

טל ברכות

על מסכת ברכות

מאת

מאיר באamu"ר הרב מרדכי אליהו שליט"א בראלי

כולל 'טל אורות'
כפר דרום תובב"א

©

כל הזכויות שמורות

בהוצאת מכון התורה והארץ

חוות כפר דרום, ד"נ חוף-עזה 79720

טלפון: 08-6847325

סדר ועימוד: שמעון בן-שחר

02-6246503

יצא לאור בסיווע משרד החינוך והתרבות

מינהל התרבות

תוכן העניינים

| | |
|--|-----|
| הקדמה | 3 |
| סימן א - בעניין סמיכת גאולה לתפילה | 9 |
| סימן ב - תפילה יחיד בביתו בשעה שהציבור מתפללים | 27 |
| סימן ג - בעניין עדיפות התפילה בבית מדרש | 37 |
| סימן ד - בעניין איסור אכילה קודם התפילה | 59 |
| סימן ה - אכילת חוליה ורعب קודם התפילה | 88 |
| סימן ו - בעניין הזכרת הבדלה בתפילה | 120 |
| סימן ז - עוד בעניין הזכרת הבדלה בתפילה | 148 |
| סימן ח - הבדלה בתפילה - בין ברכה לאמירה | 164 |
| סימן ט - בעניין ברכה רבעית של ברכת המזון | 173 |
| סימן י - עוד בעניין ברכה רבעית של ברכת המזון | 187 |
| סימן יא - ברכה על עקירת ע"ז מארצנו מאת סבי מורי הגurm"ץ נוריה זצ"ל | 197 |
| סימן יב - בעניין ברכת הטוב והמטיב על יין | 199 |

ספר זה מוקדש לע"ג הורינו היקרים

אמו"ר זאב מנחם מנדל
ב"ר שמעון בצלאל הכהן ז"ל
קמינצקי.
נפטר ביום י"א תמוז תשס"א.

היה ממקימי הדף היומי בשכונת גבעת מרדכי
וזוכה להימנות על לומדי הקבועים.

אמנו הדסה ב"ר יהושע לייב ע"ה
קמינצקי (לבית איזונשטיין).
נפטרה ביום כ' אלול תשנ"ד.

היתה אשת חסד גדולה והיטיבה עם
הרירות בגלוי, ועוד יותר בסתר.

ספר זה מוקדש לע"נ הוריינו היקרים

אמו"ר דוד בן מנдел ז"ל
גולדברג.

נפטר בי"ז בתשרי חוה"מ סוכות, תשנ"ו.

איש רב פעלים שהיה שותף להקמתם
ולטפוחם של מוסדות חינוך במדינת
ישראל המתחדשת.

אמנו מנוחה בת שלום משה זיידל ע"ה
גולדברג (לבית זקובסקי).
נפטרה בח' איר תשס"א.

עקרת בית למופת שגדלה וטפחה את
משפחה במסירות ובאהבה רבה.

הרב אברהם שפירא

[הרבי הראשי לישראל]
ראש ישיבת מרכז הרב

בס"ד

טבת תשס"ד

מכתב ברכה

הובא לפני גליונות מפרי עטו של ידידנו היקר גריס באורייתא ונעים בהליךתו, הרב רבי מאיר בר-אליהו שליט"א, מחובשי בית מדרשנו "מרכז הרב" בעיה"ק ירושלים שניים רבים, וכעת ספון על התורה בכלל שכפר-דרום.

וראייתי כי חיבור זה סובב והולך לאסוקי שמעתה להלכתא בסוגיות רבות שבמסכת ברכות ומכתלי חיבורו ניכר כי عمل רב השקיע בפרי ביכוריין, בגמרא ובסברא, ראשונים ואחרונים כיד ד' הטובה עליו. ונתקיים בו מה שאמרו חז"ל הרוצה להחכים ידרים. זוכה המחבר לברך על המוגמר, בכרך זה.

ובצע"ה ברכתי כי יוסיף כהנה וכחנה בעמל התורה לזכות את הרביהם מפרי תנובותיו מותוך שמחה ושלוחה, ושקט וshanן ואין מהריז. ונתבשר כולנו בשורות טובות ישועות ונחמות. ותרבה הדעת כמים לים מכסים.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדייה


הרבי אברהם שפירא

הסכם הגאון הרב ר' אביגדור הליי נבנצל שליט"א
רבה של ירושלים העתיקה

בס"ד עש"ק פ' ויתפלל משה תשס"ב ירושלים עה"ק תובב"א
יצחק אבינו ע"ה, עמוד העבודה, נאמר בו והוא יושב בארץ הנגב. עליינו לשבח
בשבח המגיע לכתבים את עמוד העבודה המתגלה לנו בארץ הנגב, בכפר דרום,
בדברי הרה"ג ר' מאיר ברAli שליט"א, אשר יגע והעמיק במילוי דברכות, בדברי
הגמרא וראשונים ואחרונים, ומAIR לנו אור יקרות בדברים העומדים ברומו של
עולם. ולא מנעתי את עצמי מלהציג על כמה דברים, כי כך היא דרך של תורה
שמתחפרשת לכמה פנים ואין כל הדעות שוות, אבל יפים הדברים וראויים להפיצם
בישראל, ישוטטו ובין ותרבה הדעת.
ויזכה המחבר לעלות מעלה מעלה בתורה וביראת שמים, ויפוצץ מעינותיו חוצה,
בחיי הורייו שליט"א ובחיי כל ישראל, עד מלאה הארץ דעה, בב"א.

מ"ז י"א ט"ז ג"ה ג"ז
אלען רצון

זלמן נחמייה גולדברג
חבר בית הדין הרבני הגדול
ראש כולל "דעת משה" - סדיgorah

ב"ה, י"ח סיון תשס"ב
הראני כבוד הרב המאורו הגדול ר' מאיר בראלי שליט"א חיבورو יפה אף נעים מלה ברכת ד' בהלכות תפילה שדן בשאלות למעשה על פי בירור יסודי בשורשי גדרי הדינים וסבירות המתפללות בראצון ובשמחה לב כל הלומד. ולכן דבר גדול ונוחן ותועלת לכל הלומדים להוציאו לאור עולם ובזכות عملות בתורה יתקיים וננתן שלום בארץ ושאר היבשות.

ובחפצי אעדי מה שדן במני שנמצא במקום שאסור להתפלל אם מותר לו לאכול לפני התפילה. ולענ"ד יש לדמותו למי שמתו מوطל בפניו שפטור מכל המצוות ואוכל بلا ברכה ובודאי שאוכל לפני התפילה. וכן בעל קרי מהרחר בלבבו ואני מברך וכן אין מתחפל ובע"כ שאוכל بلا ברכה וכן אוכל לפני התפילה ובע"כ שפטור מתחפל אין איסור לאכול לפני התפילה. ומה שהביא מהמ"ב שאסור לאכול בלי ברכה מסבירה שאסור ליהנות מהעולם הזה بلا ברכה, המעיין בראש"י שכותב שסבירה שהנהנה מהשנוי צריך להודות ולא כתוב שסבירה שאסור ליקח מהשנוי בלי להודות, וכן מה שאמרו כל האוכל בלי ברכה כאילו גוזל להקב"ה מפרש ראש"י שגוזל את הברכה, דהיינו שאינו משלם מה שחיבר זהו הגזילה ולא גוזל המאכל. ומפניו דומה לזה הנוטן שלום לחבירו ואני משיב עליו נאמר גזילות העני בכתלים דהינו שגוזל מה שאינו מחיזיר שלום כמו חיובו. הן אמרת שתוס' סוף פ"ק ברכות דף י"ב ד"ה לא וברע"א אינם סוברים כן, ולדבריהם צריך לומר שבמקום שאסור לברך כמו אונן ובבעל קרי התירו חכמים האיסור, והארכתי בכל זה במקומות אחרים.

ועוד עיר למ"ד תפילה ערבית רשות וכך הלכה אלא שהאידנא קבעו חובה כתבו התוס' ברכות כו, א ד"ה טעה שהיא שאמרו לא להתפלל ערבית יתפלל שחרית שתאים אף שתפלת ערבית רשות מ"מ אין לבטל בחינות. וכך אמרו בגם' שבת הנני בבלאי שהתייר חגורתנן לא מטרחין להו להתפלל מעריב ע"כ ויש להבין אם הסירו חגורתנן לא יתפללו ערבית אלא שחרית שתאים או שכיוון שבטלו قدין אין צורך תשלימים, אלא אם בטלו לפני שהתייר חגורתנן אז יתפללו שתאים. אלא שא"כ קשה אם לפני שהתייר היה צריך להתפלל למה החגורה תגורום שלא יתפלל לאחר. ואם נאמר כהצד הראשון קשה א"כ מה מטרחין יש אם יתפלל בעת יותר מוחר ונ"מ בזה"ז בנשים שלא קובלות עליהם להתפלל מעריב.
כן צ"ע שנשים יתפללו במוצאי שבת ממשום הבדלה בחונן הדעת.

ה/ז/ר/ם זלמן נחמייה
קמ"ה / ינואר 2003

הקדמה

ואדרבה, "דווקא ממנה יעקב יושע, ומן המיצר נגיע למרחבה".

וכשם שקנין ארץ ישראל הוא ע"י ייסורים, כך גם התורה והעה"ב נקנים ע"י ייסורים וקשיים. וועל הרמח"ל במשמעות ישרים (פרק א): "אמנם לכשיזכה האדם לטובה הזאת [=העולם הבא] ראווי שיעמול ראשונה וישתדל ביגיעו לKNOWNה, והיינו שישתדל לידבק בו יתברך וככפי השיעור אשר כבש את יצרו ותאותתו ונתחרק מן המרחיקים אותו מהטוב ונשתדל לדבק בו כן ישיגתו וישמח בו". וכן אמרו חז"ל (אבות ה, י): "לפום צערא אגרא". וידועים דברי האור זרוע (הלכות ק"ש אות ו) שהקשהאהאה דאמリンן אחד המרבה ואחד הממעיט וכבלבד שייכוון דעתו לשמיים: "ווא"ת והנתן אם למדת תורה הרבה נותניין לך שכר הרבה? ואמריןן פרק השוכר את הפעלים ריש לקיש הוה מצין מעורתא דרבנן, כי מטא לעורתא דר' חייא איעלמא מיניה, חלש דעתיה, אמר לא פלפלתי תורה כמותו. יצחה בת קול ואמרה: תורה כמותו פלפלת תורה כמותו לא רבעצת. ועתה אמאי חלש דעתיה הויאל וכיון את דעתו ואת לבו לשמיים? אלא hei פירושו, אדם שטרח בתורה כל מה שהיא יכול לתרות, הע"פ שלא עליה בידו אלא דבר מועט, נותניין לו באותו שטרח כמותו ועליה בידו הרבה דלפום צערא אגרא, וריש לקיש חליש דעתיה שהיא דואג שמא ח"ו לא טרח כל הצורך לפלפל".

וכשם שאرض ישראל והעולם הבא נקנים ע"י ייסורים וקשיים, כך גם התורה.

אמריןן בגמרא (ברכות ה, א): "תניא רבינו שמעון בן יוחאי אומר שלש מתנות טובות נתן הקדוש ברוך הוא לישראל וכולן לא נתן אלא ע"י יסורים. אלו הן: תורה וארץ ישראל והעולם הבא". ובספר קול התבור (פ"א אות י) כתוב: "כי ארץ ישראל נקנית בייסורים, אבל בזה היא נקנית ממש", וכונתו צ"ב.

ונראה, דהרוחצה דרך משלekiים מצוות כתיבת ספר תורה בקנין ספר תורה (עיין עיריך השולחן י"ד סימן ער סעיף ב), וטורח, ומתיישר להשיג מעות לקנין הספר תורה, ולאחר כך מכתת רגלו ומתייגע ומווץיא הוצאות למציא ספר תורה כשר, אין כל טרחותיו פועלות בקנין מאומה, והספר תורה נקנה רק ע"י מעשה הקנין שיעשה בשעת הקניה, וכל מה שטרח קודם לכך והו בחינת הקשר מצויה. אך בענין ארץ ישראל אין הדבר כן. הייסורים אינם יסורים שנלווים בקנין הארץ, אלא הם מעשה הקנין בעצמו! על ידם הארץ נקנית, ואין הם רק בבחינת מכשורי מצויה (עיין שיחות בספר שמות לוגרא נבנצל שליט"א פרשת שמות תחילה שיחה ב).

וזה מה שכותב שם בהמשך דבריו: "ולכן חיללה לנו לסגת אחר המשך אליו אם היה ח"יו איזה קושי, איזו מכשלה בדרך עובודתנו, ולהיות בטוחים כי דווקא ממנה יעקב יושע, ומן המיצר נגיע למרחבה". כשם שהחפץ בקנות ס"ת לא ירתע לאחר כאשר יידרש לשלם מעות עברו הס"ת, DIDOU שהקנין נעשה ע"י מעות, כך גם אין לסגת אחר אשר בכוונו לרשות הארץ נתקלים והוא ביסורים, בקנין הארץ הוא ע"י ייסורים.

כى "אותם הבחרים העשירים המפונקים שעשו להם שלוחנות כשיושבין במקומן הופcinן השולחןiae לאיזה צד שירצטו ועליו ספרים, לא טוב הם עושים. אדרבה, כשמבקש אחר הספר ובא לו בטורה גדול יותר באתו מעשה מה שרצו להלמוד". זכרו בספר הגינוי הלכה (ח"א אמר עמלת תורה עמוד 119) ציין שיש לזה מקור בגמרא שחוז'ל החשיבו גם את הטרחה המכשירה הלימוד, דאמרנן במנחות (ג, א): "אביימי מסכתא איתעקרא ליה, ואתא קמיה דרב חדרא לאדכורי גمراיה. וילשלח ליה [אביימי לרבי חדרא] וליתני רוב חדרא לגביה נשרי היה תלמידו, סבר וכי מסתיעא מילתא טפי". וכותב שם רשיי: "משום יגעתי ומצאתי". ועל דרך זו כתוב שם בפירוש הבונה לעין יעקב: "כי להיות הדבר הנקנה בטורה ובגיעה יותר יקר לבעליו, יבקשו לקנות בעמל מה שאפשר להם להציג בהשפט ומנוחה, למען יתקיים בידם ביותר. ועל זה אמרו הוי גולה למקום תורה. הוא שקיים בעצמו ששכח, עם שהיה יכול להביא עצמו רב חדרא, כדי שע"י ליאות הדרך לא ישכחנה עוד".

ואפשר שענין זה שייך דווקא בתלמוד תורה, שכןין התורה הוא ע"י עמל ויגעה, אך בשאר מצות אין להימנע מלמעט התורה ע"י אמצעים שונים. ועיין במהר"ל נתיב העבודה פ"ה ד"ה במדרש) דהא דאמרו (סוטה כב, א) שיש לכלת אל בית הכנסת היותר רחוק מפני שכר פטיעות "יראה כי אין הדין הזה גבי סוכה שם יש לו שתי סוכות האחת קרויה והאחת רחואה שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר

על התורה ויגעתה אינם רק מכשרי מצווה, אלא הם מעשה הקניין שעל ידם התורה נקנית לאדם. זו לשון הרמב"ם (halcah ת"ת ג, יב): "אין דברי תורה מתקימין במני שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא למי שמנית עצמו עליהן ומצער גפו תמיד ולא יתן שנית לעיניו ולעפפיו חנומה. אמרו חכמים דרך רמז זו את התורה אדם כי ימות באוהל אין תורה מתקימת אלא במי שמנית עצמו באוהל החכמה. אלא למי שמנית עצמו באוהל החכמה. וכן אמר שלמה בחכמתו הטרפית ביום צרה צר כוחך ועוד אמר אף חכמתי עמדה לי חכמה שלמדתי באך, עמדה לי". "שהתורה אינה מתקימת אלא למי שמנית עצמו עליה, מה שאינו כן באוטם שלומדים ד"ת מתוך עונג ואינם יגעים בה, אין התורה מתקימת אצלם וכו', שעייר מלעת העוסקים בתורה דוקא דרך ויגעה ואל זה כוונו בברכה לעסוק בדברי תורה" (ט"ז או"ח מז, א). ועיין בהקדמת הגרא"ח מоловזין לביבור הגרא"א לספרא דצניעותא "שפעים רבים השכימו לפתחו [של הגרא"א] כמה מגידים מן השמים בשאלתם ובקשותיהם שרצו למסור לו רזין דאוריתאת בלבד. שום עמל ולא הטה אוננו אליהם כלל". ועיין בספר לקט יושר (ח"ב יו"ד עמוד לט ענין ס לר' יוסף בן משה תלמיד תרומת החדשן, דבזמנו היה נפוץ שלומדי התורה העשירים היו עושים את השולחות שהיו הספרים מונחים עליהם סובבים, מי שהיה זוקק לספר לא היה קם מקומו מושבו לחפש אחריו בקצתו האחורי של השולחן אלא היה מסובב את השולחן ומקרב את הספר אליו, ואמր על כן בעל תרומת החדשן

רבה פ"ב ס"ט) אמרו חז"ל על דברי שלמה המלך "אף חכמתי עמדת לי": "תורה שלמדתי באף עמדת לי". ומשמע שדווקא התורה הנלמדת מתוך צער וייסורים היא זו שעומדת לאדם ומתקיימת בידו. ונראה שאין סתירה בין הדברים, ואדם יכול להיות נתון בצרה ועם זאת לרובם את עצמו למדרגת אמונה ובתחזון המשורה על האדם שלות נפש ויישוב הדעת. וראיתי בענין זה דברים מופלאים של ראש ישיבת מיר הגרא"ח שמואלביץ' זצ"ל. דאמרנן בראשית רבה (פס"ה ס"ב) "ויקום איש צוראות (מוראי היהודים המתיאוונגים) היה בן אחותו של ר' יוסי בן יועזר איש צרידה, והוה רכב סוסיא בשבטה (כאשר הובילו היונים את ר' יוסי בן יועזר איש צרידה למיטה), אול קומי שירתא למצוולא (הLEN לפני הקורה שעלה רצוי לתלות ר' יוסי בין יעה), א"ל חממי (ראה) סוסי דארכבי מררי וחמי סוסך דארכבי מרכז. א"ל אם כך למצעיסיו (ההטבה שמטיב הקב"ה בעולם הזה למצעיסיו עבור מעט מעשיהם הטובים) ק"ו לעושי רצונו וכוכי' נכנס בו הדבר כארס של עכנאי הלך וקיים בעצמו ארבע מיתות בי"ד וכו' נתנו מיטו פרחה בגין יועזר איש צרידה וראה מיטתו פרחה באוויר. אמר: בשעה קלה קדמני זה לגן עדן". ואמר על כך הגרא"ח שמואלביץ': "ראו מה מלמדים אותנו חז"ל על גודלי העולם. הוא ידע שהוא עומד להתלוות וחוז"ל מספרים ש'נתנו מיטות...' ראו למה נברא מסוגל! שלות נפש שכזו היכן לוקחים אותה?!" (מה ולפ עמוד נא). כעין זה כתוב מrown הרב זצ"ל בעולת ראייה (ח"א עמוד פג) על הפסוק "וישכם אברהם בבוקר" בתחילת פרשת העקדה: "מנוחת הנפש של האב הקדוש איתן האゾרخي לא נשbetaה. שנטו לא נהייה עלייו מתוך הידיעה הברורה, הבאה לו בדבר ד', ושום רגש של כהות, של רישול ושל דכוות לא נתערב

פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת אמרו כן" (עי"ש טעם הדבר). מבואר שהשער מצות אין עניין להרבות בטורה המצווה. אך ביחס לת"ת יש מעלה להרבות בטורה הלימוד כאמור בתורת הדשן, בוגרנא במנחות הנ"ל ובפירוש הכוונה (ועיין מנהת אברהם למן הגרא"א שפира שליט"א ח"ב מאמר על מלות תורה אותיות א-ב, ובפרשיו המשנה על אבות ו, ד כך היא רוכה של תורה).



עיקרו של חיבור זה נכתב בישוב כפר דרום אשר בגוש קטיף בתקופה של מלחמת אוסלו כשבבב רשיים יהלמון, ועדת מרעים הקיפנו. כאשר אויבינו ומשנאינו נשאו ראש ואמרו לכל ונכחידם מגוי ולא יזכיר שם ישראל עוד. על אף הניסים והנפלאות היום יומיים שזכינו לראות, איבדנו בגוש קטיף בתקופה זו חברים יקרים שנפלו במאבק על שלמות ארצנו, בינויהם שניים מהתושבים כפר דרום: ר' גבריאל ביטון הי"ד, והק' מרום אמיית הי"ד, ונתקימנו בנו דברי רשב"י שארץ ישראל נקנית בייסורים.

לדאבון לב, חיסרון אמונה וחולשת דעת הביאו אחים טוענים מבית לסייע בידי אויבינו ומשנאינו אשר אמרו נירשה לנו את נאות אלוקים. יפר ה' עצם ויקלקל מחשבתם. ותחת מחשבתם הנואלת יזכנו הש"ית לחזק את ההתיישבות היהודית בגוש קטיף ובשער חלק אי', ולהיאחז בכל מלאו מרחבי ארצנו הקדושה.

והנה אמרו חז"ל (megila כה, כ): "שמעתא בעיא צילותא כיומה דאסטנא". ופרש רשי": "צילותא - דעתה צוללה ומושבת שאינו טרוד בכלום". אך במקום אחר (קהלת

הוא רק בירושלים, בעת מלחמה הופעת השכינה היא במקום המלחמה. זיל: "והמשורר בתהלים שראה ברוחך נס של חזקיהו המלך בהפלת סנחריב לפני ירושלים אמר ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון שמה שבר רשמי קשת וגוו. ויש להבין מהו סוכו ומהו מעונתו. גם למאי קרא את ירושלים בשם שלם שהיה לה מבקר ולא בשם ירושלים. והענין דמלכותא דركיע כמלכותא דארעא, כמו שדרך מלך בשור ודם בעת מנוחה יושב בפלטין שלו בעיר מלכותו ומשגיח על צרכי העם, אבל בעת שיש להגן ועת מלחמה אינו כן, אלא יוצא מפלטין שלו והולך לפני חילו למדינה אחרת מקום המלחמה, ושם קובע עיקר דירה שלו על זה המשך וזה נקרא מעונה ולא ביתו. ובכל משך המלחמה הולך בכל יום ממעונתו עם סוכה ואוהל למקום עיקר המלחמה. כך הקב"ה בעת ישראל בשלותם על הארץ הקב"ה משכין שכינתו בירושלים מקום מלכותו יתברך. ועל זה קרא אברהם אבינו ה' יראה וכו'. אבל בשעת מלחמת ירושלים עם איזה אומה, אזי אין ההשגהה בירושלים מקום עבודתה, אלא בד' אמות של הלכה שם הוא מעונתו, וכדייתא במגילה מעון אתה הייתה לנו וגנו' אלו בתיהם נסיות ובתי מדשות, ומכ"מ עיקר השגחה בכל יום הוא במקומות שנדרשים ביותר וזהו סוכו. ובאותה שעה של סנחריב היה עיקר השגחתו לפני ירושלים, ולא מצד שהיא נקראת ירושלים אלא מצד שהוא שם צרה גדולה לישראל, משום המכ כי קרא את המקום שלו כמו שהוא לפני שקרה אברהם אבינו ה' יראה". מובואר שבשעת מלחמה מקום השכינה הוא במקום

בהתאם לנפשו המטוורה. שנת ישרים במנוחה ועליזות קודש עברה, וזמן ההשכינה באה כסדרה. ועוד ה' המשווה רגליו כאילות לרוין צבאי ולהיות גיבור כדי לעשות רצונו של מקום ב"ה סמכו, כי השכים בפרק. וישכם אברהם בפרק".

בעני לא זכיתי להגיע למידה זו, וההיסטוריה שסבירנו מבחן, וחולי הידוע של אחים מבית, הפרו את שלות הנפש הדורשה להשגת אוור התורה. מה עוד, שמדובר לא זכיתי ללמידה בשקיידה ובعمل הרואים ההכרחיים בכך לעמוד על עומק דברי התורה. אך עם זאת אמרתי שמא תעמוד לי זכות אבותיי זוכתה של ארץ ישראל שזיכני השווייה ברוב רחמי וחסדיו לחונן עפירה ולרצות אבניה, שאזכה לכוזן לאמיתה של תורה בכמה עניינים, "כי עיקר [השגת] התורה הוא בא"י כמו שנאמר מלכה ושרה בגויים אין תורה" (ביאור הגרא לשיר השירים א, ד היבאי המלך חדריו). ועיין בראש"י על הפסוק "ויאנו שטרוי בני ישראל" (שמות ה, י) שכתוב: "השוטרים ישראלים היו, וחסם היו על חבריהם מלדחקם, וכשהיו משלימים הלבנים לנוגשים שהם מצריים והוא חסר מן הסכום היו מלקין אותם על שלא דחקו את עשי המלאכה, לפיכך זכו אותן שוטרים להיות סנהדרין, וניצל מן הרוח אשר על משה והושם עליהם שנאמר אספה לי שבעים איש מזקни ישראל, מאותן שידעת הטובה שעשו למצרים כי הם זקni העם ושורטיו". משמע שהמטה שכמו להצער עבר עם ישראל זוכה לתורה ולגילוי שכינה (עיין ילקוט שמעוני פרשת יתרו רמז רעה ורש"י שמות ה, א).

עוד ראייתי בדברי הנצי"ב (הרחב דבר ויקרא נג, מג) שף שבדרך כלל מקום השכינה

הגדולה, השארתי בכמה מקומות את דברי על מכוון כדי שיישמו מצע להعروתו החשובות. יברכוו הש"ת ויזכה לראות בבניין בית אלוקי יעקב, ולעבוד לפני עבורת משוררים ושוערים. וכשם שהשפיע עלי שפע ברכה יותר מכדי מידתי, כן ישפיע עליו הקב"ה שפע טובה וברכה ויזכה להמשיך ולהרביין תורה, ולהרבות דבר ה' זו הלכה לאורך ימים ושנים.

עוד אבקש להודות לר' אליעזר שטרנfeld שליט"א (מחה"ס שיח הלכה), אשר הקדיש זמן רב לעבור על אחד הסימנים, והעירני הערות רבות, לר' מנחם ליבמן שליט"א ראש כולל בישיבת תורה חיים, אשר עבר על חלק מהסימנים והחכימני בהعروתו, לאחי הגדל בחכמה ובמנין הר' אריאל ברAli שליט"א, ר"מ בישיבת שדרות ודין בבח"ד לעוני מונאות בשדרות, אשר האיר ענייני בכמה עניינים, ולידידי מנוער רחמים נפשי הר' איתן אפלבויים שליט"א (מחה"ס נועם שבת עמ"ס שבת) על העורות המהכימות, סיוועו ועידודו.

לא אוכל לסיים דברי טרם אודה לאאמו"ר הרב מרדכי אליו ברAli שליט"א, ראש כולל בישיבת חורב ודין בכ"ד באור עציון, ולאמי מורתה הרכנית צילה שתחיה, המכנים בדוגמתם האישית לאהבת התורה ושקירתה, כבוד לומדים ודקוק מצוותיה, על טרחתם בגדיoli וחינוכי, ועל עזרתם הרבה בעצה ובמעשה. יזכם הש"ת לרוב נחת מכל צאצאיהם, ויזכו לראותם גדלים בתורה, במידות טובות וביראת שמיים לאורך ימים ושנים בבריאות ובשמחה. זכות עמלה לי, והייתי מבאי ביתו של סבי-מוריה הרב

המלחמה, וביחود בbatis המדרשות שבאותו מקום (והמתגورو בגוש קטני בשנים האחרונות לא יכול שלא להרגיש באמיתת דברי הנז"ב). ושם א הופעת השכינה במקומנו תעמוד לנו לעמוד על אמיתת דברי התוה"ק.

◆ ◆ ◆

סוגיות אלו נתבררו בין כותלי כולל 'טל אורות' אשר בכפר דרום. עמדו על הברכה מר' דआתרין הרב אברהם-יעקב שריבר שליט"א, אשר מטה שכמו לשאת עלול הצייבור על כתפיו בנועם ובמסירות, וראשי הכלול: הרב יצחק ולברשטיין שליט"א, והרב שאול ברAli שליט"א (מחה"ס מלכת שבת ב"ח), אשר מליה אוותי שנים רבות, ועודدني והמריצני להוציא לאור חיבור זה.

ברכת ישר כוח לאיש רב פעלים מוקיר רבנן ותומך אוריותא ר' אליעזר ברט הי"ו, המוסר נפשו למען החזקת התורה בכפר דרום בפרט ובגוש קטיף בכלל, והוא ועמו מנהלי הכלול ר' עמי גיאת הי"ו ור' ידידה מלמד הי"ו, אשר אינם חושכים מאמץ ותרחה להחזקת הכלול, ובזכות פועלם הנמרץ קול התורה ממשיך להישמע ברמה בכפר דרום. תהי משכורתם שלמה עם ה' ויזכו לראות בישועת ה' על עמו ונחלתו.

זכות מיוחדת נפלה בחלקי שהגאון הגדל הרב אביגדר הלוי נבנצל שליט"א, רבה של ירושלים העתיקה, הוואיל בענוונותנו לעבור על חלק ניכר מהחיבור, והעיר בכמה מקומות הערות החשובות. מודה אני לו מאוד על החסד הגדל שנטה אליו. אף שדעתני הקלושה אינה חשובה נגד דעתו

בالمשן בניינו והתפתחותו של גוש קטיף בשמיות ורוחניות. אודה לו ולחמותי מרת שרה שתחי עלי עוזתם הרבה בחומר ובروح, ויזכו לרווח רוב נחת מכל צאצאיהם לאורך ימים ושנים.

אחרונה חביבה ברוכה לה' רעיית אוריית שתחי המאפשרת לי להקדיש עתווי ללימוד. מלבד עבודתה ועיסוקה בצורכי הכלל, נושאת בתכונה, בנוועם ובמסירות את על גידול הילדים וחינוכם. יזכנו הש"ת לגדל בניינו לתורה, יראת שמים ומידות טובות בנחת ובשלווה, ולא תמוש התורה מפיינו, מפי זרעינו, ומפי זרע זרעינו מעתה ועד עולם.

משה-צבי נריה זצ"ל. במעלת תורהו, בעוז אמונתו ובחן הליכותיו הורה לי הדרך העולה בית אל. אבקש לבקר את סבתاي הדגלת אשת חבר כחבר הרבנית רחל שתחי. יאריך ה' ימיה בטוב ושנותיה בנעימים, ותזכה להמשיך במפעליה הכבירים מתוך בריות גופה ונהורא מעליא.

טרם אכללה לדבר, אברך את מו"ח רבנו האזורי הרב יגאל קמינצקי שליט"א, אשר נושא את משא הציבור מזה שנים רבות בגבורת אמונה, בחכמת אמת ובנוועם הליכות. יברכהו הש"ת שכש שזכה להקמת עולם של תורה ומפעלי מצות בירוש קtif, כן יזכה להסיפה ולהגביר חילימ ל תורה ולהפיח רוח אמונה וגבורה, ויראה

**הלוּבָשׁ צְדִקָה וְלוּ כַּמְעַיל עֲטֵרִיה
 וּמִמְכָה עֲצֵמָה מַתְקָן רְטִיה
 קוֹמָם צְדִיקָה מְגַפְּלָתָה הַמְטִיבָה
 בְּכָלָחֶךָ הַגָּדוֹל וּבְזָרוּעַ הַגְּטוּיָה**

סימן א בעניין סמיכת גאולה לתפילה

בSIMEN זה מבואר האם חיוב סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בתפילה או דין בגאולה (אותיות א-ד, ז), והאם ניתן לקיים חיוב סמיכת גאולה לתפילה, בסמיכת גאולה לתפילה נדבה ולתפילה מוסף, או שיש לסמוך הגאולה דוקא לתפילת שחരית וערבית (אותיות ה, ו).

◆ ◆ ◆

נחלקו התוס' ורב עמרם גאון האם העובدة שתפילה ערבית רשות מכרירה שאין חיוב לסמוך גאולה לתפילה בערבית, ונראה שהמחלוקות תלויות בשאלת האם חיוב סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בתפילה או דין בגאולה (אות א).

בכמה פוסקים מבואר להדיין שחיוב סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בתפילה (אות ב), וכן יש לדיקק מדברי כמה פוסקים (אות ז). אולם מדברי רבנו יונה משמע לבארה שהזיהוי סמיכת גאולה לתפילה אינו דין בתפילה (אות ג), אך אין הכרח לומר כן בדעתו (אות ד).

אגב ביאור שיטת רבנו יונה יבוואר האם ניתן להשלים בתפילה נדבה דבר שהוחסר בתפילת החובה, והאם ישנו חילוק בעניין זה בין תפילה לברכת המזון ומצוות אחרות (אותות ג-ד).

◆ ◆ ◆

մדברי רבנו יונה משמע שניין לקיים חיוב סמיכת גאולה לתפילה בסמיכת הגאולה לתפילת נדבה, וכן נהג הגר"מ סולובייצ'יק זצ"ל (אות ה). אך מדברי הרא"ש, רע"א ועוד פוסקים משמע שיש לסמוך הגאולה דוקא לתפילת שחരית וערבית (אות ו).

א.

כתב רב עמרם גאון ד"ל באעין מסמך גאולה דערבית לתפילה, משום דתפילת ערבית רשות". וצ"ע דאף שתפילת ערבית רשות, יש לאומרה סדר שתקנו חז"ל. מוכח שחייב סמיכת גאולה לתפילה והוא דין בגאולה, ומאותר וברכת הגאולה אינה רשות, אילו היה חייב לסמוך גאולה לתפילה, היה צריך להתפלל סמך לנガולה, ונמצא שתפילת ערבית אינה רשות. התוס' שחולקים על רב עמרם גאון סוברים שחייב סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בתפילה.

להיאמר בעמידה, ויש לכרוע בה במודים וכו', ואין אומרים שמכיוון שהיא תפילת רשות רשאי לאומרה כפי שרוצה, כך גם בעניין סמיכת גאולה לתפילה, אף שתפילת ערבית רשות, יש לאומרה כפי הסדר שתקנו חז"ל ובכלל זה לסמוך גאולה לתפילה.

אכן, זהה כפי הנראה סברת תוס' שחולקו שם על רב עמרם גאון וכתו שיש לסמוך גאולה לתפילת ערבית למרות שתפילת ערבית רשות. על דעתך רב עמרם גאון כתבו התוס': "וצריך לומר דעת דאפיקו אי סובר ר' יוחנן כרב דאמר תפילת ערבית רשות היא, מכל מקום מה חייב לסמוך". ר"ל: אף שאין חייב להתפלל ערבית, הרוצה להתפלל צריך לעשות זאת כפי הסדר שקבעו חז"ל ולסמוך גאולה לתפילה. אך יש להבין סברת רב עמרם גאון.³

נראה שההתנית העומדת ביסוד דברי רב עמרם גאון, בין חייב סמיכת גאולה

נחلكו ר' יוחנן וריב"ל האם יש לסמוך גאולה לתפילה בערבית (ברכות ד, ב). ר' יוחנן אמר: "אייזהו בן העולם הבא, זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית", וריב"ל אמר "תפילות באמצע תקנות", ויש להתפלל ערבית, ולאחר מכן לקרוא ק"ש בברכותיה. כתבו על כך התוס' (ד"ה דאמר ר' יוחנן): "והלכה כר' יוחנן דבריהם מסיעו ליה, וכן פסק ה"ג. ואם כן יש לייזהו שלא בספר בין גאולה ערבית לשמונה עשרה. ומהיו בסדר רב עמרם פירש, מה שאנו אומרים קדיש בין גאולה לתפילה ערבית, לאשמעין דלא באעין מסמך גאולה ערבית לתפילה, משום דתפילת ערבית רשות".

מבואר בדברי רב עמרם גאון שהעובדת שתפילת ערבית רשות, מכורicha שאין חייב לסמוך גאולה לתפילה, והדבר צריך תלמוד. כמו שלמרות שתפילת ערבית היא תפילת רשות היא צריכה

1. כעין זה כתבו הרשב"א (ברכות ד, ב ד"ה מסיע לה) והריטב"א (שם ד"ה כיון) ועיין שו"ת הרשב"א (ח"א סימן רלו וסימן רצג).

2. כן כתב הכל בו (הלכות תפילה סימן יא): "אפיקו לרבי יוחנן דאמר תפילה ערבית רשות, מכל מקום כיון שהוא מתפללה מודה ר' יוחנן שמצויה לסמוך גאולה לתפילה" (וכן הוא בתשכ"ז קטן לתלמיד המהראם סימן רכ), וכעין זה פרש בשו"ת משב' דבר (ח"א סימן יב). וע"ע תוס' (ברכות כו, ב ד"ה הלכה).

3. בשו"ת משב' דבר (שם) התקשה בכיוור סברות רב עמרם גאון והצע שנפלה ט"ס בדבריו וצ"ל: "מה שהוא אומרים קדיש בין גאולה לתפילה ערבית, לאשמעין דלא באעין מסמך גאולה ערבית לתפילה, או משום תפילה ערבית רשות", עי"ש. אך מהרשב"א והריטב"א הגיל (הערה 1) משמע לאורה שלא בדבריו.

עمرם גאון שמקך שתפילה ערבית רשות, יש להוכיח שאין חיוב לסfork גאולה לחתפילה.

התוס' לעומת זאת סברו שחיוב סמיכת גאולה לחתפילה הוא דין בתפילה⁵. משום כך ניתן לומר שתפילה ערבית רשות גם אם ישנו חיוב לסfork גאולה לחתפילה. ניתן לקרוא ק"ש בברכותיה בלבד לאחר התפלל לאחר מכן (=תפילה ערבית רשות). ורק מי שרצו גאולה לחתפילה. נמצאו למדים שכדי לומר שתפילה ערבית רשות מוכרים למור שאין חיוב לסfork גאולה לחתפילה. וכך כתוב רב

לחטפילה אך שתפילה ערבית היא חובה, מבוססת על ההנחה שהiyor סמיכת גאולה לחתפילה הוא דין בגאולה. מאחר וגם למ"ד שתפילה ערבית רשות, ק"ש וברכותיה הן חובה⁶, אם נניח שהובה לסfork גאולה לחתפילה, נמצא שתפילה ערבית אינה רשota, שהרי לאחר אמרת ברכת הגאולה (שהיבים לאומרה), ישנו חיוב להחפלו כדי לסfork גאולה לחתפילה. נמצאו למדים שכדי לומר שתפילה ערבית רשות מוכרים למור שאין חיוב לסfork גאולה לחתפילה, וכן כתוב רב

4. הערת הגור"א נבנצל שליט"א - לשיטת התוס' ריש ברכות אם תפילה ערבית רשות גם ק"ש וברכותיה רשות, עכ"ד. ועיין שבלי הילקט (סימן נב).

5. יש להעיר שעל דברי הגمرا (ט, א) "העיר ר"י בן אליקים משומך קהלא קידיש דבירושלים כל הסומך גאולה לחתפילה אינו נזוק כל היום כלו", כתבו החtos' (שם ד"ה כל): "וזאת והלא כל העולם סומכין גאולה לחתפילה, ויש לומר דהכי קאמר כל הסומך גאולה לחתפילה כוותיקין שקורין ק"ש קודם הנץ וחתפילה לאחר הנץ" (וכ"כ כמה ראשוני, עיין למשל ר"א פ"א סימן י' וטור סימן נח). נראה שאין מדובר בצורך שמי מעלות שאין קשורות זו זו: תפילה כוותיקין וסמיכת גאולה לחתפילה. אילו זו היהת כוונת ר"י בן אליקים, מדובר הזכיר רק את סמיכת גאולה לחתפילה והשミニ את התפילה כוותיקין, הרי השכר "שאינו נזוק כל היום כלו" מורכב ממשתי המעלות יחד? נראה שכוונת התוס' היא שלמות מעלה סמיכת גאולה לחתפילה, היא דואקה בתפילה כוותיקין, ובזה מירiy ר"י בן אליקים. לכארה משמע מדבריהם שחיוב סמיכת גאולה לחתפילה הוא דין בתפילה, שהרי מעלה ותיקין היא מעלה בתפילה. אך נראה שאין הדבר מוכרה. גם אם חייב סמיכת גאולה לחתפילה הוא דין בגאולה, אפשר שהדין בשלמות מתקיים בסמיכת גאולה לחתפילה מעלה - תפילה ותיקין. זאת ועוד: אין זה ברור שמעלה בקriority שמע (עיין עניינים למשפט ברכות ט, ב' את ב סוף ד"ה ודעת התוס', וד"ה ונפק"מ עוד, ובהערה המהדר לחידושי הריטב"א מהדורות מוסד הרב קוק ברכות ט, ב' הערכה (298)).

6. אכן נראה שאין הכרח לומר שלדעת רב עמרם גאון חיוב סמיכת גאולה לחתפילה הוא דין בגאולה, ודבריו יכולים להתבאר גם אם חיוב סמיכת גאולה לחתפילה הוא דין בתפילה. אפשר שלפי רב עמרם גאון סמיכת גאולה לחתפילה היא תוספת מעלה לתפילה, אך חסרונה אינו פוגם התפילה. (דומה הדבר לדין ברוב עם הדורת מלך. וחתפילה שאינה נאמרת ברוב עם אינה תפילה פגומה, אלא היא תפילה שלמה, רק אין בה מעלה ברוב עם). על יסוד זה הסיק רב עמרם גאון שאם תפילה ערבית רשות, אין היגויו ישנו חיוב לסfork גאולה לחתפילה. אם בעיקר דין תפילה לא חיבורו בסמיכת גאולה לחתפילה שהיא רק תוספת מעלה לחתפילה. וכך כתוב רב עמרם גאון שמקך שתפילה ערבית רשות, יש להוכיח שאין חיוב לסfork גאולה לחתפילה. התוס' לעומת זאת סברו שמקך שתפילה ללא סמיכת גאולה לחתפילה היא תפילה חסורה. וכך גם אם תפילה ערבית רשות, אפשר שחייבים התנו את האפשרות לחתפל בכך שיתפלל לתפילה שלמה ללא חיסרון, ויסfork גאולה לחתפילה.

ב.

מדוברי כמו פוסקים ממשמע שחיו סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בתפילה.

שאינו סומך גאולה לתפילה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג. אלא יהיה אדם מקרוב להקב"ה אליו ומרוחכו בתשבחות וקלויסין של יציאת מצרים, והוא מתקרב אליו, ובудו קרוב אליו יש לו לATAB צרכיו". הג"ז בשולחנו העורך (ק.א, ב) העתיק את דברי רש"י, אך הוסיף לדבריו משפט אחד. ז"ל: "עיקר סמיכת גאולה לתפילה הוא מדברי חכמים שדיימו י"ח ברכות אחר ברכת גאולה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתח המלך ויצא המלך לקראותו ואם רואהו המלך שהפליג והלך לו אף הוא מפליג ושוב אין מתקרב אליו כשהוזר ודופק, אך הוא בפסיק בין גאולה לתפילה". כן גם כתב המ"ב (ק.א, ח): "ואם רואהו המלך שהפליג והלך לו אף הוא מפליג ושוב אין מתקרב אליו לשוזר ודופק". משמע שחיו סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בתפילה, שכשאינו סומך גאולה לתפילה מפסיד את ההזדמנות שהוא קרוב למלך, ובכך מפחית את הסיכוי שבקשתו תתקבל (יעין הערכה).⁹

מדוברי כמו פוסקים ממשמע שחיו סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בתפילה. כן מבואר בסידור רבנו שלמה¹⁰ (הובאו דבריו בספר קווץ שיטות קמאי ח"א עמוד נב): "אמר ר' יוחנן איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפילה, שסדר שבחו של הקב"ה קודם תפילה. דאמירנן לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל". כך גם ממשמע מדובר רבנו יהונתן מלונייל שכותב בסוגין: "אייזהו בין העולם הבא זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית, שכיוון שסומך גאולה לתפילה בודאי מתחווון בתפילהו, וממי שמתכוון בתפילהו מודה שיש לו אלוק יודע מצפונו ונגע לבבו, ולפיכך הוא ירא כל היום מהתו לא". לעומת זאת כתוב הפרישה (ק.א, א): "מתוך שמצויר הגאולה איך פרה אונתנו מבית עבדים ומתפלל מיד, ודאי יכוין בתוך לבבו כעבדא קימה מריה ותקובל תפילה".¹¹

גם מדובר רש"י ממשמע שחיו סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בתפילה. בבראו ערכה של סמיכת גאולה לתפילה כתוב רש"י (ה, ב ד"ה זה הסומך): "אמרנן בגمرا ירושלמי מי

7. מיוחס לרבנו שלמה ב"ר שמשון מגמייזא, חברם של רבנו קלונימוס איש רומי, ורבנו יעקב ב"ר יקר רבו של רש"י.

8. ועיין להלן הערכה 14.

9. יש להעיר, שאלמלא דברי הג"ז והמ"ב ניתן היה לפרש את דברי רש"י באופן אחר. כוונת רש"י שדיםמה מי שאינו סומך גאולה לתפילה "לאוהבו של מלך, יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג", היא שזהו כעין זילوتא כלפי שמי, ש"דופק על פתחו של מלך" ומפליג, ללא לחות פניו המלך ולATAB צרכי. כך גם ניתן לפרש את המשך דברי רש"י "אליהו היה אדם מקרוב להקב"ה אליו ומרוחכו בתשבחות וקלויסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו, ובудו קרוב אליו יש לו לATAB צרכי". כדי שלא ייחסב כ"דופק על פתחו של מלך ומפליג" צריך לATAB צרכי מהמלך בעודו עומד על פתחו.

כך פרש את דברי רש"י הגראי"ד סולובייצ'יק וצ"ל (شعורים לזכר אבא מריו ז"ל ח"ב עמוד נה): "לאחר ריצוי הקב"ה בטהילה ובברכה וחובתו של אדם להמשיך בתפילה, כמו שדייק ורש"י Lehaha לאוהבו של

גם מכך שהרמב"ם הביא את דין סמיכת ק"ש, משמע קצת שחיווב סמיכת גאולה גאולה לתפילה בהלכות תפילה (ג. ז-יט).
ולא בפ"א מהלכות ק"ש, בו דין בחיווב ברכות

ג.

כתב רבנו יונה שכשהציבור מתחפלים תפילה ערבית קודם צאת הכוכבים, יש לחתפל שמונה עשרה עם הציבור בלבד ולא ברכות ק"ש, ולאחר צאת הכוכבים ניתן להשלים חיסרונו סמיכת גאולה לתפילה ע"י אמרית ברכות ק"ש בסמוכות לתפילה נדבה. משמע שחיווב סמיכת גאולה לתפילה אינו דין בתפילה, שלאילא כן לא הייתה תועלת בסמיכת גאולה לתפילה נדבה, דין בוה תיקון לתפילה ערבית.

"ורבנו האי גאון ז"ל אומר שיתפלל עם הציבור בכיתת הכנסת, ויקרא ק"ש כמו שקורא פסוקים, כדי לחתפל מתחן דברי תורה, ולא יקרא הברכות. ולאחר יציאת הכוכבים יקרא ק"ש עם ברכותיה לצאת ידי חובתו. ואע"פ הכוכבים, וכן פסקו כמה הראשונים. כיצד ינהג אדם הנמצא במקום שהציבור מתחפלים ערבית קודם צאת הכוכבים? כתוב על כך רבנו יונה (א, ב מדפי הוי"ף ד"ה ורבנו הא):

מלך שבא ודק על פתחו של מלך ומזהו שפהליג...". סידור ברכה ותחילת בליך לחשיך בתפילה הוא בבחינת דפיקה על פתחו של מלך מבלי להמתין למלך שיצא.
לפי פירוש זה אין ראייה מדברי רש"י שהוביל סמיכת גאולה לתפילה, ואדרבה משמע שהגאולה היא זו שמצויקה לומר לאחריה תפילה (ולא התפילה מזיקה אמרית גאולה לפנייה).
קצת סעד לזה מדברי רש"י בהמשך הסוגיא. בביואר סברת ריב"ל שאין צריך לסמוק גאולה לתפילה בערבית, כתוב רש"י: "גאולה מאורתא לא הוイ - הכלך גאולה לא חשיבא לא אהドורי עליה סמיכת תפילה". המובן של לא אהドורי הוא בדרך כלל להחזר או להשיב, אך כאן אין זה שיק והכוונה היא לחזר אחר (כען ברכות לא, ב "למה לכו לאהドורי בתר כהן למישחת, שחיטה בזור כשרה", וכען זה בכמה וכמה מקומות). לפ"ז פרוש דברי רש"י הוא שאגות הערב אינה השובה לחזר עליה (=ערבורה, עיין ומא"ן בראשית לג, י, ואבן עוזרא בראשית יב, יד, ויקרא כו, יח) סמיכת תפילה. משמע קצת שחיווב סמיכת גאולה לתפילה הוא צריך הגאולה, ועיין קהילות יעקב (סימן ב ד"ה ויעיר).

10. ועיין במאירי (ברכות ד, ב ד"ה תפילת שחורת) שבדבריו בענין חיווב סמיכת גאולה לתפילה, העמיד את התפילה במוקד החיווב (ולא את הגאולה), ומשמע קצת שחיווב הסמיכה הוא דין בתפילה. כן משמע גם מהנהלת דוד (ברכות ד, ב סוף ד"ה א"ר יוחנן) שכותב שלא קייל כרב עמרם גאון, ואף אם תפילת ערבית רשות יש לסמוק גאולה לתפילה "دلא תלייא זה בזה כלל, והסבירו נראה וזה חזין לדדרבא בתפילת רשות בעין טפי שייהי על צד היוטר טוב, כמו"ש הרוא"ש והטור לנני תפילה נדבה, דברען שייהי זורי וזהיר לכונן היטב בתפילתו דאל"כ למה לי רוב זוביים וכו', וכיון דחשבין לגאולה מאורתא נמי לגאולה, א"כ אדרבא טפי איתן לען לאהドורי שתהייה אצל היוטר טוב ולמסוק לגאולה, ועיין". מבהיר שסמיכת גאולה לתפילה היא עלייה לתפילה.

כלל. גם אם יברך פעם נוספת ברכתו הראשונה תישאר חסורה כשהיתה ולא יוועל בזזה מיד. הוא הדין לעניין תפילה: גם אם יתפלל פעם נוספת, תפילתו הראשונה תישאר חסורה כפי שהיתה ולא יוועל בזזה מיד¹².

מעין סברא זו כתוב הגראי"י כהן זצ"ל בהערה לספר שיח הלכה (כיאורים במא"ב ליטימינס מו-קכו, עמוד 8) ז"ל: "כתב במקראי קודש סוכה ח"ב סימן ט בשם הגראי"ח בעובדא שהיה לו שני אתרוגים אחד מא"י ודאי כשר ולא מהודר, והשני מקורפו מהודר אבל ספק פסול, שהעלה לברך על ספק פסול קודם ואח"כ על האתרוג של א"י. אבל אם ייטול מוקדם את האתרוג שהוא ודאי כשר לא קיימים אח"כ את ההידור מצוחה בשני, מכיוון שהוא כבר יצא מוקדם בודאי, והשני הוא הידור מצוחה ללא מצוחה, וההידור מצוחה בלבד שנשאלתי על אחד שהיה מתפלל תמיד עם הנזח חמה, ובמשך זמן מה לא היה לו מנין לתפילה ותיקין, והיה מתפלל ביחידות עד אחר שמונה עשרה, ואח"כ עבר בתיבה

ומי שירצה להחמיר על עצמו ולהחפלו עם הציבור וגם לסfork גאולה לתפילה] יכול לעשות בדרך אחרת יותר נכון. שיקרא בבית הכנסת קריית שמע והברכות بلا חתימה ופתיחה ויתפלל עם הציבור, ואוthon התפילה יתפלל על שם הובה, ואח"כ בביתו יקרא קריית שמע אחר צאת הכוכבים בברכותיה בפתחות וחתימות ויתפלל לשם נדבה, שהרי אברים ופדרים של עולת נדבה נמי קרבנים כל הלילה¹¹. ובזה יהיה הכל מתוקן, שאוthon [קריית שמע] שבבית הכנסת תהיה לעמוד בתפילה מתוך ד"ת כמו שאמרו בירושלמי, ויקרא ק"ש בעונתה ויסמוך גאולה לתפילה".

אם חיוב סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בתפילה, צ"ע מה יתקן בכך שיתפללשוב לאחר צאת הכוכבים ויסמוך גאולה לתפילה נדבה. גם אם יעשה כן, תפילת הערכבת תישאר חסורה כפי שהיתה, ומה יועיל בזזה שיתפללשוב ויסמוך גאולה לתפילה אחרת. וכי ראוי לאדם שברך ברכות המזון בראש חדש ולא הזכיר יعلا ויבא, לאכלשוב פת לבךשוב ברכת המזון ולהזכיר יعلا ויבא בכדי להשלים החיסרון שהיא בברכה הראשונה? זה אינו מסתבר

11. כך היא הגרסא לפי הגהות פיעולות שכיר (נדפס בסוף ש"ס וילנא), והגהות דרך תמים (נדפס על הגליון) וכן מצדד הקהילות יעקב סימן ב). כעין זה כתוב הכלבו (הלכות תפילה כה' יצחק אבן גיאת זיל, וכן הוא באורהות חיים (הלכות תפילה עוביית סימן ו). אך בנדפס לפניינו הגרסא היא שתפילה הראשונה נדבה והשנייה חובה, ויש שימוש מדבריהם בשוו הגרסא הנכונה, עיין להלן (הערה 19). דברינו אמרורים רק לפי הגרסא המובאת לעמלה.

12. כעין זה הקשה הגאון ר' יצחק ח"ב סימן א דף ד, א ד"ה אולם הנה): "קשה דהא רב האי גאון כתוב זה לתקן שיתפלל בצד אחד ובצד השני והוא לא תקין כלום. דהא בשחרית צריך לסמוך גאולה לתפילה אסור לחתפלל קודם קריית שמע, והיינו משומש שצורך לסמוך גאולה קודם תפילה, ולפי זה כשמתפלל לשם חובה בלבד סמיכת גאולה לתפילה איסורה קא עביד, ומאי מהני שישמוך אח"כ גאולה לתפילה נדבה". אם כי אפשר שעיקר קושיותו אינו מהטעם שכחנו, שדבר שהוחסר בתפילה חובה אינו יכול להיות מושלם בתפילה נדבה, אלא משומש שלדעתו ניתן לקיים חיוב סמיכת גאולה לתפילה, רק בסמיכת גאולה לתפילה חובה, ולא בסמיכת הגאולה לתפילה אחרת (עי"ש בדבריו בסוף אותו דבר וلهלן אות ו).

להיות ש"ז בחוזרת הש"ז כדי לקיים תפילה ביחידות ועכשו זה רק הידור בלבד מצוה בזכור. ואמרתי שלפי דברי הגרא"ח לא מקיים בו הידור של תפילה בזכור, כיון דין אמרם אם חיוב סמיכת גאולה לתפילה הוא שכבר יצא יד"ח תפילה בויה שהתפלל

13. עיין בספר שיח הלכה בהמשך הערת הגרא"י כהן, ומשמע דבריו שחייב סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בק"ש, אך לא זכיתי להבין טעם הדבר. (עי"ש שרצה לומד דבר זה מביאור הגרא"א סוף סימן מו ס"ק יט. ובענין דברי הגרא"א עיין בשוו"ת פרי יצחק ח"א סוף סימן א בביאור הלכה מו, ט ד"ה כי לפעמים, ובספר שיח הלכה סימן מו אות כד).

14. עיין ברבנו יונה (ב, ב מדרבי הר"י פ"ד ד"ה איזהו) שбар מודע יש לסומך גאולה לתפילה שכיר כל כך שהיה בן עולם הבא, ודרכיו מתחאים מה שכתבו בדעתו שחייב סמיכת גאולה לתפילה איןנו דין בתפילה. זיל: "יש לעין, וכי מפני שסומך גאולה לתפילה יש לו שכיר כל כך שהיה בן עזה" ב? ואומר מורי הרב, שהטעם שזכה לשכיר גדול כזה, מפני שהקב"ה כשагאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים, ובברכת גאל ישראל מזכיר בה החסד שעשה לנו הבורא, והתפילה היא עבדה - כדאמרין ועבדת את ה' אלוקים זו היא תפילה - וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מז', מראה שכמו שהعبد שקונה אותו רבו חיב לעשות מzelf רבו, כן הוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא, וששהוא עבדו ועובד אותו. וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שנאלו ועשה רצונו ומצוותיו, נמצא שבכרי ה' הבאה".

לכוארה קשה: זה שתפילה היא עבדה, וכשהוא מתפלל הוא מגלה שהוא עבד ה' ועובד אותו "וכיוון שמכיר שהוא עבדו ועשה רצונו ומצוותיו, נמצא שבכרי ה' הבאה" שירך בכל תפילה, ולא רק בתפילה הסמוכה לנאולה? נראה שכונת רבנו יונה היא שתפילה הסמוכה לנאולה מבטאת שהאדם מבין את המשמעות של יציאת מצרים, ומישם את תכליתה: "שהקב"ה כשагאלנו והוציאנו ממצרים היה להיותנו לו לעבדים... וכשהוא מזכיר יציאת מצרים ומתפלל מז', מראה שהוא מכיר הטובה והגאולה שגאל אותו הבורא, וששהוא עבדו ועובד אותו. וכיון שמכיר שהוא עבדו מפני שגאל עשה רצונו ומצוותיו, נמצא שבכרי ה' הבאה, והוא שזכה לתפילה, מעניקה את העומק והמשמעות הנכונות להזורת הגאולה. היא הופכת אותה מהזרת שכח פשוטה, לידה שהכל תלוי בו ועמוד שהכל נשען עליו.

אך עיין בפרישה (קי"א, א) שהבין דברי רבנו יונה באופן אחר, ולפי דבריו הסמיכה היא מעלה לתפילה. זיל: "כתב רבנו יונה הטעם מתווך שהזמין הגאולה איך פדה אותנו מבית עבדים ויתפלל מיד ודאי יפוזן בתוך לכבו עבדא קמי מורה ויתקבל תפילה" (וע"ע בעניינים למשפט ברכות ט, ב אות ג ד"ה והנה בעצם), ובספר בניין אב לראשו לציון ר' אליהו בקש דורון שליט"א [ח"ד סימן ב].

עוד כתוב שם ר' רבנו יונה: "וזה אמר מורי נר"ז טעם אחר, מפני שכשומזר גאולה מצרים ומתפלל מז', הוא מראה שבוחת בה בתפילה כיון שמקש ממוני צרכי, שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום, וכיון שמכיר עכשו אותה האולה שבוחתו אבותינו בה' והצילים, ומתפלל מז', נמצא שגם גם הוא בוטח בו שיינה אותו כמו שענה לישראל שבוחו שבוחו בו, ומפני זה מזכיר אותה הגאולה ומתפלל מז'. והביחזון הוא עיקר היראה והאמונה, ולפיכך זוכה בסיסתו לחיה עולם הבא".

מהלשון "והביחזון הוא עיקר היראה והאמונה, ולפיכך זוכה בסיסתו לחיה עולם הבא", משמע שערכה של סמיכת גאולה לתפילה הוא בחזוק מידת הביחזון. סמיכת גאולה - שהיא אותן למידת הביחזון ("שענה לישראל בעבור שבוחו בו"), לתפילה - שהיא במידת הביחזון ("שמי שאינו בוטח בו לא יבקש ממנו כלום"), מבססת ומחזקת את הביחזון בקב"ה "שהוא עיקר היראה והאמונה, ולפיכך זוכה בסיסתו לחיה עולם הבא". עכ"פ אין להוכיח מדברי רבנו יונה כלל, שחייב סמיכת גאולה לתפילה איןנו דין בתפילה. מגמת רבנו יונה בדברים הנ"ל לתרוץ קושייתו "מדוע יש לסומך גאולה לתפילה שכיר כל כך שהיה בין העולם הבא". ביחס לה כתוב שהשכר הגדל הוא מהטעמים האמורים לעיל, אך אין להוכיח שסמיכת גאולה לתפילה אינה דין גם

העובדת ששבשה שאומר את ברכת הגאולה כבר כתוב רבנו יונה שאחר ברכת הגאולה כבר התרפְלֵל ערבית אינה גורעת תפלת נדבה, ויסמוך גאולה מזהו לסתירה¹⁵.

ד.

מכמה מקומות מוכח שניית להשלים בתפילה נדבה דבר שהוחסר בתפילה החובה, שלא כסבירתו לעיל. ביאור החקיק בין תפילה למצווה.

התפלל מושב, יחזור ויתפלל תפילה נדבה מעומד
mbavar bgmra (ברכות ל, א) שכשרבashi היה דורש לרבים בשבתא דריגלא, היה מתחיל את הדרשה סמוך לעלות השחר. כשהגיעו זמן ק"ש היה לו חש הרבה יחד למתרוגמן, ובעוד שהמתורגמן השמייע

אולם נראה שראיה זו אינה מוכרתת. מצאנו כמה דוגמאות לכך שניית להשלים בתפילה נדבה דבר שהוחסר בתפילה החובה, ואין אומרים שהידור מצוה בנפרד מהמצוה לא מהני. על כוחך יש לחלק בעניין זה ביןמצוה לתפילה כפי שיבואר.

בתפילה. אפשר שמלבד המועלות שהזכיר, חיבור הסמיכה הוא גם דין בתפילה, ורק השכר הגודל שייהי בין העולם הבא, אינו מחמת זה, אלא מחמת המועלות שבאר. עוד יש להעיר שרבנו יונה כתוב בסיום דבריו הנויל בענין תפילה קודם צאת הכוכבים, שימושתפלל תפילה נדבה אחר צאת הכוכבים כדי לסמוך גאולה לתפילה, איןנו צריך לחדר דבר בתפילה הנדבה, דסמכת גאולה לתפילה נחשבת כחדוש. כתוב על כך הקהילות יעקב (סימן ב): "העירני ת"ח יקר אחד דבשלא מא依 ענן סמכת גאולה לתפילה הוא מצורך התפילה שפיר נתחדש דבר בתפילה זו וזהינו הסמיכה מה שלא היה בתפילה ראשונה, אבל אי כל ענן הסמיכה הוא לצורך הברכת גאולה, לכארה אין כאן שום חידוש בתפילה, דמה שנתחדש ע"י תפילה הוא עליוי לברכת הגאולה, ולא הוא חידוש בתפילה, עכ"ד היקרים. אף שיש לצד קצת דגם מה שעלה ידי התפילה בא עליוי לברכת הגאולה מחשב נמי צד חדש, מ"מ הסברא נותנת כדילען, וראיה

יפה היא ברעת תר"י זיל דסבירו שהסמיכה הוא מצורך התפילה". אך עיין במ"ב (קז, ד) שכחוב בשם הלבוש שהצורך בחידוש בתפילה נדבה הוא כדי שייהי ניכר שתתפלו היא לשם תחנוןים ולא לשם חוכבה. לפי זה אפשר שגמ מה שעלה ידי התפילה ישצד עליוי לברכת הגאולה הרי זה כחדוש, משום שאף ע"י זה ניכר שאין זו תפילה חוכה, אלא נדבה לצורך עליוי ברכת הגאולה. ואף שהמ"ב כתוב שייהי ניכר מטבחה, עי"ש במ"ב ס"ק ב בענין ספק התפלל דאיין צריך חידוש "דאין לך חידוש גדול מזה שיצא ידי ספקו", אף שאין זה ניכר מטבח התפילה. גודלה מזו מבואר בהגנות מעשה אילפס על הר"ף (ודף א, ב מדרבי הרו"ף, נופס בש"ס וילנא אחר הרו"ף): גם כשאין כל חידוש בתפילה, אך על ידה ישיג האדם מעלה בתפילה אחרת, זה עצמו נחشب כחידוש, "דכיון שעלה ידי שימושתפלל ואשונה בנדבה מועיל שיכל אח"כ לסמוך בתפילה של חוכבה גאולה לתפילה, והוא מועיל לחידוש לראשונה שייה לנדבה".

15. יש להעיר שמדובר מכאן שחיבור סמכת גאולה לתפילה הוא דין בגאולה, אך אין מכאן וראיה שחיבור הסמיכה אינו דין בתפילה, ואפשר שחיבור הסמיכה הוא גם דין בתפילה וגם דין בגאולה. כפי שתכתבו לעיל, המתפלל ערבית בלבד לסמוך גאולה לתפילה, איןו יכול להשלים את החיסרון בתפילה בסמכת הגאולה לתפילה נדבה, אך את הדין בגאולה יכול עדיין לקיים, ולבן כתוב רבנו יונה שיש מוקד לגאולה תפילה נדבה כדי לקיים את הדין בגאולה.

בתפילה החובה. כך גם אם התפלל תפילה חובה ביחידות, ישנה מעלה להתפלל תפילה נוספת (תפילה נדבה או חזות הש"ץ) עם הציבור להשלים החיסרונו שהייתה בתפילה החובה (שלא לדברי הגראי' כהן ז"ל לעיל).¹⁷

כשהחסיר בתפילה דבר שאין חזרין מהמתו, יכול להשלימו בתפילה נדבה

כעין זה כתב הרא"ש (ברוכת פרק ובייעי סימן יז) בענין אחר: "נראה לכל אותן דין מחזירין כגון על הניסים דחנוכה ופורים, ויעלה ויבא דראש חדש, ועננו וכיווץ בהם, כיון דסימן אותה ברוכה ע"פ שלא פתח בברוכה שלאחריה אינו חזור [וכו']. ורבנו יצחק ז"ל ראה לר'ת ז"ל שחזור לאחר מודים בדבר שם לא אמר אין מחזירין אותו. ולא מסתבר כלל, דהיכא שם עקר רגליו אינו חזור לראש גם אם סימן הברכה אינו חזור לעובודה. ואפשר שהוא היה מפרש אין מחזירין אותו אין חייב לחזור ואם רוצח חזור. מיהו גם זה יתכן אם סימן תפילתו שיכול לחזור לראש דלא גרע מתפילה נדבה ("ויאין צריך היישר כיון שם שטעה בה החור ומתפלל", מעדרני יו"ט) אבל **באמצע התפילה כיון** דאיינו מחויב לחזור נ"ל דהוי הפסיק אם הוא דאיינו בחביב החסיר בתפילה החובה. מבוואר שכשהחסיר דבר שאינו מעכבר התפילה, יכול להשלימו בתפילה נדבה.

דבריו לרובם היה קורא קריית שמע ומתפלל (כדי לסגור גאולה לחתפילה) מושב ("כדי שלא יכירו העם שהוא מתפלל וזהו על התורגמן, ולא היו סומcin על התורגמן", ריטב"א). לאחר הדרשא, היה חזור ומתפלל מעומד. עפ"ז זה פסק השו"ע (צד. ט): "מי שהוכרכה להתפלל מושב, כשיכול צריך לחזור ולהתפלל מעומד, ואין צריך להוסיף בה דבר". כתב כך הרמ"ע מפאנו (שות' הרמ"ע מפאנו סימן יט, הובאו דבריו ב מג"א צד. יא) שהתפילה הראשונה שהתפלל רבashi היה תפילה חובה, והתפילה השנייה הייתה תפילה נדבה, "דישיבה אינה מן הדברים הפטולים את התפילה, אלא דרבashi נדבה בעלםא הוה מצלי מעומד ושפיר דמי".¹⁶

מדברי הרמ"ע מפאנו עולה שלמרות שעמידה בתפילה אינה מעכבת התפילה בדיעד, ויצא יד"ח תפילת שחרית בתפילה הראשונה שהתפלל מושב, ישנה מעלה להתפלל תפילה נדבה בעמידה להשלים החיסרונו זה שהיה בתפילה החובה. מכך יש ללמד שאם החסיר דבר בתפילה החובה, יש מקום להשלים החיסרונו זה בתפילה נדבה. לפיז נראה שגם אם חיוב סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בתפילה, אם החסיר מעלה סמיכת גאולה לתפילה מתפלל נדבה ולסימון גאולה לתפילה, להשלים החיסרונו שהיה

16. כ"כ הט"ז (צד. ה) והנהלת דוד (ברוכות ל, א סוף ד"ה ומما כתבו), וכן משמע מהב"ח (סוף סימן צד). אך רע"א כתב בהגחות לש"ע (סימן צד סעיף ט) שהחתפילה השנייה חובה, וכן משמע מהריטב"א (ברוכות ל, א ד"ה ולכי וד"ה לא חזינה) ומהשו"ע (צד. ט, ועיין ב"י סוף סימן צד). ועיין ב"י סוף סימן צד (שם סוף ד"ה מי שהיה שכח): "ובהתפלל מושב יש אומרים שציר לחזור ממה שאמרו כאן ברבashi, אלא שרוב המפרשים מסכימים שמחמיר היה על עצמו וחזור ומתפלל נדבה".

17. נראה שהתפלל נדבה לתקן חיסרונו שהחסיר בתפילה החובה שייכת רק כשהחיסרונו הוא בתפילה, אך אם למשל לא קיים הדין המודרך בשו"ע (צ, כ) "שלא יMahר להתפלל מיד כשנכנס לבית הכנסת אלא ישחה שיעור שני פתחים", אך התפלל בכוננה, אין צורך להתפלל נדבה להשלים החיסרונו זה, דין זה חיסרונו בתפילה.

קודם צאת הכוכבים, יתפלל עם הציבור תפילת חובה, ולאחר צאת הכוכבים יתפלל בביתו תפילה נדבה לסמוך גאולה לתפילה. כמו רашונים הביאו את דברי רב האי גאון אך כתבו שיתפלל את התפילה הראשונה נדבה, ואת התפילה השנייה חובה. ז"ל הרא"ש (ברכות פרק א סימן א) והшиб [=רבנו האי גאון בא"י עושין כן מתפללין של ערבית, ואח"כ קורין את שמע בזמנה, ולא אכפת להו למסך גאולה לתפילת ערבית. וחזינן דק"ש בעונתה דהינו בצאת הכוכבים עדיף ממשן גאולה לתפילה היכא שלא אפשר לצליין. וואי צלי' ראשונה דביהר ציבור רשות ושניה חובה, שפיר דמי, כך השיב רב האי גאון ז"ל¹⁸.

מבוואר שכשעתהיד להתפלל תפילה ערבית ביחיד, ישנה מעלה להתפלל תפילה נדבה עם הציבור, להשלים החיסרון שהיא

דברי הרא"ש הובאו להלכה בשו"ע (רכז, ח): "במקום שאמרו שחוזר, אם רצה להחמיר על עצמו לחזור, אם סיים תפילתו רשאי". כעין זה כתוב השער תשובה בענין הזכרת על הניסים (סמן הראפ): "מי שכח על הניסים וכיוצא שאין צריך לחזור, ורוצה להחמיר לחזור ולהתפלל, צריך לכוון לשם נדבה, וגם צריך שיהי' מכיר בעצמו שיוכל לכוון היטב בתפילהו, ואם יודע לחדר בה דבר ולא יותר טוב לעשות כן"¹⁹.

תפילת נדבה הציבור, כשהעתיד להתפלל תפילת חובה ביחיד
נראה שישנה ראה נוספת נוספת לשניתן להשלים בתפילה נדבה דבר שהוחסר בתפילת החובה. הבאנו לעיל את דברי רבנו יונה בשם רב האי גאון שמי שנמצא במקום שהציבור מתחפלים ערבית

18. עם זאת דברי השו"ע נאמרו ביחס להבדלה בתפילה. לפי מה שכתבנו לקמן (סימן ו אות א) יש מקום לחילק בין הבדלה לשאר הזרכות בתפילה. עכ"פ הרא"ש והשער תשובה התיחסו גם להסרנות נוספים. אך אפשר שיש להילק בין הזוכר מען המאורע לשאר חסронות בתפילה (עיין רשי"ז [ברכות ל, ב ד"ה בחדש מלאן], בהערות המהדיר לחידושים הריטב"א [מהדורות מוסד הרב קוק ברכות ל, ב הערה 206] ובספר אשיש ישראל [כג], סעיף מו הערה קפה בשם שו"ת ארץ צבי דיאישה שלא אמרה יעלה ויבא אינה צריכה לחזור, דיעלה ויבא הווי חובת היום והוא מי מצות עשה שהזמן גרם)] ואcum"ל.

19. כן הוא גם בחידושים הרשב"א (ברכות ב, א ד"ה ונשאל מרבנו האי) באבודרם (מצות קריית שמע ד"ה ורשי"ז פירוש), בספר הבהיר (הלכות ק"ש שעדר שני ס"א), בספר אורול מועד (שער ק"ש דרך שליש), בספר השולחן (הלכות ק"ש שעדר ראשון), באורחות חיים (הלכות תפילה ערבית סימן ז), ברבנו ירוחם (ני"ג ח"ב), בשבלוי הלקט (סימן מה) ובכלבו (הלכות תפילה ערבית סימן כח). עפ"ז זה כתוב בשו"ת פרי יצחק (ח"ב סימן א דף ד, א ד"ה אלומ הנה) שכק היא גם הגalsa הנכונה ברבנו יונה, וכן הגהה בעל הגהות מעשה אילפס (נדפס בטוף ש"ס וילנא אחר הרי"ף), אך עיין לעיל (הערה 11), טור (סימן רלא), בהגהות והערות שבמהדורות מכון ירושלים (אותיות ז, ט), ובב"י שם. וע"ע בכלבו (הלכות תפילה ערבית סימן ז) שכתב: "זה הרי"ג ז"ל חיבר בהלכותיוומי שקרה את שמע ומתחפל פעם אחרת ויסמוך גאולה לתפילה בביתו הרי זה משוכח, אבל צריך כוונה גדולה לזה שהתפלל בבית הכנסת ורוצה ומתחפל (נראה שצ"ל: לחזור ולהתפלל) בቤתו פעם שנייה, בעבור שהיא תפילה יתרה". מפשטות לשונו משמע שהתפילה השנייה היא נדבה, אך ניתן לפירוש שהכוונה היא לתפילה הראשונה, וצ"ע.

עצמו, אלא הוא טפל לחתפילה, ומשום כך יש לו ערך.

חילוק בין תפילה לברכת המזון
גם ברכבת המזון (לעיל אות א) אינה דומה לתפילה. אף שבברכת המזון ישנה אפשרות לאכול שוב פת, לבך שוב ברכבת המזון ולהזכיר יعلاה ויבא, אין צורך בכך. שהרי, כשמדבר על פעולה שנייה שמשלימה פעולה קודמת חסירה, אין הכוונה לתקן אלא להשלמה. התפילה השנייה אינה מתבקשת את התפילה הראשונה, אלא משלימה מרכיב שנחסר בה. בברכת המזון אין צורך שתהיה בראש חדש ברכבת המזון שהוזכר בה מעין המאורע. משום לכך אין צורך לבך שוב ברכבת המזון ולהזכיר בה יعلاה ויבא. לתקן את הברכה הקודמת לא ניתן, ולהשלים חיסרונו ברכבת המזון שיש בה יعلاה ויבא לא צריך. לעומת זאת חייב התפילה הוא חיוב קבוע. ישנו צורך שככל يوم תהינה שלוש תפילות שנאמרות כראוי: בצדורה, בעמידה, שיש בהן הזכרת מעין מאורע אותו יום וכו'. כשאחת התפילות נאמרה שלא כראוי, היום חסר את אותה תפילה, ויש צורך להשלים חיסרונו זה²². لكن ראוי לחזור ולהתפלל

בחטפילת ערבית, ואין אומרים שהידור בנפרד מהמצווה לא מהני²³.

דבר זה לכואורה מפורש בגמרא (ברכות כא, א): "אמר ר' יהודה אמר שמואל התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין, אם יכול לחדר בה דבר יחזור ויתפלל ואם לאו אל יחזור ויתפלל". משמע שכשהתפלל תפילת חובה בלבד, ישנה מעלה להתפלל תפילת נדבה עם הציבור, להשלים החיסרונו שהיא בחטפילת החובה²⁴.

חילוק בין תפילה למצווה
נראה שיש לחלק בענין זה בין תפילה למצווה. למצווה לא ניתן להשלים הידור שהוחסר במצבה הראשונית ע"י עשיית המצווה פעם נוספת באופן מהודר, משום שבעשה המצווה שוב לאחר שכבר יצא ידי חובה, איןנו מקימים שום מצווה. נמצא שההידור נעשה בפני עצמו, במנוחה מהמצווה, והידור ללא מצווה איןנו יכולים. לעומת זאת בתפילה השלמת החיסרונו אפשרית. בשונה מצווה, תפילה נוספת - בין אם ע"י חזרת הש"ץ בין אם ע"י תפילת נדבה - נחשבת כתפילה לכל דבר. ההידור שמוסלם בתפילה השנייה אינו עומד בפני

20. לא זו אף זו: בדברי ר' חי גאון מוכיח שטפילת ערבית עם הציבור עדיפה על סמיכת גאולה לחתפילה. כך כתוב בتحилиת דבריו: "זההשכ בא"י עושין כן ומתפלlein של ערבית, ואח"כ קורין את שם בזמנה, ולא מספיק لهו למסמך גאולה לתפילה של ערבית". מכך שכשמתפלל שתי תפילות, מתפלל את תפילה ערבית ביחידות, משמע שתפילה נדבה עם הציבור משלימה את חיסרונו תפילה עם הציבור שקיים בתפילה ערבית, עד כדי כך שמחמת זה ניתן להתפלל ערבית ביחידות ולסמור גאולה לתפילה (דבר שלא ניתן היה להיעשות אילו מעלת תפילה הציבור לא הייתה מושלמת בתפילה נדבה).

21. ז"ל הראב"ץ (סימן קן): "אמר ר' יהודה אמר שמואל המתפלל ביחיד ומצא הציבור בבית הכנסת מתפלליין, אם יכול לחדר דבר בתפילה יתפלל ואם לאו אל יתפלל, לפי שתפלותו של אדם מקובלת עם הציבור", משמע ש"חזקור ויתפלל" אינו רק היתר, אלא שיש בזה מעלה.

22. הא דנקיטנא יומם' ושלש תפילות' לאו דזוקא, הוא הדין ביחס לכל תפילה וזמנה בנפרד.

תפילה נדבה כראוי, להשלים התפילה סמיכת גאולה לתחפילה הוא דין בתפילה, המתפלל ערבית ולא סמרק גאולה לתחפילה לפיה זה אין ראייה מדברי רבנו יונה הנזירים לעיל (אות א) שחייב סמיכת גאולה להטבילה הוא דין בגאולה. גם אם חייב להטבילה הוא דין בגאולה.

ה.

מדברי רבנו יונה מוכח שנייתן לקיים חיוב סמיכת גאולה לתחפילה נדבה, ונראה שה"ה לתחפילה נוספת, וכן נהג הגר"מ סולובייצ'יק זצ"ל. יש בדבר נפק"ם לעניין הבא בשבת לביהכנ"ס ומצא שהציבור מתפללים תפילה לחש.

ברכחותיה, ולסמרק ברכת הגאולה לתחפילה נוספת. בכך גם יתפלל תפילה שחרית עם הציבור, וגם יטמוך גאולה לתחפילה.

בעין זה מצאתי בספר נפש הרב לרה"ג צבי שchter שליט"א (עמוד קיט): "פעם אירע שהגאון ר' משה סולובייצ'יק זצ"ל אחר לבוא לבית הכנסת, ובשעה שהגיע הוא למגור ברכת גאל ישראל והוא הציבור מוכנים את עצמו להתחילה תפילה בלחש של מוסף, ונסתפק לו אם יתפלל השמונה עשרה דשחרית או דמוסף. והכריע להתחפל עימיהם מוסף, כי בזה יצא י"ח תפילה הציבור של מוסף, וסביר היה שבזה יצא אף י"ח סמיכת גאולה לתחפילה, שלא בעין לו זה שיתפלל דוקא תפילה שמונה עשרה דשחרית, אלא

בדברי רבנו יונה הנזירים לעיל (אות א) מבואר שנייתן לקיים חיוב סמיכת גאולה לתחפילה, בסמיכת גאולה לתחפילה נדבה.²⁴ נראה שכשם שנייתן לקיים חיוב סמיכת גאולה לתחפילה, בסמיכת גאולה לתחפילה נדבה, כך גם ניתן לקיים חיוב סמיכת גאולה לתחפילה, בסמיכת גאולה לתחפילה נוספת. פי זה נראה שדברי השו"ע (קיא, א) "אם עד שלא קרא קריית שם מע מצא ציבור מתפלין, לא יתפלל עליהם, אלא קורא קריית שם ואחר כך יתפלל, דמסמרק גאולה לתחפילה עדיף [מתפילה עם הציבור]" נאמרו דווקא ביום שאין בו תפילה נוספת, אך ביום שיש בו תפילה נוספת עדיף להתחפל תפילה שחרית עם הציבור, לקרוא לאחר מכון ק"ש

23. בלשון אחר: בברכת המזון היום אינו חסר, רק הברכה חסרה, וلتunken את הברכה החסרה לא ניתנן. לעומת זאת בתפילה גם היום חסר וגם התפילה. את החיסרון בתפילה לא ניתן לתunken אף את החיסרון ביום נתן להשלמים.

24. כן משמע גם ממחצית השקן (על מג"א סימן רלו סוף ס"ק ב ד"ה אז אמר). ועיין שווית פרי יצחק (ח"ב סימן א דף ג, ב ד"ה וכן ונראה) שכותב בדעת הרא"ש "יעיר תפילה של רב אשיה היה מעומד, אלא שרוצה להתחפל עם הציבור מיושב, הינו דוחתפל עם הציבור מיושב בתורת נדבה, ואח"כ חוזר להתחפל מעומד בתורת חובה". לפי דבריו יש לדמיין מהרא"ש שסמכית גאולה לתחפילה נדבה מהניא, שהרי את התפילה הראשונה אמר כדי לסמוך גאולה לתחפילה כאמור שם ברשי" (ד"ה לא חווין). אף עי"ש בפרי יצחק (ד, א ד"ה ובזה נ"ל לישב) שכותב שלפי הרואה"ש התפילה הראשונה לא הייתה כדי לסמוך גאולה לתחפילה אלא כדי להתחפל עם הציבור, זצ"ע בזה.

שהציבור התפללו תפילת מוסף בלחש, ג"כ היה יוצא זהה י"ח תפילה הציבור, דלהחשב כתפילה הציבור אין מן הצורך שיתפללו כל הציבור אותה התפילה (ועיין מזה במג"א סימן ז ס"ק י, ובשות' באර יצחק לר' יצחק אלחנן סימן כ בארכוב). מבוואר שניתן לסמוך גאולה לחתפילה מוסף, כדי להרווחת תפילה עם הציבור, וכדאמרן.

אף במה שהתפלל איזו תפילה שמונה עשרה שתהיה תיכף לאחר ברכת גאל ישראל נמי סגי לקיום זה²⁵. כדבריו אח"כ עם אביו הגרא"ח הסכים על ידו במה שאמר בנוגע לדין סמיכת גאולה לחתפילה, אך אמר עוד שמן הסברא היה נראה שאפילו היה מתפלל תפילת שחരית בלחש בשעה

ג.

מכמה פוסקים משמעו שלא ניתן לקיים חיוב סמיכת גאולה לחתפילה, בסמיכת גאולה לחתפילה מוסף. נפק"מ בזה, והעלאת כמה ספקות סביב וזה.

מבוואר שבשבת יש להתפלל עם הציבור בלבד סמיכת גאולה לחתפילה, משום שיש לסמוך על דעת הרמ"א שאין חיוב סמיכת גאולה לחתפילה בשבת. משמע שאלמלא סברא זו - כגון ביום ב' וח' ובר' ח' שיש בהם חיוב סמיכת גאולה לחתפילה - ציריך להתפלל ביחידות ולסמוך גאולה לחתפילה, ולא ניתן לקיים חיוב סמיכת גאולה לחתפילה בסמיכת הגאולה לחתפילת מוסף.

גם מדברי הביאור הלכה (שם סעיף א ד"ה וטוב להחמי) משמע שבסמיכת גאולה לחתפילת מוסף אין יוצאים יד"ח סמיכת גאולה לחתפילה. הביאור הלכה כתוב שאין לסמוך

אמנם מדברי כמה פוסקים לא משמע כן. על דברי השו"ע הניל, שסמכות גאולה לחתפילה עדיפה על חתפילה עם הציבור, כתוב רע"א בהגהתו לש"ע: "אבל בערבית מתפלל עם הציבור ואח"כ יקרא קריית שמע, لكمן סימן רלו סעיף ג. לענ"ד בשבת שחരית יש לומר גם כן כהאי גונא, יתפלל עם הציבור ואח"כ יקרא קריית שמע, כיון דבשבת אין חיוב כלל לסמוך גאולה לחתפילה, עיין סעיף א בהגהה²⁶, וצ"ע לדינא". כן כתבו לדינא הדברים חמודות (ברכות פ"א סימן י סוף ס"ק נב, האליה רבא (ק"א, ד) הפמ"ג (משב"ז ק"א, ג), והתחילה לדוד (ק"א, ה). בדברי הפוסקים הללו

25. ראייה לזה מדונה דין זה אף בمعריב. ואפילו למן דלא מציריך סמיכת גאולה לחתפילה בערבית, אין זה משום דס"ל דבעין לקיום זה דוקא תפילת שמונה עשרה של שחരית, אלא מטעם אחר הוא זה דגאולה מעלייתא לא הייתה באורתא, ולפיכך אין ציריך סמיכת גאולה לחתפילה בלילה (עיין ברכות ד, ב) אבל ביום דבעין סמיכת גאולה לחתפילה היה נראה לומר דשפיר מתקיים דין וזה אפיקו ע"י תפילת השמונה עשרה דמנחה. וכןון למשל לשיטת הרמב"ם דס"ל לדינה דהקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות נוהג משך כל היום, ואפילו לאחר החזות, ובפשטותו היה נ"ל דבמה שיתפלל תפילת השמונה עשרה דמנחה תיכף לאחר ברכת גאולה יצא בזה י"ח הר דין דסמכית גאולה לחתפילה. ה"ג היה נ"ל דבחתפילת שמונה עשרה דמוסך הסמכה לברכת גאל ישראל נמי יי"ח. - העירה זו מתווך ספר נש虹. יש להסביר שדבר זה מפרש בדברי רבנו יונה הניל (לפי גרסת הד"ת - לעיל העירה 11), שכח שביתן לקיים דין שבדרכו רבוינו יונה נ"ל (לפי

26. ז"ל הרמ"א שם: "יש אומרים הוא צריך למסמך גאולה לחתפילה היינו דוקא בחול או ביום טוב, אבל בשבת אינו ציריך, וטוב להחמיר אם לא מקום שציריך לכך".

סמכת גאולה לתפילה בסמיכת הגאולה לתפילה נדבה, רואיה היה שהתפילה הראשונה - הנאמרת עם הציבור - תהיה תפילה ערבית, שהיא עיקר חיבורו, והתפילה השנייה - הנאמרת לשם סמכת גאולה לתפילה - תהיה תפילה נדבה. מכך שרב האי גאון לא כתב כך, משמע שלדעתו חיבור סמכת גאולה לתפילה נדבה לחייב לכתילה לסמוך את הגאולה דוקא לתפילת החיבור.²⁸

לדעת פוסקים אלו לא רק עיקר חיבור סמכת גאולה לתפילה עדיף על תפילה עם הציבור, אלא גם מעלה זו של סמכת גאולה לתפילת החיבור, עדיפה על תפילה עם הציבור.²⁹

על דעת רע"א, וגם בשבת יש לקרוא ק"ש בברכותיה לסמוך גאולה לתפילה, ולא להתפלל עם הציבור²⁷. גם הוא לא העלה את האפשרות להתפלל עם הציבור, ולסמוך גאולה לתפילה נוספת. משמע שסמכת גאולה לתפילת נוספת אינה מועילה לצאת יד"ח סמכת גאולה לתפילה.

נראה שלפי פוסקים אלו חייב סמכת גאולה לתפילה, מחייב לכתילה לסמוך את הגאולה דוקא לתפילת שחירתה. ראייה לדבר מהרא"ש ודיימיה (הובאו בדבריהם לעיל אותן ד) שכתו בשם רב האי גאון: "ואיל צלי ראשונה דבחד ציבור רשות ושניה חובה, שפיר דמי". אילו ניתן היה לקיים בשלמות חיבור

27. כ"כ גם בספר ביכורי ארץ על ברכות (סימן כא ד"ה והנה), ובספר יווח נא (סימן קיא ס"ק ב), הובאו דבריהם בילקוט יוסף (ח"א הלכות תפילה עמוד קפר סוף הערכה נה).

28. כן משמע קצת מלשון הגמara (ברכות ד, ב) "אמר ר' יוחנן איזהו בן העולם הבא זה הסמוך גאולה לתפילה של ערבית".

29. ראייה זהה מדבריו רב האי גאון שהעדיף (לפי גרסת הרוא"ש) לסמוך גאולה לתפילת החיבור, אף שעילידי זה יאלץ להתפלל את תפילת החיבור בלבד, על פניו האפשרות שתפילת החיבור תאמיר עם הציבור, ויסמוך גאולה לתפילת נדבה.

עם זאת אין זו ראייה גמורה. במקורה שדיבר אודותיו רע"א, כדי לסמוך גאולה לתפילה החיבור, מפסיד לגמרי מעלה תפילה עם הציבור. לעומת זאת במקורה שדיבר אודותיו רב האי גאון, כדי לסמוך גאולה לתפילה החיבור, איןנו מפסיד לגמרי מעלה תפילה עם הציבור, משומש שמתפלל תפילה נדבה עם הציבור, רק מפסיד שתפילה החיבור אינה נאמרת עם הציבור. בלשון אחר: אפשר ששסמכת גאולה בתפילה החיבור עדיפה על תפילה עם הציבור כשליל החיסרון תפילה עם הציבור שדיבר אודותיו רב האי גאון, אך אין היא עדיפה כחסירון תפילה עם הציבור איינו עתיד להיות מושלים (המקורה שדיבר אודותיו רע"א). לא נפלאת היא, שהרי לדעת רב האי גאון כחסירון תפילה עם הציבור אינו עתיד להיות מושלים בתפילה נדבה, תפילה ערבית עם הציבור עדיפה על סמכת גאולה לתפילה (עיין לעיל הערכה 20). לעומת זאת כחסירון תפילה עם הציבור מושלים בתפילה נדבה, עדיפה סמכת גאולה לתפילה מתפללה עם הציבור, ומתפלל תפילה ערבית ביחיד וסומך לה גאולה.

אך יש לעיין מדוע כל הפוסקים הללו נטו מדברי רבנו יונה. כאמור, לדברי רבנו יונה שהובאו לעיל (אות ג) מבואר שעדיף להתפלל את תפילת החיבור הציבור (תפילת שחירת במקורה דנן) ולסמוך גאולה לתפילה אחרת (תפילת נוספת במקורה דנן), מלחתפלל את תפילת החיבור ביחיד ולסמוך לה גאולה לתפילה.

אפשר שלדעنة הפוסקים הנ"ל דברי רבנו יונה נאמרו רק בערבית שחייב סמכת גאולה לתפילה הוא יותר קלוש מאשר סמכת גאולה לתפילה בשחרורית. אך יותר נראה שככל הפוסקים הנ"ל סבורו שיש לגרוזם בדברי רבנו יונה שהתפילה הראשונה היא תפילה נדבה והשנייה תפילה חובה, כפי שמוסיף לפניו בספרים, כפי שגرسו כמה וכמה הראשונים (לעיל הערכה 19), וכי דעת בעל הגהות מעשה אלף (שם). לפי זה אין כל קושיה מדברי

בסדר מוסרים. דין זה נאמר רק בחתפילת שחרית וערבית, אך לא בחתפילת מוסף ולא בתפילה נדבה, ואין כל מעלה בסמיכת תפילות אלו לגאולה. כשם שאםירת פסוקי, זומרה זהה מעלה מיוחדת בתפילה שחרית, ואין מעלה לאומרם (אפיו ללא ברכה) קודם תפילה אחרת³⁰, כך גם סמיכת גאולה לחתפילה זהה מעלה מיוחדת בתפילה שחרית וערבית, ואין מעלה בסמיכת גאולה לחתפילה אחרת³¹ (ועדיין יש לעיין בטעם הדבר).

سمיכת גאולה לחתפילה מנהה

יש בדבר נפק"מ נוספת. כתוב המג"א (קח, י) שאם הקדים להחטפלו ערבית מפלג המנהה, ולאחר מכן נזכר ששכח להחטפלו מנהה, יכול להחטפלו מנהה לאחר ערבית כיון שעדיין הוא זמן מנהה (עיין שם במ"ג ובמחזית השקל וע"ש אישישראל - הלוות חפילה' פרק כו, הערא י). נראה שלפי רע"א ודעתימה אם במרקחה זה, כשהבא להחטפלו ערבית מצא שהציבור מתפללים תפילה بلا קרא ק"ש בברכותיה, והחטפלו עימם הם מעתה ברכות ק"ש לחתפילה קודם לכך, ולאחר מכן קרא ק"ש בברכותיה, אין שום מעלה בסמיכת ברכות ק"ש לחתפילה מנהה שיתפלל לאחר מכן, כשם שאין מעלה בסמיכת גאולה לחתפילת מוסף³².

רבני יונה על דבריהם, ואדרבה מדברי רבנו יונה משמע שצריך לסמוך גאולה דווקא לחתפילת החיוב, ודבריו הם סעד לשיטתם.

30. אפיו כשלא אמרם בחתפילת שחרית, עיין תחילת לדוד (סעיף נב סעיף ג, וסעיף קח סעיף א).

31. ועיין להלן (אות ז) שיש להוכיח מכח חיוב סמיכת גאולה לחתפילה הוא דין בחתפילה.

32. ועיין הליכות שלמה (ח"א פ"ג דבר הלווה כ). יש להעיר שאפשר שבלאו הכי אין מעלה בסמיכת גאולה לתפילה מנהה. עיין לעיל (אות א) שנלקחו ר' יוחנן ורב"ל האם יש לסמוך גאולה לחתפילה בערבית. בכיוור מהЛОוקתם אמרו בגמרא: "ר' יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי, אלא גאולה מעלייתא לא הוי אלא עד צפרא, ורב"ל סבר כיון דלא הוי אלא מצפרא לא הוי גאולה מעלייתא". מבואר שחיווב סמיכת גאולה לחתפילה נאמר רק בשעת גאולה, ולגייג האם לילה נחשב גם מן גאולה. אף שאין צורך שכט זמן החתפילה יהיה זמן

אין כל מעלה בסמיכת גאולה לחתפילת מוסף

לא זו אף זו: נראה שלפי רע"א, הדרבי חמודות, האליה רבא, הפמ"ג והתחילה לדוד לא רק שמעלה סמיכת גאולה לחתפילת החיוב עדיפה על תפילה עם הציבור, אלא שאין כל עניין בסמיכת גאולה לחתפילת מוסף. כל הפוסקים הללו כתבו שבחשת עדיפה תפילה עם הציבור על סמיכת גאולה לחתפילה, אך לא הזכירו שלאחר מכח יסמון בזאת. עיין זה מבואר בשוו"ת פרי יצחק (ח"ב סימן א"ד, ד"ה אולם הנה) ביחס לסמיכת גאולה לחתפילת נדבה "דסמכת גאולה לחתפילה בנדבה אינה מצווה כלל". כלומר: לא רק שכשלא סמן גאולה לחתפילת שחרית אין חיוב לסמוך גאולה לחתפילת מוסף או לחתפילת נדבה, אלא שסמכת גאולה לחתפילה זו אינה יכולה אף להוות השלמה כל דהו לחיסרונו סמיכת גאולה לחתפילת שחרית (בשינוי ממעלת תפילה עם הציבור, שתפילה נדבה עם הציבור, משלימה חיסרונו תפילה עם הציבור שהיא בתפילה החובה כאמור לעיל), וצ"ע בטעם הדבר.

נראה שלפי רע"א ודעתימה חיוב סמיכת גאולה לחתפילה הוא דין מיוחד בחתפילת שחרית וערבית, שצרכות להיאמר

لتפילה הראשונה (וכבר הסתפק בכך בעניינים למשפט ברכות ט, ב' אותן ג' ד"ה והנה בעצם). כעין זה יש להסתפק במיד שדרכו להתפלל כוותיקין, והגיע לבית הכנסת בהנץ החמה בשעה שהציבור מתפלליין תפילה לחש, האם רשאי להתפלל עם הציבור על סמך شيءiah לאחר מכן שליח ציבור, ויסמוך גאולה לחזרה לתפילה הש"ז³³.

סמכicit גאולה לתשלומי ערבית
יש להסתפק האם לפ"ר רע"א ודעתיה ישנה מעלה בסמכicit גאולה לתשלומי ערבית.
נק"מ כנדריך להתפלל שחירות שתים (משום להשומי ערבית), והגיע לבית הכנסת בשעה שהציבור מתפללים תפילה לחש, האם רשאי להתפלל עם הציבור ולסמוך גאולה לתפילה התשלומין, או שדריך לסמוך גאולה דוקא

.๒.

מהפוקים הנ"ל משמע קצת שחייב סמכicit גאולה לתפילה הוא דין בתפילה.

כאמור, בדברי הרא"ש ודעתיה, ור"א הגאולה - לפחות לכתהילה - דוקא לתפילה החיוב (ולא לתפילה נדבה ומוטף). קצת משמע מכון ודעימה, מבואר שיש לסמוך

78גאולה, שהרי גאות הלילה התחילה בחצות (ברכות ט, א ורש"י שם ד"ה הכל מודדים), וזמן תפילה ערבית מתחילה בערב (או בפלג המנחה), מכל מקום לפחות חלק מזמן התפילה צריך להיות בזמן גאולה. עוד מבואר בוגראה (ברכות ד, ב) שגאות היום היתה בצהרים. לפי זה יש מקום לומר שדין סמכicit גאולה לתפילה אינו שירק לתפילה מנוחה, ממשו שאינה נארות בזמן גאולה, שהרי זמנה משש שעות ומהצהה עד הערב.
לפי זה נראה שגם לצעת הרמב"ם שזמן ברכות ק"ש כל היום, אם לא אמר ברכות ק"ש עד זמן מנוחה, אין צורך לסמוך גאולה לתפילה, שלא כפי שהובא לעיל (הערה 25) בספר נפש הרוב, ועיין קהילות יעקב (סימן ב). אך אם חיוב סמכicit גאולה לתפילה הוא דין בגאולה, מסתבר שיכול לקיים דין וזה גם בתפילה מנוחה, דעתיך זמן ברכות ק"ש הוא בזמן גאולה).

עם זאת אין זה מוכרה. אפשר שככל היום נחשב כיחידה אחת, וכך הלילה כיחידה אחת. די בכך שהבוקר הוא זמן גאולה להחשב את כל היום בזמן גאולה,DOI בכך שמחוזת הלילה והוא זמן גאולה - לדעת ר' יוחנן - להחשב את כל הלילה כזמן גאולה. לפי זה גם מנוחה נארות בזמן גאולה, לאחר ונארות ביום. זאת ועוד: בוגראה מבואר שגאות היום התחילה בצהרים, אך לא מבואר עד מתי נמשכה, ואפשר שגם מנוחת היום ואילך נחשב בזמן גאולה. אך עיין באבודרham (סוף תפילה ערבית ד"ה וכותב ابن הירח) שכותב: "הינו טעם דעתינו גאולה אריכתא ערבית יותר משהrichtה, ממש דמחוזת הלילה גאות מזרים ונמשכה עד הבוקר, והו אריכתא, אבל גאות הבקר תיכף הי".

33. עוד יש להסתפק מה הדין כנדריך להתפלל ערבית שתים (משום להשומי מנוחה) והגיע לבית הכנסת בשעה שהציבור מתפלליין, והתפלל עטם כדין, האם צריך לסמוך גאולה לתפילה התשלומין. בכגן דא הדבר תלוי בשאלת האם תפילה הדשתה או כתפילה שהחסר (עיין אש ישראלי פרק ל, העורות מא-מב). אם תפילה התשלומין היא כתפילה שהחסר, אפשר שאין צריך לסמוך גאולה לתפילה התשלומין, דין דין סמכicit גאולה לתפילה בתפילה מנוחה, אך אם תפילה התשלומין היא כתפילה דהשתה הדריןן לספק ולעיל בעניין סמכicit גאולה לתשלומי ערבית. (הספק בעניין התשלומי ערבית אינו תלוי בשאלת האם תפילה התשלומין היא כתפילה דהשתה או כתפילה שהחסר, ממש שדין סמכicit גאולה לתפילה נאמר בין בשחרית בין בערבית). אולם נראה שאם בתפילה ערבית בא לבית הכנסת בשעה שהציבור מתפלליין תפילה שמנוה עשרה, והתפלל עימם بلا לסמוך גאולה לתפילה, ולאחר מכן שסיהם התפילה נזכר שכח להזכיר דבר שדריך לחזור ולהתפלל מהמהו, שדריך לסמוך גאולה לתפילה השניה (עיין הגהות וע"א לש"ע סימן נב סעיף א).

גאולה לחתפילה הוא דין בתפילה הדבר ברור: שם שאר החובים בתפילה נאמרו לכתחילה בתפילת החוב, כך גם חיוב סמיכת גאולה לחתפילה נאמר לכתחילה בתפילת החוב³⁴.

שחייב סמיכת גאולה לחתפילה הוא דין בתפילה³⁴. אילו חיוב סמיכת גאולה היה דין בגאולה, שיש לסfork לברכת הגאולה תפילה, מה לי סfork את תפילת החוב, מה לי סfork תפילה אחרת. אך אם סמיכת

ה. הערות על דברי הקהילות יעקב בענין זה.

בדתפילה ראשונה לא יצא, ולא החפלל אותה אלא בשבייל סמיכת גאולה לחתפילה, משמע שסמיכת הגאולה בתפילה היא בשבייל הגאולה, ולכן מהני שפיר אפילו סfork הגאולה בתפילה שאיןו יוצא בה, דמ"מ ברכת הגאולה שיוצאה בה עשה כהוגן בסמיכתה בתפילה. אבל אם תמציא לומר שישוד סמיכת גאולה לחתפילה הוא בשבייל צורך התפילה, מה הוועיל במה שסfork תפילה חובה. כתוב על כך הקהילות יעקב להעיר".

הקהילות יעקב הוכיח ממעשה דרב אשி (לעיל א' ד) שחייב סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בגאולה. כפי שכחנו לעיל הרם"ע מפננו כתוב שהחתפילה השנייה שהחפלל רב אשיה היהת תפילה רבע"א העיר (הגחות לש"ע צד, ט) שלדעת הפסוקים שאין להחפלל נדבה בשבת, מוכרים לומר שהחתפילה השנייה היהת תפילת חובה. כתוב על כך הקהילות יעקב (סימן ב ד"ה ואכן לכארה):

"ובודאי הדבר פשוט לדלמי פוסקים דסבירי שא"א להחפלל נדבה בשבת מוכח מכאן דבתפילה מושב אינו יוצא בה וצרכי לחזור ולהחפלל מעומד. והשתא לפי דבריהם

34. כגון זה כתוב בספר עניינים למשפט (ברכות ט, ב'אות ג ד"ה והנה בעצם). אך מה שדחה שם "ששאני התם שרבען לא הגיע עדין זמן ק"ש ותפילה, ואני יכול לסfork גאולה לתפילה - לדברה" איןנו מובן, שהרי יכול להחפלל עם הציבור תפילת חובה כפי שכחן קודם לבן רב האי גאון], ולאחר מכן לסfork גאולה לתפילת נדבה).

35. כן יש לדקיך גם בדברי הרם"ע מפננו ודעימיה (לעיל א' ד) שכחנו שהחתפילה השנייה שהחפלל רב אשיה היהת תפילת נדבה. אילו חיוב סמיכת גאולה לתפילה היה דין בגאולה, היה ראי שרב אשיה יתפלל מושב תפילת נדבה לצעת ידי חותמת סמיכת גאולה לתפילה, ואת תפילת החובה שהיא עיקר חיובו יתפלל לאחר מכן מעומד. מכך שרב אשיה התפלל את תפילת החובה מושב משמע שחייב סמיכת גאולה לחתפילה והוא דין בתפילה, וככ"ל.

36. יש להעיר שדברים אלו של הקהילות יעקב סותרים לכארה למה שכחן בתחלת הסימן. כאן כתוב הקהילות יעקב שאם חיוב סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בתפילה, יש לסfork את הגאולה דזוקא לתפילת החובה, וכן תועלת בסמיכת הגאולה לתפילה אחרת. ואילו קודם לבן כתוב שלדעת רבנו יונה חיוב סמיכת גאולה לתפילה הוא דין בתפילה, על אף שרבענו יונה כתוב שאת ברכות ק"ש שקורא אחר צאת הכוכבים יסfork לתפילת נדבה, ולא לתפילת החובה, וזאת.

נדבה בשבת. כשם שהוכחה זו יפה לתחפילה השניה, כך היא גם יפה לתחפילה הראשונה. מוכרים לומר שגם שגם התחפילה הראשונה וגם התחפילה השניה הן תפילות חובה. התחפילה הראשונה נחשבת כתפילת שחירות לכל דבר, אך מוטל עליו חיוב לחזור ולהתפלל כדי להשלים החיסרון שלא התפלל מעומד³⁷. לאחר והתחפילה הראשונה שחחפל רבashi אינה ת필ת נדבה, אין ראייה לכך שחייב סמיכת גאולה לתחפילה הוא דין בגאולה, וצ"ע³⁸.

יש לעיין בדברי הקהילות יעקב. הוכחתו מבוססת על ההנחה שלדעתי רע"א התחפילה הראשונה אינה תפילת חובה. על יסוד זה הוא מוכיח "אדם תמצץ למיר שישוד סמיכת גאולה לתחפילה הוא בשביל צורך התחפילה, מה הוועיל ומה שסמרק תפילת הקודמת לגאולה, הא מ"מ התחפילה שהיא לחובתו הא צריכה להיות כדי, ומכל דינים שלה הוא שתהא סוכה לגאולה". אך דבריו קשים. רע"א הוכיח שהתחפילה השנייה היא תפילת חובה מכך שקי"ל שאין להתפלל

37. דומה הדבר למה שכתו במאמר פוסקים שחובות החזרה משום שכחת יعلاה ויבא אינה משום שלא יצא ידי החובות תפילה, אלא רק כדי להשלים חיסרון יعلاה ויבא. משום כך כשלא ניתן להשלים חיסרון יعلاה ויבא, כגון הזכיר יعلاה ויבא במנהה של ר"ח, אין צורך להתפלל במזואי ר"ח תשולםין כנגד מנהה, משום שידי החובות תפילה יצא כבר בתפילה הראשונה שחחפל. חיוב החזרה הוא רק כדי להשלים חיסרון יعلاה ויבא, והוא שאינו יכול להשלים החיסרון, אין טעם לחזור ולהתפלל (עיין טור ושו"ע קח, יא ואשי ישראל ל, העroz מג, נז, עג). הרוא הדין כאן: למרות שכשחפל מושב צריך לחזור ולהתפלל מעומד, גם התחפילה הראשונה נחשבת כתפילת חובה. בתפילה הראשונה מקיים חובה סמיכת גאולה לתחפילה, ובתחפילה השנייה מקיים חובה תפילה בעמידה (עיין אשי ישראל ל, העזה עג).

38. זאת ועוד: כבר הוכחנו לעיל בדברי רב האי גאון שניתן להשלים בתפילה לתפילה נדבה חיסרון שייהיה בתפילה החובות. זאת הסיבה לכך שלמרות הרבה רב האי גאון תפילה עם הצייר עדריפה על סמיכת גאולה לתחפילה בערבית, ניתן לדעתו להתפלל ערבית ביחידות ולסמן גאולה לתחפילה, בתנאי שיתפלל קודם לכן תפילה נדבה עם הצייר, היהות וחיסרון מושלם בתפילה הנדבה. לפי עיקרונו זה, גם אם נניח שהתחפילה הראשונה שהחפלה רבashi היא תפילה נדבה, אין מכך ראייה שחייב סמיכת גאולה לתחפילה הוא דין בגאולה. אפשר שזהו דין בתפילה, אך חיסרון סמיכת גאולה לתחפילה החיוב יכול להיות מושלם בסמיכת גאולה לתחפילה נדבה.

סימן ב

תפילה יחיד בביתו בשעה שהציבור מתפללים*

באיור השמטה הלכה מהרי"ף, הרא"ש והרמב"ם

מבואר בغمרא שכשלא ניתן להתפלל עם הציבור יש להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, וצ"ע מדו"ע הרי"ף הרא"ש והרמב"ם השמיטו דין זה (אותיות א-ג). כמו"כ דברי השאלות בענין זה צ"ע. השאלות הביא את סוגייתנו כמקור לכך שיש להתפלל עם הציבור, בעוד שההסתוגיא ממשמע דוקא שיש מעלה גם בתקילה שאינה עם הציבור, כל עוד מתפלל בשעה שהציבור מתפללים (אות ד). עוד קשה דכתבו רבנו יונה והריטב"א בשם הגאננים שיש להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, וצ"ע דזה מפורש להדיא בסוגיאן ומדווע הביאו כן בשם הגאננים (אות ח).

כדי לישב כל זה יש להזכיר שהסוגיא בפשטה קשה (אות ז), ולפיכך נראה לפרש הסוגיא באופן אחר, ועפ"י זה יתורצטו כל הקושיות הנ"ל (אות ז). אפשר שגם ר"ת פרש הסוגיא באופן זה, ולפ"ז תושב תמיית האחرونים שהתקשו למצוא מקור לדבריו (אות ח).

* נדפס בהמעין' (ניסן תשס"ג, כרך מג גילון ג).

א.

מעלת התפילה בשעה שהציבור מתפללים.

ברבי חנינא אמר מהכא, כה אמר ה' בעה רצון ענייתיך (אלמא יש שעה שהיה של רצון, ריש"י). מבואר בוגمرا שגם כשהציבור מאפשר להתפלל עם הציבור, יש לפחות לתפילה בשעה שהציבור מתפללים, שהיא עת רצון. דברי הגمرا הובאו להלכה ע"י כמה הראשונים (ס"ג עשין סימן יט, מרדכי סימן יג וועוד), נפסקו בטור ובשו"ע (צ. ט¹), אך נשמו מחלוקתם של שלושת עמודי ההוראה, הר"ף הרא"ש והרמב"ם, והדבר צריך תלמוד.

שנינו בוגمرا (ברכות ז, ס): "אמר ליה רבי יצחק לרוב נחמן, מי תעמא לאathy מר לבני כנישתא לצלוי, אמר ליה לא יכולנו מר לחי ריש"י) אל לכני לмер עשרה וליצלי, אמר ליה טריחה לי מילתא. ולימא לייה מר לשלווחא דציבורא בעידנא דמצלי ציבורא ליתי ולודעה למך, אל מא כי קולי האי, אל דאמר ר' יוחנן משומ ר"ש בן יוחי מאי דכתיב ואני תפילתי לך עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללים; ר' יוסי

ב.

הشمota הרמב"ם.

בציבור". שלא כדרךו, האריך הרמב"ם לבאר מעלה תפילה הציבור, אך את החידוש העולה מסוגייתנו, שמי שאינו יכול להתפלל עם הציבור יתפלל בשעה שהציבור ברוך הוא מօיאס בתפלתן של רבים. לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ייחידי כל זמן שיכול להתפלל

הרמב"ם בראש פרק ח מהלכות תפילה כתוב: "תפילת הציבור נשמעת תמיד, ואפיאלו היו בהן חטאיהם, אין הקדוש ברוך הוא מօיאס בתפלתן של רבים. לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ייחידי כל זמן שיכול להתפלל

ג.

הشمota הר"ף והרא"ש.

כאמור, לא רק הרמב"ם השמיט הלכה זו מהיבורו, כי אם גם הר"ף והרא"ש להלכה, לא העתיק את תחילת הסוגיא

1. ז"ל הטור: "ואפיאלו אם הוא אנוס, שאינו יכול לילך לבית הכנסת, טוב לו לכוון השעה שהציבור מתפללין בה, דכתיב ואני תפילתי לך עת רצון, ודרישין אימתי הוא עת רצון, בשעה שהציבור מתפלין", וכעין זה בשו"ע.

2. עיין בסוף משנה על אחר ובחירת המגיה שם (אף שנראה שהפרוי קצת על המידה, הקושי בדברי הכס"מ ברור, וכבר העיר על דברי הכס"מ בספר משות משה לגאון ר' יצחק עטיה זצ"ל), שווי"ת הורב"ז (ס"י ב' אלפים קלט), צל"ח (ברכות ח, א ד"ה ומדברי הרמב"ם), ובספר בני ציון לגאון ר' בן ציון ליכטמן זצ"ל (סימן צ ס"ק ג').

רצון", והדרשה שדרשו מפסוק זה "אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפלין", אינם עוסקים במעלה התפילה בבית הכנסת אלא במעלה תפילת הציבור. ואכן, הטור - שגם הוא גרס בגמרא כתיב "אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת" - פירש שכונת הגمراה לתפילה עם הציבור, ולאו דוקא לתפילה בבית הכנסת. וכך כתוב הטור (שם): "לא יתפלל אדם אלא בבית הכנסת עם הציבור, דבר ר' יוחנן אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, פירוש עם הציבור", וכותב שם הב"י: "ומפרש רבינו ר' יוחנן אמר ר' יוחנן אין תפילתו דקאמר היינו עם הציבור". דהיינו היכן היהו הנזק"ב בהעמק שאלה (פרשת לך לך) שאלתה חאות (ז): "דא"א לומר בבית הכנסת ממש, דא"כ מה מסיים בשעה שהציבור מתפלין. ותו דא"כ מה הוא עת רצון, אינו אלא מקום גורם, אלא בבית הכנסת דשם מתפלין הציבור".⁵

הקוší בגרסתם

על פי זה יש להעיר שגורסא זו של הרי"ף והרא"ש – "אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת" – קשה לאורה. שהרי רב נחמן ידע שיש מעלה לתפילה הציבור,

הכוללת את המשא ומתן שבין רב י יצחק לרוב נחמן, אלא רק את הדרשות שהובאו בהמשך הסוגיא, וכך כתוב (ד, א מדרפי הרי"ף): "וזה אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זמרא אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת"³, שנאמר ואני תפילתי לך ה' עת רצון, אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפלין. ר' יוסי בר חנינה אמר מהכא בעת רצון עניתיך, רב נחמן אמר מהכא, הנה אל כבר ולא ימאס. תניא נמי הכי מניין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים שנאמר הנה אל כבר ולא ימאס, וככתוב פדה בשלום נפשי מקרוב לי כי ברבים היו עמדיך". וכיון זה כתוב גם הרא"ש (פרק סימן ז).

ביפור גרסת הרי"ף והרא"ש
ראשית יש להעיר שלפי הרי"ף והרא"ש כוונת הגمراה באומרה "אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת" היא לתפילה עם הציבור, ונתקה הגمراה לשון 'בית הכנסת' משום שדרך הציבור להתפלל בבית הכנסת. דבר זה מוכחה, מאחר והסוגיא אינה עוסקת במעלה התפילה בבית הכנסת אלא במעלה תפילת הציבור. כך גם הפסוק שהביאה "ואני תפילתי לך ה' עת

3. כך היא גרסת הרי"ף, ועיין בהגחות הב"ח על הרי"ף.

4. אגב יש להזכיר שעל דבריו הטור הללו כתוב הב"י: "ומפרש רבינו דבבית הכנסת דקאמר היינו עם הציבור, וממשם בדבריו שאם אינו מתפלל עם הציבור לא אני לנ' בין בין מתפלל בבית הכנסת למתרפל בבית אחר; אבל ה"ר יונה כתוב בשם הגאנונים שאפילו כשאנן מתפלין יש לו לאדם להתפלל בבית הכנסת". אני יודע מי הכריחו לב"י לומר שהטור חולק על הגאנונים. אף שהטור לא פירש המימרא הנ"ל לעניין מעלה התפילה בבית הכנסת, מ"מ אמרין לעיל שם בגמרא (ו, א) בשם אבא בנימין "אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר לשמווע אל הרינה ואל התפילה, במקום רינה שם תהא תפילה", ומאן לימא לנו שהטור חולק על זה (וככל זה הטור במא שכתב שם בהמשך הסימן "כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס לתוכה להתפלל נקרא שכן ריע"), ועיין בביור הגר"א (ס"י צ ס"ק ייח) שציין כמקור לדברי השו"ע שיש להתפלל בבית הכנסת אף שלא מניין, את המימרא הנ"ל של אבא בנימין. וע"ע בספר בני ציון הנ"ל.

5. וכי"כ בהגחות מואה כהן על הסוגיא, בספר בני ציון הנ"ל.

נשמעת, וצ"ע כיitzד הוכיח רב יצחק ממיירא זו שיש מעלה לתפילה הנאמרת בשעה שהציבור מתפללים⁶.

השמטה הר"ף והרא"ש
יהא פירוש גרסת הר"ף אשר יהא - צ"ע
מדוע השמיתו הר"ף והרא"ש את
תחילת הסוגיא בה מבואר להדריא שיש מעלה
בתפילה הנאמרת בשעה שהציבור מתפללים,
והביאו רק את המימרא הנ"ל, שלא רק שלא
מבואר בה להדריא שיש מעלה בתפילה בשעה
שהציבור מתפללים, אלא שקשה היא מופיעה
בנפרד, بلا ההקשר של תחילת הסוגיא,
משמע ממנה להיפך, שתפקידו של אדם
נשמעת רק אם נאמרת בבית הכנסת עם
הציבור, ולא בשעה שהציבור מתפללים (כמו
שכתבנו לעיל), והעיקר חסר מן הספר⁷. והצל"ח
(ח, א ד"ה ודבריו הומכ"ט) כתוב שאפשר שרדי"ף
הייתה גרסה אחרת בכל הסוגיא, וצ"ע.

ואעפ"כ לא סבר שיש מעלה בתפילה הנאמרת בשעה שהציבור מתפללים. רבינו יצחק הביא את המימרא "אין תפלו של אדם נשמעת אלא בית הכנסת, שנאמר ואני תפלי לך עת רצון, אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפלין"⁸ כדי להוכיח שיש מעלה גם בתפילה הנאמרת בשעה שהציבור מתפללים, ולפי גרסת הר"ף אין ממיירא זו כל הוכחה לדבריו, שהרי מימירא זו עוסקת במועלות תפילה הנאמרת בשעה שהציבור בתפילה הנאמרת בשעה שהציבור מתפללים. אדרבה, דוקא ממיירא זו מודוקן קצת להיפך, שהרי הלשון "אין תפלו של אדם נשמעת אלא בית הכנסת [=עם הציבור]", מורה שדוקא כשהתפילה נאמרת עם הציבור היה נשמעת, אך כשaina נאמרת עם הציבור אינה

.ד.

דעת השאלות והקושי בדבריו.

עת רצון בשעה שהציבור מתפלין⁹. ויש להעיר שמאחר והשאלות עוסקת בדבר החובה להתפלל עם הציבור, ראוי היה לכאותה להביא גם את הדין שיש להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, שמאחר ועסוק בדיון תפלו של אדם נשמעת אלא עם הציבור¹⁰ שנאמר ואני תפלי לך עת רצון, אימתי

עוד יש להעיר על דברי השאלות (פרק ש' ל' לו, שאליה ח) שכותב בעניין החובה להתפלל עם הציבור: "ומייתבעי ליה לצליוי בהדי ציבורא, דאמיר ר' יוחנן משום רשב"י אין תפלו של אדם נשמעת אלא עם הציבור" שנאמר ואני תפלי לך עת רצון, אימתי

6. בהעמק שאלת (שם) כתב: "דכיוון דאו עת רצון ממילא הדבר מובן דמהני מיהא פורטא לייחדים המתפללים גם כן", וכ"כ הפרישה (או"ח שם אותן י"ד), וכן משמע מהمعدני יוט' (ברא"ש סי' ז ס"ק ה). וע"ע בפרש לשון הזהב על מסכת ברכות (לאון ר' זאב וולף אב"ד ליננס).

7. וכן העיר בזוז בספר בני ציון (שם).

8. כן היא גרסת השאלות שהיא שונה במקצת מהגרסת שלפנינו.

9. כעין זה גם בבה"ג (הלכות ברכות פרק חמישי) ובשם"ג (עשין יט, קב, א).

רב יצחק לר' נחמן "מ"ט לאathi מרד לבני כנישתא לצלויי", וכן מה שאמר לו לאחר מכן "לכני לмер עשרה וליצלי", שמצוות מוכחה שיש להתפלל עם הציבור ולא די בתפילה בשעה שהציבור מתפללים. כבר העיר על כך הנצייב בהעמק שאלה (שם), וכותב: "משמע [מהגמרה] דפירוש בשעה שהציבור מתפלין אפילו שלא עם הציבור אלא באותה שעה, ולא כלשון רביינו [שלמד מהמירא הניל' שיש להתפלל עם הציבור]."

בסוגיין בה מתחדשת הלכה זו, ראוי היה להביא גם הלכה זו. זאת ועוד. השאלות ה比亚 ראייה לכך שיש להתפלל עם הציבור מהמירא בסוגיין: "אין תפילתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור", ולכארה זו ראייה לסתור, דמיירא זו דווקא מוכחה שתפילתו של אדם נשמעת גם כשהיאנו מתפלל עם הציבור אלא בשעה שהציבור מתפללים, והיה על השאלה שהציבור מתפללים, ואלה על השאלות להביא את תחילת הסוגיא שאמר

.ה.

דברי הגאנונים והקושי בדבריהם.

הלא דבר זה מבואר להדייא בסוגיין, דזהו כדיוק מה שאמר רב יצחק לר' נחמן, ומדובר הbiaו דבר זה מהגאנונים ולא מהגמרה עצמה. וכן קשה על הגאנונים מה חידשו בזה, הלא זו גمرا מפורשת¹⁰.

על כוורתנו יש לנו לומר שרבענו יונה, הריטב"א והגאנונים הבינו את הסוגיא באופן אחר, כך שלא מפורש בה שיש להתפלל בשעה שהציבור מתפללים; שם לא כן - דבריהם קשים טובא.

רבנו יונה כתוב בסוגיין (ה, א מדפי הר"ף ד"ה אימתי): "אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפלין - ואומרים הגאנונים ז"ל שאפילו כשאין האדם הולך לבית הכנסת יש לו לשער שיתפלל בשעה שמתפלין הקהיל". וכלISON הזו כתוב הריטב"א (ה, א ד"ה אימתי): "אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפלל - ואמרו הגאנונים ז"ל שאפילו כשאין אדם הולך לבית הכנסת, יש לו לשער שיתפלל בשעה שמתפלל הקהיל". ודבריהם צ"ג,

.ו.

קשיים בפשט הסוגיא.

עם הציבור יש מעלה לתפילה הנאמרת בשעה שהציבור מתפללים. בוגمرا מבואר שהאמורים הbiaו מקורות שונים לכך שיש מעלה לתפילה הנאמרת בשעה שהציבור מתפללים. רב יצחק עצמו למד זאת מהפסקוק

והנה, קודם שנבאר את הסוגיא לפי שיטתם, יש להעיר שהסוגיא בפשטה קשה לכארה. שחרי כאמור לעיל לר' נחמן וראיidi ידע שיש מעלה להתפלל בצדיכו, מה שרבי יצחק חידש הוא גם כשאי אפשר להתפלל

10. כבר העיר על כך הגרא"ז מרגליות בהגחותיו לר"ף (נדפסו אחר הר"ף), וע"ע בהגחות קרני ראם, בהגחות בן אריה, בಗליון אלף (שם) ובמנוני י"ט (סימן ז ברא"ש ס'ק ה).

לلمוד שבעה שהציבור מתפללים זהוי עת רצון, אך בפסוקים שהביא ר' אחא בר' חנינא מבואר רק שתפילה רבים נשמעת הדבר שהוא ידוע לרב נחמן בלבד היכי' כל ראייה לכך שיש מעלה בתפילה הנארמת בשעה שהציבור מתפללים¹¹! גם הבאת הבריותה כסיווע לדבורי ר' אחא שיש ערך לתפילה בשעה שהציבור מתפללים אינה מובנת, שהרי הבריותה עוסקת במעלה תפילת הרבים, וכמבואר בלשונה "אין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים", ולא בעלת תפילה הנארמת בשעה שהציבור מתפללים.

"ויאני תפילה לך ה' עת רצון", ר' יוסי ברבי חנינא למד זאת מהפסוק "כה אמר ה' בעת רצון עניתך" (אלמא יש שעה שהיה של רצון, רשות), ור' אחא בר' חנינא למד זאת מהפסוק "הן אל כביר ולא ימא" ומהפסוק "פדה בשלום נפשי מקרוב לי כי ברבים היו עמידי", והגמרה מביאה סעד לדבורי ר' אחא מביריתא בה נאמר "מנין שאין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים שנאמר הן אל כביר ולא ימא, וכתיב פדה בשלום נפשי מקרוב לי". והנה, בשלמא מהפסוקים שהביאו רבינו יצחק ("ויאני תפילה לך ה' עת רצון") אפשר ור' יוסי בר' חנינא ("בעת רצון עניתך") אפשר

.๖

פירוש אחר לדברי רבינו יצחק ויישוב הקושיות הנ"ל לפני זה.

עיין בסמ"ג (עשין יט קב, א; הובאו דבריו במג"א סי' ז ס"ק ז) שפירש שרבות נחמן לא רצה לקבץ עשרה אנשים לבתו, לא משומש שהדבר היה קשה עליו, אלא משומש שלא רצה להטריח עשרה אנשים שיבואו במיווחד לבתו להתפלל עמו¹². לפי זה יש לפреш שדברי רבינו יצחק "ולימא ליה מר לשלווח ד齊בורה בעידנא דמצלי ציבורא ליתי ולודעה למרא" בעידנא דמצלי ציבורא ליתי ולודעה למרא" הינט תשובה למה שאמר לו רב נחמן קודם לכן שאינו רוצה להטריח עשרה אנשים שיבואו במיווחד לבתו, והיינו שרבי יצחק אמר לר' נחמן שכשידייע השעה שהציבור

נראה שקושיה זו הביאה את הראשונים הנ"ל לפירוש את הסוגיא באופן אחר ממה שפירשה הטור: כאשר אמר רב נחמן לרבי יצחק שאין הוא יכול לקבץ עשרה אנשים לבתו מטריחא לו מילחא, אמר לו רבינו יצחק "ולימא ליה מר לשלווח ד齊בורה בעידנא דמצלי ציבורא ליתי ולודעה למרא"; הטור פירש שרבות נחמן לר' נחמן שיבקש מהש"ז שיודיעו מתי הציבור מתפללים, כדי שיוכל להתפלל בשעה שהציבור מתפללים, אך נראה שהראשונים הנ"ל פירשו את דברי רבינו יצחק באופן אחר.

11. כבר עמדו על כך האחרונים, עיין מהרש"א, צל"ח ובספר משות משה (לר' יצחק עטיה) על ההלכה הנ"ל ברמב"ם.

12. הישועות יעקב (סימן ז סעיף ו ס"ק ז) כתוב שהסמ"ג גרש "טריחא להו מילחא", אך עיין בחידושים הריטב"א להלן (ל, א ד"ה ולכ"ה הדר) שפרש לשון הגמרא שם "טריחא לי מילתא" - "טריחא לי לנוף עשרה ולעכברם כל כך אחר הדרשה", משמע שהמובן של 'טריחא לי' יכול להיות כלפי אחרים - שקשה עלי הדבר לעכב הצבוי.

יצחק מכוונים לברך מעלה התפילה עם הציבור, ולא מעלה התפילה בשעה שהציבור מתפללים¹⁶.

ישוב הקושיות הנ"ל

לפי זה הסוגיא מיושבת שפיר. לעיל הקשינו על רב אחא שהפסוקים שהביא עוסקים במעלה תפילה הרבים, ואין מהם כל ראייה לכך שיש מעלה לתפילה הנארמת בשעה שהציבור מתפללים. עוד הערנו שגם הבאת הבריתא כסיווע לדברי רב אחא שיש ערך לתפילה בשעה שהציבור מתפללים אינה מובנת, שהרי הבריתא עוסקת במעלה תפילת הרבים, וכמבוואר בלשונה "אין הקב"ה מואס בחפילתו של רבים", ולא במעלה תפילה הנארמת בשעה שהציבור מתפללים. אך לפि פירושנו בסוגיא כל זה מושב. אכן רב אחא לא למד מפסוקים אלו מושב. שיש מעלה לתפילה בשעה שהציבור מתפללים, אלא רק שיש מעלה לתפילה עם הציבור, וזה אכן מבואר בכך בפסוקים הנ"ל, הן בבריתא שהובאה בסעודה לדבריו.

מתפללים יכול ב拈ן לאסוף עשרה שיתפללו עמו, ולא יהיה בו כלה הטרחה עבורים, שהרי בלאו הכי בשעה זו הולכים להתפלל בבית הכנסת, ובמקום לכת לבית הכנסת ילכו לביתו של رب נחמן להתפלל עמו; ואולי אדרבה, במקום לכת לבית הכנסת הנמצא מחוץ לעיר (ד ת | כי נסיבות שלהם היו מחוץ לעיר) וראי יסכימו להתפלל בביתו של رب נחמן¹⁷. رب נחמן קיבל את דברי רב יצחק אך מהמשא ומתן שהתנהל ביןיהם התרשם רב נחמן שרבי יצחק מחשיב מאוד את מעלה התפילה הציבור, ובשל כך שאל את רבי יצחק "מאי قولוי הא" - מדוע הנך מיחס חשיבות כה רבה לתפילה עם הציבור¹⁸? על כך השיב לו رب יצחק: "דאמר ר' יוחנן משומ רשב"י אין תפלו של אדם נשמעת אלא עם הציבור¹⁹, שנאמר ואני תפלי לך עת רצון, אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין"; ומכאן שmealת התפילה עם הציבור גודלה, עד כדי שהיא הופכת את השעה ל"עת רצון". וכן, כל דבריו של رب

13. פירוש זה יכול להיאמר גם לפי הפירוש המקובל ש"טריהא לי מליחא" הינו שהדבר קשה עלי. רב נחמן אמר שקשה לו למצוא עשרה אנשים שיתפנו מעיסוקיהם ויבאו להתפלל עמו בשעה שהוא חוץ להתפלל. וזה השיב לו רבי יצחק שיבקש מהש"ז שידיעו מתי הציבור מתפללים, ואז יוכל למצוא拈ן עשרה אנשים שיתפללו עמו, דבלא"ה בשעה זו הם פונים מעיסוקיהם והולכים להתפלל.

14. עיין בספר משרת משה הנ"ל שפירש משפט זה ("מאי قولוי הא") כדברינו, אך הטעיה עצמה פרש באופן אחר.

15. כן היא גי' השאלות, ועיין הערכה הבאה.

16. כמו שתכתבו לעיל, הר"ף גרש: "ו Amar ר' יוחנן משומ ר' יוסי בן זמרה אין תפלו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת [הינו עם הציבור, וכן"], שנאמר ואני תפלי לך עת רצון, אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין". אך גם לפि דעתו הכוונה היא אחת, שmealת התפילה עם הציבור גודלה, עד שהיא הופכת השעה ל"עת רצון", ואין הגمراה עוסקת בmealת התפילה בשעה שהציבור מתפללים, אלא בmealת תפילה הציבור. וכן היא משמעות הגمراה לפי גרסא דידן. (ואפשר שלפי הר"ף זה רצון רק לציבור המתפללים, אך לא למי שמתפלל בלבד, אפילו בשעה שהציבור מתפללים, וראה להלן במה שכתו הגאנום, ובמה שכתו בדעת הרמב"ם).

בשעה שהציבור מתפללים, אלא לכך שיש מעלה לחתפילה עם הציבור, וזה אכן מבואר בມימרא הנ"ל.

כמו כן מיוישם מה שהקשוינו לעיל על השאלה. השאלות לא הביא את הדין שיש לחתפllen בשעה שהציבור מתפללים, משום שלדעתו דבר זה אינו מבואר בסוגין. הוא גם הוכיח מהמי马拉 "אין תפילה של אדם נשמעת אלא עם הציבור" שיש לחתפllen עם הציבור משום שהוא לדעתו בדיקון כוונת המימרא, ולא כי שהבין הטור שכוונת מימרא זו למד שיש מעלה לחתפילה בשעה שהציבור מתפללים. כמו כן מיוישבים דברי רבנו יונה והרייטב"א במאה שהביאו בשם הגאנונים. דבסוגיא עצמה אכן אין מבואר שיש לחתפllen בשעה שהציבור מתפללים, וזה חידוש שהציגו הגאנונים על סמך דברי הגمراה שבשעה שהציבור מתפללים זהה "עת רצון"¹⁸.

דעת הטור לפיה זה

השתא דאתنين להכא אפשר שמדובר סבר בגאנונים, שהגمراה אינה עוסקת במעלה תפילה בשעה שהציבור מתפללים אלא במעלה תפילה עם הציבור. ומה שכתב שיש מעלה בחתפילה הנאמרת בשעה שהציבור מתפללים, וזה משומם שמקל דברי הגمراה יש ללמד שיש מעלה גם לחתפלה בשעה שהציבור מירא זו ב כדי להוכיח שיש מעלה לחתפילה

לפי פירוש זה בסוגיא מיוישבות גם כל הקשיות שהשכנו לעיל. הרמב"ם הביא להלכה את סוגייתנו העוסקת בחובה לחתפllen עם הציבור ובועלת תפילה זו, בכך שכחוב "חתפילת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים. לפיכך צריך אדם לשתחזמו עם הציבור, ולא יתפלל היחיד כל זמן שיכול לחתפllen ב הציבור". הוא אינו מוסיף וכותב שניים שאינם יכול לחתפllen עם הציבור צריך לחתפllen בשעה שהציבור מתפללים, משום שלדעתו דבר זה אינו נזכר כלל בגמרה. גם הריב"ף והרא"ש לא רוא צורך להביא את תחילת הסוגיא, משום שלדעתם אין ממנה מקור לכך שיש לחתפllen בשעה שהציבור מתפללים, אלא רק לכך שיש לחתפllen עם הציבור, וזה מבואר יותר בסוף הסוגיא; ולכן הסתפקו בהבא חלקה האחרון של הסוגיא, והשミニו את המשא וממן שבן רב נחמן לרבי יצחק.

גם גרסת הריב"ף והרא"ש בסוגיא מובנת יותר. לעיל הקשיינו: איך הוכיח רבינו יצחק מהמי马拉 "אין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת"¹⁷ שיש מעלה גם לחתפילה הנאמרת בשעה שהציבור מתפללים, הלא מי马拉 זו עוסקת במעלה תפילה הנאמרת עם הציבור, ולא בחתפילה הנאמרת בשעה שהציבור מתפללים. אך לפי הפירוש הניל זה מושב. אכן רבינו יצחק לא הביא מירא זו ב כדי להוכיח שיש מעלה לחתפילה

17. כן היא גרסת הריב"ף.

18. אין הכרה שהרמב"ם מודה לזה. כמו שכתבנו לעיל אפשר שזויה עת רצון רק לציבור המתפללים, אך לא למי שמתפלל בלבד, אפילו בשעה שהציבור מתפללים. מ"מ גם אם הרמב"ם מודה לזה אין כל קושי בכך שלא כתוב כן בהלכותיו, מאחר ואין דרכו לכתוב הלכות שאיןן מבוארות להדייה בגמרה.

19. אם כי מהב"י לא ממשען.

ח.

אפשר שגם ר"ת פרש הסוגיא באופן זה, ולפ"ז תישוב תמיית האחרונים שהתקשו למצוא מקור לדבריו.

(ברכות י, א) "אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר לשמעו אל הרינה ואל התפילה, במקום רנה שם תהא תפלה"²⁰. על דבריו אלו שלABA בנימין כתוב הגראע"א בගליון הש"ס: "עיין ע"ז ד, ב תוס' ד"ה כיון, וגרסתם אלא עם הציבור". אמנם, קשה לאורה לשבש הספרים ולגורוס "אין תפילהו של אדם נשמעת אלא עם הציבור", שהריABA בנימין למד זאת מהפסקן "לשמעו אל הרינה ואל התפילה", ודרש "במקום רינה שם תהא תפילה", הרי שדבריו עוסקים במחלוקת מקום התפילה, ולא במלעת תפילה הציבור. נראה שסבירה זו כתוב הנצי"ב (שם) שהכוונה היא לדברי הגمراה שהובאו בסוגיאן (ח, א עפ"י גוסת הר"ץ): "אין תפילהו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת", שיעיר הכוונה היא לתפילה עם הציבור, וכפי שביאר הטור מירמא זו (הובאו דבריו לעיל). וזה: "ולזה המאמר בדף ח, א כיוננו התוס', ולא כמו שהבינו הגאון צל"ח והגראע"א שכינו התוס' להא דאיתא אין תפילהו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, וליתא". וכן כתוב בספר בני ציון (או"ח סימן ז ס"ק י). אמנם גם דברי הנצי"ב קצת קשים, דמלשון התוס' שכתו: "קדאמירנן בפ"ק דברות אין תפילה של אדם נשמעת אלא עם הציבור" משמע שהתוס' מצטטים ממש את לשון הגمراה בברכות, ודלא כנצי"ב²¹.

אפשר שכן הבין את הסוגיא גם ר"ת. מבחור בגמרה בע"ז (ה, ב) שאין לאדם להתפלל תפילה נוספת ביחיד בראש השנה בשלושת השעות הראשונות של היום, הוайл ואין הציבור שמתפלל נוספת בשעה זו, יש לחושש שתפלתו תדחה. וזה הגمراה ש: "אמר רב יוסף לא ליצלי איניש צלotta דמוספי בתלת שעי קמיהה דיוםא ביומה קמא דריש שתא ביחיד, דלמא כיון דמפקיד דינא דלמא מעיני בעובדיה ודחפו ליה מידח. אי הכי דציבור נמי [אל יתפללו מוסף בגין שעות ראשונות של היום], דציבור נפיישא זכותיה. אי הכי דיחיד דצפרא נמי לא [יחיד לא יתפלל גם שחרית בג' שעות ראשונות של היום], כיון דאייכא ציבורא דקא מצלו לא קא מדחוי". וכתבו שם התוס' (ד"ה כיון): "פירש ר"ת, הא דמשמע הכא דמהני אפילו כשהציבור מתפללין במקום אחר, היינו דוקא שלא מדחוי, אבל אינה נשמעת אלא במקומות שהציבור מתפללין, כדאמירנן בפ"ק דברות אין תפילה של אדם נשמעת אלא עם הציבור".

בגמרה שלפנינו לא מופיעה המירמא "אין תפילהו של אדם נשמעת אלא עם הציבור" בשום מקום. בעקבות זאת נחלקו האחרונים לאייזו מירמא כיוננו התוס' בדבריהם. לדברי הגראע"א צ"ל עולה שכוונת ר"ת היא לדבריABA בנימין שאמר

20. וכן כתבו גם הצל"ח (ברכות ח, א), מחצית השקל (או"ח סי' צ ס"ק יז) והמצין על התוס' בע"ז.

21. וראה חידושים והגהות להגאון הרב אהרון משה טובייש אבד"ק יאסי הנדפס בסוף ש"ס וילנא, שכותב על דברי התוס' הללו: "לא נמצא כן".

אלא שדבר זה קשה לכואורה, שהרי ר'ת חילק בין תפילה בשעה שהציבור מתפללים שאין בה את המעללה שהיא נשמעת אלא רק שאינה נדחתת, בין תפילה עם הציבור שיש בה גם את המעללה שהיא נשמעת. כראיה לכך שתפילה הנאמרת עם הציבור נשמעת, הביא ר'ת את המימרא בסוגין "אין תפילתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור". וזהו תימה, שהרי הסוגיא אינה עוסקת בתפילה עם הציבור, אלא דוקא בתפילה בשעה שהציבור מתפללים, ועל זה אמרה הגمراה שהיא נשמעת, וזהו רأיה לסתור.

אמנם אם נימא שר'ת פירש הסוגיא כדאמרן, הכל אתי שפיר. אך לדעתו הסוגיא אינה עוסקת בעניין תפילה בשעה שהציבור מתפללים, אלא בעניין תפילה עם הציבור, ועל תפילה זו אמרה הגمراה שהיא נשמעת, אך תפילה בשעה שהציבור מתפללים אין בה מעללה זו, וכל מעלתה היא שאינה נדחתת, כאמור בגמרה בע"ז.²³

עוד יש להעיר, שכואורה דברי ר'ת עצם קשים: שהרי לדעת ר'ת אין המעללה לתפילה בשעה שהציבור מתפללים שהיא נשמעת, אלא המעללה היא רק שאינה נדחתת. ולכואורה מסווגיתנו בברכות משמע שתפילה בשעה שהציבור מתפללים לא רק שאינה נדחתת, אלא גם נשמעת, דבסוגיתנו למדנו שתפילה בשעה שהציבור מתפללים מועילה מהפסקוק "בעת רצון עניהם"!²⁴ גם מהפסקוק "פדה בשלום נפשי כי ברבים היו עמדוי" משמע שהתפילה נשמעת. וכבר העיר כן בהגחות 'מלא הרועים' על התוס' הנ"ל בע"ז, וכתב: "בברכות מבואר להדייא דהיא עת רצון בשעה שהציבור מתפללים אף שאינו מתפלל עליהם, ומשמע שם קצת דעת נסעה מדמייתך על זה קרא דפדה בשלום נפשי, וכן בעת רצון עניהם". וצ"ע²². אלמלא דברי הגורע"א והנצי"ב צ"ל, נראה היה שלפני ר'ת עמדה גורסת השאלות בסוגין שגרס: "אמר ר' יוחנן משומ רשב"י אין תפילתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור", שזהו ממש לשונו של ר'ת בתוס' בע"ז, ולמימרא זו כיוון בדבריו.

22. זה אינו קשה על דברי הנצי"ב, מושם שלפי דעתו המימרא "אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת" מתייחסת לתפילה עם הציבור, ועל תפילה זו או אמרה הגمراה שהיא נשמעת. אך תפילה בשעה שהציבור מתפללים אכן לא נאמר עליה שהיא נשמעת, אלא רק שאינה נדחתת. ומה שבאי רבי יצחק ראייה מימירא זו שיש מעללה בתפילה בשעה שהציבור מתפללים וזהו משומ "דמיכין דאו עת רצון מליא הדבר מובן דמהני מיהא פורתא ליחידים המתפללים גם כן" (לשון הנצי"ב לעיל), ו'פורתא' הינו דלא מידח. ואפשר שכ"י יש לומר גם ביחס לשאר הפסוקים שהובאו שם שעוסקים בתפילה עם הציבור ממש, ובכח"ג התפילה נשמעת, אך למדיו מהם "דמהני מיהא פורתא ליחידים המתפללים גם כן" שאין תפילתם נדחתת.

23. עפ"יז מושבים טפי דברי ר'ת בתוס'. ר'ת למד מהסוגיא בע"ז "[דעתפילה] מהני אפילו כשהציבור מתפללים במקום אחר", וקצת קשה שהתעלם מהסוגיא בברכות שזו עיקר חידושה, ולא הביאה להוכחה יסוד זה, והיה צריך להוסיף "וכו אמרין בפ"ק דברכות" (וכבר העיר בזה בספר בני ציון, שם, וע"ע בהגחות מלא הרועים); ולפי הניל ניחח.

סימן ג בעניין עדיפות התפילה בבית מדרש

מבואר בגמר שתפילה בבית מדרש עדיפה על תפילה בבית הכנסת משום שקדושתו גדולה מקדושת בית הכנסת והתפילה בו רצiosa יותר. לפיכך יש לעיין בדברי הרא"ש בתשובה שכتب שדברי הגمراה לא נאמרו לגבינו שאין תורה אומנותנו וזמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד, דמה עניין זה לכך, הרי עדיפות התפילה בבית מדרש היא משום התפילה, שכשהיא נאמרת במקום קדוש יותר היא רצiosa יותר, ומה עניין שאין תורה אומנותנו לכך.

יש שפרשו את תשובה הרא"ש כמתיחסת לעניין אחר (אות א), אך מדברי הנימוקי יוסף משמע שתשובה הרא"ש נכתבה ביחס לשאלת עדיפות התפילה בבית מדרש על תפילה בבית הכנסת, ולפי דבריו הדרא קושיא לדוכתה.

נראה שלפי הנימוקי יוסף יש לפרש את סוגיות הגمراה באופן שונה, שעדיפות התפילה בבית מדרש אינה משום מעלת המקום אלא משום ביטול הלימוד, והוא נאמרה רק למי שתורתו אומנותו (אות ב). גם בדברי המג"א מבואר שעדיפות התפילה בבית מדרש היא משום ביטול הלימוד, וכן כתוב בדעתו בספר בני ציון (אות ד), אך מסיבות שונות קשה לפרש כן דברי המג"א (אות ח), ונראה שלදעתה המג"א עדיפות התפילה בבית מדרש אינה משום ביטול הלימוד אלא משום מעלת המקום, ונפליה ט"ס בדברי המג"א, ושני דיבורים שונים נדפסו בטעות כדיבור אחד (אות ו).

עם זאת, הפמ"ג והגר"ז לא פרשו כן דעת המג"א, ולדעתם עדיפות התפילה בבית מדרש היא גם משום מעלת המקום וגם משום ביטול הלימוד (אות ז). באופן זה ניתן לפרש גם את דברי הב"ח, ואפשר שכך גם יש לפרש את דברי הנימוקי יוסף (אות ח).

אגב ביאור דעת הרא"ש יבוארו דברי הרמ"א בעניין זה (אותיות ג, ח), ובסוף הסימן יבואר מהו בית מדרש "הקבוע לו" שהוזכר ברמ"א (אות ט), ומה החלוק בין בתים מדרושים לשערם המציגנים בהלכה (אות י).

א.

מובואר בגמרה שתפילה בבית מדרש עדיפה על תפילה בבית הכנסת משום שקדושתו גדולה מקודשת בבית הכנסת והתפילה בו רצואה יותר. לפיכך יש לעיין בדברי הרא"ש בתשובה שכתב שדברי הגמרא לא נאמרו לגבינו שאין תורהנו אומנותנו, דמה עניין זה לכאן, הרי עדיפות התפילה בבית מדרש היא ממש. אפשר שתשובת הרא"ש מתיחסת לעניין אחר, והטור הביאה ביחס לדין זה משום דבריו האחרנים ש"נמצאו בת קנסיות בטלים" שיערים גם לכאן, וכן פרשו דבריו הכספי משנה והפרישה.

כשותפלו עם הציבור בבית מדרש, או גם כשותפלו בלבד ביחיד. הרמב"ם (תפילה ח, ג) כתוב: "בית המדרש גדול מבית הכנסת, וחכמים גדולים אף על פי שהיו להם בערים בתיהם נסיבות הרובה, לא היו מתפללים אלא במקומות שהיו עוסקים בו בתורה, והוא שיתפלל שם תפילת הציבור". לעומת זאת רבנו יונה ה, אמר בדף הריש' ד"ה אלא בגין צרפת ז"ל שאיפלו ללא עשרה היו עושים כן, מפני שיותר נכוון להתפלל היחיד במקומות שם קביעות התורה יומם ולילה, מהתפלל בבית הכנסת הציבור" ² (וכן משמע מותוס, ברכות ל, ב ד"ה אין).

דעת הרא"ש והקושי בדבריו
הטור (סימן ז) פסק CRCבני צרפת וכותב: "מי שיש לו מדרש קבוע בתוך ביתו שלומד בו מצווה להתפלל בו אפילו אין לו עשרה". אך לאחר מכן הוסיף: "ומיהו אדוני לשורה". אביו הרא"ש ז"ל כתב בתשובה שאלת זהה [א] כי זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד,

מעלת התפילה בבית מדרש

שנינו בגמרה (ברכות ה, א): "אמר ליה רבא לרפרם בר פפא לימה לנו מר מהני ملي מעלייתא דאמרת ממשיה דרב חסדא במילוי דברי כניתה, אמר ליה הכى אמר רב חסדא, מי דכתיב אהוב ה' שערץ ציון מכל משכנות יעקב, אהוב ה' שערם המצוינים בהלכה יותר מבתי קנסיות! והיינו דאמר ר' חייא ברAMI ממשיה דעולא מיום שררב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. ואמר אבי מריש הוא גריסנו בגו ביתא ומצלינה בכני כניתה, כיוון דשמעنا להא דאמר רב חסדא ברAMI ממשיה דעולא מיום שררב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד לא הוא מצלינה אלא היכא דגريسנה. רבוי AMI ורבויASI אף על גב דהו להו תלייסר כי כניתה בטבריא, לא מצלנו אלא בגין עמודי היכא דהו גרסוי".
מובואר בגמרה שתפילה בבית מדרש עדיפה על תפילה בבית הכנסת. נחקרו ראשונים האם דברי הגמara אמורים רק

1. י"ג: "יותר מבתי קנסיות ובתי מדרשות" - עיין להלן (אות י).

2. מובואר בשור"ע (צ, טז) שישليل ארבעה מיליון כדי להתפלל עם הציבור. נראה שלפי רבני צרפת, אדם שאין אפשרותו להתפלל עם הציבור, צריך לילך ארבעה מיליון כדי להתפלל בבית מדרש, שהרי תפילה בבית מדרש עדיפה על תפילה עם הציבור. אך אפשר שהצריכו לילך ארבעה מיליון רק לצורך תפילה עם הציבור שהוא חובה, וצ"ע.

זמן תפילה לחוד, והרבה שעות אלו מתחבטים - וכי הטעם שאמרו דבاهמ"ד עדיף הוא כדי להרוויח זמן הליכה וחזרה? אלא הטעם ממש שהוא קדוש יותר, וטוב להתפלל שם איפילו היחיד, וככמ"ש בש"ס אין לו להקב"ה אלא ד"א של הלכה בלבד. דבר זה רמזו אותו הרמב"ם והשו"ע באומרים 'בית המדרש קבוע קדוש יותר מבהכ"ג', זאת אומרת דזה תלוי בקדושה ולא מטעם ביטול זמן, וא"כ מי הוי אם מبطلיםஇזה שעות" (ועיין שו"ת שם ומגן ח"ב סימנים א-ב).

דברי הרא"ש נאמרו ביחס לדין אחר נראה שדברי הרא"ש לא נכתבו כתשובה לשאלת בעניין עדיפות התפילה בבית מדרש על פניה תפילה בבית הכנסת, אלא כתשובה לשאלת אחרת: האם מי שתורתו או מנתו צריך להתפלל מלימודו כדי להתפלל עם הצבור³. כתוב על כך רבנו יונה (ד, א מופיע הריב"ף ד"ה אלא): "מי שלומד בביתו כל היום במקום קבוע ותותו אומנתו, אין לו לילכת בבית הכנסת אם לא נמצא עשרה נשיתפללו עמו בכוחן, מפני שנמצא מתחבטל מילימודו בשעת הליכה, וטוב לו שיתפלל ביחיד משיתפלל כלל. תדע שהרי תפילה עצמה היו מבלתי גדול החכמים מפני הלימוד, כמו שמצוינו שרבי שמعون בן יוחאי לא היה מתחפל אלא משנה לשנה, ורבי

[ב] וגם אין תורהנו כל כך אומנותנו, ובהרבה שעות ביום אנו מתחבלין, נבטל תורה בשעת תפילה ונשלים אותה בשעות אחרות ונצא ידי חובתנו בתורה ובתפילה. [ג] וגם אם אין תלמיד חכם מתחפל עם הצבור לימדו אחרים קל וחומר ממנו ולא יהושו על התפילה כלל ונמצאו בת כנסיות בטלות כי לא ידונו אותו לכף זכות שאין בא בשbill לימודו". וכן הוא בש"ת הרא"ש (כלל ד סימן יא).

יש לעיין בדברי הרא"ש. לכוארה מה שכחוב "כי זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד" איינו עניין לכך. עדיפות התפילה בבית מדרש היא משום שמעלתו גדולה ממעטת בית הכנסת - כמפורט בגמרא: "אוהב ה' שעירים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות" - נמצא שזו גופא מעלת התפילה שנאמרת במקום קדוש יותר, ומה עניין ש"זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד" לכך. גם מה שכחוב "שאין תורה כל כך אומנותנו, ובהרבה שעות ביום אנו מתחבלים", לכוארה איינו עניין לכך, דהכא אירינן במעטת התפילה במקום קדוש, ולא ביחס שבין תורה לתפילה וכן". כבר עמד על כך הרבה של ירושלים, הגרא"ש משאש צ"ל (חחותין כרך י עמוד 408): "וְאַנִּי צָעֵר, לֹא הבנתי דברי הרא"ש אחהמ"ר بما שכחוב

3. מבואר ברא"ש שני מני שתורתו או מנתו מתחפל ביחידות ואינו צריך להתפלל עם הצבור, וכ"כ רבנו יונה (ד, א מופיע הריב"ף) והרמ"א (צ, יח). וצ"ע דמי שתורתו או מנתו פטור לגמרי מתפילה (שבת יא, א, ש"ע קו, ב) ואני רשאי להתפלל (בארכיטוף קו, ג וכן משמע משבת י, א "מסיר אוזנו ממשוע תורה וכו"). ואפשר שהרא"ש חולק על כך וסביר שגם מני שתורתו או מנתו רשאי להתפלל (ועיין שבת יא, א תוד"ה כגון ובגליין הש"ס שם. את הגמרא בשבט י, א "מסיר אוזנו וכו" יפרש כתירוץ השני בתוד"ה כגון שבת יא, א שהגמרא אינה עוסקת במני שתורתו או מנתו. ועיין שארית יוסף ח"ב סימן פט ס"ק א עמוד רלו ד"ה והנה לדעת), וצ"ע בזזה. ועיין שו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן לא ד"ה וצ"ך).

4. ראה בש"ת הרא"ש (כלל ד סימן יא) שתשובה זו מופיעה ללא שאלה מקרינה.

שאינם נוגעים לעניינו. משום כך הביא הטור תשובה זו של הרא"ש בדין זה, אף שנכתבה על דין אחר.

כך פרש את תשובה הרא"ש הפרישה (סימן ז ס"ק ז). ז"ל: "आ"פ שהרא"ש תלה הטעם בתשובה זו בכיטול תפילה כמו שכח ימן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד", ורבינו עמד הנה לא הזכיר הטעם שיבטלו התפילה, עד הנה נקט לשון הרא"ש כאשר כתוב בבית המדרש, רבינו נקט לשון הרא"ש כתוב שם בתשובה דמלול מקום משמע מיהת דבריו שאין לו לפרש מן הציבור, וממילא בטל נמי טעםם דלעיל.

ולפי מה שכתבתי בשם רבנו יונה שמי שלומד בביתו יחפלל בביתו אפילו ביחידי כדי שלא לבטל מלימודו ATI שפיר שעל זה כתב הרא"ש דאין לו לעולם להחפלל ביחידי משום ביטול תורה, וק"ל".

כך גם משמע בדברי הכסף משנה. הכסף משנה (תפילה ח, ג) הביא את דברי רבנו יונה ש"מי שלומד בביתו כל היום במקום קבוע ותורתו אומנותו, אין לו ללכט לבית הכנסת אם לא ימצא עשרה, לפי שמתבטל פסק רבני צרפת והוא תפלל בבית המדרש בלבד ייחיד משיטבלתי כלל". אך מיד לאחר מכן הוסיף וכותב: "אבל הרא"ש כתב טוב להחפלל עם הציבור כי זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד, וגם אין תורהנו כ"כ אומנותנו וכו'". משמע שתשובה הרא"ש מתיחסת לדין שכתב רבנו יונה בדבר חובת תפילה הציבור למי שתורתו אומנותו, ובדברי הפרישה.

יהודה הנשיא מחודש לחודש⁵ כדי שלא יבטלו מתוורתם, וכיון שהלימוד לא היו מבטלי אותו מפני התפילה עצמה, כל שכן שאין לו לבטלו מפני ההליכה, שיותר טוב שיתפלל בביתו ולא עשרה משיטבלתי ללכת לבהכ"ג או למקום אחר". זהה כפי הנראה השאלה שעלייה השיב הרא"ש: האם מי שעוסק בתורה צריך להחטט מלימודו לצורך תפילה עם הציבור או לא. על זה השיב, שאין לנוהג כמו שכתב רבנו יונה כי זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד, וגם אין תורהנו כל כך אומנותנו, ובהרבבה שעתות ביום אנו מוחטלים, נבטל תורה בשעת תפילה ונשלים אותה בשעות אחרות ונצא ידי חובתנו בתורה ובתפילה".

אף שתשובה הרא"ש אינה עוסקת בשאלת עדיפות התפילה בבית מדרש על פני תפילה בבית הכנסת, הביאו הטור בסמכות לדין זה כחולקת על דעת רבני צרפת, משום שהנימוק האחרון שכתב הרא"ש "אם לא יתפלל התלמיד חכם עם הציבור ילמודו על אחרים קל וחומר ממנו ולא יחושו על התפילה כלל ונמצאו בתיהם נסיות בטלות" נוגע גם לדין זה. אם יאמצו הלומדים את פסק רבני צרפת והוא תפלל בבית המדרש בלבד מניין "ילמדו אחרים קל וחומר מהם ולא יחושו על התפילה כלל ונמצאו בתיהם נסיות בטלות" כי לא ידונו אתם לכך זכות שאינם באים בשבייל שמתפללים בבית מדרש. לדעת הטור כדי הוא נימוק זה, ש"ימצאו בתיהם נסיות בטלות", להכריע שלא להחפלל ביחסות בבית מדרש, אף שלא שני הנימוקים הראשונים המופיעים בתשובה הרא"ש,

5. על רב יהודה איתא בסוף ר"ה דלא הו McConnell רק מתלthin יומין לתלthin יומין, אבל על רשבי לא נמצא לא בבבלי ולא בירושלים שלא היה מתפלל אלא משנה לשנה" (גליון אלף, נדפס אחר הי"ז).

ב.

מדברי הנימוקי יוסף משמע שתשובת הרא"ש נכתבה ביחס לשאלת עדיפות התפילה בבית מדרש על תפילה בבית הכנסת, והדרא קושיה לדוכתא. נראה שלפי הנימוקי יוסף יש לפרש הסוגיא באופן שונה, שעדיפות התפילה בבית מדרש אינה מושם מעלה המקום אלא משומם ביטול הלימוד.

משמעותו של דברי הנימוקי יוסף מושם ביטול תורה? בדרך זו יש מקום לומר שעדיפות התפילה בבית מדרש נאמרה רק למי שתורתו אומנותו, אך לא לכל אדם. ז"ל הגمرا: "אמר אבי מריש הוה גritisna בגו ביתא ומצילנא בכבי כנישטא, כיון דשמעננא להא אמר רבי חייא ברAMI משמיה דעתלא מיום שהחבור בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד לא הוה מצילנא אלא היכא דגritisna". נראה ששלפי הנימוקי יוסף הסוגיא אינה עוסקת בדבר עדיפות התפילה בבית מדרש על פניה תפילה בבית הכנסת מצד מעלה המקום, אלא ביחס שבין לימוד תורה וחיבור תפילה ב הציבור. בקשר לזה אמר אבי, שמאחר ומעלה הלימוד כ"כ גדולה עד שא"ין לו להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה בלבד", אין להחבטל מלימוד עבור תפילה עם הציבור. כך גם יש לפרש את המשך הגمرا "רביAMI ורביASI, ע"ג דהוו להו תליסר בי כנישטא בטבריא לא מצלו אלא בגין עמודי היכא דהוו גרטסי" - לא משומם מעלה המקום נהגו כן, אלא משומם ביטול תורה.⁶

דא עקא, מדברי הנימוקי יוסף משמע שדברי הרא"ש נכתבו כתשובה לשאלת בדבר עדיפות התפילה בבית מדרש על תפילה בבית הכנסת, ולא כפי שכתבו הכסף משנה והפרישה. על דברי הגمرا "רביAMI ורביASI אף על גב דהוו להו תליסר בי כנישטא בטבריא, לא מצלו אלא בגין עמודי היכא דהוו גרטסי" כתוב הנימוקי יוסף: "כתבו מן המפרשים ז"ל דהינו דוקא בזמן שתוורתם אומנונתם, אבל אנו מתבטלים שעות הרבה לצרכנו, דין הוא שנחבטל להחבטל ב הציבור בתשובה הנ"ל. מכאן לדבריו שדברי הרא"ש נאמרו ביחס לשאלת עדיפות התפילה בבית מדרש על פני תפילה בבית הכנסת". בודאי כוונת הנימוקי יוסף לרא"ש שכתב כן בתשובה הנ"ל. מכאן עניין "תורתו אומנותו" לסוגיאן.

פירוש הסוגיא לפי הנימוקי יוסף
נראה שלפי הנימוקי יוסף יש לפреш את הסוגיא באופן אחר: עדיפות התפילה בבית מדרש אינה משומם מעלה המקום אלא

6. כן משמע גם מהשלטי גיבורים (ד, א מדפי הר"ף אות ד).

7. כך גם עולה מטוף דברי הרא"ש "כי לא ידונו אותו לכך זכות שאין בא בשביל לימודו". לפי הנימוקי יוסף דברים אלו של הרא"ש מתייחסים לדין המבואר בסוגיא, ומכוון שהסביר שמחמתה הת"ח לא בא לבית הכנסת היא "בשביל לימודו", ולא משומם שתפילה בבית מדרש עדיפה על תפילה בבית הכנסת.

8. גם לפי הסבר זה בדעת הרא"ש, את דברי הגمرا "אוֹהֶב ה' שערום מזוינים בהלכה יותר מבתי הכנסת ומבתי מדרשות" ניתן להבין כמתיחסים למעלת מקום הלימוד ולא למעלת הלימוד. רק המিירא "אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" מתפרש כבא להזכיר את מעלת הלימוד (הלשון "זהינו דאמר" אינה בא להזכיר דמיון גמור, ובלא"ה צריך לומר כן). כפי שמפושט בגמרה עדיפות התפילה

לפי זה דברי הרא"ש מישובים. לאחר וההיתר להתפלל בבית המדרש הוא משומע מעלה לימוד התורה והחשש מביטולה, יש מקום להעמיד את דברי הגמרא במילויו אומנתו בלבד. אפשר שדבר זה היה פשוט לראי"ש משומע שאם לא כן תבטל תורה תפילה הציבור. כל אדם יעדיף להתפלל ביחידות, וללמוד בשאר הזמן שהוא ברשותו להקדיש לתפילה עם הציבור, מלחתפל עמו הציבור. כמו כן הציבור שיתקbez להתפלל במניין, יעדיף להתפלל ביחידות וללמוד בשאר הזמן שהוא מועד לתפילה הציבור, ובטלה תורה תפילה הציבור¹⁰ (ועיין להלן אות ח).

אפשר שהרא"ש למד שעדריפות התפילה בבית מדרש היא משומם ביטול הלימוד ולא משומע מעלה המקום, מהדגשת הגמרא שאבבי, רביامي ורבו אסי היו מתפללים "היכא דהוו גרסי". אילו עדיפות התפילה בבית המדרש הייתה משומע מעלה המקום, הייתה הגמרא צריכה לכתוב בפשטות שהתפללו בבית מדרש, מה לי אם זהו מקום לימודם אם לאו. מכך שהגמרא הדגישה שהתפללו במקום למודם למד הרא"ש שאבבי, רביامي ורבו אסי נহגו כן כדי להימנע מביטול תורה, ולכן חשוב היה להציג שהתפללו במקום למודם (אך אין זה שימושי האם המקום בו התפללו הננו בית מדרש).⁹

ג.

ביאור דברי הרא"ש שהתקשו בהם האחרונים.

צופת שדבריהם הוכאו ברבנו יונה. לאחר מכן הוסיף הרא"ש וכותב: "ודוקא מי שתורתו אומנתו ואינו מתחבל בלבדו כי". דבריו האחרונים קשים: רבינו צופת לא כתבו כן בשום מקום, וגם מרובנו יונה שהביא את

על פי זה יש לבאר את דברי הרא"ש, שהתקשו בהם האחרונים. כתוב הרא"ש (א, יח): "ויעי"א דאפיילו بلا עשרה עדיף להתפלל בבית המדרש הקבוע לו". כפי שציין הגר"א (ס"ק כו) בעלי שיטה זו הם רבני

בבית מדרש על תפילה בבית הכנסת, נלמדת מימי ר' זעיר, ולא מהמיירא או ה' שערם המצוינים בהלכה וכור. אמנים מהטור (סימן ז) משמע שם המיירא "אהוב ה'" שערם המצוינים בהלכה" מהו מהו מקור לעדיפות תפילה בכיתה מדרש על תפילה בבית הכנסת, ועיין להלן (הערה 19).

9. יש לעיין לפי זה האם לדעת הרא"ש תפילה בבית מדרש עדיפה על תפילה בבית הכנסת, ומה הדבר כשביבת הכנסת ישנו רובם, ועיין פמ"ג (א"א, ז, כב).

10. אמנים מה שכותב בתקופה "זמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד" ציריך קצת עיון, שהרי לפי דברינו מבואר בסוגיא שאין להתבלל מלימוד לצורך תפילה הציבור, ואין חוששים לסברא זו. וציריך לומר שכונת הרא"ש שלדיין שאין תורהנו אומנתו "זמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד", וכךין זה כתוב הדברים חמודות (ברכות פ"א סימן ז ס"ק ל). ובלא"ה ציריך לומר כן, שהרי מההטעם השני של הרא"ש עולה שמי שתורתו אומנתו איינו ציריך להתבלל בכך לתפילה עם הציבור. על כורח שמה שכותב הרא"ש בתקופה "זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד" וזה רק למי שאין תורהנו אומנתו. ואת אומרת שהטעם הראשון איינו עומד בפני עצמו אלא הוא מותנה בקיומו של הטעם השני "שאין תורהנו כל כך אומנתו".

פרש אחר לדברי הרמ"א

עם זאת, ישנו קושי בפרש זה. מה שנראה כהמשך ישיר לשיטה המוזכרת ברמ"א הינה בעצם שיטה הפוכה. נראה שיש מקום לומר שהרמ"א פסק לגמרי قضית הרא"ש וכפי שהבינה הנימוקי יוסף. בדברי הנימוקי יוסף משמע שגם הרא"ש סובר כרבני צרפת שדברי הגمرا נאמרו אפילו כשהתפלל ביחידות.¹³ הנימוקי יוסף מוסיף שככל הסוגיא עוסקת רק במי שתורתו אומנותו, ובתשובה הרא"ש מתווסף שלא ירגע לעשות כן שלא ילמדו ממנו אחרים ונמצאו בתה נסיות בטלות. זהה בדיק השיטה שהובאה ברמ"א: "ויש אמרים דאפילו بلا עשרה עדיף להתפלל בבית המדרש הקבוע לו, ודוקא מי שתורתו אומנותו ואינו מתבטל ballo הциי, ואפילו הциי לא ירגע עצמו לעשות כן, שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת".

אמנם, קצת קשה לפרש כן דברי הרמ"א. לפי דברינו עדיפות התפילה במקומות

דבריהם ממש להרף¹¹. העיר על כך בשוו"ת אגורות משה (אורח ח"א סימן לא): "ולשון הרמ"א אינו מדויק לכארה, دمشמע דלהиш אומרים רק بما שתורתו אומנתו עדיף אף بلا עשרה, והוא איןו, דה"א הוא שיטת התוס' שלידיהו הוא אף למי שאין תורהו אומנתו¹² [וכו'] וכדאיתא כן שם בתיר"י" (ויכן הקשה בספר מנחת שמואל עמ"ס ברכות ח, א).

פרש הגר"א לדברי הרמ"א

הגר"א (סוף ס"ק כ) העיר שאכן המשך דברי הרמ"א אינם מתאימים לשיטת התוס', ומקרים בדברי רבנו יונה והרא"ש. לפידיו צריך לומר שהרמ"א הביא תחילת את דעת רבני צרפת, אך לא קיבל את דבריהם, ומשום כך סייג את הדברים למציאות שם החולקים על רבני צרפת יודו לה. לנכון הגביל הרמ"א הלכה זו רק למי שתורתו אומנותו, שבמציאות זו גם הרמ"ם מודה שאין צורך להתבטל מלימוד בצדדי להתפלל עם הציבור.

11. רבנו יונה הביא את מחולקת רבני צרפת ורמ"ם האם תפילה בבית מדרש עדיפה על תפילה בבית הכנסת רק כשמתפלל עם הציבור (רמ"ם), או גם כשמתפלל ביחידות (רבני צרפת). לאחר מכן כתב שם לדעת הרמ"ם, שתפילה בבית מדרש עדיפה רק כשמתפלל עם הציבור, והוא רק למי שאין תורהו אומנותו, אך מי שתורתו אומנותו אינו צריך להבטל מלימודו כדי להתפלל עם הציבור. משמע שהמחלקה בין רבני צרפת לרמ"ם היא למי שאין תורהו אומנותו, ועל זה כתבו רבני צרפת שתפילה בבית המדרש ביחידות עדיפה על תפילה עם הציבור בבית הכנסת.

12. כן מבואר גם בביור הגר"א (ס"ק כ): "אבל לפירוש הרבנו יונה בשםתוסות אף מי שאין תורהו אומנותו".

13. כך כתב הנימוקי יוסף: "אבל אנו מתבטלים שעוט הרבה לצרכנו, דין הוא שנתבטל להתפלל בצדgor בבית הכנסת". גם בדברי הרא"ש בפרק רביעי (סוף סימן כא) משמע שסביר כרבני צרפת שעדיפות התפילה בבית מדרש היא אפילו כשמתפלל ביחידות, וכן משמע בדברי הרא"ש בתוספותיו (ל, א ד"ה הלכה). כמה שכתב הטור בקיצור פסקי הרא"ש (פ"א סימן ז צ"ע - עיין ברא"ש (פרק רביעי סימן כא). ואפשר שהטור כתב כן עפ"י דברי הרא"ש הנ"ל, שכן לנו נהוג בדברי הגמara מהמת החשש שימצאו בתה נסיות בטלים, וכן אין תורהנו אומנותנו. וע"ע פני יהושע (פרק י' עמוד 407)].

שהרמ"א הביא אמונה את הדעה שדברי הגمرا נאמרו אפילו כשמתפלל ביחיד, אך הביא את שתי הగבולות שנאמרו בענין זה. תחילת הביא את הפירוש המקובל שדברי הגمرا נאמרו רק כשמתפלל בבית מדרש, ולאחר מכן הביא את דעת הרא"ש שדברי הגمرا נאמרו רק למי שתורתו אומנותו¹⁵. לפי זה החלק השני של דברי הרמ"א "ודווקא מי שתורתו אומנותו וכוכו" אינה שיטה הפוכה לשיטה הראשונה, אלא שיטה מקבילה - מגבילה ומצמצמת¹⁶ (ועיין להלן אות ח).

הלימוד היא רק משום ביטול הלימוד ואין כל משמעות לכך שמדובר הלימוד הוא דווקא בבית מדרש, ולא היה הרמ"א צריך לכתוב "בבית מדרש הקבוע לו"¹⁴.

משמעות כך נראה יותר שהדעה המובאות בתחלת דברי הרמ"א היא דעת רבני צraft שתפילה בבית מדרש עדיפה על תפילה בבית הכנסת אפילו כשמתפלל ביחיד. הרמ"א לא סמרק למגמי על דעה זו והביא את הסיג שכתב הרא"ש שדברי הגمرا נאמרו רק למי שתורתו אומנותו. נמצא

ד.

גם המג"א פרש את הסוגיא כנימוקי يوسف, שעדיפות התפילה בבית מדרש היא משום ביטול הלימוד, ולא משום מעלה המקום, וכן פרש דבריו בספר בני ציון.

aicא רוב עם הדרת מלך, מכל מקום בבית המדרש עדיף שאין לבטל למדו מפני התפילה, דמצינו רב יהודה שלא היה מתפלל אלא מה חדש לחודש כמו שכתחבו תלמידי רבני יונה". מבואר שמעלת התפילה בבית המדרש היא משום "שאין לבטל למדו מפני התפילה" ולא משום מעלה המקום. כך גם

נראה שגם המג"א פרש את הסוגיא כנימוקי يوسف, שעדיפות התפילה בבית מדרש היא משום ביטול הלימוד, ולא משום מעלה המקום. על דבריו השוו"ע "בית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת ומוצה להתפלל בו יותר מבית הכנסת, והוא שיתפלל בעשרה" כתוב המג"א (ס"ק לב): "ויאע"ג דרבנית הכנסת

14. אולי יש לישב זאת עפ"י מה שיש לדיק בדרכי הרמ"א שכתב: "וילא דאפשר בלי עשרה עדיף להתפלל בבית המדרש הקבוע לו", יש לעיין מהו בית מדרש "הקבוע לו" ומהו המקור לתוספת זו? מבוואר ברבנו יונה שדרין תורהו אומנותו נאמר רק כשהולמד בביתו ואינו מתפלל בהליכה לבייהם" ז"ל: "ואומר מורי שאפיקו לדעת רבנו משה ז"ל אין צרייך עשרה אלא למי שדרכו לлечת מbitו למוד מקום אחר, דכינן שדרכו להחבטל מלימודו בשעה שהולך למוד יש לו להתפלל בעשרה או לлечת בבית הכנסת, אבל מי שלומד בביתו כל היום במיקום קבוע ותורתו אומנתו, אין לו לлечת בבית הכנסת" (ויש לעיין מדו"ם ב'צ, נו השמיט פרט זה). אפשר שזו כוונת הרמ"א ב"בית מדרש הקבוע לו" - מקום לימודו קבוע בביתו (כעין זה פירש בשו"ת אגרות משה אורח ח"א סימן לא ד"ה והנה מלשון), אך אין צורך בקדושת בית מדרש (ועיין להלן אות ט).

15. אמנם מפשט לשון הרמ"א משמע שגם מי שתורתו אומנותו ורשי לחתפלל ביחיד רק כשמתפלל בבית מדרש, וזה אינו לפי אף אחת מן השיטות. אך זה קשה גם לפי דעת הגרא"א (ועיין להלן אות ח).

16. אפשר שהגר"א לא הסביר כך את פסק הרמ"א, משום שהבין את שיטת הרא"ש כפרישה, ולא כנימוקי يوسف. וע"ע אגרות משה (שם) שהביע לפреш דברי הרמ"א באופן נסף. (אפשר שהגר"א לא פרש לדבריו, משום שדברי הרמ"א משמע שדעת הייש אומרים חולקת על הדעה המובאת בשו"ע, ולפי האגרות משה זהה דעה).

משמעות ביטול הלימוד ולא משום מעלת המקומם, ומשום בכך הקשה מסימן רצ"ח בו מבואר שמעלת ברוב עם דוחה תלמוד תורה.

בסת"ר מצאתי בדברי בספר בני ציון (לגאנן ר' בן ציון ליכטמן זצ"ל, סימן ז ס"ק כד) ז"ל: "הנה המג"א פירש דआע"ג דבבית הכנסת אילו רובם ייכא רוב עם, מ"מ בבית המדרש עדריך שאין לבטל למועד מפני התפילה. ולפי דבריו מי שאין לומד, בית הכנסת עדיף משום רוב עם. אבל גורף דברי המג"א תמהותם, וכבר כתוב הגרעעך"א שלא הבנים דהכא אין הטעם משום ביטול בית המדרש אלא מטעם דקדוש יותר מבית הכנסת כדאיתא בגמרא אוחב ה' שערי ציון וכו'.

ונראה בדעת המג"א דמפרש שאין כוונת gamra משום קדושת המקומם [א] דא"כ במגילה (כו,ב) דפליגני איזה קדוש יותר אמר לא הביאו ראייה דבית המדרש קדוש יותר מכל הנני דהכא דאוהב ה' שערי ציון, ומiams שחרב בהמ"ק וכור' ור' אמר ור' אסי ואבוי דהוו מצלי בבית המדרש ולא בבית הכנסת, אלא על כורחך שאין כוונת gamra כאן דבית המדרש קדוש יותר, שלא מيري הכא מענין קדושת המקומם, [ב] דהא אמר ג"כ מבתי מדרשות¹⁷, [ג] ועוד דמובואר בסימן קנ"א דדווקא בית המדרש של רבים דומיא דבית הכנסת אבל יחד הקובל מדרש בביתו לצרכו אין לו קדושה כ"כ.

17. ז"ל השוו"ע שם: "היו יושבים בבית המדרש והביאו لهم אוור אחד מברך לכלום". ומקור דין זה בברכות (נג, א) שם שניינו: "תיר היו יושבין בבית המדרש והביאו אוור לפניהם, ב"ש אומרים כל אחד ואחד מברך לעצמו, וב"ה אומרים אחד מברך לכלון, משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך. בשלמא ב"ה מפרש טעמי, אלא בית שמאי Mai טעמי, קסבירי מפני בטול בית המדרש". משמע שלבטים ב"ה מבטלים בית המדרש בשליל מעלה ברוב עם.

18. עיין להלן (אות י).

עליה מהפמ"ג שכח (א"א ס"ק ל"ב): "ועם הארץ שאין לו מודר, לדידיה רוב עם עדיף". כן מוכח גם מהמשך דברי המג"א שכח: "וקשה דביסימן רצ"ח סעיף י"ד אמרין דבטלים בית המדרש משום ברוב עם הדרת מלך¹⁷ [וכאן מבואר שאין מבטלים בבית המדרש משום מעלה ברוב עס]. וצריך לומר דשאני התם שאינו אלא שעלה מועצת לא חשו חכמים". אילו מעלה התפילה בבית מדרש היהת משום מעלה לתלמוד תורה אינו עדריך על מעלה ברוב עם תלמוד תורה אינו עדריך על מעלה ברוב עם, מוכח שלדעתו עדיפות התפילה בבית מדרש על תפילה על תפילה ברוב עם בבית הכנסת - לא משום ביטול הלימוד אלא משום מעלה המקום. מכך שהמג"א הוכחה מסעיף ז"זן שתלמוד תורה עדיף על מעלה ברוב עם, מוכח שלדעתו עדיפות התפילה בבית מדרש היא משום ביטול תורה.

ישוב קושיות רע"א על המג"א
בזה מיושבת קושיות רע"א על המג"א. על קושיות המג"א הנ"ל מסימן רצ"ח העיר רע"א: "לא הבנתי, דהכא אין הטעם משום בטול בית המדרש, אלא מטעם קדוש יותר מבית הכנסת כדאיתא בגמרא אהב ה' שערי ציון וכו'". לפי דברנו דברי המג"א מבוארים. המג"א סבר כנימוקי יוסף שמעלת התפילה בבית מדרש היא

דחבי עלי הקב"ה יותר. אחר כך ראיתי שדברי המצוינים בדברי הבהיר שכתב דר'AMI ור'ASI לא היו ניחא להו להתבטל מלימודם ולילך לב"ה אלא מכני עשרה בני עמודי ומצל"י.²⁰ הנה מפרש דמתעם אלא ד"א של הלכה בלבד, ולפיכך כל אלו היו מתפללים במקום למועד ולא עצמו".²¹

לאו הכוונה דחביב לפיה הקב"ה יותר שעירים המצוינים בהלכה, דהיינו למועד התורה חביב על הקב"ה מתפללה דבחכ"ן ודרשות בית המדרש¹⁹, שאין לו להקב"ה אלא ד"א של הלכה בלבד, ולפיכך כל הללו לבית הכנסת משום ביטול ת"ת

ה. קשימים בפירוש זה.

מעלת המקום ולא משום ביטול הלימוד. ממשם נראה שקשה מאוד לפרש כן דעת המג"א. דברי המג"א מתייחסים לדברי השו"ע, ובשו"ע מבואר להדייא מבית הכנסת ומצוה להתפלל בו יותר מבית הכנסת", מבואר שעדייפות התפילה בבית הכנסת משום

19. משמע שם המירו "אהוב ה" שערים המצוינים בהלכה" אינה עוסקת במעלת מקום הלימוד, אלא במעלת הלימוד, ועיין לעיל (הערה 8).

20. ז"ל הב"ח (סימן צ ס"ק יא): "הרמב"ם סובר דר'AMI ור'ASI והוא מכני עשרה בני עמוד והו מצלי, ורכותיהו, דاع"ג דאמר ר' יוחנן אין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת בשעה שהזיבור מתפלין, אפילו הכי לא היו ניחא להו להתבטל מלימודם ולילך לבית הכנסת, אלא מכני עשרה בני עמודי ומצל"י".

21. ליישב דעת הרמב"ם וסיעתו שפרשו הגמara מצד מעלת המקומות, יש לומר שיש לחלק בין הסוגיא במגילה לסוגיין. במסכת מגילה הדין הוא איזה מקום קדוש יותר, וכך הדין הוא איזה מקום אהוב ורצוי יותר, וכנראה אין זה בהכרח תלייו זה זהה. כן מדורדק בדברי הרמב"ם שבungan הסוגיא במגילה כתוב (תפילה יא, יד): "בית המדרש אסור לעשותו בבית הכנסת, שקדושת בית המדרש יתרה על קדושת בית הכנסת, ומעלון בקדוש ולא מורידין". אך כאן שינה בלשונו וכותב (תפילה ח, ג): "בית המדרש גדול מבית הכנסת", ומשמע שמדובר בשתי מעלות שונות (וכבר העירן כן בבני ציון, שם). כן ממשם גם מההפמ"ג (א"א קנג, א) שכותב: "בסימן צ סעיף יח כתוב דקדושת בית המדרש חמור יותר, ובגאה"ה אפילו מדרש הקבוע, ממשם יחיד ב ביתו מכל מקום קדושתו חמורה מבית הכנסת של רבים. ומיהו בסימן קנא סעיף ב ממשם דברי המדרש היחיד אין לו קדושה כמו בית הכנסת. וצריך לומר להתפלל מצוה יותר במקומות רנה שם תפילה". גם מהחוי אמר (כלל יז, א) ממשם כן. החוי אמר "ומכל שכן במקומות שהוא לומד בקביעות, אפילו לא יחיד אותו לביהמ"ד, מצוה להתפלל בו אפילו רק בעשרה משילך למקום אחר להתפלל ברוב עム", ממשם שעדייף להתפלל במקומות לימודו אף שאין בו כל קדושה של בית מדרש (עייןashi ישראל ח, הערה יז). ועיין פסקי תשובהות (ח"ב סימן קנא אות יב בשם המקור חיים) "שאין לך הילoco מקום בבית הכנסת דרך הבימה שיש בה קדושה יתרה" ולא מצאנו שיש יתרון להתפלל בבימה יתר מאשר בא מרי (לגור"ד טולובייצ'יק וצ"ל, ח"ב עמוד ה) שהאריך קצת בעניין זה. עם זאת מלשון השו"ע "בית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת ומצוה להתפלל בו יותר מבית הכנסת" ממשם שעדייפות התפילה בבית מדרש היא משום קדושותו והויה, וצ"ע זהה.

להיות מקור לפסק השו"ע, שתפילה בבית מדרש עדיפה רק אם מתפלל עם הציבור.

סתירה בדעת המג"א
עוד יש להעיר שלכארה ישנה סתירה בדעת המג"א בעניין זה. בדברי המג"א כאן מבואר שמעלת התפילה בבית מדרש היא משום ביטול הלימוד, אך לדבריו בסימן קנג משמע שמעלת התפילה בבית מדרש היא משום מעלה המקומם, ולא משום ביטול הלימוד.

כתב השו"ע בסימן קנג (סעיף א): "מותר לעשות מבית הכנסת בית המדרש". העיר על כך המג"א (ס"ק א): "צריך עיון אי מותר לעשות מבית הכנסת בית המדרש ביחד בביתו, ועיין סימן קנ"א סעיף ב²⁴, ובסימן צ סעיף י"ח משמע דורי, ע"ש". סעיף י"ח בסימן צ הוא סעיף דידן בו נאמר שהתפילה בבית מדרש עדיפה על תפילה בבית הכנסת, וסביר המג"א שסעיף זה מירاي גם בבית מדרש של היחיד²⁵. מכך שהמג"א הביא ראייה מסעיף זה שבית מדרש ליחיד קדוש מבית הכנסת, משמע שעדייפות התפילה בבית מדרש היא משום מעלה המקומם, ולא משום ביטול הלימוד. שם לא כן, אין כל ראייה לכך שקדושת בית מדרש של יחיד עדיפה על קדושת בית הכנסת, ועלולם בית הכנסת

מדרש היא משום קדושתו היתריה.²² כמו כן השו"ע סתום וכותב: "בית המדרש קבוע קדוש יותר מבית הכנסת ומזכה להתפלל בו יותר מבבית הכנסת" בלבד לא ציין שמדובר דווקא למי שלומד תורה. משמע שהלכה זו אמרה ביחס לכל אדם ולא רק ביחס לומדי בית המדרש.²³ על כורחך שהטעם הוא משום מעלה המקום ולא משום ביטול הלימוד. זאת ועוד. השו"ע פסק כרמב"ם שעדייפות התפילה בבית מדרש היא רק כאשר ניתן להתפלל בבית מדרש בעשרה. דברי המג"א מתייחסים לסוף דבריו השו"ע "והוא שיתפלל בעשרה", ודבריו מכונים לבאר שיטתה זו. על כך כתב המג"א: "ואעג' דברית הכנסת אילא רוב עם הדורות מלך, מכל מקום בבית המדרש עדיף, שאין לבטל למודו מפני התפילה דמצינו רב יהודה שלא היה מתפלל אלא מחודש לחודש". מה שכותב "ישайн לבטל למודו מפני התפילה" אינו מובן, שזו לכארה ראייה לסתור. מזה עולה שאפילו התפילה עצמה נדחתת מפני לימוד, וכי"ש שמעלת תפילה עם הציבור תידחה מפני הלימוד, הפך דבריו השו"ע שתפילה בבית מדרש דוחה רק מעלתروب עם, אך אינה דוחה מעלת תפילה עם הציבור. וראייה שעובדה זו "דמצינו רב יהודה שלא היה מתפלל אלא מחודש לחודש" אינה יכולה

22. עיין לעיל (אות א) בדברי הגור"ש משאש, ובבני ציון (סימן צ ס"ק כד ד"ה אבל המחבר).

23. אם כי עורך השולחן (צ, כב) כתב שעדייפות התפילה בבית מדרש נאמרה רק לת"ח, אך מפשט לשון השו"ע לא משמע כן. ועיין בני ציון (צ, כד ד"ה וראיית במרח"פ) ולהלן (אות ט).

24. "יש אומרים שם ששנינו בקדושת בתי מדרשות רצה לומר של רביהם, אבל יחד הקובל מדרש בביתו לצרכו אין לו קדושה כל כך".

25. עיין מחצית השקלה שברא מהיכן היה פשוט למג"א שסעיף זה עוסק גם בבית מדרש הקובל ליחיד, וע"ע להלן (הערה 43).

לפי הרמב"ם, זה נכון רק למי שאינו תורהו אומנותו, אך מי שתורתו אומנותו רשי להתפלל בבית מדרש בלבד מניין. לא בכלל מעלה המקום אלא משום ביטול תורה. את זה למד רבנו יונה מהא "דמצינו שרשב"י לא היה מתחפל אלא משנה לשנה ורב יהודה שלא היה מתחפל אלא מחדש בחודש כדי שלא יבטלו מתורתם, וכיון שהלימוד לא היו מבטلين אותו מפני התפילה עצמה, כל שכן שאין לו לבטלו מפני ההליכה". אך אין זה נוגע כלל לדין השו"ע, שתפילה במנין בית מדרש עדיפה על תפילה ברוב עם בבית הכנסת.

גם הרأיה שהביאה המג"א לכך שאין לבטל לימודי מפני התפילה "דמצינו רב יהודה שלא היה מתחפל אלא מחדש לחודש" צ"ע. רב יהודה התפלל מחדש לחודש רק משום שתורתו הייתה אומנותו (יריב"א ר"ה לה, א"ה אמר ר' אליעז), וכי שתוורתו אומנותו פטור מתפילה. מאחר ודבריו השו"ע שתפילה בבית מדרש עדיפה על תפילה בבית הכנסת אמורים בכל אדם ולא רק למי שתורתו אומנותו, אין לכואורה ראייה מרבית יהודת לנידון דין, ואדרבה זו ראייה לסתור, דכל אדם שאיןתוורתו אומנותו מבטל לימודי מפני התפילה.

קדוש יותר, ועדיפות התפילה בבית מדרש של יחיד היא רק משום ביטול הלימוד. עוד יש להוסיף שרע"א הקשה על המג"א קושיה נוספת שאינה מיושבת גם לפדי דברינו לעיל. המג"א כתוב: "ואע"ג דברית הכנסת אילא רוב עם הדרת מלך, מכל מקום בבית המדרש עדיף שאין לבטל למועד מפני התפילה, דמצינו רב יהודה שלא היה מתחפל אלא מחדש לחודש כמו שכחטו תלמידי רבנו יונה". הקשה על כך רע"א: "מה שכח בשם תלמידי רבנו יונה שאין לבטל למועד, זהו כתבו תלמידי רבנו יונה דאף להרמב"ם דזהו דוקא במתפלל בעשרה, מכל מקום בתורתו אומנותו מודה שאין לבטל לימודי עי"ש, ואין שיקות לאן". ר"ל: המג"א מתייחס בדבריו לדין השו"ע ש"ב בית המדרש קדוש יותר מבית הכנסת ומוצה להחפיל בו יותר מבית הכנסת והוא שיתפלל בעשרה". מקור לדין זה הביא המג"א את דברי רבינו יונה "דמצינו רב יהודה שלא היה מתחפל אלא מחדש לחודש", אך מקור זה אינו נוגע כלל לדין זה. דברי רבנו יונה נאמרו ביחס לשיטת הרמב"ם שתפילה בבית מדרש עדיפה רק כשמתפלל עם הציבור. רבנו יונה מחדש גם

ו.

נראה שנפלת ט"ס בדברי המג"א, ושני דיבורים שונים נדפסו בטעות כdíבור אחד.

המדרש עדיף" מסתיים הדיבור הראשון, ומתחילה דיבור חדש "שאין לבטל למועד מפני התפילה"²⁶. וכך היא הצעת הדברים: הדיבור הראשון מתייחס לדברי השו"ע "בית

כדי לבאר כיצד את דברי המג"א נראה להציג שנפלת ט"ס בדברי המג"א, ושני דיבורים נפרדים נדפסו בטעות כdíבור אחד. לאחר המילים "מלך, מכל מקום בבית

26. כך הוא בנדפס: "זהו שיתפלל בעשרה. ואע"ג דברית הכנסת אילא רוב עם הדרת מלך, מכל מקום בבית

כמובן להדייה בדברי רבנו יונה, שהוא המקור לדין זה. בדרך זו הראה מרבית יהודיה מדוקית. אכן רב יהודה לא התפלל משום שתורתו אומנותו, אך גם דברי הרם"א אמרים ביחס למי שתורתו אומנותו.

גם הסתיירה בדברי המג"א מתחוץ כתעת. עדיפות התפילה בבית מדרש היא אכן משום מעלה המקום ולא משום ביטול הלימוד, כפי שעולה בדברי המג"א בסימן קנג. דברי המג"א כאן "שאין לבטל למودו מפני התפילה" אמרוים ביחס לפסק הרם"א שמי שתורתו אומנותו אין צורך לבטל לימודו כדי להתפלל עם הציבור, ולא ביחס לשאלת עדיפות תפילה בבית מדרש על פני

תפילה בבית הכנסת.

גם הקשיות שהקשה רע"א על המג"א מתחוץ לפי זה. על קושיות המג"א "דבسمן רצ"ח סעיף יד אמרין דמبطلים בית המדרש משום ברוב עם הדרת מלך" כתוב רע"א: "לא הבנתי דהכא אין הטעם משום ביטול בית המדרש אלא מטעם קודוש יותר מבית הכנסת כדאיתא בגמרא אוהב ה' שערץ ציון וכו'"*. אכן, גם המג"א מודה לזה. קושיות המג"א היא על פסק הרם"א שמי שתורתו אומנותו אינו צורך להתפלל מלמודו כדי להתפלל עם הציבור. על כך הקשה שבסימן רצ"ח מבואר שמبطلים בית המדרש אפילו משום ברוב עם²⁷, ותרץ:

המדרשה עדיף שאין לבטל למودו מפני התפילה, דמצינו רב יהודה שלא היה מוחודש לחודש, כמו שכתבו תלמידי רבנו יונה. וקשה דבسمן רצ"ח סעיף יד אמרין דמبطلים בית המדרש משום ברוב עם הדרת מלך. וצריך לומר דשאני הטעם שאין אליו שעה מועטה לתלמידי רבנו יונה פרק אלו דברים ע"ש".

27. ולא מצאנו בזה חילוק בין מי שתורתו אומנותו למי שאין תורתו אומנותו. מה עוד שתית דרכם עדיף על תית דיחיד שתורתו אומנותו (רא"ש ברכות פ"ב סימן ג, ב"י סימן ע סעיף ג ד"ה תנז, רמ"א קו, ג, מ"ב ז, נ), ועיין להלן בדברי הורות חיים.

המדרשה קדוש יותר מבית הכנסת ומוצאה להתפלל בו יותר מבית הכנסת והוא שיתפלל בעשרה". על כך כתב המג"א: "וזע"ג דבבית הכנסתodiac רוכב עם הדרת מלך, מכל מקום בבית המדרש עדיף", ובזה מסתומים הדיבור. לאחר מכן מתחיל דיבור חדש המתיחס לחלק השני של דברי הרם"א "ז"יא דאפשרו بلا עשרה עירף להתפלל בבית המדרש הקבוע לו, ודוקא מי שתורתו אומנותו ואינו מatabase בלאו הци", שמקורו בדברי רבנו יונה (כמו או ביאור הגרא"א ס"ק כ). על זה כתב המג"א: "שאין לבטל למודו מפני התפילה, דמצינו רב יהודה שלא היה מוחודש לחודש, כמו שכתבו מתפלל אלא מחודש לחודש. וקשה דבسمן רצ"ח סעיף יד אמרין דמبطلים בית המדרש משום ברוב עם הדרת מלך. וצריך לומר דשאני הטעם שאין אליו שעה מועטה לא חשו חכמים, וכן משמע בתלמידי רבנו יונה פרק י"ד אמרין דמبطلים בית המדרש משום

לפי זה דברי המג"א מיושבים. אכן, מעלה התפילה בבית מדרש היא משום מעלה המקום כמובן להדייה בלשון השו"ע. דברי המג"א "שאין לבטל למודו מפני התפילה" לא נאמרו ביחס לדברי השו"ע אלא ביחס לדברי הרם"א,שמי שתורתו אומנותו אינו צורך להתפלל בכדי להתפלל עם הציבור. טעמו של דין זה הוא אכן משום ש"אין לבטל למודו מפני התפילה"

בש"ד שמחתי למצוא דברי בספר תורה חיים (סופר) סימן צ ס"ק כד. ז"ל: "ודוקא מי שתורתו אומנתו - עיין תר"י דבזה גם הרמב"ם מודה, זהה גדול ת"ח כגון רבבי ורבינו הקדוש אפילו תפילה עצמה ביטלו ולא היו מתחפלים אלא לפעמים, וכיון שבטול לימודו בשעת הליכה מוטב לו שיתפלל ביחידות יעוייש". ועל זה הקשה המג"א בס"ק לב מסימן רצ"ח דמبطلים בהם מ"ד משום ברוב עם, וגם ב"ש וב"ה היה תורה אומנותן, ותרץ דשאני התם שלא היה אלא שעה מועטה.

ובהידוש רע"א הבין שકושית המג"א היה על מש"כ בראש הס"ק הנ"ל, לרמב"ם בעי עשרה בביham"ד ועדיף מביכ"נ הגם שיש שם רוב עם, ולכן תמה על המג"א דכאן לא הוה הטעם משום ביטול בה"מ אלא יعن לקודשת בהם מ"ד חמורה מביכ"נ יעוייש. ולענ"ד דקושית המג"א על דין זה, והס"ק לב מסתאים במש"כ מ"מ ביהמ"ד עדיף, ואח"כ צrisk להיות ס"ק חדש על מש"כ הרמ"א ד"י"א אפילו بلا עשרה עדיף להתפלל בביham"ד קבוע, על זה שיריך דברי המג"א שאין לבטל לימודו מפני התפילה, כי לדברי רע"א אין שום שייכות לדברים הניל' במג"א ס"ק לב, כמש"כ בעצמו, ולפמ"כ נכוון דשפир הקשה המג"א ודוק"ק".

"וצריך לומר דשאני הtam שאינו אלא שעה מועטה לא חשו חכמים". מיותר לציין שקובשייתו השנייה של רע"א "מה שכטב בשם תלמידי רבנו יונה שאין לבטל לМОדו זהו כתבו תלמידי רבנו יונה דאף להרמב"ם דזחו דוקא במתפלל בעשרה, מכל מקום בתורתו אומנתו מודה שאין לבטל לIMOדו עי"ש ואני שייכות לכאן", אינה קשה כלל. דברי המג"א אכן אינם מתיחסים לדברי השו"ע אלא לדברי הרמ"א. המג"א רק העתיק את דברי רבנו יונה, שהם המקור לפסק הרמ"א.

עוד הקשו לעיל שאין בדברי המג"א "שאין לבטל לМОדו מפני התפילה, דמצינו רב יהודה שלא היה מתפלל אלא מחודש לחודש", בכדי להבהיר פסק השו"ע שתפילה בבית מדרש עדיפה רק אם מתפלל בעשרה, ואדרבה דבריו הם ראייה לסתור. דבריו עולה שאפילו התפילה עצמה נדחית מפני הלימוד, וכ"ש שמלת תפילה עם הציבור תידחה, הפך דברי השו"ע. גם זה מתווך עתה. דברים אלו של המג"א אכן אינם אמורים בכך לבאר את פסק השו"ע, אלא את פסק הרמ"א וככל". מיותר לומר שלפי פירוש זה ניתן לומר שהmag"א פרש את הסוגיא בברכות כפי הפירוש המקובל שאבוי, רביAMI ורביASI העדיף להתפלל במקום לימוד משום מעלה המקום ולא משום ביטול הלימוד.

. ז.

הപמ"ג והגר"ז לא פרשו כן דעת המג"א, ולדעתם עדיפות התפילה בבית מדרש היא גם משום מעלה המקום ומושם ביטול הלימוד.

היא לא רק משום מעלה המקום אלא גם משום ביטול הלימוד. ז"ל: "עיין במ"א אות לב

עם זאת, הפהמ"ג (א"א ז, כב) נקט כפשט דברי המג"א שעדיפות התפילה בבית מדרש

אין לו לבטל מלימודו ולילך להבחכ"ג אלא יתפלל בביתו בעשרה.

[ב] ואם לא ימצא עשרה, טוב לו שיתפלל היחיד משיטבטל מלימודו בשעת הליכה לבית הכנסת (הרו"י רמ"א סעיף ייח), ואע"פ כן לא ירגיל עצמו בכך שלא ילמדו ע"ה ממנו ויתבטלו מבבחכ"ג, כי לא ידונו אותו לכך זכות שבשביל לימודו אינו בא לבית הכנסת (רמ"א שם ותוספות הרא"ש).

[ג] אבל אם יכול לאסוף אליו עשרה לביתו מצوها יותר שיתפלל במקום מדרשו הקבוע לו בביתו (טו מהא דאבי ח) משיטבטל לימודו יילך להבחכ"ג (מ"א ס"ק לב)²⁸ אע"פ שיש שם רוב עם שהוא הדרת מלך²⁹.

[ד] ואין צורך לומר בית המדרש הקבוע לרבים (עיין סימן קנא סעיף ב), שקדושתו גדולה

התלמיד חכם מצוה להתפלל בבית המדרש שלומד, אף אם בבית הכנסת אין רוב עם. אבל אם לומד בביתו, או מי שאינו בן תורה, אם יש בבית הכנסת רוב עם, יותר טוב רוב עם". עיין זה כתוב גם בס"ק לב: "ועם הארץ שאינו לומד לדידיה רוב עם עדרף".

גם בשו"ע הגר"ז (צ, י) נקט להלכה כפешט דברי המג"א שעדיפות התפילה בבית מדרש היא גם משום מעלה הלימוד, אך העמיד דברי המג"א בבית המדרש הקבוע ליחיד, שבזה עדיפות התפילה היא לא רק משום מעלה המקום אלא גם משום ביטול הלימוד, אך בבית מדרש הקבוע לרבים עדיפות התפילה היא רק מעלה המקום, ונאמרה גם כלפי מי שאינו לומד (וכ"פ המ"ב צ, ה). אלו דברי הגר"ז (צ, י): "[א] מי שתורתו אומנתו ואין מtabטל כלל,

28. מציין בגר"ז שהמקור לדין בית מדרש הקבוע ליחיד הוא הטור, והמקור לכך שבבית מדרש הקבוע ליחיד יש צורך גם בשקלול של ביטול הלימוד מהיכן למד המג"א שלפי הטור עדיפות התפילה בבית מדרש הקבוע ליחיד היא לא רק משום מעלה המקום אלא גם משום ביטול הלימוד?

נראה שהmag"א למד זאת מכך שהטור כתוב "ציריך להשתדל בכל כוחו להתפלל עם האחים, והני מיל' להמון העם אבל מי שיש לו מדרש קבוע בתוך ביתו שלומד בו מצואה להתפלל בו אפילו אין לו עשרה". מדו"ע עדיפות התפילה בבית מדרש אינה שייכת להמון העם, וכי אינם יכולים להתפלל בבית מדרש? מכאן למד המג"א שלא די במעלת המקום אלא צריך גם את השיקול של ביטול הלימוד - דבר שאינו קיים אצל המון העם (אך עין להלן אותן ט ו לעיל העירה 23). אפשר שכך גם פרש הגמ"א את דברי הטור "אבל מי שיש לו מדרש קבוע בתוך ביתו שלומד בו". לומד בו אין מאיין את סוג בית המדרש, אלא מציין את עיסוקו של האדם בשעה שהגיע זמן התפילה, וكم"ל הטור שעדיפות התפילה בבית מדרש הקבוע ליחיד היא רק כשלומד בו, שאו מטרוף למעלת המקום השיקול של ביטול הלימוד.

29. מלשון הגר"ז ממשע דין זה נאמר ביחס למי שתורתו אומנתו, שהרי באות זו מתייחס לאותו אדם שהזכיר באותו א-ב, ודבריו שם אמרו ביחס למי שתורתו אומנתו. כמו כן באות ד dredges הגר"ז שדבריו אמרוים "אף למי שאין תורתו אומנתו", ממשע שקדום לכך התיחס רק למי שתורתו אומנתו. אך לפ"ז קשה לדברי הגר"ז סתורי אהדי. באות א כתוב הגר"ז שמי שתורתו אומנתו רשאי להתפלל בביתו, ומשע שאין צריך גם מעלה בית מדרש (וכן ממשע מרבנו יונה שהוא המקור לדין זה). לעומת זאת באות ג ממשע צריך גם מעלה בית מדרש. כמו כן, אם דברי הגר"ז מתייחסים רק למי שתורתו אומנתו, אין בדברים אלו כל חידוש. כבר באות א כתוב הגר"ז שמי שתורתו אומנתו עדייף להתפלל ביחיד בבית הכנסת. באות ב הוסיף הגר"ז שבאופן עקרוני טוב יותר להתפלל ביחיד בבית מלהתבטל וללכט להבחכ"ס. רק מחמת החשש שילמדו ממנו עמי הארץ נאמרה ההגבלה שלא ירגיל עצמו בכך. ממשע שם אין יכול לאסוף עשרה אנשים שיתפללו עמו, ששוב אין חשש שילמדו ממנו עמי הארץ, בודאי שאין לו להתבטל וללכט בבית הכנסת. אכן,

"שקדושתו גדולה מבהכ"נ" ונאמרה ביחס לכל אדם (אות ד), אך עדיפות התפילה בבית מדרש הקבוע ליחיד, היא לא רק מחמת קדושתו אלא גם משום שההילכה בבית הכנסת תגרום לביטול הלימוד, ולכן מבוואר שעדיות התפילה בבית מדרש הקבוע לרבים היא משום היותה רק לומדי תורה (אות ג)³⁰.

ח.

באופן דומה ניתן לפרש גם את דברי הב"ח, ואפשר שכך גם יש לפרש את דברי הנימוקי יוסף שהובאו בראש הסימן.

שזהו מקום לימודם. מהדגשת הגמרא שהתפללו דוווקא "hicca dhozo grisi" למד הטור, מלבד מעלה המקום, היה יתרון במקום תפילה זה בכך שיכלו להתפלל במקום לימודם, ולא היו צריכים ללכת למקום אחר ולהתבטל מלמודם.

ביאור דעת הב"ח
אפשר שגם הב"ח הבין כך את הסוגיא. הב"ח (צ, יא) כתוב שלפי הרמב"ם עדיפות התפילה בבית המדרש היא משום ביטול הלימוד. ז"ל: "הרמב"ם סובר דר'

מכוואר בגר"ז שהמקור לדין בית מדרש הקבוע לייחיד הוא הטור, שלמד כן "מהא דאביי". משמע שלפי הטור אביי העדיף להתפלל במקום לימודו לא רק משום מעלה המקום, אלא גם משום ביטול הלימוד. אפשר שלפי הגר"ז הטור למד זאת מהדגשת הגמara שאביי, רבויAMI ורבויASI היו מתפללים "hicca dhozo grisi". כבר הענו לעיל (אות ב) שאליו מעלה התפילה בבית מדרש הייתה רק משום מעלה המקום, הייתה הגמara צריכה לכתוב שאביי רבויAMI ורבויASI התיפללו בבית מדרש ללא צורך להדגיש

מהמ"ב (צ, נה, ושער הציון שם, מו) משמע שדין זה (אות ג) נאמר בכלל לויד, ולא דוווקא למי שתורתו אומנותו, וכן נראה מסברא, אך לפ"ז לשון הגר"ז צ"ע.

30. אך יש לעיין בדברי הגר"ז. מצוין בגר"ז, שהמקור לכך שתפילה בבית מדרש הקבוע לייחיד עדיפה ורק כשלומד בו, הוא המג"א. משמע שדברי המג"א נסובים על דברי השו"ע, והשו"ע עוסק (גם) בבית מדרש הקבוע מדרשים, ולא (רק) בבית מדרש הקבוע לייחיד. דבר זה מפורש בדברי הגר"ז. אותן ד בבהיאו את דין בית מדרש הקבוע לרבים, הביא הגר"ז מקור לדבריו את דברי הרמב"ם והשו"ע. משמע שהשו"ע מדבר על בית מדרש הקבוע לרבים. [מטעם זה יש גם לעיין בדברי המ"ב (צ, נה) שהעמיד דברי השו"ע בבית מדרש הקבוע לייחיד ("יזה דוווקא בבית המדרש שקבע לייחיד ללימוד, שלא קבוע קדושתו כל כך וכదרשו מג"א בסימן קנג סעיף א, דבזה אירין הכא"). בשער הציון (ס"ק מו) הביא מקור לכך את דברי הגר"ז, אך בגר"ז מפורש שבית המדרש המוזכר בשו"ע זה בית מדרש הקבוע לרבים, ולא בית מדרש הקבוע לייחיד. ואפשר שהגר"ז רק מהווע מקור לחילוק בין בית מדרש הקבוע לרבים לבין בית מדרש הקבוע לייחיד]. עוד יש להעיר על דברי הגר"ז שהמג"א סתום דבריו ולא משמע מדבריו שישנו חילוק בין בית מדרש הקבוע לייחיד לבין בית מדרש הקבוע לרבים, וצ"ע.

הערנו שדבר זה כבר הודגש בגמרא שרביAMI ור' אשי היו מכונפי עשרה בגין עמוד והו מצלוי, ורבותייהו דאמ"ג דאמר ר' יוחנןDHOO GRSTI". han הגمرا והן הרמב"ם באו ללמד שיתרון התפילה בבית מדרש הוא לא רק משומע מעלה המקום, אלא גם משומם ביטול הלימוד³².

ביאור אחר בדברי הנימוקי יוסף
על פי מש"כ הגרא"ז בדעת הטור, שאבאי התפלל בבית מדרשו לא רק משומם מעלה המקום אלא גם משומם ביטול הלימוד, יש מקום לומר שגם הנימוקי יוסף שכטב בדעת הרא"ש שדברי הגمرا אמוריהם רקymi שתורתו אומנותו, אין סובך שלפי הרא"ש יתרון התפילה בבית מדרש הוא רק משומם ביטול הלימוד (כפי שכתבנו לעיל אות ב), אלא גם הוא סובך שיתרון התפילה בבית מדרש הוא גם משומם מעלה המקום וגם משומם ביטול הלימוד³³, אך לדעתו דין זה נאמר רק כייסumi למי שתורתו אומנותו, שהרי רבויAMI, רביASI ואבי שנางו כן תורתם הייתה אומנותם (כמוואר בדברי הנמו"י), אך אדם

AMI ור' אשי היו מכונפי עשרה בגין עמוד והו מצלוי, ורבותייהו דאמ"ג דאמר ר' יוחנן אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת בשעה שהציבור מתפלין, אפילו הכى לא הו ניחא להו להתבטל מלימודם ולילך לבית הכנסת אלא מכונפי עשרה בגין עמודי ומצללי". דבריו לכואורה קשים: הרמב"ם פתח את ההלכה בדבר עדיפות התפילה בבית הכנסת בכך ש"בית המדרש גדול מבית הכנסת", משמע שעדיפות התפילה בבית מדרש היא משומם מעלה המקום, ולא משומם ביטול הלימוד³⁴.

אפשר שאין כוונת הב"ח לומר שדי בשיקול
ש"לא הו ניחא להו להתבטל מלימודם ולילך לבית הכנסת" כדי להעדיף תפילה בבית מדרש. שיקול זה רק מצטרף לסבירת מעלה המקום, אך אין הוא עומד בפני עצמו (כמו שכתב הגרא"ז בדעת המג"א). אפשר שהב"ח דיקן מהמשך דברי הרמב"ם "וחכמים גדולים אף על פי שהיו להם בעירם בתים הכנסתות הרבה, לא היו מתפללין אלא במקום שבו עסקין בו בתורה". כבר

31. עיין בדברי הגרא"ש משאש (לעיל אות א), ובבנין ציון (שם).

32. עיין להלן (אות ט).

33. בנוסף למה שכתבנו לעיל שניתן למדו זאת מלשון הגمرا "היכא דהו גרסי", אפשר שהרא"ש סבר כן מטעם נספח, דהיינו נראה לו דוחק שתפילה בבית המדרש כשלעצמה עדיפה על תפילה עם הציבור. שהרי ישנו חיובليل ארבעה מילין כדי להתפלל עם הציבור (פסחים מו, א), וכשאינו מתפלל עם הציבור גם מפסיק קדיש וקדושה. כמו כן, תפילה הציבור מקובלת תמיד ואין הקב"ה מואס בתפילהם של רבים (ברכות ח, א). ובראש השנה (יח, א) אמרו: "כתב כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו כה' אלוקינו בכל קראנו אליו, והכתב דרשו ה' בהימצאו, החט ביחיד הכא הציבור, ביהיד הכא הציבור, החט ביהיד נשמעת שבין ר'ה ליה"כ". ואילו תפילה בבית מדרש עדיפה על תפילה עם הציבור, אז גם תפילת היחיד נשמעת תמיד כשותפלו בבית המדרש. מטעם זה נראה כתוב הרמב"ם שתפילה בבית מדרש עדיפה ורק כשותפלו עם הציבור. אמנם הרא"ש לא יכול לפרש כרמב"ם דלפי גרסתו בגמרא (להלן, ב) מוכח שרביAMI ורביASI התפללו ביחד, וכך שכתבו שם התוס' (רק הרמב"ם שלא גרש זאת בגמרא שם - ראה מעשה ווקח על הרמב"ם הלכות תפילה ח, ג ו מהרש"ל שם - יכול לפרש שהתפללו עם הציבור). לכן היה נראה לרא"ש שאין זה סביר שתפילה בבית מדרש כשלעצמה עדיפה על תפילה עם הציבור, ופרש שיתרון התפילה בבית מדרש הוא רק כשההילכה לבית הכנסת תגוזם ליטול הלימוד, וגם זה רק למי שתורתו אומנותו.

צՐפַת שׁעדייפָות התפִילָה בְבֵית מֹדרָשׁ הַיָּא אֲפִילוֹ כְשֶׁמְתַפֵּל בִּיהִדּוֹת. הַרְאָ"שׁ בְתִשׁוּבָה מּוֹסִיף שְׁדָבְרֵי הַגָּמָרָא נָאָמָרָו רַק לְמַיְ שְׁתוֹרָתוֹ אָוְמָנוֹתָו, וְגַם בְּכָהִינְגּוֹ לֹא יַרְגִּיל עַצְמוֹ לְעָשָׂות כֵן שֶׁלֹּא יַלְמֹדוּ מִמְנָו עַמִּי הָרָץ (כְּהִיא שִׁיטתַה הַנִּימָוקִי יִוסֵף בְּהַבְנָתַה דְבַרַי הַרְאָ"שׁ). זֹהִי בְדִיקָה השִׁיטה שְׁחוּבָה בְּרַמְ"א: "וַיֵּשׁ אָמָרִים דָאֲפִילוּ בְלָא עַשְׂרָה עַדִיף לְהַתְפִלָּל בְבֵית הַמֹּדְרָשׁ הַקְּבוּעַ לוֹ, וְדוֹוקָא מַיְ שְׁתוֹרָתוֹ אָוְמָנוֹתָו וְאַיְנוּ מְתַבְּטָל בָּלוֹ הַכִּי, וְאֲפִילוּ הַכִּי לֹא יַרְגִּיל עַצְמוֹ לְעָשָׂות כֵן שֶׁלֹּא יַלְמֹדוּ עַמִּי הָרָץ מִמְנָו וַיַּתְבְּטָלוּ מִבֵּית הַכְּנָסָת", וּמִיוֹשְׁבַת קֹשְׁיָה הַאֲחַרְוֹנִים מַהוּ הַמָּקוֹר לְפָסָק הַרְמָ"א.

רְגִיל שְׁתוֹרָתוֹ אַיְנה אָוְמָנוֹתָו, אַיְנוּ רְשָׁאי לְהַתְבְּטָל מְתַפֵּל עִם הַצִּיבָר, גַם אָם הַהְלִיכָה מִבֵּית הַמֹּדְרָשׁ לְבֵית הַכְּנָסָת תְּגָרוּם לֹו לְבִיטָול תּוֹרָה³⁴.

בִּיאָור דְבָרֵי הַרְמָ"א לְפִי זֶה
עַל פִּזְהָ יִשְׁלַבְאָר אֶת דְבָרֵי הַרְמָ"א, שַׁהְעָרָנוּ אֲוֹדָותָם לְעַיל (אות ג). אָפָשָׁר שַׁהְרַמָּ"א הִבִּין אֶת שִׁיטתַה הַרְאָ"שׁ כַּפֵּי שְׁמוֹצָעַ כְּעַת, שְׁעַדְיוֹפָתָה התפִילָה בְבֵית מֹדרָשׁ הַקְּבוּעַ מַעַלְתַה הַמָּקוֹם בְצֻוֹף הַשִּׁיקָול שֶׁל בִּיטָול הַלִּימָוד, וְנָאָמָרָה רַק לְמַיְ שְׁתוֹרָתוֹ אָוְמָנוֹתָו. לְפִי זֶה כָל דְבָרֵי הַרְמָ"א הַם עַפְ"י שִׁיטתַה הַרְאָ"שׁ. כַּאֲמָור לְעַיל גַם הַרְאָ"שׁ סִבְרָה כְּרָבָנִי

ט.

מַהוּ בֵּית מֹדרָשׁ "הַקְּבוּעַ לוֹ" הַמּוֹצָר בְּרַמְ"א.

מִקְדָּשָׁת בֵּית הַכְּנָסָת וּמִצְחָה יוֹתֵר לְהַתְפִלָּל בְּוֹ מְשִׁיחָתְפָל בְבֵית הַכְּנָסָת וּכְרִי וַיֵּשׁ מִפְרָשִׁים דָאֲפִילוּ בִּיחִידִי וּבְלָא עַשְׂרָה טֻוב יוֹתֵר לְהַתְפִלָּל בְבֵית הַמֹּדְרָשׁ הַקְּבוּעַ לוֹ מִבֵּית הַכְּנָסָת". מִבָּוֹאָר שְׁעַדְיוֹפָתָה התפִילָה בְבֵית הַכְּנָסָת. מִדְרָשׁ הַיָּא דּוֹוקָא בְבֵית מֹדרָשׁ שְׁלֹמֹד בּוֹ, וּבֵית מֹדרָשׁ זֶה נִקְרָא "בֵית מֹדרָשׁ הַקְּבוּעַ לוֹ".³⁵

נִרְאָה שַׁהְמָקוֹר לְזֶה הוּא הַטוֹר שְׁכָתֵב: "מֵי שִׁישׁ לוֹ מֹדרָשׁ קְבוּעַ בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ

כְּתָב הַרְמָ"א: "וַיֵּשׁ אָמָרִים דָאֲפִילוּ בְלָא עַשְׂרָה עַדִיף לְהַתְפִלָּל בְבֵית הַמֹּדְרָשׁ הַקְּבוּעַ לוֹ". כָּבֵר הָעָרָנוּ לְעַיל (הָעָרָה 14) שִׁישׁ לְעַיִן מַהוּ בֵית מֹדרָשׁ הַקְּבוּעַ לוֹ, וְמַהְמָקוֹר לְתוֹסְפָת זֶה? אָפָשָׁר שְׁבִיתָה מִדְרָשׁ הַקְּבוּעַ לוֹ, הוּא בֵית הַמֹּדְרָשׁ בּוֹ אָדָם זֶה רַגִּיל לְלִימָוד, וּמַעַלְתַה הַתְפִילָה בְבֵית מֹדרָשׁ הַיָּא דּוֹוקָא כְשֶׁמְתַבְּטָל בְבֵית מֹדרָשׁ זוֹ. כֹּךְ מִשְׁמָעָ מִדְבָּרִי הַלְּבוֹשׁ שְׁכָתֵב (צ, יח): "מֵי שִׁישׁ לוֹ בֵית הַמֹּדְרָשׁ קְבוּעַ שְׁלֹמֹד בּוֹ יִשְׁ בּוֹ קְדוּשָׁה יוֹתֵר

34. אָפָשָׁר שְׁלַדְעָת הַרְאָ"שׁ תִּפְלִיל בְצִיבָר הַיָּא חִיּוּב גָמוֹר (עַיִן שָׁארִית יוֹסֵף ח"ב עַמוֹד שְׁלָבָ), וְכֹל שָׁאן תּוֹרָתוֹ אָוְמָנוֹתָו אַיְנוּ רְשָׁאי לְהַתְבְּטָל מְחִיּוֹב זֶה (גַם אָם בְּדִעְתּוֹ לְהַתְפִלָּל בְבֵית מֹדרָשׁ). רַק מַיְ שְׁתוֹרָתוֹ אָוְמָנוֹתָו, שְׁמַעַיְקָר הַדָּן פָטוֹר מִתְפִילָה וּבְדוֹאי שְׁפָטוֹר גַם מִתְפִילָה עַם הַצִּיבָר, רְשָׁאי לְהַתְבְּטָל מְחִיּוֹב זֶה. אָמָן, כַּפֵּי שְׁכַתְבָנוּ לְעַיל (הָעָרָה 3) גַם מַיְ שְׁתוֹרָתוֹ אָוְמָנוֹתָו רְשָׁאי לְהַתְבְּטָל מַלְמֹדוֹ וְלְהַתְפִלָּל, וְכֹךְ נִהְגָוּ רְבִי אַמִי, רְבִי אָסִי וְרְבִי אַבִי. אָךְ לְעַיִן תִּפְלִיל עַם הַצִּיבָר, אָמָן בְתִחְיָה אַבִי הַתְבְּטָל מַלְמֹדוֹ גַם לְצַרְךָ זֶה, אָךְ לְאַחֲרָ שְׁמַעָא שְׁמַעַת הַתִּפְלִיל בְבֵית הַמֹּדְרָשׁ גַּדּוֹלה, הַתְבְּטָל בְמִקְומָם לִימָודוֹ, דְתִפְלִיל בְמִקְומָם לִימָודוֹ, תִּפְלִיל עַל תִּפְלִיל עַם הַצִּיבָר, כְשַׁהְלִיכָה לְהַתְפִלָּל עַם הַצִּיבָר תְגָרוּם לְבִיטָול הַלִּימָוד, וְכֹךְ נִהְגָוּ גַם רְבִי אַמִי וְרְבִי אָסִי.

35. אָךְ עַיִן שִׁוְיַת אֲגָרוֹת מִשְׁה (אוֹיְחָ ח"א סִימָן לֹא דָה וְהַנָּה מִלְשָׁן הַרְמָ"א).

מקור אחר. ז"ל: "אהוב ה' שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי הכנסת ומבתי מדרשות - עיין בתלמידי רבנו יונה שנדרחו, דהרי בת מדרשות היינו מצוינים בהלכה,ولي נראה דהקב"ה אהוב שעירם המצוינים בהלכה לאותו אדם שלומד שם אבל לא מהני בית מדרשו של זה לאדם אחר שאינו לומד בו" (ועיין מהרש"א מגילה כת, א ד"ה כין דשעניא).

שוב ראייתי שכן משמע דברי השאלות
(פרשת ויצא שאלתא נב) **שכתב:** "וצורבא מרבען מתבעי לי לצלוי היכא דיתיב וגritis, דא"ל רבא לרפור בר פפא לימהןן מר מהני מיili מעלייתא וכו'". עיין זה כתוב גם בה"ג (галות ברכות פרק חמיש): "וצורבא מרבען מתבעי לי לצלוי בדורחתא דקבע ליה דיתיב וגריס", וכן הוא בסמ"ג (עשין יט).

גם החיי אדם העניך משמעות למקום לימודו של האדם. ז"ל (כלל י, א): "המקומות הרואין להתפלל בהם אין שווין, כי איןנו דומה מתפלל במקום מקודש למתפלל במקום חול. והמקומות היותר מקודש בחוץ"ל הוא בית המדרש שלומדין שם כל היום כדכתיב אהוב ה' שערי ציון וכור' ודרשו שעירם המצוינים בהלכה, מכל משכנות יעקב הם בתי הכנסת. ואע"פ שהחפליין בהם ברוב עם והוא הדרת מלך, מ"מ יותר חביב לפני הקב"ה מקום

שלומד בו". אפשר שהטור בא למד שעדייפות התפילה בבית מדרש אינה אמורה בכל בית מדרש, אלא דווקא בבית מדרש בו אדם זה רגיל ללמידה.³⁶ כך גם משמע מתחילה דברי הטור "צרייך להשתדל בכל כוחו להתפלל עם הציבור, והני מיili להמון העם אבל מי שיש לו מדרש קבוע בתוך ביתו שלומד בו מצוה להתפלל בו אפילו אין לו עשרה". אילו עדיפות התפילה בבית מדרש נאמרה בכל בית מדרש, מdroע דין זה לא נאמר גם להמון העם? נראה שלדעת הטור עדיפות התפילה בבית מדרש נאמרה רק בבית מדרש בו אדם זה רגיל ללמידה, ולכן דין זה ש"יך רק לומדי תורה ולא להמון העם³⁷.

אפשר שהטור למד זאת מהדגשת הגמרא שאבבי רביAMI ורביASI התפללו "היכא דהוו גרסוי". כבר הערנו לעיל שיש לעיין מdroע לא סתמה הגמara שהחפליין בבית המדרש, וטרחה לציין שהחפליין דווקא במקום לימודם. אפשר שהטור למד מכשינה משמעות למקום לימודו הקבוע של האדם, ועדיפות התפילה בבית מדרש היא רק בבית מדרש שרגיל ללימוד בו³⁸.

גם הצל"ח (ח, א ד"ה אהוב) כתוב שעדייפות התפילה בבית מדרש היא רק בבית מדרש בו אדם זה רגיל ללמידה, אך למד זאת

36. עיין גם בפמ"ג (א"א צ, נב) שכתב: "תלמיד חכם מצוה להתפלל בבית המדרש שלומד, אף אם בבית הכנסת אין רבו עמו", אך אפשר שכונתו לומר שהליךו בהליכתו בבית הכנסת ביטול תורה.

37. אמנים לפיו מה שכתב הגר"ז (צ, יז) בדעת המג"א, שבבית מדרש הקבוע יחיד יש צורך גם בשיקול של ביטול הלימוד, וצין שם שהמקור לוזה הוא הטור, אין מדובר ראייה שעדייפות התפילה בבית מדרש היא רק בבית מדרש שרגיל ללמידה בו. מה שכתב הטור שעדייפות התפילה בבית מדרש אינה שייכת בהמון העם זהו מושם שהחומר העם אין את השיקול של ביטול הלימוד, ולא מושם שכעינן דווקא בית המדרש שרגיל ללמידה בו (עיין לעיל הערכה 28).

38. אך עיין לעיל (אות ח) שפרשנו דברי הטור (אליבא דגר"ז) באופן אחר.

שעדיפות התפילה בבית מדרש היא דוקא
במקום בו אדם זה רגיל למלוד.

לא זו אף זו: אפשר שלפי הרמב"ם לא די
בקר שיתפלל בבית המדרש בו הוא רגיל
למלוד, אלא עיין שיתפלל דוקא באותו
מקום שהוא יושב בו בשעת הלימוד³⁹. לעומת
זה כתוב המудני י"ט (ברכות פ"א סימן ז ס'ק ע):
"רביAMI ורביASI לא מצלו אלא בגין
עמודי היכא דהו גרטוי - לומר שלא בלבד
שהיו מתפללים בבית המדרש ולא בבית
הכנסת אלא אפילו בבית המדרש עצמו היו
מקפידים להתפלל במקום המיחוד להם
בבית המדרש למלוד שם". אך יש לעיין
האם זהו לעיכובה או להעדרה בעלמא.

עם זאת, מלשון השו"ע "בית המדרש קבוע
קדוש יותר מבית הכנסת ומזווה להתפלל
בו יותר מבית הכנסת" משמע שתפילה
עדיפה בכל בית מדרש, ולאו דוקא במקומות

שלומדין בו תורה כי אין להקב"ה בעולמו
אלא ארבע אמות של הלכה. ומכל שכן
במקום שהוא לומד בקביעות, אפילו לא
יחד אותו לביהמ"ד, מצוה להתפלל בו
אפילו רק בעשרה משלך למקום אחר
להתפלל ברוב עם⁴⁰. מבואר שישנה מעלה
למקום לימודו המיחוד של האדם.⁴¹

גם מלשון הרמב"ם (תפילה ח, ג) משמע שישנה
משמעות למקום לימודו של האדם.
הרמב"ם אמן פתח הלכה זו באמרה כללית
"בית המדרש גדול מבית הכנסת", אך הוסיף
מיד "וחכמים גדולים אף על פי שהיו להם
ערים בתיהם נסיות הרבה, לא היו מתפלין
אלא במקום שבו עוסקין בו בתורה". מכך
שהרמב"ם לא כתוב "וחכמים גדולים לא היו
מתפללים אלא בבית המדרש", אלא
"וחכמים גדולים לא היו מתפלין אלא
במקום שבו עוסקין בו בתורה", משמע

39. עיין בשער הציון (ס"ק מו) שהשווה דעת החוי אדם לדעת הגרא"ז, והדבר צריך תלמוד. הגרא"ז הזכיר שבבית מדרש הקבוע היחיד צריך גם את השיקול של ביטול הלימוד, אך החוי אדם לא הזכר מזה מאומה, אלא רק את מעלה המקום. ואפשר שכונת המ"ב שמהחוי אדם משמע שבבית מדרש הקבוע לרבים אין צורך את השיקול של ביטול הלימוד.

עד יש להעיר שמהחוי אדם משמע ש"מ מקום שהוא לומד בו בקביעות, אפילו לא יחד אותו לביהמ"ד" עדיף מבית מדרש של רבים, ומהגראי משמע ש"מ מקום מדרשו הקבוע לו בabitot" גרע מבית מדרש הקבוע לרבים, שצורך בו גם את השיקול של ביטול הלימוד (עיין לעיל אות ז ומ"ב צ, נה). ועייןashi ישראל (פרק ח סעיף ו) שהביא את דין החוי אדם הנ"ל בלא לצין שצורך גם את השיקול של ביטול הלימוד, וצ"ע דהוא עצמו פסק שם (ח, הערכה טו) כמ"ב (צ, נה) שהעתיק דברי הגרא"ז, שעדיפות התפילה בבית מדרש הקבוע לייחיד היא רק למי שלומד בו "כדי שלא יבטל מלימודו לילך בבית הכנסת".

40. עם זאת, החוי אמר כתוב שדי הקבוע של האדם, אפילו שאין זה בית מדרש, ומהרמ"א משמע שמדובר דוקא בבית מדרש הקבוע לו (אך עיין לעיל העירה 14). גם מהטור משמע שדברי הגמרא נאמרו דוקא בבית מדרש. הטור כתוב (סימן צ) "מי שיש לו מדרש קבוע בתוך ביתו שלומד בו מזווה להתפלל בו אפילו אין לו עשרה, רוביAMI ורביASI אף על גב דהו תלייסר כנישטא בטבריא לא הוא מצליא אלא בגין עורי היכא דהו גרטוי, פירוש בבית המדרש". משמע שתורת התפילה במקומות קבועים הוא רק כשהמדובר קדוש בקדושת בית מדרש. וכן משמע מהרמ"ג (א"א צ, כב).

41. לפיו זה כשיין באפשרותו להתפלל במקומות שהוא עצמו יושב בו בשעת הלימוד, אפשר שאין עדיפות להתפלל דוקא בבית המדרש שרגיל למלוד בו. אך אפשר שבדיעבד, כל בית המדרש נחשב במידה מה מקום לימודו (עיין שו"ע או"ח צ, יט)

בבית מדרש הקבוע ליחיד. מקור לכך הוא הביא את דבריו הטור "מי שיש לו מדרש קבוע בתוך ביתו שלומד בו מצוה להתפלל בו אפילו אין לו עשרה". לפיכך יש לפרש ש"בית מדרש קבוע לו" המזוכר בrome'a, והוא בית מדרש קבוע ליחיד, וקמ"ל שגם תפילה בכימ"ד קבוע ליחיד עדיפה על תפילה בבית הכנסת.⁴³

לימודו⁴². כמו כן משמע שדין זה נאמר בכל אדם ולא דוקא לומדי בית המדרש. ועיין בחי אדם הנ"ל שהביא דבר זה בתחילת הסעיף.

עוד יש לפרש לשון הרמ"א "דאפיו" בלבד עשרה עדיף להתפלל בבית המדרש קבוע לו" באופן נוספת. הגרא"ז כתוב שעדיפות התפילה בבית מדרש היא אפילו

ג'

בין בתים מדרשות לשעריהם המצוינים בהלכה.

בהלכה כלומר שם קביעות התורה וההוראות בכל יום, יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות שלומדים בהם לפני שעה דרשות או פסק, מפני שההיקומות קבועות הם במקום בהם מקדש חביב יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות כך מקום קביעות התורה חביב משאר בתים כנסיות ובתי מדרשות שאינם קבועים".⁴⁴

כך גם נשמע מדבריו החyi אדם שכتب כלל יי, א): "המקומות הרואוי להתפלל בהם

לסיום יש להעיר שבגמרא לפניו הגרשא היה: "אהוב ה' שעיריהם המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות", וכן היא הגרשא בר"ף וברא"ש. משמע לפיה גרסתנו ששעריהם המצוינים בהלכה אינם בתים מדרשות, ויש לעיין מהו ההבדל בין שעריהם המצוינים בהלכה לבתי מדרשות. מרבני יונה משמע ששעריהם המצוינים בהלכה הם בתים מדרשות שלומדים בהם בקביעות, דכתיב (ד, א, מדפי הר"ף): "אהוב ה' שעיריהם המצוינים

42. עיין שווית אגרות משה (שם) שדיק בכך גם מלשון רבנו יונה, ועיין עניינים למשפט (ברכות ח, א אות ד) שמחולק בין בית מדרש קבוע לרובים (אך הראה שהבא מהמ"ב לאורה אינה עניינה כאן). המ"ב אמן כתוב שעדיפות התפילה בבית מדרש קבוע ליחיד היא רק לומדי בית המדרש, אך אין זה ממשום שמעלה בית מדרש קבוע ליחיד היא רק למי שנרגל למדו בבית מדרש זה, אלא ממשום שעדיפות התפילה בבית מדרש קבוע ליחיד נאמרה ורק כמשמעותו לכך השיקול של ביטול הלימוד. כך מפורש בדבריו המ"ב: "זהני מיili למי שלומד בו, וכי שלא יבטל מלימודו לילך בבית הכנסת", וע"ע כף החאים (סימן צ אות קיג).

43. אפשר שזוהי כוונת המג"א (קנג, א) שבטימן צ סעיף ייח מוכח שבית מדרש ליחיד עדיף על בית הכנסת, והכוונה היא לדבריו הרמ"א, וכן משמע שם קצת מהפמ"ג (א"א ס"ק א), אך עי"ש במחצית השקלה.

44. אך המהרש"א כתב (ח, א ד"ה המצוינים): "בבתי מדרשות שלהם יש שהיו לומדים שם מקרא ויש לומדים שם משנה ולא עלו בידן הלכה שיצאת מן התלמוד, והיינו שעריהם המצוינים בהלכה במקום שככל ת"ח קבוע מקום לגירושתו בתלמוד המביא לו הלכה פסוקה", וכך עיין זה פרש הגראי" קאפה זצ"ל בפירושו לרמב"ם (תפילה ח, ג). ועיין העמק שאלתא בכ' אות ב) שכותב: "אינו מובן הא בתים מדרשות היינו שערி הלכה, אלא הכי פירושו המצוינים בהלכה שעמוק וחדש הלכות, משא"כ סתם בית מדרש אינו אלא מקום למוד לרבים". ועי"ש בדבריו הצל"ח שהובאו לעיל (אות ט).

אך הנימוקי יוסף כתב בדעת הרא"ש שדברי הגمرا נאמרו רק למי שתורתו אומנותו (ומשם שעדריפות התפילה בשערים המצוינים בהלכה היא משום ביטול הלימוד, אך אפשר גם לדעתו וזה גם משום מעלה המקומות).

ד. י"א שעדרים המצוינים בהלכה הם בתי מדרשות (רmb"ס וטור), ו"י"א שהם בתי מדרשות של תלמידים בהם בקייעות (ובנוינה). ה. י"א שעדריפות התפילה בבית מדרש היא רק בבית מדרש שרגיל למדוד בו (לבוש), ויש שלא חלקו בזה (שו"ע).

ו. לדעת המעדני יו"ט (ואפשר שכן היא גם דעת הרמב"ס) גם בבית מדרש יש להתפלל דוקא במקום למדו הקבוע, ויש לעיין האם זהו לעיכובא.

ז. עדיפות התפילה בבית מדרש היא גם בבית מדרש הקבוע ליחיד (גר"ז עפ"י הטור). ח. נחلكו אחרונים האם לדעת המג"א עדיפות התפילה בבית מדרש הקבוע ליחיד היא רק כשמצטרף לכך השיקול של ביטול הלימוד.

ט. לדעת החשי אדם דברי הגمرا נאמרו גם ביחס למקום לימוד קבוע ליחיד שאינו בית מדרש, ויש שימושם מדבריהם שחולקים על זה.

י. מי שתורתו אומנותו ואינו מתבטל אפילו בהלכה לבית המדרש (רבנו יונה) אינו צריך להתבטל לצורך תפילה עם הציבור (רבנו יונה ורמ"א), ומ"מ לא ירגיל עצמו לעשות כן שלא ילמד ממנה עמי הארץ ויתבטלו מבית הכנסת (רמ"א).

אין שווין, כי אין דומה מתפלל במקומות מקודש למתפלל במקומות חול. והמקום היותר מקודש בחוץ' הוא בית המדרש של מדרשין שם כל היום כדכתיב אהב ה' שער ציון וכיו' ודרשו שעדרים המצוינים בהלכה, מכל משכנות יעקב הם בתי נסיות⁴⁵.

גרסת הטור

אמנם הטור כתוב: "אמר הקב"ה אהוב אני שעדרים המצוינים בהלכה מכל בתי נסיות", ומשמע שלא גרס "מבחני מדרשות" אלא רק "מבתי נסיות" (עין הଘות והערות שבמהדורות מכון ירושלים אות יג), ועיין בספר עניינים למשפט (ברחות ח, א ד"ה הסמ"ג) שגם הרוקח ועוד פוסקים גרסו כתור. וכן נראה שם הרמב"ס גרש כן דכתיב (תפליה ח, ג): "בית המדרש גדול מבית הכנסת, וחכמים גדולים אף על פי שהיו להם בערים בתי נסיות הרבה, לא היו מתחפלין אלא במקום שבו עוסקין בו בתורה", משמע שעדרים המצוינים בהלכה (שהם אהובים יותר מבתי נסיות) הם בתי מדרשות, ולא גרשין "יותר מבתי נסיות ובתי מדרשות".

סיכום

- א. תפילה בשערים המצוינים בהלכה, עדיפה על תפילה בבית הכנסת.
- ב. לדעת ובני צרפת זהו גם שימוש תפילה ביחידות, ולදעת הרמב"ס זה רך כשמתפלל בעשרה (וכ"פ השו"ע).
- ג. לדעת רוב הראשונים עדיפות התפילה בשערים המצוינים בהלכה היא משום מעלה המקום, ונאמרה בכלל אדם.

45. עיין בצל"ח (ח, א ד"ה אהוב) שכותב: "ומדברי רש"י משמע כדעת הרמב"ס דדווקא שם בבית מדרשו יש לו שם עשרה, אבל לא להתפלל יחידי, ומשמע מדברי רש"י אףלו יותר מדברי הרמב"ס, שהרמב"ס לא התנה אלא שיתפלל שם בעשרה, ומדברי רש"י משמע שגם תורתה שם יהיה ברבים, שהרי רש"י פריש המצוינים הינו ציון ואספה ציבור".

סימן ד בעניין איסור אכילה קודם התפילה

יש לעיין האם איסור אכילה קודם התפילה הוא משומש שהקדמת האכילה לתפילה היא זלול בתפילה, או שמא האיסור הוא משומש שהאכילה כשלעצמה וקוקה לתפילה לפניה, אכן לאדם לאוכל קודם שיתפלל ויביע שבל מזונתו וצורכי גופו מזומנים לו מיד ח', והתפילה היא כעין ברכה שנותירה את האכילה. יש לכך כמה נפק"מ (אות א).

מדרשת הגמרא "כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואות השלבת אחריו גויך", משמעו שהאיסור הוא משומש שהקדמת האכילה לתפילה היא זלול בתפילה, וכך גם יש לדיקן מדברי כמה פוסקים (אות ב). אך הגמרא למדה את איסור אכילה קודם התפילה גם מהפסוק "לא תאכלו על הדם", ויש מקום לומר שבשונה מהדרשה מ"וואות השלבת" (שמלהות לאedor אכילה קודם התפילה משום זלול בתפילה), הדרשה מלא תאכלו על הדם מלמדת לאסור אכילה קודם התפילה משומש שהאכילה וקוקה לתפילה לפניה. אך מדברי כמה פוסקים משמע שגדיר האיסור לפי שתי הדרשות זהה (אות ג).

אורלם יש סוברים שהדרשה מ"לא תאכלו על הדם" היא דרשה גמורה, ואיסור אכילה קודם התפילה הוא מהתורה. לפי דבריהם אין האיסורים שוויים, ואפשר שהדרשה מלא תאכלו על הדם מלמדת לאסור אכילה קודם התפילה משומש שהאכילה וקוקה לתפילה לפניה (אות ד). כמו כן, אף שמשמעה מהדרשה מ"וואות השלבת" שהקדמת האכילה לתפילה היא זלול בתפילה, אין הכרח שזו הסיבה היחידה לאיסור אכילה קודם התפילה (אות ה).

נראה שיש לדיקן מדברי הראה וכמה אחרונים שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מחמת התפילה בלבד (אות ו), וטעם האיסור הוא משומש שאין לאדם לעסוק בכבוד עצמוCSI שיש לו לעסוק בכבוד המקומות (אות ז). לאור זאת יש לדון בכמה נפק"מ בעניין איסור אכילה קודם התפילה (אות ח).

גם בדברי הרשב"א מבואר שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מחמת התפילה, אך טעם האיסור הוא משומש שיש לחושש שם יאכל קודם התפילה לא يتפלל, וגם אם יתפלל יעשה זאת מותך גואה ובלא כוונה (אות ט).

אמנם מנהגת מרן הרב קוק וצ"ל משמעו שאיסור אכילה קודם התפילה הוא משומש שהאכילה וקוקה לתפילה לפניה (אות יא), ויש לווה קצת סعد מלשון הגמרא (אות יב).

א.

יש לעיין האם איסור אכילה קודם התפילה הוא מחתמת התפילה, שהקדמת האכילה לתפילה היא זולות בתפילה, או שמא האיסור הוא משום שהאכילה כשלעצמה זוקפה לתפילה לפניה. ויש בזה נפק"מ לדינה.

במקום מטונף שאסור להתפלל בו, וודע שימצא במקום זה כל משך זמן התפילה. אם איסור אכילה קודם התפילה הוא מחתמת התפילה, שזו זולות בתפילה שכאשר צריך לחתפל פונה לעסוק באכילה ושתייה, מסתבר שרשיי לאכול קודם שיתפלל, שכן שאינו רשאי לחתפל אין זה זולות בתפילה שאוכל קודם שמתפלל. אך אם איסור אכילה קודם התפילה הוא משום שהאכילה כשלעצמה זוקפה לתפילה לפניה, דין לאכול לאכול קודם שיתפלל ויביע של מזונתו וצורך גופו מזומנים לו מיד ה², והתפילה לו מיד סב, ט, ועיין הערא⁵.

אמרין בغمרא (ברכות י, ב): "א"ר יודי בר' חנינא משום ראב"י מי דכתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתחטפללו על דכם". יש לעיין האם איסור אכילה קודם התפילה הוא מחתמת התפילה, שזו זולות בתפילה שכאשר צריך לחתפל פונה לעסוק באכילה ושתייה!. או שמא האיסור אינו מחתמת התפילה, אלא האכילה כשלעצמה זוקפה לתפילה לפניה, דין לאדם לאכול קודם שיתפלל ויביע של מזונתו וצורך גופו מזומנים לו מיד ה², והתפילה היא עיין ברכה שמירה את האכילה.³

**אכילה קודם התפילה כשהמצא
במקום שאין יכול לחתפלל
אפשר שיש בזה נפק"מ לעניין מי שנמצא**

1. לפי זה האיסור הוא בהקדמת האכילה לתפילה, וסיבת האיסור היא משום שmotlat על האדם מצות תפילה.
2. בדומה לנאמר בזוה"ק פרשタ בשלח דף סב, ב (הובאו דבריו במ"ב קטו, ג, ובכף החיים קנו, יב): "רבי יסא סבא לאatakין סעודתא בכל יומא עד דבעא בעותיה קמי קוב"ה על מזוני. אמר, לא נתקין סעודתא, עד דתתהייב מביא מלכא". ועיין זוה"ק פרשタ ויקhal רטו, ב (הובאו דבריו בכף החיים פט, כה), פרשタ וגש רז, ב, ופרשタ פינחס ומא, ב.
3. לפי זה האיסור הוא לאכול ולא לחתפלל קודם לכך, וסיבת האיסור אינה משום שmotlat על האדם מצות תפילה.
4. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - אין הוא אוכל קודם התפילה, כי במקום זה לא שייכא תפילה, והוא עתיד לשחוות כאן עד סוף זמן תפילה זו, עכ"ד. (ועיין להלן אות ח בדברי הցין אליעזר).
5. יש להעיר שגם אם איסור אכילה קודם התפילה הוא מחתמת שהאכילה זוקפה לתפילה לפניה, דין זה תלי בגדיר איסור אכילה קודם התפילה: האם ישנו איסור לאכול בלבד לחתפלל קודם לכן, או שישנו רק חיוב לחתפלל קודם שאוכל. אם ישנו איסור לאכול בלבד לחתפלל קודם לכן, האיסור קיים אף באונס, דאונס אינו מתר איסורים. אך אם אין איסור לאכול בלבד לחתפלל קודם לכן, רק ישנה חובה לחתפלל קודם שאוכל, כשאנוס על התפילה רשאי לאכול, משום שאין איסור באכילה, רק ישנה חובה לחתפלל קודם לכן, והוא אינו יכול לקיים חובתו (אך יש לעיין האם רשאי לאכול להכנס עצמו למצב של אונס, עיין בהערה הגוזין גולדברג שליט"א בספר הליקות שלמה ח"א סוף פרק חמישי עמוד עב, וביחוד בהמשך הערה בעמוד שנה ד"ה ואין להקשוט). כעין זה מבואר במ"ב (סב, ט) לעניין ברכה וראשונה: "ונראה פשוט והשווינו בבית המוחץ שלא כדי עושין

(שו"ע רג, א). גם דין זה תלוי לכ准确性 בספק הניל. אם איסור אכילה קודם התפילה הוא משומש שהאכילה זוקקה לתפילה לפנייה, והתפילה היא כברכה שמתירה האכילה, מסתבר שאנו רשאי לאכול בלי להתפלל קודם לכך. אף שבשעה זו אינו יכול להתפלל, אין זו סיבה ממשום כך יופקע האיסור, וכי

אכילה בין שעה ששית לשבועה ששית ומחייבת שלא התפלל שחרית. בכך זה יש להסתפק האם מי שלא התפלל שחרית, רשאי לאכול מחוץ עד שעה ששית ומהצאה, דבשעה זו אין חיב בשלום תפילה, היות וזמן תפילת שחרית כבר עבר (שו"ע פט, א), זמן תפילת מנוח עדין לא הגיע

דרורי שם אסור אפילו הרהור ואינו אנו לשתייה", ובאר שם בכיוור הלכה: "ודבר זה פשוט מאד דין להתייר משומש שהוא אגוט על הברכה שאינו יכול לברך, וזה היה שיק לומר רק אם היו אמורים חז"ל והוא מצוה לברך ובאמת הכל אחז"ל ואיסור ליהנות בליך ברכה, בלבד עצמא מהמרחץ ולברך ולשותות, או

על"פ' לננות בבית אמצעי של הברכה" (אך עיין בהסכם הגוזן גולדברג שליט"א). עם זאת, גם אם גדר האיסור הוא לאכול בלבד לא להתפלל קודם לכך, אפשר שהאיסור הוא תולדה של החיבור המשעי להתפלל קודם לכך, וכשהאין חיבור מעשי (כגון במקורה זה שנמצא במקום מותוק), אין גם איסור לאכול בלבד לא להתפלל קודם לכך (למרות שינוי חיבור עקרוני), עיין שו"ע (רצוג, ג; רפט, א), מג"א (רפט, ד), ילקוט יוסף (שארית יוסף ח"ב סימן עא ס"ק א עמוד קצה ד"ה ומה שכתבנו) ובהסכם הגוזן גולדברג שליט"א.

יש להעיר שספק דיין הוא דווקא בשינוי חותם תפילה שלא ניתן לקיים, אך כשאין חותם תפילה ואין גם אפשרות להתפלל, בודאי שモותר לאכול בלבד לא להתפלל קודם לכך, אפילו אם גדר האיסור הוא לאכול בלבד להתפלל קודם לכך, דבכה"ג ברור שחכמים לא אסרו לאכול בלבד לא להתפלל קודם לכך. משומש כך פשוט שאונן רשאי לאכול בלבד לא להתפלל קודם לכך, בשם רשאי לאכול בלבד לבך (מ"ב עא, ד). כך גם מי שתורתו אומנתו שפטור מתפילה (שו"ע קו, ב, ובאר היטב שם ס"ק ג), רשאי לאכול בלבד לא להתפלל קודם לכך (כיהודה שפטורו מתפילה הוא משומם ביטול תורה, ואילו היה צריך להתפלל קודם שאוכל לא היה תולעת בפטור). כך גם בעל קרי פטור מהתפילה (ברכות כא, א) ורק סייר לאכול בלבד לא להתפלל קודם לנו, בשם רשאי לאכול בלבד לבך (ברכות כ, ב).

אך יש לעיין האם פטור בעל קרי הוא פטור או אונס. אם פטורו הוא מדין אונס, הרי זה דומה ממש לנמצא במקומות מותוק, ומוכחה שככה"ג מותר לאכול בלבד לא להתפלל קודם לכך. מהגמרא (כב, א) משמע קצת שפטור בעל קרי הוא מדין אונס, דמבהיר שבעל קרי יכול פטו ואינו מברך לפני האכילה ורק כשאין לו מים לטבול, אך כישיש לו מים איןו רשאי לאכול בלבד לא לביך לפני האכילה. אך אפשר שגדיר הפטור הוא רק כשאין לו מים. ועיין בספר האשכול (מהדורות אלבך, ליקוטים מהלכות תפילה דף מ עמוד ב) ש"אין לו מים" היינו במעשה ארבעה מילין. אם פטור בעל קרי הוא מדין אונס, קצת קשה, דשינור ארבעה מילין נאמר בהיחס לתפילה בזיבורו (שו"ע צ, טז), אך לא ביחס לתפילה עצמה. ועיין ביאור הלכה (קח, א ד"ה וכ"ג) שאפילו עד חמוש מנכים צורך להפסיד כדי שלא להתבטל מתפילה, ולכך רוחה כ"ש שצורך לילך ארבעה מילין שלא להתבטל מתפילה. אך אם פטור בעל קרי אינו מדין אונס, ניחא. ועיין בהערת הגוזן גולדברג שליט"א בספר הליקות שלמה (ח"א סוף פרק חמישי עמוד עב, ובעיקר בהמשך ההערה בעמוד שנה ד"ה אמן אם).

נראה שלדעת המ"ב הניל שאונס אינו מתייר לאכול בלבד ברכיה, מוכרים לומר שפטור בעל קרי אינו מחמת אונס, שהרי בעל קרי רשאי לאכול פטו בלבד לביך לפני האכילה. אי נמי יש לחלק בין בעל קרי שאונס מוציא, יוכל להמשך כמה ימים, שבאונס כזו החתו חכמים לאכול בלבד ברכיה, לאונס שאונס מוציא ושאין דרך שימוש כמה ימים, שלא התירו מוחמתו לאכול בלבד ברכיה. בין כך ובין כך לכוארה אין ללמידה מבעל קרי לנדון דיין,

אך עיין בהסכם הגוזן גולדברג שליט"א.

6. הערת הגוזן גולדברג שליט"א - עיין כס"מ פ"ז מהל' תפלה וב"כ ה"ה ד"ה וייש.

להתפלל פונה לעסוק באכילה ושתייה, מסתבר שהאיסור נאמר דווקא כשהיב בתפילה, דכשאינו חייב בתפילה אין זה זלזול בתפילה שעוסק באכילה.

אדם שאינו יכול לברך ממש כחצי שעה רשאי לאכול بلا ברכה (עיין מ"ב הניל⁷? אך אם איסור אכילה קודם התפילה הוא מחתמת התפילה, שהוא זלזול בתפילה שכאשר צריך

ב.

מדרשת הגמרא "כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואוטי השלכת אחרי גויך" משמע שהאיסור הוא מחתמת התפילה, וכן גם יש לדיביך כמה פוסקים.

יקבל על מלכות שמים", וכן הוא מחשב"ץ קטן לתלמיד המהורים סימן ג. מהלשון "אחר שנתגאה היאך קיבל על מלכות שמים" משמעו שהחיסרון הוא בקבלה על מלכות שמים, ומוכח שהאיסור הוא מחתמת התפילה.

עיין גם בספר המכתר שכתב: "כל האוכל ושותה קודם שיתפלל עליו הכתוב אומר ואוטי השלכת אחרי גויך, ומכל מקום אע"פ שחטא חורז ומתפלל, דמי שאכל שום וריחו נודף לא יאכל עוד שום ויהיה עוד ריחו נודף". אילו האיסור היה מחתמת שהאכילה זוקקה לתפילה לפני, דברי המכתר מיותרים: וכי משום שפשע ואכל שלא כהוגן לא יתפלל לאחר מכן? מכך שהמכתר ראה צורך לומר שאע"פ שאכל צריך להתפלל, מוכח שהאיסור לאכול קודם התפילה הוא מחתמת התפילה, ורק"ל שאף שיש חיסרון בתפילה הנארמת לאחר שאכל ושתה, לא ימנע מלהתפלל מחתמת זה.⁸

מלבד הדרשה מ"לא תאכלו על הדם" הגמרא (שם) מביאה מקורה נוספת לאיסור אכילה קודם התפילה: "א"ר יוסי בר' חנינה משומ ראב"י כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואוטי השלכת אחרי גויך, אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים". מלשון הפסוק "ואוטי השלכת אחרי גויך" משמע שהאיסור הוא מחתמת התפילה, שמדובר בכבוד שמים בכך שדוחה התפילה לאחר העיסוק בצדורי גופו. גם מלשון הגמara "לאחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים" משמע קצת שהחיסרון הוא בכך שקבלת על מלכות שמים נדחתה לאחר האכילה, ומה שמשמע שהאיסור הוא מחתמת התפילה.⁹

כן משמע גם מלשון האורחות חיים שכתב הלכות תפילה סימן טו: "והר"ם כתוב נמי שאסוד לאכול ולשתות קודם ק"ש ותפילה ובאי ראייה מפ"ק דברכות דקאמר ואוטי השלכת אחרי גויך, אחר שנתגאה זה היאן

7. נראה שאין זה תלוי בספק הנזכר לעיל (הערה 5), משום שהמתנה של כחצי שעה אינה נחשבת אונס.

8. להלן יבוואר האם האיסור הנלמד מ"וואוטי השלכת אחרי גויך", וזה לאיסור הנלמד מ"לא תאכלו על הדם".

9. בדורמה לזה כתב המאירי (י, ב ד"ה האוכל): "האוכל ושותה בשחריר ואח"כ מתפלל, אע"פ שם"מ יצא ידי תפילה, עון גדול הוא". משמע שהיתה סבירה לומר שכשאכל קודם התפילה לא יצא ידי תפילה, וזה יכול להיות רק אם החיסרון הוא בתפילה. והעירוני ת"ח אחד שמדובר בהארמי והמכתר מוכח לא רק שהאיסור הוא מחתמת התפילה, אלא שכשאכל קודם התפילה החיסרון הוא לא (ולך) באכילה אלא (גם) בתפילה.

או שלא התפלל לאחר מכן, ולא הייתה הגمرا צריכה לציין שהתפלל לאחר האוכל ושותה אלא לומר "כל האוכל ושותה קודם שיתפלל"¹⁰. מושג המרא ("כל האוכל ושותה ואחר מתפלל") משמע ישינה משמעות לכך שהתפילה נאמרת לאחר האוכל, ומשמע שהאיסור הוא בדוחית התפילה לאחר האוכל¹¹.

עוד יש לדיבוק שהאיסור הוא מחייב התפילה, מלשון הגمرا "כל האוכל ושותה ואחר מתפלל". אילו איסור אכילה קודם התפילה היה מחייב האכילה, עיקר האיסור היה בכך שאכל ללא להתפלל קודם לכך. העובדה שלאחר שאכל התפלל אינה נוגעת כלל לאיסור, (דמבחן האיסור אין הבדל בין אם התפלל לאחר מכן).

ג.

הגمرا למדת את איסור אכילה קודם התפילה גם מהפסוק "לא תאכלו על הדם", ויום לומר שבשונה מהדרשה מ"וואותי השלכת" (שמלמדת לאסור אכילה קודם התפילה מחייבת התפילה), הדרשה מלא תאכלו על הדם מלמדת לאסור אכילה קודם התפילה משום שהאכילה זקופה לתפילה לפניה. אך מדברי כמה פוסקים משמע שגדיר האיסור לפי שתי הדרשות זהה.

אמנם מדברי הראשונים נראה שגדיר האיסור **לפי** שתי הדרשות זהה. כתוב הרא"ש (ברכות פרק א סימן י) : "זאבי העוזרי ז"ל כתוב דמותר לשותות מים בבוקר קודם התפילה, דלא שייך במים גואה", וכ"כ כמה הראשונים (מרדיyi סימן כג, או רוזע סימן קה, טור סימן פט ועוד). כתוב על כך מהר"י אבוחב (הובאו דבריו בב"י פט, ג) : "دلדעת אבי העוזרי מותר לאכול ולשתות אוכלין ומשקין לרופאה קודם שיתפלל, דכוון לרופואה הוא דאכיל ושתי ליכא משומ גואה", וכן פסק השו"ע (פט, ג). מכך שהפוסקים התירו אכילה ושתיה שאין בהן

אלא שיש לעיין: את איסור אכילה קודם התפילה למדת הגمرا משני פסוקים שונים, מהפסוק "לא תאכלו על הדם" ומזהפסוק "וואותי השלכת אחרי גויך". יש מקום לומר שככל דרשה חדשה צד אחר באיסור. הדרשה מהפסוק "וואותי השלכת אחרי גויך" מלמדת איסור אכילה קודם התפילה מחייבת התפילה, והדרשה מ"לא תאכלו על הדם" - "לא תאכלו קודם שתתפללו על דרכם" מלמדת לאסור אכילה קודם התפילה משום שהאכילה כשלעצמה זקופה לתפילה לפניה כנ"ל.

10. אמן, הרי"ף גרש "כל האוכל ושותה קודם שיתפלל" ולפי גרטתו ליכא ראייה, וכן היא גרטת הרא"ש. אבל ברשב"א ובריטב"א הגرسא כלפיינו.

11. עוד יש להעיר שכמה הראשונים כתבו שהאיסור הנלמד מ"וואותי השלכת אחרי גויך" נאמר גם ביחס לתפילה ערבית (פסק הראי"ד ברכות י, ב, ספר הראייה לבנו יונה, ספר הכתבים הלכוט ק"ש שער שישי סעיף ו, וכן הוא בהגחות מלא הרוועים בסוגין), וזה מובן יותר אם האיסור הוא מחייב התפילה, דהיינו ולזול בתפילה שמקדמים לעסוק באכילה כאשר צריך להתפלל. וכן משמע קצת שהרמב"ם (תפילה ו, ד) והשו"ע (פט, ג) סמכו איסור זה לאיסור עשיית מלאכה קודם התפילה.

הרייך ד"ה לא תאכלו), הריטב"א (י, ב ד"ה כל האוכל והמאירי (י, ב ד"ה האוכל¹³). לפי זה, לאחר ומוסח מהדרשה מ"וואותי השלכת אחורי גויך" שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מחמת התפילה, אין לומר שהדרשה מ"לא תאכלו על הדם" מחדשת צדדים נוספים באיסור¹⁴.

גואה, ולא חשו לדרשה מהפסוק "לא תאכלו על הדם" שלא מוזכר בו גואה, מוכח שלפי דעתם אין הבדל בין שתי הדרשות, והדרשה מ"לא תאכלו על הדם" כוללת רק את הכלול באיסור הנלמד מ"וואותי השלכת אחרי גויך"¹², דעיקר האיסור הוא משום גואה, והדרשה מ"לא תאכלו על הדם" היא אסמכתא בעלמא כמו שתכתבו תר"י (ה, א מדפי

12. יש לציין שאפללו הופסקים שחלקו על יותר שתיתית מם קודם התפילה (עיין כלבו ריש סימן י ותשב"ז קטן סימן רג), הטיעמו האיסור בכך שגם יש גואה, אך לא כתבו שלמרות שאין בשתיית מים גואה יש לאוסירה מחמת הדרשה מ"לא תאכלו על הדם" שלא הזוכר בה גואה. [אך יש להעיר שבשוו"ת קרן לדוד (סימן כא אות א) כתוב שאין הדרשות הות, ובשונה מהדרשה מ"וואותי השלכת אחרי גויך" שכוללת רק אכילה שיש בה גואה, הדרשה מ"לא תאכלו על הדם" כוללת גם אכילה שאין בהם גואה. לדבריו, מה שהתרינו אכילה לצורך רפואה "הינו טעם ממש דכון דצירך לרפואה אין דעתו מיושבת עליו, ואין לו להתפלל, כדייאת בעירובין כל שאין דעתו מיושבת עליו אל יתפלל, וא"כ לא שיק איסור דלא תאכלו על הדם כיוון שאין לו להתפלל". ולענ"ד זה איננו, דלא הזוכר בשום מקום שאם לא יאכל לרפואה לא יוכל לכוון בתפילה, ופעמים רבות השפעתם של אוכלין לרפואה אינה מיידית ואותותיה ניכרים ורק לאחר זמן, על ידי השפעה מצטברת. כמו כן מיין חולין ריבים אינם מונעים מלחתפל בכוונה. כמו כן מהר"י אברבב ביסס היתרו לאכול לרפואה על יותר שתיתית מים, שאין בשתייתם גואה, ולא הזכיר כלל סברוא זו שאם לא יאכל לא יוכל לכוון לתפילה, וכן משמע מהמג"א (פט, יב) מביאור הגר"א (פט, ס"ק טז וס"ק יח) מהפר"ח (פט, ג) ומדובר אחرونנים, וכן מבואר להדייה בשוו"ת בית יהודה (עייש, או"ח סימן כ, הובאו דבריו בשארות יוסף ח'ב סימן פט ס"ק כת)].

13. כ"כ הפמ"ג (א"א פט, יב): "מה שכתב להתריך מים ורפואה דאל תקרי גויך אלא גאין [ובמים וברפואה ליכא גואה], קרא דלא תאכלו על הדם מאין אייכא למימרו? אלא לדמדבנן הוא, עיין ב"י ואין להאריך". כן הוא גם בשוו"ת בית יהודה (עייש, או"ח סימן כ): "פסק השו"ע דאוכלין ומשקין לרפואה מותר, וא"ת הניחא אי עיקר לימוד איסור האכילה ושתייה קודם תפילה הוא מקרה נורא, דדרשינן אל תקרי גויך אלא גאין, הכא דאוכל ושותה לרפואה ליכא ממש גואה, אבל עיקר האיסור הוא מסמכתא דקרא דלא תאכלו על הדם, וכיון שכן קרא לא תלי במידי דגואה אלא בכל עניין אסור רחמנא, ויל דהא לא קשיא דכון דהך קרא אינו אלא אסמכתא בעלמא מצין לרופואה דלא אסור אלא בגוונא אסור קרא דואותי השלכת דהינו דוקא במידי דגואה".

14. עיין ביאור הלכה (פט, ג ד"ה ולא לאכול) שהדרשה מ"וואותי השלכת אחרי גויך" אוסרת לאכול רק קודם קריית שמע, אך אינה אוסרת לאכול קודם התפילה, והדרשה מ"לא תאכלו על הדם" אוסרת לאכול גם קודם התפילה. דבריו לכוארה אינם מתאים לשיטת השו"ע ומהר"י אברבב הנ"ל, שהתרינו לשותה מים ולאכול לרפואה על יסוד ההנחה שהדרשה מ"לא תאכלו על הדם" זהה לדרשה מ"וואותי השלכת אחרי גויך". וכך' שלדעת המ"ב טעם האיסור זהה, אך דרשה אחת מתיחסת לתק"ש, ודרשה אחרת מתיחסת לתפילה, ועדין צק"ע, ועיין פמ"ג (משב"ז פט, ד).

ד.

יש סוברים שהדרשה מ"לא תאכלו על הדם" היא דרשה גמורה, ואיסור אכילה קודם התפילה הוא מהתורה. לפי דבריהם אין האיסורים שווים, ואפשר שהדרשה מלא תאכלו על הדם מלמדת לאיסור אכילה קודם התפילה משום שהאכילה זוקפה לתפילה לפניה.

"גוייך" מוכח שטעם האיסור הוא מלחמת התפילה, אין הכרח שגם האיסור הנלמד מ"לא תאכלו על הדם" הוא מאותו טעם, ואפשר שטעם איסור זה הוא משום שהאכילה כשלעצמה זוקפה לתפילה לפניה כפי שהתבהר לעיל.

מצאנו כמה ראשונים שכתו שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מהתורה¹⁶. ז"ל הראה"ה בסוגין: "לא תאכלו קודם שתחלפו על דרכם - אין לוקין על לאו זה דהאי קרא מדריש לדרשה אהדרתי, דדרשינן מיניה אזהרה לבית דין שהרגנו את הנפש שלא יטומו כל אותו היום וכיו' ואחרני טובה והיל' לאו שבכליות, כלומר כולל דברים רבים ואין לוקין על לאו

נראה שהזיהות בין שתי הדרשות אפשרית רק אם הדרשה מ"לא תאכלו על הדם" היא אסמכתא בעלמא (כפי שכטו תר"י, הריטב"א והמאיר), אך יש סוברים שהדרשה מ"לא תאכלו על הדם" היא דרשה גמורה והאיסור לאכול קודם התפילה הוא מהתורה (ובדבריהם יבואו להלן). לפי דבריהם אין להגביל את האיסור רק לאכילה שיש בה גאות, שהרי בפסוק לא הוזכרה כלל גאות¹⁵. לפי זה הדרשה מ"לא תאכלו על הדם" אין זהות, שהרי הדרשה מ"אותי השלכת אחורי גויך" כוללת רק אכילה שיש בה גאות, ולעומת זאת הדרשה מ"לא תאכלו על הדם" כוללת כל אכילה, אף שאין בה גאות. לפי זה, אף שמהדרשה מ"אותי השלכת אחורי

15. כן משמע מהב"י (סימן פט). בבראו את שיטת הראבי"ה שתתיית מים מותרת משום שאין בה גאות, כתוב: "ונראה לי שהייה כוח בידי חכמים לשנות הפסוק ממשמעו, היינו מפני שהוא אסור לאכול ולשתות קודם שתחלpel לאינו מדרוריתא אלא חכמים אסרו ולא נראה להם לגוזר אלא במידה דהוי דרך גואה דווקא, וכי בעו לאסומי כי קרא ראו שלפי פשוטו לאסור אף בימים ולכך הוצרכו לומר אל תקרא גויך אלא גויך". וכ"כ הפט"ג (א"א פט, יב), וכן משמע משות"ת בית יהודה (לעיל העירה 13). אך עיין מоро וקציעה (סימן פט) שחולק.

16. הגרי"פ פערלא כתוב בפירושו בספר המצוות לרס"ג (עשה ב עמוד ע טור ב) שכן היא דעת רב הראשונים, אך עיין יליקוט יוסף (שרarity יוסף ווסף ח"ב סימן פט ס"ק כח עמוד ופג), אש"י ישראל (יג, העירה סד) ושות"ת יביע אומר (ח"ד סימן יא אות א). ב��בץ תורני אור ישראל ("ויל עיי מכון אור ישראל, מונס") גילוונות לא-לב (להלן: 'אור ישראל') ישנו מאמר מקיף של הרב חיים רופופורט שליט"א בענין איסור אכילה קודם התפילה, והביא שם שגם בשות"ת אור נעלם בקונטרס אור לו מציין על מסכת ברכות (דף מ, ב סימן רכ) כתוב שהאיסור הוא מהתורה, וכ"כ בספר שלחן הטהור להרחה"ץ מקארננא (סימן פט סעיף ו) "דההוא לאו גמור, ואנן לוקין עליו דהוא לאו שבכליות". גם ציין שם שבדברי המאירי ישנה סתירה בענין זה בין דבריו בסוגיא דין, לבין דבריו במסכת ב"מ (קטו, א ד"ה ולאו זה), ועי"ש שהביא הפסוקים שסוברים שהאיסור הוא מדרובן.

וכן סנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמן כלום כל אותו היום, ושלא יטעום²⁰ אדם כלום עד שיתפלל, וכן אזהרה לבן סורר ומורה כמו שאמרנו". כתוב על כך המנחת חינוך: "מדברי הרב המחבר נראה דזה אסור דאוריתא ונכלל בלבד בלאו הזה"²¹.

שככללות"¹⁷. מבואר שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מהתורה¹⁸.

כעין זה כתוב גם בספר החינוך¹⁹ (מצוה ומכה):
"והנה אזכור לך מן הדברים שפירשו לנו זיל שנכלליין בלאו הזה. אמרו שיש בו אזהרה לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה,

17. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - קצת קשה לפ"ז כשהביאו בסנהדרין [סג, א] כל הלאין שבפסוק זה אמאי לא הביאו גם אכילה קודם התפלה.

18. עיין בתראי' שכחטו (ה, א מדפי הרוי'): "כל האוכל ושותה קודם שיתפלל עליו הכתוב אומר וכו' אמר ר"י זיל דהא דאמוינן דזוקא להתחילה אסוו, אבל אם קודם שהגי' מן תפילה התחילה לאכול איינו פוסק, היינו במנחה, אבל בשחרית אם התחילה לאכול קודם שיעלה עמוד השחר מיד שעלה עמוד השחר פוסק, דהא איכא לאו דכתיב לא תאכלו על הדם, הילך צריך ליזהר שיתחיל בענין שיגמו, ר"ל קודם שיעלה עמוד השחר". משמע מדברי ר"י שהאיסור לאכול קודם התפילה הוא מהתורה. (עיין בritteב"א שכחטו: "כל האוכל וכו' אחרי גור - ודזוקא כשהתחילה לאחר שהגי' זין תפילה, אבל התחילה לאכול איינו צריך להפסיק, וכך היה בתוספות. והאי דאמוינן לא תאכלו על הדם וכו' אסמכתא בעילמא היא, אבל פשוט דקרה על אבר מן החיה נאמר שלא יכול הבשר בעוד שדומו בו". משמע שהיית להמשיך לאכול כשתחילה קודם עלות השחר, מובוס על ההנחה שהפסוק היינו אסמכתא, ואפשר שכשכתיב ר"י "דהא איכא לאו דלא תאכלו על הדם" התכוון לשולול הנחה זו. ועיין עניינים למשפט [ברכות י, ב אות ג ד"ה והנה מ"ש].)

אך נראה שתראי' לא הבינו כן בדבריו. לפניו כן כתבו תראי' שהפסוק הוא אסמכתא בעילמא, ולא ממשע שר"י חילק על זה. ולענין לשון ר"י "דהא איכא לאו", נראה במשמעות (פרק א סימן י' אות מ), ובשווית ביבע אמר (ח"ד או"ח סימן י' אות א). והשווה גם לשלון הרא"ש (פרק א סימן י') שהביא דברי ר"י וכותב: "שאני הכא דאסמכתא אקרא, ואייכא לאו דלא תאכלו על הדם", משמע שאין זה לאו גמור.

19. לסתורים שמחבר ספר החינוך הוא הרא"ה, דברי ספר החינוך מתאימים ומה שהובא לעיל בשם הרא"ה, אך עיין בהקדמת הרב דוד מצגר שליט"א לספר החינוך מהדורות מכון ירושלים שמצדר שמחבר ספר החינוך איינו הרא"ה.

20. המנתה חינוך העיר על לשון זו "שלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל" מהגמרה שנקטה לשון אכילה. זיל: "ובש"ס שם מבואר גם כן דאסו לאכול ולא בלשון טעהה, ובדברי הרמב"ם (תפילה ו, ד) מבואר אף טעם אסוו, וכן כאן בדברי הרוב המחבר, אף לדבורי שנכלל בלאו הזה, כתוב גם כן לשון טעהה וצ"ע קצת" (וכן הקשה בשווית קון לדוד סימן כא). אולם מלשון הרמב"ם בספר המצוות (שורש תשע"ו) נראה שగרס בגמרא לשון טעהה, ואפשר שהשם החינוך גוט כ. זיל המכבים: "עד אמרו מנין שלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל תלמדו לא תאכלו על הדם לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם", וכן כתוב בספר עניינים למשפט [ברכות י, ב אות ג מסברת עצמה. אך עיין להלן שיערנו כתבי של סהמ"ץ לרמב"ם שהמשפט "עד אמרו מנין שלא יטעום וכו'", אינו מופיע בהם).

21. נראה שגם לסתורים שיעיר האיסור הוא מהתורה, ישנו רובך דרבנן באיסור זה, שהרי מהתורה מותר לאכול לאחר תפילה כל שהוא (דאינו חייב להתפלל יותר מזה). למatters זאת קייל שאין לאכול עד אחר תפילת שמונה עשרה. כן מבואר ברמב"ם (תפילה ו, ד) בשוו"ע (פט, ג) ברמ"א (שם) בשוו"ע הגרא"ז (פט, ה) ובבאיור הלכה (שם ד"ה ולא), ולא מצאנו מי שחולק על כך. גם מהגמרה יש לדיקק כן. נראה שאיסור אכילה ושתיה קודם התפילה לא גרע מאיסור שאלה שלום אסורה קודם תפילת שמונה עשרה, כדמות בגמרא (ברכות יד, א) וכמו שכחטו האחرونים (מג"א פט, ח ועוד) כך גם אכילה ושתיה אסורים עד שיתפלל שמונה עשרה, ואיסור זה בודאי היינו מדרבן (וכ"כ בשוו"ת מהרא"ש ענגל ח"ה סימן לא אות א, אך עיין ש"ת קון לדוד סימן כא אות ד ד"ה ומו נואה).

על הדם לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם". מברואר שדרשה זו הינה דרשה גמורה, ואיסור אכילה קודם התפילה הוא מהתורה. אך כבר העיר בשורת יביע אומר (ח"ד סיון יא) שבספר המצוות שבhzצאת הגרא"ח הלר לא מופיע משפט זה, וכן הוא גם בספר המצוות שבhzצאת הגרא"י קאפקה. עוד העיר שם שגם בפירוש המשניות לרמב"ם מכוח ריש פ"ג אין הרמב"ם מונה בכלל הדברים האסורים ממשום "לא תאכלו על הדם" את איסור אכילה קודם התפילה²². אמן בפיה"מ שבhzצאת הגרא"י קאפק הביא בהערה שישנו כת"י שהאיסור לאכול קודם התפילה מופיע בו בין שאר האיסורים הנלמדים מ"לא תאכלו על הדם" (ועיין הערה)²³.

דעות הרמב"ם
בספר עניינים למשפט לגר"י אריאלי זצ"ל (ברכות י, ב) העיר שכן היא גם דעת הרמב"ם. ז"ל הרמב"ם בספר המצוות (שורש עניינים רבים, הנה אז ימנה הללו או אחד כולל לבדו, לא כל עניין וענין מן העניינים שיכלול אותם הללו, וזה הוא לאו שככלות). וזה כי אמרו לא תאכלו על הדם, אמרו בפיורשו מניין לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלי תעשה ת"ל לא תאכלו על הדם, דבר אחר וכו', הנה אלו חמישה עניינים כולם מוזהר מהם, והם כולם נכללים תחת זה הללו. עוד אמרו מניין שלא יטעם אדם כלום עד שתתפלל תלמיד לומר לא תאכלו

22. אך ב'אור ישראל' כתב שאין מכך ראייה, דבלאו hei הראב"ם שם תנא ושיר את האזהרה לבן סורר ומורה הנלמדות מפסיק זה, שהיא בודאי דרש גמורה כמובא בגמרה (סנהדרין סג, א) וברבנן (מ Morrison ז, א).

23. המנחה חינוך כחוב (מצווה ומח): "להרמב"ם דתפילה דאוריתא אפשר לומר דזה הוא גם כן דאוריתא ולא אסמכתה. אך ברמב"ם שם פ"ז ה"ד לא הזכיר שהוא בכלל לא תאכלו על הדם, נראה גם כן מדבריו דהוי אסמכתה". בספר עניינים למשפט כתוב שהרמב"ם לא הזכיר את הללו בהלכות תפילה ממש שאין לוקין עליו, אך ב'אור ישראל' העיר שבחavr האיסורים המנויים בסוגיא בטהדרין הנלמדים מפסיק זה, הרמב"ם ציין שהם בכלל "לא תאכלו על הדם". עוד העיר שם שמקץ שהרמב"ם (תפילה ג, ד) הסמין את איסור אכילה קודם התפילה לאייסור עשיית מלאכה, יצאה בדרך, ושאלת שלום קודם התפילה שאיסורים אלו מדרבנן, משמע שגם איסור אכילה קודם התפילה הוא מדרבנן (ז"ל הרמב"ם: "אסור לו לאדם שיטעם כלום או שייעשה מלאכה מאחר שיעלה עמוד השחר עד שתתפלל הפלת שחרית, וכן לא ישכים לפתח חברו לשאול בשלומו קודם שתתפלל תפילה שחנית, ולא יצא בדרך קודם שתתפלל").

בדעת העניינים למשפט מוכחה קצר מספר החינוך הנ"ל, שכתב שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מהתורה, אף שדרךו תמיד לפוסק כרמב"ם ("יאני כתבתי זה המקראי כדעתו של הרמב"ן", שלא כמנגagi בכל הספר, כי כולם כתובים כדעת הרמב"ם ז"ל) [ספר החינוך מצווה קיא, ועין בהקדמת הרב דוד מצגר שליט"א הניל]. אך אפשר שכוננותו לעיקר המניין ולא לפוטרי הדינים], ועין ילקוט יוסף (שארית יוסף ח"ב סימן פט ס'ק כח) שדן בדעת הרמב"ם.

אך נראה להוכיח שלדעת הרמב"ם איסור אכילה קודם התפילה הוא מדרבנן, מדברי הרמב"ם בעניין רעב וצמא. כתוב הרמב"ם בתחילת פרק ה מהלכות תפילה: "שמונה דברים ציריך מתפלל להיזהר בהן ולעשותן ואלו הן: עמידה ונוכח המקדש וכו' עמידה כיצד? אין מתפלל אלא מעומד. חוליה מתפלל אפילו שוכב על צדו, והוא יכול לכוון את דעתו, וכן הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים אם יש בו יכולת לכוון את דעתו יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שיأكل וישתה". ואשיתה של הלהקה זו "אין מתפלל אלא מעומד" עוסקת בתפילה שמנונה, שעשרה עמידה היא רק בתפילה שמנונה ערבה. מברואר שרעב שאינו יכול לכוון דעתו בתפילה שמנונה, עשרה ציריך לאכול קודם התפילה, ולא משמע שקיים שאוכל ציריך לומר בקשה כל שהוא. אילו איסור אכילה

הרב ז"ל שהיתה לראשונה עבודה בכך כדי למשוך עליהם הרוחות כפי דעתיהם המופסדות. והשנית, מניעה לדינין שלא יאכלו בשעה שדינין דיני נפשות, וככה שלא יאכל עד שתתפלל על דמו וכי". מכך שהרשב"א השווה את איסור אכילה קודם התפילה, לשאר האיסורים הנלמדים מהפסקוק "לא תאכל על הדם" שהנים מדורייתא, וטרח גם להסביר כיצד ניתן לממוד איסור זה מהפסקוק (ראה שם בהמשך דבריו), ממשען שאיסור לאכול קודם התפילה הוא מהتورה²⁴.

דעות הרשב"א

עוד מצאתי בפירושי אגדות לרשב"א (ברכות ג, ב ד"ה מי דכתיב) שכחוב: "שאלני אחד מהחולקים על אומנתנו מה התועלת להקדים התפילה לאכילה, ומה הראה מלא תאכלו על הדם להקדמת התפילה, ואין הכוונה במצבה זו רק שלא יאכל הדם. וזה היה חשובתי, אין הכוונה במצבה זו למניעת אכילת הדם כי לא נאמר לא תאכלו הדם, רק לא תאכלו על הדם, והוא כולל לעניינים רבים ולמניעות רבות, הראונה שלא לאכול סביבות הדם, וממו שכחוב

.ה.

אף שמשמע מהדרשה מ"זאותי השלבת" שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מחמת התפילה, אין הכרה שאין סיבה נוספת לאיסור.

נידר לדין. כפי שכתבנו לעיל, מדברי הראשונים הסוברים שאיסור אכילה קודם

קודם התפילה היה מהتورה, בודאי האיסור מתייחס לאכילה קודם בקשה כל שהיא (רמראורייתא אינו חיב להתפלל יותר מזה), וקשה מודיעו הותר לועב שני יכול לכוון דעתו בתפילה שמונה עשרה, לעבור על איסור תורה של אכילה קודם בקשה כל שהיא, כדי שיוכל להתפלל תפילה שמונה עשרה? יאמר בקשה כל שהיא (כדי לא לעבור על איסור תורה של אכילה קודם התפילה),iac, ישתה ולאחר מכן יתפלל שמונה עשרה? (ואין לומר שרעב כל כך שאינו יכול לזרום בקשה כל שהיא, דזה אינו מצוי כלל, וכשה שיכול לבורך קודם שאוכל, כך גם יכול לזרום בקשה כל שהיא קודם התפילה והוא איסור מודרבנן שלא לאכול קודם שיתפלל תפילה שמונה עשרה (רמב"ם הלכות תפילה ז, ד, וש"ע פט, ג), ומושם כך אין חוב לומר בקשה כל שהיא קודם האכילה, דגש לאחר אמרת בקשה כל שהיא האיסור קיים באותה מירה).

אך אפשר שרעב שאינו יכול לכוון דעתו אינו צריך לומר בקשה כל שהיא האכילה, הואיל ויידי חובת תפילה דאורייתא כבר יצא בחפילת ערבית ובברכת המupil, וזה תלוי בשאלת האם תפילה בליל מועילה לצאת ידי חובת תפילה של יום המחרות, עיין להלן (הרעה 52). מיהו גם לסוברים שאין יוצאים יד"ח תפילה בתפילה הלילית אפשר שיזוצא יד"ח תפילה כל שהיא בברכת המעביר שנייה (רמב"ם הלכות תפילה ז, ד), שיש בה בקשה (אך לדעת הרמב"ם כשהיאנו רוחץ פניו מברך המעביר שנייה מעוני, עיין רmb"ם הלכות תפילה ז, ח).

24. יש להעיר שהרשב"א כתב בחידושיו (ברכות י, ב): "וזווקא בשתחילה לאחר שהגיע זמן תפילה, אבל תחילה קודם לכן אין צורך להפסיק". כיוון שלדעת הרשב"א האיסור הוא מהتورה, קשה מודיע בשתחילה בהיתרו רשייא להמשך. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - כי לא תחילה על הדם, והאכילה נגרמת אחר תחילה, עכ"ד. עוד יש לומר שידי חובת תפילה דאורייתא כבר יצא בתפילה ערבית או בברכת המupil (עיין להלן הרעה 52), כך שבנסיבות השחר האיסור לאכול קודם התפילה הוא רק מודרבנן (עיין לעיל הרעה 21). ולפי זה אם לא התפלל עדין כלל צריך להפסיק (לפחות עד שיאמור בקשה כל שהיא).

שטעם האיסור הוא משום שהאכילה כשלעצמה זוקפה לתפילה לפניה, כפי שהתבהר לעיל.

עוד יש להעיר שהוכחנו לעיל שהאיסור הנלמד מ"זואתי השלכת אחרי גויך"²⁵ הוא מלחמת התפילה, אך אפשר שאין זו הסיבה היחידה, והאיסור הוא גם מלחמת התפילה וגם משום שהאכילה כשלעצמה זוקפה לתפילה לפניה, דין לאדם לאכול קודם שיתפלל ויביע שצורך גופו מזומנים לו מיד ה'.

התפילה הוא מהתורה, עולה שאין בהכרח זהות בין האיסור הנלמד מ"לא תאכלו על הדם" לאיסור הנלמד מ"זואתי השלכת אחרי גויך"²⁶. האיסור הנלמד מ"לא תאכלו על הדם" כולל כל אכילה, גם שאין בה גואה²⁷, והאיסור הנלמד מ"זואתי השלכת" כולל רק אכילה שיש בה גואה. לאור זאת יש לשוב ולדעת بما שהסתפקנו לעיל, האם טעם איסור אכילה קודם התפילה הנלמד מ"לא תאכלו על הדם" הוא מלחמת התפילה (בדומה לאיסור הנלמד מ"זואתי השלכת אחרי גויך"), או

ג.

יש לדיקק מדברי הראה וכמה אחרים אכילה קודם התפילה הוא מלחמת התפילה בלבד.

תפילה לא היה מהתורה, לא היה ניתן לאסור אכילה קודם התפילה מהתורה²⁸. משמע שאיסור אכילה קודם התפילה מותנה בכך שישנו חיוב תפילה, אך כשאין חיוב תפילה אין מקום לאסור אכילה לפני התפילה. אילו איסור אכילה קודם התפילה היה משום שהאכילה זוקפה לתפילה לפניה, דבר זה אינו מובן. אפשר שהתורה אין כל חיוב להתפלל, אך אדם שרוצה לאכול צריך להתפלל קודם לכך. כלומר: התפילה אינה

נראתה שיש לדיקק מדברי הראה שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מלחמת התפילה. כתב הראה בסוגין: "לא תאכלו קודם שתתפללו על דרכם - פירוש ותפילה ודאי דאוריתא, אבל מטבע שלה ונוסח שלה דרבנן, אבל אין לוקין על לאו זה דין לokens על לאו שבכללות". מבואר בדברי הראה שהבסיס לכך שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מהתורה, הוא העובדה שחייב תפילה הוא גם מהתורה, אך אילו חיוב

25. גם מהנימוקי יוסף משמע שאין האיסורים שוים. זיל (ברכות י, ב): "לא תאכלו קודם שתתפללו על דרכם - על נפשותיכם. ונראה דעתילת כזית אסור, אבל אכילה ושתייה הוא גבහות". נראה שר"ל שהאיסור הנלמד מ"לא תאכלו על הדם" אינו אסור אכילה פחות מכזית (עיין אש ישראל ג, העשרה סה), אך אכילה ושתייה יחד, אף כשאין באכילה כזית, אסורות משות גבහות, מהפסוק "זואתי השלכת אחרי גויך". כפי הנראה הנימוקי יוסף התקשה מדוע לא די בדרישה מ"לא תאכלו על הדם" ויש צורך בדרישה נוספת מ"זואתי השלכת אחרי גויך", (עיין שות"ת יביע אומר ח"ד סימן יא שדן בזה). על כל פנים משמע מדבריו שאין האיסורים שוים. ועיין בהגחות מלא הרועים (ברכות י, ב) שגם מדבריו משמע שאין האיסורים שוים.

26. דבפסוק לא הוזכרה גואה, כמו שהתבהר לעיל (הערה 15).

27. כבר עמד על כך הגור"פ פערלא (ספר המצוות לר"ג עשה בעמוד ע).

וקרא אסמכתה. ובאמת לשיטת רוב הראשונים דתפילה דרבנן אם כן אין כאן לאו, דכל עיקר התפילה היא דרבנן, אך להרמב"ם דתפילה דאוריתא אפשר לומר דזה הוי גם כן דאוריתא ולא אסמכתה²⁹. מבואר שאיסור אכילה קודם התפילה מותנה בכך שישנה חובת תפילה.

בן כתוב גם בספר מורה וקציעה (סימן פט):
 "על בן אני רואה הכרח לומר שנאסר רק בדברי חכמים, אלא דלאו גמור לא הווי כיוון דהו"ל לאו שבכליות, מ"מ עיקרו דבר תורה נאסר שלא לאכול לשובע קודם תפילה, אם לא האנוס. ואית הא תפילה גופה דרבנן, לא היא, עיקירה דאוריתא, אלא שהשלוש תפילות ומטע שלחן זומנihan בדברי סופרים". וכן מבואר בשוו"ת מהר"ש ענגל (ח"ה סימן לא), ובשו"ת קרן לדוד (סימן כא אות א)³⁰. על פי

מצווה מהתורה, אך היא מתיר לאכילה²⁸. מכך שהרא"ה לא חש זהה, וכחוב שאיסור אכילה קודם התפילה יכול להיות מהתורה, רק אם חובה התפילה היא גם מהתורה, מוכח שלדעתו האיסור הוא מחתמת התפילה, ולכן היה פשוט לו שאם אין חיוב תפילה, אין איסור לאכול קודם התפילה, דין כל סברא שהתורה תאסור לאכול קודם התפילה משום תפילה שאין חייבים בה כלל.

גם המנתה חינוך (מצויה ומה) כתוב שאיסור אכילה קודם התפילה יכול להיות מהתורה, רק אם חובה התפילה היא מהתורה. על דברי ספר החינוך, שהפסוק "לא תאכלו על הדם" מהו ממקור לאיסור אכילה קודם התפילה, כתוב המנתה חינוך: "דברי הרבה המחבר נראה דזה איסור דברי הרבה המחבר נראה דזה איסור דאוריתא ונכלל בלאו הזה. ועיין תרבי ושאר אחرونיהם נראה שהוא רק דרבנן

28. בדומה למה שהובא לעיל (הערה 2) בשם הזזה^ק, שגם חיוב תפילה, אין לאכול כלל להתפלל קודם לכך. בס"ד מצאתי סברא זו (שאיסור אכילה קודם התפילה אינו מותנה בכך שישנה חובת תפילה) מפוזרת בדברי הגראי"פ פערלא (ספר המצוות לרשות ג' עשה ב' עמוד ע). ז"ל: "כיוון דתלי קרא במא שלא נתפלל על דמו, משמע ודאי דבכל יום כשהבא לאכול צריך להתפלל על דמו תחילת ולאו בעדתו תליה מלטה. אלא דמ"מ אין לנו בזוה אלא לא תעשה לומר דעובד בלאו כשאכל קודם שהחפלו אבל שאנו אוכל דיליכא לאו לעולם איימת לך דגמ עשה ליכא להתפלל". (עמ' זאת, נראה שסבירו זו יכול להיאמר רק אם איסור אכילה קודם התפילה הוא מהתורה, אך אם האיסור הוא מדרבן, מסתבר שהחכמים אסרו לאכול כלל להתפלל קודם לכך, רק כשישנה כבר חובת תפילה, אך במרקם בהם אין חובת תפילה, לא חידשו חכמים חובת תפילה מחתמת זה).

29. עיין בספר עניינים למשפט (ברכות י, ב' אות ג ד"ה והנה יש וד"ה והנה מ"ש) שדן בדברי המנתה חינוך.

30. ב'אור ישראל' ציין שכן מבואר גם בחידושי הツמח צדק על הרמב"ם (נדפסו בסוף ספר פטקי דין שלו, הלכות תפילה פרק א הלכה א). ז"ל: "ווצ"ע ממה דנפקא לנו בגמרא מקרא שלא תאכלו על הדם דאסור לאכול קודם שיתפלל, ואם התפילה אינה מדאוריתא כלל איך שייך ללימוד איסור אכילה קודם התפילה מהכתב שบทורה, ועיין ראה"ש דאין לאו דאסמכותו אקרוא". וכן הביא שם מעיקריו הד"ט (אור"ח סימן י) אותן לא ד"ה גם הריב"ה) שכח: "וכ"ש לרמב"ן דפלייג ארמబ"ם וס"ל דתפילה עצמה מדרבן וכו' דמילתא דפשיטה היא דאיסור אכילה קודם התפילה אינו אלא מדרבן". כמו כן דיבק שם בדברי המאירי (ב"מ קטו, א ד"ה ולאו זה) שכח: "וכן אחת מאזרחותיו שלא לאכול שחרית עד שיתפלל, ואם עשה כן, אפילו לדעת האמור תפילה מן התורה אין כן מלוקות", משמע שלמעשה תפילה מדרבן אין

דברינו, יש להוכיח מכל הפסיקים הללו אכילה קודם התפילה הוא מחמת התפילה, ולא משום שהאכילה זקופה לתפילה מותנה בכך שישנה חובת תפילה - שאיסור לפניה³¹.

.๖

יסוד האיסור לאכול קודם התפילה הוא משום שאין לאדם לעסוק בכבוד עצמו כשייש לו לעסוק בכבוד המקום.

ולא לאлок - שהקדמת כבודו לכבודו".
כשם שאין לאדם לעסוק בכבודו של אדם אחר קודם שעוסק בכבוד המיקום, כך גם אין לו לעסוק בכבוד עצמו -قولו:
לאכול ולשתות - קודם שעוסק בכבוד המיקום.

ההיסטוריה בהקדמת צרכיו לצורכי שמיים הוא רק "כשיש לכם לעסוק בכבוד המיקום", אך כשהאין חיוב "לעסוק בכבוד המיקום", אין כל חיסרונו בכך שאוכל קודם לכך. משום כך כתבו הרاء"ה ודעתה לכך אשר נשמה באפו כי במא נחשב הוא, את תكري בפה אלא בפה, ושמואל אמר רשי"י (ד"ה חיל): "כשיש לכם לעסוק בכבוד המיקום אל תתעסקו בכבוד אדם". כך גם פרש את דברי שמואל "במא נחשב זה זיה

נראה שישוד האיסור לאכול קודם התפילה הוא בהקדמת צורci גוף לזרci
שמות, דהוי זילותא כלפי שםיא שמקדים לעסוק בכבודו, קודם שעוסק בכבוד המיקום. הרי זה דומה לאיסור אחר שישנו קודם התפילה - איסור נתינת שלום לחברו. על איסור זה אמרו בגמרא (י, א): "כל הנוטן שלום לחברו קודם שיתפלל כאילו עשו במא, שנאמר חילו לכם מן האדם את תكري בפה אלא בפה, ושמואל אמר רשי"י (ד"ה חיל): "כשיש לכם לעסוק בכבוד המיקום אל תתעסקו בכבוד אדם". כך גם פרש את דברי שמואל "במא נחשב זה זיה

צרי לטעם שזו לאו שבכללות, וגם בלאו הכי לא היה זוקה, דلم"ד תפילה מדרבנן גם איסור האכילה הוא מדרבנן.

אפשר שיש להביא ראייה לסבירו זו, שכשאין חיוב תפילה אין גם איסור לאכול קודם התפילה, מרשב"י וחבירו, אף שלא התפללו (שבת יא, א; שו"ע קו, ב), אכלו, ולא חשו לאיסור דאוריתא (דעת הרاء"ה) שלא לאכול קודם התפילה. דכשאין חיוב תפילה, אין גם איסור לאכול ללא להתפלל קודם לכך. אמנם מדובר המ"ב (קו, ז) ממשמע שרשב"י וחביריו היו פטורים רק מתפילה דרבנן, אך היו חייבים בתפילה דאוריתא. לפי זה אין ראייה שהפטור מתפילה רשאי לאכול קודם התפילה, שרשב"י וחביריו התפללו תפילה כל שהיה קודם שאכלו (עיין לעיל העירה 28. וע"ע שארית יוסף ח"ב ס"ק א עמוד ולו ד"ה והנה לדעת, שכן בדברי המ"ב).

31. אפשר שלמדו כן מסמכות דרשה זו לדרשה "ואותי השלכת אחרי גויך", שחייב שהערכנו לעיל משמע ממנה שהאיסור הוא מוחמת התפילה.

ח.

כמה נפק"מ בענין אכילה קודם התפילה העולות מהיסודות הנ"ל.

קודם אמרית המבדיל בין קודש לחול, קיים ועומד כל עוד שיש בדעתו של האיש להבדיל, אבל בכגון הני רשייעי שאנו עסקינו בהו, שמחמת רשותם אין בדעתם כלל להבדיל באיזה צורה שהוא, לגבי כגון אלה חזור האיסור למקורו, שהוא מה שאנו מקיים חובת מצות ההבדלה, ולילכא לגבי כללה איסור עשיית מלאכה, בהיות ואין בדעתם כלל להבדיל. והגע בעצמן, הנהו רשייעי שאינם מתפללים, האם קיימים ועומדים לגבי דידחו איסור תמידי של איסור אכילה קודם תפילה, ואסור לנו לסייע להם או להזמין לאכול? בודאי שלא, אלא בכגון אלה חל האיסור של אי התפילה, אבל לא האיסור של איסור אכילה, שזה חל רק על כללה שבduration להתפלל³², וא"כ ה"ג גם בנידוננו³³ (ועיין לעיל העראה⁴).

אכילה קודם התפילה כשהנמצא במקום מיטונף

על פי זה נראה שאדם שנמצא במקום מיטונף שאינו יכול להתפלל בו, וימצא בו כל משך זמן התפילה, רשאי לאכול אלא להתפלל קודם לכך. דהיינו שפטו מתפילה, אין זה זלזול בתפילה שאוכל קודם שמתפלל.

איסור אכילה קודם התפילה למי שאין בדעתו להתפלל

גדולה מזו כתוב בשוו"ת ציון אליעזר (חלק יא סימן לד אות ז ד"ה לאור הבירור): איסור אכילה קודם התפילה אינו שיך לא רק למי שאינו רשאי להתפלל כל משך זמן התפילה, אלא גם למי רשאי להתפלל, אך ורק אין בדעתו להתפלל. ז"ל: "נראה לי לחדר ולומר, שאיסור עשיית מלאכה

32. לפי הצין אליעזר איסור אכילה קודם התפילה אינו תלוי בחובת התפילה, אלא בכך שאדם זה עתיד להתפלל. כעין סבראו זו מצאתו בספר עיניים למשפט (ברכות י, ב' אות ג ד"ה והנה יש וד"ה והנה מ"ש). על דבריו המנתחת חווינך שאם חיוב תפילה הוא מדרבנן, בודאי שאיסור אכילה קודם התפילה הוא גם מדרבנן, כתוב העיניים למשפט שהוא תליי "אם עיקר האיסור הוא האכילה לפניו קבלת על מלכות שמיים, או שהעיקר הוא קבלת על מלכות שמים לאחר האכילה וכו' [עיין בפרש הגראי"] פערלא לספר המצוות לר"ג עשה בעמור ע],adam האיסור הוא התפילה שאחריה האכילה ממשום גיאות, אפשר שהוא מהתורה, אף שחיוב תפילה מדרבנן". ר"ל: יש מקום לומר שאין חייב להתפלל, אם בדעת האדם להתפלל אין לו לאכול קודם התפילה, דיינס סדרים מדאוריתא כיצד מתפללים. הרוי זה דומה לכך שאסור מדאוריתא להתפלל במקומות שיש בו צואה ממשום "זה יהיה מחניך קדוש", גם אם חיוב תפילה הוא מדרבנן (עיין ביאור הלכה עט, א ד"ה צואה אותן). כי"ב יש טוביים שהאיסור לומר דבר שבקודשו בפחות מעשרה הוא מהתורה, אף שאין חייב להזכיר דבר שבקודשו (עיין אגדות משה או"ח ח"ב סימן צח,ashi ישראל טו, הערא ג ואנציקלופדייה תלמודית ערך דבר שבקודשו הערא 10). כעין זה כתוב באגדות כ"ק אדרמור מלובבץ' (חלק יד עמוד עג ועמוד קכח): "ראפשר דתפילה עצמה אפילו תהיה רשות, ובכל זאת כשמתפלל לפני ממה"מ הקב"ה יונחו עליו כמה גדרים ואפילו מן התורה, גדרים הקשורים והנוגעים בכבוד המקומ, אהבת ה' ויראותו, האלקים בשמות אתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעתים ועוד ועוד [וכו] ואין מספר לעניינים של רשות אשר באופן עשייתם ישנים חיבורים ואיסורים מדאוריתא, כמו שכחבותי במכות לאחד ו"ע אשר אפשר דגם למ"ד קבורה אינה מן התורה, ובכל זאת אין קורין רשע אצלך יהיה מן התורה". (עיין שאורית יוסף ח"ב סימן פט ס"ק כה עמוד רב-ג,

אכילה קודם התפילה בשעה שפטור מתפילה

אך נראה שמי שלא התפלל שחרית רשאי לאכול מחצotta עד שעה שישיית ומחצotta, שכןון שבשעה זו פטור מתפילה, אין זה זלזול בתפילה שאוכל קודם מתפלל³⁷. לכאורה ה"ה כשפטור מתפילה לזמן מסוים, אך יתחייב בתפילה לאחר מכן. כגון שעוסק במצבה, אך יסימם העיסוק במצבה לפני זמן תפילה, או ששתה רבייעת יין³⁸ שאינו רשאי להתפלל (ש"ע צט, א), אך בעוד זמן לא רב יפוג יינו, ויתחייב בתפילה, שכןון שבשעה

הדין כשהפלל שחרית והגיע זמן מנהה

עוד נראה שאדם שלא התפלל שחרית, והגיע זמן מנהה איינו רשאי לאכול עד שיתפלל, דמאיחר וחייב בתפילה, אין לו להקדים ולעוסק בצדרכי גופו קודם שעוסק בכבוד המקומות³⁴. כן כתבו הפמ"ג (א"א קח, ג, התהילה לדוד (קח, ב; שם, ט) והמ"ב (ע, כ), וכ"פ בשווי'ת בצל החכמה (ח"ס יינז)³⁵. נראה שה"ה אם לא התפלל שחרית ומנהה, והגיע זמן תפילת ערבית, שאינו רשאי לאכול עד שיתפלל ערבית³⁶.

שယאר כן דעת הרמב"ן, הסובר שחייב תפילה מדרבנן, ומайдך סובר שאכילה קודם התפילה הוא מדרורייתא. אך לא מצאתי בשום מקום בדברי הרמב"ן שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מדרורייתא. מבואר בדברי העיניים למשפט שאיסור אכילה קודם התפילה אינו תלוי בחובה התפילה, אלא בכרך שהאדם עתיד להתפלל, ובזה דומים דברי הץין אליו לעזר לדבוריו (אם כי אפשר שלפי הץין אליו לעזר לא די בכך שבדרעת האדם להתפלל, וצריך שתהיה גם חובת תפילה).

33. כגון זה כתוב בספר הליכות שלמה (ח"א פרק ב דבר הלכהאות יג): "תימה איך אנו מוכרים ואכלין ומשקין למי שאוכל בלי ברכה, גם אין נמנען מליתן או למכוור ואכלין למי שאינו זהיר בקידוש ואבדתא,ஆ"ג אפשר שלבלב העבירה שאינו מקדר וمبادיל הוא עשויה גם בזה שאוכל שותה, וכן בכל יום אין נמנען מליתן או למכוור ואכלין אף למי שאוכל לפני השתפלל וכו'. ונראה, דאך שבמרומיים, לאחר שיודך מעבירה שאינו מבדייל ואין מתפלל, יצטרך ודאי ליתן דין וחשבון גם על זה שעשה מלאכה לפני שהבדיל או לפניו שהתפלל מ"מ לדין אפשר דליך כלל לפני עור, ולא שיק לחוש על איסור מלאכה קודם הברלה למי שהוא עברין ואין עומד כלל להבדיל או להתפלל, ועל זה סמכו להזמין אנשים אלו לעשות מלאכות קודם התפילה".

יש לציין שדברי הץין אליו לעזר והגרש"ז יכולם להיות מובנים ורק אם איסור אכילה קודם התפילה הוא מחמת תפילה, אך אם האיסור הוא משום שהאכילה זוקה לתפילה לפנייה, נראה שהאיסור נאמר גם ביחס למי שאינו עתיד להתפלל, כשם שאיסור אכילה בלא ברכה שיק בו, אך עיין לעיל (הערה 4).

34. נראה שכן הדין גם ביחס לאיסור ליתן שלום לחברו קודם מיתפלל.

35. עיין ילקוט יוסף (שרarity יוסף ח"ב פט ס"ק לג אם מותר לאכול סעודת הכראה בצדדים כשלא התפלל שחרית), וצ"ע מדוע לא הביא את האחוריונים הנ"ל (ומלבך זאת דבריו שם צ"ע).

36. אך אישת שלא התפללה תפילה שחרית ותפילה מנהה, והגיע זמן תפילה ערבית, רשאית לאכול קודם מיתפלל ערבית, מאחר ולודעת רוב הפוסקים פטורה מתפילה זו (אשי ישראל ז, טו), ובدلיכא חובת תפילה אין איסור לאכול קודם התפילה.

37. ומדובר באופן שכבר ייאן ידי חובת תפילה דאוריתית בקשה כל שהוא, שם לא כן הרי הוא חייב באלה שעה בתפילה דאוריתית, ואין לו לאכול קודם מיתפלל.

38. כגון ששתה קודם עלות השחר, או ששתה לרופואה.

דציריך להמתין עד חצי שעה לאחר החזות, ולהתפלל מנוחה ואח"כ תפילה שחרית להשלמה, ואח"כ יהיה מותר לאכול. דלא מיבעי אם לא קיים עדין מזות תפילין, בודאי אין לו לאכול כל זמן שלא קיים, ואפילו אם קיים תפילין מעוכב עדין מלאכול מחתמת תפילה, כמו שאמרו חז"ל לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם והוא קאי על מנוחה אם לא התפלל שחרית". מבואר שכשלא התפלל תפילה שחרית והגיעה שעה ששית אינו רשאי לאכול עד שתתפלל תפילה מנוחה⁴², דהיינו שבעוד זמן מועט יתחייב בתפילה, גם זה בכלל האיסור לעסוק בכבוד עצמו קודם קודם שייעסוק בכבוד המקומות⁴³.

אכילה קודם התפילה כשהתפלל אך לא יצא ידי חובה

אמנם יש להסתפק מה הדין כשהתפלל תפילה נרבה קודם תפילה שחרית, או שהתפלל תפילה שחרית וטענה באופן שצורך לחזור ולהתפלל, אך אין ברוכותיו

שאכל פטור מתפילה אין זה זולזל בתפילה. עיין זה הסתפק בספר טהרת השולחן (הובאו דבריו בילקוט מפרשים שבשו"ע מהדורות מכון ירושלים סימן פט טיער⁴⁴) ביחס לאיסור להתעסך בצריכו קודם התפילה: "וז"ע למי שצורך לנקיון שאסור להתפלל, וכעת אינו יכול לבדוק את עצמו עדין, אם רשאי אז להתעסך בצריכו"³⁹. שוב ראייתי שהמ"ב (ע, כ) כתוב שכשלא התפלל שחרית והגיעה שעה ששית אינו רשאי לאכול עד שתתפלל תפילה מנוחה. ז"ל: "ודעadam נמשך זמן עסוק בצרוכי ציבור עד לאחר החזות שאז פטור לכו"ע לאכול קודם קודם שמקיים מזות תפילין זמןנו כל היום, וגם לפि מה שכותב הפט"ג בסימן קח אסור לו, אז לאכול קודם קודם שמתפלל תפילה מנוחה, על כן כשיגיע חצי שעה לאחר החזות יתפלל תפילה מנוחה ואח"כ יאכל⁴⁰, ועיין בספר מחנה ישראל (חלק הרינוי פרק ב אות ג) כתוב החפץ חיים הלכה זו ביתר הרחבה: "ואם בא מההובדה אחר החזות ועודין לא התפלל, לכארוה פשוט

39. עיין סבואה זו כתוב בספר הליקות שלמה (ח"א פרק ב סעיף יא) בעניין אחר. ועיין צבא כהלה (פרק מג סעיף כב) שסתום להתריר לחיל שעסוק לשמור לאכול קודם קודם התפילה (וגם כשהאכילה אינה נוצרת לפעילותו הביטחונית), משום שפטור מתפילה.

40. דברי המ"ב אמרורים אפיקו לשאין חיוב תפילה, ק"ו כישיש חיוב תפילה רק ישנו פטור או אונס מקומי - כגון שעסוק במצבה, או שתהה רבייעית יין - שאין לאכול עד שתתפלל (ודברי הצבע כהלה - לעיל הערא 39 - צ"ע).

41. עיין גם תחילת לדוד (קח, ט).

42. למורת זאת מסתבר שאם נמצא במקום שבו, וימצא במקום זה כל משך זמן תפילה שחרית, רשאי לאכול קודם שיתפלל, אף שכשיגיע זמן מנוח יוכל להתפלל, דבשעה זו אינו יכול להתפלל תפילה שחרית, וחיוב תפילה מנוח עדין לא הגיע ולא דומה למקרה זה שבעוד זמן מועט יתחייב בתפילה מנוחה. כמו כן, אפשר שחיאוב תפילה מנוח חל מיד בשעה ששית, עיין ערוך השולחן (ולג, יג), שער החזון (ולג, ו) ואשי ישראל (כו, סעיפים ב, ה ובהערות שם).

43. אך יש לדוחות שלפי המ"ב איסור אכילה קודם התפילה הוא משום שהאכילה זוקה לתפילה לפניה, ואין ללמדו מדבריו לסבירים שטעם האיסור הוא שמקדים כבוד עצמו בכבוד המקומות.

נחשבות כברכות לבטלה, כגון ששכח יא, ולהלן סימן ו הערא 16). האם די בכך שהתפלל לתזקير מעין המאורע או שכל עוד חיב בתפילה שחרית אין לו לאכול עד שתתפלל⁴⁴. עיין הליקות שלמה ח"א פרק ח דבר הלכה זאת כווננה⁴⁵.

44. ובבר הסתפק כן הגורש"ז אוירבך זצ"ל (הליקות שלמה ח"א עמוד ש' העורה 7). וכן יש להסתפק אליבא דmag"א (קו, ב) שאישה חייבת רك בתפילה דוריתא (הינו שבח, בקשה כל שהיא והודאה), מה הדין באישה שאמרה בקשה כל שהיא אך לא התקונה לצאת ידי חובה תפילה (עיין הליקות שלמה ח"א, א), או שאמרה בקשה כל שהיא אך לא אמרה שבח והודאה, שי"א שלא יצאה ידי' תפילה (עיין כסוף משנה ולחם משנה הולכות תפילה א, ב] שלדעת הרמב"ם חוויב הזכרות שבח והודאה הוא מהתורה. ועיין שם באור שמח שהזכרת שבח בקשה והודאה מעכבות זו את זו, אך עיין גם אש"י ישראל [ג, העורת ו-ז].

45. בספר תהילה לדוד (קח, ב) כתוב: "טהה ולא התפלל שחרית דמתפלל ממנה שתיים, פשיטה אסור לטעום קודם הראשונה ממשום ואותי השלכת, ואם התפלל ממנה לא שייך הטעם דאותי השלכת, וסודורה אסורה וטעימה מותרת, ואם התחליל אינו מפסיק, כמו בטעה ולא התפלל ערבית דמתפלל שחרית שתיים שכטב המ"א בס"ק גadam התחליל אינו מפסיק, אבל נראה מدلא כתוב המ"א דין בטעה ולא התפלל שחרית ומתפלל ממנה שתיים, נראה דעתך פשיטה אליה כיון דהשניה לתשלומי שחרית שייך בכאן ואותי השלכת וכו' גם קודם השניה, ואסור אפילו טעםיה".

מבואר בטהילה לדוד שאין לאכול קודם תשלומי שחרית, אפילו אחר שתתפלל ממנה. נראה שיש ללימוד מכך שאין לאכול קודם תפילת שחרית, גם אם התפלל קודם לכן תפילת נדבה, ואפילו קודם תשלומי שחרית אסור לאכול, אף שהתפלל תפילה רואיה (תפילת מנחה), כל שכן שקדום תפילת שחרית אין לאכול אף שהתפלל תפילה רואיה (תפילת נדבה). לפי זה נראה שגם אם התפלל מוסך קודם תפילת שחרית (עיין שו"ת באר יצחק לגאון ר' יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל סימן ב) אינו רשאי לאכול עד שתתפלל תפילת שחרית [לכאורה הה' אם התפלל שחרית והחסר דבר שצורך לחזור ולהתפלל מחמתו, דאיו רשאי לאכול, משום שעדיין מוטלת עליו חובה תפילת שחרית]. אך יש מקום לחיק: דברי התהילה לדוד אמורין כשלא התפלל כלל תפילה כל תפילה מה אין כן הכא כבר התפלל שחרית, ויא"א שיצא ידי חובה תפילה הראשונה, והצורך לחזור ולהתפלל הוא רק כדי להשלים הבהיר שהחשי בתפילה הראשונה - עיין להלן (סימן ו העורה 16). (אם לא נחלק כן מוכח שהגורש"ז - שהסתפק בדיין זה - חולק על התהילה לדוד)].

גם מדברי החפץ חיים בספריו מהנה ישראל (חלק הדריגים פרק ב אות ג) משמע כתהילה לדוד. ז"ל: "ואם בא מהעבודה אחר חוץ ועדין לא התפלל, לכואורה פשוט דעתך להמתין עד חצי שעה לאחר החוץ, ולהתפלל ממנה ואח"כ תפילת שחרית להשלמה, ואח"כ יהיה מותר לאכול". מבואר שאין לאכול קודם תשלומי שחרית אפילו אחר תפילת שחרית.

אך נראה שאין מדברי החפץ חיים ראייה. בנמקו דיין זה כתוב החפץ חיים "دلא מיבעי אם לא קיים עידיין מצוות תפילין, בודאי אין לו לאכול כל זמן שלא קיים, ואפילו אם קיים פילין מעוכב עדין מלאכול מחתמת תפילה, כמו שאמרו חז"ל לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דםכם והוא קאי על מנהה אם לא התפלל שחרית". מבואר שכשלא התפלל שחרית, האיסור לאכול קודם תפילה מתיחס לתפילה מנהה, ולא לתשלומי שחרית. לפי זה מה שכחוב בחחלת דבריו שמותר לאכול ורק אחר תשלומי שחרית, אין זה מחתמת האיסור לאכול קודם התפילה, אלא משום שאין להפסיק בין תפילת החובה לתפילת התשלומין (מ"ב קח, י-יא).

אולם לעיקרה ודינה נראה שדברי התהילה לדוד מוחודשים. לכואורה אין מקום להחיל את איסור אכילה קודם התפילה לאחר שכבר שכבר התפלל תפילה כל שהיא שחייב בה. כשם שלאחר תפילת שחרית רשאי לאכול, גם כשחייב בתפילה נוספת, כגון תשלומי ערבית (mag"א קח, ג) או תפילת מוסף (ברכות כח, ב), כך גם כשהתפלל מנהה רשאי לאכול קודם שתתפלל תשלומי שחרית. אילו היה מדובר בתפילת שחרית עצמה היה מקום לומר, שחכמים לא חילקו בתקנות, ואין לאכול קודם תפילת שחרית גם אם התפלל קודם לכן תפילה אחרת (כגון תפילת מוסף או תפילת נדבה), אך מאחר ומורכב בתשלומי שחרית, נראה שחכמים לא העתיקו את האיסור

רגילה לאכול מיד אחרי שאמרה איזו בקשה סמוך לניטילת ידים בבוקר, ואילו תפילה שחരית אינה מתפללת כלל, או שמתפללת שחരית אחרי שאכלה, הרוי כיוון שאמרה בקשה עם קומה מミיטה - מוטל עליה החიוב לקדרש, ואסור להafilו לשותות מים לפני שתקדש". על המשפט "או שמתפללת שחരית אחרי שאכלה" כתב בהערה (מד): "נראה שם האישה מכוננת בפירוש לא לצאת ידי תפילה בשבת קודש באמירת איזה בקשה לפני שחחפלל, ודאי מותר לה לשותה לפני התפילה". מבואר שכשמתפללת אך אין דעתה לצאת בתפילה זו ידי חובת תפילה, עדין לא חלה עליה חובת קידוש⁴⁶. משמע שאסור לה עדין לאכול שאם לא כן כבר הייתה חליה עלייה חובת קידוש, ומונחה שתפילה שלא יוצאים בה ידי חובת תפילה, אינה מתירה את איסור אכילה קודם התפילה, דווקא הוא לאכול קודם קיומ חובת תפילה⁴⁷ (ולכאורה הוא הדין באיש שחתפלל שנונה עשרה אך לא יצא ידי חובת תפילה).

נראה להוכיח מדברי השמרות שבת כהילכתה שתפילה שלא יצא בה יד"ח, אינה מתירה את איסור אכילה קודם התפילה. כתוב השולחן ערוך שאף שאסור לשותות מים קודם הקידוש "מידו לשותות מים בבוקר קודם התפילה מותר, מפני שעדיין לא חל עליו חובת קידוש" (רפט, א). ובאר שם המ"ב, דקידוש אין שירך אלא בזמן הסעודה ומכיון שאין לאכול קודם התפילה, חובת קידוש חלה רק אחר התפילה (וכ"כ בשו"ע הגרא"ז פט, ה). על פי זה כhab שם בביור הלכה (ד"ה חותר): "ומי שהותר לו לאכול ולשתות קודם התפילה, כגון שהוא לרפואה פשוט צריך לקדר מתחלה", דכיון שיש רשות לאכול, חלה מיד חובת קידוש, ואין לאכול בלבד ללא לקדש קודם לכך. על יסוד זה כתוב השמרות שבת כהילכתה (ח"ב פרק נב סעיף יט): "אישה שרגילה להתפלל תמיד תפילה שחരית קודם שתascal, מותר לה לשותה לפני התפילה [כל עוד לא התפללה], אסורה לאכול, ולא חלה עליה חובת קידוש". אבל אם היא

למקרה זה כשתעם האיסור איינו שירך (כגון הכא שכבר כתוב מהמג"א "מדלא כתוב המ"א דינו בטעה ולא התפלל שחരית ומתפלל מנהה, נראת דכאן פשיטה לה כיון דהשנה לתשולמי שחരית שירך בכאן ואותה השלכת וכור גם קודם השניה, ואסור אפילו טעימה", נראה שאין זה בדוקא, וה"ה לתשולמי שחരית. אי נמי לפי המג"א דין תפילה תשולמי אין כתפילה אלא כתפילה דהשתא (עייןashi ישראל ל, הערות מא-מב. וכן משמע קצת שחפהילת תשולמי היא כתפילה דהשתא מדברי המג"א בסימן קח ס"ק יב בעניין שכחת עלה וייבא בתשלומי ערבית). לכן היה פשוט למג"א שאיסור אכילה קודם התפילה אינו מתייחס לתשלומי שחരית דינה כתפילת מנהה, ופשוט שאין איסור טעימה קודם מנהה, כשחתפלל קודם לכון תפילה שהיא מחויב בה, ולא ראה המג"א צורך לכתוב זאת. אך ביחס לתשלומי ערבית, היה מקום לומר שהואיל ודינה כדין תפילה שחരית, איסור אכילה קודם התפילה מתייחס גם אליה. לכן ראה המג"א צורך לכתחוב שגם במקרה זה רשאי לאכול קודם שיתפלל תשולמי ערבית, מאחר וכבר התפלל תפילת שחരית. עוד יש להעיר, שדברי התහילה לדוד מובוסים על ההנחה שדין תפילה תשולמי כתפילה שחחסיר, אך דבר זה אינו פשוט, ונחalker בו האחוריונים (עייןashi ישראל ל, הערות מא-מב), ולסוברים שחפהילת תשולמי היא כתפילה דהשתא, אפשר שבלאה אין מקום לדבריו.

46. כען זה משמע גם בcpu החיים (רפו ס"ק ל).

47. אך יש לעיין האם מי שהיה במקומות סכנה והתפלל תפילה קצרה, והגיע למקום ישב (שצריך לחזור ולהתפלל - שיו"ע קי, ג), רשאי לאכול קודם שיתפלל תפילת שחരית.

קריאת שםע, אלא קודם קבלת עול מלכות שמיים, ולכוארה ה"ה לתפילה שדי בתפילה שמונה עשרה כל שהוא לא תיר איסור אכילה קודם התפילה, ואין צורך תפילה שיוציאים בה ידי חובה תפילת שחורת.

אולם בספר 'חידושי בתרא על הג"ה במ"ב (עמור קמח, על מ"ב סימן פט ס"ק כד) כתוב: "המ"ב לא הזכיר שכוון שלא לצאת, ולכוארה אם יכוון שלא לצאת אם כן שוב יכשל בהא דאמר הקב"ה לאחר שאכל ושתה ונוגאה קיבל עליו מלכות שמיים, ומה הוועל הביאור הלכה בעצתו, וא"כ עדיף שכוון לצאת מצות קבלת עול מלכות שמיים קודם האכילה ושתה, ושוב אין תביעת הקב"ה כנגדו". משמע שלדעתו איסור אכילה קודם קריאת שםע הוא קודם קיום מצות קריית שםע, ולא קודם קבלת עול מלכות שמיים, ולכוארה ה"ה לתפילה שאין לאכול עד שתתפלל ויצא ידי חובה תפילת שחורת.

איסור אכילה קודם התפילה לאישה שהתפללה בלילה

עוד נראה להעיר שהיות ובدلיכא מצות תפילה אין איסור לאכול קודם התפילה (כਮבוואר לעיל אותו), איסור אכילה קודם התפילה כמעט ואין מצור בנשים הנוהגות כ מג"א (קו. ב) ומסתפקות בתפילה כל שהיא. דעתין בשוו"ת יביע אומר (ח"ד סימן יא אות ד) שכתב בשם שוו"ת עמודי אש (סימן ב אות לב) שגם לעניין מצות תפילה היום הולך אחר הלילה, והמתפלל בלילה, יצא יד"ח מצות תפילה מהתורה לאותו יום⁴⁸. לפי זה, אישת שאמירה

מהביאור הלכה משמע שכשהתפלל ולא יצא יד"ח תפילה רשאי לאכול אך מדברי הבאior הלכה משמע שגם תפילה שלא יוצאים בה ידי חובה תפילה, מתירה את איסור אכילה קודם התפילה. כתוב הבאior הלכה (פט, ג"ה ולא לאכול): "עיין במ"ב במש"כ יהעובר על זה אמרו חז"ל [א] שעלייו אמר הכתוב ואותי השלכת אחר גויך, אמר הקב"ה לאחר שאכל ושתה ונוגאה קיבל עליו מלכות שמיים, [ב] וגם הסמיכו דבריהם על הפסוק לא תאכלו על הדם, ונ"מ בזה הטעם השני [далا תאכלו על הדם] לאסור אפילו אחר שקבל עליו מלכות שמיים בק"ש, כל זמן שלא התפלל תפילת שמונה עשרה. על כן ניל דאפילו מי שמוכרח לאכול לרפואה קודם התפילה, יקרה עכ"פ ק"ש קודם לכך". כתוב על כך בספרشيخ הלכה (סימן פט אותו כ ד"ה ולפי הנמזכיר): "מסתבר דבזה שאומר ק"ש יכוון להדייא לא לצאת ידי חובה ק"ש, כיון שאין לו תפילין בראשו וכל הקורא ק"ש ללא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, וכשמכווין לא לצאת אין חיסרונו של עדות שקר (מ"ב מו, לג; סה, ח).⁴⁹ נוסף לזה גם מפסיד מעלת ק"ש עם ברכותיה, ולכן יכוון שלא לצאת בזה ידי ק"ש וכו', וכן שמעתי ממו"ר הגרא"י זלזניק שליט"א". וכן כתוב בספר בית ברוך על החשי אדם (כל טז ס"ק כד. הובאו דבריו באשי ישראלי, הערכה עה). מבואר שדי בקריאת שםע שאין יוצאים בה ידי חובה מצות קריאת שםע להתיר את איסור אכילה קודם ק"ש, משמע שהאיסור לאכול קודם קריית שםע אינו קודם קיום מצות

48. בזה מושבת קושיית המשמרות שבת כהלה (ח"ב פרק נב הערכה לו).

49. וכ"כ המהדר לחידושי הרא"ה (ברכות י, ב, ה"ד בשוו"ת יביע אומר הנ"ל), וכן משמע מהגמרא (ברכות כו, א) שגם לעניין תפילה אמרין שהוים הולך אחר הלילה. וכן נראה מסברא, דמנלן לחדר שתפילה שניי

פטאות ג) דבכה"ג אסור גם בשתיית מים ללא קידוש, דמماחר וחלה חותמת קידוש, הדר דיןיא שאין לשותה מים קודם הקידוש. לפי זה הנשים הנוהגות כמג"א ומסתפקות בתפילה כל שהיא ביום, אין רשאות לשותה בבוקר מים קודם התפילה⁵¹, שהרי גם נשים חיות בסעודתليل שבת, ובברכת המזון יוצאות יד"ח תפילה לאותו יום. נמצא ששבת בבוקר מתחייבות הן מיד בקידוש היום (שהרי פטורות הן מהתפילה, ורשאות לאכול בלבד להתפלל קודם לנין), וכשהחל חותמת קידוש, אין לשותה מים קודם הקידוש (עיין שמירת שבת כהלכה ח"ב נב, י).

אולם כל זה נכון רק אם יוצאים ידי חותמת תפילה כל שהיא בתפילת הלילה (בדברי העמודי אש), אך עיין בהערה שדבר זה שנוי בחלוקת אחרוניים⁵², ולදעתו כמה פוסקים המחפלו בלילה לא יצא יד"ח מצות חפילה מהתוורה לאותו יום, ולפי"ז היתר זה שניי בחלוקת.

בקשה כל שהיא בלילה, כגון שאמרה ברכת המפǐל (עיין שער הארץ ולט, טז), או שברכה ברכת המזון בלילה, יצאה כבר יד"ח מצות תפילה (להעתה המג"א)⁵³, ובקומה הבוקר פטורה מתפילה, ורשאית לאכול בלי להתפלל קודם לנין.

ונראה שיש בזה גם צד חמורא, דכתב השו"ע (רפט. א) בעניין קידוש היום: "ויברך על היין בפה"ג והוא נקרא קידושא רבא, וגם זה הקידוש ציריך שלא יטועם קודם לו כלום כמו בקידוש הלילה, ומיהו לשותה מים בבוקר קודם התפילה מותר, מפני שעדיין לא חלה עליו חותמת קידוש", ובאר שם המ"ב, דקידוש אין שייך אלא בזמן הסעודה ומכלוון שאין לאכול קודם התפילה, חותמת קידוש חלה רק אחר התפילה. על פי זה כתוב שם בביור הלכה (ד"ה חותם): "ומי שהותר לו לאכול ולשתות קודם התפילה, כגון שהוא לרפואה פשוט דעתך לחדש מתחללה", וככתב הגרש"ז (נשمة אברהם ח"א סימן

מכל התורה, ואין היום הולך אחר הלילה (ובזה מיושבת קושית השמירת שבת כהלכה ח"ב נב, הערת לו), ועיין גם מ"ב (תקפא, יד).

50. המג"א שכחוב (קו, ב) שנשים צריכות לומר בבוקר בקשה כל שהיא, איזיל לשיטתו שנשים פטורות מברכת המפǐל (ולט, ב).

51. וכן משמע מהבן איש חי (שנה שנייה פרשת בראשית סעיף יח), ואין ציריך למה שכחוב השמירת שבת כהלכה (ח"ב נב, הערת מו) בדעתו.

52. עייןashiישראל(ז, הערת ח) ושיינן, וע"ע בפמ"ג (א"א רפט, ד) דמשמע שנשים חיות בשתה בבוקר בתפילה, על אף שברכו ברכבת המזון בליל שבת, ואמרו בה בקשה כל שהיא. כמו כן בסימן רלט כתוב הפמ"ג (א"א סוף ס"ק ב) ש"נוהגו הנשים האידנא לומר ברכבת המפǐל", ולמרות זאת בסימן רפט כתוב שחייבות בבוקר בתפילה כל שהיא, ומשמע שאין יוצאים יד"ח תפילה בתפילת הלילה. וכן בשמירת שבת כהלכה (ח"ב נב, י) כתוב שנשים צריכות לומר בקשה כל שהיא בשתה בבוקר, ומשמע שאין יוצאים יד"ח תפילה במה שאמרו ברכבת המזון בלילה. וכן משמע מהפוסקים שהביא שם בתחילת הערתמו, ועיין שו"ת מהר"ש ענגל (ח"ה סימן לא). שהביא כן בשם עוד פוסקים), וכן משמע מדבריו שם בהערה לו. ועיין שו"ת מהר"ש ענגל (ח"ה סימן לא). שובי ראייתי שב'אור ישראל' האריך בעניין זה והביא מספר דברי תורה להריה"צ מモンקאטש (מהדורה א אותן טז) שכחוב: "לענין ברכות השחר וברכות התורה, והתפילות חשבין תחילת היום בשחרית, והלילה נחשב לאחריו עד קומו יום מחר בבוקר השכם וכו' ומכל התפילות נחשבת ערבית אחורונה". עוד כתוב באורו ישראל': "וכן משמע קצת ממה שכחוב בספר החינוך (סוף מצווה תלג) שלדעת הרמב"ם דמצות עשה להתפלל בכל יום

.ט.

מבואר ברשב"א שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מושם שיש לחשש שם יאלל קודם התפילה לא يتפלל, וגם אם יתפלל יעשה זאת מותך גאה ובלא כוונה.

למשוך עליהם הרוחות כפי דעתיהם המופסדות.

והשנית, מניעה לדיניין שלא יאכלו בשעה שדרניין דיני נפשות, וככה שלא יאכל עד שיתפלל על דמו⁵³. ר"ל שהאדם נברא לעבוד את בוראו ולהודות לפניו שהוא בראו, ואילו לא התפלל והודה לפניו בכל יום נמצא חוטא על דמו שגורם מיתהו, שאם אינו משלים חוק כוונת בריאתו אינו מן הראויים להמשיך אליהם החיים. והאכילה והשתיה כבר נודעו סיבותיהם שהם סיבות להטריד המחשבות ולבטלן מחיוכם בשכרות וgesות האכילה, ואם יקדים האכילה תטרידנו מלבקש על נפשו ומלשללים חוק חיובו בהודאות הבורא יתברך. גם כשהוא מתפלל לאחר האכילה לבו חסר ואינו מכוון בהודאותו עומד לפני בוראו יתברך ללא דעת ובלא תבונה מותך שטבעו ges ונאה מסבות האכילה.

שוב ראיתי שmbואר להדייה בדברי הרשב"א (ברכות י, ב ד"ה מי דכתיב) שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מחמת התפילה, אם כי לא מהטעם他说 העיל שאין לעסוק בכבוד המקום, אלא מושם אדם כשייש לעסוק בכבוד המקום, אלא מושם שיש לחשש שם יאלל קודם התפילה "לא יתפלל כלל, ועוד שם יתפלל לא יתפלל אלא מותך גאות הטבע בלבד כוונת המחויב". דברי הרשב"א נכתבו כתשובה לשאלת אחד מהחולקים על אומתנו "מה התועלת להקדמים התפילה לאכילה, ומה הראייה מלא תאכלו על הדם להקדמת התפילה, ואין הכוונה במצוה זו רק שלא יאלל הדם.

זו הייתה תשובה: אין הכוונה במצוה זו למניעת אכילת הדם כי לא נאמר לא תאכלו הדם. רק לא תאכלו על הדם, והוא כולל לעניינים רבים ולמניעות רבות. הראונה שלא לאכול סביבות הדם, וכמו שכתב הרוב ז"ל שהיתה לראשונים עובדה בכך כדי

עבר על זה ועמד יום ולילة بلا תפילה כלל בטל עשה זו". ולענ"ד אין מדבריו ראייה, דישגרא דילשנא נקט בכל מקום דרך להקדמים يوم ולילה לא ישבותו" (וכן יש לומר ביחס לדבריו ש"ע הגורז' בסימן קו סעיף ג שהביא שם). עוד חח שם: "קשה היהך משכחת איסורה דאוריתא דלא תאכלו על הדם לפני תפילה שחורת, דהא אטו בשופטני עקלין שאנכם מתפללין תפילה ערבית, ואם התפלל נרבית הלא אינו מחריב להתפלל עוד ביום זה מדורייתא, ותו לא משכחך" איסור אכילה לפני התפילה [וכו]. ועל כן נאה לומר דברמת אם נמא דאיסור אכילה לפני התפילה וזה. ואם התפלל נרבית או דירומו של תפילה מתחילה בשחר והולך מן הבוקר ועד הבוקר". ואין דבריו נראים, אכן לסתורים שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מהתורה האיסור נאמר רק כשהוא התפלל בלילה, ולא עסקינן בשופטני מושם שמדורייתא אינו חייב להתפלל ערבית. הרשותים הנל"א פרשו כן מפניו שלא פרט דין זה. הרמב"ם בספר המצוות, וספר החינוך לא פרשו מאמנה בענין איסור זה, רק כתבו שזו אחת הדרשות מ"לא תאכלו על הדם", וגם הראייה לא כתב שום פרט בענין איסור זה לדין שקיים גם מצות תפילה מדרבנן, רק בא一事 ציד איסור זה יכול להיות מהתורה (דחויב תפילה מדורייתא) ושאין לוין על לא זה דחויב לאו שככלות. ועי"ש ביאור ישראלי שהאריך בענין זה, והתייחס גם לראייה שהבאנו לעיל (הרעה 49) מהגמרא בדף כו, א.

⁵³. ר"ל: שני המקרים האכילה נאורה מושם שיכולה לגרום למיתת אדם, כפי שבואר והולך.

המחויב, והם ז"ל הכנסו ביאור העניין במלת גויך לפירוש בעלמא, וככאי לו אמרו ולא די שישליך הכל לאחר הגיו אלא אפיי' אם יתפלל אין תפילתו רצואה".

mbואר שהאיסור לאכול קודם שתפלל הוא משומ התפילה⁵⁴, שאם יאכל קודם שיתפלל יש לחושש שעל ידי זה לא יתפלל, וגם אם יתפלל האכילה עלולה לבטל כוונתו⁵⁵.

ומה שיגלה לך זה הוא אומר ז"ל על זאת, Mai דכתיב ואותי השאלת אחרי גויך, אל תקרי גויך אלא גאיך אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה מקבל עליו על מלכות שמים. ואל תהשוו שהם חילפו מלת גויך במלת גאה, אלא הכוונה לומר שהאכילה גורמת להשליך התפילה לגמרי אחרי הגיו, כלומר שלא יתפלל כלל. ועוד שאם יתפלל לא יתפלל אלא מתוך גאות הטבע ללא כוונת

הדין בנפק"מ שהובאו לעיל.

קודם שיחזור ויתפלל, לאחר ועדין חייב בתפילה כפי שהיה חייב קודם בכך לחושש שהאכילה תגרום לו שלא יתפלל כראוי. נראה שה"ה אם התפלל תפילה נדבה קודם תפילת שחരית, גם בזה יש שיק בז"ה. מאידך נראה שלפי הרשב"א מילוי התפלל אף לא יצא ידי חובה תפילה, כגון שהתפלל ללא כוונה הרואה.

נראה שגם לפי הרשב"א הנמצא במקום מטונף וימצא במצב זה כל משך זמן תפילה, רשאי לאכול קודם שמתפלל, כדי שטעם האיסור הוא כדי שתפלל כראוי, וזה אינו עדיף להתפלל אין האיסור שיק בו⁵⁶. מאידך נראה שלפי הרשב"א מילוי התפלל אף לא יצא ידי חובה תפילה, כגון שהתפלל בלא כוונה, אינו רשאי לאכול

54. יש להעיר שמדובר הרשב"א כאן שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מחמת התפילה, לצורך מה שכתנו לעיל בדעתו שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מהתורה, עליה שלפי הרשב"א מצות תפילה היא מן התורה, דין זה הגיוני שישנו איסור לאכול כדי שלא ישכח להתפלל, שאין כלל חובה תפילה. עוד יש להזכיר שלמרות שלפי הרשב"א טעם האיסור שיק גם כשהתחילה לאכול קודם התפילה כשלדעת הרשב"א איסור אכילה קודם התפילה הוא מהתורה, הרשב"א מתייר לאכול קודם התפילה כשהתחילה לאכול לפני עלות השחר (ועיין לעיל העירה 24).

55. אפשר שזו גם כוונת האורחות חיים (הלכות תפילה סימן טו) שכותב: "זהר"ם כתב שאסור לאכול ולשתות קודם ק"ש ותפילה ומבי"ה ראייה מפ"ק דברכות דקאמר ואותי השאלת אחרי גוך, אחר שנתגאה זה היאך יקבל על מלכות שמים", (וכן הוא בחשב"ץ קטן סימן וגו). דאכילה ושתייה פוגעים ביכולת להתפלל ולקיים על מלכות שמים כראוי, כמו שכותב הרשב"א. ועיין בפסק היור"ד שכותב: "אחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים - וניל דלאו דזוקא אתפילה השחר אמרו, אלא בכל תפילה שהגיע זמנה אסור לקבוע עצמו במאכל ובמשתה קודם שיתפלל, שמתוך שהוא שבע אינו יכול להכינע עצמו לכון את לבו לפני הקב"ה בתפילה" (עיין שם בהמשך דבריו, ובספר בית אלוקים למבית שער התפילה פרק יג).

56. עיין בספר נידחי ישראל לחפץ חיים זצ"ל (סוף פרק ו) שכותב: "ודע עודDKודם שנייה תפילין אסור לו לאכול, אם לא כשהוא משער שלא יהיה לו כל היום להניחן, ועל מה ימתין, ומזה לו לאכול".

חללה חובת תפילה⁵⁷. אך יש לחלק: קודם עלות השחר האיסור לאכול קודם התפילה עדין לא חל, מה שאין כן כאן, האיסור כבר חל, ואפשר שאינו פוקע כיוון שעוד זמן מועט עתיר להתחייב בתפילה וטעם האיסור שיקין⁵⁸, וצ"ע.

אך יש לעיין בעיקר הדבר. אפשר שלפי הרשב"א האיסור (מדרבנן) לאכול קודם התפילה נאמר רק ביחס לתפילה שחרית, אך לא ביחס לתפילה מנוחה, שהרי בדרך כלל טעם מהותרת קודם מנוחה (שו"ע רלב. ג), ואין חושים "שלא יתפלל כלל", ועוד שאם יתפלל לא יתפלל אלא מתוך גאות הטבע ללא כוונת המחויב". אך אפשר שהיינו דוקא כשהכרה התפלל שחרית כראוי, וצ"ע⁵⁹.

אכילה קודם התפילה בשעה שפטור מתפילה

עדין יש לעיין לפי הרשב"א האם מי שלא התפלל שחרית, רשאי לאכול מוחצות עד שעה ששית ומחזה. לכורחה נראה לאסור. אף שבשעה זו אין חיב בשום תפילה, כיוון שבעוד זמן מועט יתחייב בתפילה, יש לחושש שהאכילה תגרום לכך "שלא יתפלל כלל", ועוד שאם יתפלל לא יתפלל אלא מתוך גאות הטבע بلا כוונת המחויב" (לשון הרשב"א לעיל). אך אפשר שהאיסור לאכול קודם התפילה חל רק בשעה שהחיב בתפילה. ראייה לדבר מכך שמדובר לפחות השחר מותר לאכול קודם התפילה למורת שטעם האיסור שיקין) רק משום שעדיין לא

.יא.

מהנהגת מרן הרב קוק זצ"ל משמע שאכילה קודם התפילה הוא משום שהאכילה זוקפה לתפילה לפניה.

האכילה, משום לא תאכלו קודם שתתפללו על דרכם". כעין זה כתוב בספר נשמה אברהם (או"ח סימן פט ס"ק א) בשם הגרש"ז אוירבך זצ"ל, שאפיפלו מי שמוכרח לאכול לרופואה קודם התפילה, "יתכן שנכון לומר דבר בקשה קודם לכן, כגון שמע ה' וחונני ה' היה עוזר לי". מהנהגת מרן הרב זצ"ל ודבריו הגרש"ז עולה, שלמרות שאיסור אכילה קודם התפילה נאמר קודם חפילת שמונה עשרה (רמב"ם תפילה ו, ד, שו"ע פט, ג, רמ"א שם, שו"ע

בסייעור עלות ראייה (ח"א עמוד קפו קודם מזמור שיר חנוכת הבית לדוד) הביא הרב צבי יהודה זצ"ל את מנגו של מרן הרב קוק זצ"ל "כשהיה טעם כוס תה מהול בחלב לפני התפילה היה אומר (אחרי ברכות התורה, ברכות השחר, וקריאת שם קטנה, וכמדומה שם אדון עולם) מקודם מזמור שיר חנוכת הבית לדוד, ואמר בשם אבייו (הרשי ז"ל שג"כ נגה כך) שבסוף מה בצע בדמי וגו' שיש בו, יוצאים בשעת הדחק בשיעור המועט של תפילה על הדם קודם

57. לא זו אף זו: לדעת הרשב"א (ברכות י, ב) כשתהחיל לאכול קודם עלות השחר, רשאי אפילו להמשיך אכילהו אחר עלות השחר, למורת שטעם האיסור שיקין.

58. עיין שו"ת בצל החכמה (ח"ג סימן ב), ושמירות שבת כהלכה (ח"ב פרק נב העורה לב).

59. ואם נימה שכשלא התפלל שחרית האיסור נאמר גם ביחס לתפילה מנוחה, יש לעיין מה הדין כשלא התפלל גם חפילת מנוחה, האם האיסור נאמר גם ביחס לתפילה ערבית.

קודם השתיה תפילה כל שהוא על דמו. משום כך נזק לומר דוקא את פרק מזמור שיר חנוכת הבית לדוד "שבפסוק מה בצע בדמי וגו' שיש בו, יוצאים בשעת הדחק בשיעור המועט של תפילה על הדם קודם האכילה"⁶².

**מנהיגת מרן הרב זצ"ל משמע
שאייסור אכילה קודם התפילה הוא
מחמת האכילה**

עתה נחזי: אילו איסור אכילה קודם התפילה היה מחמת התפילה, שאין לעסוק בכבוד האדם "כשיש לכם לעסוק בכבוד המקום", די היה בתפילה כל שהוא ולא היה כל צורך ליחיד את התפילה דוקא לצורכי גופו. וכי כבduğu של מקום הוא דוקא בתפילה על צורכי גופו ולא בתפילה על תלמוד תורה ("שתוגלונו בתורהך"), על קיום המצוות ("וורבקנו במצוותך") או על התרחקות מאדם רע ומשכן רע ("ויהרקיינו מדם רע ומשכן רע")⁶³? מכך שמרן הרב זצ"ל לא הסתפק

הגר"ז פט, ח), שלא ניתן לקיים את הדין בשלמות, יש ערך באmittת תפילה כל שהוא קודם האכילה, שבזה תכלית הדין מתקיים במידת מה, שאינו ואכל קודם שמתפלל⁶⁴.

הקיים בהנהגת מרן הרב זצ"ל

אך הנהגת מרן הרב זצ"ל צריכה לכואורה עיון. מבואר בדברי הרב צבי יהודה שאミירת הפסוק "מה בצע בדמי וכו'" הייתה לאחר "ברכות התורה, ברכות השחר, קריית שמע קטנה וכמדומה שגם אדון עולם", והדבר צריך תלמוד: הרי ברכות התורה ישנה כבר תפילה כל שהוא - "זההרב נא ה' אלוקינו את דברי תורהך בפינו וכו'". כך גם ברכות השחר - "זהה רצון מלפנייך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שתרגילנו בתורתך ודבקנו במצוותיך וכו'". מודיע לא הסתפק מרן הרב זצ"ל בתפלות אלו וראה צורך לומר תפילה נוספת נוספת קודם השתיה⁶⁵? המשובה פשוטה. כפי שמבואר בדברי הרב צבי יהודה, מרן הרב זצ"ל הקפיד לומר

60. אפשר שלדעת מרן הרב זצ"ל והגרש"ז יש לנוהג כן גם ביחס לאייסור לצאת לדרך קודם שיתפלל, שכשאנוס לצאת לדרך קודם התפילה (כגון שאין חשירה ממתנת - מ"ב פט, ס), ואני יכול לומר קודם לנו אפילו ברכות השחר (רמ"א פט, ג) יאמר עכ"פ בקשה כל שהוא קודם לנו, ויש לעיין בו.

61. כך גם בדברי הגרש"ז, שראוי לומר דבר בקשה כל שהוא קודם האכילה, ובבחורה יש לומר קודם לנו את ברכות התורה (שמירת שבת כהלה פט מסעיף מה), שיש בהן כבר בקשה כל שהוא.

62. כך גם הפסוק שכותב הגרש"ז לומר "שמע ה' וחונני, ה' היה עוזר לי" כולל את כל צורכי האדם, גם את צורכי גופו.

63. גם לדעת הרשב"א שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מחייב שעיל ידי זה לא יתפלל, וגם אם יתפלל האכילה קודם התפילה עלולה לבטל כוונתו, אין צורך ביחס התפילה לצורכי גופו. לא זו אף זו: נראה שלפי הרשב"א שטעם האיסור הוא כדי להבטיח שתפילה שמונה עשרה תאריך כראוי, אין בכלל תועלת באמירות בקשה כל שהוא האכילה, דסוף סוף תפילה שמונה עשרה אחר שאכל ושתה. אין לומר שתפילה אחר שאכל ושתה היא תפילה חסרה, וכשנאלץ לאכול ולשתות קודם תפילה שמונה עשרה, יש ערך מסוים בכך שתהיה תפילה כל שהיא שתאמיר בשלמות, וכך רואי לומר תפילה כל שהיא קודם שאכל. דומה הדבר לכך שאין להתפלל לא מחוק דין ולא מחוק הלכה (שו"ע צג, ג), ואין להתפלל במקום פרוץ כמו בשדה (שו"ע צ, ה). וכי מי שנאנס והתפלל מחוק דין, או שהתפלל במקום פרוץ, צריך לומר לאחר מכן בקשה כל שהוא

מהעולם הזה צריך להתפלל על צורכי גוףו ולהיבע בכך שכל צורכי גופו ומזונותו אינם לו מיד ה', ורק לאחר מכן רשיין לאכול⁶⁵ (בדומה לדברי הוה"ק לעיל העלה 2).

בתפילה כל שהוא, והקפיד לומר קודם קודם האכילה דוקא תפילה על דמו, משמע שאיסור אכילה קודם קודם התפילה הוא צורך האכילה⁶⁶, שלפנוי שאוכל ושותה וננהנה

שלא מתוך דין, או לומר בקשה כל שהיא במקום שaining פורץ לקיום דין אליהם זה אין נראה כלל. דין אליהם הינם דין בתפילה שמונה עשרה, אך אין צורך שתהה בקשה כל שהיא שמחקיקים בה דין אליהם. כך גם שיש ליטול ידיים קודם קודם התפילה (שו"ע צב, ד), נראה פשוט שאין טהרה אלא היו לו מים והתפלל שלא ליטול ידיים, ולאחר מכן הוזמנו לו מים, שכן עניין שיטול ידיים ויגיד בקשה כל שהיא, דחוב נטילת ידיים קודם קודם התפילה הוא דין בתפילה שמונה עשרה. כך גם ביחס לאיסור אכילה קודם התפילה: לדעת הרשב"א שאיסור אכילה קודם התפילה הוא כדי שיכל להתפלל כראוי, וזה דין בתפילה שמונה עשרה, ואני עניין שתהה בקשה כל שהיא שמחקיקים בה דין זה שתההם קודם האכילה. דוקא לפיה הסברא שתכנתנו בדעת הראה, שאיסור אכילה קודם התפילה הוא ממש מושם שכן להקדמים בכבוד המקום, ישנו ערך באמירת בקשה כל שהיא קודם האכילה. אף שקיים הדיון בשלמות הו דוקא בתפילה שמונה עשרה, שהוא עיקר בכבוד של מקום ("במה השבתו לו שהקדמת בכבודו לכבודו, ועיקר בכבודו של מקום ועובדתו היא תפילה שמונה עשרה"), שו"ע הגראי' פט, ג), גם בתפילה כל שהיא ישנו קיום מסוים של דין זה, שהחכלית הנרצית מתיקימת במידת מה, שמקדמים לעסוק בכבוד המקום קודם שעוסק בכבוד עצמו (עיין שו"ע פט, ב ומ"ב ס"ק יד, ושם ברמ"א סעיף ג, אך כאמור, לפי הראה אין צורך שהבקשה תהיה דוקא על צורכי גופו. על פי זה נראה שדברי בעל שורית מהר"י שטייר [סימן מא] שבשתעה הדריך די באמירת ברכות השחר לאחר שעמדו השחר, אינם מחייבים לסברא רב"א, אלא רק לסברא שתכנתנו בדעת הראה, שאיסור אכילה קודם התפילה הוא ממש שאין לאדם לעסוק בכבוד עצמו כשריר לעסוק בכבוד המקום).

64. יש לעיין האם כך למד מרן הרב זצ"ל גם את האיסור הנלמד מ"וואות השלתה אחריו גויר", או שהוא לדעתו אין האיסורים שווים (עיין לעיל>About). (ועיין מג"א [פט, טו] שהסוברים שם התחיל לאכול אין צורך צריך להפסיק, סוברים כן אפילו כשהתחל באיסור לאחר שעמדו השחר, ויש לעיין האם דבריו יכוילים להתאים גם לשיטה זו שאיסור אכילה קודם התפילה הוא צורך האכילה).

65. עיין בספר תפילת דוד (סוף אות ד, עמוד כ) לנגן האדר"ת זצ"ל שהקשה: "בטור ובשו"ע מובא שאין לאכול קודם התפילה אפילו בשבת ויו"ט, ולכוארה הרבותה ממשום שאין מהפלין שמונה עשרה, אבל קשה דהא אסור להיבוע צרכיו בשבת ויו"ט (ואם כן בשבת אין אסור לאכול קודם תפילה שאין בה שאלה צרכים - הערת המהדר)". משמע מוקשיותו לתפילה הינו דוקא בקש צרכי (ולא בקשה כל שהיא). אלמלא כן לא קשה מידי, שהרי גם בתפילה שבת ישנן כמה בקשות ("ריצה במנוחתנו, קדשו במצוותך ותן חלקו בתורתך וכו'") ואין מניעה שהאיסור לאכול קודם התפילה יהיה שייך גם בשבת.

66. בעין איה (ברכות פ"א אות קנד) כתוב מרן הרב זצ"ל בענין האיסור לאכול קודם התפילה: "ההרגשות הראשונות פועלות באדם בהתחלה כל יום לכונן על פיהם מטרת הנהגותו ותהליכי חייהם. ע"כ ישתדר האדם שתהיה ראשית הרגשותיו נעלמות ורוחניות, וזה יקנה ע"י התפילה, ולא יאכל חיה שלא יקיים לופשו רגשות בהמיים, שבחיותם לוגשים קודמים לעליו להמשיכו בתוכנותו והליךיו אל שלפות עריכם". ועיין מידות הראי"ה (בתוך מוסר אביך, העלאת ניצוצות אות ז): "אכילה ושתיה יתרה ודאי מביאה לידי גאות, וה"ה כשאינה בכונה קדושה, הכל לפי מדרגתנו של האדם, עד כמה שצורך שכזoon. כי הניצוצות הקדושים שבתוך האכילה והשתיה הם מטבחם מתאמצים לעלות למעלה, וכשאוכלים בכונה סוללים הדרכ לפניהם איך לעלות מעלה בקדושה, והרע שביהם יורד למטה, והטוב עולה למעלה, וממילא מעורר ג"כ בתוכו הנשמה של האוכל ג"כ עלייה של הטוב וירידת הרע. אבל בחיסרון כוונה אין דרך סלולה לפני הניצוצות, והם מתרפים עלות ללא תיקון, ולוקחים עמם את הרע ג"כ בעלייתם, וממלא מעוררים בנפש האוכל ג"כ עליית המידות

התשובה פשוטה. הילפוטה השנייה באה למדנו כי איסור אכילה לפני התפילה - על פי הכתוב 'לא תאכלו על הדם' - אינו איסור מיוחד בפני עצמו כמו שאר איסורי אכילה הנובעים מלאו זה, כגון לגבי סנהדרין ביום שהרגו את הנפש. מהות האיסור הוא איסור גואה וגזילה, מכיוון שאוכל וננהן מן העולם בלי שהתפלל על דמו. במילים אחרות: תפילה פועלת היא בתור מתר כמו ברכבת הננהן. בלעדיה, אין האדם שירק לעצמו, וסיפוק צורכי גופו אסור. אין הדם, שרيري הגוף, כל רמי'ח איבריו ושב'ה גידיו, שלו, והוא משתמש בהם וננהן מעצמו שאיןו שירק לעצמו.⁶⁷ זהו פירוש הדרשה ואותי השלחת אחריו גוין. הגואה מתבטאת בה שמדובר מלחמות שמיים. וזהו פירוש הדרשה ואותי השלחת אחריו גוין - גאיך. הגואה מתחבطة בזה שהוא מחזק את גונו לשלו. בקיצור, תפילה מתיירה כמו ברכבת הננהן⁶⁸.

כעין זה מצאתי מפורש בדברי הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל (שעורום זכר אבא מר' ח"ב עמוד קלג): "יעוין בגמרא (ברכות י, ב) 'א"ר יוסי בר' חנינא משומرم רבאי' מאית כתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. א"ר יצחק א"ר יוסי בר' חנינא כל האוכל ושותה ואותי השלחת אחריו גוין". לכארה קשה, מדוע הוזקך ר"י בר' חנינא לחזור על איסור אכילה קודם תפילה על יסוד הכתוב ואותי השלחת אחריו גוין' אחורי שאכילה זו אסורה על פי לאו מפורש דלא תאכלו על הדם'? ואפילו אם נימא כי מקור זה אינו אלא אסמכתא בועלמא, מכל מקום קשה מה מוסיף הכתוב השני דיווחי השלחת אחורי גוין?

והתכונות הרעות, שהוא כל יסוד הגואה. וכמה קשה היה לפ"ז האכילה לפני התפילה, שקשה לקנות התוכן הנשימי הנדרש לבירור הטוב כל זמן שלא מיקן עצמו בכירור החיים ע"י התפילה, ע"כ כל אכילה ושתייה שלפני התפילה הרי היא בכלל גואה, ועליו הכה"א ואותי השלחת אחורי גוך, לאחר שאכל ושותה וננהן קבל עליו מלכות שמיים. זולת כשהיא מצד הרפואה היא מחוברת לקדרושה, שהקב"ה סועד את החולה ושכינה עמו, הצד הטוב שבניזוצותיהם של הרפואה תמיד עולה במסילת הקדוש,

היא העולה למלחה באורה ישרים סלולה", עיין גם בספר קב היישר (פרק סא).
67. לפי הגרי"ד התפילה מתרה ליהנות מעצמו, אך נראה יותר שאם התפילה היא מתרה, היא מתרה את ההנהה מהאוכל.

68. עיין בכרה היטב (פט, יא) שהביא בשם ספר לקט הקמח ש"לאיש ז肯 וחולש שאיןו יכול לעמוד על נפשו עד עת יציאת הציבור מבית הכנסת, יותר טוב להתפלל בביתו בנחת, ויקדש ויאכל מיד בצפרא, ואח"כ ילך לבית הכנסת ויכוין לבו עם הציבור בתפילה שחורת, ויתפלל אח"כ עימם מוספים של יום, ולא שיסטה הקאו"ע בלא קבלת עול מלכות שמיים תחלה, כי ודאי על זה נאמר ואותי השלחת אחר גוך". משמע קצת שהאיסור אינו בכך שמקדים את השיטה לקבלת עול מלכות שמיים (והו זלזול בתפילה וכו'), אלא בכך ששיטה ללא שקיבל עומ"ש קודם לנין, וכן ניל.

יש להעיר שעל פי יסוד זה, שאיסור אכילה קודם התפילה הוא צורך האכילה, יש ליישב קושיית הפמ"ג על הט"ז שכחוב שהאיסור לצאת לדרכ ולהקדמים שלום לחברו קודם התפילה חל רק מהנץ החמה, אך קודם לנין האיסור לא חל הוואיל ולכתחילה אין להתפלל בזמן זה (ט"ז פט, ג, לבושי שרד שם, משב"ז פט, ג ולבושי שרד על מג"א ו). הקשה עליו הפמ"ג (א"א פט, ו; משב"ז פט, ד): מדוע שונה איסור זה מאיסור אכילה קודם התפילה, שמתחיל מיד בעלות השחר (שו"ע פט, ה)? אפשר שלדעת הט"ז יש לחלק בין האיסור לאכול קודם התפילה, לאיסור לצאת לדרכ ולהקדמים שלום לחברו קודם התפילה. האיסור לצאת לדרכ ולהקדמים שלום לחברו, הוא מחתמת התפילה, שיש להקדימה לשאר העיסוקים. אכן איסור זה שייך ורק משעה שראו להתפלל לכתחילה, אך איסור אכילה קודם התפילה אינו מחתמת התפילה אלא הוא צורך האכילה, שאין לאורם להנות מהעולם,

יב.

סעד לשיטת מרן הרב זצ"ל מלשון הגמרא.

ולהביע שכל צורכי גוףו ומזונו באים לו מיד ה'.

אפשר שבשל כך, הרשב"א, שסביר שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מחתמת התפילה, ואין משמעות ליהודה התפילה דוקא לצורכי גוףו, הוכחה לפרש שתפילה "על דמכם" אינה דוקא תפילה על צורכי הגוף. בבראו את דברי הגמara "לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם" כתוב: "ויאלו לא התפלל והודה לפני פניו בכל יום נמצא חוטא על דמו שגורם מיתתו, שאם אינו משלים חוק כוונת בריאותו אינו מן הרואים להמשיך אליהם החיים". משמע שככל תפילה נחשבת "תפילה על דמכם", משום שכשאינו מתפלל "אינו מן הרואים להמשיך אליהם החיים", ואין כוונת הגמara דוקא לתפילה על צורכי הגוף.⁶⁹

יש להביא סעד לפירוש זה, שאיסור אכילה קודם התפילה הוא צורך האכילה, מלשון הגמara "לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם". כבר כתבנו לעיל שם איסור אכילה קודם התפילה הוא מחתמת התפילה (שאי זו כבוד שמות שמקדמים לצורכי גופו לצורכי שמי), השאלת האם מקדים האכילה לתפילה על צורכי גופו, או לתפילה על צורכי שמי, היא חסרת משמעות. החיסרון הוא בהקדמת האכילה לתפילה, ואין זה משנה למה היה מייחד תפילתו. אדרבה, כבוד שמי מתגלה יותר בתפילה על צורכי שמי מאשר בתפילה על צורכי גופו. מהדגשת הגמara שאיסור אכילה קודם התפילה הוא קודם תפילה "על דמכם", משמע שהעובדת שמתפלל על גופו הנה משמעותית, דלפni שאוכל ושותה וננה מהעולם הזה, צריך להתפלל על גופו,

קודם שתתפלל על עצמו, ויביע של צורכי גופו באים לו מיד ה', لكن איסור זה חל מיד בשעה שמתחליל היום ונינתן להתפלל (אפיו בדין עיבוד), ואני תליי בזמן תפילה לכתחילה. עוד יש להעיר קצת מלשון הרמב"ם (תפילה ו, ד): "אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שיעלה עמוד השחר עד שתתפלל תפילה שחരית. וכן לא ישכים לפתח חברו לשאול בשלוומו קודם שתתפלל תפילת שחരית, ולא יצא לדרכ קודם שתתפלל". ביחס לאיסור אכילה ועשיות מלאכה כתוב 'עד שתתפלל' וביחס לאיסור שאילת שלום וייצאה לדרכ כתוב 'קדם שתתפלל', הלא דבר הוא. משמע קצת שאיסור שאילת שלום ויציאה לדרכם מידיין קרים, בשונה מאיסור אכילה מלאכה שאסור עצמי עד שתתפלל, וצ"ב. עיין בנימוקי יוסף שכותב: "על דמכם - על נששותיכם, ויש מפרשין על הדם בעוד שאין בהם כל האדם, שעדרין לא התפלל", וגם לפירשו השני בתפילה "על דמכם" דוקא לתפילה על צורכי הגוף. יש להעיר שלפי פירוש הרשב"א ופירשו השני של הנמו"י מישבת קושיית האדר"ת (לעיל הערכה 65) מדוע אין לאכול קודם התפילה בשבת ויו"ט, הלא תפילה שבת ויו"ט אינה תפילה על הדם שהרי אין בה בקשת צרכים דעתן לאדם לתוכוע צרכיו בשבת ויו"ט (עי"ש מה שכותב בזה), דלפי הרשב"א והנמו"י אין הכוונה בתפילה ב"קדם שתתפללו על דמכם" לתפילה על צורכי הגוף בלבד, אלא לכל תפילה.

עוד יש להעיר שגם שמהר"ה משמע שאיסור אינו תליי דוקא בתפילה על צורכי הגוף. הר"ה כתב שאיסור אכילה קודם התפילה יכול להיות מהתורה רק משום שגם חובת התפילה היא מהתורה. אילו היה מותר לאכול רק אחר תפילה על צורכי הגוף, אין זה מועיל שינוי חובת תפילה מהתורה, שהרי מהתורה די בתפילה כל שהיא, ואין הכוונה להתפלל דוקא על צורכי הגוף.

יג.

כמו נפק"מ לפि שיטת מrn הרב זצ"ל.

להתפלל מותר לאכול بلا להתפלל קודם
לכן, מכיוון שהובכת הקדמת התפילה
גורמת לאיסור, וכשאין אפשרות להקדים
את התפילה לאכילה, הפיקיעו חכמים את
האיסור. עכ"פ יש לעיין מהו משך הזמן
שנדריך להמתין, שמחמתו הפיקיעו חכמים
את איסור אכילה קודם התפילה⁷⁰, ועיין
לעיל (הערה 4).

עוד נראה שלפי שיטת הרב זצ"ל אדם
שהתפלל חפילת נדבה רשאי לאכול
קדם לzp אכילה קודם התפילה
הרבי זצ"ל איסור אכילה קודם התפילה היא
אינו משום שאכילה קודם התפילה היא
ולזול בתפילה כדי שנאמר שהאיסור
מתיחס דוקא לתפילה שחരית, אלא
האיסור הוא משום שאין לאדם לאכול
קדם לשיתפלל על דמו ויביע שצרכי
גופו מזומנים לו מיד ה', וזה כבר התפלל
על דמו⁷¹. אך עיין לעיל (הערה 64)
שהסתפקנו האם לדעת מrn הרב זצ"ל
גם איסור אכילה קודם התפילה הנלמד
מ"זאת השלcta אחריו גוין" הוא צורך
האכילה, או שאיסור זה הוא מחתמת
התפילה. ואם לדעת מrn הרב זצ"ל

אכילה קודם התפילה כשהמנצח במקום מטונף

לפי שיטת מrn הרב זצ"ל יש לשוב
ולעין האם אדם שנמצא במקום
מטונף וימצא במקום זה כל משך זמן
התפילה, רשאי לאכול בלי להתפלל
קדם לכך. לעיל (הערה 5) כתבו שלסוברים
שהאיסור אכילה קודם התפילה הוא משום
שהאכילה זוקפה לתפילה לפניה, דין זה
 תלוי בשאלת האם ישנו איסור לאכול
בלאי להתפלל קודם לכן, או שישנה רק
מצווה להתפלל קודם האכילה. אם ישנו
איסור לאכול בלי להתפלל קודם לכן,
האיסור קיים אף באונס, דאונס אינו
מתיר איסורים⁷². אך אם אין איסור
לאכול בלי להתפלל קודם לכן, רק
ישנה מצווה להתפלל קודם שאוכל,
כשאנוס על התפילה רשאי לאכול, משום
שאין איסור באכילה, רק ישנה חובה
להתפלל קודם לכן, והוא אינו יכול
לקיים חובתו (עי"ש). אך עיין בהסכמה
הגראז"ן גולדברג שיליט"א. מדובר משמע
שגם אם גדר האיסור הוא לאכול קודם
שמתפלל, אפשר שכשאין אפשרות

70. אך עיין לעיל בהעתת הגרא"א נבנצל שליט"א (הערה 4).

71. לכראה אין זה תלוי בשאלת האם חוסר האפשרות להתפלל ימשך כל משך זמן תפילה זו, רהפטור הוא לא משומש שאינו עתיד להתפלל, אלא משומש שכשאינו יכול להתפלל קודם שאוכל, והדבר מונע ממנו לאכול זמן רב, הפיקיעו חכמים את האיסור. השאלה היא רק מהו שיעור ההמתנה שמחמתו הפיקיעו חכמים את האיסור.
72. וכ"ש שמותר לאכול אחר תפילת מנוחה קודם תשלומי שחരית, שלא לדברי התהילה לדוד (הובאו דבריו לעיל הערה 45). אך יש לעיין מה דין אדם שהתפלל וטעה בתפילה בוופן שדריך לחזור ולהתפלל (אך תפילתו הראשונה נחשבת כתפילה - עיין הלכות שלמה ח"א פרק ח דבר הלכה אותן יא, ולהלן סימן ו הערה 16), או אישת שאמרה בקשה כל שהיא, אך לא אמרה שבחוודאה, שי"א שלא יצאיה יד"ח מצות תפילה (עיין לעיל הערה 44), האם רשאים לאכול קודם להתפללו שנית.

לדעת הרב זצ"ל האיסור לאכול קודם התפילה אינו רק משומש שהאכילה זקופה לתפילה לפניה, אלא גם משומש שיש בזה זלזול בתפילה, וצ"ב⁷³.

האיסור הנלמד מ"וואותי השלכת אחרי גויך" הוא מחמת התפילה אין היתר ברור במקרה זה, כמו שתכתבנו לעיל (אות ח) בדעת הרא"ה. כמו כן אפשר שגם

73. עוד נראה שלפי דעת מרן הרב זצ"ל איסור אכילה קודם התפילה שירק גם כלפי מי שאין בדעתו להחפל רח"ל, ודלא בדבריו הצעיר אליעזר הנזקרים לעיל (אות ח), ועיין לעיל (הערה 4).

סימן ה אכילת חוליה ורعب קודם התפילה*

מבואר בפסקים שההיית לאכול לרופאה קודם התפילה אינו מושם שצורך הרופאה דוחה את אייסור אכילה קודם התפילה, אלא מושם שבאכילה לרופאה אין כל אייסור. וכן כתב הפר"ח שמותר לאכול לרופאה קודם התפילה, גם כשהאין צורך רפואי להקדמים האכילה לתפילה. עפ"י זה יש לעיין בדברי הגרשׂ^ז אוירברך וצ"ל שהסתפק האם האוכל לרופאה צריך להזרר אחר אוכל שדי לאכול ממנה פחות מכזית, והאם צריך להשתדל לאכול לרופאה בפחות מכדי אכילת פרם, דמאיחר ואכילה לרופאה אינה בגדר אייסור כלל, מודיע לא יכול לאריגל?

אפשר שיש לחלק בין אכילה שהרופאה אינה יכולה להיות מושגת בלעדיה, שאין צורך להשתדל להימנע ממנה (ובזה אירי הגר"ח), לאכילה שהרופאה יכולה להיות מושגת בלעדיה, שיש להשתדל להימנע ממנה (בזה אירי הגרשׂ^ז). (אות א).

יש לעיין האם לדעת הגרשׂ^ז מותר לאכול קודם התפילה מני מזונות לצורך רופאה, כשי בפירות (אות ב).

◆ ◆ ◆

ישנו חילוק בין אכילה לרופאה שמעיקרה אינה בכלל האיסור, לאכילת רעב שהותרה רק מושם צורך התפילה. עפ"י זה יש לישב סתירה בדברי הביאור הלכה (אות ג), ויש להבחנה זו נפק"מ לדינה (אות ד).

◆ ◆ ◆

כתב הביאור הלכה שיש לקרוא קודם אכילה לרופאה קריית שמע, ויש לעיין בטעם הדבר, דמאיחר ואין כל אייסור באכילה זו מודיע יש לקרוא לפניה ק"ש? כמו כן זה סותר לבאורה למלה שכותב הביאור הלכה קודם لكن שאכילה לרופאה מותרת גם כשניתן לדוחתה לאחר התפילה. גם מהראשונים משמע לכאורה שלא לדברי הביאור הלכה, וצ"ע (אות ה).

עכ"פ עפ"י דברי הביאור הלכה, מובן יותר ספק הגרשׂ^ז שהובא באות א, ואפשר שהגרשׂ^ז נמשך אחר דעת הביאור הלכה (אות ו). אמן, יש מקום לומר שגם הביאור הלכה לא חשש לשיטתו לדינה, וט"ס נפלחה בספרים (אות ז).

* נדפס באסיה ע"ה-ע"ז, שבט תשס"ה.

בטעות הסימן (אותיות ט-יב) יבואו כמה דיןים ביחס להיתר לאכול קודם התפילה לרעב שאינו יכול לכובן דעתו: האם מותר לאדם לגרום לכך שיהיה רעב באופן שלא יוכל לכובן בתפילה, ויאלץ לאכול קודם התפילה (אות ט). האם יש לדלג על חלקיים מפסיקי דזמרה כדי להימנע מלאכול קודם התפילה. האם מותר לאישה לאכול קודם תפילה כל שהיא, כדי לכובן בתפילת שמונה עשרה. האם מותר לאישה לאכול קודם תפילת שחרית, כדי לכובן קרואין בתפילת מוסף (אות י). האם אכילת רעב הותרה רק לצורך כוונה המעכבות התפילה (אות יא). האם מותר לאכול קודם תפילת שחרית כדי לכובן קרואין בתפילת מוסף, והאם מותר לרעב שאינו יכול לכובן דעתו לאכול קודם התפילה, כשניתן לדוחות האכילה לאחר התפילה (אות יב).

א.

היתר לאכול לרפואה קודם התפילה אין מושם שצורך הרפואה דוחה את איסור אכילה קודם התפילה, אלא מושם שבאכילה לרפואה אין כל איסור. וכן כתוב הפר"ח שמותר לאכול לרפואה קודם התפילה, גם כשהיאן צריך רפואי להקדמים האכילה לתפילה. לפיכך יש לעיין בדברי הגרש"ז אוירבך וצ"ל שהסתפק האם צריך לחשטל לאכול לרפואה בפחות מכדי אכילת פרס, דמאיר ואכילה לרפואה אינה בגדר איסור כלל, מדוע לא יכול לאכול כרגיל? אפשר שיש חלק בין אכילה שהרפואה אינה יכולה להיות מושגת בלעדיה, שאין צורך להשתדל להימנע ממנה (ובזה אירוי הפר"ח), לאכילה שהרפואה יכולה להיות מושגת בלעדיה, שיש להשתדל להימנע (ובזה אירוי הגרש"ז).

באכילה זו כל איסור, היה ו록 אכילה שיש בה גואה אסורה, ובאכילה לרפואה ליכא גואה. כך גם כתוב מהר"ש ענגיגל (שו"ת מהר"ש ענגיגל ח"ה סימן לא אותן¹) בבדורו מודיע איסור אכילה קודם התפילה הותר לצורך רפואי, בשונה משאר איסורי דרבנן שלא הותרו לרפואה, ד"שאני התם דכל איסוריין הם רק דחוין לגביו פקו"ג, ולכן צריך לאכול הקל הקל, אבל הכא דיאנו איסור עצמי רק מכוח גיאות, ובאוכל לרפואה דלא שייך טעם זה איינו בגדר איסור כלל, רק היתר גמור".

דברי הגרש"ז אוירבך וצ"ל והקושי בדבורי

לפי זה יש לעיין במה שהוא בספרו שמירת שבת כהלכה (ח"ב פרק נב העורה לט) בשם הגרש"ז אוירבך וצ"ל בעניין אכילה לרפואה קודם התפילה, ד"יש לעיין לענין האיסור של לא תאכלו על הדם, אם צריך להדר אחר מין אוכל דסגי ליה בפחות מכזית, ולא לאכול פירות שצדיק לאכול כדיות ויתור ועיין מקור חיים לבעל החוו"י סימן פט סעיף ג,adam אוכל פחות

היתר אכילה לרפואה קודם התפילה
שנינו בغمרא (ברכות ז, ב): "א"ר יוסי בר' חנינה מושם ראב"י מי דכתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. א"ר יוחנן א"ר יוסי בר' חנינה מושם ראב"י כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלcta אחרי גוין, אל תקרי גוין אלא גאין, אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים". כתוב על כך הרוא"ש (סימן ז): "אבי העוזר ו"ל כתוב דמוثر לשותות מים בבקר. עפ"י זה כתוב מהר"י אבוחב (הובאו דבריו בכ"ז פט, ג) "דילדעת אבי העוזר מותר לאכול ולשתות אוכלין ומشكין לרפואה קודם שתתפלל, וכיון דרפואה הוא דאכיל ושתי ליכא מושם גואה"², וכן פסק השו"ע (פט, ג).

בדבורי מהר"י אבוחב מבואר, שהיתר לאכול לרפואה קודם התפילה, אינו מושם שצורך הרפואה דוחה את איסור אכילה קודם התפילה, אלא מושם שאין

1. אף שת איסור אכילה קודם התפילה למדנו גם מהפסקוק "לא תאכלו על הדם", ובפסקוק זה לא הוזכר גואה, "הא לא קשיא, וכיון דהך קרא איינו אלא אסמכתא בעלמא, מצין לפרשיה ולא אסר אלא בגונא דאסר קרא דזותי השלcta, דהינו דזוקא במידי דגואה" (שו"ת בית יהודה או"ח סימן כ, וכ"כ הפנייג א"א פט, ג).
2. פט, ג.

דברי הגרש"ז צריכים לכוארה עיון: לאחר ואכילה לרפואה "איינה בגדר איסור כלל, רק היתר גמור" (לשון מהר"ש ענגל לעיל), מה טעם יש להקפיד לאכול דוקא פחתה מכזית ובפחות מכך אכילת פרם. שם שמותר לשותות מים קודם התפילה באופן רגיל, ואין צורך להשתדל לשותות פחתה משיעור רביעית או בפחות מכך שתיהת

מכדי לפני התפילה אין בו ממש גואה², ולא ממש "לא האכלו על הדם"³. גם יש להסתפק אם צרייך להדר ולאכול מעט ביותר מכדי אכילת פרם כדי שלא יהיה הכל האיסור של לא תאכלוי' שזה תוך כדי אכילת פרם⁴ (ונן הוא בשמרתו שבת כהלה ח"א פרק מ הערא צג ובהלכות שלמה ח"א פ"ב סעיף א. ועיין שמירת שבת כהלה תיקונים ומילואים לפך נב הערא מה).

2. יש להעיר שמהרמב"ם לא משמע כן. הרמב"ם (הלכות תפילה ו, ד) כתוב: "אסור לו לאדם שיטעום כלום לאחר שעלה עמוד השחר עד שיתפלל", משמע שאכilio טעונה אסורה (עיין ט"ז קט, ז, ומנתה חינוך מצויה רmach). גם מהמ"ב לא משמע כן. המ"ב כתוב (פט, כא): "יאפילו טעונה בעלמא אסורה", ואילו היה סובר דפחות מכך שרי, היה לה לפרש. כמו כן המ"ב התיר מצית סוכר (שם ס"ק כב) רק משום שמקליש מרירות הקפה, אך אלמלא כן היה אסור אף שמצית סוכר הינה בדרך כלל פחתה מכזית. ועיין קובץ תורני "אור ישראל" (ויל ע"י מכון אור ישראל, מונסי) גילגולות לא-לב (להלן: 'אור ישראל') מאמר מקיף של הרוב חיימס רופופרט שליט"א בענין איסור אכילה קודם התפילה, שהביא כן מכמה פוסקים: בית מאיר (על שו"ע או"ח סימן ע מג"א ס"ק ו), שות' השיב משה (או"ח סימן ה), שות' קרן לזר (או"ח סימן כא אות ב), שות' בית נתפי (סימן ח ד"ה וראיתי באומר השכחה). ועיין אשיש ישראל (יג, כה). אך מדברי הגנומיyi יוסף (ברכות י, ב) יש קצת סعد לדברי המקור חימי. ז"ל: "לא האכלו קודם שתתפללו על דמכם - על נפשותיכם. ונראה דעתך כיitz אסור, אבל אכילה ושתיה הוא גבותה". נראה שר"ל שהאיסור הנלמד מ"לא האכלו על הדם" אינו אסור אכילה פחתה מכזית, אך נשאין באכילה כוות, אסונות משום גבירות, מהפטוק "וואותי השלכת אחרי גויך" (עיין לעיל סימן ד הערא 25).

3. יש לעיין מודוע הסתקה הגרש"ז דוקא ביחס לאכול שיכול להסתפק ממנו בפחות מכזית, ונזק להידושו - השינוי במחלוקת (עיין לעיל הערא 2) - של המקור חימי. לכוארה אותו ספק שיריך גם ביחס לאכול שצרייך לאכול ממנו כזית ויוטר, אך ערכו התזוני רב, וצרייך לאכול ממנו מאשר אוכל אחר, שגם בה שיריך הספק הניל', דכל אכילה ואכילה הנה איסור בפני עצמו (ashi ישראל יג, הערא עט) ואם יכול להימנע ממנו ע"י כך שיחדר אחר אוכל מזין יותר אפשר שצרייך לעשות כן. ומשמע קצת שהגרש"ז הסתקה רק באופן שיכול להינצל מן האיסור לגמרי, אך כשמוכrho לעבור על האיסור - נדרש לאכול יותר מכזית - אינו צריך לטרוח עבור אוכל שדי לאכול ממנו כמה פחתה בכדי למעט האיסור. אך מדברי הגרש"ז בספר שיח הלכה (סימן פט אות ב) משמע שהגרש"ז הסתקה גם כשצרייך לאכול יותר מכזית, וכפי הנראה הספק נכון גם באן דברי המקור חימי, ודבריו הובאו רק ל佐ק הספק.

4. יש להעיר שהספק של הגרש"ז הוא רק "אם צרייך להדר אחר מין אוכל שסגי ליה בפחות מכזית". משמע שגם יש לפניו מין אוכל שסגי ליה בפחות מכזית, פשוט הוא שצרייך להעדיף מאכל זה. גם מה שהסתתק "אם צרייך להדר ולאכול מעט מעת ביותר מכדי אכילת פרם", זהו רק משום שאכילת מעט ביותר מכדי אכילת פרם כרוכה בטרחה, אך אילו הדבר לא היה כרוך בטרחה, היה צרייך להימנע מלאכול קודם התפילה באופן האסור. הערת הרה"ג אליעזר שטרנפולד שליט"א - נראה אכן כוונת "להדר" שכטב מ"ור הגאון זצ"ל לחפש ולטרוח עבור זה, אלא "להדר" היו לדקך ולהחמיר בהלהה זו או לא. ככלומר האם יש להדר ולקיים כן, או לא ואין צרייך, וכי שאמרנו לפני, והיה לו צד שזה נכון ואין צרייך להדר כלל. וכיון שכן מש"כ "פשוטות הוא שצרייך להעדיף מאכל זה", וכן מש"כ "היה צרייך להימנע מלאכול קודם התפילה באופן האסור" זה אינו, ולצד שלא נאמר הלכה זו אזי אף באופנים הניל' לא נאמרה.

דא עקא, בפרי חדש מבואר שאכילה לרופואה מותרת, גם כשהרפואה יכולה להיות מושגנת ללא לאכול קודם התפילה. **וזל הפ"ח** (פט, ג): "וּמְשֻׁבָּעַ שֶׁשְׁוֹעַ דָּלְרָפּוֹאַ מִתְהַלֵּת, מִתְהַבְּרָאַ דָּעָפּוֹאַ" שאין מעלה ומוריד לשתותו קודם קודם תפילה, יוכל לשתותו אחר התפילה שרי, דהא לית ביה גואה⁷, וכי"פ הפט"ג נא"א פט, יב, ערוף השולחן [פט, כד] הביאור הלכה [פט, ג ד"ה וכן ואולין], וכף החיים [פט, ל"ח]. דברי הפ"ח מבוססים על ההנחה שהתקבירה לעיל שהיית לאכול לרופואה קודם התפילה אינו משוכן הרופואה דוחה את איסור אכילה קודם התפילה, אלא משום שבאכילה לרופואה.

רביעית, משום שאין בשתייתם כל איסור, כך גם לכואורה מותר לאכול לרופואה כרגע דין באכילה זו כל איסור, ומאי שנא'? אפשר של דעת הגרש"ז אין באכילה לרופואה קודם התפילה גאה, ורק כשהרפואה אינה יכולה להיות מושגנת ללא לאכול קודם התפילה, אך כשהרפואה יכולת להיות מושגנת ללא לאכול קודם התפילה, יש בהקדמתה לתפילה גאה, והיא אסורה. משומך, שניתן לאכול פחות מכך או יותר מכדי אכילת פרס, האכילה קודם התפילה - הינו צית בכדי אכילת פרס - אינה ניצרת, ומושם לכך היא גם אסורה.

5. עיין בביבורי מהר"י אבוחב לטורו (נדפס בטור מהדורות המכון ירושלים) סימן פט שהיית לרופואה פשוט יותר מהיתר שתיתת מים, וגם הסוברים שתיתת מים אסורה מודים שאכילה לרופואה מותרת.

6. ביותר צ"ע, שמהר"ש ענגל עצמו כתוב בסוף אותה תשובה "וזам אפשר לכוון לבב יאלל בכדי אכילת פרס בודאי מהנכון", על אף של דעתו אכילה לרופואה "אינה בגדר איסור כלל רק היתר גמור". (הערה הרוב חיים רופפורט שליט"א: נאה דר"ל בגין מהיות טוב וכו' יmag סלסלן בעצמו ולא מעיקר הדין).

7. לכואורה אף שאין באכילה זו גואה, היה ראוי לאסורה ממש ש"אסור להחטעק בצריכיו עד שיתפלל" (שו"ע פט, ג), וכן מבואר בפסקין הר"ד (ברכות י, ב) שאכילה קודם התפילה אסורה גם מדין עשיית צרכי קודם התפילה. בשלמא כשמורה לאכול לנמי התפילה, אפשר שבמקרים חולי לא גזרו חכמים, אך לדעת הפ"ח שאכילה לרופואה מותרת גם כשאין כל צורך ורפואי להקדימה לתפילה, קשה.

נאה שאכילה לרופואה נחשבת כצריכי שmorph עם קודם התפילה (מ"ב פט, לו, אשישראלי יג, יט). שם שמצוה על האדם לרופאות את חברו, אך גם מצוה עליו לרופאות את עצמו (ראה אנציקלופדיה תלמודית, עריך חוליה, כרך יג עמוד רמט). מזה יש ללמד שמותר להזמין תור אצל רופא, או לילך לקנות תרופה קודם התפילה. ולפי הפ"ח זה מותר אף CNSIN לאחרות זאת אחר התפילה (ועיין אשישראלי יג, הערכהacha בשם המ"ב צ, נג, אך המ"ב שם מיריע בדבר רשות, ולא בדבר מצווה. ומה שכתב המ"ב רג, אל משום תדריך תפילה לקניית צרכי שבת, אין זה משום האיסור להחטעק בצריכיו קודם התפילה, כאמור, מבואר שם בביבורי הלכה, וכ"כ בספר שיח הלכה סימן פט אות לו ע"ש).

8. בספר שיח הלכה (סימן פט אות כב) כתוב: "מסתיימת דברי הפ"ח, הפט"ג והבא"ל משמע דשי לאכול אפילו זומר מככיזה כשרה לרופואה. והדבר צ"ב רהיננה באכילה של כדי טעםיה שאיסורו לפני התפילה הוא רק משומ ואותי השלכת אחר גויך, וזה שפיר כתבו הפ"ח והפט"ג דכל שמכoon לרופואה אין בזו גואה ושרי. אבל באכילה יותר מככיזה שאיסורו לפני התפילה הוא בנוסף לנו'ל גם משומ האיסור הכללי של אכילה לפני מצווה ומשום שהוא ימשך - עיין מ"ב ס"ק צו ובמש"כ שם אות צו - בהא לכואורה אין סברא להתיר לאכול לפני התפילה כל שיכול לאכלם לאחר התפילה, דהאיסור של שהוא ימשך עדין קיים גם כשמיון לרופואה. ואולי י"ל דכל שהוא לרופואה לא חיישין לשם ימשך, DIDUD בראשית אכילתו שייעור מסוים הזוקק לצורך רפואתו, ותו ליכא לשם ימשך עכ"ד. מירוצו לכואורה קשה: הרי ההימשכות היא דבר שנעשה באופן לא

חילוק בין דין הפר"ח לספק הגרש"ז
אולם נראה שיש מקום לחלק בין הדיין המבוואר בפר"ח לספק הגרש"ז. בדיין שכתב הפר"ח ניתן אמן לדוחות האכילה לאחר התפילה, אך סוף סוף הרפואה תלואה באכילה. אכילה צו - שהרפואה תלואה בה - אינה נחשבת כגואה, היא אינה אסורה כל עיקר ואין כל צורך לדוחותה לאחר התפילה. לעומת זאת בספק שהעליה הגרש"ז - בין כשניתן לאכול לפחות מכך אכילת פרט - כשניתן לאכול לפחות מכך אכילת פרט - הרפואה יכולה להיות מושגת ללא אכילה (דעתם בiorah בכדי אכילת פרט לא מיקרי אכילה). נמצא שהאכילה (הינו הכוונה השלם, או אכילתתו תוך כדי אכילת פרט) אינה ניצרת לרפואה, ואפשר שהיא אסורה.¹⁰

דומה הדבר לחולה היכול להתרפות בשתי דרכי: על ידי סכת תרופה על עורו,

ליכא גואה ואין בה כל איסור (עיין מחצית הקשל על מג"א פט. יב). משום כך אכילה לרפואה מותרת גם כשאין כל צורך רפואי להקדימה לתפילה, בשם שאין צורך להשתדל להימנע מלשנות מים קודם התפילה.

על כל פנים מבואר בדברי הפר"ח שאכילה לצורך רפואי מותרת גם כשהרפואה יכולה להיות מושגת ללא לאכול קודם התפילה. בשם שלדעota הפ"ח אין צורך לדוחות האכילה לאחר התפילה כדי להימנע מלאכול קודם התפילה, כך גם לכואורה אין צורך לאכול בפחות מכדי אכילת פרט או פחתה מכדי אכילת פרט או פחתה מכדי לאכול קודם התפילה, כדי להימנע מלאכול קודם רפואה אין כל איסור גם כשהשנית היה להימנע ממנה, ומשמע שלא בדברי הגרש"ז.

מהוכןן, כיצד אם כן הידיעה בראשית אכילתו מהו השיעור המסויים הזוקק לרפואתו, תמנע שלא ימשך אלא לשים לב בסוף אכילתו.

נראה שהחחש שמא ימשך נאמר באכילת היתיר, אך כאן שהאכילה אסורה, והוורתה רק לצורך רפואי, אם יאכל יותר מכדי רפואתו הרי זו אכילת איסור (ashi ישראלי ג, העלה עט, שמירת שבת כהלכה ח'ב פרק נב העלה לו, וכן משמע מספר מחנה ישראל לחפץ חיים, חלק הדינים פרק ב סוף אות ג). נמצא שעל כורחו צריך הוא לדקדק בכל רגע ונגע שאינו אוכל יותר מכדי המייד הנזכר. בכךן דא אין חשש טמא ימשך, ואפשר שהוא גם כוונת השיח הלכה. ולפי זה נראה, שאר שיש דברים שאסור לאוכלם כבר בחצי שעה שקדום עלות השחר (מ"ב פט, כז), בתענית ציבור מותר לאכול בחצי שעה שקדום עלות השחר, שהרי אין חשש טמא ימשך, דברלוות השחר האכילה אסורה מחייב התענית. אך עיין בחשובות הנר"ח קנייבסקי שליט"א בסוף ספרashi ישראל תשובה פ"ו שאוסר, ולפי דברינו מסתבר שבערוב התשעה באב מותר, דין חשש טמא ימשך. ואפשר שגם שחוותרו לו לאכול בתשעה באב ורק כדי צורכו (עיין פסקי תשבות סימן תקנד אות ט) אין שייך באיסור אכילה קודם קיום מצורה, דין בו החשש טמא ימשך, אך עיין להלן (הערה 42) שדברי המ"ב בספרנו נידחי ישראל ממשמע שלא כסבירה זו.

9. בזה מיושבת קושיות השמיות שבת כהלכה (פרק נב העלה לו) "למה לא יתפלל תפילה קצרה - שבת, שאלת צרכי והודאה - לצאת ידי תפילה לדעת הרמב"ם, ולא יעברו על לא תאכלו על הדם". מאחר ובאכילה לרפואה אין גואה, אין בה כל איסור ואני עובר בה על לא תאכלו על הדם, ועיין להלן.

10. הערות הרה"ג אליעזר שטרנפולד שליט"א - מש"כ הוא נכון מאד.

נמצאנו למדים שנכוון הוא שלדעת הגרש"ז אכילה לרופואה מותרת רק כשהרפואה אינה יכולה להיות מושגת ללא האכילה. אכן, אין זה חינוי שהאכילה תהיה נצרכת דוקא קודם התפילה, אך הכרחי הוא שהאכילה תהיה נצרכת, ובלעדיה לא ניתן להציג הרופואה.

או ע"י אכילה ושתייה. אפשר שגם הפר"ח יודה שבמקרה זה אין לאכול לרופואה קודם התפילה. רק אכילה שהרפואה תלולה בה אינה נחשבת כאכילת גואה, אך אכילה כזו שהרפואה יכולה להיות מושגת בלבדיה, אפשר שנחשבת כאכילת גואה והיא אסורה.

ב.

יש לעיין האם לדעת הגרש"ז מותר לאכול קודם התפילה מיני מזונות לצורך רופואה, כשי בפירות.

הסיבה לכך שחוובת קידוש תלולה באפשרות לאכול, היא מושם שאין קידוש אלא במקום סעודה (שו"ע הגרא"ז פט, ה, כף החינוך פט, טו). מושם כך כשמיותר לאכול קודם התפילה דבר הנחשב כסעודה, החלה חוותת קידוש ואין לאכול بلا לקדש קודם לנין. אך כשמיותר רק לשתוות מים לפני התפילה אין צורך לקדש קודם לנין, חוותת קידוש עדין לא חלה, מאחר ואסור לאכול באותה שעה.

על פי זה נראה שגם חוליה שדי לו בפירות, איןו רשאי לאוכלם קודם התפילה בלבד לקדש קודם לנין. שהרי רשאי הוא לאכול מיני מזונות אם ירצה. כשישנה אפשרות לאכול קודם התפילה מיני מזונות - דבר הנחשב כסעודה לעניין קידוש - החלה מיד חוותת קידוש, וכשהלא חוותת קידוש, אין לאכול שום דבר קודם לנין. גדולה מזו כתוב הגרש"ז (נשנת אברהם ח"א סימן פט אות ג): "חוליה שמוثر לאכול סעודה לפני התפילה אסור גם בשתיית מים ללא קידוש". דמ"א וחלה חוותת קידוש, הדר דין שאין לשתוות מים קודם הקידוש¹¹.

לכוארה היה נראה שגם לדעת הגרש"ז, כשיש צורך לאכול לרופואה קודם התפילה ויש שני סוגים אוכלים: פירות ומיני מזונות, ודי באותה כמות מכל אחד מהם, מותר לאכול כל אחד מהסוגים ואין צורך להעדיף הפירות על פני מיני המזונות, דאין באכילת מזונות שום תוספת אישור יתר על אכילת פירות.

אמנם מדברי הגרש"ז לא משמע כן. השולחן ערוך כתוב שף שאסור לשתוות מים קודם הקידוש "מיهو לשתוות מים בבקר קודם התפילה מותר, מפני שעдин לא חל עליו חוותת קידוש" (רפט, א). כתוב על כך הביאור הלכה (שם ד"ה חוות): "ומי שהותר לו לאכול ולשתיות קודם התפילה, כגון שהוא לרופאה פשוט נדרש לקדש מתחלה". מדברי הביאור הלכה יש ללמד שהניסייה חוותת קידוש לא חלה קודם התפילה היא משומש שאסור לאכול באותה שעה, משומש כך אשר מותר לאכול קודם התפילה - כגון הצורך לרופאה - חלה מיד חוותת קידוש, ואין לאכול בלבד לקדש קודם לנין.

11. נראה שגם אם אין בדעתו לאכול קודם התפילה, חלה עליו חוותת קידוש מאחר ודשאי לאכול.

נראה שטעם הדבר הוא משום שלדעת הגרש"ז ניתן לאכול לרפואה קודם התפילה רק כשיעור הנדרש לא רק מבחינת כמות המזון, אלא גם מבחינת חשבותה. מאחר ובכמה דינים אכילת מני מזונות חשובא טפי מאכילת פירות, יש בהעדפת המזונות על פני הפירות גאותה והיא אסורה¹⁴. משום כך כשי באכילת פירות לרפואה, אין לאכול מני מזונות לרפואה קודם התפילה¹⁵.

אכן יש לעיין: לדעת הגרש"ז שיש להקפיד לאכול סוג מאכל בעל חשיבות פחותה האם יש גם צורך להדר אחר מאכל בעל הנאה פחותה. למשל: כשהיש צורך לאכול לרפואה האם יש להעדיף חלה וניליה על פני חלה מתוקה דכל תוספת הנאה שאינה נצרכת לרפואה אסורה משום שיש בהעדפתה גאותה, או שרשאי לאכול החלה המתוקה¹⁶.

אמנם כשישנו צורך לשותה לרפואה קודם התפילה, ויש שני סוגים משקימים: מים ומיין¹⁷, ומצד הרפואה די במים, מסתבר שצורך לשותהのみם שאין בהם גאותה ושתייתם מותרת גם שלא לרפואה, ואין

דא עקא, בספר שמירת שבת ההלכתה ח"ב פרק נב סעיף יב כתוב בשם הגרש"ז: "חוללה שעריך לאכול דברי מאפה מהמשת מיini הדגן בשבת בבוקר קודם שיתפלל, יקדש לפניו שיأكل. ואם אין ציריך לאכול דברי מאפה כי אם פירות, לא יקדש, ויאכל לפי צורכו". וכותב שם בהערה הטעם "שמעתן מהגרש"ז אוירבן (שליט"א [ויזיל], דמסתבר דבאכילת פירות לא חשב כזמן שעודה, עכ"ל"¹⁸. מדברי הגרש"ז יש לזכור שכשיש צורך לאכול לרפואה קודם התפילה ויש שני סוגים אוכלים: פירות ומני מזונות, אין לאכול מני מזונות מיד היה חלה חובת קידוש, וגם פירות אסור היה לאכול ללא לקדש קודם לכך (שהרי כשלה חובת קידוש אפילו מס אסור לשותה ללא לקדש קודם לניל). מכך שモותר לאכול פירות ללא לקדש קודם לניל, מוכח שלא חלה חובת קידוש¹⁹. זאת משום שכשניתן להסתפק במני פירות אין לאכול מני מזונות קודם התפילה, וכשהאין לאכול מני מזונות לא חלה חובת קידוש, דין קידוש אלא במקום שעודה.

12. כן הוא גם בשמרות שבת ההלכתה ח"א (פרק מ הערכה צג), בהליכות שלמה (פרק ב דבר הלכה אות ד), ובספר שיח הלכה (סימן פט אות כג).

13. עיין אגרות משה או"ח (ח"ב סימן כו), ולפי דברינו ממשמע לאכורה שלענין אכילה לרפואה לפני התפילה יש להעדיף דיבסה על פני כסינין.

14. הערתת ת"ח אחד שליט"א: לענ"ד היה נראה לבאר דבר זה באופן קצר אחר, לא מצד חשיבותה המין שאוכלו היינו המזונות, אלא שיש באכילתיהם שם שעודה, ומסתבר שמי שיש לו צורך רק באכילה כגון פירות אין מותר לעשות שעודה לפני התפילה, שוו אכילה חשובה יותר, אכילה גמורה שיש בה גאותה. וממילא נפשט הספק להלן לגבי תוספת הנאה, שלא שמענו מעולם שהגאותה היא מההנאה, רק מדברים שמנגדירים את האכילה חשובה יותר.

15. הערתת הרה"ג אליעזר שטרנפולד שליט"א - מש"כ הוא נכון מאר.

16. הערתת הרה"ג אליעזר שטרנפולד שליט"א - אין לנו יודע וצ"ע.

17. היינו סוג מין האסור בשתייה קודם התפילה - עיין כף החיים (פט, ל וס"ק לג).

לשנות המין שהינו חשוב יותר ויש בשתיתו גואה¹⁸.

.ג.

כתב הביאור הלכה שאין לאיש חלש לאכול קודם התפילה כדי להתפלל עם הציבור, וצ"ע דאכילה לרופאה והורה אפילו כשותנית לחותה אחר התפילה, וכ"ש הכא. יש לחלק בין אכילה לרופאה, לאכילת רעב שאינו יכול לכונן דעתו.

ויאכל מעט, ואח"כ ילק לבית הכנסת לשם עז
קדיש וברכו ושאר דברי קדושה, משיאכל
קודם התפילה וילך לבית הכנסת להתפלל
עם הציבור (כה"ט בשם לקט הקמץ, והוא פשוט מברכות
כח, ב' בגמרא חלש ליבאי וכו', ע"ש)¹⁹.

דברי הביאור הלכה צרכיים לכואורה עיון:
הביאור הלכה פסק כפר"ח "דאוכליין

החייב להתפלל ביחידות בלבד להימנע מלאכול קודם התפילה

והנה, הביאור הלכה (פט, ג"ה וכן אוכליין) כתוב:
כתבו האחוריים דאייש חלש, שאינו
יכול להעמיד על נפשו עד עת שוגרים
הציבור חפיהם בבית הכנסת, טוב יותר
להתיר לו שיתפלל לעצמו בביתו בבוקר

18. בכך שניין להימנע משתיית המין (שביטודה זהה לשתיית גואה) ע"י העדפת המים, לא די בכך לאסור שתיתת המין. כשם שניין היה להימנע מלאכול לרופאה קודם התפילה ע"י דחיתת האכילה לאחר התפילה, אך אין צורך לעשות כן משום שאכילה הנזכרת לרופאה הנה(ac) האכילה היותר ואין צורך להשתדל להימנע ממנו מכובואר בפרק"ח, כך גם על אף שניין היה להימנע משתיית המין ע"י שתיתת המים, אפשר שאין צורך לעשות כן, מאחר ושתיית מין לרופאה הנה שתיתת היה. השיקול המכريع לאסור בגין דה הוא שמיין הינו חשוב ממים (כן מוכחה לכך שתיתת מים מורתה קודם התפילה ושתיית מין אסורה), וכשם שיש להעדיף אכילת פירות על פני מזונות מסוימים מזוני חוביים יותר, כך גם יש להעדיף שתיתת מים על פני מין, ועיין להלן. הערת הרה"ג אליעזר שטרנפельד שליט"א - מש"כ הוא נזכר מאור.

19. בשמרות שבת כהלכה (ח"ב פרק נב העירה מה) כתוב: "ויל"ע מה עדיף, לצאת יד"ח הרמב"ם ע"י אמרות תפילה קצרה, שבח, בקשה והודאה, ואמרות ברכת התורה ופרשנה של ק"ש ולאכול, ואח"כ להתפלל תפילה בצדior, או דילמא יתפלל כל תפילה שחרית ביחידות ויאכל, ואח"כ ילק לבית הכנסת לשם עז קדיש וקידושה וכו'". לא דודעתי מה ראה הש"כ להסתפק בזה, אחר שדין זה מביאר להדייא באבר היטב ובכיאור הלכה שבגנון דא טوب יותר להתיר לו שיתפלל לעצמו בביתו בבוקר ויأكل מעט, ואח"כ ילק לבית הכנסת לשמען קדיש וברכו ושאר דברי קדושה, משיאכל קודם התפילה וילך לבית הכנסת לתפילה עם הציבור" (והשש"כ עצמו הביא דין זה באותו סעיף). ונראה שהסביר היטב והביאור הלכה לא כתבו כהצעת השש"כ ממשום שם אם יאמר בקשה כל שהיא וכור' לא יוציא בזה, היות ואיסור אכילה קודם התפילה הוא עד שיתפלל תפילה שמנעה עשרה, כמובואר ברמב"ם (הלכות תפילה ו, ד) בשו"ע (פט, ג) ברמ"א (שם) בשו"ע הגר"ז (פט, ח) ובביאור הלכה (שם ד"ה ולא. אך עיין קף החיים רפו ס"ק ל), ואיסור זה לא הותר לזכור תפילה במניין. בזה מושבת גם קושיתו (פרק נב העירה לו) "למה לא يتפלל [האוכל לרופאה] קודם אכילת תפילה קצרה - שבח, שאלת צרכיו והודאה - לצאת ידי תפילה לדעת הרמב"ם, ולא יעבור על לא תאכלו על הרם". מאחר ואיסור אכילה קודם התפילה הוא קודם שיתפלל תפילה שמנעה עשרה, אין תועלת באמירת בקשה כל שהיא, דגש לאחר אמרית בקשה כל שהיא האיסור קיים באויה מידה [ובלא"ה לא קשיין], מאחר וידי חובת תפילה דאורייתא כבר יצא בתפילה ערבית שהתפלל בלילה, עיין שו"ת יביע אומר אמר ח"ד סימן יא אות ד, אך עיין גםashi ישראלי פרק ז העירה ח, שו"ת מהר"ש ענגיל ח"ה סימן לא, לעיל (סימן ד העירה 52), ו'אור ישראלי שהאריך בעניין].

גואה" (מהר"י אבוחם). לעומת זאת ברעב וצמא האכילה כשלעצמה הנה אכילת גואה - שאוכל כדי להשביע רעבונו. רק העובדה שאכילה זו נזרכת לתפילה מפרקעה מאכילה זו את האיסור, ומהשיבה אותה אכילה שאין בה גואה.²² משום כך אכילה לרופואה מותרת קודם התפילה גם כשהיא מועילה לתפילה, וגם כשיוכלה להרחות לאחר התפילה. אכילת רעב לעומת זאת מותרת רק כאשר ישנו הכרח לאכול קודם התפילה, שם לא יכול לא יוכל להתפלל בכוננה כראוי, אך בשנית להתפלל בכוננה כראוי בלי לאכול קודם התפילה, אין לאכול קודם התפילה.²³ משום כך אכילת "איש חלש", שאינו יכול לעמוד על נפשו עד עת שגורמים היצבור תפילתם בבית הכנסת" שהנה אכילת רעב, שמטרתה להשביע רעבונו ולהזקן שיוכלה להתפלל, אסורה, מאחר ואף

ומשKEN לרופואה מותר, אפילו אם יכול לאכלם לאחר התפילה, כיוון שהוא מכוען לרופאה" (בא"ל שם). אם מותר לכתה תקופה להקדים בכוננה אכילה לרופואה לתפילה בלבד שום צורך, על אחת כמה וכמה שמותר להקדים אכילה לרופואה לתפילה, כדי שלא להפסיד תפילה עם הצייר. מדובר אם כן האוכל מחתמת חולשתו, צריך להתפלל ביחד כדי להימנע מלאכל לרופואה קודם התפילה.²⁴

חילוק בין היתר לרעב להיתר לרופואה

נראה שזה אינו קשה כלל. שני התרים שונים ישנים לאכול קודם התפילה: היתר לרופואה, והיתר לרעב וצמא²⁵. היתר לרופואה אינו משום צורך תפילה אלא משום שאין באכילה זו גואה, "דכיון דרופא הוא דאכיל ושתי ליכא משום

20. כבר הקשה כן בספר משנה הילכה (פט, ה), ותרץ: "אפשר דבזה מيري בגונא דעתינו אינו רעב אלא חושש שריעב באמצע התפילה, וכן עכשו מקרי אכילה של גואה". ודוחק, דכל כי האי הוה ליה לביאור הלכה לפירושו, ואין דרכו של הביאור הלכה לסתום אלא לפרש. כמו כן מלשון הביאור הלכה "דאייש חלש שאינו יכול לעמוד עד עת שגורמים היצבור תפילה", משמע שמדובר בידיעה ברורה, ולא בחשש בכלל. גם מהגמרא בברכות (כח, ב) ממנה הביאור הלכה ראייה לדבריו משמע שמדובר בידיעה ברורה ולא בחשש בכלל, ובואי שאל לו לדעת הביאור הלכה היה מודבר בוגמא דזוקא בחשש רעבן, הוא לא היה כותב בסתמא "זהו פשוט מברכות כה, ב" כשאין בסוגיא כל רמז לכך.

21. אכן השוו"ע הביא את שני התייחסים הללו בשני סעיפים שונים. ההיתר לרופואה הובא בסעיף ג ("וון אוכlein ומשKEN לרופאה מותר"), והיתר לרעב וצמא הובא בסעיף ד ("הצמא והרעב הרי הם בכלל החולמים, אם יש בו יכולת לכון דעתו יתפלל, ואם לאו אם רצה אל يتפלל עד שייאל ישתח"). [עיין במ"ג (א"א פט, יא) שכחוב: "מה שכחוב 'הצמא' קשה הא מים בלבד מותר, תירץ הפר"ח שעריך ג"כ לאכול שלא יזק שתיה רקנית" (עיין שש"כ ח"ב פרק נב הערכה מה בשם הגרש"ז וצק"ע). לא ידעתי למה לא תירץ בפסקות דנפק"מ היכא דין לו מים, כי אם אין או אין, דברלמא אסור, ובצמא מותר. ונראה שזו כוונת ש"ע הגראי"ז שכחוב (פט, ה) "ואפילו כל מיני אוכלים וכל מיני משKEN שישך בהם גואה, מותר לאכלם ולשתותם לצורך רפואי", וזה נראה גם כוונת המג"א (פט, יב)].

22. כן מבואר במ"ג (א"א פט, יג), בחדוש מהר"י אבוחב על הטור (סימן פט), ובספר בני ציון לגאון ר' בן ציון ליכטמן זצ"ל (סימן פט אות ד), דבריהם יובאו להלן (אות ט).

23. הערת הרה"ג אליעזר שטרנפולד שליט"א - מש"כ הוא נכון מאד.

שלא התירו לאכול קודם התפילה בכך
שניתן יהיה להתפלל עם הציבור, אלא רק
לצורך כוונה בתפילה שזהו דבר עיקרי
בתפילה (עין ברכות ל, ב ושו"ע קא, א) "והוּא
פשט מברכות כה, ב גמרא חלש ליבאי"
(לשון הבה"ל).

בלא האכילה יכול להתפלל (ביחי) ולכון
דעתו כראוי²⁴.

אכן, מצד הסברא היה מקום לומר שככל
אכילה לצורך התפילה אינה אכילת
גואה, ובכלל זה אכילה שתכליתה לאפשר
תפילה עם הציבור. אך בוגר מאור

24. שוב ראיתי שכבר עמד על כך באור ישראל.

25. רק צ"ע מודיע הבהיר הילכה הביאו דין זה בסעיף ג העוסק באכילה לרופואה, ולא בסעיף ד העוסק ברעב וצמא. אמנם בספר לקט הקמה - שהוא המקור לדברי הבהיר - שתי ההלכות המופיעות בברא הבהיר מופיעות במסמיכות זו לזו. בתחילת מובאת ההלכה (המופיעה בתחילת דברי הבהיר) בשם שורית הרדב"ז שתיאיר מים עם סוכר מותרת ורק לצורך רפואי. ולאחר מכן מובאת ההלכה בדבר איש ז肯 וחולש. אפשר שאחר שהဟיקת הבהיר מלקט הקמה את ההלכה הראשונה בדבר שתיאיר מים עם סוכר לחוללה, השינויו לשעיף ג, הוסיף להעניך גם ההלכה הבאה בעניין איש חלש, ולא הש לך שההלכה זו שייכת לשעיף הבא, והסביר הילכה נגר אחורי.

יש להעיר שאפשר שחילוק זה בין אכילת רעב לאכילה לרופואה, מבואר כבר בדברי בעל לקט הקמה. אלו דבריו במלואם (הלכות הנגativa האדם בבורק): "[א] במקום צורך ורפהה דודוק מותר לשותות מים וסוכאר קודם שתיפל. [ב] ולא יש ז肯 וחולש שאינו יכול לעמוד על נשפו עד עת יציאת הציבור מבית הכנסת, בפרט בשבותות וו"ט שלפעמים מתעכbin עד החוץ, יותר טוב להתרי לו שיתפלל בנחת תוך ביתו, ויקדש ויאכל מיד בצפרא, ואח"כ יילך לבית הכנסת ויכoon לכו עם הציבור בתפילה שחרית, ויתפלל אח"כ עימם מוספין של יומם, ולא שיטהה הקאו"י או הגיקולאטי" בלא קבלת עול מלכות שמים תחלה, כי ודאי על זה נאמר ואותי השלכת אחריו גראי. [ג] אכן עפ"י האופן המודרך שהוא צריך לו אין כאן חשש אייסור. רדב"ז רלח".

דברי בעל לקט הקמה לכארה אינם מובנים. בתחילת הוא כותב שיש ז肯 וחולש יתפלל בביתו ולא יאכל קודם התפילה, ובסוף הוא מסיים " אכן עפ"י האופן המודרך שהוא צריך לו אין כאן חשש אייסור" - הפרק תחילת דבריו. אם כוונתו שכשמתפלל בנחת בתוך ביתו, ולאחר מכן מקדש ואוכל (שהזו "עפ"י האופן האמור") "אין כאן חשש אייסור, לאחר שהוא אינו אוכל קודם התפילה. אפשר שהכוונה בא"ז האמור" היא להיתר לרופואה המופיע בתחילת דברי בעל לקט הקמה. רצונו לומר: הדברים בעניין איש ז肯 וחולשה אמרוים כשאוכל לחזק את עצמו, שאין זו אכילה לרופואה אלא אכילת רעבון. בכוגן דא, ההיתר הוא רק משום צורך התפילה, ויתפלל ביחד ולא יאכל קודם התפילה בקדמי להתפלל עם הציבור. אך כשהאכילה היא "עפ"י האופן האמור" - הינו לצורך רפואי, רשיי לאכול קודם התפילה גם כשיוכל להתפלל

קודם לנין ביחסות "מאחר והוא צריך לו אין כאן חשש אייסור", ולא יפסיד תפילה עם הציבור.
מיهو אפשר ש"האופן האמור" הינו שמתפלל בנחת בתוך ביתו, ולאחר מכן מקדש ואוכל, ואין חשש אייסור בכך שמתפלל שחרית בתוך ביתו שלא עם הציבור. אך לפיו זה קצת קשה מודע ציין בעל לקט הקמה את תשובה הרדב"ז כמקור לדין זה. בתשובה הרדב"ז (ח"ד תשובה אלף שט [רlich]) נאמר: "שאלת אם מותר לשותות מים וצוק"ר קודם שתיפל. דע שם אינו חולה אסור ואני לך גואה גודלה מזו, אבל אם שותה אותו לרופואה אין כאן גואה ומותר". אין בדברי הרדב"ז שום התייחסות לדין השני המופיע בלקט הקמה בעניין איש ז肯 וחולש וכור' אלא רק לדין הראשון המופיע בלקט הקמה בעניין שתותה מים וסוכאר קודם התפילה, והיה ראוי לציין את דברי הרדב"ז אחר הדין הראשון ולא אחר הדין השני שאנו נוגע כלל לדברי הרדב"ז. אך אם כוונת בעל לקט הקמה בסוף דבריו לציין שבמקרה ואכילה היא לצורך רפואי היא מותרת, מובן מודיע הביא את הרדב"ז כמקור להילכה זו, שגם חלק מהילכה זו מקורה בדברי הרדב"ז שהثير שתיאיר מים וסוכאר קודם התפילה לצורך רפואי.

עכ"פ נראה שהחייב להתפלל ביחיד ולא רשיי לאכול קודם התפילה, ולא יפסיד תפילה קודם התפילה הוא רק לרפואה קודם התפילה²⁶.

לאכול קודם התפילה הוא רק כsheducha בأكلת רעב, אך כשאוכל לרפואה

.ד. נפק"מ נוספת בין אכילה לרפואה לאכילת רעב שאינו יכול לכוון דעתו.

מתפלל לא יהיה יכול לכוון דעתו. וכך אין בדעת הרעב להתפלל לאחר שיאכל, אכילתו אינה לצורך התפילה וממילא היא אסורה²⁷. כמו כן נראה שההיתר לרעב ולצמא לאכול קודם התפילה הוא רק כשהוא מודע בדעתו שהאכילה תועיל לו לכוון בתפילה, אך אם יודע, שוגם אם יוכל לא יכוון בתפילה, אין לו לאכול קודם התפילה.

אפשר שיש נפק"מ נוספת בין היתר לרפואה, להיתר לרעב וצמא. נראה שאין איסור ליתן אוכלין לרפואה קודם התפילה, גם למי שאין בדעתו להתפלל רח"ל, מאחר ואין באכילה זו כל איסור ורק צרי להקפיד שיבורך קודם לכך. אך אין ליתן לרעב וצמא שאין בדעתו להתפלל, לאכול קודם התפילה, אף שרעב באופן זה שאלתו היה

כתב הביאור הלכה שיש לקרוא קודם אכילה לרפואה קראת שמע, ויש לעיין בטעם הדבר, דמאיו ואין כל איסור באכילה זו מדויע יש לקרוא לפניה ק"ש? כמו כן זה סותר לכאורה למה שכתב הביאור הלכה קודם לכך לאכילה מותרת גם בשניתן לחותה לאחר התפילה. גם מהראשונים משמע לאכילה בלבד הביאור הלכה.

וגם הסמכיו דבריהם על הפסוק לא תאכלו על הדם, ונ"מ בזזה הטעם השני [דלא תאכלו על הדם] לאסור אפילו אחר שקבל עליו מלכות שמים בק"ש, כל זמן שלא התפלל תפילה שמונה עשרה. על כן נ"ל דאפילו מי שמכירה לאכול לרפואה קודם התפילה, יקרא עכ"פ ק"ש קודם לכך²⁸. ודבריו

חייב קראת שמע לפני אכילה לרפואה והנה, הביאור הלכה (פט, ג"ה ולא לאכול) כתוב: "עיין במ"ב במש"כ 'והעובר על זה אמרו חז"ל [א] שעליו אמר הכתוב ואותי השלכת אחר גויך, אמר הקב"ה לאחר שאכל ושתה ונתגאה קיבל עליו מלכות שמים, [ב]

26. זה שלא בדברי הלב אברהם (ח"א פרק ב סעיף יג) והashi ישראל (פרק יג סעיף צז).

27. מיהו בשווי' צין אליעזר (חלק יא סימן לד אות ז) כתב שהאיסור לאכול קודם התפילה לא נאמר כלפי "הני רשייע שאינם מתפללים כלל".

28. כן נהג מרן הרב קוק זצ"ל (סידור עולות וראייה ח"א עמוד Kapoor קודם מזמור שיר חנוכה הבית לדוד), "כשהיה טעם כוס תה מהול בחלב לפני התפילה היה אומר (אחרי ברכות התורה, ברכות השחר, וקריאת שמע קטנה, וכמודנה שוגם אדרון עולם) מקודם מזמור שיר חנוכה הבית לדוד, ואמר בשם אביו (הרשות ז"ל שוג"כ

האכילה לתפילה, אפילו כשהוא כל צורך רפואי בכך. מדו"ע אם כן חצריך הביאור הלכה לדוחות האכילה לרופאה לאחר קריאת שמע, הפק דברי הפר"ח שהוא לית ביה גואה". מבוואר שלא רק שאין צורך להשתדל להקדמים התפילה לאכילה, הזיקיק לומר קריאת שמע באופן מיוחד עבור זה.²⁹

קשה. הביאור הלכה פסק כפר"ח שמותר לאכול ולשתות לרופאה קודם התפילה "اعפ"י שאינו מעלה ומוריד לשתותו קודם תפילה, יוכל לשתותו אחר תפילה, דהיינו לית ביה גואה". מבוואר שלא רק שאין אלא מותר אפילו להקדמים התפילה לאכילה, אלא מותר אפילו להקדמים בכוננה את

נаг (ך) שבפסקוק מה בצע בדמי וגוי שיש בו, יוצאים בשעת הדחק בשיעור המועט של תפילה על הדם קודם האכילה, משומם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם". אך אפשר שנаг כן ממידת חסידות.

29. כבר הקשה כן בספר שיח הלכה (סימן פט אות כא): "לכארה ש להעיר דלאר דכל אוכליין ומשקין שעושה לרופאה אין בזה גואה, א"כ אםאי לא יכול לאוכלן לכתהילה אף לפנין ק"ש הרוי אין כאן כלל האיסור של אווחי השלטת וכוי' דין בזה גואה. ובפרט לפ"יד הבה"ל דכתב דאך אם יכול לאוכלים לאחר התפילה ג"כ שי רשי לאוכלם לכתהילה אף לפנין התפילה כיוון דמכoon לרופאה, בודאי צ"ב אםאי בעינן שיקרא קודם ק"ש". וכתוב שם בהערה בשם הגראי" זלזניק שליט"א: "בענין הקושיא הלא יכול לרופאה אין בכלל איסור, הנה הדבר פשוט, והוא דתורפה אינה בכלל ואווחי השלטת וכו'. משא"כ כאן שאוכל מאכל ומשקה שיש בזה משום ואווחי השלטת, אלא שהוא נוצר להם שלא יוק בשעה לפניה, וזה ודאי שפיר כתוב הבה"ל", עב"ד. (כן ממשמע קצת גם מהמשמעות שבת הכלתת, שבפרק מסעף מה כתוב שיש לקרוא ק"ש קודם אכילה לרופאה, ושם בהערה צד כתוב שתורפות רשי לאכול עליון אחר התפילה).

אך תרצו קsha. דברי מהר"י אבוחב "דכיוון לרופאה הוא דאכלי ושתוי לייא משומ גואה" אמרורים ביחס לאוכליין ומשקין ולא ביחס לרופאה. כך מבוואר בציגות הנ"ל וכן גם מבוואר בתחלית דברי מהר"י אבוחב, זיל': "מורתר לאכול ולשתות אוכליין ומשקין לרופאה קודם שייטפלל". כן מבוואר גם במג"א (ס"ק יב): "משמע אפיקו אוכל ושותה דבר דשיך בו גואה, כיוון שאנו עושה משומ גואה אלא לרופאה עעפ' שאינו חוליה שרי, וכן משמע בב"י בשם מהר"י אבוחב": כתוב על כך מחצית השקלה: "ו לנ משמע בב"י בשם מהר"י אבוחב - שכחוב בשם מהר"י אבוחב ימור לאכול ולשתות אוכליין ומשקין לרופאה קודם שייטפלל". שני תיבות אוכליין ומשקין שכחוב מהר"י אבוחב מיתורם, אלא ודאי ר"ל אוכל ומשקה גמור לאכילה ושתיה, אלא שהוא אוכלים לרופאה אפיקו הכי שרי". גם בש"ע הגראי" (פט, ה) כתוב: "ואפיקו כל מיין אוכליין וכל מיני משקין שישיך בהם גם מותר לאוכל ולשתותם לצורך רופאה, אין העתקיק לדינה המ"ב (פט, כד): "ו לנ אוכליים ומשקין לרופאה מותר - אפיקו אוכליין ומשקין טובים דשיך בהו גואה, כיוון שהוא עושה משומ גואה אלא לרופאה עעפ' שאינו חוליה גמור לרופאה אינה בגדר איסור כלל ורק הרוקות ושיקויים לרופאה". גם דברי מהר"ש ענגייל הנזכרים לעיל "דאכילה לרופאה אינה בגדר איסור כלל רק היתר גמור" אמרורים ביחס לאוכליין ולא ביחס לרופאה. גודלה מזו: דברי הפר"ח עצם נסובים על דברי השו"ע, והשו"ע מיררי באוכליים ומשקין - ולא בתורופה, מכובואר להדריא בלשונו "ו לנ אוכליים ומשקין לרופאה מותר" (עיין גם מחצית השקלה על מג"א פט, יב). כן מבוואר גם בעורך השולחן (פט, כד) "ואפיקו מיין אכילה ושתיה גמורים מותר, דכיוון שעושה זה לרופאה אין בזה משומ גואה ואפיקו יכול לעשותה אחר התפילה מותר". וכן משמע מהביאור הלכה (ד"ה וכן אוכליין).

הערה הרה"ג אליעזר שטרנפבלד שליט"א - הנה כתוב מ"ר שליט"א [הגראי" זלזניק שליט"א - מ.ב.] (עם מ"ר שליט"א כהיום א"א לדבר אליו בעניינים עמוקים אלו - הש"ית ישלחו לו מהרה רפו"ש בתושחו") חלק בין לרופאה לאוכליין ומשקין, וכחוב כב' שליט"א לתמהוה, ולכארה בצדך דמוכחה בלשנה דהראשונים ובאחרונים מ"א מחציה"ש ובכח"ל וכוי' דאך אוכליים ומשקינים טובים ג"כ מותר כיוון שמתכוון לרופאה. אך לאחר העיון נראה ביאור דברי מ"ר שליט"א גם באוכליים ומשקינים שאינם הרופאה אכן ב' אונינים.

ז"ל הגمرا "כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואוთי השלcta אחרי גוין"³¹³². ועיין בטורו (סימן פט) שלא הביא בכלל את הדרשה מ"לא תאכלו על הדם" רק את הדרשה מ"וואותי השלcta אחרי גוין", אף שבכל הסימן עוסק בדיני תפילה. כמו כן כתוב שם: "ואסור לו להתעסך בצריכיו זאת ועוד. הביאו הילכה כתוב שהדרשה מ"וואותי השלcta אחרי גוין" אינה אוסרת אכילה לאחר ק"ש קודם התפילה, ולשם כך צריך את הדרשה מ"לא תאכלו על הדם"³³, וגם זה צ"ע. בגמרה מבואר שההפסוק "וואותי השלcta" לומדים לאסור אכילה קודם התפילה, ולא רק קודם ק"ש.

אOPEN A - מאכל שאינו תרופה כלל ולא "מאכל גמור" (וכМОВН שմברך עליו), אבל כל אכילת מאכל זה הוא רק משומש שהוא חולה וצורך זאת לרופאותו, וכשהוא בריא לא אוכל מאכל זה. וכגון חוללה הנזכר לרופאותו לאוכל כל בוקר מאכל וריטים מעורב עם דברים אחרים וכו', מאכל שהוא גמור וטעים, אבל LOLLA מהלנו לא היה אוכל זאת, ורק משומש הוראת הרופאה צורך לאוכל - בזה כתבו הפר"ח והפמ"ג דאף אם יכול לאוכל לאחר התפילה מותר לאוכל לפני התפילה, כיון שאין בזה גואה כלל.
אOPEN B - אוכל ארוחת בוקר רגיל, כפי שרגיל לאוכל יום יום אף כשבリア גמור, רק משומש חולשתו וכי חיב לאוכל בשעה מסוימת ואסור לו לאחר אכילתון.

אכילה צו [אOPEN B] אם יכול לאוכלו לאחר התפילה זה לא הותר לאוכל לפני התפילה, ובאכילה זו אין יש "גואה" כיון שלא מקרי תרופה כלל. וזה אשר כתוב בה"ל "ע"כ נ"ל דאפשרו מי שמוכרה לאוכל לרופאה קודם התפילה יקרא עכ"פ ק"ש קודם". מי שמוכרה "לאוכל" - הינו אכילה רגילה שגיל לעולם לאוכל, רק משומש רופאה צורך להקדמים לאוכל לפני התפילה זה גואה, ואם לא מוכרה לאוכל לפני התפילה, אסור לו לאוכל, בזה כתוב הבה"ל ויקרא ק"ש קודם כדי לינצל עכ"פ מאיסור ד"אותי השלcta", ולא דמי למיש"כ השו"ע "אוכلين ומشكין לרופאה", שאף שהוא אוכلين ומشكין גמורין אבל זה " לרופאה" ובela רופאה לא היה אוכלים - כ"ג בדור בבייאור דברי מורי שליט"א, ובזה מתיחסים בס"ד דברי הבה"ל שלא יסתור אהדי. זו הדרך היחידה שמצוינו לבאר דברי הבה"ל. ואף שלכאורה אולי הו"ל לבאר יותר, מ"מ אין זה מוכרה שאין זה הביאור הנכון בבה"ל. עכ"ד. א"ה - לפי דברי הרה"ג אליעזר שטרנפולד שליט"א אכן, יש לתunken את מה שפסק בשם ספרashi ישראל (פרק יג סעיף כח), עי"ש. אך לענ"ד תירוץ זה קשה. אין בלשון הביאור הלכה כל רמו שבשני הדיבורים מדויבר בסוג אכילה אחר, וכל כי האי הוה לי לרופאי, בייחודה שיש בזה נפק"מ לדינא, ואין ספק שאילו הביאור הלכה היה חדש מעתו שיש שני סוגים אכילה לרופאה, ויש בינויהם נפק"מ לדינא, הוא היה כוחב כן בפרש ומציע המקור ליהלוך זה, ביהירות שאין דרכו של הביאור הלכה לטסתום אלא לפреш. גם נאה דוחק ש"לאוכל לרופאה" פירושו דזוקא אכילה שרכו לאוכל גם כשבRIA, והחולן מזוקיקו לאוכל דזוקא בשעה מסוימת, ו"אוכلين ומشكין לרופאה" פירושו דזוקא אכילה שאוכל רק מחמת החולי. גם אם נמצא סיבה לפresh כן, קשה להניח שהביאור הלכה סמך על המעיין שיבין זאת מדעתו. ועיין בשו"ע שכחוב "זוכן אוכלים ומشكין לרופאה" אף שבודאי מתייר גם אכילה שרכו לאוכל כשבRIA והחולן מזוקיקו לאוכלה דזוקא בשעה מסוימת, ומשמע שגם אכילה זו כוללה בלשון "אוכלים ומشكין לרופאה".

30. כן משמע גם משוי"ת קרן לדוד (סימן כא אות א).

31. לענן לשון הגمرا "לאחר שנתגאה זה קיבל עליו מלכות שמים", ראה ברכות (יד, ב) שגם תפילה נשבעת קבלת מלכות שמים: "הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידיו ונינה תפליין ויקרא ק"ש ויתפלל וזה היא מלכות שמים שלמה" (כ"כ בספר עניינים למשפט ברכות י, ב ובשו"ת יביע אומר ח"ד סימן יא אות ד).

32. בשו"ת קרן לדוד (סימן כא) כתוב "זה דנקט כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל, ולא נקט ואח"כ קורא ק"ש, משומש ואורחא דמליטה דק"ש ותפילה בהדי הדרי נינהו, אסור להפסיק ביניהם, אבל עיקר הקפידה משומש קבלת עול מלכות שמים והינו ק"ש, ודוחק.

ולשתות ולעשות שום מלאכה קודם ק"ש ותפילה ומבייא ראייה מפ"ק דברכות דקאמר ואוთי השלכת אחרי גויך, אחר שנתגאה זה היאך יקבל על מלכות שמים". גם בספר המכתם נמצא כתוב: "כל האוכל ושותה קודם שיתפלל עליו הכתוב אומר ואוთי השלכת אחרי גויך", וכן הוא בעוד כמה ראשונים³³, וכבר העיר בזה קצר בש"ת ביעז אמר (ח"ד סימן יא אות ד, וצ"ע³⁴).

עד שיתפלל ולא לאכול ולא לשותות, ואם עשה כן עליו הכתוב אומר ואוთי השלכת אחרי גויך". משמע שהדרשה מ"וואותי השלכת" אוסרת גם לאכול קודם התפילה. גם במחוזר ויטרי (סימן לו) כתוב: "כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל וקורא ק"ש עליו הכתוב אומר ואוותי השלכת אחרי גויך". עיין זה כתוב גם האורחות חיים (הלכות תפילה סימן טו): **"והר"ם כתוב נמי שאסור לאכול**

33. עיין ראב"ה (ח"א סימן ל), אור זרוע (ח"א הלכות תפילה סימן קח), תשב"ז קטן (סימן רג), אבודרhom (ברכות ברכות השחר ד"ה ואסור לאכול) ופסקי הריד (ברכות י, ב). וע"ע אש"ל אברומם (בוטשאטו) פט, ה. 34. אמנים הסמ"ג (עשין יח) כתוב: "הא דאמר ר' אליעזר כל האוכל ושותה ואחר ק"ש עליו הכתוב אומר ואוותי השלכת אחרי גויך, פריש בה"ג דאריאת שמע של שחיתת קאיי" (וכען זה כתוב גם בספר הבתים הלכות ק"ש שער שישי ס"ו), ומזה סעד לדברי הביאור הלכה. גם הכלבו כתוב (ריש סימן י): "כתב הר"ם נ"ע, אסור לאכול ולשתות בבורק קודם שיתפלל ק"ש כדיאתה בפרק קמא דברכות ואוותי השלכת אחרי גויך, אחר שנתגאה זה היאך יקבל על מלכות שמים". אך מطبع הלשון שיתפלל ק"ש" אין מizio ואולי צ"ל: "שיתפלל ויקרא ק"ש" (אך עיין שבת יא, תוד"ה כגון רשב"י, בಗlionן החש"ס שם, ב"י סימן רלו סעיף א ד"ה ומ"ש רבינו בשם, ומעדני י"ט ברכות פ"א סימן א אות ק). הערת הרה"ג אליעזר שטרנפאל שליט"א - נראה עדיף להשאיר לישנא קודם שיתפלל ק"ש ולא להושך שיתפלל, ובפרט דילשנא שיתפלל ויקרא ק"ש" לא מובן הריר קודם ויקרא ק"ש וא"כ צ"ל קודם שיקרא ק"ש ויתפלל (אםם בלישנא דהמחוזר ויטרי שהbabתים ג"כ נאמר "וזח"כ מתפלל וקורא ק"ש" וצ"ע) ועכ"פ אם מתknים כמדומה שעדרף לתוך בלשונו לומר, קודם שיקרא ק"ש", ונמצא שוב שיתיחה כהסמ"ג, וצ"ע. עכ"ד. ועיין שו"ע הגר"ז (ע, ה ושם בקונטרס אהרון ס"ק ב) שהסתפק האס איסור אכילה קודם התפילה הנלמד מזאת השלכת' כולל גם אכילה קודם ק"ש, ועין גם בספר עניינים למשפט ברכות י, ב ד"ה הסמ"ג גרש (ובמוקם הבה"ח צ"ל הבה"ה, והינוי הביאור הלכה הנ"ל).

אף שאיני כדי לפפק בדברי הביאור הלכה, לא אוכל להימנע מלציין שלבד הקשיים שהוזכרו כבר לעיל, אלמלא דברי הביאור הלכה היה נראה שיש ללמידה מסתימת הפוסקים שאין צורך לקרוא ק"ש קודם אכילה לרופואה. ההיתר לאכול לרופואה הובא ע"י כמה וכמה פוסקים: מהר"י אבוחב (ב"י סימן פט), שו"ע (פט, ג), שוו"ת הרדב"ז (ח"ד תשובה אלף שט), לבוש (פט, ג), לקט הקמה (תחילת הלכות הנהגת אדם בבורק), שו"ע הגר"ז (פט, ח), חי אדם (ככל טז סעיף א) חסד לאלים (פט, ו) ועוד. כל הפוסקים הללו הביאו דין זה שמותר לאכול לרופואה קודם התפילה, ואך אחד מהם לא ציין שיש לקרוא ק"ש קודם לכך, הלא דבר הוא. רבים עוד יותר דנו באיסור זה; אילו היה צורך לקרוא ק"ש לפני אכילה לרופואה, האם לא היה ראוי שהפוסקים יארו שוגם כשהותרה אכילה לרופואה, יש לקרוא קודם לנ"ק"ש (ביחוד שאיסור מיוחד קודם ק"ש מדין זאותי השלכת' לא הזוכר להדייה בגמרא). ביחס מסתימת לשון השו"ע "וכן אוכלם ומשקין לרופואה מותר" משמע שאין צורך לקרוא קריית שמע קודם אכילה לרופואה. השו"ע לא הזוכר כלל שיישנו איסור לאכול קודם ק"ש, רק כתוב: "אסור לו להתעסק בצריכיו עד שיתפלל תפילה שמונה עשרה ולא לאכול ולא לשותות". (כנראה משום שהרגילות היא שקרירת שמע נאמרת קודם שמונה עשרה). לאחר מכן הביא השו"ע את ההיתר לשותות מים ולאכול לרופואה: "אבל מים מותר לשותות קודם התפילה, וכן אוכלם ומשקין לרופואה מותר". אילו לדעת השו"ע היה צורך לקרוא קודם לכון קריית שמע, נדמה שהיה עליו לרמזו זאת, שהרי הלומד אינו מודיע כלל לקיומו של איסור אכילה קודם ק"ש. גם מהשווות היתר אכילה לרופואה להיתר שחיתה מים ("אבל מים מותר לשותות קודם התפילה, וכן אוכלם ומשקין לרופואה מותר") משמע שרין אכילה לרופואה כדין שתנית מים,

.ג.

על"י דברי הביאור הלכה, מובן יותר ספק הגرش³⁵, ואפשר שהגרש³⁵ נמשך אחר דעת הביאור הלכה.

כפי שהערכנו, דברי הביאור הלכה לכואורה להכי אפשר שהגרש³⁵ שהסתפק האם יש לאכול בפחות מכדי אכילת פרס נמשך וצ"ע בזה. עכ"פ משמע מהביאור הלכה שכשהרפוואה יכולה להיות מושגת ללא לאכול קודם התפילה, יש להימנע ממנה התפילה אסורה, כשניתן להימנע ממנה עי' לדוחותה לאחר התפילה, כך גם אכילה קודם דוחיתה לאחר התפילה³⁵. השטא דעתין

וכשם שאין צורך לקרוא ק"ש קודם שתיתת מים כך גם אין צורך לקרוא ק"ש קודם אכילה לרפוואה. בנוסף לכך מדברי הפר"ח משמע שאין צורך לקרוא ק"ש קודם אכילה לרפוואה, ומותר אפילו להקדימה בכוננה לפני ק"ש גם ללא כל צורך רפואי, וצ"ע.

הערות הרה"ג אליעזר שטרנפולד שליט"א - איסור אכילה לפני ק"ש מבואר להדייה בשו"ע סמן ע ס"ה, עי"ש, והתמס מيري השו"ע בהלכות ק"ש לעניין ק"ש, והכא מيري השו"ע לעניין תפילה בהלכות תפילה, ובודאי ברור ופשט דין להעיר על הבה"ל ומהו"ל להשו"ע לרמזו לכך, אחריו שמובה האיסור בהלכות ק"ש, ובא הבה"ל ומהבר דהיתרא דהשו"ע "וכן אוכלים ומשקין לרפוואה" לא קאי לעניין איסור דהשו"ע בסימן ע לעניין ק"ש. ובورو דין זה העירה על הבה"ל. [א"ה - כוונת דברי ש"השו"ע לא הזכיר כלל שישנו איסור לאכול קודם ק"ש, לאיסור אכילה קודם התפילה מדין גאותו השלכת אחורי גוין], ולא לאיסור הכללי שלא לאכול קידום מצות מחשש שימוש. בכלל איסור זה גם: שתיה, אכילת פירות, אכילת פת פחות המכיצת, ולא מועיל לאיסור זה שומר, בשונה מהאיסור הכללי שלא לאכול קודם מצות מחשש שם ימשך, שאינו כולל בדברים אלו. האיסור המוזכר בסימן ע סעיף ה הוא מהמת הדין הכללי שאין לאכול קודם מצוה מחשש שימוש ולא יעשה המזווה (עי"ש ב"ב), אך לא החוכר בשו"ע איסור אכילה קודם ק"ש מדין גאותה. ע"כ]. וכן בورو הוא דין להקשות על הבה"ל מליישנא דהשו"ע "וכן" דכאי לו דמי"ם לדין "וואכלין ומשקין לרפוואה", דאך שחולקן מהה בדיניהם לעניין לפני ק"ש, שווין הם בדיניהם לפני תפילה שווה האיסור המבוואר כאן, וז"פ. עכ"ד.

עוד יש להעיר שדברי הביאור הלכה קשים מטעם נוספת כתוב "וגם הסמיכו דבריהם על הפסוק לא תאכלו על הדם, ונ"מ בזה הטעם השני [دل"א תאכלו על הדם] לא אסור אפילו אחר שקיבלו עליו מלכוות שמים בק"ש, כל זמן שלא התפלל תפילה שמונה עשרה. על כן ניל"ד אפילו מי שמוכרה לאכול לרפוואה קודם התפילה, יקרה עכ"פ ק"ש קודם לנו". וצ"ע שהרי דין זה עולה וווקא מהטעם האשון ("וואותי השלכת אחורי גוין", שלא הווכר להדייה בדברי הביאור הלכה) שהוא זה שאסור אכילה קודם ק"ש, ולא מהטעם השני שאסור אכילה קודם התפילה. ויש לישב.

35. אף שהביאור הלכה כתוב את דבריו ביחס לק"ש, זה רק מושם שהוא עוסק ב"מי שמוכרה לאכול לרפוואה קודם התפילה" שאינו יכול לדוחות אכילתיו לאחר התפילה, ועכ"פ יקרא קודם לכון פרשת שמע ישראל, שקריאתה אינה לוקחת משך זמן רב. אך עקרונית, הוא הדין לחפילה, ואם יכול לדוחות האכילה אחר התפילה, צריך לעשות כן. ואדרבה, החיתור לרפוואה בלבד מהפסוק "וואותי השלכת אחורי גוין" שזהו לדעת הביאור הלכה המקור לאיסור אכילה קודם קריית שמע, ולא מן הפסוק "לא תאכלו על הדם" ממנו לומדים לאסור אכילה גם קודם התפילה. אם ביחס לקריאת שמע כתוב הביאור הלכה שאין להקדים לה אכילה לרפוואה ללא הכרה, על אחת כמה וכמה שכן הוא גם ביחס לתפילה.

אכן, כך ממשען קצר ממה שכותב הגרש"ז
(נשנת אברהム סימן פט אות א) שאפילו מי
שמוכrho לאכול לרופואה קודם התפילה
יתacen שנכוון לומר קודם כן דבר בקשה
כגון שמע ה' וחונני ה' היה עוזר ל'י³⁸.
משמעותו שכאין הכרח יש להשתדל עד כמה
שניתן שלא לאכול לרופואה אלא להתפלל -
אafilו תפילה כל שהוא - קודם לבן.

התפילה אסורה כשניתן להימנע ממנה ע"י
אכילת פחות מכך או בפחות מכדי אכילת
פרס³⁶. אכן, אין באכילה לרופואה קודם
התפילה גאה, אך זהו רק כשישנו הכרח
לאכול קודם התפילה, אך כאשר הרופואה
יכולת להיות מושגת ללא לאכול קודם
התפילה, יש בהקדמת האכילה לתפילה
גאה³⁷.

.๖.

כדי לישיב דברי הביאור הלכה נראה להציג שוגם הביאור הלכה לא חשש לשיטתו לדינא,
וט"ס נפלה בספרים.

ק"ש קודם. אך עיין בפרי חדש ופרי מגדים
דאפילו אם יכול לאכלם לאחר התפילה גם
בן מותר כיוון שהוא מכוען לרופואה". ור"ל
שמדובר בפרי התפילה וזה מושע שלא
בדבוריו, שהרי כתבו שאפילו בשניתן לדוחות
האכילה לאחר קריית שם ותפילה אין צורך
לעשות בן, ומותר להקדמים האכילה לק"ש
ולתפילה, כ"ש שיכשואכל לרופואה אין צורך
להקדמים ולקרא קריית שם במועד קודם
לכן³⁹.

אמנם, כדי שדברי הביאור הלכה לא יישארו
קשה, שבנסיבות כה הרבה לדין
הפר"ח כתוב הלכה שתורתה את דברי הפר"ח
(כמובא לעיל אותה ח), ניתן אולי להציג שנפלה
ט"ס בדברי הביאור הלכה, והמשפט הראשון
בד"ה 'ובן אוכלין ומשקין' ("עין בפר"ח ומ"ז
דאפילו אם יכול לאכלם לאחר התפילה וגם בן מותר כיוון שהוא
מכוען לרופואה") שיק לסוף הדיבור הקודם, וכן
צ"ל⁴⁰: "על בן נ"ל דאafilו מי שמוכrho
לאכול לרופואה קודם התפילה, יקרא עכ"פ

36. לפי זה יש לעיין לאיך גיסא: כשם שלדעת הביאור הלכה יש לקרוא ק"ש קודם האכילה כדי להימנע מלאכל לרופואה קודם התפילה, אך גם לכוארה יש לאכול בפחות מכדי אכילת פרס, או סוג מאכל שיש בו פחתות מכך כדי להימנע מלאכל לרופואה קודם התפילה, דמאי שנא. ואפשר שספק הגרש"ז הוא רק עד כמה

צריך לטרוח עכבר זה כמו שכתבנו לעיל (הערה 4), אך ע"י"ש בהערת הרה"ג אליעזר שטרנפולד שליט"א.

37. לפי זה אפשר שאין צורך לחילוק הנזכר לעיל (אות א) בין דין הפר"ח לספק הגרש"ז, דהגרש"ז נמשך אחר דברי הביאור הלכה.

38. עיין לעיל (הערה 28) שכן גם נהג מרן הרב קוק זצ"ל, וע"ע בספר ועלהו לא יבול (ח"א עמוד עג).

39. אך הוא בנדפס: "... ונ"מ בזה הטעם השני לאסור אafilו אחר שקבל עליו מלכות שמים בק"ש כל זמן שלא התפלל תפילה י"ח, על בן נראה לי דאafilו מי שמוכrho לאכול לרופואה קודם התפילה יקרא עכ"פ ק"ש קודם: [כאן מסתיים הדיבור ומתחילה דבר חדש] *ובן אוכלין ומשקין לרופואה. עיין בפר"ח ומ"ז דאafilו אם יכול לאכלם לאחר התפילה גם בן מותר כיוון שהוא מכוען לרופואה. כתוב החyi אדם נ"ל דאפשר הצורך לאכול מפני חורשת הלב מותר וכורו".

40. הערת הרה"ג אליעזר שטרנפולד שליט"א - מוטב שיישאר קשה מאשר לתקן תיקונים בבה"ל, בן הוא

קצת סعد לזה מכך שהחפץ חיים הביא את **ישראל⁴¹** (פרק ח' אות א'), ובאף אחד מהנסיבות **ההיתר לאכול לרופואה** הן בספרו מהנה לא כתוב שיש לקרוא קודם לכן קריית שמע⁴². **ישראל** (חלק הדינים פרק ב' אות א') והן בספרנו נידחי כמו כן מיוישב לפיה זה מודיע על אף שהחפץ

דעתי. כן סברתني עוד לפני מש"כ לעיל [הערה 29] בביואר דברי הבהיר, וכברט כתעת שכתבנו בס"ד ביאור דברי הבהיר כמי שביואר מורה הגאון שליט"א או בודאי דברי הבהיר כמי שהיה לפניו במוקם עומדים. 41. אמנם הספר מהנה **ישראל** הודפס קודם המ"ב, אך הספר נידחי **ישראל** הודפס לאחר מכן. עיין מכתביו החפץ חיים (הוצאת ישיבות החפץ חיים מרידין, ירושלים תש"ז) עמוד יז (הדרסת מהנה **ישראל**), עמוד כו (הדרסת ח"א של המ"ב) ועמוד מט (הדרסת נידחי **ישראל**).

42. הערת הרה"ג אליעזר שטרנפלד שליט"א - לא הבנתי הרי בנידחי **ישראל** פ"ח ס"א כתוב החפץ חיים דיקרא ק"ש (מובא בשיח הלכה עמ' קמ"ד). אמנם שם הבהיר שיקרא ק"ש ויכוון לצאת ועליו גם להניא תפילין, אבל בבה"ל משמע שלא יכול בזה לצאת י"ח, וכך כתבתנו בס"ד באריכות בספר סימן פט אות כ. עכ"ד.

א"ה - בספר נידחי **ישראל** (פרק ח' סעיף א') כתוב החפץ חיים: "אסור לאכול או לשות משעליה עמדו השחר, והעובר על זה אמרו חז"ל שעליו אמר הכהוב ואותי השלכת

אחרי גוך [וכור], וגם סמכו הכם ובריהם על הפסוק לא תאכלו על הדם [וכור]. ודווקא כששותה בדרך גאות ותואה, אבל מים או טיי וקאווי, או אוכלין ומשקין לרופואה, וכל מה שהוא רק לישב דעתו מותר. וכותב החזי אדם וניל' דאפשר הצריך לאכול מפני חולשת הלב מותר.

ודע דהחיי אדם מيريumi במי שקיים כבר מצות ק"ש ותפילין, כגון שקרא ק"ש בתפילין ורך שלא התפלל עדין, אבל אם לא קרא ק"ש או שלא הניא תפילה אסור אפילו אם חלש לבו, כיון שיש עליו היובה דאוריתא, כדמות בחזי אדם עצמו כלל קמ"ח דין ט"ז ע"ש, אם לא שהוא אין להחמיר בהזה".

אכן מבואר בדברי החפץ חיים שיש לקרוא ק"ש קודם אכילה משום חולשת הלב, אך זה מחת הדין הכללי שאין לאכול לפני קיום מצות, ולא מדין זאותי השלתה. כן מוכחה לכך גם להניא תפילה קודם האכילה, שהוא ודאי אינו מדין זאותי השلتה, וכן מוכחה מדברי החזי אדם (בכלל קמ"ח דין טז) שהפנה אליהם החפץ חיים, העוסקים באיסור הכללי של אכילה קודם קיימים מצות (וכ"כ בשיח הלכה שם). נמצאה שהחפץ חיים אכן הזכיר שיש לקרוא ק"ש קודם אכילה משום חולשת הלב, מחת הדין הכללי של איסור אכילה קודם קיימים מצות, אך לא הזכיר כלל שיש לקרוא ק"ש קודם לכון גם משום זאותי השلتה.

יש בדבר נפק"ם גדולה: אכילה יותר מככיבזה קודם קריית שמע והניא תפילה לא הותרה משום חולשת הלב, אך טעימה הותרה (חזי אדם כלל קמ"ח דין טז, נידחי **ישראל** שמע והניא תפילה אין לאות כעמור ד"ה נמצא לנתקבאו). לפי זה דברי החפץ חיים הניל' שיש לקרוא ק"ש ולהניא תפילה קודם אכילה משום חולשת הלב אמרו רק ביחס לאכילה, אך לא ביחס לטעימה (שיח הלכה שם). מודיע לא כתוב החפץ חיים שוגן לפני טעימה, אף שאין צורך להניא תפילה, יש עכ"פ לקרוא ק"ש כדי להינצל מהאיסור הנלמד מיזואתי השلتה?

זאת ועוד: בסוף דבריו כתוב החפץ חיים שוגן לדעת החזי אדם יש לקרוא ק"ש ולהניא תפילה קודם האכילה אם לא שהוא חולה אין להחמיר בהזה". מבואר שחולה ראשית לאכול, ואינו צריך לקרוא ק"ש קודם לכון. לא זו אף זו: המעניין היטב בדברי החפץ חיים יוכחה שהחפץ חיים הביא את ההיתר לאכול לרופואה, אך לא כתוב כלל שיש לקרוא קודם לכון קריית שמע. הצורך לקרוא שמע האכילה הובא ורק ביחס לדברי החזי אדם, שהיתר לאכול התפילה מפני חולשת הלב, אך לא ביחס לחולה (להלן יבוואר החילוק ביןיהם). כן מבואר להדייא בלשון החפץ חיים: בתחילה הביא החפץ חיים את ההיתר לאכול לרופואה ("ודוקא כשותה בדרך גאות, אבל מים, או אוכלין ומשקין לרופואה, וכל מה שהוא רק לישב דעתו מותר"), שמקורה בדברי השוו"ע, ולא כתוב כלל שיש לקרוא קודם לכון קריית שמע. לאחר מכן הביא את דברי החזי אדם, שמותר לאכול קודם התפילה גם משום חולשת הלב (יזכתב החזי אדם וניל' דאפשר הצריך לאכול מפני חולשת הלב מותר").

וכתב על כך "ודע דהחייב אדם מיריעי למי שקיים כבר מצות ק"ש ותפילה". כך גם בהמשך אותו משפט כתוב "אבל אם לא קרא ק"ש או שלא הניתח תפילין אסור אפילו אם חלש לבו". משמע שהיתר של חייב אדם נאמר רק למי שקיים כבר מצות ק"ש ותפילין, אך ההיתרים שהוחכרו קודם כן (מים, תה, קפה, אוכלין ומשקין לרופאה, ומה שהוא לישיב דעתו) נאמרו גם כשלא קרא ק"ש והניתח תפילין כן (עייןashi ישראלי יג, כז שללא כתוב שיש להניתח תפילין קודם אכילה לרופאה, ולא מצאי שום פסק שיכתוב שצורין להניתח תפילין קודם אכילה לרופאה). כן מפורש גם בסוף אותה פסקה "אבל אם לא קרא ק"ש או שלא הניתח תפילין אסור אפילו אם חלש לבו [וכך], אם לא שהוא חוליה אין להחמיר בזה", מובואר שהצורך לקרא ק"ש ולהניתח תפילין נאמר רק ביחס לדין חייבי אדם אך לא ביחס לאכילה לרופאה, (וגם זה רק מחתמת הדין הכללי שאין לאכול קודם קיום מצות ולא מדין 'וואותי השלכת', מבואר לעיל).

המציה הדברים: לא מובואר בספר נידחי ישראל שיש לקרא ק"ש קודם אכילה לרופאה. כך גם לא הווצר שיש לקרא ק"ש קודם טעונה משום חולשת הלב. הוצרך לקרא ק"ש קודם אכילה, הווצר רק כש敖כל קודם התפילה משום חולשת הלב, וגם זה לא מחתמת האיסור הנלמד מ'וואותי השלכת', אלא מחתמת האיסור הכללי לאכול קודם עשיית מצוה.

כאן יש לעיין מדרוע שונה הניתר של חייבי אדם (אכילה מפני חולשת הלב), שביחס להיתר זה כתוב החפץ חיים שקדום שאוכל צריך לקרא ק"ש להניתח תפילין. מחתמת הדין הכללי לאכילה לרופאה, שביחס להיתר זה לא הוצרך החפץ חיים שקדום שאוכל צריך לקרא ק"ש להניתח תפילין.

כדי לעמוד על שנייה זה, יש להבחין בראשית מה הידיש חייבי אדם בדרכיו "דאפשר הצרך לאכול מפני חולשת הלב מותר". הרוי ההיתר לאכול לרופאה מבורא לדיא בש"ע? גם צ"ע מדרוע כתוב זה רק בלשון אפשר, אחר שהיתר זה מבורא כבר בש"ע? במקום אחר (כלל כמה סעיף טז) מכנה חייבי אדם את מי שחלהש לבו אדם 'חלוש'. נראה שהחייבי אדם מחדש שלא ורק אכילה מחתמת חוליה נחשבת כאכילה שאין בה גאות, אלא גם אכילה מחתמת חולשה גדוולה נחשבת כאכילה שאין בה גאות, וגם היא מותרת קודם התפילה.

כפי שעולה מדברינו לעיל, אכילה לפני פניהם שחרית אשורה משות: מדין 'וואותי השלכת', ומחתמת הדין הכללי שאין לאכול קיום מצות. בכלל טז סעיף א' מחדש חייבי אדם שאכילה למי שחלהש לבו מחותמת מדין 'וואותי השלכת' ("ואוכלין ומשקין לרופאה, וכל מה שהוא רך ליישב דעתו מותר. וכן" לאפשר הצרך לאכול מפני חולשת הלב, מזור"). החצי חיים מצין שאף שהאיסור מדין 'וואותי השלכת' הותר משום חולשת הלב, האיסור לאכול מחתמת הדין הכללי שאין לאכול קודם קיום מצות, לא הותר. באיסור זה דין חייבי אדם בככל כמה סעיף טז סביב' מצות לולב. הוא מחדש משום חולשת הלב התייר לחכמים טעונה קודם קיום מצוה דאורייתא, אך לא התייר אכילה. (וזל החמי אדם שם: "אסור לאכול קודם שיטלנו. והדרים על הישובים ומשלחין להם לולב, ימתינו עד החוץ היום ולא יותר לאסור להעתונת.ומי שחלהש לבו ואין יכול להמתין כי' מותר לטעום קודם, דדווקא באכילה גורנן שמא ישכח, משא"כ טעונה בעלמא, אבל מי שאינו חולש ייחמיר אף בטעימה"). על יסוד זה כתוב החפץ חיים שכשכתב חייבי אדם בהלכות תפילה (כלל טז סעיף א') שאכילה גמורה משום חולשת הלב אינה אסורה מדין 'וואותי השלכת', הדבר מתריך רק טעונה, אך אכילה גמורה אסורה כל עוד לא קיים מצות ק"ש והניתח תפילין, מחתמת הדין הכללי שאין לאכול קודם קיום מצות, שאיסור זה לא הותר משום חולשת הלב (ועיין תhilah לדוד רפו, ג). יש לציין שמדובר בחפץ חיים כאן מוכח שלא כפי שתבענו לעיל (הערה 8) שכשוחותה אכילה קודם התפילה לצורך כל שהוא, אין להתחשב באיסור הכללי של אכילה קיום מצות, שכן שבלא"ה ישנו איסור מדין 'וואותי השלכת' והיתר הוא ורק כפי הצורך, אין יותר לחושש שמא ימשך, ויש לעיין האם יודה לנפק"ם שהובאו שם בעניין תשעה באב].

בנוקודה זו שונה הניתר משום חולשת ליבו, מה薏יר לרופאה ולרעב שאינו יכול לכובן דעתו. כשהותירה אכילה לרופאה ולרעב שאינו יכול לכובן דעתו, לא רק האיסור מדין 'וואותי השלכת' הותר, אלא גם האיסור הכללי שלא לאכול קודם קיום מצות הותר. באכילה לרופאה - משום צורך הרופאה (עיין להלן), וברבוב - כדי שיווכל לכובן לבו כראוי (עיין גם ערך השולחן או"ח סימן תמה, ז). משום כך לא רק טעונה הותרה אלא גם אכילה גמורה, ואין צורך לקרא קודם כן ק"ש ולהניתח תפילין. משום כך ביחס להיתר אכילה משום חולשת

הלב כתוב החפץ חיים שיש לקרוא ק"ש ולהניח תפילין קודם לכן, אך לא כתוב כן כי חס לאכילה לרופואה ולאכילת רעב.

אמנם צ"ע מודיע כשהביאו החפץ חיים את דברי החזי'י אדם בגין הולשת הלב מותר' בלבד לצין שמדובר דווקא שכבר קרא ק"ש והניח תפילין (מה שכתב בביור הלכה ד"ה ולא לאכול שצורך לקרוא ק"ש, והוא רק פרשה ראשונה כמבואר במ"ב ס"ק כב וככא צריך לקרוא גם פרשה שלישית להזכיר יציאת מצרים - עיין שיש הולשת שם עמדו קמו. וכן שם צריך לכוון שלא לצאת י"ח קריית שמע, משא"כ הכא - שיש הולשת שם). גם בספר מהנה ישראל (חלק הדינים פרק ב אות א) הביא החפץ חיים את דברי החזי'י אדם בלבד לצין שמדובר דווקא שכבר קרא ק"ש והניח תפילין (עיין להלן). ואפשר שכשכתב החפץ חיים את הספר נידחי ישראל חזר בו מה שכתב בביור הלכה (הספר נידחי ישראל נדפס אחר המ"ב, עיין לעיל העירה 41), ותימה שכבר שכשכתב את הספרים מ"ב ומהנה ישראלי סבר כן, וסתם להתריד בלבד לצין שמדובר שכבר קרא ק"ש והניח תפילין.

אכן יש לעיין מודיע באכילה לרופואה, הותר גם האיסור הכללי של אכילה קודם קיומן מצוות. האם משומש שמחמת הצורך הרופאי לא גוזר חכמים, או שמאיזה טעם אין חששrama משך באכילה לרופואה (בשוונה מאכילה מפני חולשת הלב שיש בה חששrama משך). נפק"מ לדין הפר"ח הנ"ל, שאכילה לרופואה מותרת "אע"פ שאיןנו מעלה ומוריד לשתו קודם התפילה, ויכול לשתו לאחר התפילה", האם דין זה נאמר רק כשאיסור האכילה הוא ורק מדרין יוצאות השלה' (כגון באכילת פחות מכבייצה), או גם כשהיאיסור הוא (גם) מחמת הדין הכללי שאין לאכול קודם קיומן מצוות (כגון באכילת יותר מכבייצה). אם יסוד ההיתר הוא רק משומש צורך הרופאה ודוחה את האיסור הכללי שלו לאכול קודם קיומן מצוות, מסתבר שהיינו דווקא בשינויו צורך להקדים האכילה למוצה. לפי זה נאמר באכילה שאסורה מחת הדין הכללי שאין לאכול קודם קיומן מצוות (כגון אכילת יותר מכבייצה), אלא רק באכילה שאסורה רין הפר"ח לא נאמר גם באכילה שאסורה הוא גם ההיתר הוא משומש רבא לאכילה לרופואה אין חששrama משך, רין הפר"ח נאמר גם באכילה שאסורה הוא גם מחמת הדין הכללי שאין לאכול קודם קיומן מצוות, יצ"ע (ועיין לעיל העירה 8).

להשלמת הענן ואוイ לצין שמה שכטבנו לעיל,ISM שמוסח חולשת הלב הותר רק טעם מה אף לא אכילה, אמרו כשותפות על האדם מצוה שחיויבה מן התורה, אך כשותפות עליו מצוה שחיויבה מדרבנן, והותר גם אכילה משומש חולשת הלב. משומש כך הותר אכילה למי שחולש לבו לאחר ק"ש והניח תפילין, אף שהחיב עדין במצוות תפילה, היה וחיויב תפילה הוא מדרבנן (ועיין לעיל זה בשיח הולשת סימן פט אות כ).

על כל פנים יש להזכיר, שדברי החפץ חיים בספרנו נידחי ישראל, שיש לקרוא ק"ש ולהניח תפילין קודם אכילה משומש חולשת הלב, קשים לכארה. החזי'י אדם (כללו טז סעיף א) סתום וכותב "דווקא כשותפה בדרך גאותה ותואה, אבל מותר לשותה מים וטה וקאווע' בלבד וחולב, ואוכליין ומשקין לרופואה, וכל מה שהוא ורק לישב דעתו מותר. ונ"ל דאפשר הצורך לאכול מפני חולשת הלב מותר", ותימה שלא פרש שיש לקרוא קודם לנ"ק ק"ש ולהניח תפילין. גם מכך שהשוויה דין אכילה משומש חולשת הלב לאכילה לרופואה ממשם שדים שווה, וקודם אכילה לרופואה אין צורך להניח תפילין.

אל מל אלא דברי החפץ חיים היה נראה שהיתר החזי'י אדם לאכול משומש חולשת הלב נאמר גם קודם קריית שמע והניח תפילין מהטעם האמור לעיל (הערה 8) דהHASH שמא ימשך נאמר באכילת היתר, אך כאן שהאכילה אסורה, והותר רק משומש חולשת ליבו, אם יאכל יותר מכדי צורכו הרוי זו אכילת איסור, נמצא שעיל כורחו.

צורך הוא לדرك בכל רגע ורגע שאנו אוכל יותר מכפי המידה הנוצרת, ואין חששrama משא ימשך ניחדר לדידן. גם בספר מהנה ישראל לא הזכיר החפץ חיים שיש לקרוא ק"ש קודם אכילה לרופואה. זיל (חלק הדינים פרק ב הלכה א): "אסור לאכול או לשותה משעה עמוד השחר, וסמכו חכמים דבריהם על הפסוק לא תאכלו על הדם [וכו'], ודווקא כשותפה בדרך גאותה ותואה, אבל מים, או טיי וקאווי, או אוכליין ומשקין לרופואה וכל מה שהוא לישב דעתו מותר. וכותב הח"א ונ"ל דאפשר הצורך לאכול מפני חולשת הלב מותר ע"כ דברי החזי'י אדם]. וכל שכן אם הוא אוכל אכילתו אחר התפילה, רק שמנני חולשת לבו קיצר הפסוק זומרה דשפר דמי. על כן אם האיש הצבא הוא אדם חולוש שקשה לו להמתין למלאכול עד אחר העבודה, וצריך לאכול קודם העבודה, ואם יתפלל כל התפילה לא ישאר לו פנאי, כגון שנאתה אחר בקומהו מעט קוצר תפילה ולא יתחליל ורק

בזה, אם לא מי שיש לו חלישות הלב והוא צריך זה לרופואה, ומכל מקום טוב שיאמר מתחילה על כל פנים פרשת שמע ישראל". היהות ולפי הפר"ח והפמ"ג אין חוב לקרוא קריית שמע לפני אכילה לרופואה, ומעיקר הדין קייל בשיטתם, ורק הרוצה להחמיר "טוב שיאמר מתחילה פרשת שמע ישראל".

חיים הסיק בביור הלכה "דאפילו מי שמוכרח לאכול לרופאה קודם התפילה יקרא עכ"פ קריאת שמע קודם", במ"ב (ס"ק כט) בדברו אודות מיני תרגימה כתוב זה רק בלשון "טוב". ז"ל: "היווצה מדברינו לאכול מעט מני תרגימה בעת השתיה כדי שלא לשות הטיב"א אליבא ריקנא, אין שום צד להקל".

ח.

מסתימת הפסקים ממשמע שהאוכל לרופאה אינו צריך לדקדק לאכול בפחות מכדי אכילת פרס (שלא בדברי הגרש"ז אוידרבך זצ"ל).

שים לחלק בין מה שכותב הפר"ח שאכילה לרופואה קודם התפילה מותרת גם כשניתן לדוחות לאחר התפילה, לספק הגרש"ז. בדיון שכותב הפר"ח ניתן אמן לדוחות האכילה לאחר התפילה, אך סוף סוף הרופואה תלואה באכילה. לעומת זאת בספק שהעלתה הגרש"ז הרופואה יכולה להיות מושגת ללא אכילה

בין לפি דברי הרה"ג אליעזר שטרנפולד שליט"א (לעיל העלה²⁹), שאכילה שזוקן לה רק מחמת החולי מותרת גם אם יכול לדוחות לאחר התפילה, ואין צורך לקרוא ק"ש לפניה, בין לפি דברינו שכל אכילה לרופואה מותרת ללא לקרוא ק"ש לפניה, אין לפשוט ספק הגרש"ז מכך. כבר כתבנו לעיל

מבורך שאמר ויאמר אשרי והללו את כי מן השמים ואח"כ ישתחב וישור אויר עד אחר שמו"ע כדי שיישאר לו מעט זמן על האכילה. ואם נתאחר יותר יזכיר ולא יתרחיל רק מברכת יוצר אויר עד אחר שמו"ע ושילים השאר ביום מתי יהיה לו פנאי". בסעיף זה לא הזכיר בשום מקום שיש לקרוא ק"ש קודם שאוכל לרופואה (ועיין להלן העלה 60). גם הצורך לזכור בפסוקי חזמרה כדי להימנע מלأكل קודם התפילה נאמר רק ביחס להיתר של החי אדם (אכילה מפני חולשת הלב), אך לא ביחס לאכילה לרופואה (ויכול שכן אם הוא אוכל אכilioתו אחר התפילה, רק שמן חולשת לבו קייזר הפסוקי חזמרה דשפיר דמי").

המשך לאותה הלכה, כתוב החפץ חיים בהלכה ב: "ואם הוא חלש גדול, שיכול לבא מזוה לידי חול, יראה דין צורך לצמצם בכל זה, ויקרא קריאת שמע עכ"פ פרשה ראשונה, ואכל מקודם, ואם יישאר לו זמן לתפלל תפילה זו". ראשית יש לציין שכן מדובר בחשש חול שמחמתו הותר שלא להתפלל כלל, מכבר בדברי החפץ חיים שرك "אם יישאר לו זמן לתפלל", אך אם לא יישאר לו זמן פטור מתפילה. עכ"פ, בסעיף זה לא נאמר שיש לקרוא ק"ש קודם האכילה. אדרבה, מבואר בדבורי החפץ חימי להפקיד שיש לאכול קודם הקראיה. כך כתוב: "ואם הוא חלש גדול, שיכול לבא מזוה לידי חול, יראה דין צורך לצמצם בכל זה, ויקרא קריאת שמע עכ"פ פרשה ראשונה, ואכל מקודם", מבואר שרשאי לאכול קודם שקורא ק"ש, ואני צריך להקדים לקרוא ק"ש קודם שאוכל (אך עיין שיש הלכה סימן פט אות כ עמוד קמג ד"ה היוצא מדברינו במה שכותב ביחס לדברי המחנה ישראלי, זצ"ע. וגם לפניו צריך לקרוא קודם ק"ש, אפשר שאין זה מדין יוצאת הלכת' אלא מחמת הדין הכללי שלא לאכול קודם קיום מצוות). דברים אלו, מתאים כਮובן לדברים שהובאו לעיל מספר נידחי ישראל ("דוחחי אדם מירי למי שקיים כבר מצות ק"ש, אבל אם לא קרא ק"ש אסור אפילו אם חלש לבו, אם לא שהוא חולה אין להחמיר בזה"), שבמקרים חולוי ניתן לאכול קודם התפילה, ואין צורך לקרוא קריאת שמע קודם לנין.

אליעזר שטרנפולד שליט"א לגרש"ז (שיה הלכה סימן פט אותה כה) : "הריה החי אדם כתוב בפשיות דמותר לחלש לב לאכול לפני התפילה, וכן כל אלו שמותרים לאכול לפני התפילה לא מצינוшибאו הפסיקים שצורך להקפיד לאכול פחות מכשיעור בהפסק של כא"פ אפילו אם באפשרות לעשות כן, ובבראה כיון שהותר לאכול, הותר בכל גונני", אך עי"ש שהגרש"ז לא חשש לקושיה זו⁴³ ועיין גם שמירה שבת הילכתה ח"ב פרק נב סוף העירה לו).

(דכויות ביותר בכדי אכילת פרס לא מיקרי אכילה). נמצאת שהאכילה (היאנו הכוית השלים, או אכילתתו תוך כדי אכילת פרס) אינה נזכרת לרפואה, ואפשר שהיא אסורה.

עכ"פ אף שאיני כדי לפפק בדברי הגרש"ז, לא אוכל להימנע מלציין שאלמלא דברי הגרש"ז היה נראה להוכיח מסתיימת הפסיקים, שהאוכל לרפואה קודם התפילה אינו צריך לדקדק לאכול בפחות מכדי אכילת פרס. כבר הקשה בן הרה"ג

.
האם מותר לאדם לגרום לכך שיחיה רעב באופן שלא יוכל לכூן בתפילה, ויאלא לאכול קודם התפילה.

למלאות תאוותו אלא כדי שיוכל לכூן דעתו אין בזה איסור כלל". כן משמע גם מחדושי מהר"י אבוחב על הטור (סימן פט, נדפס בטור מהדורות מכון ירושלים) שכותב "זהרמב"ס ג"כ מסכים בזה הדעת שלרפואה מותר - הערת המהירין, שכותב 'הרעב והצמא אם יכולין לכூן דעתם יקרו ויתפללו, ואם לאו אל יתפללו עד שיأكلו וישתרו'. הנה יראה מודעתו שם יש לו הכרה לאכול ולשתות שלא יהיה מאתקoon, אין בכך גאה וכיול לעשותו". מבואר שהיתר אכילה לרעב אין מושום שצורך התפילה דוחה את איסור אכילה קודם התפילה, אלא מושום

אכילת רעב וצמא קודם התפילה נעין כתע מעט בהיתר אכילה קודם התפילה, לרעב וצמא שאינם יכולים לצורך דעתם. כתוב השו"ע (פט, ז): "הצמא והרעב הרי הם בכלל החולים, אם יש בו יכולת לכூן דעתו יתפלל, ואם לאו אם רצה אל יתפלל עד שיأكل וישתה". כתוב על כך הפט"ג (א"א פט, יג) "דלא התירו איסור דרבנן כאן משום כוונה, אלא כיון שאין עושים לשם גאה, כי אם שיכוין דעתו,תו לא גוזו בזה, ומותר". כן גם כתוב הגאון ר' בן ציון ליכטמן צ"ל בספר בני ציון (פט, ז) "דכיוון שאינו אוכל כדי

43. אך לא ידעת מיודיע, ולכאורה קושיא אלימתא היא: מסתבר שבדרך כלל באכילה לרפואה אין צורך לאכול כזית דוקא בתוך כדי אכילת פרס (שיה הלכה שם סוף ד"ה כתוב מו"ר, בשם הגרש"ז). כך גם בדרך כלל רעב שאינו יכול לכூן דעתו, אין צורך לאכול כזית דוקא בתוך כדי אכילת פרס. למורת זאת הפסיקים סתמו וכתבו שאכילה לרפואה ולרעב שאינו יכול לכூן דעתו מותרת. האם לא היה עליהם לצין שיש לכתילה לאכול כל כזית בפחות מכדי אכילת פרס?

עכ"פ אין להוכיח מכאן שאכילה לרפואה מותרת גם כשניתן להימנע ממנה, אפשר שאין צורך לאכול ביותר מכדי אכילת פרס ממש שגם אכילה פחותה מכזית אסורה (עיין לעיל העירה 2), וממילא אין ממשות למשך זמן האכילה.

קודם לכך, רשאי ללמד אף שגורם בכך שיצטרך לאכול קודם התפילה, דbabכילה לצורך כוונה אין כל איסור. כמו כן רשאי אדם לקום מאוחר, ולאכול קודם התפילה בכדי שיוכל לכוון דעתו, אף שאילו היה קם מוקדם היה יכול להתפלל אלא לאכול קודם התפילה⁴⁵, ויש לעיין בזוה⁴⁶ (עיין מג"א הלימוד, לא יכול לכוון דעתו אלא לאכול תרמ. ד).

שאין באכילה זו כל איסור, דין זו אכילת גאותה.⁴⁴

לפי זה נראה שרשאי אדם לגורם לכך שהייה רעב באופן שלא יוכל לכובן בתפילה, ויאלץ לאכול קודם התפילה. כגון: הרוצה ללמד קודם התפילה, אך יודע שאם יתעכב מהתפלל, יתפלל רק לאחר הלימוד, לא יוכל לכוון דעתו אלא לאכול

44. בספר ילקוט יוסף (שארית יוסף ח"ב סימן פט ס"ק כת) כתוב: "ומה שכנתנו בחולה שקשה לו לлечט להתפלל בבית הכנסת ולא שיטעם משחו קודם שיצא, עדיף שישאר בভיתו ויתפלל ביחידות מאשר יאכל קודם התפילה, היינו טעמא שהרי תפילה בցיבור אינה חיוב גמור, ואילו איסור אכילה הוא איסור מהדין, ולעיתם הרמב"ם בספר המצוות משמע שהוא איסור מן התורה, لكن עדיף שייתוור על תפילה בցיבור כדי שלא יעבור על איסור אכילה קודם התפילה. ואע"פ שלעת מREN נראה דאיסור אכילה קודם התפילה הוא מדרבנן, סוף סוף הוא איסור, והרי כבר כתוב מההර"ל שלא עבדין עירובי תחומיין כדי לקיים מצות תפילה בցיבור, מפני שאינה חובה אלא יש בה חשיבות גדולה ולא חיוב, וכן פסק בשוו"ת אוור לציון (ח"ב עמוד סג), עי"ש". לפי דברי מהר"י אבוחב, הפמ"ג והבני ציון לא די בטעם זה, דהיה מקום לומר שם באכילה לצורך תפילה עם הציבור אין גאה, ואני בכלל האיסור (כאכילה לצורך כוונה). היסוד לאיסור אכילה קודם התפילה לצורך תפילה עם הציבור, הוא רק עפ"י הראייה שהביא הלכה מהגמרא בברכות (כח, ב).

45. דבר זה יכול להיות נכון גם לדעת הביאור הלכה הסובר שיש לקרוא ק"ש קודם אכילה לרופאה, כדי להימנע מלאכל לרופאה קודם ק"ש. טעםו של הביאור הלכה הוא שאכילה לרופאה הותורה רק כשהלא ניתן לדוחות לאחר ק"ש ותפילה (לכן כשזה הדבר אפשר יש לקרוא לפניה ק"ש), אך גם לדעת הביאור הלכה כשהאיין אפשרות לדוחות האכילה לאחר ק"ש או לאחר התפילה, היא אינה בכלל האיסור, ובאפשר שמותר לאדם לגורם לכך שייגיע למצב כזה שיזדקק לאכול לרופאה קודם התפילה ולא יהיה ניתן לדוחות האכילה לאחר התפילה. כעין זה מותר לאדם לגורם לכך שייהי רעב ויוכrho לאכול קודם התפילה, כדי לכוון כראוי בתפילה.

46. בספר דברי תורה להרחה"צ ממונקאטש (מהדורה א סימן ייח) כתוב (הובאו דבריו ביאור שראל): "ועוד זאת נוספת הקילו כת אחת קולא על קולא עי"ז שמתפללים בזמן מאוחר מר ב晦ירות גдол באמורם כי הם רעבים גם צמאים, ועל סנק' זה כבר אכלו ושתו קודם התפילה, ומחלילים שם שמים בפרהסיא כאילו הותרו כל הלכות השו"ע ודיני התורה הקדושה, וקרווא להם הסדי"ם (ובאמת הם החשודים על כל איסורי תורה), ואשר תלו את עצם לומר כי הם רעבים וגם צמאים ועפ"י המבואר בשו"ע דהצמא והרעב ה"ז בכלל החולה ואם לא יוכל לכוון דעתו בתפילה יוכל לסנק' ע"ד הרמב"ם לאכול ולשתות מוקדם. אמן זו טעות גמור, דהרמב"ם מיידי במני שמתפלל בזמננו בבוקר, ואעפ"כ יש לו חולין מחלישות הלב, עד שמיד בקומו הוא צריך לאכול ולשתות עד שלא יוכל לכוון לבו בתפילה, ע"כ שפיר כתוב הרמב"ם דהרי זה בכלל החולין (דהרי ניכר מחלתו עד כי שעיה אחת מן התפילה לא יוכל לעמוד מעת קיומו בלתי אכילה) משא"כ אלו המתועבים שעומדים ממתהם ואחר שעיה יאכלו וישתו בפרהסיא סעודת קבוע, ואח"כ בשעה חמישית על היום בערך חצות היום ילכו להתפלל כנ"ל, הלא היה להם להתפלל בזמננו מוקדם ואח"כ לאכול ולשתות (ועוד,attro כולם "החברה הזאת" חולים הם) ודר"ל".

י.

האם יש לדרג על חלקיים מפסיקי דזומה כדי להימנע מלאכול קודם התפילה. האם מותר לאישה לאכול קודם תפילה כל שהיא, כדי לכוון בתפילת שמונה עשרה. האם מותר לאישה לאכול קודם תפילה שחרית כדי שתוכל לכוון בתפילת מוסף.

לדרוג על חלק מפסיקי דזומה כדי להימנע מלאכול קודם התפילה ויאכל מעט, ואח"כ ילך לבית הכנסת לשמעו קדיש וברכו ושאר דברי קדושה, משיאכל קודם התפילה וילך לבית הכנסת להתפלל עם הציבור (והוא פשוט מברכות כה, בغمרא חולש יכול להעמיד על נפשו עד עת שוגרים הצבור תפילהם בבית הכנסת, טוב יותר ליבאי וכו', ע"ש⁴⁷). חערנו, שמדובר רקט הקמץ

47. הראייה שהביא הביאור הלכה לדין זה מהסוגיא בברכות (כח, ב) צ"ע. ז"ל הסוגיא שם: "רב אויא חלש ולא אתא לפוקא דרב יוסף [שהיה ראש הישיבה בפומבדיתא, והיה דורש בשבת קודם תפילה המוספין, ולאחר הדרשיה היו הולכים לבית הכנסת מתחפלים תפילה המוספין]", רשי), למהר כי אתה בעא אבוי לאנונו דעתיה דבר יוסף, א"ל [אבי לרב אויא] מ"ט לא אתא מר לפוקא, א"ל דהוה חליש לבאי ולא מאצינה. א"ל אמר לא טעםת מידי ואתית, א"ל לא סבר לה מרד להא דרב הונא אמר רב הונא אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיטפה תפילה המוספין, א"ל אבוי ליה למր לצלווי צלותא דמוספין בייחיד ולטעום מידי ולמיית וכו', ולית הלכתא כרב הונא [שאמר לאדם שיטעום כלום קודם שיטפה תפילה המוספין]. ע"כ הסוגיא.

מבואר בסוגיא, שכדי שרב אויא יכול להשתחף בפרקא דרב יוסף, העדיף אבי להתריר לו להתפלל תפילה נוספת ביחיד, מאשר להתריר לו לאכול קודם תפילה מוסף. מוכח שאיסור אכילה קודם התפילה, חמור מתחפלה ביחיד, ועדיף להתריר לאדם להתפלל ביחיד מאשר להתריר לו לאכול קודם הביאור הלכה,

שעדיף להתפלל ביחיד ולא לאכול קודם התפילה, מאשר לאכול קודם התפילה, ולהתפלל עם הציבור. לכארה מסקנת הביאור הלכה אנן מוכח מהסוגיא שעדיף להתפלל ביחיד מאשר לעבור על איסור אכילה קודם התפילה, אך זה נכון דווקא בנסיבות דרב אויא שלא הייתה סיבה ורואה להתריר את איסור אכילה קודם התפילה, היהות מטרת האכילה לא היה לצורך התפילה - שהרי גם بلا לאכול התפלל ובבאי עם הציבור - אלא בשביל שרב אויא יכול להשתחף בפרקא דרב יוסף. בכגון דא יש העדיף להתפלל ביחיד, ולא לעבור על איסור אכילה קודם התפילה. אך כמשמעות האכילה היא בכך להתפלל עם הציבור, אפשר שאכילה זו אינה אסורה כלל. כשם שאכילה כדי לכוון בתפילה מותרת משאין בה גאות, כך גם אכילה לצורך תפילה עם הציבור מותרת ואין בה גאות. ואין צורך להתפלל ביחיד כדי להימנע מלאכול קודם התפילה לצורך תפילה הציבור (עיין ש"ת מהר"י שטייך סימן מא ד"ה אמנה כל זה).

הערת הרה"ג אליעזר שטרנפולד שליט"א - נואה בס"ד בביואר דברי הבה"ל, דהבה"ל הבין ודמוכח די אפשר לומר וכך להשתתף בשיעור של רב יוסף לא הותר לאכול לפני התפילה, היהות מטרת האכילה לא לצורך תפילה, אך היכא שישיבת האכילה לצורך התפילה גופה אפשר דיהא מותר כדי שיוכל להתפלל עם הציבור, דהרי חזין בغمרא דעתיך לששתתף בשיעור של רב יוסף מאשר תפב"צ, וכן אמרינן ליה לרב אויא להתפלל ביחיד. והשתא אי נימא ד לצורך תפב"צ מותר לאכול לפני התפילה כשלא יכול بلا זה להתפלל הציבור, כ"ש שנתייר לרב אויא לאכול לפני תפב"צ כדי שיוכל לששתתף בשיעור של רב יוסף, דהרי מעלה השיעור דוחה תפב"צ. ואם לצורך תפב"צ נתיר לאכול קודם, כ"ש שהיה מותר לצורך השיעור. ומהא דלא התייר לאכול לצורך השיעור ואמרינן ליה להתפלל ביחיד ואח"כ לאכול ה"ה לצורך תפב"צ אמרינן להתפלל ביחיד ואח"כ לאכול, ולא נתיר לאכול לצורך תפב"צ - כן נראה ביאור הוכחת הבה"ל. עכ"ד.

שוב חשבתי שזה אינו קשה כלל. בוגרואה מבואר שאבבי אמר לר' אויא שלא יאכל קודם התפילה אלא יתפלל בלבד, ואכל אחר התפילה, וישתף בפרקא דרב יוסף. שני דין ניתן למוד מכך: א. אסור לאכול קודם התפילה כדי להשתתף בפרקא דרב יוסף (וכן משמע גם מרוב אויא עצמו), שלא אכל קודם התפילה כדי להשתתף בפרקא דרב יוסף. ב. השחתפות בפרקא דרב יוסף עדיפה על חפילה עם הציבור (לכן עדיף להתפלל ביחד, ולהשתתף בפרקא דרב יוסף, מאשר להשתתף בפרקא דרב יוסף). מהדין השני עולה, שם רב אויא לא יכול קודם התפילה (כדי שיוכל להשתתף בפרקא דרב יוסף וגם להתפלל עם הציבור), הוא אילץ לוותר על תפילה עם הציבור ולהתפלל ביחידות. נמצא שחוור האפשרות של רב אויא לאכול קודם התפילה גורם לכך שיתפלל ביחידות. אילו היה מותר לאכול קודם התפילה בכדי להתפלל עם הציבור, מדובר לא התיר אבי לר' אויא לאכול קודם התפילה, הרי אכילה זו מאפשרה לו להתפלל עם הציבור? אם יכול - יכול להתפלל עם הציבור, ואם לא יכול - לא יוכל להתפלל עם הציבור. נכון הוא שאמללא פרקא דרב יוסף יכול היה ר' אויא להתפלל מוסף עם הציבור ללא לאכול קודם התפילה, אך סוף סוף לאחר שמתיקים פרקא דרב יוסף והוא קודם לתפילה עם הציבור, אם לא יכול קודם התפילה יאלץ להתפלל ביחיד כדי להשתתף בפרקא דרב יוסף). מכך שלמרות זאת אבי לא התיר לר' אויא לאכול קודם התפילה, למיד הביאו הלהכה שאכילה קודם התפילה לא התורה לצורך תפילה עם הציבור.

כאן המקום להעיר שב'אור ישראלי, כתוב עפ"י תשובתו רב יעקב (ח"א סימן ח, הובאו בדבריו במ"ב פט, כח) שככל אכילה שאינה דורך ועבגנותו אלא כדי "שיהא גופו חזק להתפלל בכוונה, או לעבד את השם כראוי" לא נסורה קודם התפילה. עפ"י זה כתוב שם שאכילה קודם התפילה התורה לא רק לצורך התפילה אלא לצורך כל מצווה "לעבד את ה' כראוי", וכן אכילה קודם התפילה התורה גם לצורך תפילה עם הציבור (שהלא כדורי הביאו הלהכה הנ"ל) או כדי לשפר באיזו מידה את הכוונה. בכך וזכה הרוב המחבר לבאר מנהג כמה אדרמוראים (גדולי תורה) שהקלו מאד באיסור אכילה קודם התפילה, והתייר לאכול לצורך שיפור הכוונה בתפילה. קודם שנתייחס לדבריו השב יעקב נער שLEFT הביאו הלהכה מוכחה מהגמרא בברכות שלא כדורי ה'אור ישראלי' בתורתו. ראשית מוכחה שאכילה קודם התפילה לא התורה כדי להשתתף בפרקא דרב יוסף, אף שהוא בכלל "לעבד את השם כראוי". שנית, מוכחה שאכילה קודם התפילה לצורך תפילה עם הציבור, ומושג שלא התיר לאכול קודם התפילה לצורך כל דבר שימושיל בתפילה.

באשר לדבריו השב יעקב. נראה שהשב יעקב החתייחס בדרכו לאיסור המבוואר בדרכי המקובלים שאין לאכול לאחר החזות. ביחס לזה הרחיב את ההיתר לכל אכילה "שיהא גופו חזק להתפלל בכוונה, או לעבד את השם כראוי", אך לא כתוב כן ביחס לאיסור אכילה קודם התפילה המבוואר בגמרא (מעלות השחר). קודם שנביא את דבריו השב יעקב נציגו שכן בעל מחצית השקל, והן המ"ב העתיקו את דבריו השב יעקב רק ביחס לאיסור אכילה לאחר החזות, אך לא ביחס לאכילה קודם התפילה. על דברי המג"א (פט, יד) "בספר טוב הארץ כתוב בשם הרוב חיים ויטאל שאפילו גם בחוץ הלילה אסור לטעם קודם שמתפלל, וכן משמעゾה" כתוב בעל מחצית השקל "אבל בתשובה שב יעקב כתוב בשם סידור הארי ז"ל, שהרב חיים ויטאל עצמו כשהיה חלש לבו אבל או שתה איזה דבר לחזק גופו ולא אסר כי אם לאכול למלאות תאותו". כך גם המ"ב כתוב (פט, כח) "ובשם הזוהר כתבו האחראונים שאפילו גם בחוץ הלילה אסור לטעם קודם שמתפלל, ועיין במחצית השקל שכותב דבתשובה שב יעקב סימן ח כתוב שהחיה חלש לבו אבל או שתה איזה דבר לחזק גופו ולא אסר כי אם לאכול למלאות תאותו עיי"ש, ובח"א כל ט"ז כתוב ג"כ דהקם קודם אוור היום וליבו חלש ועיי"ז מתבטל מלימודו מותר לאכול". (יש לעזין שהמ"ב הביא את דבריו השב יעקב למרות שכותב בביבאר הלהכה שאין לאכול קודם התפילה כדי להתפלל עם הציבור, מוכחה שאין סתירה בין הדברים, וגם השב יעקב לא התיר לאכול קודם התפילה כדי להתפלל עם הציבור. אך אפשר שהמ"ב לא ראה את תשובה השב יעקב רק וראה את הצעיות שהובא במחצית השקל, וכן משמע מהלשוון במ"ב).

מחמת חשיבות הענין עתיך את דבריו השב יעקב במולואם: "נשאתי מב"ב החשוב שנוהג עצמו בקטת פרישות והוא עומדת באשמורות הבקר ללימוד קודם אוור היום אפילו בזמן הקץ שעיה אחת או יותר, ומכ"ש בזמן החורף שעומד ממייתו שעות הרבה קודם אוור היום, ובאשר הוא אדם חלש לבו מודר הנה נפשו בשאלתו אם מותר לאכול דבר מה או לשמות קודם אוור היום להחיק לבו או לרפואה, באשר המקובלים מהמיירים יותר בדבר

דעתו בתפילה, ידleg חלקים אלו, ולא יכול קודם התפילה. דתפילה עם הציבור עדים על אמרת רוב פסוד"ז (מ"ב נב, ח), ואם עדיף להתפלל ביחידות כדי שלא לאכול קודם התפילה, כ"ש שעדיין לדלג על חלקים אלו מהתפילה, שדינם קל מתפילה עם הציבור, כדי שלא לאכול קודם התפילה (וכן משמע דבריו החפץ חיים בספריו מהנה ישראל חלק הדינים פרק ב אות א). השחר וחילך מפסוקי דזמרה, יכול לכזון

יש ללמד שأكلיה קודם התפילה הורתה רק לצורך כוונה בתפילה, שהו דבר עיקרי בתפילה, אך לא לצורך תפילה עם הציבור. לפיה זה נראהשמי שהינו רעב, באופן שלא יוכל לכזון דעתו בתפילת שמונה עשרה, אם יזכיר את משך הזמן עד תפילת שמונה עשרה, ע"י זה שלא יאמר קרבנות, ברכות השחר וחילך מפסוקי דזמרה,

זהה, כאשר העלה ואשר הביא השואל העתק מכתביו הרב מוהרתו ז"ל זה איסור גדול לאדם שיأكل קודם התפילה וכ"ז עד אם טעם הרי הוא כעובד עבודות אלילים ונקרוא מעונן ומנחש וכ"ל. תשובה ע"ז רק בדרך הפשט, הנה כל דברי מהרח"ז ולה"ה הן דברי הוזhor פרשת ויקהל, אך יש חילוק בדבר באדם חילש שאוכל או שואה דבר מה להזק לבו וגופו לעובודה המקומ ב"ה, וכן איתא מפורש בסידור מהר"ז לורייא שאחר תיקון החזות כתוב זיל אם הוא חילש יכול לאכול ולשות איזה דבר כדי להזק עצמו, וכן הוא מנהג Mori מהרח"ז ולה"ה ואין בזה שום איסור אלא חצי שעה קודם היום שאנו אסור לנצל בפסוקים עכ"ל. מה הוא טעם, משום שאז הגיע סמוך בזמן תפילה כמו דאייא בטדור ובשור"ע סימן פט סעיף ב כיוון שהגיע זמן תפילה וכו'. וע"ז כתוב השו"ע אח"כ בסעיף ג ולא לאכול ולא לשות וכו'. והנה אפילו בהשהגיע זמן תפילה וכו'. כבר ראה הוזhor ואם יהיה האיסור זהה כדבורי הוזhor ח"ו דהוי כעובד עבודות אלילים ומעונן ומנחש בודאי לא היה מתיר הב"י. אלא כל דברי הוזhor לא אייריא אלא במישועה דרך רעבתנות ליהנות גופו בהנאה יתרה בשבייל גודלה לגימה ולא ציריך לכך, ודאי כל הנאה יתרה שאינו ציריך להזק גופו להחיות נפשו הווי חילך לס"א, אף דכל אדם יכול לקבוע סעודות ואין מחויב לצמצם באכילתם, עכ"פ אסור חלכים לקבוע כזאת קודם תפילה ואסמכיו' אקרוא דלא תאכלו על הדם קודם שחתפלל על דמו, וע"ז החמיר הוזhor יותר, ודורש מאסמכותו לקרוא זהה לא תעוננו ולא חנחו כאליו מעונן ומנחש. ומפרש טעמו דاشתדל בהאי נחש לאחפקה חילכי' וכו' וכן האי פלח להאי חילכי' לדמא ולא פלח לי' להקב"ה לאתקפה סטרוא DNSמתא סטרוא דקדושה ואשתדל בחובו ולא בזכו' וכ"ל הוזhor והאריך יותר, וכל זה אייריא באופן וזה דעתו שבודון ובמרד בשבייל הנאה יתרה ולא ציריך לכך, אבל מי שעושה בשבייל רפואת הגוף או בשבייל אליזה חולשא, שהא גופו חזק להתפלל בכזונה או לעבוד את ה' כראוי, כי אם יש לו איזה חוללי או חולשא א"א לעבד הבודרא כראוי וככונתו ומחשבתו ע"ז מזה לא אייריא הוזhor. גם נראה ונשמע שהצעיד מהר"ז לורייא כנ"ל שמהרח"ז עצמו היה מנהגו כך, א"כ ודאי אין קפidea כלל, הלא כל שאלת השואל ממה שראה בכתביו מהרח"ז והוא עצמו נהג היתר בזה והוא ודאי מטעם החילוק הנ"ל, וה' יתנן אמרת לעקב". מבואר שהשאלה הייתה בדבר אכילה אחר החזות שבזה החמיר הוזhor, וביחס לזה כתוב שאכילה זו הותרה לצורך תפילה בכזונה או לעבוד את ה' כראוי, אך לא מבואר בדבריו שדבר זה מותר גם לאחר עלות השחר. וכן מפורש במצוות שהביא מסידורו האר"י "שהادر תיקון החזות כתוב זיל אם הוא חילש יכול לאכול ולשות איזה דבר כדי להזק עצמו, וכן הוא מנהג Mori מהרח"ז ולה"ה ואין בזה שום איסור אלא חצי שעה קודם היום שאנו אסור בפסוקים עכ"ל", מבואר שההיתר לחילש הוא רק עד חצי שעה קודם היום "שאו הוא אסור, נזוכר בפסוקים". (עיין גם שו"ת יביע אומר חלק ד או"ח סימן יב שכמה פוסקים דנו בדבר גמיעת ביצה קודם התפילה לחזון, אם הוא דרכ אכילה בכך, וגם נשחט הדבר אכילה לרפואה, אך אף אחד לא התיר זאת רק משום שאינו אוכל למלא תאוותו אלא ורק לצורך התפילה - עיין שו"ע נג, יא).

שלדעת כמה פוסקים תפילה עם הציבור זהו חיוב גמור (עין ילקוט יוסף שרית יוסף ח"ב סימן ז ס"ק א), אך גם לא התירו לאישה לאכול קודם התפילה, כדי לכובן כראוי בתפילה שאינה חייבת בה⁴⁸. אך גם נראה שלטוברים שאישה פטורה מתפילה נוספת (עין מ"ב קו, ד, אש"י ישראלי ז, ט), אין לאישה לאכול קודם תפילה שחרית, כדי שתוכל לכובן כראוי בתפילה נוספת, שהרי פטורה מתפילה זו (ועין להלן אות יב).

אכילת אישة קודם תפילה כל שהיא כדי לכובן כראוי בתפילה שמונה עשרה עוד יש להעיר שלדעת המג"א (קו, ב) שאישה חייבת רק בתפילה כל שהיא, נראה לכארה שאין לאישה לאכול קודם שתאמיר בקשה כל שהיא, כדי שתוכל לכובן בתפילה שמונה עשרה. כשם שלא התירו לאכול קודם התפילה כדי להתפלל עם הציבור, אף

יא.

האם אכילת רעב הותра רק לצורך כוונה המעכבות התפילה, או גם לצורך כוונה שאינה מעכבות התפילה.

מתיחסים לחיסרון כוונה המעכבות התפילה. הרמב"ם כתב (תפילה ה, ב): "חוליה מהצפלל, אפילו שוכב על צידו, והוא שיכול לכובן את דעתו. וכן הצמא והרעב הרי הן בכלל חולמים, אם יש בו יכולת לכובן את דעתו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל עד שיأكل וישתה". מבואר שבמדובר ברעב כזה שאלמלא יאכל אינו רשאי להתפלל. במקרה זה התיר הרמב"ם לאכול קודם התפילה⁴⁹, אך היתר אכילה לצורך כוונה שאינה מעכבות התפילה לא נמצא

עוד יש להעיר: מכך שאכילה קודם התפילה לא הותра לצורך תפילה עם הציבור, יש ללמד שאכילה לא הותра לכל צורך, אלא רק לצורך כוונה בתפילה (שהיא דבר עיקרי בתפילה, עין ברכות ל, ב ושו"ע קא, א). יש לעיין האם כשהותרה אכילה לצורך כוונה שמעכבות התפילה (ברכות ל, ב טור ושו"ע קא, א), או גם לצורך כוונה שאינה מעכבות התפילה⁵⁰. דברי הרמב"ם בענין רעב וצמא - שם המ庫ר הראשוני להיתר זה -

48. נמצא שהמחמירים בדיון תפילה לנשים (שמחייבים נשים בתפילה שמונה עשרה), מקלים בענין איסור אכילה קודם התפילה, ומתיירם לאישה יכולה לכובן דעתה לאכול בלבד לאור מודר קודם לכן בקשה כל שהיא, והמקלים בדיון תפילה לנשים (וסוברים שאישה חייבת רק בתפילה כל שהיא), מחמירים בענין איסור אכילה קודם התפילה, ואסרים לאישה יכולה לכובן דעתה בתפילה שמונה עשרה לאכול קודם שתאמיר בקשה כל שהיא.

49. כגון זה הסתפק בספר משנה הלכה (על המ"ב סימן פט סוף אות ה): "איך הדיון אם יכול לכובן אף שלא יאכל, אבל כשיאכל יוכל לכובן יותר, ולכארה כיון דמ"מ אכילתנו היא לכובנה שיכובן אין בזו ממש גאה, וצ"ע".

50. האריך להוכיח כן ב'אור ישראל', עי"ש.

על היתר אכילה קודם התפילה לרעב וצמא
שאינם יכולים לכוון דעתם? עד כאן לא
קאמר המהרא"ם אלא שאנו נהגים להתפלל
גם כשאין באפשרותנו לכוון בתפילה, אך
ודאי שוגם המהרא"ם מודה שלכתתילה צריך
לכוון בתפילה, ואפשר שלצורך זה מותר
לאכול קודם התפילה, ומnewline לבי"
שהmahar"m חולק בזה על הרמב"ם?⁵²

הנחה שהmahar"m חולק על היתר לאכול
לצורך כוונה בתפילה, עולה גם
מהמשך דבריו הב"י. הב"י מסיים את דבריו
בעניין וכותב: "ומיהו אם רצוי הצמא והרעב
לסמור על דברי הרמב"ם ז"ל הרשות בידם".
סביר שוב, שה יתר אכילה קודם התפילה
לרעב שאינו יכול לכוון דעתו, הוא רק לפי
הרמב"ם, אך המהרא"ם חולק על היתר זה,
והדבר צריך תלמוד.

בדברי הרמב"ם, ויש לעיין מה הדין
בזה.⁵³

נראה לדיק מדברי הב"י שאכילה לצורך
כוונה בתפילה מותרת רק לצורך
כוונה שמעכבה התפילה. הב"י (ט, ז) העתיק
את דברי הרמב"ם הנ"ל, וכותב: "כתב
הרמב"ם הצמא והרעב הרי הן בכלל חולמים
אם יש בו אפשרות לכוון את דעתו לתפילה ואם
לאו אל יתפלל עד שיأكل וישתה", לאחר
מכן הוסיף וכותב: "ולפי מה שכתב רבינו
בסימן צח בשם מהר"ם מרוטנבורק אהא
דכל שאין דעתו מושבת עליו לא יתפלל,
שאין לנו נזירים עתה בכל זה, לפי שאין
אנו מכונים כל כך בתפילה, אפשר דהני
נמי [=רעב וצמא שאינם יכולים לכוון דעתם]
ואח"כ יאכלו וישתו". דבריו האחרונים
קשהים. מה היכן למד הב"י שהmahar"m חולק

51. אין להוציא מכך שהרמב"ם כתב את היתר רק ביחס לכוונה שמעכבה התפילה, שאכילה לצורך כוונה
שאינה מעכבה אסורה. הנושא הנדון באותו הלכה ברמב"ם אינו איסור אכילה קודם התפילה, אלא חיבר חוליה
בתפילה. בקשר לכך כתב הרמב"ם שחוליה שאינו יכול לכוון דעתו רשאי להתפלל, והוסיף שכן הדין גם
ברעב וצמא שאינם יכולים לכוון דעתם בתפילה, שוגם הם אינם רשאים להתפלל עד שיأكلו, והוא באפשרותם
לכוון דעתם. משום כך אפשר שהרמב"ם מסכים שאכילה לצורך כוונה בתפילה מותרת גם לצורך כוונה שאינה
מעכבה התפילה, אך לא כתוב זאת שם, משום שאין זה הנושא הנדון באותה הלכה, וכ"כ באור ישראל.

52. אין לומר שכונת הב"י לומר שאכילה מותרת ורק כשל על ידה יכוון בתפילה, ומכיון שלפי המהרא"ם אין
אנו מכונים כל כך בתפילה, גם אם יכול לא יכוון בתפילה, וכך אין רצוי האכילה קודם התפילה. דלי פרוש
זה המשך דברי הב"י אינט מובנים. הב"י כתב לאחר מכן: "ומיהו אם רצוי הצמא והרעב לסמור על דברי
הרמב"ם ז"ל הרשות בידם". היכן מצאו בדברי הרמב"ם שצמא ורעב רשאים לאכול גם אם אכליהם לא תועיל
להם לכוון בתפילה? גם אם נמצא בראב"ם, מגלי שהmahar"m פליג בה? ווזיין לזרם שכונתו ש"אם
רצוי הצמא והרעב לסמור על דברי הרמב"ם ז"ל - שסובר שאנו מכונים בתפילה - הרשות בידם", שלא נראתה
שהרמב"ם והmahar"m חולקים במציאות האם כולם מכונים היום, או שכולם אינם מכונים. כמו כן, אילו זו
היתה כוונתו לא היה הב"י תולה זאת במחלוקת הרמב"ם והmahar"ם, אלא היה תולה זאת באפשרות לכוון והיה
כותב "ומיהו אם יודע בעצמו שכונין, הרשות בידו לאכול". גם ההנחה שלפי המהרא"ם אין אנו מכונים כל
כך בתפילה, וגם אם יכול לא יכוון בתפילה, אינה נכונה. מהר"ם מעולם לא אמר שבזמן זהה אין בנמצא
אנשים שאינם מכונים כראוי בתפילה, ופקח חז"ל שלמים וטוביים שאינם מכונים בתפליהם. המהרא"ם רק אמר שהכוונה
התורופה ורבים אינם מכונים בתפילה, ומדובר פסק הב"י בסכינא הריפה שלדעת המהרא"ם אין לרעב שאינו
יכול לכוון דעתו קודם התפילה כדי שיוכל להתפלל כראוי, הלא ודאי ישנם רעבים שאינם מכונים
יכולים לכוון דעתם בתפילה, ואם יכולו קודם התפילה יוכל לכוון כראוי בתפילה, ואלו רשאים לאכול קודם
התפילה גם לדעת המהרא"ם].

יכול לכוון דעתו כראוי לצורך להתפלל, אכילת רعب אינה לצורך כוונה שמעכבות התפילה, שהרי גם بلا האכילה רשאי התפלל. לכן כתב הב"י שהיתר אכילה קודם התפילה לרعب שאיןו יכול לכוון דעתו קיים רק לדעת הרמב"ם, אך לא לדעת המהרה"ם⁵⁴.

נראה שלפי הב"י אכילה מותרת רק לצורך כוונה המעכבות התפילה⁵⁵. רק לפי הרמב"ם הסובר שגם בזמן זהה מי שאיןו יכול לכוון דעתו בתפילה רשאי איןו רשאי להתפלל, אכילת רعب היא לצורך כוונה המעכבות התפילה. אך לדעת המהרה"ם הסובר שבזמן זהה רعب שאיןו

יב.

האם מותר לאכול קודם תפילת שחירת כדי לכוון כראוי בתפילה נוספת, והאם מותר לרعب שאיןו יכול לכוון דעתו לאכול קודם התפילה, כשתיהן לדוחות האכילה לאחר התפילה.

להשתתף בפרקא דבר יוסף. מזה יש לזכור שאכילה קודם התפילה הותורה רק לצורך התפילה עצמה, אך לא לצורך מצוה אחרת, ואפילו לא לצורך מצות תלמוד תורה⁵⁶. לפי רצה לאכול קודם התפילה בכדי שיוכל לכוון דעתו

אכילה קודם תפילת שחירת לצורך תפילת מוסף
עוד יש להעיר: הבאנו לעיל (ערה 47) את דברי הגמרא (ברכות כה, ב) שרב אויא לא רצה לאכול קודם התפילה בכדי שיוכל

53. עיין מעשה רוקח (הלכות תפילה ו, ב) שכותב: "ורבינו שכותב פריך דין ובן החמא והרבע הרי הם בכלל החולמים וכו' וידוע DSTHM צמא היינו ממים, וממשע דאם לא הגיעו לכלל שאיןו יכול לכוון אסור לו לשותה אפילו מים", משמע שכשלא הגיעו לרמה שאיןו יכול לכוון הכוונה האמורה באותה הלכה (שזה כי כוונה לעיכובא, מבואר לעיל) איןו רשאי לשותה. אך אפשר שלא דק בזה, דעיקר מגמותו להוכיח שתנית מים הותורה רק לצורך שאיןו יכול לכוון ולא טrac להנסח בדקדוק האם ההיתר לצמא הוא ורק כשאיינו יכול לכוון כוונה שאינה מעכבה. ועיין 'אור ישראל' (דבריו הובאו לעיל הערה 47) שכותב בדעת הש�"ע הפך דברינו, דאכילה מותרת קודם התפילה גם לצורך כוונה שאינה מעכבות התפילה.

54. לפי זה אפשר שישוד היתר אכילה לרعب שאיןו יכול לכוון דעתו איןו משומש באכילה לצורך התפילה אין גואה (כמו שכתו מהר"י אבוחב, הפט"ג והבני ציון - הובאו דבריהם לעיל אות ט), אלא משומש צורך התפילה התייר לאכול קודם התפילה,adam לא יכול לא יוכל להתפלל כלל (עיין ש"ת קרן לדור סימן כאאות). (אך כשיוכל להתפלל بلا לאכול, לא התייר לאכול קודם התפילה, גם אם אכילתתו היא לצורך התפילה.

ולפי זה מובן מאוד אכילה קודם התפילה לא הותורה לצורך תפילה עם הzcירor - לעיל אות ג). ראייה לזה מהסוברים בדעת הרמב"ם שאיסור אכילה קודם התפילה הוא מהותה (עיין לעיל סימן ד אות ד). לשיטות האיסור כולל בהכרח גם אכילה שאין בה גואה, שהרי בפסוק "לא תאכלו על הדם" שממנו לומדים איסור אכילה קודם התפילה, לא נזכר כלל גואה' (עיי"ש). למורת זאת הרמב"ם כתב שמותר לרعب שאיןו יכול לכוון דעתו לאכול. משמע שכשאיינו יכול להתפלל מחמת רעבון, האכילה מותרת גם بلا ההיתר שאין באכילה זו גואה. ועיין 'אור ישראל' שהאריך לבאר שישוד היתר באכילת רעב יכול להיות משום שאם לא יכול לא יכול להתפלל, ולא משומש אין באכילה זו גואה.

55. לפי זה נראה שאין לבעל תוקע לאכול קודם תפילה שחירת, כדי שיוכל לתקוע כראוי. (אך אפשר שיש חלק בין תקיעות דמיושב, שאיןן צורך התפילה לתקיעות ומונמד שכן גם עליוי לתפילה - עיין חירושי

מוסך, כשניתן לדוחות את האכילה לאחר תפילת שחרית. ביחס לאכילה לרפואה כתוב הפר"ח שהוא מותרת קודם התפילה, גם כשניתן לדוחותה לאחר התפילה, דין באכילה זו כל איסור. מה הדין בזיה לגביה אכילת רעב? כפי שהערנו לעיל כמה אחרונים כתבו שטעם ההיתר באכילת רעב הוא לא משומש לצורך התפילה דוחה את איסור אכילה קודם התפילה, אלא משומש אין באכילה זו גואה. האם די בכך שתכלית האכילה היא לשם כוונה בתפילה, או שבעין גם שהאכילה תהיה נוצרת קודם התפילה⁵⁶? לפיק מה שכחוב הביאור הלכה שגם באכילה לרפואה יש לקרוא ק"ש לפני האכילה,

בתפילת שחרית, רשאי לאכול קודם תפילת שחרית כדי שיכל לכזון דעתו בתפילת מוסך⁵⁷. האם תפילת מוסך נחשبت ביחס לתפילת שחרית כמצוה אחרת, ואין לאכול קודם תפילת שחרית עבורה (כשם שאין לאכול עברו השתפות בפרק דבר יוסף), או שתפילת מוסך נחשבת אותה מצווה (עיין מב' חכ' ז, ומותר לאכול קודם תפילת שחרית עבורה⁵⁸.

אכילת רעב קודם התפילה כשניתן לדוחותה לאחר התפילה

אכן, גם אם אכילה לצורך תפילת מוסך מותרת, יש לעיין האם מותר לאכול קודם תפילת שחרית כדי לכזון בתפילת

הריטב"א ר"ה ט, א - ולענן תקיעות דמעומד בעין גם לסבירה הביאור הלכה, שאכילה הותורה רק לצורך כוונה אך לא לצורך תפילה בציורו, והה שלא הותורה "להעלות הברכות בתקיעה" - לשון הריטב"א שם).

ועיין להלן שיש להסתפק האם מותר לאכול קודם הקמה החדש (סימן פט ס"ק נג) ובvikuk הדבר שאכילה קודם התפילה הותרה רק לצורך שימושם ותירא שימשוך עד חזות היום ואז הווי כתענית (שו"ע סימן רפח) שכחוב: "הלומד בשבת אחר התפילה ריק לcket הקמה החדש (סימן פט ס"ק נג) ואסורי, אם בחול אינו שותה אפילו מים קודם התפילה, מ"מ בשבת צריך לשותה, כדי תאכלה בסוכחה כדעתם ברבי רב ועייל לכה, ופי' רשב"י בבורך כשוחול לבהמ"ד ודואג שימשך וטועם מלא פיו ושותה, ועיין תוס' ברכות לו, ב ד"ה אמר רבא דרבינו רוד ממיין רגיל ללבן פירורים במים בלבד כדי לאכלן בשחר בלא המוציא ובהמ"ז, שלא לאחר, שיתחזק ראשו ויכול להגדיל הלהכה, וכש"כ בשבת, ויל' אפילו בחול כשולמד עד אחר ו' שעוט אף מנהג חסידות אינו למנוע, ואולי לאו דוויא מים, מ"מ משומש שאנו מדרמים אין לעשות מעשה (אורח נאמן ס"ק יג). עכ"פ סמרק מזה שחסידים שמאורים לצאת מabit הכנסת אהר חזות ששותים תה וקפאע לפני התפילה". משמע קצת שאכילה קודם התפילה כדי שלא יעבור על איסור תענית בשבת, וכי שיכל ללמידה ביום חול מותורת, וצ"ע ספר אורחות נאמן אינו תח"י, ועיין שו"ית משנה הלכות ח"ח סימן קצ').

56. יש להעיר, שאם ניתן לדוחות האכילה לאחר תפילת שחרית, אך הרוחיה הגורם לכך שלא יוכל להתפלל מוסך עם הציבור, יש לדוחות האכילה לאחר שחרית, ולהתפלל מוסך ביחידות. כשם שלא הותרה אכילה קודם תפילת שחרית כדי שנייתן יהיה להתפלל תפילת שחרית עם הציבור, כך גם לא הותרה אכילה קודם תפילת שחרית כדי שנייתן יהיה להתפלל תפילת מוסך עם הציבור.

57. כעין זה יש להסתפק ביחס לתפילת מנוחה. אמנם דברי המ"ב בסימן תכבר אינם שייכים לזה, אך אפשר שככל התפילות הן פרוט מדרבן למצות תפילה מדאוריתא, ובשל כך נחשבות לענן וזה כמצוה אחת (עיין חידושי רבני חים הלוי הלכות תפילה פרק ד הלכה א ד"ה והנה, פמ"ג משב"ז ד, טו, שו"ע תקפא, א ושם במ"ב ס"ק יד), וצ"ע.

58. כך גם יש להסתפק ביחס שהסתפק הגורש"ז בעניין אכילה לרפואה "האם צריך להדר אחר מין ואוכל ששגי להה בפחות מכך, ולא לאכול פירות שצריך לאכול כזית ויותר. גם יש להסתפק אם צריך להדר ולאכול מעט מעט ביותר מכדי כיילת פרס כדי שלא יהיה בכלל האיסור של לא תأكلו על הדבר שזה תוקן כדי אכילת פרס".

לרופואה מותרת גם כשניתן לדוחותה לאחר התפילה, שהרי במ"ב כתוב זאת רק בלבושן 'טוב' ובספריו מהנה ישראלי ונידח ישראלי לא הביא החפץ חיים דין זה כלל. גם לפי הרה"ג אלעוזר שטרנפולד שליט", האכילה הלכה כתוב שיש לקרוא ק"ש קודם אכילה לרופואה רק בגין האכילה שדרכו לאכול גם כשהוא בריא, והחולוי מזקיקו לאוכלה דוקא בשעה מסוימת, אך אכילה שאוכל רק מחתמת החולי מותרת גם אם יכול לדוחותה לאחר התפילה, ואין צורך לקרוא ק"ש לפניה לעיל הערא²⁹). ויש לעיין למה יש לדמות אכילת רעב שאינו יכול לכובן דעתו בתפילה⁶⁰.

משמעותו של ברכות האכילה היא לשם כוונה בתפילה, אלא ציריך שהאכילה קודם התפילה תהיה נצרכת. כשם שלדעת הביאור הלכה אכילה לרופואה קודם קריית שמע מותורת רק כשהיא נצרכת, וכשאין צורך יש לדוחותה לאחר קריית שמע, כך גם אכילה לצורך כוונה בתפילה מותרת רק כשהיא נצרכת, וכשניתן לדוחותה לאחר התפילה (גנין שהאכילה היא לצורך כוונה בתפילה מסוים), יש לכתיחילה לעשות כן⁵⁹.

אך כבר כתבו לעיל שאפשר שהביאור הלכה חשש לדבריו רק לכתיחילה, אך מעיקר הדין נקט בדברי הפר"ח שאכילה

גם יש להסתפק מה הדין ברעב שיכול לכובן בתפילה, אך הדבר ידרוש ממנו מאמן רב, האם רשאי לאכול קודם התפילה כדי שיוכל לכובן ביותר קלות? אפשר שדין זה תלוי קצת בספק הנ"ל. לפי הצד שלא די בכך שתכליית האכילה היא לשם כוונה בתפילה, ובعينם גם שהאכילה תהיה נצרכת, לבוארה אין האכילה נצרכת, שהרי ניתן לכובן בתפילה גם بلا לאכול קודם התפילה. אך לפי הצד שדי בכך שיכל קודם האכילה היא לשם כוונה, יש לעיין האם דנים כוונתו כאוכל כדי שיוכל לכובן בתפילה, ושרי, או כאוכל כדי למונע מעצמו טרחה ומאמץ, אסורה. ועיין בב"י (סימן פט) שכחוב בשם ספר המצוות (עיין הגנות והעורות בששו"ע מהדורות מכון ירושלים סימן פט אות ז) שהכוונה לשם מזורך מצויה יבאות קכו) "אם הוא צמא הרבה, טוב יותר שישתה מים משיצטער בתפילתו".

59. עיין מהנה ישראל (חילק הדינים פרק ב הלכה א) שיש לךר באפסוקי דזמרה כדי להימנע מלאכול מפני חולשת הלב קודם התפילה, ומוכחה שאכילה מפני חולשת הלב מותרת רק.Considerando la precedente legge di festività (42) si sono cambiati i criteri per la preparazione dell'acqua prima della preghiera (אך עיין לעיל הערא 42 Shiyyon Chiluk בין אכילה לרופואה לאכילה מפני חולשת הלב).

60. אמנם, לפי מה שכתבנו לעיל (הערה 34) שמסתימת הפסיקים ממשע שאין צורך לקרוא ק"ש קודם אכילה לרופואה, לבוארה הוא הדין ביחס לאכילת רעב שאינו יכול לכובן דעתו. גם ההיתר לרעב שניינו יכול לכובן דעתו הובא בפסקים רבים, ואף אחד לא ציין שיש לקרוא קודם לכן ק"ש. לבוארה יש למוד מכך שדי בכך שתכליית האכילה היא לשם כוונה בתפילה, ואין צורך שהאכילה קודם התפילה תהיה נצרכת. אלמלא כן, היה צורך לקרוא ק"ש קודם האכילה, שהרי אף שיש צורך להקדים האכילה לתפילה, אין צורך להקדימה גם לкриית שמע.

אך נראה שאין הדבר מוכರה. אפשר שאכילה לרופואה ולרעב שניינו יכול לכובן דעתו ללא לקרוא לפניהן קריית שמע, לא מושם שדי בכך שתכליית האכילה היא לשם כוונה או לרופואה ואין צורך שהאכילה קודם התפילה תהיה נצרכת, אלא משומש אין תועלת בקריאת ק"ש בלבד קודם האכילה. כבר הבאנו לעיל מדברי כמה ראשונים שהאיסור הנלמד ווואי השלcta אחורי גוין' אינו מתיחס רק לкриית שמע, אלא בעיקר לתפילה. וזה הטור (סימן פט): "ואסור לו להתחזק בצריכיו עד שיתפלל ולא לאכול ולא לשותה, ואם עשה כן עליו הכתוב אומר ואוואי השלcta אחורי גוין". כך גם כתוב בספר המכתר: "כל האוכל ושותה קודם שיתפלל עליו הכתוב אומר ואוואי השלcta אחורי גוין". כאמור, ראשונים אחרים כתבו שהאיסור מתיחס הן לתפילה והן לק"ש. כך כתוב האורחות חיים (הלכות תפילה סימן טו): "והר"ם כתוב נמי אסור לאכול ולשותה ולעשות שום מלאכה קודם ק"ש לתפילה ומבייא ראייה מפ"ק דברכות דקאמר ואוואי השלcta אחורי גוין, אחר שנתגאה

זה היאך יקבל על מלכות שמיים". כעין זה כתוב גם במחוזר ויטרי (סימן לג): "כל האוכל ושותה ואח'כ מהפלו וקורא ק"ש עליו הכתוב אומר ואותי השלבת אחרי גוך". לפי דבריו הראשונים הללו האיסור לאכול קודם ק"ש, והאיסור לאכול קודם התפילה אינם שני איסורים שונים, אלא זהו איסור אחד: לאכול קודם ק"ד קדום קבלת מלכות שמיים שלמה, שבכללה קריית שמע ותפילה. לפי זה אכילה קודם קדום קריית שמע ואכילה לאחר ק"ש קדום התפילה אסורה באורה מידה. אפשר שמשום כך שתמו הפסוקים שאין צורך לקרוא ק"ש קודם אכילת רעב שאינו יכול לכונן דעתו בתפילה. לא משומש אכילה זו מורתה גם כשאין צורך להקדימה לתפילה, אלא משומש שאנו יכולים לכונן דעתו בתפילה. כל עוד יהיה צורך להקדימה לתפילה. [לכואורה כך סבר החפץ חיים בספרו מהנה ישראל (שנדפס לפני המשנה בדורה, עיין לעיל העירה 41). על אף שהחפץ חיים סבר בספרו מהנה ישראל שאכילה משומש חולשת הלב מורתה רק כשהלא ניתן לדוחות לאחר התפילה (כן מוכחה לכך שהצריך לזכור בפסוקי זמורה כדי להינצל מלאכול קודם התפילה), כתוב את דין החי מהתעט לאכול קודם התפילה מפני חולשת הלב, אלא לצין צורך לקרוא קודם לכן ק"ש. אפשר שזהו מהטעם האמור לעיל, שבספרו מהנה ישראל סבר החפץ חיים שאכילה קודם קדום התפילה אינה שני איסורים שונים, אלא איסור אחד, ואין תועלת באמירת ק"ש בלבד קודם קדום האכילה]. (ולפ"ז אפשר שמה"ט כתוב כן בספר מהנה ישראל גם במקרה לאכילה לרופאה, לא [ויק] משומש סבר שאכילה לרופואה מורתה גם בשניתן לדוחות לאחר התפילה [כמו שכתבנו לעיל העירה 42] אלא [גם] משומש שאיסור אכילה קודם קדום ק"ש ואיסור אכילה שאכילה קדום התפילה אינם שני איסורים שונים, אלא איסור אחד, ואין תועלת באמירת ק"ש בלבד קודם קדום האכילה). עם זאת יש לצין שבביאור הלכה כתוב החפץ חיים שאיסור אכילה קודם התפילה ואיסור אכילה האכילה. קדום ק"ש הם שני איסורים שונים, ולמרות זאת בספרו נידחי ישראל (שנדפס אחר המ"ב, עיין לעיל העירה 41) לא כתוב החפץ חיים שרעב שאינו יכול לכונן לבו בתפילה צריך לקרוא ק"ש קודם האכילה. ממש מעדרי בכך שמטרת האכילה היא לשם כוונה בתפילה, ואין צורך שהאכילה תהיה נצרכת קודם ק"ש או קודם התפילה, וצ"ע].

לפי זה אין צורך לקרוא קריית שמע קודם רעב שאינו יכול לכונן דעתו בתפילה, אך עדין יש להסתפק האם מותר לאכול קודם קדום תפילה שחורתה בכדי שניתן היה לכונן בתפילה מושך, שהרי במקרה זה ניתן לדוחות האכילה לא רק לאחר קריית שמע אלא גם לאחר רעב בתפילה שחורתה, והדבר תלוי בשאלת האם די בכך שתכלית האכילה היא לצורך כוונה בתפילה, או שציריך גם שהאכילה תהיה נצרכת קודם התפילה.

סימן ו'

בענין הזכרת הבדלה בתפילה*

כתב המאירי שהטועה ולא הזכיר הבדלה בתפילה אין מחוירין אותו, אך מכל מקום רשאי לחזור ולהתפלל אף בתורת חובה. וצ"ע כיצד יתפלל חובה אחר שכבר יצא ידי חובת תפילת ערבית. כמו"כ צ"ע שלא מצאנו דוגמת דבר זה בשאר הזכורות שאין חזרים מהמתם.

חייב הזכרת הבדלה בתפילה שונה משאר הזכורות בכך שהוא עומד בפני עצמו ואין הוא דין בסדר התפילה, דהיינו שימוש חסיבותה תקנו חכמים שהבדלה תאמיר על הכם, כך גם תקנו שתאמיר בתפילה. משום כך שלא הזכיר הבדלה בתפילה, ראוי להתפלל פעמי נספת דעתך רמייא עליה חיובא דהבדלה שודינה להאמר בתפילה ותפילה זו נחשבת תפילת חובה. אך בשאר הזכורות חיוב ההזכרה הוא דין בסדר התפילה וכשהתפלל ולא הזכיר המאורע, לא מוטל עליו חיוב הזכרת המאורע שלצורך השלמתו צריך להתפלל שוב (אותיות א-ב).

עפ"י זה יש לבראר פסק הרמ"א המהילק בין הזכרת הבדלה בתפילה להזכיר יعلاה ויבוא, דין להזכיר הבדלה בתפילה תשולמיין במווצאי שבת, אך יש להזכיר יعلاה ויבוא בתפילה תשולמיין בלבד ר"ח (אות ג).

כמו נפק"מ עלות מיסוד זה שהזכרת הבדלה בתפילה היא צריכה הבדלה (אות ד).

◆ ◆ ◆

מכיוון שהזכרת הבדלה בתפילה היא צריכה הבדלה, נראה שגם שגם המחסיר הבדלה בתפילה באופן שחייב לחזור ולהתפלל, יצא יד"ח תפילת ערבית, וחייב לחזור ולהתפלל רק כדי לקיים תקנת חז"ל להבדיל בתפילה. כמו נפק"מ עלות לכך: א. גם אם לא לחזור והתפלל אינו צריך להתפלל תשולמיין כנגד ערבית (אך יש לעיין האם צריך להתפלל תשולמיין כנגד התפילה שהיא צריכה לחזור ולהתפלל). ב. שכח להזכיר הבדלה, וכשהזור והתפלל שכח להזכיר יعلاה ויבוא אינו צריך לחזור ולהתפלל. ג. שכח להזכיר הבדלה באופן שחייב לחזור ולהתפלל ונפטר מחשיבות הבדלה, אינו צריך לחזור ולהתפלל. ד. דברי רע"א שיש להתפלל הבינו במווצאי שבת בלבד להבדיל כשהשעה דוחוקה, אמורים גם כשחייב לחזור ולהתפלל מחשיבות היסרון הבדלה בתפילה. ה. התחייב לחזור ולהתפלל מחמת חיסרון הבדלה בתפילה, והזכיר הבדלה

* נדפס בשנתון זכור לאברהם (תשס"ז).

בתפילת נדבה או בתפילת תשלומיין, אין צורך לצורך ולהתפלל (אות ח). אולם מהגמרא משמע שהנפק"מ האחרונה אינה נכוна, והזכרת הבדלה בתפילת תשלומיין אינה מפקיעה חובת החוראה. אך לפי פרוש רשיי, ר"ח וחריטב"א הגمراה עוסקת בדיין אחר, ואין מהגמרא ראייה לדין זה (אות ו). אולם רע"א פרש הגمراה באופן שמשמע ממנה שהזכרת הבדלה בתפילת תשלומיין אינה מפקיעת חובת החוראה, אך אין הכרח שהוא חולק על היסוד הנ"ל (אות ז).

◆ ◆ ◆

עפ"י מה שהתבאר באוטה שהמחסיר הבדלה בתפילה באופן שצורך לצורך ולהתפלל, יצא יד"ח תפילת ערבית, צורך לצורך ולהתפלל רק כדי לקיים תקנת חז"ל להבדיל בתפילה יש לישב קושיות רע"א על מהר"ש גראמייזן (אות ח).

א.

ביאור דברי המאירי שהטועה ולא הזכיר הבדלה בתפילה אין מחוירין אותו, אך מכל מקום רשאי לחזור ולהתפלל אף בתורת חובה.

אותו, מפני שהוא על הכו"ש" - ומאי "הואיל וכך נתקנה". גם מסברא יש לעין בזה. מה תועלת יש בכך שיתפלל תפילה נספחת ויבידיל בה, סוף סוף תפילה הראשונה תישאר חסרה, ומה תיקון יש בזה.³

יש להזכיר בין הזכירות הבדלה בתפילה לשאר הזכירות בתפילה

נראה שחשיבות הזכירות הבדלה בתפילה שונה ממשאר הזכירות שבתפילה. במאותו מושג החזקה אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא דין בסדר התפילה. רק כאשר אדם מתפלל הוא צריך להזכיר יعلاה ויבוא בתפילה, אך כשהיא מתפלל אין כל חיוב לומר את נוסח יعلاה ויבוא. אך בהבדלה, גם ללא התפילה ישנה חובת הזכירה. "מצות עשה מן התורה לקדש יום השבת בדברים, וצעריך לזכרוו בכניותתו וביציאתו בכניותתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה" (רמב"ם הלכות שבת ט, א). חיבור הזכירות הבדלה אינו תלוי בתפילה, התפילה היא רק המוגרת בה מקיימים חיוב זה. לא רק שחייב הבדלה קיים ללא קשר לתפילה, הזכירה בתפילה אינה צורך התפילה כלל אלא צורך הבדלה בלבד, דהיינו שימוש חשיבותה תקנו

שנינו במשנה (לג, א): "מצורין גבורות גשמי בתחיה המתים וכו', והבדלה בחונן הדעת", ומובואר בברייתא בגמרה (שם) שם שכח ולא הזכיר הבדלה בתפילה "אין מחוירין אותו, מפני שהוא על הכו"ש". המאירי (לג, א ד"ה התפלל) כתוב בכך זה חידוש גדול: שלא הבדיל בתפילה, למורות שאין מחוירין אותו, אם רוצה רשאי לחזור ולהתפלל אף בתורת חובה. זיל: "התפלל וטענה ולא הזכיר בה הבדלה איינו חזר אלא סומך על של כס, אלא שם חזר והתפלל אף בתורת חובה אין כאן ברכה לבטלה, הויל וכך נתקנה".¹ חידושו של המאירי צ"ע. לאחר שכבר יצא ידי חובת תפילת ערבית בתפילה הראשונה, כיצד יתפלל פעם נוספת תפילת חובה? מלבד זאת צ"ע: לא מזאנו דוגמת דבר זה - שראשי להתפלל פעם נוספת בתורת חובה - בשאר הזכירות שאין חזמים מחמתם, ומאי שנא הבדלה בתפילה משאר הזכירות?² גם הטעם שכחוב המאירי "הואיל וכך נתקנה" אינו מובן. הרי התקנה היא שם שכח להזכיר הבדלה בתפילה אינו צריך לחזור ולהתפלל - כמובן בברייתא בגמרה "טענה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחוירין

1. אף שהמאירי כתוב רק שאין כאן ברכה לבטלה, בודאי כוונתו שיש ערך לתפילה זו. אלמלא כן לא הייתה התפילה יכולה להיחשב בתפילה חובה, והברכות היו נחשבות כברכות לבטלה. ור"ל ש"אין כאן ברכה לבטלה הויל וכך נתקנה" ומילא מובן שרויי לחזור ולהתפלל.

2. המאירי עצמו לא הזכיר אפשרות זו ביחס להזכירות אחרות. כך כתוב לעיל (ל, א ד"ה כל שאמרו): "ושאר הימים שמזכירים בהם מעין המאורע ואין בהם קרמן מוסף אינו חזר, ומ"מ אם נזכר קודם תחנונים כולל בתחנונים ודיו", ולא הזכיר שיכול להתפלל תפילה נוספת בתורת חובה.

3. ועיין לעיל (סימן א אותיות ג-ד).

וחתפלו אף בתורת חובה אין כאן ברכה לבטלה, הוואיל וכך נתקנה⁴. הינו שהבדלה תוקנה לכתילה להיאמר בתפילה, ולכן גם אם לא הזכירה בתפילה הראשונה, ראוי שיתפלל פעם נוספת לקיים תקנת חז"ל להבדיל בתפילה. המאירי מוסיף, שתפילתו הנה תפילת חובה ולא רק תפילת נדבה, מאחר ומתחפל בצדדי לקיים תקנת חז"ל להבדיל בתפילה. דאף שחכמים לא חיבוה לחזור ולהתפלל, מ"מ הרשו להתפללשוב לקיים תקנת הבדלה בתפילה, ודי בזה כדי להחשיב תפילתו כתפילת חובה, רומיא בתפילת ערבית, שאף לסוברים שהיא תפילת רשות, אין זו תפילת נדבה אלא תפילת חובה⁵. וכן הוא בחפילת נשים (לסוברים שפטורות מתפילה שמנעה עשרה), שאף שאין חיבתו בתפילה, אם מתחפלות אין זו תפילת נדבה, אלא תפילת חובה.

חכמים שהבדלה תאמר על הocus, כך גם תקנו שתאמר בתפילה⁶ (כפי שיבורר להלן). משום כך כשטעה ולא הזcir הבדלה בתפילה, אף שחכמים לא חיבוה לחזור ולהתפלל, ראוי להתפלל פעם נוספת להזכיר הבדלה בתפילה, דכל עוד לא הבדיל הבדלה בתפילה, שדינה להיאמר בתפילה. לעומת רמיא עלייה חיבא אינו עומד בפני עצמו, אלא הוא דין בסדר התפילה שכשמתפלל צריך להזכיר מעין המאורע⁷, אם ארע שהחפלול ולא הזcir יעלה ויבוא, לא מוטל עליו חיב הזכרת יעלה ויבוא שלצורך השלמתו צריך להתפלל שוב בתפילה שאינו חייב בה, ולכן אינו צריך להתפלל שוב, דכבר יצא יד"ח תפילה, וליכא טפי חיב הזכרת מעין המאורע⁸.

ז. כוונת המאירי שכותב "אלא שם חור

ב. ראיות לזה.

בתפילה, העשירו קבוצה על הocus, חזרו והענו קבוצה בתפילה⁹. מכך שהשוו בבריתא הבדלה על הocus להבדלה בתפילה, ואמרו: "בתחילתה קבוצה בתפילה, העשירו קבוצה על הocus", משמע שמדובר באותו

דבר זה, שהזכרת הבדלה בתפילה היא צורך הבדלה, מבואר להדי באגדה (ג, א): "אמר ר' חייא בר אבא אמר רבבי יוחנן אנשי הכנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפילות קדושות והבדלות, בתחילתה קבוצה

4. מבחינה זו דומה הבדלה בתפילה לדין קבלת תענית, שקיבלה בתפילה (שו"ע תקסב, ז) היא דין בקבלת התענית, ולא דין בתפילה.

5. עיין בדברי הרשב"א והמאירי המובאים להלן (הערה 8).

6. וגם אם יתפלל פעם נוספת, אין זה תיקון לתפילה הקודמת, שנשארת הסורה כפי שהיתה, בשונה מהבדלה שהחיסרון אינו בתפילה אלא בהבדלה, וכאשר מתחפל שוב וմבדיל יש בזה תיקון שלם למה שהוחסר בתפילה הקודמת.

7. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - זו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד פ"י מהל' תפילה וב"כ ה"ו, עכ"ד. ועיין חידושי הגרא"ח על הרמב"ם (תפילה י, ז), וביאור הלכה (קו, א ד"ה חזר ומחפלל) שאף שאין חייב להתפלל (לעתה הרשב"א בחידושים), אם מתחפל אין זו תפילת נדבה (אם לא התפלל קורם لكن).

ליה בתחילת קבואה בתפילה, העשירו קבואה על הocus, חזרו והענו קבואה בתפילה והם אמרו המבדיל בתפילה צריך שיבידיל גמן על הocus". וכתיב הראה"ה (ד"ה בתחילת קבואה) שכשהעשרה ובקבואה על הocus "סלקוה מן התפילה, ולפיקך שכחו, ונחלקו באיזה מקום נתקנה בתפילה"⁹. אילו היה בהזכרת הבדלה בתפילה צריך קבואה, מدواע כתיקינו הבדלה על הocus ביטלו התקנה להבדיל בתפילה? אף שאומרה על הocus שזו הבדלה יותר משובחת, צריך עדין להזכיר בתפילה משומן צורך התפילה. משמע שהזכרת

חייב, וכשם שחובה הבדלה על הocus היא צורך הבדלה, כך גם הבדלה בתפילה⁸.

זאת ועוד. מהגמרא משמע שהזכרת הבדלה בתפילה לא רק שהיא צורך הבדלה, אלא גם שאינה צורך התפילה כלל. נחלקו תנאים במשנה (לג, א) היכן מזכירים הבדלה בתפילה, בחונן הדעת, בהודאה או כברכה בפני עצמה. וגרסינן בגמרא: "אמר ליה רב שמן בר אבא לר' יוחנן מכדי אנשי כנסת רבנן תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות נחזי hicca takon" (זכברם שרגילין כל יום כמו אלו ליכא לאיפלוגי", ריטב"א) אמר

8. עיין בספר השולchan (הלכות תפילה שעיר ובעיר) שכותב: "כתב רב סעדיה גאון ז"ל שאם אין לו כס חורז ומ��פלל. רצה הרוב ז"ל לומר שתקנה קבועה היתה להבדיל בתפילה או על הocus. ואעפ' שבכל הזוכרת המאורע שבכל יום שאין בו קרben מוסף טעה אין מחזירין אותו [תוספותא ג, יד], בהבדלה חורז מטעם וזה כסאיין לו כס[ן]". מבואר שהזוכרת הבדלה בתפילה אינו מושם חיזוב המאורע, אלא הוא חיזוב עצמי בדומה להבדלה על הocus. עיין זה כתוב הרשב"א בחידושיו (לג, א ד"ה אלא אםיא): "קשה לי הימך הווד בגשים ובإبدלה בשטעה בו ובזו, וא"ג מעיקראeskubova lbd kordim skubova gm ul hocus, והלא כל אמרו בברייתא [תוספותא ברכות ג, יד] כל שאין בו קרben מוסף טעה אין מחזירין אותו? ליתיה, דלא שנוא אלא בהזוכרת המאורע כגון חנוכה ופורים ותעניות של מעמדות, אבל בגבורות גשים ושאללה ברכות קביאות הן וצריך הוא לאומרן על כורחו כמו שתקינו לומר כל שאר התפילה, וה"ה להבדלה התקנה קבועה היתה עד שקבועה על הocus כקידוש. אבל הזוכרת המאורע של חנוכה ופורים אין חוכרתן קבועה, אלא שכיוון שהוא מתפלל התקינו להזכיר בתוכו תפילהו לתחילת התפילה, ותדע שלא תקן בין כס ולא תפילה נוספת להזוכרת המאורע, וכיון שכן כל שהוא מתפלל כולל המאורע בתפילהו, הא התפלל וטעה אין מחזירין אותו", וכעין זה כתוב המאירי (כט, א ד"ה כל שאמרנו).

마חר וחיזוב הזוכרת הבדלה בתפילה אינו מדין הזוכרת מעין המאורע, לא זכתי להבין קושיות הפמ"ג (meshav"z רצד, ב) "למה בהבדלה אם לא הזכיר בתפילה אין חיזור שיש לו לסמוך על הocus וcot", ובתפילה שבת בע"ש אם לא הזכיר בתפילה אין לו לסמוך על כס הקידוש. ויל' דבקידוש מתחילה התקנה אחת הוה להזכיר בתפילה ובקידוש, מש"ה אין לסמוך על הocus, משא"כ בהבדלה ב' התקנות הוה יuous' בגמרא מש"ה אי שכח בתפילה סמוך על הocus". לכואורה החילוק פשוט: הזוכרת הבדלה בתפילה אינה מדין הזוכרת מעין המאורע, אלא מחמת התקנה שהבדלה צריכה להיאמר בתפילה. בזה אמרין שאם טעה ולא הזכיר הבדלה בתפילה, אין צורך להזכיר ולהתפלל, כיון שעתידי להבדיל על הocus. אך חיזוב הזוכרת שבת בתפילה ערבית שלليل שבת אין רוק מדין קידוש (צריך להיאמר גם בתפילה כմבוואר ברכות לג, ב) אלא גם מדין הזוכרת מעין המאורע (עיין פנוי ברכות לג, ב ד"ה אמר ליה רבנית), ולוזה לא מהני שקידש לאחר מכאן על הocus, וצ"ע. (וזהו פשר קושיות הגרש"ז אוירבך זצ"ל בשמיירת שבת כהילכתה ח"ב פרק נח הערת סא, ומעת יותר בהרחבה בהילכות שלמה ח"א פרק יד דבר הלכה סוף אות יב. ובזה מירושת קושיות המהדר לחדושי הריטב"א מהדורות מוסר הרב קוק ברכות לג, א הערכה 131).

9. כך גם עולה מרשי"י שכותב (ד"ה קבואה על הocus): "ואז נשחכה התקנת עזרא, וכשהחזרו והענו קבואה בתפילה ונחלקו הימך יאמורה", וכן מוכחה בסוגיא,adam לא כן לא מיתרצא קושית רב שמן בר אבא.

הבדלה בתפילה אינה צורך הבדלה בלבד, אלא רק צורך הבדלה. כן מוכח קצר גם מספק (לג, א) הגمراה האם המבדיל על הocus קודם התפילה חזר וمبادיל בתפילה. אם הזכרת הבדלה בתפילה היא גם צורך התפילה, קשה להבין מדוע כשהבדיל על הocus אין צורך להזכיר מבורך. אך אם הזכרת צריך להבדיל בתפילה.

ג.

עפ"י יש לבאר פסק הרמ"א המחלק בין הזכרת הבדלה להזכרת יعلاה ויבוא, שאין להזכיר הבדלה בתפילת תשלומין במוצאי שבת, אך יש להזכיר יعلاה ויבוא בתפילת תשלומין בלבד ר"ת.

צורך להבדיל פעמיinus נספה. לעומת זאת יعلاה ויבוא היא הזכרה הנאמרת בתפילה לציון מעלת היום, והיא צריכה להיאמר בכל תפילה הנאמרת בראש חודש, שכן לא די באמירתה בתפילה הראשונה, אלא צורך לחזור ולאומרה גם בתפילת התשלומין, שגם היא תפילה הנאמרת בראש חודש.

חלוקת זה מפורש בmag"א (קח, יג): "טעה ולא התפלל מנהה בשבת מתפלל במוצאי שבת שחthonה של חול, מבדיל בראשונה ואיןו מבדייל בשניה, משום דהבדלה די בפעם אחת, מה שאין כן בשבת וראש חדש נדרש להזכיר בכל התפילות, כן נראה דבשפטו, שלא בעולת תמיד". כענין זה כתוב גם הט"ז (ס"ק ט): "מה שזכרנו שצורך להזכיר ראש חדש בשתייהן, וזה אינו דומה למוצאי

עפ"י דברינו שהזכרת הבדלה בתפילה היא צורך הבדלה, יש לבאר פסק הרמ"א בעניין תפילת תשלומין בר"ת. כתוב הרמ"א (קח, ט): "אם לא התפלל מנהה בעבר חדש, מתפלל של ראש חדש שתים". הקשה על כך העולות תמיד (קח, יב) הובאו בדבריו באלו ווטא קח, ח): "יש לתמוה על הרמ"א, דמאי שנא מה מבואר בגמרה אם לא התפלל בשבת דמתפלל במוצאי שבת שתים מבדיל בראשונה ואיןו מבדייל בשניה. על כן נראה עיקר כלבוש שאין מזכיר יعلاה ויבוא בתשלומין" (עיין ליקוט יוסף ח"א עמוד ולא שכן דעת כמה פוסקים). לפיכך דברינו לעיל, חילוק בין יعلاה ויבוא להבדלה ברור: הזכרת הבדלה בתפילה היא צורך הבדלה, כשהבדיל פעם אחת קיים כבר מצות הבדלה ואין כל

10. דעת העולות תמיד שלא נחית להכி, ומתייחס להבדלה בתפילה מעין המאורע צ"ב. ועיין לעיל העורה 8 (שגם מהפמ"ג משמע שמדובר להזכיר הבדלה להזכרת מערין המאורע), להלן העורה 11, שו"ת פועלת צדיק ח"ב סוף סימן קטט (שגם מתייחס להבדלה בתפילה להזכיר הבדלה בתפילה גם כאשרינו מקיים בחזורת מצות הבדלה, וכבר הקשה עליו הגרש"ז, שרוואה ערך בהזכיר הבדלה בתפילה מערין המאורע, מהירות מוסדר הרבה יותר ברכות לג, א העורה 138).

שבת, ודודאי לעניין הבדלה דלאו דרומניינהו ביעלה ויבוא דרומי הוי וכבר קיימת לנו אלא מצוה לשעתה, אין שייך להבדיל ב' דהלוואי יתפלל אדם כל היום, על כן חייב בעימים זה אחר זה,adam עשה פעם א' להזכיר קדושת ראש חודש גם בשניה כמו חול למה יעשה שנית חול, מה שאין כן בשבת¹¹.

11. כען זה משמע גם מספר הכתבים (הלכות תפילה שער רביעי ס"ה): "מי שטעה ולא התפלל מנהה הסמוכה לראש חדש מתפלל ערבית שתים ומוציאר של ראש חדש בשתיין, בכל תפילה שמתפלל בראש חדש יש לו להזכיר של ראש חדש, וכך שאמרו בטעה ולא התפלל מנהה שמתפלל ערבית שתים של שבת, אבל במוצאי שבת אין לו להבדיל בתפילה אלא פעם אחת". וכ"כ הרשב"ץ בפיוישו למסכת ברכות (כו, ב עמוד קנו): "וזני אומר שאין הנידון דומה לרואה, שבהבדלה כיון שאינה חובה אלא לTPLה את מוציאר בראשונה ולא בשניה, אבל הזכורת ראש חדש חומר כל השעה שמתפלל בראש חדש חייב להזכיר יعلا ויבוא". כך גם כתוב המudy יוט' (ברכות פ"ד סימן ב ס"ק ר): "טעה ולא התפלל מנהה בשבת, מתפלל ערבית שתים, מבידיל בראשונה ואין מבידיל בשניה, ולא דמי לרשא דמתפלל בשניה של שבת, דהבדלה לאו תפילה דחול הוא אלא דוקא להבדיל בין קודש לחול, וכבר הבדיל, ונעשה חול שוב אינו מתפלל אלא של חול [בכלא להבדיל]", וכן העתק המ"ב (קח, כח).

שוב ראיתי שבמוקום אחר (דרכי משה תככ, א) הרמ"א התייחס בעצמו לקושיות העולות תמיד הן"ל, וכותב: "ולי נראה דשאני גבי הבדלה דלאחר שהבדלה בראשונה בתפילה חול הוא עומדת ולמן אין להבדיל בשניה, אבל כאן גם בתפילה שנייה בראש חדש הוא עומדת ומחייב להזכיר מעין המאורע בכל תפילתו". דבריו אינם ברורים די הצורך, שהרי גם בתפילה הראשונה "בתפילת חול הוא עומד" ואעפ"כ מבידיל. אפשר שכונתו כمعدני יוט' הנ"ל שעומד בתפילת חול "והבדלה לאו תפילה דחול הוא אלא דוקא להבדיל בין קודש לחול". ככלומר: הבדלה במוצאי שבת אינה חלק מנוסח תפילה חול, ענינה הוא רק "להבדיל בין קודש לחול", וזה כבר עשה בתפילה הראשונה.

אך יש להעיר מדברי ספר המכתר שכתב בדברי העולות תמיד, שדין יعلا ויבוא בתשלומי מנהה דומה לדין הבדלה בתפילה, ויש להזכיר יعلا ויבוא רק בתפילה הראשונה. זיל: "טעה ולא התפלל מנהה בשבת, מתפלל ערבית שתים של חול, ובבידיל בראשונה דחוות שעה, ואני מבידיל בשניה דתשלומין של מנהה שבת היא. ואם הבדיל בשניה ולא بواسונה, שנייה עלתה לשUrbit, אבל ראשונה לא עלתה לו דתפילה שהיא חובה שעה ציריך לאקדומי ברישא. ומהא נפקא לנו נמי דאי טעה ולא התפלל מנהה ביום שלפני ראש חדש, מתפלל ערבית שתים ומוציאר יعلا ויבוא בראשונה ולא בשניה, ואם הזכיר בשניה ולא הזכיר בראשונה, שנייה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו". מכאן בדרכיו בדברי העולות תמיד שיש למד מהבדלה לעלה ויבוא, וכשם שמבידיל רק בתפילה הראשונה, כך גם מוציאר יعلا ויבוא רק בתפילה הראשונה.

מיهو יש לדוחות שرك את הדין שכתב לאחר מכן, שאם הזכיר יعلا ויבוא בשניה ולא הזכיר בראשונה, שנייה עלתה לו ראשונה לו עלתה למד המכתר מדין הבדלה, אך את הדין הראשון, שאין ציריך להזכיר יعلا ויבוא בתפילה השנייה, לא למד המכתר מדין הבדלה, אלא כתוב כן מסכמת עצמו, לתפילה תשולומיין היא לנגד התפילה שהחסריר (עיין אש"י ישראלי פרק לעורות מא-מג) ולמן ציריך לאומרה כתופס התפילה שהחסריר (היכא דאפשר). אך יש להעיר ממה שכתב המכתר שכן להבדיל בשניה "דתשולומיין של מנהה שבת היא". ממשען שלא למלאן כן ציריך היה להבדיל בתפילה השנייה אף שכבר הבדיל פעם אחת בתפילה הראשונה. עניין זה כתוב גם הטור (סימן רצב) שאין להבדיל בשניה "שהיא לתשולומיין של שבת", ומשמע שאלמלא אין היה ציריך להבדיל בשניה,

אף שכבר הבדיל בראשונה. וכן משמע מרשי"י בסוגיא שם (כו, ב ד"ה מבידיל בראשונה). מיهو אפשר שכונת המכתר, הטור ורש"י לבאר מודע ציריך לכתהילה להבדיל דוקא בתפילה הראשונה ולא בשניה. ביחס לזה כתבו שהבדלה אינה שייכת לתפילה תשולומיין, שהיא תפילה שבאה תחת תפילת שבת, אך כשhabdil בראשונה ודאי שאין ציריך להבדיל פעם נוספת ואין ציריך לטעם הנ"ל. עוד יש לומר שהראשונים היל התקשו בדברי הירושיתא (כו, ב) שאין מבדיל בשניה, דפשיטה הוא שהרי הבדיל בתפילה הראשונה ויצא

ד.

כמה נפק"מ עלות מיסוד זה שהוכרת הבדלה בתפילה היא צורך הבדלה.

שלישי¹³, משום דעבריין גמור כזה יתכן שלענין הבדלה חשיב קצת כגר שנתגיר במווצאי שבת, ורק בחולה שהיא מהוסר הכרה במסך כל השבת יתכן דעתך' יבדיל, דסוי"ס אנות היה, וצ"ע". נראה שכשם שאינו מבידיל על הocus, כך גם אינו צריך להבדיל בתפילה. עוד נראה שגם מיל שהוא עתים חלים עתים שוטה (ר"ה כת, א, שו"ע תענה, ה) והיה שוטה בשבת, ובמווצ"ש התפקח, אין צורך להבדיל בתפילה כשם שאינו מבידיל על הocus (דפטור מהבדלה נ"ל). וכן מסתברשמי שעבר את קו התאריך מערב למזרחה במוצאי יום ראשון (או ליום שני), והגיע למקום

הבדלה בתפילה לפטור מהבדלה מאחר והזוכרת הבדלה בתפילה היא צורך הבדלה, נראה שהפטור מהבדלה פטור גם מהזוכרת בתפילה. לפיק' לסתורים שאישה פטרוה מהבדלה (שו"ע רצו, ח, פטורה גם מהזוכרת הבדלה בתפילה (אך אם מתפללת ערבית)¹². כמו כן עיין בספר הליכות שלמה (הלכות והליכות מורתן הגששי אוירבך צ"ל ח"א פ"ב סוף העירה יג) ש"עברין המחלל שבת, אם עשה תשובה במוצש"ק יתכן שאינו מבידיל, כמו שלא מסתבר שאם חילל כל השבת היא חייב או מותר להבדיל בכל השלשה ימים שלאחר השבת, אם עשה תשובה ביום

כבר יד"ח הבדלה. לפיק' הוכrho לפרש שהבריתא מחדשת שם אם לא הבדיל בראשונה אין מבדיל בשניה (עיין אמר מרדי כי סימן קח אותן יא), דתפלת תשלומין באה תחת תפילת שבת והבדלה אינה שייכת בה (וכן מבואר לדינה בנהלת דוד [רכבותכו, ב ד"ה ואם הבדיל], ובשווית דברי הימים זיו"ד ח"ב סוף סימן סח), וכן משמע מהט"ז [קח, י] ועי"ש בהගהות רע"א לשׂו"ע [על דברי הט"ז הנ"ל] בשׂו"ע מהדורות מכון ירושלים). אך כשהבדיל בראשונה ודאי שאינו צריך להבדיל שוב בשניה משום שכבר יצא יד"ח הבדלה ואין צורך כלל לטעם שהבדלה אינה שייכת בתפלת תשלומין.

גם אם לא נפרש כן דברי המכתרם, נראה שגם לדעתו הזוכרת הבדלה בתפילה היא צורך הבדלה (כמו שהוכחנו לעיל), אך לדעתו זהה תקונה קבועה בתפלת ערבית של מווצאי שבת, וסלוא דעתן שיש להבדיל גם בתפילה תשלומין, דהיינו בתפילה דהשתא, קמ"ל הבריתא שאין להבדיל בתפילה השנייה משום שהיא כתפילה שהחסיר (עייןashi ישראל ל, הערת מא-מג). מכאן למד המכתרם שגב בר"ח אין להזכיר עלה ויובא בתשלומי מנהה של ערב ר"ח, משום שתפלת התשלומיין היא כתפילה שהחסיר ולא בתפילה דהשתא.

12. פשוט שלדעתה זו גם אם החפלה ולא הבדלה בתפילה, ולאחר מכן אכללה קודם שהבדילה על הocus, או יודעתה שלא היה לה כוס (שאיש בכח ג' צירק לחזור ולהתפלל, שו"ע רצד, א-ב), אינה צייכה לחזור ולהתפלל, דמלכתהילה אינה חייבת להזכיר הבדלה בתפילה, וכן לא פשעה בכך שאכללה קודם הבדלה. לפיק' נראה שלדינה אינה רשאית לחזור ולהתפלל בתורת הובנה, דהרמא" (רצד, ח) חש לדעה שנשים פטורות מהבדלה, ותנהנה בנדבה. אך עיין בספר תורה שבת (רצד, א. הובאו דבריו בשםו של ר' הילכה ח"ב נת, הערת סח, ובספרashi ישראל לו, הערת רפ) שכח שצירכה לחזור ולהתפלל ולא חש לדעות שפטורה מהבדלה, וצ"ע (אין הספר תח"י לעיין בנימוקיו).

13. זה חידוש, דמנלן שהאפשרות להבדיל תלואה בשמרות השבת. ועיין שו"ת דבר משה לגאון ר' משה שטרן וצ"ל (ח"ח סימן פח) שכח: "אבל דברי הגאה"ק מהרי"ח זוננפלד שס"ל דגם אם עשה תשובה במוצש"ק יברך בשםיהם אחר ברכת היין קצ"ע דבודאי לא שייך ביה נשמה יתרה והוי ברכת בשםים הפסק בין ברכת היין לשתייה" ומשמע שפשיטה אליה שחיבך בהבדלה, והסתפק רק לעניין ברכת הבשימים. וכן ציין שם לשׂו"ת שלמת חיים (סימן וב) שכח דחיבך בהבדלה ובברכת בשםים.

וכבר קיימים מצות הבדלה בתפילה, ודמי למה שכותב המג"א (קח, יג, הובאו דבריו לעיל אותן) שאין להבדיל במוצאי שבת בתשלומי מנוחה "משום דהבדלה די בפעם אחת" (וכ"כ הט"ז, המעדני יו"ט והמ"ב, עיין לעיל אותן).¹⁵

שעדין הוא מוצאי שבת, אינו מבידיל בתפילה, דמאיר וכבר יצא יד"ח מצות הבדלה כשהבדיל במוצאי"ש DIDIE, אינו מהחייב יותר בהבדלה (ועין הערא).¹⁴

טעה בתפילה באופן שציריך לחזור ולחתפלל האם צריך להבדיל שוב בתפילה

עוד יש להעיר בעניין מה שכותב המג"א (קפח, יג) שמי שברך ברכת המזון בר"ח שחל להיות בשבת, והזכיר רשות ויבוא, אך שכח להזכיר רצה והחליצנו (צריך לחזור ולברך), כשחזרו ומברך צריך להזכיר גם רשות ויבוא. וכן הדין בתפילה, שאם אמר רשות ויבוא אך שכח לומר ותן טל ומטר, כשחזר וחתפלל צריך להזכיר שוב רשות ויבוא (עייןashi ישראל, הל, הערא ע). אפשר שלענין הבדלה בתפילה הדין שונה, ומיתחייב להבדיל בתפילה, אך שכח לומר רשות ויבוא, כשחזר וחתפלל אין צריך להבדיל שוב בתפילה, דיצה כבר יד"ח הזוכרת הבדלה בתפילה בתפילתו

הבדיל אתה חונן האם מבידיל גם אתה בחורתנו עוד יש להעיר בעניין מה שכותב בספר שמירת שבת כהכלתה (ח"ב פרק נח הערא לט): "יש לעין במוצאי"ק ליו"ט וטעה והתחילה אתה חונן (במקומות אתה בחורתנו) דקיי"ל שציריך לגמור את הברכה ולהתחליל אתה בחורתנו, [א] אם צ"ל גם אתה חוננתנו או ותודיענו בברכת אתה חונן. [ב] ואם נאמר שציריך להזכיר אחד מהם בברכת אתה חונן יש להסתפק האם עליו לחזור ולהבדיל אתה בחורתנו שמתפלל אח"כ, כי בעצם היה ראוי להחתפלל תפילת חול גם ביו"ט ורק משום כבוד שבת לא אטרוחהו ובן ותיקנו ברכיה אחת אמצעית לשבת וליו"ט". לעניין ספקו השני, נראה שאם הבדיל בברכת אתה חונן, שוב אינו צריך להבדיל אתה בחורתנו, מאחר

14. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - גם להחתפלל אין צריך, דהיינו התפלל של ערב זה, עכ"ד. (היוינו, אף שהתחייב כבר בתפילה ערבית של יום ראשון, כיוון שחזר להיות ביום שני, נפטר מחייבת תפילה של יום שני, ווללה עליו רק חובת תפילה של יום ראשון שכבר קיימים. אך עיין שו"ת אור לציון ח"א אורח סימן יד דמשמע שציריך להחתפלל. ועיין יו"ט שני בכלהתו פרק ד הערת יב' כהכלתו פרק ד הערת יב' כהכלתו שלמה ח"א פרק טז דבר הלהבה יד ז דמי שכבר התענה ביו"כ ובמושאי יה"כ ונע למקום שעדרין הוא יה"כ, לא חלה עליו שוב חובה חמשת עינויים, מפני שכבר יצא יד"ח פעם אחת. ועיין אנציקלופדיית תלמודית כרך כב ערך יומם עמוד תז).

15. לעניין ספקו הראשון נראה לכואורה שיבידיל היכן שיריצה, מאחר והבדלה שייכא גם לברכת אתה חונן, וגם לברכת אתה בחורתנו. אמנם, עיין במג"א (רצד, א) בשם היירושלמי שהבדלה נאמרת קודם "חוננו מatak" משום שאסור לתבע צרכיו בשבת. לפ"ז נראה שעדרף להבדיל בברכת אתה חונן, קודם שייאמר "חוננו מatak" שעכ"פ לא יתבע צרכיו ("חוננו מatak וכו") בשבת.

מיهو אפשר שעדרף להבדיל בברכת אתה בחורתנו, דגם ביו"ט אין לתבע צרכיו (שמירת שבת כהכלתה ח"ב מ, מה), ובנוסח ההבדלה שברכת אתה בחורתנו אין בקשה צרכיהם, משא"כ בנוסח ההבדלה שברכת אתה חונן (אם לא שנאמר שם כשמבדיל בברכת אתה חונן אומר ותודיענו), וצ"ע. (אך עיין בספר תפילת דוד לנגן האדר"ת וז"ל [זהוצאה מכון ההוראה הארץ עמוד צה], שהזיל הקלו בשאלת צרכים ביו"ט יותרນ מבשbeta).

הראשונה, ולענין הבדלה "די בפעם אחת"

(לשון המג"א לעיל), ועיין הערכה¹⁶.

16. דין זה תול' בمعنى הדרישה שהתפלל (וטענה בה), האם נחשבת כתפילה, והצורך לחזור ולהתפלל הוא רק כדי להשלים מה שהחסר, או שאינה נחשבת כתפילה כלל. אם התפילה הראשונה נחשבת כתפילה, איןנו צריך לחזור ולהבדיל בתפילה השנייה, שכבר יצא יד"ח הזכרת הבדלה בתפילה הראשונה. אך אם התפילה הראשונה אינה נחשבת כתפילה, לא יצא בה יד"ח הזכרת הבדלה בתפילה, ורק לחזור ולהבדיל בתפילה השנייה.

שאלה זו, מהו מעמד תפילה שטעה בה טעות המצrica לחזור ולהתפלל, שנוייה במחלוקת ראשונים. קייל שהשוכחה להתפלל, צריך להתפלל תשלומין בתפילה הבא, להשלים התפילה שהחסר (ברכות כו, א). נחלקו הראשונים האם מי שהתפלל ממנה בר"ח ולא אמר יעלה ויבוא, צריך להתפלל תשלומין במו"ץ ר"ח. יש שכתו ש"לא יתפלל במו"ץ ראש חדש שניים, כיון שאין לו הזכיר של ר"ח, למה יחו"ר ויתפלל שモונה עשרה כיון שכבר התפלל אותה" (רא"ש ברכות פ"ד סימן ב). אך "חכמי פרובינציא היו אומרים כיון שלא יצא ידי חובתו בו"ר התפילה, היה ליה כאלו לא התפלל צריך להתפלל שתים לערב, אך"פ שכן מוכיח של ראש חורש" (שם). בביורו מחלוקתם כhabushot הר צבי (ח"א סימן נד): "יסוד מחלוקת זו הו, اي הרו' כלא התפלל כלל וגמ' ידי חובת תפילה לא יצא, או שידי חובת תפילה יצא אלא ששחר לו הזכרת עלה יבואה, ולן אם נזכר בלילה א"ע לחזור ראשונה סוברת, שידי חובת התפילה יצא אלא ששחר לו הזכרת עלה יבואה, ולן אם נזכר בלילה א"ע לחזור ולהתפלל שתים, שלא ירווח בזה שום דבר, שהרי אפיו אם יתפלל ערבית שתים בין כך לא יזכיר עלה יבואה, וחכמי פרובינציא סוברים שהמתפלל ולא הזכיר עלה יבואה בר"ח הוא כלא התפלל כל גם יד"ח תפילת י"ח לא יצא, لكن מחויב הוא להתפלל ערבית שתים" (וכ"כ כמה אחרונים, עיין מ"ב קח, לב, ואשי ישראל ל, הערות נז, עג).

לפי זה, הדיון שכתבו לעלה תלוי בבי השיטות הנ"ל. לסבירים שהתפילה הראשונה כמאן דלייתא, צריך לחזור ולהבדיל בתפילה השנייה, לאצת יד"ח הזכרת הבדלה בתפילה. אך לסבירים שהתפילה הראשונה נחשבת כתפילה, והצורך לחזור ולהתפלל הוא רק כדי להשלים החיסרון שהחסר, לאחר רווי'ו ויצא כבר יד"ח הזכרת הבדלה בתפילה, בתפילה הראשונה, ולענין הבדלה "די בפעם אחת" (לשון המג"א לעיל).

שוב ראיתי בספר שבירת שבת ההלכתה (ח"ב פרק נה העrho' כח) כתוב בעניין זה: "ויש לעין אם התפלל במושך" ק' והזכיר אתה חוננתנו, וטעה בתפילה בעניין צריך לחזור ולהתפלל תפילת שמ"ע כמו בחורף שכח לומר טל ומטר, אם צריך לחזור ולומר אתה חוננתנו. דיל' דכיון שתקנו חז"ל להבדיל בתפילה ואם צריך לחזור ולהתפלל הרי זה כאלו לא התפלל כלל, لكن צריך גם לחזור ולהבדיל בתפילה, והכי מסתברא". דבריו, שחייב לחזור ולהבדיל, מבוססים על ההנחה "אם צריך לחזור ולהתפלל הרי זה כאלו לא התפלל כלל", וצ"ע מודיע סתם כן, ולא הזכיר שדר' זה שניי במחלוקת ראשונים.

עוד Cache שם השמירת שבת ההלכתה: "איך שמעתי מהగרש"ז אוירבך (שליט"א) [זצ"ל] דיתכן שאינו חייב להזכיר כשחזר על תפילהו, כיון דעתך כמשמעותו כבר הותר במלאה וכבר הוועיל כל מה שאמריה זו יכולה להועיל, שהרי לא מסתבר כלל לדלאר ששכח טל ומטר יחו"ר לאיסטרו, וכן ע"ג שאם הבדיל על הocus לפניו מעריב והותר למורי בכל המלאכות מ"מ חייב לומר אתה חוננתנו, אני הכא שהרי אמר את זה בנוסח של ברכה, ומה שיכולה להועיל כבר הוועיל".

יש לעין בדברי הגרש"ז. מדבריו משמע שהוא מקבל את ההנחה שחייב לחזור ולהתפלל "הרוי זה כאלו לא התפלל כלל", ואעפ"כ לדעתו אין צורך לחזור ולהבדיל מאחר "וכבר הוועיל כל מה שאמריה זו יכול להועיל", והדבר צריך תלמוד. מאחר והתפילה הראשונה שטעה בה אינה נחשבת כתפילה, לא קיים תקנות חז"ל להבדיל בתפילה, ומדובר שלא יבדיל בתפילה השנייה, לקיים תקנות חז"ל להבדיל בתפילה. אך שאמריה הראשונה הוועילה להתייר עשיית מלאכה, זהו מושם שלא גרעא מאמרות המבדיל שלא בתפילה, אך את חובת הזכרת הבדלה בתפילה לא-orange לא קיים.

כמו"כ צ"ע מה שתלה עניין הבדלה בתפילה במה שהותר במלאה. הרי, הבדלה היא בסיסודה בכל מצות זכירות שבת בדורים, ואני אמורה שתכלייתה להתייר מלאכה. כן משמע מורה הרים'ם (הלכות שבת פרק כת הלכה א):

"מצות עשה מן התורה לקדר יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרו זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכורו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה". לכארה, אין גם קשר מהותי בין הבדלה בתפילה להיתר מלאכה, כמו שהעיר הגרש"ז בעצמו. שהרי כשהבדיל על הcosa או אמר המבדיל בין קודש לחול קודם התפילה, רשותי כבר לעשוה מלאכה, ולמרות זאת צריך לחזור ולהבדיל בתפילה. מאידך, אם מתחפל ערבית מבعد יום (שו"ע רצג, ג), מבדיל בתפילה אך אסור עדיין בעשיית מלאכה. הערת הגרא"א נבנצל שלט"א - אינו אסור אלא עד סוף מוספת שבת. עכ"ד.

נראה שמה שכתבנו לעיל, שדין זה תלוי במחלוקת הראשונים בمؤلفי ר'ח אינו מוכרכ. אפשר שגם חכמי פרובינצ'א הסוברים שכשחצריר יעלה ויבוא במנחה "זהו ליה כאילו לא התפלל" וצריך להחפלל חשלומין במצואי ר'ח, יסבירו שדי בהזכורת הבדלה בתפילה שטעה בה, גם אם טעה בטעות שצורך לחזור ולהתפלל מחמתה. חכמי פרובינצ'א נמקו את פסקם בכך שכשחפלל ללא יعلا ויבוא "זהו ליה כאילו לא התפלל". נדמה, שמכך אין הכרח להסיק שהתפללה הראשונה שטעה בה אינה חשובה כלל בתפילה. אפשר שגם החפללה הראשונה נחשبت תפילה, ומה שכתבו "זהו ליה כאלו לא התפלל" היינו שלא יצא ידי חובת תפילה כלל, אך שם תפילה יש גם על תפילה הראשונה, ואין ברוכתו ברוכות לטבלה. לפי זה, גם לדעתם המתחפל ערבית במצואי שבת, וכור להבדיל בתפילה, אך שכח להזכיר יعلا ויבוא, יצא ידי חובת הזכורת הבדלה בתפילה זו, ומחר גם תפילה זו נחשבת כתפילה.

כן משמע מדבריו הגרש"ז אוירבן צ"ל, שכתב (שיה הלכה סימן קיד אות כו, והבאו דבריו בהלכות שלמה ח"א פרק ח דבר הלכה לד) שתפילה שטעה בה טעות שמחמתה צריך לחזור ולהתפלל אינה נחשבת כמאן דליהא, אלא שם תפילה עליה, רק לא יצא בה ידי חובתו, ולא תלה זה כלל במחלוקת התוספות פרובינצ'א (למרות שהשוו"ע בסימן קח סעיף יא החשש "ב' השיטות"), ומשמע שכ"ו מודו בזה. כך כתוב: "אף במקומות טעה ולא מתחפלל כראוי, לא נחשבת תפילהו כאילו לא היו תפילה, אלא דהוי תפילה, רק לא יצא בה ידי חובת תפילה, ולכן השומע את חבוּרו טעה ואומר בימוט החמה וتون טל ומטר, אין לו היתר לעבור לפניו ומשום דעת מאleinן כאן תפילה, דבאמת התפילה - תפילה, ואסור לעבור לפני, רק לא יצא בה ידי תפילה. ובזה יש לישב תמיית הביאו הלכה בסימן קח סעיף יא ד"ה והאידנא אשר תמה הייך מי שלא כיוון באבות ממשיך ומתחפל הרוי יש כאן ברוכות לטבלה, ולנ"לathy שפיר, דתפילה יש כאן ואך שלא יצא ידי חובה, בכל זאת אין כאן חשש ברוכות לטבלה". (ועכ"ז זה - בתרור הרוחבה - בהלכות שלמה ח"א פרק ח דבר הלכה יא, עי"ש שהביאו ראייה לדבר מדבריו התו"ם ב"ה זוכן הוא בטור ובשוו"ע קכד, ז, ושם - בקצתה - בעמוד שו הערת 7, וכן משמע מדבריו האגורות משה או"ח ח"ר סימן טז סוף ד"ה הנה, וכן האריך להוכיח הגאון ר' משה לוי זצ"ל בספר ברכת ה' ח"ב פ"ה הערת 61 עמוד שטו ואילך, וכן כתוב בשוו"ת פר' יצחק לגאון ר' יצחק בלזר ח"ב סימן דף ג, ב ביחס לחוסר כוונה באבות, ועייןashi ישראל ל, יד). אך לפי זה ציריך קצת עיון מדו"ע נזקק הגרש"ז לעיל לטעם ש"כבר הוועיל כל מה שאמירה זו יכולה להועיל", ולא כתוב בפשטות שבתפילה הראשונה כבר יצא ידי"ח הזוכרת הבדלה בתפילה].

נראה שיש להביא ראייה לכך שגם תפילה בה נחשבת כתפילה לכ"ע, מדבריו המ"ב. מבואר בשוו"ע (קח, א) שיש להקדים תפילת חובה להפילה חשלומין, ואם טעה והקדים תפילת חשלומין לתפילה חובה לא יצא יד"ח תפילה חשלומין, וצריך לאומרה שוב, לאחר תפילת החובה. יש לעיני מה הדין כשחתפלל חשלומין לאחר תפילת חובה, ולאחר שחתפלל תפילת חשלומין נתן דעתו שהחצריר בתפילה החובה דבר שצורך לחזור תפילת החובה (שהרי עדיין לא יצא ידי חובה לתפילת החובה), או שצורך לחזור ולהתפלל רק תפילה החובה. לפמי מה שכתבנו לעיל, שהחלוקת בעניין חשלומי מנחה במצואי ר'ח היא האם תפילה ללא יعلا ויבוא היא כמובן דליהא, או שיש עליה שם תפילה, דין זה תלוי במחלוקת ראשונים זו. לדעת תוס' שתפילה שטעה בה אינה כמובן דליהא, והצורך לחזור ולהתפלל הוא רק כדי להשלים הדבר שהחצריר בתפילה הראשונה, נמצא שתפילת החשלומין נאמרה אחר תפילת החובה. אך לדעת חכמי פרובינצ'א שהתפללה הראשונה כמובן דליהא, ואין עליה שם תפילה, נמצא שתפילת החשלומין נאמרה קודם תפילת החובה, וצריך לחזור ולהתפלל החשלומין (וכן כתוב בספר עיונים למשפט ברוכות כו, ב אות ב ד"ה והנה הפר' ח, עי"ש).

והנה, השׂו"ע חשש לבי' השיטות במחולקת התוס' וחכמי פרובינצ'א, וכותב (קח, יא): "טעה במנחה של שבת והתפלל שמנוה עשרה ולא הזכיר של שבת, מתפלל במצואי שבת שתים ואינו מבדיל בשניה, ויתפלל אותה בתורת נדבה, וה"ה אם לא הזכיר יעלה ויבוא במנחה של ראש חדש". מצד אחד פסק השׂו"ע חכמי פרובינצ'א שצורך להתפלל תשלומין, אך מיידך חשש לדעת התוס' וכותב שיתנה בנדבה.

לפי דברינו לעיל, כך גם היה ראי לפסוק ברין ודלייל, بما שנזכר לאחר שהתפלל תשלומין, שהחסир בתפילה החובה בדבר שציריך לחזור ולהתפלל מחמתו, גם הוא ציריך לחזור ולהתפלל לאחר תפילה החובה תפילה תשלומין, שמא הלכה כסוברים שתפילה הראשונה כמאן דלייא, ויתפלל אותה בתורת נדבה, שמא הלכה כסוברים שפטור מתשלומין. על אף זאת, כתוב המ"ב (קח, ט) בשם הפר"ח "אם התפלל השנה לתשלומין והראשונה לשם חובה, וטעה בשל חובה ולא אמר בה טל ומטר באופן לציריך לחזור, ולא נזכר עד אחר תפילה שנייה, אף"ה השנה עלתה לתשלומין אוח"כ לשם חובה, ואף שהתפילה החיובית בטעות היתה, לא אמרין כמאן דלא התפלל כלל ומהיא לעניין זה, משום דמ"מ בעת שהתפלל השנה לתשלומין היה זמן תפילה, וכן כל כיוצא בה שחתפלל חפילה הראשונה לחיוובא וטעה בה ששכח או הוסיף לציריך לחזור ולהתפלל אותה". מכך שהמ"ב לא תלה זאת במחולקת הראשונים הנ"ל, מוכח שרין וזה נכון גם לדעת חכמי פרובינצ'א. שדרעת חכמי פרובינצ'א לא רק שהתפילה הראשונה שהתפלל וטעה בה, נחשבת בתפילה, אלא היא ממשמע שדרעת חכמי פרובינצ'א לא רק שהתפילה הראשונה שהתפלל וטעה בה, נחשבת בתפילה, אך ציריך לחזור ולהתפלל את תפילה החובה, אין ציריך להתפלל שוב הפילה תשלומין, משום שתפילה תשלומין נאמרה אחר תפילה החובה (ועי"ש בפרק בשם מהר"ש גראמייזאן).

לפ"ז ציריך לחלק בין היסרון כוננה באבות, دمشע מהביאור הלכה שהובא לעיל בדברי הגרש"ז שכשלא התכוון באבות ברכותיו נחשות כרכות לבטלה, לשאר טיעויות שאין ברכותיו נחשות כרכות לבטלה מחמתן. א"ג אפשר שדרעת הביאור הלכה גם אם לא כיוון באבות, אין ברכותיו ברכות לבטלה בדעתו הגרש"ז, ומה שכתב בסימן קא הינו שכשאינו מכובן באבות, שאר הברכות הן ברכות שלא יצא בהן ידי חובה, אך אין הם ברכות לבטלה (ז"ל הביאור הלכה: "כיוון דעת הדין לא יצא בהז, האיך נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם, אחריו דחסר לו ברכת אבות, וכי מפני שקרוב שלא יכוון נאמר לו שברך עוד ברכות שבודאי לא יצא בהם"), וצ"ע.

אך ציריך עיין ממש"כ המ"ב בסימן תפח (ס"ק יב): "נ"ל שנכון מאד שהמש יזכיר בחשאי לרוב העולם קודם תפילה מעירב של לילוה וראשונה של חוה"מ שיאמרו ותן ברכה, כי האנשים פשוטין רובן ונכשלין בלילה ראשונה, וכן לאחר בתפילה שחרית עד שישמעו מפי הש"ץ שפסק, ויש בזה חשש כמה מאות ברכות לבטלה". והווסף שם בשער הציון (ס"ק יב): "או יכתוב מקודם יו"ט על הניר שמיל ואישון של חוה"מ ואילך יאמרו ותן ברכה, ויריביקנו בכוטל, והגש שידעת שימצאו מפקקין גם על זה, אף"ה נ"ל שה עדיף משיכאו כמה שירות אנשים ולפעמים כמה מאות לידי ברכות לבטלה". משמע שכשתעה באופן לציריך לחזור ולהתפלל, ברכותיו הן ברכות לבטלה והתפלתו כמאן דלייא.

אך אפשר שיש לחלק בין טעות שהחסיר דבר לציריך היה לומר - כגון שלא גשמי בחורף, או שלא אמר יעלה ויבוא - שבזה אין ברכותיו חשיבות ברכות לבטלה, בין טעות שאמר דבר שמקלקל הרכבה, כגון גשמי בקיין, שברכותיו חשיבות ברכות לבטלה. לפי זה דברי המ"ב בסימן קח אמרום רק בטעות שהחסיר דבר שהיה צריך לומר, אך לא כSSHAG גשמי בקיין. אך מדברי המ"ב בסימן קח לא משמע כן, דכתוב "וכן כל כיוצא בה שחתפלל חפילה הראשונה לחיוובא וטעה בה, ששכח או הוסיף באופן לציריך לחזור ולהתפלל אותה", וצ"ע.

מיهو, אע"ר דרינה, יש מקום לומר שגם אם נאמר שהתפילה הראשונה שטעה בה נחשבת בתפילה ויצא בה יד"ח הזכרת הבדלה בתפילה, ציריך לחזור ולהבדיל גם בתפילה השניה, דיש היסרון בהזכרת הבדלה בתפילה חסורה, וראויל להזכיר הבדלה גם בתפילה השניה, כדי שתאמור בתפילה שלמה, וצ"ע (ועיין אש"י ישראל [ל, העורה נח; לו העורה רפונ] וילקוט יוסף [ח"א עמוד רכג ד"ה אגב ראייתו בשם שווית ירע יעקב סימן יג] שהסתפק במקרה דומה לזה. וע"ע לעיל סוף העורה 11, ולפי מה שכתבנו שם מסתבר שלדעתי המכתר במרקחה זה צריך להסביר גם בתפילה השניה).

ה.

מכיוון שהזוכרת הבדלה בתפילה היא צורך הבדלה, נראה שגם המחסיר הבדלה בתפילה באופן שציריך לחזור ולהתפלל, יצא יד"ח תפילת ערבית, וציריך לחזור ולהתפלל רק כדי לקיים תקנת חוץ' להבדיל בתפילה, ויש לכך כמו נפק"מ.

שהבדיל על הocus, או רק כshediyin לא הבדיל על הocus (ובמשמעות שבת כהלהת ח"ב פרק נט ערך כב פסק שם הבדיל על הocus אין לחזור ומ�ퟲ). אילו החובה לחזור ולהתפלל הייתה מחייבת התפילה, שהחסיר בה דבר שרואו לחזור ולהתפלל מחייבתו, קשה להבין מדוע העובדה שהבדיל על הocus תפיקע את חובת החזורה. סוף סוף תפילתו נשארה חסרה באופן שציריך לחזור ולהתפלל, ומה מהני שהבדיל על הocus. דברי הפמ"ג מובנים רק אם נימא שהחייב לחזור ולהתפלל הוא צורך הבדלה. בזה יש מקום לחלק בין חיוב הבדלה בתפילה קודם שהבדיל על הocus, לחיבוב הבדלה בתפילה לאחר שהבדיל על הocus - שהוא חיוב קלוש יותר עד כדי שהגמרא - ברכות לג, א - הסתפקה האם המבדיל על הocus קודם התפילה ציריך לחזור ולהבדיל בתפילה), ואפשר שאין חיוב לחזור ולהתפלל מחייבתו.

נפק"מ בזו

עפ"י זה נראה, שגם מי שהחסיר הבדלה בתפילה באופן שציריך לחזור ולהתפלל (כגון שטעם קודם שהבדיל), יצא יד"ח תפילת ערבית¹⁷. ואם טעה ולא חזר

אף שבדרך כלל השוכח להבדיל בתפילה, איןנו לחזור ומ�ퟲ, ישנו שני מקרים בהם ציריך לחזור ולהתפלל: כאשרינו עתיד להבדיל על הocus (כגון שאין לו יין), או כשטעם קודם שהבדיל על הocus (שו"ע רצ, א-ב). לפיכך שהחביר לעיל שחויב הבדלה בתפילה הוא צוריך הבדלה, נראה שחויבת החזורה אינה צוריך התפילה אלא צוריך הבדלה. ככלומר: מצד דיני תפילה אין חיטרון מהותי בתפילה; הציריך לחזור ולהתפלל הוא רק כדי לקיים תקנת חוץ' להבדיל בתפילה. הגע בכך: אדם שהתפלל במצואי שבת ולהבדיל בתפילה, יצא יד"ח תפילת ערבית בתפילה זו. לאחר מכן טעה ואכל קודם שהבדיל על הocus, אך התחייב להתפלל שוב, וכי נימא שכעת התבטלת תפילתו למפרע? זה איןנו מסתבר כלל. על כורחן החובה להתפלל שוב היא רק כדי לקיים דין הבדלה בתפילה, אך אין זה צוריך התפילה.

ראיה לזו מהפמ"ג (משב"ז רצ, ב. הו"ד בכאה"ל רצ, א ד"ה ציריך) שהסתפק האם החיוב לחזור ולהתפלל כשהלא הזכיר הבדלה בתפילה וטעם קודם שהבדיל, הוא גם אחר

17. לכוארה מהגמרא לא ממש כן. מבואר בברייתא בגמרא (ברכות כו, ב) שהשוכח לחזיבר הבדלה בתפילה ציריך לחזור ולהתפלל, והתפילה הראשונה "לא עלתה לו" (לשון הברייתא שם). אף שלא קייל כן להלכה, מ"מ משמע מלשון הברייתא - "לא עלתה לו" - שכציריך לחזור ולהתפלל, התפילה הראשונה (שלא הזכירה בה הבדלה) אינה עולה לו כלל, וגם יד"ח תפילה ערבית לא יצא בה, ודלא אמרן.

להלן נאריך יותר בדברי גמרא זו, כתעת רק נעיר בקיצור שאין זה פשט שהכוונה שם לתפילת חובה שאינה עולה מושם שלא הבדיל בה. עי"ש ברש"י דמשמע שהתפילה המדוברת שם בבריתא אינה תפילת ערבית שאינה עולה מושם חיטרון הבדלה, אלא תפילת תשלומין שאינה עולה מושם שהוקדמה לתפילת חובה (עי"ש

צריך להתפלל תשולomin כנגד התפילה שהייתה תשולomin עברו תפילה ערבית¹⁸, דיבר שדין יד"ח תפילה ערבית בתפילה שטעה בה, ומה היה צריך לזכור ולהתפלל זה רך כדי להבדיל בתפילה¹⁹. אך יש להטפק האם לקיים תקנת חז"ל להבדיל בתפילה²⁰.

והתפלל, אין צורך להתפלל תפילה תשולomin עלי"ש בצל"ח (ד"ה למירא) שהכוונה היא שמכיוון שלא הבדיל, התפילה הראשונה עולה לשם תפילה תשולomin ולא לשם תפילה חוזה (אפשר שזו גם הכוונה לפי שני תירוץיו הראשונים של הרש"ש שם ד"ה ומיהו). גם לפיה הרש"ש (ד"ה ומיהו, בתירוץו השישי) שהתפילה הראשונה נאמרה לשם חוזה, ומשום שלא הזכיר בה הבדלה "לא עלתה לו" וצריך לחזור ולהתפלל תפילה חוזה, אפשר שאין הכוונה ב"לא עלתה לו" שלא יצא כלל יד"ח תפילה, אלא "לא עלתה לו"קיים כל חייבו התלויים בתפילה זו, וצריך לחזור ולהתפלל כדי לקיים דין הבדלה בתפילה, אך יצא בחפילה זו יד"ח תפילה ערבית (כך גם יש לפרש לשון הגمراה שם "כמאן דלא צלי דמי"). לכוראה ובנו יהודה (תוס' שם ד"ה טעה יוכrho להסביר כן. לדעתו, בכל תפילה שכחה בה דבר שצריך מחמו לחזור ולהתפלל, יוצא יד"ח תפילה כבר בתפילה הראשונה, וצריך לחזור ולהתפלל רק כדי להשלים חיסרון החזרה (עיין לעיל העירה 16). בודאי שהבדלה לא גרא, וiocrho לפרש של"א עלתה לו"קיים כל חייבו, וצריך לחזור ולהתפלל, אך יד"ח עיקר חייב תפילה - יצא (אך אפשר שמספרש כצל"ח לעיל. מכל מקום את הלשון "כמאן דלא צלי דמי" יוכrho לפרש כן).

18. לא מביאה אם הבדיל לਮחרת בתפילה שחורת שכבר תיקן החיסרון ואין טעם בתפילה תשולomin (עיין להלן העירה 20), אלא גם אם לא הבדיל בתפילה שחורת אינו צריך להתפלל תשולomin לערכית, דהיינו יצא יד"ח תפילה ערבית בכמה שהחפalle אמש.

19. עיין שות' דברי חיים (י"ד ח"ב סוף סימן טח) שאף שיש להקדמים תפילה חוזה לתפילה תשולomin, ואם הקדים התשולomin לחזקה לא יצא יד"ח התשולomin וצריך לחזור ולהתפלל, אם הבדיל במצואי שבת תפילה ערבית ותשולומי מנהה, ולא הבדיל באף אחת מהן, ולאחר מכן טעה וטעם קודם לתפילה בזמנו, דאו והתפלל תפילה החזקה, אין זה נחשב שמקדים התשולomin לחזקה ד"לא הקדים כלל לתפילה בזמנו, ואו התפלל כראוי ורק שכחה בשנייהם הבדלה, אבל תפילה ראשונה היה בזמנו והשנייה לתשולomin, ומה שמצווי ליה לצליי פעם כי משום שטעה בהבדלה, זה מעלה מא בא ליה משום קנס".

20. קצת ראייה זהה מהמאייר, שכח (לג, א ד"ה לא הבדיל בלילה): "לא הבדיל בלילה התברר בפסחים שمبادיל והולך עד يوم רביעי. וכן נראה לי מי ש אין לו כוס וטעה בתפילהו ולא נזכר בלילה, שمبادיל והולך בתפילה עד יום רביעי". העיר שם המהדריר (מהדורות מכון התלמיד היישראלי): "משמע מדברי ובינו שאין צריך לחזור על התפילה שהחטיא, אלא מוציא הבדלה בתפילה שמתפלל". משמע שכשהחטיר הבדלה באופן שצריך לחזור ולהתפלל, וטעה ולא חזר להתפלל תשולomin לאוთה תפילה.

אך נראה שאין זו כ"כ ראייה. המאייר מזכיר על מצב שניין להשלים חיסרון הבדלה בלא תפילה התשולomin, שהרי עומד להבדיל בתפילה החזקה. במקרה ג' פשוט יותר שאינו צריך להתפלל תפילה תשולomin, ככל תכליתה להשלים חיסרון הבדלה בתפילה, וחיסרון זה מושלם כבר בתפילה החזקה (עיין תהילה לדוד וצד. ח). דברינו לעיל - שאין חייב תשולomin ממשום שכחה הבדלה בתפילה - אמרורים אפילו היכא שאינו עתיד להשלים חיסרון הבדלה בתפילה הבאה, ואין לדין זה ראייה מדברי המאייר.

21. עיין ביאור הלכה (כח, א ד"ה טעה) שכח בשם הפמ"ג: "נסתפקתי, ספק התפלל שחורת או לא, ועbar זמן שחורת, האם משלימה במנחה או לא, דשנא לא תקנו דמשלים בעבר וממנה אלא בודאי לא התפלל ולא בספק", משמע שלא בכל מקום צריך היה להתפלל, אם טעה ולא התפלל צריך להתפלל תשולomin (אך עיין בספר ברכת ה' [ח"ב פרק ה העירה 61 עמוד שס]: "שכין צריך לחזור ולהתפלל כדי להוכיח מעין המאורע

ויבוא צריך להתפלל שוב, אכן, שכל החיוב להתפלל הוא רק כדי לקיים תקנת חז"ל להבדיל בתפילה, אינו צריך להתפלל שוב שכבר קיים חיוב זה, ובטלה חובת החזורה.²³

שכח להזכיר הבדלה בתפילה ונפטר מהחובת הבדלה

עוד נראה,שמי שכח להזכיר הבדלה בתפילה באופן שחייב לחזור ולהתפלל, ולאחר מכן נפטר מחיוב הבדלה ולהזכיר יעלה ויבוא, אינו צריך לחזור ולהתפלל. אף שבדרך כלל, השוכח יעלה

חזר והתפלל לצורך הזכורת הבדלה בתפילה, אך שכח להזכיר מעין המאורע

כמו כן נראה שלסוברים שתפילה بلا עילה ויבוא חשיבא תפילה (עיין לעיל הערא¹⁶), מי שהתפלל במצואי שבת חול המועד, ואמר עילה ויבוא, אך שכח להזכיר בתפילה באופן שחייב לחזור ולהתפלל (כגון שכן לוין, או טעם קידם הבדלה), והתפלל שנית והבדיל, אך שכח להזcidר יעלה ויבוא, אינו צריך לחזור ולהתפלל. אף שבדרך כלל, השוכח יעלה

שידילג, א"כ יוצא שחיב עדין להתפלל פעם נוספת כדי להזכיר מעין המאורע, ולכן צריך להתפלל תפילת תשולמין גם עבורי תפילה זאת".

מיهو בספר מטה יהודה (או"ח סימן רצד ס"ק ב) מפורש שאם לא הזכיר הברלה בתפילה באופן שחייב לחזור ולהתפלל, וטעה ולא חזר והתפלל, צריך להתפלל למחמת תשולמין, וכן ממשמע גם משורית מהר"ף, משורית תורה לשמה (הובאו דבריהם להלן הערא 40), ומספר תהילה לדוד (רצד, ה).

22. אין זה דומה לשוכח יעלה ויבוא ונזכר לאחר שעבר זמן תפילה, דמתפלל תשולמין (ashi ישראל לט, כ). לא מביא לсловרים שבתפילה הרואהנה לא יצא יד"ח תפילה כלל, אלא גם לсловרים שיצא יד"ח בתפילה הראשונה החוזר ומתפלל רק כדי להשלים חיטרון החזורה (עיין לעיל הערא 16). ביעלה ויבוא החזורה - ומילא גם תפילת התשלומין - היא בכדי להשלים חיטרון בתפילת החיוב, מה שאינו כן בהבדלה, שתפילת החיוב נאמרה כראוי, והחזורה היא רק כדי להתקין חיטרון שאינו קשור לתפילה, אפשר שלא תקנו תשולמין בכך".

23. עייןashi ישראל (ל, הערא עג) דבעולם יש בויה מחלוקת, כגון שחתפלול ולא הזכיר יעלה ויבוא, ובתפילה השנייה הזכיר יעלה ויבוא אך לא הזכיר טל ומטר שנחלקו האחראונים האם צריך לחתפלל פעמי שלישית. אך נראה שכאן ככל ידו שetroit צרי, מהטעם האמור לעלה. וע"ע פר"ח (קח, ט): "מסתברא וודאי בחתפילת התשלומין הבאה לתשלום תפילת מנהה ערבית, אם שכח ולא הזכיר של שבת אלא התפלל תפילת שמונה עשרה, ודאי דיצא כיוון שעיקרה היא תפילה י"ח, ודלא כד צורבא מרבען שהביא בספר הכנסת הגדולה" (וכ"פ המ"ב קח, כה. אך עיין ט"ז קח, ח שחולק). מבואר דכיוון שהשלים מה שהחסר יצא יד"ח אף שאין תפילתו שלמה (אם כי יש חלק שהפרח' מדבר על תפילת התשלומין, וכאן איירין בתפילה חובה). ומה שכתבנו לעיל בסוף הערא 16 שיש צורך להזכיר הבדלה בתפילה שאינה חסירה, וזה רק לעין שיזכר הבדלה בתפילה שחייב לומר בלאו הכל, אך נראה שלא די בסבראו זו לחדר חיוב תפילה. ועיין להלן אות ז ד"ה עכ"פ).

24. כגון לсловרים שבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל ודעתו לחזור, חייב בהבדלה במוציאי יו"ט ראשון (עיין אנציקלופדיה תלמודית כרך כג ערך יו"ט שני של גליות עמוד קטן, שו"ת יביע אומר חלק ז או"ח סימן מו' אות ד ד"ה ועינא), ובמציאות יו"ט ראשון החליט להשתקע בחו"ל, שנעשה בגין חוויל וחלים עלייו דיני יו"ט שני מכאן ואילך (אמרי בינה או"ח סוף סימן יא, שו"ת באר משה ח"ז קונטרס דיני בני א"י וחוויל או"ח סימן חמוץ אותיות נ-ס, שלא כابני קודש סימן לה. דבריהם הובאוenganziklopedia תלמודית שם עמוד קכז), דמסתבר שנטור מהבדלה, וכיידר יבדיל בין קודש לחול, ויום זה הינו קודש עבورو (עיין אנציקלופדיה תלמודית שם טור כא ד"ה להלכה כתבו הראשונים, צל"ח ביצה ד, ב, יו"ט שני ההלכתו פרק ד, הליכות שלמה ח"א פרק טז דבר הלכה י"ד).

הבדלה, ממה שלא יתפלל כלל. ובימות הגשמיים ייל' דבלא הוציר משיב הרוח אינו תפילה כלל, אבל בנסיבות שבת ויום טוב בלבדה דיווצה ידי התפילה, ייל' דעתך יותר ממה שלא יתפלל כלל, וצ"ע לדינא". לפי מה שכתבנו שם כשהחاصر הבדלה בתפילה באופן שצורך לחזור ולהתפלל, יצא ידי חותמת תפילה, וצורך לחזור ולהתפלל רק כדי לקיים התקנה להבדיל בתפילה, נראה שדברי רע"א אמרים לא רק במצבים רגילים בהם חיסרונו הבדלה בתפילה אינו מצריך לחזור ולהתפלל, אלא גם כשחיסרונו הבדלה מצריך לחזור ולהתפלל (כגון אין לוין). בבראו החילוק בין ימות הגשמיים למוצאי שבת כתוב רע"א: "בימות הגשמיים ייל' דבלא הוציר משיב הרוח אינו תפילה כלל, אבל בנסיבות שבת דיווצה ידי התפילה, ייל' דעתך יותר ממה שלא יתפלל כלל". לפי דברינו, "במוצאי שבת יוצא ידי התפילה" גם כנדרך לחזור ולהתפלל מחמת חיסרונו הבדלה בתפילה, הדורך לחזור הוא מחמת ההבדלה ולא מחמת התפילה. משום כך אין זה דומה לחיסרונו משיב הרוח "שאינו תפילה כלל", ועדרך שיתפלל הבינו ולא יזכיר הבדלה, ממה שלא יתפלל כלל²⁵.

דכאמור לעיל חובת החזורה היא רק כדי לקיים תקנת חז"ל להבדיל בתפילה, וכשנפטר מחייבת הבדלה בטלת הסיבה שמחמתה צריך לחזור ולהתפלל.

תפילת הבינו במוצאי שבת כהשעה עוברת

עוד נראה שיש בזה נפק"ם לעניין תפילת הבינו במוצאי שבת. דכתיב השו"ע (קי, א): "בשעת הדחק כגון שהוא בדרכן, או שהוא עומד במקום שהוא טרוד ורואה שיפסיקוهو, או שלא יוכל להתפלל בכוננה תפילה ארוכה, מתפלל אחר שלוש ראשונות הבינו ואומר אחריה שלוש אחرونות וכו', ואינו מתפלל הבינו בימות הגשמיים ולא במוצאי שבת ויום טוב". כתוב על כך הגרע"א בהגחותיו לשו"ע: "אפשר דקאי על שעת הדחק דמחבר, דהינו שירא שיפסיקוهو עברי דרכיהם, בזה במוצאי שבת ויום טוב אף דהבדלה אינו מעכבר דהרי לא הבדיל בתפילה אינו חוזר ומתפלל, מכל מקום טוב יותר להתפלל בדרך ובנוסחא הרואיה, ואם יפסיקוهو יפסיקוهو, ויגמור אח"כ התפילה. אבל דחק שמזכיר המג"א בראש הטימן שהשעה עוברת, ייל' דבזה במוצאי שבת ויום טוב, מוטב שיתפלל הבינו ולא יזכיר

דוגמא נוספת לחוב הבדלה במוצאי שבת היא כשבהrat קו התאריך במוצאי שבת למקום שבו מתחילה השבת, שחלים עליו כל דיני שבת (עיין אנציקלופדייה תלמודית כרך כב ערך יומן עמוד תוו), ומסתבר שנפטר מהבדלה, דהיינו יבדיל בין קודש לחול, ויום זה קודש עבורי.

25. עיין להלן (סימן ז העrhoה 28) שאפשר שאם יתפלל במוצאי תפילת הבינו לא יוכל למחזר להבדיל בתפילה שחרית (דניתן להבדיל רק בתפילה ראשונה הנאמרת בחול) ויפסיד לגמורי הבדלה בתפילה. למרות זאת נראה שהדין נכון ואין צורך להפסיד עיקר מצות תפילה כדי שיוכל להבדיל בתפילה למחזר. (בייחוד לפי מה שכתב הגרא"א נבנצל שלו"א להלן סימן ז העrhoה 3 שה חובב הבדלה בתפילה חל ורק כאשר מתפלל [שהרי מעיקר הדין אין חוב להתפלל ערבית במוצאי שבת, ותפילה ערבית רשות, עי"ש], דיש לומר שכל עוד אינו מתפלל שמנוה עשרה אינו מתחייב להבדיל בתפילה זולמרות זאת תקנו חז"ל שלא להתפלל הבינו במוצאי תפילה כדי שיתפללו כריל ויקימו מצות הבדלה בתפילה], וכן שמתפלל הבינו לא חלה עליו כלל חובת הבדלה בתפילה,

הבדלה, אינו צריך לחזור ולהתפלל תפילת ערבית. שהרי ידי חותת תפילת ערבית היא כבר בתפילה הראשונה. החיוב לחזור ולהתפלל הוא רק כדי לקיים דין הבדלה בתפילה, וכשהתפלל תפילה אחרת והזכיר בה הבדלה, קיים כבר דין זה והפקיע חותת החזורה, דתו ליכא סיבה לחזור ולהתפלל.²⁶

נראה שכן מוכח מספק הפמ"ג שהובא לעיל. כאמור הפמ"ג הסתפק שמא החיוב לחזור ולהתפלל כשלא הבדיל בתפילה וטעם קודם שהבדיל, נאמר רק כל עוד לא הבדיל על הocus, אך אם הקדים והבדיל על הocus אינו צריך לחזור ולהתפלל. אם די בהבדלה על הocus - שאין בה השלה מה לחיסרונו הבדלה בתפילה, רק החלשת חותת

השלמת הבדלה בתפילה בתפילה נדבה

עוד יש להעיר דברו של מאן שהתפלל תפילת חותה והחסיר דבר שמהמתו צריך לחזור ולהתפלל (כגון שלא אמר יעה ויבוא, או שלא אמר ותן טל ומטה), ולאחר מכן התפלל תפילה אחרת (כגון תפילת נדבה או תפילה תשולמיין) כראוי, והזכיר בה הדבר שהחסיר בתפילה הראשונה, לא הוועיל בזיה מיידי, ורק לחזור ולהתפלל התפללו התפללה הראשונה עדרין חסירה, וכך רציך לאומרה כראוי (עיין מ"ב קה, ט). נראה שבעניין הבדלה בתפילה הדין שונה,ומי שהחסיר הבדלה בתפילה הדין שונה, ומיא שצרכיך לחזור ולהתפלל, ולאחר מכן התפלל תפילת נדבה, והזכיר בה

שהרי לא ניתן להבדיל בתפילה הביננו), וצ"ע. (כעין זה נראה שמי שאין בידו סידור ואין יודע להבדיל בתפילה, וגם אין לו כוס להבדיל עלייה, אך למחרת יזדמן לו סידור ויכול להבדיל בתפילה, שאין אמורים שלא יתפלל ערבית, רק כדי שיוכל להבדיל למחרת בתפילה (שהרי אם יתפלל ערבית בלבד לא יוכל להבדיל למחרת בשחרית - עיין ביאור הלהקה ועוד, א"ד"ה אומרים).

26. דבר זה ודאי נכון לפי רבינו יהודה (תוס' ברכות כו, ב ד"ה טעה) הסביר שגם כשאדם מחסיר דבר שצרכיך לחזור להתפלל מהמתו, יוצא יד"ח תפילה החסירה, וצריך לחזור ולהתפלל רק כדי להשלים החיסרונו (עיין לעיל הערכה 16). לפיו בדבריו במקורה זה ודאי שאינו צריך לחזור ולהתפלל, שהרי יד"ח תפילת ערבית יצא כבר בתפילה הראשונה. כמו כן חפייתו הריאשונה גם אינה חסירה, שהרי חיסרונו הבדלה בתפילה הוא חיסרונו בהבדלה, ולא בתפילה. הצורך לחזור ולהתפלל הוא רק כדי להבדיל בתפילה ולהשלים חיסרונו בתפילה, וחיסרונו זה כבר הושלם בתפילה השנייה (אך עיין להלן הערכה 33). גם חכמי פרובינציא (רא"ש ברכות פ"ד סימן ב) הסבירים שכשמחסיר דבר שצרכיך לחזור מהמתו לא יוצא כלל יד"ח תפילה, וצריך לחזור ולהתפלל גם אם לא יכול להשלים החיסרונו (עיין לעיל הערכה 16), יודו שבמקרה זה אין צורך לחזור ולהתפלל. כאמור, טעםם של חכמי פרובינציא הוא שכשחסיר יעה ויבוא לא יצא כלל יד"ח תפילה. זה שין דזוקא בחיסרונו יעלה ויבוא שהחיסרונו הוא בתפילה, בזה יש לומר שהחיסרונו הוא כ"כ ממשמעותי עד שלא יצא כלל יד"ח תפילה. אך בהבדלה, שכשחת הבדלה אינה יעשה אלא חיסרונו בהבדלה, מסתבר שגם חכמי פרובינציא מודים שיצא יד"ח תפילת ערבית בתפילה הראשונה, והצורך להתפלל שוב הוא רק כדי להשלים החיסרונו (עיין תהילה לדוד רצד, ה: "דאף לאוthon הסוברים בסימן קח דתפילה שלא הזכיר מה מעין המאורע כמו דלא צלי דמי, הבדלה שאני דאיכא נמי שלא בתפילה"). لكن כמשמעותם החיסרונו - גם אם עשו כן בתפילה אחרת - חיוב החזורה פוקע, דתו ליכא סברא לחזור ולהתפלל. אך עיין מטה יהודה (על ש"ע או"ח סימן רצד ס"ק ב), ומשמע דסליק אדעתיה שכשחתה כי להתפלל תשולמיין משום שכחת הבדלה בתפילה, צריך להתפלל התשלומיין גם אם לא יכול להבדיל בה, ומשמע שגם כמשמעותה החזורה התבטלה, חיוב התפילה אינו פוקע, (עיין להלן הערכה 36 שלදעת המתה יהודה כשלא הזכיר הבדלה באופן שצרכיך לחזור ולהתפלל התפילה הראשונה בטליה, ומайдך עיין תהילה לדוד (רצד, ה) שכשאינו עמיד להבדיל בתפילה התשלומיין אינו צריך להתפלל התשלומיין).

ההבדלה בתפילה - להפקיע חובת החזורה, שמקיע בזו חובת החזורה ומינו צריך לחזור כל שכן שכשימיים ממש דין הבדלה בתפילה, ומשלים חיסרון ההבדלה לגמרי,

ג.

מהגמרא משמע שהנפק' מ האחونة אינה נכונה, והוכרת הבדלה בתפילת תשולמיין אינה מפקיעה חובת החזורה. אך לפי פרוש רשי', ר"ח והריטב"א הסוגיא עוסקת בדיין אחר, ואין מהסוגיא ראה לדין זה.

לכואר מבואר בגמרא (כ, כ) להיפך. "תנו בשבת מתפלל במושאי שבת שתים של חול, רבנן טעה ולא התפלל מנוח מבديل בראשונה שהיא תפילה שעתקן ואינו מבידיל

27. כעין זה יש להוכיח מהא דאמר רבא (ברכות לג, א): "ומוחבין אשמעין [דהמבדיל בתפילה צריך לחזור ולhabדיל על הכות], טעה ולא הוציא הבדלה בחונן והרעת אין מוחיין אותו מפני שיבול לאומה על הכות", ופרש שם רשי' (ד"ה מפני שככל): "משמע אם ריצה שלא לחזור ולהתפלל, הא אם אמרה בתפילה אין צורך לאומרה על הכות". משמע מרש"י שלפי קושיותו רבא, המחייב הבדלה בתפילה צריך לחזור ולהתפלל, ורק אם אין רוצה לחזור ולהתפלל יבדיל על הכות. מבואר שבמקום שציריך לחזור ולהתפלל משום חיסרון הבדלה בתפילה, די בכך שיבידיל על הכות, דבכך יצא ידי חובת הבדלה כוראי ואינו צריך לחזור ולהתפלל. נראה שכשם שהבדלה על הכות מפקיעה חובת החזורה, דהבדיל כבר באופן הרואוי, כך גם הבדלה בתפילה אחרת תפקיע חובת החזורה, דהבדיל כבר באופן הרואוי, ואין טעם לחזור ולהתפלל. בבעזם יש להוכיח כן מהא דקיל' שאם טעה ולא הבדיל בתפילה אין חזר ולהתפלל על הכות, ואם אין לו כס צריך לחזור ולהתפלל (שו"ע צד, ב), משמע שההבדלה על הכות מפקיעה חובת החזורה. אך הבאנו דוקא את דברי רש"י משום שמדובר השו"ע אין ראה גמורה לדברינו, דאפשר שכשיש לו כס, מעירא אין חובת חזורה, אך בדברי רשי' מבואר שישנה חובת חזורה, וההבדלה על הכות מפקיעה חובת החזורה.

עוד יש להוכיח כדבರינו מדברי המאירי (לג, א ד"ה לא הבדיל בלילה התבאר בפסחים שמבדיל והולך עד יום ורביעי. וכן נראה לי למי שאין לו כס וטעה בתפילהו ולא נזכר בלילה, שמבדיל והולך בתפילה עד יום ורביעי). העיר שם המהדריר (מהדורות מכון התלמוד היישראלי): "משמע מדברי ורבינו שאין צריך לחזור על התפילה שהחסיר, אלא מזכיר הבדלה בתפילה שמתפלל, ובאיור הדבר שאם לא הבדיל אין זה כלל התפלל, שהרי אם יש לו כס אין חזר, ומה שחזור כאן משום שיש עליו חובה הבדלה, ועל כן יכול להשלים חיוב זה בתפילה אחרת". מבואר שכשיריך לחזור ולהתפלל, הזוכה בתפילה אחרת מועילה להפקיע חובת החזורה, וכדאמון.

אולם נראה שאין מדברי המאירי ראה מוכחת לדברינו. ההסבר הנ"ל לדברי המאירי אין מוכחה. אפשר שכשחיב לחזור ולהתפלל, הזוכה בתפילה אחרת לא תועיל. הסיבה שהמאירי לא הצריך להתפלל תשולמיין היא משום שמייקרא אין חיוב תשולמיין משום שחיסרון הבדלה אין מחייב בתפילת תשולמיין, וכמו שכחיבנו לעיל (תחילת אותן). זאת ועוד. יש לחלק בין דברי המאירי לנדוין דין. דברי המאירי אמורים ביחס לתפילת תשולמיין. תפילת תשולמיין נאמרת תמיד אחר תפילת חובה. משום לכך יש מקום גדול לומר שמכיוון שניתן היה להשלים החיסרון בתפילת החובה (הנאמרות קודם החתשולמיין), לא חלה כלל חובת תשולמיין, שהרי החיסרון יכול להיות מושלם גם בצדדים (אך עיין תחילת לדוד רצ', ה). לעומת זאת בתפילת חובה, בדרך כלל החיסרון אינו יכול להיות מושלם אם לא יתפלל שוב אותה תפילה. בכגון דא חלה כלל חובת תשולמיין, ויש מקום לומר שהזכור הבדלה בתפילה אחרת לא תפקיע חובת החזורה, ולאחר שחלה חובת החזורהתו לא פקעה (אף שלענ"ד אין זה מסביר, מכל מקום ראה מוכחת מדברי המאירי לדברינו ליכא).

בתפילה אחרת אינה מועילה להפקיע חובת החזורה.

**רש"י, ר"ח והריטב"א פרשו
שהצורך לחזור ולהתפלל הוא
בשביל התשלומיין**

אמנם, המעניין ברש"י ייוכח שידי חובת תפילה ערבית, יצא כבר בתפילה השנייה, והצורך לחזור ולהתפלל אינו ממשות תפילת החזורה, אלא ממשות תפילת התשלומיין. ז"ל רש"י: "שניה עלתה לו - בשבי תפילה מוצאי שבת, וראשונה לא עלתה לו, שאינה כלום שאין לו להקדים עכשו"²⁸. נמצאה שהתפילה שלא יצא בה יד"ח וצעריך לאומרה פעם נוספת אינה תפילה החזורה, אלא תפילה התשלומיין. תפילה החזורה היא התפילה השנייה, וזה נאמרה כראוי²⁹. לפי פירוש רש"י אין ראייה מהסוגיא

בשניה [שהיא תפילה תשולמיין], ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה, שנייה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו". מקשה על כך הגمرا: "למיירה דכיון שלא אבדיל בקמיהה כמוון דלא צלי דמי ומהדרין לייה, ורמיהו טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחזרין אותו מפני שיכول לאומרה על הכוון. קשיא". מקושיתו הגمرا יש למלמוד שהתפילה הראשונה "לא עלתה לו" ממשות חיסרון הבדלה, ובሪיתא זו סוברת שחיסרון הבדלה בתפילה מצעריך לחזור ולהתפלל. אף שלא קי"ל כן להלכה, יש עכ"פ לדיק מהברייתא שכאשר חייב לחזור ולהתפלל, הזכור הבדלה בתפילה אחרת אינה מועילה להפקיע חובת החזורה. שהרי הברייתא עוסקת במקרה שלא הבדיל בתפילה הראשונה, אך הבדיל בתפילה השנייה, ולמרות זאת ראשונה "לא עלתה לו" וצעריך לחזור ולהתפלל. משמע שהזכור הבדלה

28. כן הוא גם בפירוש רבנו יהונתן מלוני, וכעין זה בחידושי הראה (אם כי לא ברור האם בכוננותם לפреш כך הגمرا, או שرك כתבו כן לדניא - ע"יש בר"ף, ולהלן אות ז' בדברי הנחתת דוד).

29. פירושו של רש"י קשה. הגمرا הකשתה על הברייתא: "למיירה דכיון שלא הבדיל בקמיהה כמוון דלא צלי דמי ומהדרין לייה וכו". מבואר שראשונה לא עלתה לו ממשות שלא הזכיר בה הבדלה, ולא ממשות שנאמרה לשם תשולמיין והוקדמה לתפילת החזורה כפי שכח רשי. העיר על כך כבר הגאון ר' זאב ואלף צ"ל (אב"ד ליזענסק) בספרו לשון הזוחב עמ"ס ברכות: "לכארה דבריו תמהווים מוד, דלפי מה שכח דמשום הקדמה לא עלתה לו, מי פרך הגمرا למימרא דכיון שלא אבדיל בקמיהה כמוון דלא צלי דמי, דילמא ממשום hei לא עלתה לו אבל בועלמא, אף שלא הבדיל יצא" (וע"ש בחידושי הריטב"א).

כפי הנראה קושי זה הביא את הב"ח (והගות הב"ח אותן) לפרש שכשכתב רש"י "וראשונה לא עלתה לו, שאינה כלום שאין לו להקדים תפילה שעבר זמנה עכשו", לא התכוון רש"י לומר שהראשונה נאמרה לשם תשולמיין, אלא להיפך. רש"י בא לבאר מדוע מוכרים לומר שהתפילה הראשונה נאמרה לשם חובה ולא לשם תשולמיין. זאת ממשום שאין להקדים תפילה תשולמיין לתפילת חובה. لكن ודאי שהתפילה הראשונה נאמרה לשם חובה, אך מכיוון שלא הזכיר בה הבדלה "לא עלתה לו". (ז"ל הב"ח: "שאין לו להקדים וכו" - נ"ב פירוש דודאי הוא לא הקדים ראשונה לחשלומיין, א"כ מסתמא דעתו היה על החזורה, ולשם חובה לא עלתה ממשום שלא הבדיל בה"). אמנם, מכיוון שבתפילה הראשונה לא יצא יד"ח שום תפילה - לא תפילה חובה ולא תפילה תשולמיין - יש להסתפק לשם מה נאמרה התפילה השנייה, האם לשם תפילת חובה (להשלים חיסרון הבדלה בתפילה), או לשם תשולמיין. ביחס לכך כתוב רש"י: "והשניה נמי לא עלתה לו לש' שבת, הויאיל והבדיל בה גילה דעתו שאינה של שבת, והוא מהשכ' לש' ערבית". רצונו לומר: מכך שהבדיל בתפילה

לנידון דין. סוגיות הגمراה אינה עוסקת כלל במי שהתפלל תפילה חובה ללא הבדיל, להזור ולהתפלל³⁰, לפי פירוש זה שפיר יש ולאחר מכן הבדיל בתפילה אחרת, אלא במי לומר שם החסיר הבדלה בתפילה ערבית,

השניה מוכח גם תפילה זו נאמרה לשם חובה, שהרי אין להבדיל בתשלומי שבת. נמצא שתי ההפניות שהתפלל היו תפילות חובה, וצריך להתפלל תפילה נוספת, לצאת בה יד"ח תפילת תשלומין שלא התפלל כלל. כפיווש זה - שלא התפלל תשלומין כלל, כי אם פעמיים חובה - משמע ברש"ש (כו, ב סוף ד"ה ומיהו ברב אלפס). אך דברי הב"ח בעניין זה אינם ברורים די הצורך. בתחילת דבריו הוא כותב: "שאין לו להקדים וכו' - נ"ב פירוש דודאי הוא לא הקדים ואשונה לתשלומין, א"כ מסתמא דעתו היה על החובה, ולשם חובה לא עלה משום דלא הבדיל בה". מפושת שהתפילה הראשונה נאמרה לשם חובה. אך בהמשך דבריו, כאשר הוא מבאר את המשך דבריו רשי"י "והשניה נמי לא עלהה לו לשול שבת, הוואיל והבדיל בה גילה דעתו שאינה של שבת, והיא תהשב לשל ערבית", הוא כותב: "על כן כתוב רשי"י אח"כ, אם כן דאמירין מסתמא דעתו היה בראשונה לחובה ורק דלא עלהה לו משום דלא הבדיל בה, א"כ תעלה שנייה לשם שבת (דרורי לא הקדים תפילת תשלומין לחובה). על זה ממשני רשי"י דהוואיל והבדיל בשנייה גילה דעתו שאינה של שבת, והוא תהسب לשל ערבית, ר"ל בשעה שהתפלל ראשונה אמרין דעתו היה לשם חובה, אבל כשהתפלל והבדיל בשנייה אז גילה דעתו שהיא של ערבית וראשונה. רק שלפי זה צריך לישיב דברי רשי"י עם הסוגיא, כמו שכחנו לעיל. ואפשר שלמרות שהתפילה הראשונה אינה עולה משום שהוקדמה לחובה, יש עדין להסיק מהברייתא שיש לחזור משום שכחת הבדלה בתפילה, שלא מלאן כן הינו נוטים לומר שהתפילה הראשונה תעלה לשם חובה (אף שלא הבדיל בה), השניה לתשלומין, ולא יצטרך לחזור ולהתפלל. ואולי כוונת הב"ח במא שכתב "אבל כשהתפלל והבדיל בשנייה אז גילה דעתו היא תהיה לשול חובה" שוגג היא לשול חובה, אך מלשונו לא כ"כ משמע [].

30. אפשר שגם רבנו משה מאלאו"ר פרש כן הסוגיא. התוס' בסוגין כתבו (כו, ב ד"ה טעה): "כתב רבינו יהודה אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה, דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפילה המנחה מבועוד יום בלבד ר"ח שלא הזכיר, א"כ אין מרווח כלום אם יחוור ויתפלל במוצאי ר"ח, הרי לא יזכיר עוד תפילה ר"ח וי"ח כבר התפלל וכ"ר. מיهو ברוב אלפס לא משמע כן, דאפשרו היכא דינו מרווח כלום מציריך להתפלל פעם אחרת, וזה לשונו שכחן וכ"ר אלמא דמציריך להתפלל זימנא אחריתין ע"ג שלא יחוור ויתפלל פעם שנייה יותר מבראשונה. כך היה נראה להר' משה מאלאו"ר מותך לשון האלפסי".

המהרש"א על אתר תמה מדוע היביא ר' משה מאלאו"ר ראייה לדבריו מרוב אלפס, ולא מהגمراה עצמה: "לכארוה מתוך הגمراה נמי מוכח הци, כדקאמר כיין דלא אבדיל בקמיהה案 מאן דלא צלי דמי ומזהדרין לייה להתפלל תפילה אחרת بلا הבדלה, ע"ג דלא מרווח מידי, שהרי כבר התפלל ולא הבדיל בראשונה". קושיות המהרש"א מבוססת על ההנחה שהתפילה השלישית היא תיקון לתפילה הראשונה. על יסוד זה מקשה מדוע רבינו משה לא היביא ראייה לכך שציריך לחזור ולהתפלל גם כשלא יכול לתקן הדבר שהחסיר מהມבואר בסוגיא, שציריך להתפלל פעם שלישית, לתקן חפלו הרואהונה. לפי פירוש רשי"י לסוגיא, קושיות המהרש"א מושבת. התפילה השלישית אינה תיקון לתפילה הראשונה, אלא תפילה תשומין הנאמרת בפעם הרואהונה, לאחר שתי תפילות חובה. לזרך זו אין כל ראייה מסווגין לדעת רבינו משה. ואפשר שרביבו משה פרש הסוגיא באופן זה, ולכן לא יכול היה להביא כל ראייה מהסוגיא לדבריו.

העיר על כך כבר הרש"ש: "עיין מהרש"א שכחן דלא כארוה מתוך הגمراה נמי מוכח הци וכו', ונ"ל דעל כוורת המקשה זה ס"ל ותפילה הראשונה ודאי הייתה כוונתו לשם חובת שעתה כדיינה להקדימה, דאל"כ הци דყיק למימרא וכו', ולכן לא מוכח מידי דהא לא התפלל כלל לשם תשומין" (עי"ש שדחה דברי המהרש"א באופנים נוספים).

לו לחובת היום וראשונה לא עלתה לו - מדקתיי מבדייל בראשונה משמע דקסבר האי תנא דלעולם אין לו להקדים תפילת תשולמין לתפילה הבאה בזמנה. ומדקארמן ואם הבדיל בשניה עלתה לו, משמע דסביר דעתה ולא הבדיל במוציא שבת מחזירין אותו, دائ' הווע סבירה ליה דאע"ג דלא הבדיל יצא, הווע ליה לאשמעין רבותא טפי, וליתני הבי אם טעה ולא הבדיל בשתייה נונכון בראשונה לשם תשולמין, שנייה עלתה לו דמשכחת לה אפיקו بلا הבדיל בשתייה, והיינו דאקשין למירא דכיוון דלא אבדיל בקמיהה כמאן דלא צלי דמי ורמינחו וככו". מבואר שהתפילה הראשונה נאמרה לשם תשולמין, והשנייה לשם חובה, והצורך לחזור ולהתפלל התשלומיין הוא משום שהקדים התשלומיין לחובה. גם לפי פירוש זה אין הוא משום תפילת התשלומיין. ז"ל: "מבדייל בראשונה ואיןו מבדייל בשניה, ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה, שנייה עלתה אהרות³.

באופן שצורך לחזור ולהתפלל, ולאחר מכן הזכיר הבדלה בתפילה אחרת, איןו צריך לחזור ולהתפלל תפילת ערבית.

גם רבנו חננאל פרש שהתפילה השנייה עליה לשם חובה. ז"ל: "ויאם לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה, שנייה עלתה לו לחובתו וראשונה לא עלתה לו כלל, ורק לפרווע תפילה אחרת על של מנהה. ודיקי מינה דהיכא דעתו ולא הבדיל, לא יצא ידי חמובתו ורק לעלוי זימנא אהorthy". משמע כדלעיל שהתפילה הראשונה אמרה הייתה לעלות לשם חובה, ואני עולה משום חיסרון הבדלה, התפילה השנייה (שהבזיל בה) עולה לשם חובה, והתפילה השלישית לשם תשולמין. גם לפי פירושו אין ראייה מסוגין לנידון דין.

גם הריטב"א פרש שהתפילה השנייה נאמרה לשם חובה, והצורך לחזור ולהתפלל הוא משום תפילת התשלומיין. ז"ל: "מבדייל בראשונה ואיןו מבדייל בשניה, ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה, שנייה עלתה אהרות³.

.๖.

מודברי רע"א משמע שהצורך לחזור ולהתפלל הוא בשביב תפילת החובה, ומשמע שהזכיר הבדלה בתפילת תשולמיין אינה מפקיעה חובת החורה. אך אין הכרה שהוא חולק על היסוד הבב"ל.

יש להקדים ולהביא מחלוקת הפר"ח ומהר"ש גראמייזאן. כאמור לעיל המקדים תפילת תשולמין לתפילה חובה, לא יצא מהגמרא שלא לדברינו. להבנת דברי רע"א,

אמנם, יש לדיקק מדברי רע"א שפרש הגמרא באופן שונה, ולפי פירושו מוכח מהגמרא שלא לדברינו. להבנת דברי רע"א,

31. יש להעיר שגם אם נפרש הסוגיא כפשוטה, שהתפילה הראשונה נאמרה לשם חובה והשנייה לשם תשולמין (דלא בראשונים הנ"ל), ניתן עדין לישב הסוגיא עם דברינו לעיל. עיין ברש"ש שכח שאין הכרח לומר שבנדון דגמרא צריך להתפלל פעמי שלישית, ואפשר ש"מהדרין ליה" הינו בעלמא. עיין וזה משמע גם בצל"ח (ד"ה למירא וכו' כמאן). לפי זה אפשר שאם התפלל תפילת חובה ולא הזכיר בה הבדלה, ולאחר מכן הזכיר הבדלה בתפילת התשלומיין, יוצא בוהה יד"ח ואני צריך לחזור ולהתפלל תפילת החובה, ו"מהדרין ליה" הינו בעלמא.

סלקא דעתך אמר שניה עלתה לו, הא צריך לחזור ולהתפלל החוב, והויב הקדים התשלומין לחוב, ומוכח כפרי חדש". משמע שפרש הגمرا, שהתפילה הראשונה נאמרה לשם חובה, השנייה לשם תשלומין, והשלישית לשם חובה (להלטם חיטון הבדלה בתפילה)³². מזה הוכחה, שאף שתפילה התשלומין נאמרה לאחר תפילת חובה שצורך לחזור ולאומרה, יצא יד"ח תפילת התשלומין, ואין זה נחשב שהקדמים תפילת התשלומין לתפילת החובה, וכדעת הפר"ח. עכ"פ לפ"י פירושו בגمرا, משמע שכשהחסיר הבדלה בתפילת החוב באופן שצורך לחזור ולהתפלל, לא מועילה הזכרה בתפילה אחרת (תפילה תשלומי), וצריך לחזור ולהתפלל תפילת החובה³³, ודלא אמרן.

יד"ח תפילת התשלומין, וצריך לחזור ולהתפלל התשלומין לאחר תפילת החובה. כתוב בענין זה מהר"ש גראמייזאן (הו"ד בפר"ח או"ח קה, א): "מי שהתפלל תשלומין, וטעה בשל כדינו והשנייה לשם תשלומין, מנחה באופן שצורך לחזור כגון שלא יצא וצורך לחזור ולהתפלל שתיים, دائ אמרת שנייה עלתה לו נמצאת מתפלל תשלומין תחילת". הפר"ח חלק עליו: "ויאנו נראה דשאני הכא שכבר הקדים התפילה העיקרית קודם תפילת התשלומין, אלא שטעה בה". רע"א (הגהות לשו"ע קה, א) הביא ראייה מסווגין לדעת הפר"ח: "ולענ"ד ראייה להפרי חדש מסווגיא דאמירין למימרא دائ לא אבדיל בקמיהתא כמאן דלא צלי דמי, ותקשי להך

32. כן מבואר גם בהמשך דבריו, וכן משמע גם בהගות מלא הרויעים (ברכות כו, ב). ועיין מהרש"א (על רשי"י ד"ה שנייה, ובדיווורו השני על תוד"ה טעה) אך לא ברור האם מפרש הסוגיא כרע"א שהתפילה הראשונה נאמרה לשם חובה, השנייה לתשלומין והשלישית לחובה (ומוכח כרע"א שאף שהבדיל בתשלומין צריך לחזור ולהתפלל, אך יש להעיר שגם נפרש כך בדבריו [בדיבורו השני על תוד"ה טעה] שאיןו צורך להבדיל בתפילה השלישית, ומוכח שיצא יד"ח הזכרה בתפילה התשלומי), או שהראשונה לתשלומין, השנייה לחובה והשלישית לתשלומין (בדומה לפירוש רש"י, לעיל). מהרש"ש משמע שלמד בדעת המהרש"א אפשרות השניה (עי"ש שrok בתירוץו השלישי מחודש שהתפילה הראשונה נאמרה לשם חובה, ומשמע שקדום לכן סבר שהראשונה נאמרה לשם תשלומין), וכן משמע מהנהלת דוד (כו, ב).

33. יש להעיר: לכואורה נראה שרבני יהודה (כו, ב תוד"ה טעה) לא יכול לפרש כן הסוגיא. שם שיכלא ניתן להללים החיסרון סובר רבנו יהודה שהזרה פוקע, אך גם לכואורה כסיכול לתקן החיסרון אך בטל הצורך בחזרה, חיב החזרה פוקע. שהרי לדעת רבינו יהודה גם כמשמעותו צריך לחזור ולהתפלל יוצא יד"ח תפילה, והצורך לחזור ולהתפלל הוא רק בכדי להללים חיסרון הזכרה. משום כך, אם כבר הושלם החיסרון באופן אחר, אין טעם בחזרה. מאחר ולדעת רע"א בנדון דגמרא הבדיל כבר בתפילה התשלומי, קיימים בויה דין הבדלה בתפילה, ובטל לכואורה הצורך בחזרה. אם לא שיפרש כרש"ש (לעיל העrhoה 30) שאיןו צורך להתפלל פעם שלישית.

אך יש מקום לחלק שכן מדובר על עיקר החוב, ובנדון דרבנו יהודה מדובר על תפילת התשלומין. אפשר דתשלומין ליכא כשהיא יכול להללים, דחיב התשלומין לא חל כשהיא יכול לתקן החיסרון, אך כאן, החיב כבר חל, שהרי לאחר שהחסיר יכול לתקן החיסרון, ולאחר שחל שוב איינו פוקע (וכבר כתבעו סברא זו לעיל סוף העrhoה 26). אי נמי יש לומר שיכSEMBRALI בתפילה תשלומי, החיסרון הוא לא רק בתפילה אלא גם בהבדלה - שנאמרת בתפילה השicket לשבת - וכלן חיב החזרה איינו פוקע, וצריך לחזור ולהתפלל תפילת החוב, לצאת יד"ח הבדלה בתפילה כראוי, עיין להלן (סוף אות ז ד"ה עכ"פ).

לא עלתה לו מושם דראשונה התפלל לשם חובה, והיה צריך להבדיל בה, וכךון שלא אבדיל בה לא עלתה לו. ושניה עלתה לו בשניתה התפלל לשם תשולםין. והוא דהבדיל בה אינו מפסיק תפילהו בכה, ולכך עלתה לו שנייה לתשלומין. אבל לתפילה דחובה צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל שנייה. ולכך מקשה שפיר למימרא דכיוון שלא אבדיל כמוון שלא צלי דמי ומסיק בקושיא.

וכיוון שכן היה הדין, כיוון דפסקין דמשום הבדלה אינו חוזר וכאיך ברייתא דורמינהו, גם כאן אין צורך לחזור ולהתפלל בהבדיל בשניתה ולא הבדיל בראשונה.

אלא שהרא"ש הביא בשם גאון, דכיוון שלא אסקין בתיבותא ולא אמר רק קשייא, וכל קושיא יש לה תירוץ לכך קמתרץ גאון הנך דשתי ברייתות דלא יפלגו אהדי. דין כוונת הברייתא הראשונה שלא עלתה לו מושם דלא הבדיל, רק מושם דגלי אדרעתיה דהקדמים תפילת תשולםין לשולחובה, ולכך לא יצא. והוא נדרש לחזור ולהתפלל, לאו אותה דחובה אלא אותה דתשולםין ואינו מבידル בה. ויצא להם מזה דין חדש שם הקדים תשולםין לחובה לא יצא י"ח, וזה כוונת הר"ף לישוב קושיות הש"ס.

ועל"פ הש"ס דמסיק בקושיא קמנפרש להר ברייתא כמש"ל, דהך דראשונה לא עלתה לו הוא דחובה מושם שלא הבדיל בה, והוא נדרש להתפלל שנייה הוא דחובה ולהבדיל.

מרש"י משמע לכארורה שלא לדברי רע"א
בעניין לא זכתי להבין דבריו הקדושים. ראייתו מבוססת על ההנחה שהתפילה הראשונה עולה לשם חובה, והשנייה לשם תשולםין. כיצד פרנס ורע"א דברי רש"י שכותב פעמיים שהתפילה השנייה עולה לשם חובה, הפך דברי רע"א זו? ז"ל רש"י: "שנייה עלתה לו - בשביל תפילת מוצאי שבת, וראשונה לא עלתה לו, שאינה כלום שאין לו להקדמים תפילה שעבר זמנה לתפילה שזמנה עכשו. והשנייה נמי לא עלתה לו בשל שבת הויאל והבדיל בה גילה דעתו שאינה של שבת, והיא תהسب בשל ערבית"³⁴.

אלמלא דברי הריטב"א ורבנו חננא אל היה
נראה לומר שהסבירו של רש"י מהודש וקשה (עיין לעיל הערא²⁹), ולכן רע"א סבר ששאר הראשונים פרשו הגمرا כפשוטה (אף שאין הדבר מפורש בדבריהם), ודבריו אתียน אליבא דשאר הראשונים. אך מאחר וכן גם פרשו הריטב"א ורבנו חננא, ולא מצאתי מי שיפרש להדריא אחרת, יש עדין מקום עיון זה.

ישוב זהה לפि דברי הנחלת דוד
שוב וראייתי שבספר נחלת דוד (ביבליה כו, ב' ד'iae
ואם הבדיל) פרש הגمرا כרע"א, וכותב שcn פרשו כל הראשונים, ואפילו רש"י. ז"ל: "פשטא דפירושא דשמעתין נראה פשוט, דהמקשה היה סבור דליך ראשונה

34. אף שלענינו דינא יש להביא ראה לפרק מרש"י שכותב: "והשנייה לא עלתה לו בשל שבת, הויאל והבדיל בה גילה דעתו שאינה של שבת", ומשמע שאלמלא כן הייתה עולה לתשלומין, אף שהתפילה הראשונה לא עלתה לתפילת חובה, וכבר העיר כן הרש"ש, מכל מקום רע"א לא הזכיר כלל דברי רש"י, רק הביא ראה מהגמרא, ופירושה שלא כרשותי, וזהו יימה. כמו"כ עיין במהרש"א שרחאה הרויק הניל' מוש"ז.

רע"א (וכן ממשמע קצת מדבריו שם), ומשום כך הביא ראייה מהסוגיא לדעת הפר"ח.

טעם מדוע הזוכרת הבדלה בתפילה אחרת אינה מפקיעה חובת החזורה

עכ"פ עולה מדברי הנחלת דור ורעה שיכשרין לחזור ולהתפלל מלחמת חיסרון הבדלה, צריך להתפלל שוב תפילה ערבית, ולא די בהזוכרת הבדלה בתפילה אחרת (שלא כדברינו לעיל). מיהו נראה שאין זה משום שכשחחסיר הבדלה בתפילה (באופן שצורך לחזור ולהתפלל) לא יצא י"ח תפילה ערבית³⁵, שהרי גם אם יש בזה כדי לבאר מדוע צריך לחזור ולהתפלל ערבית, אכתיקשה מדוע צריך לחזור ולהבדיל, הרי כבר הבדיל בתפילה התשלומין يولענני הבדלה דיבפעם אחת? אלא הצורך לחזור ולהתפלל תפילה ערבית הוא משום שהבדלה בתפילה תשלומין לא מהニア³⁶, תפילה תשלומין נאמרת כנגד תפילה שבת

וכן הבינו התוט' פשṭṭא דשמעתין, ולכך כתבו ומיהו ברוב אלפס לא ממשמע כן, ונתקשה במהרש"א אמר לא הביאו ראייה מהגמרה ע"ש בדבריו שנڌק לתרץ, ולפמ"ש לך"מ ודוק. וכי>.

ורשי' דפירוש בסוגיא שנייה עלתה לו וכיו' שאין לו להקדים תפילה שעבר זמנה לתפילה שזמנה עכשו וכיו' צריך לומר שלא לפירושו סוגיא דשמעתין קבעי רשי', רק לפירושו הברייתא אליבא דעתה כמו שפרש הגאון בכדי שלא תקשה קושית הש"ס³⁵, דאילו סוגיא דשמעתין אין אפשר לפרש אם לא כמ"ש דאל"כ לא הו מקשה מייד, כנ"ל פשוט ועיין".

מבואר שהסוגיא מתפרשת כפשוטה, שהתפילה הראשונה חובה, השנייה תשולםין, והשלישית היא תיקון לתפילה החובה. כפי הנראה, כך גם סבר

35. זה לכואורה קשה שרשי' יכתוב דבריו שלא לפירוש הסוגיא, אלא לציין כן. בייחוד שמדוברת לשונו ממשמע שפרש הגמורא, וכן ממשמע מהגחת הב"ח.

36. כבר הערנו לעיל שאין הדבר נראה מסבירו, כיון שהבדלה היא צורך הבדלה קשה לקבל שכשחחסיר הבדלה בתפילה לא יצא י"ח תפילה ערבית. מיהו, גם אם נימא שלפי רעה"א כשחחסיר הבדלה בתפילה לא יצא י"ח תפילה ערבית (עיין בספר מטה יהודה על שו"ע או"ח סימן רצד ס"ק ב' שכח'ב: "כיו'ermen הדין צריך לחזור והוא לא חוזר והוא לא התפלל כלל"), נראה שהניינו דווקא במרקחה שחויב החזורה חל מיד בשעת התפילה (כגון לס"ד דגמא שיש לחזור מושום שכחה הבדלה, או לדידן כשידוע שלא היה לו כסות), אך כשחויב החזורה ונבע מהיסרון שאע"ר אחר התפילה, כגון שלא הבריל בתפילה וטעם קודם שהבריל על הכו"ט, קשה לקבל שלמפרע לא יוצא י"ח תפילה ערבית. וכי לאחר שיצא קרוי י"ח תפילה ערבית, התבטלה תפילתו למפרע? על כוורת שבכח'ג היו' החזורה הוא רק כדי להשלים חיסרון הבדלה בתפילה, ואני נוגע לחיווב תפילה ערבית. עיין לעיל (סוף יד) שכח'ב בענין חובת הפס"ג שכשציריך לחזור ולהתפלל מלחמת טעם קודם שהבדיל, אם הבריל על הכו"ט קודם שחזור והתפלל יש להסתפק שמא איינו חזר ומתפלל. ואם נימא שכשטעם התבטלה תפילתו למפרע, קצת קשה שלאחר שכבר התבטלה תפילתו, חזרה תפילתו ונחשבת תפילה. אך עיין שו"ת מהרי"ף (סימן יד) שכח'ב בענין חובת הפס"ג קודם שהבדיל: "אלא שאח"כ קרה מקרה שהפסיד התפילה דחויבת שעתיה, היא לבריה הפסיד", וכענין זה כתוב בשו"ת תורה לשם (סימן יח) שכשטעם "נחתבטלה אותה תפילה של חובת שעה", וצ"ע.

37. גם לפי רעה"א שהבדלה בתפילה תשלומין אינה מפקיעה חובת החזורה, אפשר שאם לא הבדיל בערבית, אך הבריל בתשלומין, וטעם קודם שהבריל על הכו"ט, איינו צריך לחזור ולהתפלל, (אך שבגלל מאם לא הבריל

תפילה ערבית. מיהו עין לקמן (סימן ז' אותיות ו-ז') דאפשר שלפי רע"א הבדלה צריכה להיאמר לכתילה דוקא בתפילה חול הראשונה (ותפילה ערבית, גם כשנאמרה פעמיinus נוספת נשובה בתפילה חול ואשונה), ולפי זה הבדלה בתפילה תשולמיין לא מהニア לא משומש השיאו נגד תפילה שבת אלא משומש שאינה התפילה הראשונה דחול, ואין הבדל בין תפילה תשולמיין לתפילה נדבה.

ואין הבדלה שicity בה³⁸, ולכן צריך להתפלל דוקא תפילה ערבית, כדי להבדיל כראוי. לפי זה נראה שדברי הנחלה דוד ורע"א שהבדלה בתפילה אחרת אינה מפקיעה חובת החזורה אמרום רק בחפילת תשולמיין, שהיא כנגד תפילה שבת והבדלה אינה שicity בה, אך אם הבדיל בתפילה נדבה, שהיא תפילה חול, יצא יד"ח הזוכרת הבדלה בתפילה כראוי, ואני צריך לחזור ולהתפלל

ח.

ישוב נוסף לדעת מהר"ש גראמייזאן.

לשוו"ע קח, א) הביא ראייה לדעת הפר"ח מסוגיין. ז"ל רע"א: "ולענ"ד ראייה להפרי חדש מסוגיא דאמירנן למימרא די לא אבדיל בקמיה תא כמוון דלא צלי דמי, ותקשי להן סלקא דעתך אמאי שנייה עלתה לו, הא צרייך לחזור ולהתפלל החוב, והויה הקדים לעתור ולהתפלל החוב, ומוכחה כפרי חדש". מלבד מה שכתבנו לעיל, שלפי פירושו רבנו חננאל, הריטב"א ורש"י³⁹, ראיית רע"א אינה

הבאנו לעיל (תhilת אות ז' את דברי מהר"ש גראמייזאן (חו"ד בפר"ח או"ח קח, א) ש"מי שהתפלל ראשונה לשם מנהה כדינו והשניה לשם תשולמיין, וטעה בשל מנהה באופן שצרייך לחזור כגון שלא אל מטר וכיצוא, משמעו שגדידי תשולמיין לא יצא וצרייך לחזור ולהתפלל שתים, די אמרת שנייה עלתה לו נמצא מתפלל תשולמיין תחילת". כאמור לעיל הפר"ח חלק עליון, ורע"א (הגהות

בתפילה וטעם קודם שהבדיל, חזר ומתפלל). בנדרן דרע"א שחובה כבר חל, הוא אינו פוקע עד שיבידיל כראוי. אך במקרה זה שהוכיר הבדלה בתשולמיין קודם שחיבר החזורה טלית ומטר, אפשר שהבדלה שלא להחיל חובה זהה. (כעין סברא זו אמרנן לעניין הזורת טלית ומטר, שם נזכר קודם שמע קולנו, מזכיר בשמע קולנו, אך אם נזכר לאחר מכך, וצרייך כבר לחזור, חזר לברך עליינו ולא לשמע קולנו. ה"ה הכא: הבדלה בתשולמיין מועילה שלא יתחייב לחזור ולהתפלל מושם טעםמה קודם הבדלה, אך אם כבר התחייב לחזור ולהתפלל, היא אינה מועילה להפקיע החוב, וצרייך להבדיל באופן הרואין לכתילה).

38. עין רשיי (כו, ב ד"ה מבדייל), טור (סימן רצב) וט"ז (קח, י). וע"ע אמר מרדכי (סימן קח ס"ק יא) שדן האם השוכח להבדיל בחובה יבדיל בדיעד בתשולמיין, והסיק דשב ואל תעשה עדיף, ובשו"ת דברי חיים (יו"ד ח"ב סוף סימן סח) פשיטה לייה לאסור "שהוא בא לתשולמיין ואיין להפסיק בה". ורע"א בהגהות לשוו"ע (סימן קח, על ט"ז ס"ק י) נוטה שאינו מבדייל בתשולמיין, וכן עולה מדברי הנחלה דוד (ברכות כו, ב ד"ה ואם הבדיל, בכיוור דברי הרא"ש) ומהט"ז (קח, י). משמע שהבדלה אינה שicity לתפילה תשולמיין, ואפיקלו לא בדיעבד. וע"עashi ישראל (ל, העורת מא-מב) האם דין תפילה תשולמיין כתפילה שהחשי, או כתפילה דהשתא, וילקוט יוסף (שארית יוסף ח"ג סימן קח סעיף ו).

39. כבר הערנו לעיל (הערה 34) שהרש"ש (כו, ב) כתב שיש לדיקן מדברי רשיי כדעת הפר"ח, אך לפי המהרש"א (שם) אין מדברי רשיי ראייה לפר"ח.

לצלוי פעם כי משום שטעה בהבדלה, זה מעולם בא ליה משום קנס".

בן מצאתי מבואר גם בדברי הברכי יוסף (או"ח סימן קה, הובאו דבריו בשערו תשובה קה, טו): "מי שהיה צריך להתפלל תשלומין בלבד מוצאי שבת, והתפלל שתים ולא ההבדיל בשתיין וטעם קודם קודם שהבדיל, דקי"ל צריך לחזור ולהתפלל, יש להסתפק אם יחוור גם תפילת התשלומין דכיון שנפסלה תפילת ערבית, אם בן מצא דתפילת התשלומין קדימה לתפילת שעתייה. נראה דכיון שבשבועה שהתפלל התשלומין היה כדין, שהרי יש כוס לפניו, עלתה לו תפילת התשלומין אלא בדומה שטעם אח"כ נתחייב בתפילה, כי"כ הרב מהר"ר יעקב פראגי בתשובותיו (שו"ת מהרי"ף סימן י). ונראה גם לסביר מהר"ש גראמייזן שהביא הרב פר"ח ריש סימן זה,adam טעה בראשונה שלא שאל מטר חסרוןות אחרים, וגם לדעת מהר"ש גראמייזן הסובר שכשהתפלל תשלומין לחזור ולהתפלל התשלומין, והוא בעניינים אחרים צריך שציריך לחזור מחמתם, אך בהבדלה, גם אם התפלל התשלומין קודם שחזר והתפלל החובה, אין זה נחشب שהקדמים תפילת התשלומין לחובה, והוא יד"ח תפילה התשלומין.⁴⁰

מוכרחת, נראה ליישב דעת מהר"ש גראמייזן באופן נוסף. כבר כתבתי לעיל שהחיסרון הבדלה בתפילה שונה מהחיסרון שאור דברים שציריך לחזור מחמתם בכך שהחיסרון הוא בהבדלה ולא בתפילה. בשל כך גם חיוב החזורה שונה. בהבדלה חיוב החזורה הוא צורך הבדלה, בשונה מאשר מאורנים שחיבוב החזורה הוא צורך התפילה. עפ"ז זה יש מקום לומר שדברי מהר"ש גראמייזן אמורים דווקא ביחס לשאר עניינים שציריך לחזור מחמתם שהחיסרון הוא בתפילה. בזהו אמרינן שהתפילה הראשונה כמאן דליתא, ונמצא שתפילת התשלומין הוקדמה לתפילת החובה. אך בחיסרון הבדלה שהחיסרון הוא רק בהבדלה, חובת החזורה היא רק כדי לקיים תקנת הבדלה בתפילה, אך יד"ח תפילה ערבית כבר יצא בתפילה הראשונה, ונמצא שתפילת התשלומין לא הוקדמה לתפילת החובה. לכן אין ראייה מסווגין העוסקת בחזוב לחזור ולהתפלל מחמת חיסרון הבדלה בתפילה לשאר עניינים שציריך לחזור ולהתפלל מחמתם.

כסביר זו ממשע משווית דברי חיים (י"ז ח"ב סוף סימן סח), ז"ל: "אם שכח להבדיל וטעם מהתפלל תפילה יומי עם הבדלה והשתתיים הראשונים עללו לו עכ"פ לתשלומין, שלא הקדים כלל לתפילה בזמןנו, אז התפלל כראוי ורק ששכח בשניות הבדלה, אבל תפילה ראשונה היה בזמןו והשניה לתשלומין, ומה שמצרכי ליה

40. וכ"פ המ"ב (קי, לא), אך עיין שו"ת תורה לשם (סימן יח) שחולק על הברכי' ושו"ת מהרי"ף הנ"ל, ולעתו צריך להתפלל שוב תפילה התשלומין, והביא ראה לכך רק מהא ד"איתא בגמרא יומא אמר אמר חנניא קטורת שחפנה קודם שחיטתו של פר לא עשה ולא כלום וכו', ומחייב תנן אם עד שלא גמר מתנות שבפנים נשפך הדם יביא דין אחר ויחזור ויזהה בתפילה מבפנים, ואם איתא יחוור ויחפון מבעיליה, וממשני בקטורת לא קא מיירי, ופירוש רש"י ז"ל בקטורת לא קמיירי, ומיהו ודאי ציריך להקטיר קטורת אחרת אחר שחיטת פר וכו'.

ולהתפלל גם תפילת התשלומין, שלא כדברינו לעיל שגם בכח"ג אין ציריך לחזור ולהתפלל התשלומין, וכיון שיצא יד"ח תפילה ערבית בתפילה הראשונה, נמצא שתפילת התשלומין לא הוקדמה לחובה⁴¹.

עכ"פ אין הכרח שהברכ"י חולק לגמרי על כל מה שכתבנו לעיל. מסתבר שהברכ"י מודה שחיסרונו הבדלה בתפילה הוא חיסרונו בהבדלה ולא בתפילה, אך סובר שגמ התפילה השנייה נחשבת כחובת שעתייה,

דא עקא. לכשנדרדק בדברי הברכי יוסף, נמצא שדבריו הם ראייה לסתור. בבראו מדוע כשתעם קודם שהבדיל אין ציריך לחזור ולהתפלל התשלומין כתוב: "כיוון שבשבועה שהתפלל התשלומין היה כדין, שהרי יש כוס לפניו". משמע שישוד הפטור הוא רק ממשום שבשבועה שהתפלל התשלומין היה זה כדין, אך אם בשעה שהתפלל התשלומין לא היה זה כדין, כגון שידעו שאין לו כוס, או שהתפלל התשלומין לאחר שטעם, ציריך לחזור

נמצא לפ"ז דהיינו שלא הבדיל בשתייהן דיצה, וטעם קודם שהבדיל, שבזה הפסיד תפילת החובה, וציריך לחזור ולהתפלל, הנה וזה הנידון הוא דומה ממש לנידון הנז"ל, היכא דהקטיר בעוד שדם הפר קיים, אלא שאח"כ קרה מקרה אחר שנשפך הדם של הפר, דלפי סברת תלמוד ר' דידון, עכ"ג דבשעה שהקטיר הוא הקטיר בכשרות כי היה דם הפר לפניי, עכ"ז מאחר שנתהדר דבר אחר שמחמת זה והוצרך להביא פר אחר הנה יתחייב ממילא להקטיר גם הקטורתה מחדש, ועכ"ג דעתם העריקרא עביד לה בכשרות, מ"מ כיון דעתה עיקר הדם הוא וזה הדם של פר שני אם נסמן על הקטורה הראשונה נמצא קדמה קטורת לשחיטת הפר, וא"כ ה"הaca בנידון השאלה, עכ"ג דהתשלומין התפלל בכשרות כי עדין לא נולד הפסיכול בתפילה חובת שעה והרי הכו טפוני, עכ"ז מאחר שאח"כ נתחדש דבר שנתקבלה אותה תפילה של חובת שעה וציריך להתפלל מחדש. ובסוף ציריך להתפלל מחדש, יعن שאם תאמר אתה התשלומין עלתה שאתה מקדים התשלומין לחובה". ובסוף אותה תשובה כתב המעתיק: "אמר המעתיק י"ג לעת הספק שהובא בשאלתך ז"ל בס"י ק"ח בשם מהר"י פראגי ז"ל ונראה ואשתਮתי מנייהו ורבנן ראייה החזקה הזאת שהביא המחבר ז"ל לפשות הספקות הנז"ל וצ"ע". אך לפי מה שכתב הדברי חיים לעיל, לא אשטע ממיידי, דכשטעם קודם שהבדיל על הocus, התפילה הראשונה לא התקבלה "ומה שמצורכי ליה לצליוי פעם שנייה ממשום שהבדלה, זה מעלה בא ליה, משום קנס" (ואף בכל חיסרונו, יש סוברים שהובאת החזרה אינה ממשום שהבדלה הראשונה כמוין דליתא, אלא רק כדי להשלים הדבר שוחזר בתפילה הראשונה - עיין לעיל העrhoה 16, וכבר עמד על כך בילוקוט יוסוף ח"א עמוד רلد סוף ס"ק יד). ועיין ילקוט יוסוף (ח"א עמוד רכט סוף ד"ה והנה) שכחוב "ואם הספר תורה לשמה הוא פרי עטו של הגאון רבי יוסוף חיים, הרוי עצמו הדר הוא לכל חסידיו, שפסק בספרו בן איש חי (פרשת משפטים סעיף יב) בדברי מהר"י פראגי והחדר"א שאין צורך לחזור ולהתפלל והיא משנה אחרונה שלו".

41. לפי זה לא די במאה שכתבנו לעיל לדחות ראיית בעל שווית תורה לשמה, דמשמע מהברכ"י שאם התפלל התשלומין לאחר שטעם לא יצא יד"ח התשלומין ואין אומרים ש"התפילה הראשונה היה בזמןנו והשניה לתשלומין, ומה שמצורכי ליה לצליוי פעם שנייה ממשום שטענה בהבדלה וזה מעלה בא ליה משום קנס" (לשון הדברי חיים). ואפשר שלדעת הברכ"י חיב הקדמת החובת לתשלומין אין דין בתפילה אלא דין בגבורה, שכשומותלו לפניו שתי תפילות: חובת שעתייה ותפילת תשלומין, ציריך להקדמים חובת שעתייה. אך אם לאחר שהתפלל החזיב שוב בתפילה שעתייה, אין זה גורע תפילת התשלומין, דבשעה שהתפלל לא הקדימה בתפילה שעתייה שהיא חייב בה, דבאותה שעה לא היה חייב עדין בתפילה זו (וכן ממשמע קצת מדברי בעל שווית מהר"ף).

ואם הקדים לה התשלומיין צריך לחזור שהוקדמה לחובת שעתיה (אם לא שכשחתפלו לפילה התשלומיין עשה זאת כדין ננ"ל).⁴²

42. לפי זה יש לומר שסבירה מהר"ש גראמייזן (שכשחתפלו התשלומיין קודם שחזר והחטף לתפילת החובה לא יצא יד"ח התשלומיין) אינה בהכרח מושם שהחטפה הריאשונה כמאן דליתא. אפשר שהחטפה הריאשונה נחשבת כתפילה, ולמרות זאת אם הקדים תפילה התשלומיין להטפה הנוספת לא יצא יד"ח התשלומיין, דתפילה התשלומיין צריכה להיות לאחרSSIים להחטף כל חובת שעתייה, ואם החטף התשלומיין קודם שחזר והחטף לחובת, הקדים התשלומיין לחובת שעתייה. (ולכאורה כך צריך לפרש סבירה מהר"ש גראמייזן לפי שוו"ת מהרי"ף והברכי יוסף, הסוברים שאם בשעה שהחטף התשלומיין כבר ידע שציריך לחזור ולהחטף לחובה - כמו שחתפלו התשלומיין לאחר שטעם קודם שהבדיל - לא יצא יד"ח התשלומיין. דתימה לומר שבשעה שהחטף חסיבא תפילה, ולאחר מכן כשאכל פקעה שם תפילה מתפילתו, וכך צריך לפרש באופן זה, שהחטפה הריאשונה נחשבת כחטפה, וצריך לחזור ולהחטף התשלומיין מושם שהקדימה לתפילה החובה השנייה, גם היא חובת שעתייה, וכך כשטעם קודם שהבדיל חייב להקדים חובת שעתייה לתשלומיין, ואם החטף קודם התשלומיין לא יצא יד"ת, וצריך לחזור ולהחטף התשלומיין. אך בשוו"ת מהרי"ף כתוב "אלא שאח"כ קורה שהפטיד התפילה דחויבת שעתייה", וצ"ע).

ואפשר שיש נפק"מ לפי פרוש זה, بما שהחטף מושב, שלדעת השו"ע (צד ט) צריך לחזור ולהחטף מעומד, אך ברור שתפילתו הריאשונה אינה כמאן דליתא שהרי החטף ברשות (עיין שו"ת פרי יצחק לגאון ר' יצחק בלאז ח"ב סימן א דף ג, ב), והקדמים תפילה התשלומיין להטפה מעומד. שלפי פירוש זה, גם בזה יסביר מהר"ש גראמייזן שציריך לחזור ולהחטף תפילה התשלומיין לאחר התפילה מעומד, דהקדמים התשלומיין לחובת שעתייה. אך לפי הפירוש הראשון בדעת מהר"ש גראמייזן שציריך לחזור ולהחטף תפילה התשלומיין מושם שתפילת החובה כמאן דליתא, בכח"ג יודה מהר"ש גראמייזן לפ"ח שאינו צריך לחזור ולהחטף התשלומיין, דתפילה החובה אינה כמאן דליתא.

סימן ז עוד בעניין הזוכרת הבדלה בתפילה

כיוון שהזוכרת הבדלה בתפילה היא צורך הבדלה, נראה שnitן להבדיל בכל תפילה במצאי שבת, ולא רק בתפילה ערבית. גודלה מואת כתוב המאירי: מי שאין לו כוס רשאי להבדיל בתפילה אפילו עד יום רביעי (אות א). אך יש לעיין מדוע הגביל המאירי דין זה רק למי שאין לו כוס? אפשר שהמאירי סבר כרددב"ז שהבדלה בתפילה ביום ראשון היא רק מדין שלומין, ואין לאומרה כשייש לו כוס ממשום "שלא תקנו תשלומיין לדבר שיש לו תקנה". עכ"פ גם מדברי הרددב"ז משמע שהבדלה בתפילה יכולה להיאמר גם ביום ראשון (אות ב).

גם בדברי המג"א ורעד"א מבואר שהבדלה יכולה להיאמר גם ביום ראשון, ואפילו כשהבדיל על הocus (שלא בדברי המאירי והרדדב"ז). (אות ג). אך הביאור הלכה הקשה על רעד"א והוכחה שהבדלה יכולה להיאמר רק בתפילה ערבית של מוצאי שבת, ופרש את דברי המג"א באופן אחר (אות ד).

הकושיות שהקשה הביאור הלכה על רעד"א קשות לכואורה גם על המאירי, ונראה שלפי המאירי עיקר זמן הבדלה הוא דוקא במצאי שבת, ובזה מישבות קושיות הביאור הלכה (אות ח). אך אין לומר כן דעת רעד"א, וכי לתרץ קושיות הביאור הלכה צריך לומר שלדעת רעד"א הבדלה בתפילה יכולה להיאמר דוקא בתפילה הראשונה הנאמרת אחר שבת (אות ח). א"נ יש לתרץ קושיות הביאור הלכה באופן נוסף (אות ז).

◆ ◆ ◆

מאחר והזוכרת הבדלה בתפילה היא צורך הבדלה יש לעיין האם ההבדלה היא חלק בלתי נפרד מהתפילה, ואפשר שנחalker בדרכו הגרי"ז מבריסק והגרש"ז אוירבך וצ"ל (אות ח).

א.

כיוון שהוכרת הבדלה בתפילה היא צורך הבדלה, נראה שניתן להבדיל בכל תפילה, ולא רק בתפילה ערבית של מוצאי שבת, וכן מבואר במאיר.

הتبادر לעיל (סעיף ו' ואותיות א-ב') שהזוכרת הבדלה בתפילה אינה צורך התפילה אלא צורך הבדלה, שכששים שימוש חסיבותה תקנו חכמים שהבדלה תאמיר על הолос, וכך גם תקנו שתאמיר בתפילה. על פי זה נראה שאין קשר מהותי בין הבדלה לתפילה ערבית של מוצאי שבת, וכי לא הבדלה בתפילה ערבית מוצאי שבת, ומתקפל לאחר מכן תפילה נדבה, יבדיל בתפילה הנדבה, לקיים תקנת חז"ל להבדיל בתפילה. גודלה מזאת כתוב המאירי (לג, א ד"ה לא הבדיל בלילה): "נראה

לי بما שאין לו כוס וטעה בתפילהו ולא נזכר בלילה, שمبادיל והולך בתפילה עד يوم רביעי". מעבר לחידוש האמור לעיל, שניתן להבדיל גם בתפילה שאינה תפילה ערבית, מתחדר בדברי המאירי שניתן להבדיל עד יום רביעי ולא רק במוצאי שבת. דבר זה מובן מאד. מאחר וחיבור הבדלה בתפילה דומה לחיבור הבדלה על הолос, וכשמשנית להבדיל מסתבר שדין מותה, וכשמשנית להבדיל על הолос עד יום רביעי (ש"ע וצט, ח), וכך גם ניתן להבדיל בתפילה עד יום רביעי.

ב.

יש לעין מדוע הגביל המאירי דין זה רק למי שאין לו כוס? אפשר שהמאירי סבר לר' ברדב"ז תקנו תשלומיין לדבר שיש לו תקנה". עכ"פ גם מדברי הר' ברדב"ז משמע שהבדלה בתפילה יכולה להיאמר גם ביום ראשון.

מדוע כשהבדיל על הолос אינו יכול יותר להבדיל בתפילה עד יום רביעי, הרי זה זמן הרואוי להבדלה, ומדוע שלא יקיים תקנת חז"ל להבדיל בתפילה? נראה שיש לבאר דברי המאירי עפ"י דברי הר' ברדב"ז (ח"א סימן טס) בתשובה שכתב:

בדברי המאירי מבואר שהאפשרות להבדיל עד יום רביעי נאמרה רק "במי שאין לו כוס", והדבר צריך תלמוד. מבואר בוגרואה שהمبادיל על הолос קודם התפילה, חזר וمبادיל בתפילה (רכות לג, א). מאחר ולדעות המאירי ניתן להבדיל בתפילה עד יום רביעי,

1. אך אין להבדיל בתשלומי מנהה של שבת (עיין לעיל סימן ו' הערכה 38).
2. כן משמע גם מהשער תשובה. בסימן תקנו (ס"ק א) כתוב השער תשובה בשם ש"ת גן המלך (לבעל הגינת ורדים) שכשתשעה באב ח' במווצאי שבת "איןנו מבדייל על הолос במווצאי תשעה באב לכתהילה, רק אם שכח להבדיל בתפילה בלילה תשעה באב, ובכהאי גונא ניחא טפי שיבדייל על הолос משיזור להתפלל שמונה עשרה ברכות במווצאי שבת". לאחר המילים רק אם שכח להבדיל בתפילה בלילה תשעה באב" החסיף השער תשובה בסוגרים: "וזריך לומר שם במווצאי תשעה באב לא הבדיל בתפילה, שאם לא כן היה די בזה לדידיה". מבואר, שכשלא הבדיל על הолос במווצאי שבת, וגם לא הבדיל בתפילה, רשאי להבדיל גם במווצאי יום ראשון, וכדברי המאירי (וגם לפ"י מה שכתב שם בהמשך הס"ק שאין המנגנון כן, והוא רק משומש"במה שمبادילין עתה על הолос ט"ז), משמע שם אין עתיר להבדיל על הолос, יבדיל בתפילה).

יש לו תקנה בהבדלה [על הכות] אין לו תשולמיין. הנראה לענ"ד כתבת". מובואר שהאפשרות להבדיל בתפילה ביום ראשון היא רק מدين תשולמיין³, ולא תקנו תשולמיין להבדלה בתפילה, כי יכול להבדיל על הכות (שהיא הבדלה יותר מובהרת, כפי שמכה מכך שכשהעשרה תקנו הבדלה רוק על הכות - ברכות ל, א). **אפשר שזו לדבר שיש לו תקנה, וכיון שאתה חוננתנו** "מסתברא לי דאפיקו המתפלל ביום ראשון תפילת תשולמיין [לעובייה של מזאי שבת] אין צריך לומר אתה חוננתנו. ולא מיביעא אם הבדיל כבר [על הכות] אלא אפיקו שעדיין לא הבדיל אין צריך לומר אתה חוננתנו, כיון שהוא חייב להבדיל [על הכות]. **שלא תקנו תשולמיין**

3. יש לעיין בוזה. מאחר וקיים שתפילת ערבית רשות (ברכות נז, ב, רמב"ם תפילה א, ו, טור סימן רלה) מוכחים לכואורה לומר שהתקנה להבדיל בתפילה הייתה להבדיל ביום ראשון בשחרית, שהרי במזאי שבת אין חוב להתפלל, ומוכח שגם הוא זמן שנינת להבדיל בו מעיקר הדין ולא רק מדין תשולמיין, ודלא כדרכ"ז. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - אולי לא תקנו הבדלה בתפלה אלא למתחפל, כמו שלא תקנו קדוש בתפלה אלא למתחפל, עכ"ד. (ועיין שמירת שבת כהכלתה ח"ב נח, הערת סח במה שהקשה על ש"ע הגרא"ז, ולפי"ז קושיינו מושבת, דאין הבדל בין נשים לגברים, שהרי גם גברים פטורים מעיקר הדין מתפילה ערבית, לתפילה ערבית רשות). ולפי זה פשוט לכואורה שלטורים שאישת החיבת בהבדלה, אם המתחפל ערבית ולא הבדלה ואין לה כוס צריכה לחזור ולהתפלל, אך שפטורה מערבית, בזמנ התקנה גם גברים היו פטורים מערבית (תפילה ערבית רשות), ולמרות זאת צריכים בכח"ג לחזור ולהתפלל. ועיין איש ישראל (לו, הערת רפ) ושמירת שבת כהכלתה (נח, הערת סח) בשם ספר תורה שבת שכחן כן לדינא, אך מטעם אחר (דכיוון דשוויה עליהן כחובה לעניין הבדלה בתפילה, דיןanganim למגרא), ועיין לעיל (סימן ו הערת 12). אמנים לדעת התוס' (כו, א ד"ה טעה) ש愧 שתפילה ערבית רשות אין בטלה בחינם, ניחא (ועיין בירור הלכה לברכות נז, ב ציון כשכמה ראשונים סוברים דעת התוס', אך ייש ראשונים שחולקים על דבריהם).

אם הנם הראה"ה כתב (ברכות נז, ב) שגם למ"ד תפילה ערבית רשות, במזאי שבת בודאי תפילה ערבית כחובה, מפני צורך לומר הבדלה בחונן הדעת (עיין שו"ת משיב דבר ח"א סימן יב ד"ה עוד הקשה מע"ל. ועיין גם בירור הלכה [שם] שהוכיחו שכמה חולקים על הראה"ה). [ועיין הליקות שלמה (ח"א פרק יד סעיף ז) שכחן: "אישה שאין לה אין או פת לקודש עליהם בלבד שבת, לא תאכל שאר מאכלים עד שתתפלל ערבית, כדי לצאת בה ידי חובת קידוש דאוריתית, וכן בليل תעשה באב של ב"מוצ"ש יש לדין שלכתילה התפלל ערבית" וכותב שם בדבר הלכה (אות יג): "משום דעתך הרואה הינה הבדלה בתפילה, כאמור בברכות נז, א". ממשמע

שחייב הבדלה בתפילה חדש חוב תפילה וכדברי הרואה (אך ייש בדבר הלכה סוף אות כד וצק"ע). קצת ראייה لهذا ישינה כחובה להתפלל ולהבדיל בתפילה (וחותכת הבדלה בתפילה לא נאמרה רק למי שכבר מתפלל), מהא אמרין (ברכות קט, א) שאין להתפלל הבינו במזאי שבת מושם צורך להבדיל בתפילה, ואין לכלול הבדלה בתפילה הבינו. אילו חותכת הבדלה הייתה ורק כשאדם מתפלל שמונה עשרה, קשה מדוע לא ניתן להתפלל במזאי שבת הבינו, הרי בכח"ג לא חלה כלל חובת הבדלה בתפילה, (دلיכא תפילה שמונה עשרה, ובתפילה הבינו לא ניתן להבדיל). משמע ישינו חוב להבדיל בתפילה (גם אם אינו מתפלל שמונה עשרה), וכشمתחפל הבינו אנו יכולים לקיים חוב זה.

ועיין שו"ע הגרא"ז (רצו, יט) שכחן: "לדברי האומרים שעיקר הבדלה הוא מן התורה הרי גם הנשים חייבות בהבדלה מן התורה, וחיבות ג"כ להבדיל בתפילה ועל הכותן מתקנה חכמים, שתקנו עליהן כמו שתקנו על האנשיות הוואיל והן חייבות כמוותם מן התורה עביך הבדלה". והקשה עליו השמירת שבת כהכלתה (ח"ב נח, סח): "זה מנליה, דהא פטורות מתפילה ערבית". ולנ"ל ניחא, לתפילה ערבית רשות גם לגברים, ואעפ"כ צריכים להבדיל בתפילה, ומוכח שהחיבוטם להתפלל (ועיין הליקות שלמה ח"א פרק יד סעיף ז). אך אפשר שכוננות הגרא"ז כמו שפירש דבריו השמירת שבת כהכלתה (שם) שroke אם מתחפלות צריכות להזכיר הבדלה בתפילה (ועיין רמ"א וצט, י, מג"א שם טו, ובהסכמה הגוז"ז גולדרבוג שליט"א).

אלמלא כן, ניתן היה להבדיל גם בתפילה ביום ראשון. על יסוד זה כתבו כמה אחים רוניים (מתה יהודה רצד, ב, תחילת לודו רצד, א, ילקוט יוסף ח"א עמוד רלא ס"ק יב וש"ט) בדעת הרדב"ז שם אין לו כוס רשמי להבדיל בתפילה גם ביום ראשון, והיינו כדאמרן שהבדלה בתפילה אינה קשורה דוקא לתפילה ערבית של מוצאי שבת.

הסיבה לכך שהמאירי סייג את האפשרות להבדיל בתפילה עד יום רביעי, רק למי שאין לו כוס, משומש שכשיכול להבדיל על הocus, לא תקנו תשלומיין להבדלה בתפילה.⁴ יש להעיר: גם לפי הרדב"ז אין מניעה עקרונית מהבדיל ביום ראשון. הסיבה לכך שאין מבדילים בתפילה ביום ראשון, היא רק משומש שיש תקנה בהבדלה על הocus,

ג.

גם בדברי המג"א ורעו"א מבואר שהבדלה יכולה להיאמר גם בשחרית של יום ראשון, ואפילו כשהבדיל על הocus (שלא בדברי המאيري והרדב"ז).

בתפילה ודאי היה צריך להבדיל ביום א' ועכשו ג"כ צריך. וכן ממשם בגמרה דאם הבדיל על הocus קודם קודם שהתפלל,Auf"כ צריך להבדיל בתפילה, דעקר תקנתה הוא להבדיל בתפילה, ואין בידי תשובה הרדב"ז לעיין בה". כתב על כך הגורע"ז ז"ל: "נראה דבתפילה ראשונה דשחרית מזכיר אתה חונنتهנו. וכן בעדמיה השלהמה כלל בהזיד ולא

גם בדברי המג"א ורעו"א מבואר שהבדלה בתפילה יכולה להיאמר גם ביום ראשון. המג"א (צד, א) חילק על תשובה הרדב"ז הניל, וכותב שמי שאל התפלל במוציאי שבת, רשאי להבדיל למחורת גם אם הבדיל על הocus. ז"ל: "כתב הרדב"ז דאם שכח להתפלל ערבית במצ"ש מתפלל שחרית ב' ואינו מזכיר אתה חונنتهנו. וכן בעדמיה שהיו מבדילין

עוד יש להעיר על דברי הרדב"ז, ממה שכותב רביינו יונה (כ, א מדפי הרי"ף): "נראה שם אין לו כוס מוזמן בלבדה, כיון שմבדיל למחור אין לו לחזור ולהתפלל אלא אם כן חשוב שאפיפלו למחור לא יהיה לו כוס" (הובאו דבריו ברא"ש פ"ד סימן טו, וכ"פ השו"ע רצד, ב). לפי הרדב"ז שהבדלה ביום ראשון היא רק מדין תשלומיין צרייך קצת עיון מדוע סמכו חכמים על הבדלה על הocus של יום ראשון שהוא מוציאי שבת, ולא הזכירוה לחזור ולהתפלל כדי לצאת ידי חובת הבדלה בעיקר זמן החיבור. (ועל הרא"ש עצמו לא קשה, דאפשר שסביר שהבדלה ביום ראשון אינה מדין תשלומיין. וכך שכותב ברכות פ"ג סימן ב' שמי שהיה אנן במוציאי שבת פטור מהבדלה למחורת, אין זה מカリח שהבדלה ביום ראשון היא מדין תשלומיין, דאפשר שזהו זמן הבדלה מעיקר הדין, אך חלות החיבור היא במוציאי שבת, ובזמן זה היה פטור, ועיין הගהות רעו"א לש"ע רצט, ו). עוד יש להעיר שלכארה לפי הרדב"ז כשהלא הבדיל בתפילה וסומך על כך שיבודיל על הocus למחורת, יאמר עכ"פ המבדיל בין קודש לחול וכור, לצאת עכ"פ ידי חובת הבדלה מדורוריתא (لدעת הרמב"ם) בעיקר זמן הבדלה.

4. יש להעיר שבסוף מסכת תענית (ל, א ד"ה והרוני מעירך), הביא המאירי שתי דעתות האם הבדלה עד יום רביעי היא מעיקר הדין או מדין תשלומיין (ראה אנציקלופדיית תלמודית ערך הבדלה כרך ח עמוד פח שנחalker בוהו ראשונים). לפי דברינו, דברי המאירי כאן מובנים רק לשיטתה שהבדלה ביום רביעי היא מדין תשלומיין. ואפשר שלטסוברים שהבדלה ביום ראשון אינה מדין תשלומיין יש להבדיל ביום ראשון גם כשבכר הבדיל על הocus, אך המאירי חש לדעה שהבדלה ביום ראשון היא מדין תשלומיין. ועיין להלן (אות ה ד"ה השתא דאתنين) ביאור נוספת לדברי המאירי.

מחודשים, ואינם מתאימים לדברי המאייר. המאייר כתוב: "נראה לי במי שאין לו כוס וטעה בתפילהתו ולא נזכר בלילה, שմבדיל והולך בתפילה עד יום ובייעי", משמע שאם יש לו כוס, איןנו מבידיל למחורת. אरנו לעיל טumo (עפי' הרוב²) שלא תקנו תשולםין להבדלה בתפילה, מאחר ויש לה תקנה בהבדלה על הocus. המג"א - שמצויר להבדיל בתפילה ביום ראשון גם אם הבדיל על הocus - חולק על כך כפי הנראה, וסביר שיש תשולםין להבדלה בתפילה על אף שיש לה תקנה בהבדלה על הocus, או שסביר שהבדלה בתפילה ביום ראשון אינה מדרין תשולםין³ אלא מעיקר הדין⁴.

התפלל ערבית דמוצירו בתפילה שחורת. וראיתי בספר תוספות שבת דהעתיק דברי המג"א, דבשחרית בתפילה השנייה שהיא לחשולמין ערבית מוצירו, ולא נזכר מזה כלום כאן במג"א. ולענ"ד העיקר דמוצירו בתפילה הראשונה". מובואר שהבדלה אינה קשורה דוקא לתפילת ערבית, וניתן להבדיל בכל תפילה ואפילו ביום ראשון, וכదאמן.

הבדלה ביום ראשון כשהבדיל על הכוס יש להעיר: בדברי המג"א מובואר שניתן להבדיל בתפילת יום ראשון אפילו אם הבדיל על הocus? מבחינה זו דברי המג"א

5. יש לעיין לפ"ז מדוע לדעת רע"א נשים (שאין מתחפלות ערבית במוץ"ש) אין מבדילות בשחרית, ושם סולכות על הסוברים שפטורות מהבדלה (שו"ע רצוי, ח), ועיין הליכות שלמה (פרק יד סעיף יד, ופרק יג דבר הלכה אותן יב).

6. כל דברי המג"א ("וכן ממשע בגمرا וככו") מכונים להוכחה שניתן להבדיל ביום ראשון גם לאחר שהבדיל על הocus, אך היא ניתנת בכלל בתפילה ביום ראשון הננו פשטוטו לו לנגייר עד שאינו רואה צורך להוכחה. והיינו טעם מא כראמן, דין הבדלה בתפילה כדי הבדלה על הocus וכשם שניתן להבדיל על הocus ביום ראשון, כך גם ניתנת להבדיל בתפילה. ועיין בהערה מההדריך לחידושי הרשב"א (מהדורות מוסד הרב קוק) כתובות ו, ב הערכה 253.

7. כך עולה בדברי המג"א "וכן ממשע בגمرا אדם הבדיל על הocus קודם שהתפלל, אעפ"כ צריך להבדיל בתפילה", וכן מובואר בלבושים שור.

8. משום כך אין זה ממשוע כי שהמאייר אמר את דיןovi ביחס למי שהתחפל ערבית (ושכח להזכיר הבדלה בתפילה), והmag"א ורעד"א עוסקים בכך שלא התפלל ערבית כלל, דמי' לדעת המאייר הבדלה ביום ראשון היא מדין תשולםין, ולא תקנו תשולםין לדבר שיש לו תקנה. אך עיין להלן (אות ז) שניתן להסביר את דברי המאייר באופן שיתאפשר לדברי המג"א ורעד"א.

9. כן ממשע מהשו"ע (יריד שם, ו) שציין אלו המג"א, כדי שהיה אונן במצויא שבת מבידיל למחרות על הocus, ומשמע שהבדלה ביום ראשון אינה מדין תשולםין אלא מעיקר הדין (עיין שם בט"ז שצוו, ב). לפי זה צ"ב מדוע הפוסקים העתיקו דברי הרוב⁵ להלכה, אחר שודרכו מובסים על ההנחה שהבדלה ביום ראשון היא מדין תשולםין, ולදעת השו"ע הבדלה ביום ראשון אינה מדין תשולםין (ואולי לדעתם יש לחלק בין הבדלה בתפילה להבדלה על הocus, וצ"ב. ועיין שו"ת פועלות צדיק ח"ב סימן קכט).

עוד יש להעיר שמשמעות לשון המג"א נראה שכח"ג שהיה אונן במצויא שבת ונזכר המת למחרות, יש להבדיל בתפילה בשחרית, שאם לא כן כיצד הביא ראייה מדברי השו"ע לכך שניתן להבדיל בתפילה ביום ראשון, הרי השו"ע התיחס רק להבדלה על הocus. על כורחך שלדעת המג"א אין חלק בין הבדלה על הocus להבדלה בתפילה. וכן נראה מסברא, דמאי זה טעם נחלה בינויהם. אך השערתי תשובה (רצד, א) כתוב: "כתב ברבי יוסף בשם דבר משה אונן במצויא שבת שאינו חייב בתפילה, יום ראשון אחר הקבורה כשמתפלל שחורת לא יאמר אתה הונתנו בתפילתו". אך אין מדבריו ראייה לשיטת המג"א ורעד"א. ועיין בשוו"ת דבר משה (יריד סימן צז)

ד.

לדעת הביאור הלכה הבדלה יכולה להיאמר רק בתפילה ערבית של מוצאי שבת.

ערבית. לדעת התוספות שבת מבדיל בתפילה התשלומין, ולදעת רע"א מבדיל בתפילה שחרית¹⁰. הביאור הלכה הקשה על הגרא"א ז"ל שתי קושיות: "וקשה [א] אמר אמרי בוגרא דעתה ולא הבדיל בתפילה אינה חזרה מפני שאומרה אח"כ על הocus, ומשמע דיווצה זהה, ואמאי יאמרנה ג"כ עוד בתפילה

אמנם, בדברי הביאור הלכה (רץ, א"ה אומרים) מבואר שהבדלה בתפילה יכולה להיאמר רק בתפילה ערבית של מוצאי שבת, אך לא בשום תפילה אחרת. כאמור לעיל, נחלקו רע"א והתוספות שבת בדעת המג"א, האם כשלא התפלל ערבית במווצאי שבת מבדיל בתפילה שחרית, או בתשלומי

שזהו מושם שטובר שהבדלה יכולה להיאמר רק בתפילה ערבית של מוצאי שבת (עיין על כך להלן), אך לדעת המג"א ורע"א שהבודלה יכולה להיאמר גם בתפילה שחרית, הדר דין שבירדיל בתפילה. ועיין אשיש ישראל (לו, קא) ושמירת שבת כהכלתה (ח"ב סד, הערת קלא) שפסקו כשייר תשובה (אך אפשר שהוא מושם שגם לדעת הביאור הלכה ניתן להבדיל רק בערבית של מוצאי שבת, עיין להלן אות ד).

שוב ראיתי בספר הלכות שלמה (ח"א פרק יד סעיף יד) שכחוב: "מי שהיה פטור מתפילה במוצ"ש כגון אונן או מי שהתחסך בצריכי ציבורו, וכן אישת, אימץ צרכיהם לומר אתה חוננתנו בשחרית של יום ראשון" וכחוב שם בדבר ההלכה (אות כד): "לא מיביא לאירועות שהביאה המ"ב שאין אמורים אתה חוננתנו בתפילה תשלומין אם בכור הבדיל, אלא אפילו להמחייבם, בנדר לא יאמרו, ואפילו לפמש"כ בחידושים הגרא"ח על הש"ס וכן מבואר בחידושים הגרא"א בגלין הש"ע, דהשוכח להתפלל במוצ"ש צריך לומר אתה חוננתנו בתפילה הראשונה אף בתפילה שנייה אוניא לתשלומין, משום ודין הבדלה אינו מסדר תפילה ערבית של מוצ"ש כי אם דין בתפילה ראשונה של חורל, אף"ה מסתבר דדבריהם אמורים רק למי שהיה חייב ע"פ הדין להתפלל ערבית ושכח, دائمא מבדיל בתפילה הראשונה, אבל מי שהיה פטור מערכית אינו צריך כלל להבדיל בתפילה". ויל"ע בדברי, שהרי מבואר במג"א שקדום שתקנו הבדלה על הocus בודאי היה צריך להבדיל בשחרית יום א' (וכ"כ הביאור הלכה רצד, א"ה אומרים), וכי"ל דתפילה ערבית רשות, ובזמנם עדין לא יכולו עליהם חוכבה, אלף גם הפטור מתפילה ערבית צריך להבדיל למחורת שחרית (אם לדעת התוס' כו, א"ה טעה שאף שתפילה ערבית רשות אין לבטלה בחינוך, ניחא. ועיין לעיל הערת 3). גם מסכרא יש לעיין בו, דחייב הבדלה בתפילה הראשונה אינו תשלומין לחזון הבדלה בתפילה ערבית שלא התקיים, אלא רק הוא עיקר החזון - להבדיל בתפילה הראשונה (כן ממשמע מלשון הגרא"ח, והובאו דבריו להלן הערת 11), ומה לי שהייה פטור מתפילה ערבית, והתפילה הראשונה שחביב בה היא שחרית, וצ"ע.

10. אפשר שיש נפק"מ בין שני הפרושים הנ"ל בדעת המג"א - האם הבדלה בתפילה ביום ראשון היא מעיקר הדין או מדין תשלומין - להיכא שלא התפלל ערבית וגם לא הבדיל על הocus, ובשחרית שכח להזכיר הבדלה וטעם קודם שהבדיל על הocus. אם הבדלה ביום ראשון היא מעיקר הדין מסתבר שצרכיך לחזור ולהתפלל, דומיא דערבית. אך אם הבדלה ביום ראשון היא רק מדין תשלומין, אפשר שחיזוכה קלוש יותר, ולא הצרכיך לחזור ולהתפלל עבורה זה. אך עיין תהילה לדוד (רץ, א) דפשיטה ליה שטעם קודם שהבדיל על הocus ביום ראשון, צריך לחזור ולהתפלל אף שדבריו אמורים לפי שיטת הרוב"ז, הסובר שהבדלה ביום ראשון היא מדין תשלומין, ועיין הגהות רע"א (על ש"ע רצד, ב), שמירת שבת כהכלתה (ח"ב סב, הערת צה), ולהלן הערת 20).

11. וכן דעת הגרא"ח הליוי בחידושים על הש"ס (סימן ב): "דין הבדלה אינו סדר בתפילה ערבית של מוצאי שבת, כי אם דין בתפילה ראשונה של חול, וכך אם הוא תפילת יום ראשון". וכ"כ בספר תהילה לדוד (רץ, א) בשם הייעב"ץ. (ועיין בהערות מההדר לחדושי הרשב"א מהדורות מוסד הרב קוק כתובות ו, ב הערת 253, שהגרש"ץ כתב להוכחה דבריהם מהירושלמי).

בתפילה שהח嗣יר, ונחשבת במידה מה בתפילה ערבית, אך בתפילת שחרית או בכל תפילה אחרת, אין להבדיל¹⁴.

וזל הביאור הলכה: "מה שכותב המ"א דציריך להזכיר אתה חוננתנו בשחרית, היינו בתפילה השנייה שהיא להשלמה וכמו שפירשו התוספות שבת והപמ"ג. דלפירוש הגורע"א שהוא בתפילה ראשונה, יקשה אםאי אמרו בגמרה דעתה ולא הבדיל בתפילה אינו חוזר מפני שאומרה אח"כ על הocus, ומשמע דיויצה בזה, ואם אי אמרנה ג"כ עוד בתפילה שחרית, זה עיקר תקנתה הוא בתפילה. ועוד דאמאי כתוב השו"ע בס"בadam סובר שאף לאחר לא יהיה לו כוס צריך לחזור ולהתפלל, ואם היא יכולה לקיים מצות הבדלה בתפילת שחרית, זה עיקר תקנתה בתפילה היה ועדיף מכוון. אלא על כורח דעיקר הבדלה נתקן בתפילה ערבית ולא בתפילה שחרית¹⁵. ונהי דקודם שהתקינו להבדיל על הocus ע"כ היה הדיןadam לא

שחרית, דהא עיקר תקנתה הוא בתפילה¹². [ב] ועוד דאמאי כתוב השו"ע בס"ב adam סובר שאף לאחר לא יהיה לו כוס צריך לחזור ולהתפלל, ואם היא יכולה לקיים מצות הבדלה בתפילה שחרית, זה עיקר תקנתה בתפילה היה ועדיף מכוס".

מכוח קושיות אלו חידש הביאור הולכה, שניתנן להבדיל רק בתפילה ערבית של מוצאי שבת, אך לא בכל תפילה אחרת. לכן, כשטעה ולא הבדיל בתפילה ערבית במוצאי שבת, אינו מבידיל למחמת בתפילה שחרית¹³. כך גם אם טעה ולא הזכיר הבדלה בתפילה ערבית, וסובר שאף לאחר לא יהיה לו כוס, חוזר ומתפלל, ואני יכול לסמן על כך שיבדיל בתפילה למחמת, דהבדלה אינה יכולה להגיד להיאמר בתפילה שחרית. מה שכותב המג"א שיש להבדיל ביום ראשון, והוא רק בתשלומי ערבית - כמו שאמרו דבריו התוספות שבת וכמה אחרים (שלא בדברי ר'ע"א הנ"ל) - שдин תפילת תשולםין

12. זה לכואורה אינו קשה כי"כ, דלא מבואר בגמרה שאיןנו מבידיל למחמת שחרית. אך מ"מ כן מוכח ברעת רע"א, שכל דבריו אמרויםumi שלא התפלל כלל, אך אם התפלל משמע שאיןנו מבידיל למחמת (וכן ממשמע מחצית השקול על מג"א רצ' א).

13. לפי זה אין להבדיל בתפילה נדבה (שלא כדי שכחנו לעיל אותה), אך אפשר שדברי הביאור הולכה אמרוים ביחס ליום ראשון אך במוצאי שבת אפשר להבדיל בכל תפילה, וצ"ב.

14. הביאור הולכה כתוב כן גם בדעת הרדב"ז, אך אפשר ש לדעת הרדב"ז לא תקנו כלל הבדלה בתפילה ביום ראשון (ואפילו כשהאי לו כוס), משום שהבדלה ביום ואשון היא רק מدين תשלומין "ולא תקנו תשלומין לרבר שיש לו תקנה", (שלא כאחרונים הנ"ל בסוף אותן בכתבו שכשאין לו כוס מודה הרדב"ז שרשאי להבדיל בתפילה). בזה מיושבות שתי הקושיות של הביאור הולכה, בלי צורך לחדר מחדש רק בתפילה ערבית של מוצאי שבת.

15. כן מבואר גם בשו"ת משה (יו"ד סימן טז, הובאו דבריו בקצרה בשער תשובה רצ' א). קצת ראייה לזה מדברי הלבוש (קח, י) שכח על המתפלל תשלומי מנחה בMOTEAI שבת "ומבדיל בראשונה ואני מבידיל בשנייה, דלא דמי ליעלה ויבוא שאומרם בשתייהן, דשאני יעלה ויבוא שחובה לאומרה בכל התפילות של אותו היום, אבל הבדלה אינו שיך אלא בשל ערבית", ומשמע בכיאור הלבה. אם כי אפשר שכוננות הלבוש כmag"א (קח, יג) שմבדיל רק בראשונה משוד להבדיל פעמי אחת, ומה שכח "אבל הבדלה אינו שיך אלא בשל ערבית", היינו שכשאמר אותה פעמי אחת יצא כבר ואין כל צורך לאומרה פעמי נוספת, בשונה מיעלה ויבוא "שחובה לאומרה בכל התפילות של אותו היום".

הבדיל במו"ש בתפילה או שלא התפלל אלא דסבירה המ"א דכיון שהוא מתפלל ערבית כלל היה צריך להבדיל בתפילה בשחרית תפילה שנייה בשביב ערבית, יש שחרית¹⁶, אבל לאחר שתקון על הocus לה דין תפילה ערבית, וצריך להזכיר בה אין שיק הבדלה בתפילה שחרית כלל.

ה.

לפי המאירי עיקר זמן הבדלה הוא דוקא במו"ץ שבת, ובזה מושבות קושיות הביאור הלאה.

אמנם, בדברי המאירי מבואר שניתן להבדיל הלכה על רע"א, קשה לכואורה גם על הכלת תפילה, ולא רק בתפילה ערבית המאירי.

ישוב קושיות הביאור הלכה איברא, קושיותו הראשונה של הביאור רע"א עד יומם רביעי, וזהו סעד גדול לדברי הלכה: "אמאי אמרו בגמרא דעתה רע"א ז"ל. עכ"פ הקושיות שהקשה הביאור

16. לא ידעתני מי הכריחו לומר כן (ביחود שהדבר מעורר כמה קשיים כפי שיבואר), ולשיטתו שהבדלה יכולה להיאמר רק בתפילה ערבית של מו"ץ שבת או בתשלומיה, מדוע לא יכול היה לומר שכ' היה הדין גם קודם שתוקנה הבדלה על הocus. ואפשר ממש שתחפילה ערבית רשوت, ואילו ניתן היה להבדיל רק בערבית, ובין שלא החפלו ערבית) לא היו מבדילים בתפילה (עיין לעיל העירה) (3), אך אחר שתקנו הבדלה על הocus, גם אלו שלא התפללו ולא הבדלו בתפילה, יכול עכ"פ להבדיל על הocus. מיהו, עיין בש"ת דבר משה (לעיל העירה 9), שכח שגם קודם שתקנו הבדלה על הocus, ניתן היה להבדיל רק בערבית של מו"ץ שבת.

ולגופא דמיילת ד"קודה שתתקינו להבדיל על הocus היה הדיןadam לא הבדיל במו"ש בתפילה היה צריך להבדיל בתפילה שחרית, אבל לאחר שתקון על הocus אין שיק הבדלה בתפילה שחרית כלל", צ"ע מדו"ע כשתקנו חכמים הבדלה על הocus בטלו האפשרות להבדיל בשחרית, ומה עניין זה זהה? ואודו: המג"א הוכיח שיש להזכיר הבדלה ביום ראשון מכך שקדם שתקנו להבדיל ביום ראשון. לפי הביאור הלכה צ"ע כיצד ניתן להביא ראה מה מה שהיה קודם שתקנו הבדלה על הocus לדידן, הרי חל שנייניו באפשרות ההבדלה בתפילה בין התקופה שקדום תקנת הבדלה על הocus, לתקופה שלאחר מכן. בתחילת הבדלה יכול היה ליתא דלמא האפשרות להבדיל ביום ראשון, ולאחר שתקנו הבדלה על הocus בטילו את האפשרות להבדיל בתפילה שחרית של יום ראשון, ומדהה ליתא דלמא האפשרות להבדיל ביום ראשון (בתשלומי ערבית) גם ליתא. בלשון אחר: לפי הביאור הלכה חל שנייניו בדין הבדלה בתפילה בין התקופה שקדום התקנה להבדיל על הocus, לבין התקופה שלאחר מכן בין שנייניו בדין התקנה שלא חל בין שנייניו בדין התקופה. שחיי מכך שניתן היה להבדיל ביום ראשון קודם שתקנו הבדלה על הocus, הוכיח המג"א שכן הדין גם לאחר שתקנו הבדלה על הocus. ואילו היה חל שנייניו בדין הבדלה בין שתי התקופות, לא ניתן היה להביא ראה מה מה שהיה קודם שתקנו הבדלה על הocus, לתקופה שלאחר שתקנו הבדלה על הocus, וצ"ע.

17. גם לדעת הביאור הלכה, הבדלה אמם יכולה להיות ערבית בתפילה ערבית של מו"ץ שבת, אך יכול להיאמר גם ביום ראשון (כגון בתשלומי ערבית של מו"ץ שבת). אך עיין ש"ת פועלות צדיק (ח"ב סימן קכט) דמשמע מדבריו שהבדלה בתפילה יכולה להיאמר רק במו"ץ שבת (בשוונה מהבדלה על הocus). מיהו, מהמאירי ומהmag"א לא משמע כן.

"מצות עשה מן התורה, לקדש يوم השבת בדברים. וצריך לזכרתו בכנסתו וביציאתו. בכניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה" (רמב"ם הלכות שבת נט, וא), וכן מפורש במ"ב (רכז, ט): "דקורי אבדלתא לשבת עדיף טפי, דאז הוא עיקר מצות הבדלה"¹⁹. לדעת המאירי רק האפשרות להבדיל בעיקר זמן הבדלה - במצואי שבת - מפקיעה את חובת החזורה, אך אפשרות להבדיל ביום ראשון אינה מפקיעה את חובת החזורה. משום כך אם שכח להבדיל במצואי שבת צריך צריך לחזור ולהתפלל, ואינו סומך על כך שיבידל למחורת שחרית, דהבדלה ביום ראשון אינה תיקון בשרותית, דהבדלה ביום ראשון אינה תיקון שלם לחיסרונו הבדלה במצואי שבת, ואינה מפקיעה את חובת החזורה²⁰. כשם שלא די בהזכרת הבדלה בתפילה ביום ראשון להפיקיע חובת החזורה, כך גם האפשרות להבדיל על הeosוס ביום ראשון אינה מפקיעה את חובת החזורה. מה שכח המאירי: "החפלו ולא הזיכר הבדלה אינו חוזר אלא סומך על של eosוס", והוא רק בכגון שיבידל על eosוס במצואי שבת, אך אם יוכל להבדיל על eosוס רק ביום ראשון, צריך לחזור ולהתפלל²¹.

ולא הבדיל בתפילה אין חזר מפני שאומרה Ach"c על eosוס, וממשע דיווץ בזה, ואם אמרנה ג"כ עוד בתפילת שחרית, דהא עיקר תקננתו הוא בתפילה²², אינה קשה על המאירי. כבר כתבנו לעיל שלדעota המאירי אין להבדיל בתפילה ביום ראשון (כאשר עתיד להבדיל על eosוס), משום שהבדלה ביום ראשון היא מדין תשולomin ו"לא תקנו תשולomin לדבר שיש לו תקנה", כל שכן שלא תקנו תשולomin כשהזכיר יצא ידי חובת עיקר המצווה Ames. משום כך כשהבדיל על eosוס אף שכח להזכיר הבדלה בתפילה, אין מזכיר הבדלה בתפילה למחורת, מאחר שכבר יצא ידי עיקר המצווה.

באשר לקוishiתו השניה: "אםאי כתוב השוו"ע בס"ב דאמ סובר שאף לאחר לא יהיה לו כוס צריך לחזור ולהתפלל, ואמאי הא יכול לקיים מצות הבדלה בתפילה שחרית, דהא עיקר תקננתא בתפילה היה ועדיף מeosוס"²³. נראה לרין בפשטות שלפי המאירי עיקר זמן הבדלה הוא דוקא במצואי שבת. כן ממשע מדברי הרמב"ם:

18. קושיה זו קשה גם על המאירי, מאחר גם המאירי מורה שם לא הזיכר הבדלה בתפילה במצואי שבת, ואין לו כוס שצורך לחזור ולהתפלל. כן מוכח ממה שכח: "נראה לי بما שאין לו כוס וטעה בתפלתו ולא נזכר בלילה, שמבדיל והולך בתפילה עד יום רביעי". משמעו שאליו היה נזכר בלילה היה צריך לחזור ולהתפלל. 19. עיין גם בהגחות רע"א על המג"א (רכז, ו) וביחורו ומה שכח שם בסוף הדיבורים. גם לפ"י מה שכח בתחלת דבריו שניתן להבדיל ביום משום שהיום הולך אחר הלילה, אפשר שהבדלה במצואי שבת מובהרת יותר "דקורי אבדלתא לשבת עדיף טפי".

20. לפי זה, שעיקר זמן הבדלה הוא דוקא במצואי שבת, יש לעיין מה הדין כשרשאי להבדיל עד יום רביעי, ושכח להבדיל עד תפילה מונחה של יום שלישי (ועד בכלל), האם צריך לחזור ולהתפלל מונחה כדי להזכיר בה הבדלה, או שניין חייב חזורה עברו הבדלה שנייה נאמרה במצואי שבת, (ועיין לעיל העורה 10). אך כששכח בתפילות קודם לכך, מסתבר שאינו צריך לחזו, DSTUCK על התפילה הבאה שיזכיר בה, דין זה ממשמעותי אם הזכרת הבדלה תידחה לתפילה הבאה, וכן דיקט המהדר לחידוש המאירי [מהדרות מכאן התלמוד היישראלי] מדברי המאירי בדף לג, א"ה לא הבדיל בלילה, הובאו דבריו לעיל סימן ו הערכה (20).

21. לפי זה המאירי חולק על רבינו יונה שכח (כ, א מדפי הרי"ף): "נראה שם אין לו כוס מזמן בלילה, כיון שմבדיל לאחר מכן אין לו לחזור ולהתפלל אלא אם כן חישב שאפילו לאחר מכן לא יהיה לו כוס" (וכ"כ בשמו

لتרצן קושיות המג"א על הרדב"ז, הסובר שאין להבדיל בתפילה يوم ראשון כשלאל התפלל במווצאי שבת. המג"א הקשה על הרדב"ז: "וְצ"ע דמתחללה שהיו מבדיין בתפילה וdoi היה צריך להבדיל ביום א' ועכשו ג"כ צריך. וכן משמע בגמרה דאם הבדיל על הocus קודם שהחפכלל עופ"כ צריך להבדיל בחפילה, דעיקר תקנתא הוא להבדיל בתפילה". כתוב על כך הרב פרי האדמה "חתם וdoi כיון שמחפל בזמנו אמרינו דיבידל בתפילה כעיקר התקנה שהתקינו שיבידל, אבל היכא דיאנו בזמן אין צריך לחזור ולהבדיל בתפילה ממשום שכבר הבדיל בocus"²³. מבואר שדין המבדיל על הocus מבדיל בתפילה נאמר רק ביחס להבדלה במווצאי שבת, שזהו עיקר זמן ההבדלה אך לא ביחס להבדלה ביום ראשון²⁴ וכן משמע מעורך השולחן רצץ, יב, וכבריו כתבו כמה אוחזנים, עין ליקוט יוסף חי"א עמוד ולא).

השתא דעתין להכי - שעיקר מצות הבדלה הוא דוקא במוצאי שבת - יש מקום לתרץ את קושיותו הראשונה של הביאור הלכה: "אמאי אמרו בגמרה דטהה ולא הבדיל בתפילה אינו חוזר מפני שאומרה אח"כ על הocus, ומשמע דיווצה בזה, ואמאי יאמרנה ג"כ עוד בתפילה שחירות, דהא עיקר תקנתא הוא בתפילה" באופן נוסף, שלא צריך לומר שהבדלה ביום ראשון היא רק מדיין תשולםין (עיין לעיל העירה). כשהבדיל על הocus אינו מבידיל לחרת בתפילה (על אף שניתן להבדיל בתפילה עד יום רביעי) לא משומש שהבדלה ביום ראשון היא מדין תשולםין ולא תקנו תשולםין לדבר שיש לו תקנה, אלא משומש שדין המבדיל על הocus מבידיל בתפילה (ברכות לג, א) נאמר רק ביחס לעיקר זמן ההבדלה, אך לא ביחס להבדלה ביום ראשון שהיא הבדלה גרייעא²².

כעין סברא זו כתוב הרב פרי האדמה (ח"א דף טו ע"ב, והבאו דבריו בפתחו והזכיר סימן רצץ אות ג)

. 6.

התירוצים הנ"ל אינם עולמים יפה לשיטת רע"א, וכדי לתרץ קושיות הביאור הלכה צריכה לומר שלדעת רע"א ההבדלה בתפילה יכולה להיאמר דוקא בתפילה הראשונה הנאמרת אחר שבת.

עכ"פ תירוצים אלו אינם עולמים יפה לשיטת רע"א, שהרי לפי רע"א יש להבדיל ביום

הרואה"ש פ"ד סימן טו. משום כך לא ניתן לתרץ כן שיטת רע"א, מאחר והשוו"ע (רצץ, ב) פסק הכרבינו יונה, וצריך ליישב דעתו באופן אחר כפי שיבואר.

22. לפví זה האפשרות להבדיל ביום ראשון אינה תליה בשאלת האם יש לי כוס, אלא בשאלת האם הבדיל כבד על הocus, ואם עדין לא הבדיל על הocus, מבדיל בתפילה למזרות שיש לו כוס, ועתיד להבדיל עליה מאוחר יותר. מה שכתב המאירי "אין לו כוס" אורחא דAMILTA נקט, שאליו היה לו כוס, בודאי כבר היה מבדיל עליה.

23. בפתח הדבר כתב על דבריו הרב פרי האדמה: "הרואה גוף התשובה במקומה יראה דהרדב"ז גופיה לא סבירא ליה הכי, לדעתו גם כשלא הברי בלילה אינו אומר אתה חוננתנו בתפילה תשולםין, ולא היה לו להרב ז"י לומר סברא זו בדעת הרדב"ז, כי אם בדרך פשרה בין ב' הסברות, כמו שעשה הרב נהר שלום ז"ל."

24. אף שמכואר בגמרה (ברכות לג, א) שחייב הבדלה בתפילה הוא יותר קבוע מחויב הבדלה על הocus, יש מקום לומר שהוא ביחס לעיקר זמן ההבדלה, שבזה די שהבדלה בתפילה תישאר קבועה ולא תהא מטוללת

בא לידי ביטוי בסדר התפילה המעביר בין קדושת השבת לימי החול, لكن הבדלה שייכת דווקא לתפילה זו. כשם שמסת变速ר שאין להבדיל בתפילת מנחה בשבת, גם בזמן הרاوي להבדלה²⁵ (מפלג המנחה ולמעלה), משום שכולה שייכת לקדושת שבת, כך גם אין להבדיל בתפילת שחרית של יום ראשון, שכולה שייכת לימי החול. רק תפילה ערבית, שזמנה הוא זמן המעביר בין שבת לחול, היא התפילה שהבדלה שייכת בה²⁶.

עפ"י זה יש לישב קושיות הביאור הלכה על רע"א: "אםאי אמרו בגמרה דעתה ולא הבדיל בתפילה אינו חוזר מפני שאומרה אח"כ על הocus, ומשמע דיויצה בזה, ואם יאמרנה ג"כ עוד בתפילת שחרית, דהא עיקר תקנתה הוא בתפילה". נראה שרע"א סובר שהבדלה בתפילה אינה שייכת דווקא לתפילה ערבית דמווצאי שבת (כדעת הביאור הלכה) כי אם לתפילת חול הריאונה הנאמרת לאחר שבת²⁷, שזו נחשבת תפילה המעביר בין שבת לחול, ורק בה ניתן להבדיל. "דרין הבדלה אינו סדר בתפילת ערבית של מווצאי שבת, כי אם דין בתפילה ראשונה של חול, ואף אם הוא תפילה يوم ראשון" (חידושי רביינו

ראשון גם אם הבדיל על הocus במווצאי שבת, משמע שדין המבדיל על הocus מבדייל בתפילה נאמר גם כשבבדיל בתפילה ביום ראשון. כמו כן לדעת רע"א גם הבדלה ביום ראשון יכולה להיות תיקון לחיסרונו הבדלה בתפילת ערבית כմבוואר בשוו"ע (צד, ב), והדרא קושיות הביאור הלכה מדוע כששכח להזכיר הבדלה בערבית של מווצאי שבת, ואין לו כוס צורך לחזור ולהתפלל, ואינו יכול לסמוך על כך שיבידיל למחרת בתפילה, כשם שסומך על כך שיבידיל למחרת על הocus.

ישוב קושיות הביאור הלכה לפ"ר רע"א

נראה שדברי הביאור הלכה עצם יכולים להוות מפתח לשוב שיטת רע"א. יש להקדים ולשאול: מדוע לדעת הביאור הלכה הבדלה יכולה להגיד רק בתפילת ערבית של מווצאי שבת אך לא בשם תפילה אחרת. מה מיוחד תפילה זו מאשר התפילות שניתן להבדיל רק בה? נראה שהבדלה - שתכליתה לצין את המעביר בין קדושת השבת לימי החול - שייכת דווקא לתפילת המעביר בין שבת לחול. בתפילת ערבית של מווצאי שבת

כל היום" (רש"א לג, א ד"ה ומה תפילה), אך לא ביחס להבדלה ביום ראשון, שכן זה עיקר זמן הבדלה, וכן צריך לומר לדעת המ"ב (צד, ב) הסוכר שהובח הבדלה ביום התפילה, ואם לא הבדיל במוואצאי שבת על הocus, מבדייל ביום ראשון על הocus בין אם הבדיל בתפילה, בין אם לא הבדיל בתפילה. ולעומת זאת כשלא הבדיל בתפילה במוואצאי שבת (משום שלא התפלל ערבית), רשאי להבדיל למחרות, רק אם עדין לא הבדיל על הocus.

25. עיין לעיל (הערה 1).

26. אך עיין שוויית דבר משה (עליל הערה 9) שבארא באופן אחר.

27. [עיין תהילה לדוד סימן רצד סעיפים א, ה) בשם הייעב"ץ, שער תשובה (תקנו, א), הערת המהדר לחדורי הרשב"א (מהדורות מוסד הרב קוק כתובות ו, ב הערה 253 בשם הגרש"ז), ושמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק סב הערה צה) בשם הגרש"ז: "דמסתכר דלאחר שכבר התפלל הרובת תפילות מבלי להזכיר אתה חוננטנו, אין עוד מקום להזכיר הבדלה בתפילה". אף שאין מדברי قولם וראייה שהבדלה שייכת דווקא לתפילה הראשונה לאחר שבת, מבואר עכ"פ בדבריהם שהבדלה שייכת דווקא לתפילות הסמכות למווצאי שבת].

אם סובר שאף לאחר לא יהיה לו כוס צורך להזoor ולהתפלל, ואם הא יכול לקיים מצות הבדלה בתפילה שחרית". ככלא הזכיר הבדלה בתפילה מוצאי שבת, איןו יכול לקיים מצות הבדלה בתפילה שחרית אם מושם שהבדלה שיכת דוקא לתפילה חול הראשונה, אך לא לתפילה אחרת³⁰, וכן מושם שאין זו התפילה הראשונה לצורך התפלל חפילת ערבית פעם נוספת (שהיא התפילה הראשונה הנאמרת לאחר שבת) ולהבדיל בה³¹.

חימס הלוי על הש"ס סימן ב). מושם כך ניתן להבדיל ביום ראשון רק אם לא התפלל ערבית של מוצאי שבת, שאז תפילה שחרית היא התפילה הראשונה הנאמרת לאחר שבת. אך אם התפלל במוצאי שבת ושכח להבדיל בתפילה, איןו יכול להבדיל בתפילה שחרית למחרת²⁸, מושם שאין זו התפילה הראשונה לאחר שבת, והבדלה אינה שיכת בה²⁹. בזאת מיושבת גם קושייתה השנייה של הביאור הלכה: "אםאי כתוב השו"ע

. ז.

ישוב נוסף לקוישיות הביאור הלכה.

יש להעיר שתירוץ זה - שהבדלה יכולה להיאמר רק בתפילה חול הראשונה - איןו

28. לפי זה אפשר שלפי ר' ע"א לא רק שיש להבדיל לתחילת בתפילה שחרית, אלא גם לא הבדיל אינו יכול להבדיל בתפילה התשלומין. אך אפשר שדי בכך שתפילה התשלומין היא כנגד תפילה ערבית של מוצאי שבת, שהיא בסודה התפילה הראשונה של חול (ועיין תhilah לדוד סימן רצד סעיפים א, ה). עוד יש להעיר שיש לעיין מה הדין לפי ר' ע"א כאשר הבדלה בתפילה באופן שציריך להזoor ולהתפלל, וטעה ולא התפלל (עיין לעיל סימן ו הערכה 21). נראה שבכגון זאת צורך להתפלל התשלומין למחרת, אך ניתן להבדיל למחרת, יבדיל כבר בתפילה החובה (וכ"כ התהילה לדוד בשם הייב"ץ, הסוכר כרע"א שכשלא התפלל ערבית מבידיל למחרת בתפילה הראשונה). אך נראה לכואורה שלפי ר' ע"א אין להבדיל כלל בכח"ג, הדבדלה שיכא רק בתפילה הראשונה, ובתפילה שחרית אינה התפילה הראשונה, שהרי התפלל כבר ערבית Ames (ו אכן התהילה לדוד הקשה שם על הייב"ץ הסוכר שיבידיל בתפילה שחרית: "הא בסבורי שהיה לו כוס למחר אין ציריך להזoor ולהתפלל מפני שאמורה מחר על הocus, ולפי הייב"ץ אף בסבורי שאף לאחר לא יהיה לו כוס, הא יאמרה למחר בתפילה שכך דינו לשיטמו, וצ"ע"). אך לפי מה שכתבנו לעיל שאפשר שדי בכך שתפילה התשלומין היא כנגד תפילה ערבית של מוצאי שבת שהיא בסודה התפילה הראשונה של חול, אפשר שיתפלל התשלומין יבדיל בה, וצ"ע.

אך עיין להלן (אות ז) שאפשר שכשלא הבדיל על הocus, מודה ר' ע"א שאפשר להבדיל גם בתפילה שאינה תפילה ראשונה של חול (בדברי המאירי), ולפי זה אם היה צורך להזoor ולהתפלל מושם אין לו כוס, רשאי להבדיל למחרת בשחרית, שהרי עדין לא הבדיל על הocus. אך אם היה צורך להזoor ולהתפלל מושם שטעם קודם שהבידיל, לכואורה לא יוכל להבדיל למחרת בשחרית שהרי כבר הבדיל על הocus (ולדעת הפמ"ג בלבד).

יש מקום לומר שאינו צריך להבדיל, דהיינו הבדיל על הocus, עיין ביאור הלכה רצד, א"ד"ה צריך להזoor).

29. לפ"ז אם לא הבדיל בשחרית, איןו יכול להבדיל אה"כ במנחה גם אם אין לו כוס (שלא בדברי המאירי הניל'), ועיין להלן (אות ז).

30. לפי זה יש לשוב ולדון במה שכתבנו לעיל (אות א) שאם לא הבדיל בתפילה ערבית, רשאי להבדיל בתפילה נדבה, ועיין לעיל (הערה 13).

31. ואף שכבר התיפלל ערבית פעם אחת, כיוון שהזoor ומתפלל אותה תפילה הרי זו כתפילה הראשונה.

צרייך להתפלל שוב תפילה ערבית, כדי להבדיל בתפילה הראשונה.

באשר לקושיה הראשונה של הביאור הלכה: "אמאי אמרו בגמרה דעתה ולא הבדיל בתפילה אינו חוזר מפני שאומרה אח"כ על הocus, וממשע דיוצא בזה, ואמאי יאמרנה ג"כ עוד בתפילת שחורתית, דהא עיקר תקנתה הוא בתפילה", נראת לומר בדומה למה שכחובו לעיל (אות ה) בשם הרב פרי האדרמה, שדין המבדיל על הocus מבדיל בתפילה נאמר רק בגין הבדלה בעיקר זמנה - היינו בתפילה ראשונה של חול³². משום כך, כשהתפלל במוצאי שבת ולא הזכיר הבדלה, אך הבדיל על הocus, אינו מבדיל למחורת בתפילת שחורתית, היהות ואין זו התפילה הראשונה של חול, ואין להבדיל בה לאחר שכבר הבדיל על הocus³³.

תروع זה עולה יפה בין למאירי בין לרע"א, ולפי זה נמצאו דברי רע"א והמאירי מכונים, ואין כל מחלוקת ביניהם (שלא כמו שכחובו לעיל אותן ג' ובהערה 29):

עליה יפה לשיטת המאייר, שהרי לדעת המאייר כשלא הבדיל על הocus רשיי להבדיל עד יום רביעי. משמע שניתן להבדיל בכל תפילה ולא רק בתפילת חול הראשונה. לפיכך נראה שיש מקום לבאר דעת רע"א באופן נוסף, שיתאים לשיטת המאייר. נראה ש כדי לישב דעת רע"א אין צורך להגיע למסקנה קייזונית שניתן להבדיל רק בתפילת חול הראשונה. אפשר שבדיעבד ניתן להבדיל בכל תפילה, אך עיקר זמן הבדלה הוא דווקא בתפילת חול הראשונה. בזה מתוڑצת קושיות הביאור הלכה: "אמאי כתוב השו"ע בס"בadam סובר שאף למחרה לא יהיה לו כוס צרייך לחזור ולהתפלל, ואמאי הא יכול לקיים מצות הבדלה בתפילת שחורתית, דהא עיקר תקנתה בתפילה היה ועדיף מכיון שלא הזכיר הבדלה בעברית לא ניתן לסמוק על כך שיבידיל למחורת בשחרית, מושם שהבדלה בשחרית (כשאינה תפילה ראשונה דחול) מועילה רק כדייעבד ונינה מהוות תיקון להיסרין הבדלה בתפילה הראשונה, ולכן

32. לפי זה צרייך לומר שהיא שכחוב הבדלה בתפילה בין התקופה שקדום תקנת הבדלה על הocus לתקופה שלאחר שתוקנה הבדלה על הocus, וזה רק בגין הבדלה בעיקר זמן חיובה. (היינו בתפילה הראשונה של חול) שבזה דין באתו סעיף, אך לא בגין הבדלה שאינה נאמרת בעיקר זמן חיובה.

33. לפי זה, מה שמדובר מרע"א שאם התפלל במוצאי שבת ושכח להזכיר הבדלה, שאינו מזכיר הבדלה למחורת, זהו רק משום שכבר הבדיל על הocus, אך אם לא הבדיל על הocus, מבדיל למחורת בתפילה. אמנם יש מקרים לומר שגם במקרה שאין צרייך להבדיל, כגון שעמידה לתליה שאינה תפילה ייש לו כוס, ולא בשאלת ערבית ולא הזכיר הבדלה בתפילה, הבדלה בתפילה יומם ראשון תליה שאינה תפילה ראשונה של חול, מועילה האם כבר הבדיל על הocus, עיין לעיל העורה 22). דהיינו הבדלה בתפילה ראשונה של חול, מועילה רק כדייעבד, ותוקנה רק כשיש צורך בהבדלה זו לקיום מצות הבדלה, אך כשעתידי להבדיל על הocus (שזהו הבדלה יותר מובהרת) לא נאמר חיוב הבדלה בתפילה שאינה תפילה ראשונה של חול. (בדומה לסברת המתה יהודה ועוד אחרונים בדעת הורדב"ז, שישנו חילוק בחיוב הבדלה בתפילה ביום ראשון בין היכא שעמידה להבדיל על הocus, לבין היכא שאין עתידי להבדיל על הocus. וכן משמע כסברא זו מהשערי תשובה [תקנו, א] שכחוב: "ואין מבדילין במוצאי תשעה באבת תפילה כלל כיון שהבדיל אثمול בתפילה. ונראה דייפות שכח אثمול להבדיל בתפילה אין צרייך להבדיל עתה בתפילה בחלוּף שעתה, ואין לו להפסיק עתה בתפילה, ובמה שambilין עתה על הocus סגי". משמע שלמרות שלא הבדיל על הocus, אינו מבדיל בתפילה במוצאי יום ראשון, כיון שעמידה להבדיל על הocus).

ב. כשהלא התפלל ערבית - מבדיל למחرات בשחרית אפילו אם הבדיל על הocus, כאמור בדברי ר'ע"א, וגם המאייר מודה לו. מה שכתב המאייר שניtin להבדיל עד יומם רביעי רק אם לא הבדיל על הocus, זה רוק כשהתפלל ערבית, כך שהתקפות עד יומם רביעי אין התפללית הראשונות של חול, ומשום כך אין להבדיל בהן לאחר שכבר הביל על הocus. אך כשהלא התפלל ערבית, רשאי להבדיל בתפללית שחירות גם אם הבדיל קודם לכן על הocus (כפי שכתב ר'ע"א), משום שזו התפללה הראשונה של חול, וניתן להבדיל בה גם אם הראתה בתפללה ראשונה של חול, אך לא כבר הבדיל על הocus.

א. כשהתפלל ערבית ולא הבדיל בתפללה, אך הבדיל על הocus - איןנו מבדיל למחرات בשחרית, כפי שמדובר בדברי המאייר, וגם ר'ע"א מודה לו. מה שכתב ר'ע"א שנית להבדיל ביום ראשון גם אם הבדיל כבר על הocus, זה רק כשהלא התפלל ערבית, דתפללית שחירות היא התפללה הראשונה של חול, אך כשהתפלל ערבית, איןנו מבדיל למחرات בשחרית, משום שתפללית שחירות אינה תפילה ראשונה של חול, ודין המבדיל על הocus מבדיל בתפללה נאמר רק ביחס להבדלה בתפללה ראשונה של חול, אך לא ביחס לשאר תפילות³⁴.

ח. האם הבדלה בתפילה היא חלק מהתפללה.

שמשך הזמן ששותה יחיד בתפילה כדי לכובן לקודשה שאומר הש"ץ (שו"ע קד, ז) איןנו בכלל בשיעור זה, דעתנית קודשה אינה חלק מהתפללה. כמו כן השומע תקיעות שופר תוך כדי התפילה, ומתחווון ליצאת בהם י"ח מצות שופר, מסתבר שאין מושעים ממש זמן התקיעות, אכן תקיעות אלו חלק מהתפללה. ועיין בשער הציון (קג, כד) שכתב מהרוזר לראשון, שאין מושעים משך 'כדי לגמר את כולן' בברכת המזון, שאינן מושעים משך התפילה עצמה, אך אין מושעים רק את בדרכם שאינם מגוף התפילה. למשל, נראה

לט"ו נעיר: לפי מה שהתרבא עד כה שאמרית הבדלה בתפילה היא צורך הבדלה ולא צורך התפילה, יש לעיין האם הבדלה בתפילה היא חלק בלתי נפרד מן התפילה, או שהיא אמרה נפרדת הנאמרת תוך כדי התפילה. לכארה יש בזורה נפק"מ לעניין מה שפסק השו"ע (קד, ח) ש"אמ ששה בתפילה שಮונה עשרה כדי לגמור את כולה חזר לראשון". מסתבר שכמשמערים השיעור של 'כדי לגמור את כולן' מושעים רק את משך התפילה עצמה, אך אין מושעים בדברים שאינם מגוף התפילה. למשל, נראה

34. ולפי מה שכתבנו לעיל (הערה 33), גם אם עדין לא הבדיל על הocus, כל שיש לו כוס ועתיד להבדיל עליה, איןנו מבדיל בתפילה שאינה תפילה ראשונה של חול.

35. כמו כן מסתבר שאין מושעים משך הזמן של קבלת תענית במנחה, אכן הקבלה חלק מהתפללה, ואין מושעים באמירתו "יריבנן העולמים יוצרנו נקבים נקלים חוללים וכור" (שו"ע קג, ב). וביחס לקרובין הנאמר בברכת ק"ש יש להס-track אם מושעים בו. הערת הגראי' נבנצל שליט"א - נ' דיאנו חלק מהברכה, עכ"ד. וכן יש להסת-track ביחס לפיויטים שאומרים בחזרות הש"ץ (ועיין במג"א תקצ"א, ט דהמתפלל מוסף בשעה שהציבור מתפללן שחירות אין לו מעלה של מתפלל בשעה שהציבור מתפללן, דמעלה זו שייכת רק כשמתפלל

הבדלה בתפילה היא חלק בלתי נפרד מן נראה שאין בזה נפק"מ להבדלה דין. התפילה ומשעריהם בה, או שהיא מצוה נפרדת מסתבר שכשמשערים משך כדי הנאמרת תוך כדי התפילה³⁶ ואין משערים לגמור את כולה' משערים גם בתהנונים שרשאי אדם להוסיף בתפילה (שו"ע קיט, א), בה³⁷.

אותה תפילה שהציבור מתפלין. וזה אם מתפלל בשעה שהציבור אומרם פיוTEM שאין זה נחشب כשעה שהציבור מתפללים, מסווג שחביב בתפילה אחרת, ומשמע שהפייטים אינם נחביבים כחלק מההתפילה. ועיין מטה אפרים סימן תקצא סעיף א ובאלף למטה שם וכ הילכות שלמה ח"ב פ"א הערכה 104 דמשמע שהפייטים אינם חלק מההתפילה. וביחס לתקיעות שתיקנו חז"ל בתפילה (הן בתפילה לחש לנוהגים כן, הן בחזורת הש"ץ), יש לעיין האם התקיעות הן חלק מההתפילה. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - לענ"ד הם חלק מההתפילה, עכ"ד. מסתבר הדבר זה תלוי בשאלת האם התקיעות בתפילה הן צורך התפילה או צורך התקיעות. אם הן צורך התקיעות מסתבר שאין להתייחס אליון כחלק מההתפילה, ואין משערים בהם, אך אם הן צורך התפילה מסתבר שימושים בהם. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - מלכויות זכרונות ושורות הן נלוות לתקיעות, עכ"ד. (ועיין חידושי הרוטב"א ר"ה טז, א "שעושים כן [=תוקיעין התקיעות דמעומד אף שתקעו כבר התקיעות דמיושב] כדי להעלות ברבות בתקיעה ב齊יבור", וע"ע מג"א תפפה, י ובספר זכרון תרואה לר"ה ג' יצחק שילת שליט"א עמוד 615 ואילך). ולענין ברכת כוהנים מסתבר שאמרתו תוך כדי התפילה היא צורך ברכת כוהנים, אך אפשר שזהו גם צורך התפילה. ועיין מ"ב (קכח, לד) ש"עישיאת כפים צורך תפילה הוא", וכעין זה כתוב שם בס"ק עא (וע"ע בא"ל קכח, א ד"ה בפתחות ומג"א תפפה, י). כי"ב יש לעיין לענין ויזורי בחזורת הש"ץ בתפילה י"כ, וכך בזה יש לעיין האם אמרתו היודוי בתפילה היא צורך התפילה או צורך היודוי. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - נ' דהו חלק מההתפילה, עכ"ד. (שוב וראייתי שדן בזה בהלכות שלמה ח"ב פרק ד סעיף א). וכן יש להסתפק ביחס למה שכחוב המג"א (קיט, א ומ"ב שם ד) שטوب להחותות בשום עת תפילה. ובספר לקט הקמח (וחבאו דבריו באשי ישראלי, ב, הערת עה) כתוב שימושים עד המברך את עמו ישראל בשלום, ואין משערים בפסקוק "יהיו לרצון אמרי פ"י" וכ"ש אין משערים בתהנונים שאחר התפילה, אע"פ שלענין הטועה בתפילה, כל עוד לא עקר ונגיון, נחשב כמו שלא סיים תפילתו.

36. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - לכוארה היא חלק מההתפילה וחתיימה החונן הדעת.

37. אפשר שיש בזה נפק"מ גם לענין הדין שאין לעבור לפני המתפלל (שו"ע קב, ד). דיש לעיין מה הדין כשאדם עומד באמצע התפילה אך אינו מתפלל, כגון ש"ץ שמקリア לכוהנים ברכבת כוהנים, או ש"ץ השומע התקיעות במוסף דר"ה, האם גם בכח"ג אין לעבור לפניו. לכוארה הדבר תלוי בשאלת מה גורם לאיסור לעבור לפניו המתפלל, מידת המתפלל לפני ה' או התפילה.adam העמידה לפני ה' גורמת האיסור, אסור לעבור גם כשאינו מתפלל, דעתך עומדר לפני ה', אך אם התפילה גורמת האיסור, כשאינו מתפלל מותר לעבור לפניו.

לכוארה דין זה תלוי בטעם האיסור שאין לעבור לפני המתפלל האם משום שטבל כוונתו, או משום שטפסיק בין לשכינה (עיין מ"ב קב, טו). לפי הטעם שטפסיק בין המתפלל לשכינה, מסתבר שככל עוד לא סיים התפילה שכינה עדין כנדגו (עיין מ"ב קכב, ה; קכג, ד), ואסרו. אך לפי הטעם שטבעו ברוב מינות המתפלל, מסתבר שהוא שיך רק כמשמעות ממש, אך כשאינו מתפלל שרי, דהיינו לעבור לפני המתפלל נאמר רק בתפילה, אך לא בשאר ברכות ואמריות. מיהו אפשר לטעם שהטעם הוא משום ביטול הכוונה, חכמים אסרו לעבור עד שיטים התפילה ולא חילקו בין שעיה שטבעל לשעה שאיןו מתפלל (ועיין ביאור הלכה קב, ד ד"ה אסרו לעבור, דמשמע שחשש לב' הטעמי).

ועיין באשי ישראלי (כט, ט) שהביא בשם כמה אחרונים שמותר לעבור לפני המתפלל שיטים תפילה שמונה ולא עקר ונגיון (מןין שאדם אחר מתפלל לאחריו), ולכוארה גם דין זה תלוי ביב' הטעמיים הנ"ל, דהיינו הטעם שטבל כוונתו שרי, אך לטעם שטפסיק בין המתפלל לשכינה מסתבר שאסרו, אך שאינו עקר ונגיון שכינה עדין כנדגו (עיין מ"ב צז, ט; קכב, ה אשוי ישראלי לב הערת עג). הערת הגרא"א נבנצל שליט"א -שוב א"צ לכוון לבו לשכינה.

"אתה חונן לאדם דעתך" ומהוים הקדמה לבקשה "חוננו מאיתך".

שוב ראייתי שלכאורה נחלקו בזה הגרי"ז מריריסק והגרש"ז אוירברך. דע עין בספר הליכות שלמה (פרק יד דבר הלהה כב) שכתב: "נראה פשוט שהנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור מתפלין, שדינו להתפלל עימם תיכף תפילה שמונה עשרה, אומר גם הבדלה בחונן הדעת, ולא אמרינן דכיוון שעדיין לא קרא ק"ש דתדרירה לגבי הבדלה הדר דין דתדריר ושאיינו תדריר תדריר קודם, משום דהבדלה בחונן הדעת הויא חלק מנוסח התפילה, וכיוון שדינו להתפלל שמונה עשרה בכלל זהה גם הבדלה, שהיא חלק מתפילה זו³⁸, ודלא כמו שי"א בשם הגרי"ז ז"ל, ובפשטות מחלוקתם תלויה בספק הנ"ל.

שגם הם חלק מהתפילה. היה וبنוסח הבדלה בתפילה אנו מוסיפים כמה בקשנות "אבינו מלכנו הchl עלינו הימים הבאים לקראותנו לשולם חסוכים מכל חטא ומונקים מכל עזון ומדובקים ביראתך", לא גייני בקשנות אלו מתחנונים אחרים בתפילה. גם תחילת הנוסח "אותה חוננתנו למדע תורה" ותלמידנו לעשות חקי וצונך וכו'" שאין בו בקשה כי אם דברי שבח, יכול להיחשב כהקדמה לתחנונים שלאחרינו. הספק הנ"ל שייך רק לפि הנוסחים הקודמים, שכפי הנראה לא היו בהם דברי בקשה (עיין חוס' ברכות כת, א ד"ה מפני, ב"י רצד סוף סעיף א ואשל אברהם מבוטשאטש סימן רצד). אם כי נראה שם בدلיכא בקשה, ניתן לראות את כל הנוסח כהמשך דברי השבח שפותחים את ברכת אתה חונן

38. נראה שיש להוכיח כן מדברי העולות תמיד. על פסק הרמ"א (קח, ט) "אם לא התפלל מנהה בעבר ראש חדש, מתפלל של ראש חדש שניתים", הקשה העולות תמיד (קח, יב הובאו דבריו באליה זוטא קח, ח): "יש לתמונה על הרמ"א, דמאי שנא מהמבואר בNUMBER באם לא התפלל בשבת דמתפלל במוציא שבת שתים דמבדיל בראשונה אינו מבדיל בשניה. על כן נראה עיקר כלבוש שניינו מזוכרعلا ויבוא בתשלומין". האחרונים תרצו את קושיות העולות תמיד בפשטות: "אין הנידון דומה לרואה, שבבדלה כיוון שאינה חובה אלא להתפללה אחת מזוכר בראשונה ולא בשניה, אבל הזכרת ראש חדש מזוכריה עלה ויבוא" (לשון הרש"ץ בפירושו למסכת ברכות כו, ב עמוד קנו, וכ"כ המג"א קח, יג, הט"ז ט ועוד אחרונים). מדברי העולות תמיד שלא נחית להכני, משמע שהוא מקום להבדיל בתפילה התשלומין למורת שכבר הבדיל בתפילה החובה, ומכך שמדובר בשניño שאינו מבדיל בתפילה השניה, למיד העולות תמיד שם עלה ויבוא אין להזכיר בתפילה התשלומין (כפי הנראה משום שדין תפילה התשלומין הוא בתפילה שהחסר), ואין להוסיף בה דבר שאינו שייך לתפילה שהחסר). אכן, טעמו צ"ע: מה מקום להבדיל בתפילה התשלומין אחריו שכבר הבדיל בתפילה החובה ורק תקנית חז"ל להבדיל בתפילה? נראה שלדעota העולות תמיד הבדלה בתפילה (במושאי שבת) היא חלק מטופס ברכת אתה חונן, ולכן היה מקום לאותה גם בתפילה התשלומין, אף שכבר הבדיל בתפילה החובה (ועיין לעיל סימן ו הערות 11-10).

עוד יש להעיר שמדובר העולות תמיד קצת כדעת הביאור הלהה, שהבדלה בתפילה תוקנה דווקא בתפילה ערבית של מוצאי שבת. נדמה שאלמלא כן לא הייתה ההבדלה נחשבת כחלק מטופס תפילה ערבית של מוצאי שבת, עד כדי כך שהיא מקום לאומרה גם בתפילה התשלומין. וכן משמע קצת מדברי ערך השולחן (רצד, יב) שהכריע שאין להזכיר הבדלה בתשלומי ערבית של מוצאי שבת, משום שנוסח תפילה התשלומין היא כתפילה דהשתא. משמע שאללו טופס תפילה התשלומין היה כתפילה שהחסר היה צריך להזכיר הבדלה בתשלומין, ומשמע קצת שהבדלה היא חלק מטופס תפילה ערבית של מוצאי שבת.

**סימן ח
הבדלה בתפילה – בין ברכה לאמידה***

לדעת ר"ע הבדלה בתפילה צריכה להיות כברכה בפני עצמה, וצ"ע מדוע נשיתנתה הבדלה משאר הזכורות שצוריכה להגיד כך. מבואר בგמרא שם חכמים שחולקים על ר"ע וסבירים שהבדלה נאמרת בברכת אתה חונן מודים שהוא ראוי שהבדלה תאמר כברכה בפני עצמה, וטעם צ"ע כנ"ל (אות א).

מצאנו דין נוסף שלדעת שו"ע הגרא"ז התיאריה בו הבדלה בתפילה. בשאר הזכורות קייל כראביה שניתן להזיכרן בדייעבד בין הברכות משא"כ בהבדלה, וטעמא עבי (אות ב).

חייב הזכרת הבדלה בתפילה דומה לחיוב הבדלה על הכות, וכשם שהבדלה על הכות צריכה להיות כברכה, כך גם הבדלה בתפילה. זה טעמו של ר"ע שהבדלה נאמרת כברכה בפני עצמה. גם חכמים מודים שהבדלה צריכה להיות כברכה, אך סוברים שגם השהבדלה נאמרת בברכת אתה חונן יש לה גדר של ברכה. וזה גם טעמו של הגרא"ז שלא ניתן להזיכר הבדלה בין הברכות, דכשההבדלה נאמרת בין הברכות אין לה גדר של ברכה (אות ג).

יש לדיבוק מלשון הטור והשו"ע שסבירים כגר"ז שלא ניתן להזיכר הבדלה בין הברכות (אות ד).

* נדפס ב'אור תורה' (אב תשס"ג).

א.

לדעת ר"ע הבדלה בתפילה צריכה להיות כברכה בפני עצמה, וצ"ע מודיע נשתנה הבדלה משאר הוכרות צריכה להיאמר כך. מובואר בגמרא שם חכמים שחולקים על ר"ע וסוברים שהבדלה נאמרת בברכת חונן מודים שהיא ראוי שהבדלה תאמור כברכה בפני עצמה, וטעם צ"ע כנ"ל.

שאומרה כברכה בפני עצמה: بماה נתיחה
הזכרת הבדלה בתפילה משאר הוכרות
שבתפילה שיחדו לה אנשי הכנסת הגדולה
ברכה בפני עצמה.

לא רק שיטת ר' עקיבא צריכה ביאור, כי
אם גם שיטת חכמים. בשני מקומות
בגמרא (ברכות לט, א; יג, ב) מובואר שגם חכמים
מודים עקרונית שראוי היה להבדלה שתאמור
כברכה בפני עצמה, והסיבה שאין היא
נאמרת כן היא רק משום שלפי דעתם לא
ניתן לפרט את מסגרת שמונה עשרה ד"תמני
הברכות של תפילה שמונה עשרה ד"תמני
סרי תקון חשורי לא תקון¹.

שנינו בגמרא (ברכות לג, א): "אמר רבי יוחנן
אנשי הכנסת הגדולה תקנו להם
ליישר אל ברכות ותפילות קדשות והבדלות.
בתחילתה קבועה בתפילה, העשירו קבועה על
הcosa, חזרו והענו קבועה בתפילה, והם אמרו
המביד בתפילה צריך שיבידיל על הcosa".
נchalkו תנאים במשנה (שם) היכן נאמרת
הゾכרה זו, בברכת חונן הדעת, בהודאה או
כברכה בפני עצמה: "מזכירין גבורות גשמי
בתחיתת המתים וכו', והבדלה בחונן הדעת.
ר"ע אומר ואומרה ברכה ריבועית בפני עצמה,
ר' אליעזר אומר בהודאה".

יש לעיין בטעמו של ר' עקיבא הסובר

ב.

מצאו דין נוסף שלדעת ש"ע הגר"ז התיחסה בו הבדלה בתפילה. בשאר הוכרות קי"ל
כראביה" שניתן להוציאן כדיעבד בין הברכות משא"כ בהבדלה, וטעמא בעי.

נראה שכדי לבאר זה כראוי יש לעמוד
בתפילה, שמקורה בחינותה שונה היא משאר
הזכרות שבתפילה. אך קודם להעיר
על אופייה המיוحد של הזכרות הבדלה

1. המאירי כתב (לג, א ד"ה אמר המאירי): "ולר"ע אומרת כברכה וריבועית בפני עצמה, ואינה כוללה באטה
חונן שהיא ר"ע סבור שאין להבדלה שם שייכות עם ברכת הדעת שייחיו כוללם אותה עמה". אך אין די
בדבוריו, שהרי מובואר בגמרא שגם לחכמים הסבירים שניתן להזכיר הבדלה בחונן הדעת ראוי היה להזכיר
כברכה בפני עצמה, ומשמע שהצורך להזכיר הבדלה כברכה בפני עצמה איןנו נובע מהטעם שאין להבדלה שם
שייכות עם אייזו ברכה. נראה שכוונת המאירי לבאר מודיע לר' עקיבא יש להזכיר הבדלה כברכה בפני עצמה
על אף שתמני סרי תקון חשורי לא תקון". ביחס לזה כתוב שמאחר ו"אין להבדלה שם שייכות עם ברכת
הדרעת שייחיו כוללם אותה עמה", אין ברורה אלא להזכיר הבדלה כברכה בפני עצמה, אך גם ר' עקיבא מודה שהבדלה
ראואה להיאמר כברכה בפני עצמה גם بلا הטעם שאין שיטת לשום ברכה. וע"ע מרומי שדה לנצי"ב ז"ל
(ברכות לג, ב ד"ה מ"ט לא עבדין) שפרש באופן שונה מהמאירי ד"רבי עקיבא לית לה סברא זו דתשרי
לא תיקנו. והרי בית שמא בערובין דף מ דס"ל של שבת בפני עצמו ושל יו"ט בפני עצמו ג"כ לא ס"ל סברא
זו", משמע שעיל אף שניתן היה לאומרה בברכת חונן הדעת, העדיף ר' עקיבא שתאמור כברכה בפני עצמה.
ועי"ע ברכות (קט, א) "ונימורה ברכה ריבועית בפני עצמה".

הזכרת הבדלה בין הברכות
בגמרא (ברכות כו, ב) מבואר שהשוכח להזכיר
הבדלה בתפילה אינו חוזר ומתפלל
 "מן שיכול לאומרה על הכו"ם". הראשונים
 (עין טור ובי"סימן רצד) דיקקו מכך שגם אין יכול
 לאומרה על הכו"ם - כגון שאין לו במא
 להבדיל - צריך לחזור ולהתפלל. דבריהם
 הובאו להלכה בשו"ע (סימן רצד סעיף ב) וכן גם
 פסק הגרא"ז (סימן רצד סעיף ד). על פי זה נראה
 שהשוכח להזכיר הבדלה בברכת אתה חונן
 באופן שציריך לחזור ולהתפלל - כגון שאין
 לו במא להבדיל - ונזכר קודם שהתחילה
 ברכת השיבנו, זיכיר הבדלה בין הברכות
 קודם שיתחיל ברכת השיבנו, שהרי כשהאין
 לו במא להבדיל זהה הזוכה שציריך לחזור
 ולהתפלל מחמתה, ובכגון דא הזוכה בין
 הברכות מועילה. אכן, כך כתוב בדבר פשות
 בספר תהילה לדוד (סימן רצד סעיף ז) : "ומה
 שכותב המחבר שציריך לחזור ולהתפלל [ונראהין]
 לו במא להבדיל], נראה פשותadam נזכר לאחר
 שישים חונן הדעת, אומר שם אתה חוננתנו
 קודם השיבנו. ואף שלא הזכירו זאת מפרשיש
 השו"ע מ"מ כן נראה ברורו". כך גם - כדיין
 פשוט וברור - כתוב הגרא"ח הנה בספר קצר
 השולחן (סימן צג בדי השולחן ס'ק יא) : "ופשוט
 adam נזכר אחר שישים חונן הדעת קודם
 שהתחילה השיבנו יאמר שם אתה חוננתנו
 ללא חתימת ברכה". כן משמע גם מהمعدני
 יו"ט (ברכות פ"ד סימן יי ס'ק ז, וכ"פ בשמירת
 שבת כהלכתה (פרק נה סעיף יא), בספר אשבי
 ישראל (פרק לו העלה רעה) ובליקות יוסף (שבת
 כרך א סימן רצד סעיף ד)².

אורות דין נוסף שלדעתשו"ע הגרא"ז
 התייחסה בו הבדלה בתפילה.

הזכרה בין הברכות - שיטת הראבייה
 כתוב רבינו אביה ז"ל : אם סיים ברכות
 מחיה המתים ולא הזכיר מוריד
 הגשם ועדין לא התחיל אתה קדוש, אין
 צריך לחזור, אלא יאמר משיב הרוח ומוריד
 הגשם ומתייל אתה קדוש. וכן בשאלת
 אם נזכר קודם שהתחילה תקע בשופר, אומר
 ותן טל ומטר ואומר תקע בשופר" (רא"ש
 מסכת תענית פ"א סי' א). על אף שכמה הראשונים
 חלקו על דברי הראבייה (עין ביאור הלכה קי).

ה ד"ה بلا חתימה) השו"ע פסק כדבוריו, אם
 כי רק ביחס להזקרים שציריך לחזור מחמת
 חסרוןן (כ"י סימן קיד סוף סעיף ז) : כך ל גבי
 משיב הרוח ומוריד הגשם (קיד, ז), וכך ל גבי
 ותן טל ומטר (קי, ה) וכן ל גבי עלה יבוא
 (חכבר, א).

כדעת השו"ע פסק גם בשו"ע הגרא"ז (קי).
 ז) : "אם נזכר קודם שישים הברכות
 יאמר משיב הרוח ומוריד הגשם במקומ
 שנזכר. ואפילו אם סיים הברכה ונזכר
 קודם שהתחילה אתה קדוש, אין צריך לחזור
 בראש, אלא יאמר משיב הרוח מוריד הגשם
 בלבד חתימה, ושוב אומר אתה קדוש, שכל
 שלא התחילה בברכה שלאחריה לא נקרא
 סיום ברכה זו לגמרי לעניין דבריהם
 ומטר (סימן קיד סעיף ה). וכך ל גבי עלה יבוא
 (סימן קיד סעיף ז).

2. כן משמע קצת מהפרישה (סימן רצד ס'ק ז, ועין חידושי המאירי (ברכות כט, א ד"ה טעה ולא הזזכיר
 הבדלה).

דבריו הוא חזר וմברא שהאפשרות להזכיר הבדלה בשום תפילה היא רק אם נזכר "קודם שישים ברכת שום תפילה", משמע שלאחר מכן אין יכול יותר להזכיר הבדלה, וצריך לחזור לברכת אתה חונן. והדבר צריך תלמוד: מי שנא הבדלה בתפילה משאר הזכורות, שלא ניתן לאומרה בין הברכות.

עמד על כך כבר התהילה לדוד (סימן רצד סעיף ז): "כתב המג"אadam נזכר קודם שום תפילה יאמרנה בשום תפילה. ולפ"ז נראה adam נזכר אחר שחחת שום תפילה קודם שהחילה רצח, אומרה שם כמו שנתבאר בסימן קייז סוף סעיף ה³, ולכן צל"ע לשון הרב ז"ל [=הגר"ז] שכבר שכבר סיים ברכת שום תפילה אז צריך לחזור לראש ברכת אתה חונן עי"ש⁴.

דעת שו"ע הגרא"ז

אמנם משוער הגרא"ז לא משמע כן. לאחר שכח הגר"ז (סימן רצד סעיף ז) שאם החסיר הבדלה בתפילה ואין לוῆמה להבדיל צריך לחזור ולהתפלל, הוסיף וכתב (שם, ה): "בד"א כשנזכר אחר סיום תפילתו, אז צריך לחזור לראש התפילה אם כבר עקר ונגליו, או אפילו אם נזכר באמצעות תפילתו אלא שכבר סיים ברכת שום תפילה, אז צריך לחזור לראש ברכת אתה חונן, אבל אם נזכר קודם שישים ברכת שום תפילה יאמרנה בשום תפילה, כמו שישכח שאלה ברכת השנים שאומרה בשום תפילה". מדבריו משמע שאם נזכר לאחר שישים ברכת שום תפילה חזר לאתה חונן, ואני יכול להזכיר הבדלה בין ברכת שום תפילה לרצחה, שהרי כתוב שאם "סיים ברכת שום תפילה" צריך לחזור לברכת אתה חונן. כך גם בהמשך

3. עוד כתב שם התהילה לדוד שאם נזכר לאחר ברכת אתה חונן קודם שהחילה השיבנו יאמר שם הבדלה, ולא ימתין לשמע קולנו. כתב על כך השמירות שבת כהילתה (ח"ב פרק נח הערכה מד): "לכארה יש להקשוט, דמייא דשכח טל ומטר בחורף, דאמרין דמייא כשהשומר ברכת שנים דלא אמר עוד, אלא ימתין עד שmag'ע לברכת שען קולנו, עיין סימן קיד ב"ב ס"ק טו, ע"ש, כן נמי בני"ר, למה יאמר עוד אחרי שישים את ברכת חונן הדעת, הלא באפשרותו להשלים ברכת שום תפילה". נראה שהתחילה לדוד סבר שאין לדמות הבדלה לבקשת טל ומטר. האפשרות להזכיר שאלות גשימים ברכת שמע קולנו מבוארת להיא גמורה (ברכות כת, א), אך לא מבואר בגמורא שניתן להזכיר הבדלה ברכת שמע קולנו, והדבר שני בחלוקת רשונים (עיין טור וב"י סימן רצד). לכן העדיף התהילה לדוד להזכיר הבדלה סמוך לברכת אתה חונן ולא ברכת שמע קולנו, שזה פיתרון השוני בחלוקת (ועיין מ"ב סימן רצד ס"ק ו: "מיهو אם יש לו כס יסמרק על הocus ולא יאמרנה בשום תפילה כיון דעתקה הוא שבך ולא שיריך כי'כ לשום תפילה"), וכבר עמד על כך באשי ישראל (לו, הערכה רעה).

4. העירני גיסי ר' אסף מלאך הי"ו שניתן לומר שהgra"z סמך על כל אחת מהשיטות המוקלות בנפרד, אך לא סמך על שתי השיטות המוקלות יחד. הינו שהgra"z סמך על שיטת הראבי"ה שניתן להזכיר הבדלה בין הברכות, וסמך גם על הסוברים שניתן כדיעד להזכיר הבדלה ברכת שמע קולנו, אך לא סמך על שתי השיטות המוקלות יחד, שגם ניתן להזכיר הבדלה בשמע קולנו, וגם ניתן להזכיר בין הברכות.

ג.

חייב הזכרת הבדלה בתפילה דומה לחזוב הבדלה על הocus, וכשם שהבדלה על הocus צריכה להיאמר כברכה, כך גם הבדלה בתפילה. זה טעםו של ר"ע שהבדלה נאמרת כברכה בפני עצמה. גם חכמים מודים שהבדלה צריכה להיאמר כברכה, אך סוברים שגם כשההבדלה נאמרת בברכת אתה חונן יש לה גדר של ברכה. זה טumo של הגרא"ז שלא ניתן להזכיר הבדלה בין הברכות, דכשההבדלה נאמרת בין הברכות אין לה גדר של ברכה.

הבדלה בתפילה זהה לחזוב הבדלה על הocus, וכשם שאמרית הבדלה על הocus היא צורך הבדלה, שימוש חשיבותה תקנו שתאמיר על הocus, כך גם הבדלה בתפילה היא צורך הבדלה, שימוש חשיבותה תקנו שתאמיר תוך כדי התפילה (עיין לעיל סימן ואות א שהארכנו בו). נראה שכם שבהבדלה על הocus לא הסתפקו חכמים באמירה, אלא הצריכו שההבדלה תאמיר כברכה, כך גם בתפילה הבדלה צריכה להיאמר דוקא כברכה⁵. והוא כפי הנראה טumo של ר' עקיבא הסובר שההבדלה נאמרת כברכה בפני עצמה. כשם

נראה שהמפתח לביאור קשיים אלו תלוי באופי המיחד של הזכרות הבדלה בתפילה. בשונה משאר הזכרות בתפילה שההתפילה מסבבת את חיבורן, חזוב הבדלה קיים ללא קשר לתפילה. "מצות עשה מן התורה לקדש יום השבת בדברים, וצריך לזכרו בכיניסטו וביציאתו בכיניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה" (ומב"ם הלכות שבת פרק כת הלכה א). כבר הבאנו לעיל (סימן ואות א) את דברי הגמara ש"בתחילתה קבועה [להבדלה] בתפילה, העשירו קבועה על הocus, חזרו והענו קבועה בתפילה", ממשע שהזיהוב

5. דהבדלה בתפילה היא עיקר התקנה, ולא הבדלה על הocus (ברכות לג, א, מג"א רצד, א). ועיין שבת (קג, א): "ואל ר' אבא לרב אש במערבא אמרין כי המבדיל בין קוש ועבדין צרכין". וכותב על כל יונה בספר היראה (ד"ה במו"ש יבדיל): "לא הבדיל בתפילה ובא לעשות צרכי קודם שהבדיל יברך בירך אתה ה' אלוקינו מלך העולם המבדיל בין קדש לחול ויעשה צרכיו" (וכן דעת כמה ראשונים, עי"ש ברשב"א ובטור סימן רצט). משמע שאפילו הבדלה הנאמרת רק כדי להתייר מלאכה (שאין בה שום חיוב כברכה, וכ"ש הבדלה בתפילה אך יש רasons שחולקים וסוברים שנאמרת בלבד שם ומלאות, וכ"פ השו"ע סימן רצט סעיף ז). וע"ע ברכות (כט, א): "אמר רב נחמן אמר שמואל כל השנה כולה מתחפלל אדם הבינו חזץ ממוצאי שבת ומוצאי ימים טובים, מפני שצורך לומר הבדלה בחונן הדעת. מתקיף לה מר זוטרא ונכלהה מכלל הבינו ה' אלוקינו המבדיל בין קדש לחול, קשה". וכותב שם הראה בחדישיו: "בגמרא מקשין עליה דבר נחמן וניכלהה מכלל הבינו ה' אלוקינו המבדיל בין קדש לחול וסלקה בקשיא. ואחרה דרכותא זיל זמנן דלא מדווח שמעתה בהכי, כיון דליך תיזובתא לא ממתניתין ולא ממתניתיא אלא בטעםם בלבד, דילמא רב נחמן לא חזיא האי טעמא, דכיוון דתוקון הבדלה דהיא ברכה בפני עצמה וקבעה על הocus ותקינה בתפילה, דלמא כולה ברכה בעי במטבע שלה. ואע"ג שלא אהדר ר"ג וסלקה בקשיא, מושום דמאן דמקשי שפיר מקשי, ומ"מ אפשר דלא איפוכא בהכי". ועיין שו"ת דבר משה (י"ד סימן זוז ד"ה ומינה נשמע, הובאו דבריו בקצרא בשער תשובה רצד, א) דמשמע מדבריו, שגם קודם שתוקנה הבדלה על הocus, ככלא ניתן היה להבדיל בתפילה, היה אומר הבדלה בנפרד כברכה, ולא נראה שכשתקינה בתפילה נגרע מעמדה. ועיין בהערה מההדרי לחידושי הריטב"א (מהדורות מוסד הרב קוק ברכות לג, א הערכה 131) שכח: "עיין רשב"א שעשאה תקנה קבועה עד שקבעה על הocus בקידוש, כוונתו שאין לה גדר הזכרה אלא חלק מן י"ח ודין ברכה עליה" (אך פירושו בדעת הרשב"א אינו מוכרא). וע"ע ערוך השולחן (רצד, ז).

כך הריטב"א (ברכות מט, א ד"ה ובר"ח): "וְאַעֲגֵן דאי מדבר להו בדורתייהו ליכא ברכה כלל, היינו משומ שהיו נכלין עם הברכה שמצוירין בה, אבל היכא שמצוירין בפני עצמן צרכין בורך ושם ומלכות". מדברי הריטב"א יש ללמד שגם אמרה שאינה נאמרת כברכה בפני עצמה אלא חלק מברכה אחרת יכול להיחשב כברכה (וע"ע ביצה י, א ראש השנה ל, א ושו"ע סימן רח סעיף יח). על פי זה נראה שגם לפי חכמים הסוברים שהבדלה נאמרת בברכת אתה חונן יש להבדלה גדר של ברכה, הויאל והיא נכללת בתוך ברכת אתה חונן. שם שהזוכר מעין המאורע בברכת המזון נחשבת כברכה על אף שאינה נאמרת כברכה בפני עצמה "משום שנכללה עם הברכה שמצוירין בה" שנכללה גם הבדלה בתפילה נחשבת כברכה, ונכללה בברכת אתה חונן⁸. בזה יתבארו דברי הגרא⁹. אם נזכר שלא אמר אתה חוננתו לאחר שישים ברכות שמע קולנו חוזר לברכת אתה חונן ואין יכול לומר אתה חוננתנו בין ברכת שומע תפילה לברכת רצחה, משומ שהבדלה צריכה להיאמר כברכה ולא כאמירה בעלמא¹⁰, שכן

שכשהבדלה נאמרת על הocus היא נאמרת כברכה בפני עצמה, וכך גם כשהיא נאמרת בתפילה. השוני בתקנות הבדלה בין קודם שהעשרו לאחר שהعشירו הוא רק היכן הברכה נאמרת - על הocus או בתפילה - אך המסגרת של הבדלה כברכה בפני עצמה לא השתנה⁶.

וזהו כפי הנראה הסיבה שגמ לדעת חכמים אלמלא ש"תמני סרי תקון תשסרי לא תקון", רואיה הייתה הבדלה להיאמר כברכה בפני עצמה. עם זאת, נראה שגם לפי חכמים, למروת שהבדלה אינה נאמרת כברכה בפני עצמה, יש להבדלה גדר של ברכה ולא של אמרה, וככפי שיבואר.

מבואר בגמרא (ברכות מט, א) שהושוכת להזכיר רצה והחליצנו בברכת המזון, ונזכר לאחר ברכת בונה ירושלים קודם שהתחילה ברכת הטוב והמטיב אומר "ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באבהה לאות ולברית ברוך מקדש השבת", וכן הדין ביעלה יבוא. הראשונים הקשו מדוע כשהזוכר מעין המאורע נאמרת במקומה המתאים אין היא נאמרת כברכה, וכשהיא נאמרת בין הברכות היא נאמרת כברכה בפני עצמה? כתוב על

6. כן משמע קצת מהפנוי שכח (לג, א ד"ה ר"ע אומר): "ויעוד טמא אחרינא אייכא דהבדלה על הocus עדיף טפי, שאומר אותה בברכה מיזוחדת בשם ומילכות מה שאין בתפילה אי אפשר לקובעה בברכה מיזוחדת דתמני סרי תיקון תשסרי לא תיקון". משמע שהבדלה בתפילה רואיה הייתה להיאמר כברכה בפני עצמה בדומה להבדלה על הocus, ורק משום ש"תשסרי לא תיקון" היא שולבה בברכת אתה חונן. וע"ע בספר מrome שדה לנזי"ב ז"ל שכח (לג, ב ד"ה מ"ט): "מאי טמא לא עבדין כר' עקיבא - דעת הסברא היה ראוי לעשות כר' עקיבא קידושה מה קידושה ברכה בפני עצמה אף הבדלה ברכה בפני עצמה אלא משום דתשסרי לא תיקנו".

7. וכ"כ הרשב"א (שם). אך עיין ביאור הגרא (סימן קיד ס"ק יז), וביאור הלכה (שם סעיף ז ד"ה ואין לאומרו לבטלה).

8. עיין ט"ז (סימן רצוי ס"ק ז), אך אין מדבריו ראה דאפשר שאזיל לשיטתו מסימן רח (ס"ק יט).

9. לעומת זאת שא הוכחות שבתפילה אין צרכות להיאמר כברכה, ולכן אמרותן בין הברכות מועילה. בטעם

כברכה¹⁰.

צרייך לחזור לברכת אתה חונן כדי להזכירה

.ד.

יש לדיקマルשון הטור והשו"ע שסבירים כגר"ז שלא ניתן להזכיר הבדלה בין הברכות.

הניסיונות בחנוכה ובפורים. [ב] ורביינו גם כתוב שאפילו אחר שפתוח בברכה שלאחריה חוזר אם ירצה, ואפשר שהיה מפרש 'אין מחזירין' אותו' שאינו חייב לחזור, אבל אם ירצה לאין מחזירין אותו'. נחלקו בדבר ראשונים, והובאו דבריהם בטoor (סימן רצד): "[א] ה'ר אלחנן כתוב, כל זמן שלא פתח בברכה שלאחריה חוזר [=לראש הברכה]¹¹, וכן בכל הדברים שאין צרייך לחזור בשביבם כגון על

אפשר שיש לדיקマルשון השו"ע. כאמור לעיל, מבואר בבריתא בוגרמא שאם שכח להזכיר הבדלה בתפילה "אין מחזירין אותו". נחלקו בדבר ראשונים, והובאו דבריהם בטoor (סימן רצד): "[א] ה'ר אלחנן כתוב, כל זמן שלא פתח בברכה שלאחריה חוזר [=לראש הברכה]¹¹, וכן בכל הדברים שאין צרייך לחזור בשביבם כגון על

ההילוק בין הזכרות מעין המאורע בברכת המזון שנאמרת בין הברכות כברכה, להזכרות בתפילה שנאמרות בין הברכות כאמור, עיין ב"י (סימן קיד סעיף ו ד"ה ותימה), ט"ז (סימן קיד ס"ק יב), פמ"ג (א"א סימן קפה ס"ק ח) וח"י אדם (כלל מו ס"ק ד בנשمة אדם).

10. עיין ט"ז (סימן קפה ס"ק ד) ד"מי שאינו יודע לתaskan החיסרון". משמע שכשהזוכרה צריכה להיאמר כברכה זה לעיכובא (וע"ע ט"ז סימן קיד ס"ק יב). אמן הביאור הלכה (סימן קפה סעיף ו ד"ה שננתן שבתו) תמה: "יש לעין בה טובא דנהי דתקנו רבנן לומר נסח ברכה שננתן שבתו וכ"ז אבל היכא זאינו יודע לנוסח מה לא יאמיר כאן רצה כיון שלא התחליל עדין ברכה שאחריה". אך אפשר שבגען הבדלה יודעה הילכה שהזוכרה ההבדלה כברכה הינה לעיכובא, הוואיל והבדלה تكونה מלתקדילה כברכה, וכולם שאם אומר הבדלה על הocus שלא בדרך ברכה לא יצא י"ח הבדלה על הocus, כך גם בתפילה.

יש להעיר שגם לפ"ד בראינו, ניתן היה באופן עקרוני לומר את הבדלה בין ברכת אתה חונן לברכת השיבינו כברכה בפני עצמה, אך מאוחר והדבר אין מפורש בוגרמא אין לנו לבדוק מלבנו ברכה חדשה, ו"מי הוא שיבדה מלכו שיותהם כאן בכורך ואן י"ח ברכות איתן לנ' ולא י"ט" (ט"ז סימן קיד ס"ק יב ביחס לענן דומה ומקרו בו בגרמא כת, א; לג, ב. ובזה מושב מה שהקשה מהROLICH בחידושי הגותה לטור סימן קיד א"ה: "למה לא כתוב הרא"ש שיזכר אותו בין ברכה לברכה". אך נראה שהמתפלל תפילה לחש ונמצא לאחר ברכת אתה חונן (קודם ברכת השיבינו), ובאותה שעה השילוח ציבור מוביל על הocus, רשייא לנו לआת בברделה שאמר הש"ץ, שאינו בודה ברכה חדשה, ואין זה הפסיק, דהבדלה שיכא לברכת אתה חונן, וכל עוד לא התחיל ברכת השיבינו הרוי הוא לעמוד בברכת אתה חונן. אך אולי יש להשוש לכך שאן י"ח ברכות איתן לנ' ולא י"ט" (לשון הט"ז לעיל). ואך ששת"ץ כהן רשייא לשאת כפiou בחזרה הש"ץ (שו"ע קכח, כ), ואין אומרים "אנן י"ח ברכות איתן לנ' ולא י"ט", אפשר שברכת כוהנים אינה חלק מהתפילה, אך הברלה אויל היא חלק מהתפילה, עיין לעיל (סימן ז אות ח). עכ"פ דברי הט"ז ציריכם לכארוה עיון מברכת עננו הנאמרת בחזרה הש"ץ. ועיין שMRIות שבת ההלכתה (ח"ב ס, טז) ולהליכות שלמה (ח"א פרק יד סעיף יג ודבר הילכה אות כב).

עוור יש להעיר שאפשר שגם התהילה לדוד וקצת השולחן (לעיל אות ב) מודים שלכתילה הבדלה צריכה להיאמר כברכה, אך סוברים שאין זה מחייב (בדעת הביאור הילכה הנ"ל בענין הזכרות מעין המאורע בברכת המזון). אך מדבריהם לא ממש כן, וע"ע ערוך השולחן (סימן רצד סעיף י').

11. ראה"ש (פ"ד סימן יז), מוסיפות (ברכות ל, ב ד"ה מסתורא).

לא, האפשרות להזכיר הבדלה בין הברכות לא הזכרה כלל בדבריהם. השו"ע פסק אמן כרא"ש, שמיד כששים הברכה אין לו לחזור, אך סייג זאת רק למקרים בהם אין חזר ומתפלל, ומשמע שכשחוור ומתפלל, צריך לחזור לתחילת ברכת אתה חונן ולא די באמירת אתה חוננתנו בין הברכות¹². והוא גם המובן הפשט של המילה "חוור", שאומר שוב דבר שאמר קודם לכן, היינו ברכת אתה חונן שכבר אמרה פעמי אחת, ולא אמרת 'אתה חוננתנו' שלא אמרה כלל קודם לכן, ולא שייך לומר כלפיו "חוור"¹³. מודיעק אם כן מלשון השו"ע שرك במקומות שאמרו שאינו חזר להתפלל אין לו לחזור לתחילת הברכה, אך כצעריך לחזור להתפלל צריך לחזור לתחילת הברכה, ולא די בהזכרת הבדלה בין הברכות¹⁴.

כן משמע גם מהטור¹⁵ (סימן רצ) דכתיב: "והיכא שיש לו כוס שאין צריך לחזור ולהתפלל, מיד כשייסים הברכה אין לו לחזור, אע"פ שלא פתח בברכה של אחריה". משמע שכשאין לו כוס, צריך לחזור ולהתפלל, מיד כשייסים הברכה יש לו לחזור

הפייתו שיכول לחזור לראש שלא גרע מתפילת נדבה, אבל בעצם תפילה כיון שאינו חוזר לראש נראה לי דהוי הפסק אם חוזר". לסייע: לפ"ר ר"ת כל עוד לא סיים התפילה רשאי לחזור לברכת אתה חונן. לפי רבנו אלחנן רשאי לחזור לברכת אתה חונן רק כל עוד לא התחל בברכה הבאה. ולדעת הרא"ש גם באופין זה אינו רשאי לחזור, ורק אם סיים תפילתו רשאי לחזור ולהתפלל לשם נדבה.

השו"ע (סימן רצ סעיף ד) פסק כדעת הרא"ש: "במקום שאמרו שאינו חוזר להתפלל מיד כששים הברכה אין לו לחזור, אע"פ שלא פתח בברכה שלאחריה". דברי השו"ע אמרוים "במקום שאמרו שאינו חוזר להתפלל", משמע שכצעריך לחזור ולהתפלל - כמו שאין לו במא להבדיל (שו"ע סמ"ס ערך ב) - מיד כששים הברכה צריך לחזור. מפשטות לשון השו"ע משמע שבכח"ג צריך לחזור לתחילת ברכת אתה חונן, ולא די בהזכרת אתה חונן בין הברכות, שהרי בזה נחלקו רבנו אלחנן, ר"ת והרא"ש - האם רשאי לחזור לתחילת ברכת אתה חונן או

12. לפי זה יש גם לבדוק מהשו"ע שהזכרת הבדלה בשמע קולנו אינה מועילה, שהרי מדובר מהשו"ע שכצעריך לחזור ולהתפלל צריך לחזור לתחילת ברכת אתה חונן, ולא די בהזכרת הבדלה בשמע קולנו. וכן משמע שהוא דעת השו"ע, מדבריו בב"י וככسف משנה (חפילה י, יד).

13. אך עיין מעדרני יוט' (ברכות פ"ד סימן יז ס"ק ז) שיתכן ש'חוור' שיק גם כשהינו אומר שוב דבר שכבר אמר, ועיין שו"ע (קז, א).

14. אך עיין הגחות רע"א לשׂו"ע (שם) שכתב: "מיד כששים הברכה - הינו דהזכיר השם של סיום הברכה עיין סימן תרפכ [ז"ל השו"ע שם]: "אם לא אמר על הניטים אין מחזירין אותו, ומיהו אם נזכר באותה ברכה, כל זמן שלא הזכיר את השם, אפילו נזכר בין אתה להשם, חווור"[]. משמע שאין מדובר בשׂו"ע שנזכר בין הברכות, אלא שנזכר לאחר אמרת ברוך אתה ה". אך נראה שאין כוונת רע"א שהשו"ע מתייחס רק למצב זה, שהרי השו"ע כתוב להדריא "מיד כששים הברכה אע"פ שלא פתח בברכה של אחריה", מבואר שמדובר כשןזכר ממש בין הברכות. כוונת רע"א לומר שדין השו"ע נאמר גם מיד כשןזכר לאחר ברוך אתה ה, ולאו דואק לאחר סיום הברכה.

15. שדברי השו"ע בסעיף זה הם העתק מדבריו.

ותבדל ה' אלוקינו וכו' ברוך אתה ה' חונן הדעת". מבואר שמה שכח הטור שאין צורך לחזור (כשיש לו כוס), היינו שאין צורך לומר שוב ברכת חונן הדעת, משמע שכשאין לו כוס, לצורך לחזור, חזור לברכת חונן הדעת, ולא די באמירת אתה חוננתנו בין הברכות¹⁸.

לברכת אתה חונן (כמו שהוכחנו לעיל)¹⁶, ולא די באמירת אתה חוננתנו בין הברכות¹⁷. וכן פרש הב"ח "והיכא שיש לו כוס שאין צורך לחזור ולהתפלל מיד כשיסים הברכה אין לו לחזור - פירוש כיון שסיטם ואמר ברוך אתה ה' חונן הדעת, אם יהיה חזרה הוא עובר על לא תשא במא שאמר אחר כך

16. יש להוסיף שבදעת הטור יש לדיק כן גם מהמשך דבריו, שכותב: "וה"ר אלחנן כתוב כל זמן שלא פתח בברכה שלאחריה חזרה" והיינו להחילת ברכה (כמובאarth בתוספות ל, ב ד"ה מסתברא וכרא"ש פ"ד סימן יז), מבואר שהמובן של 'חזרה' בהלכה זו הוא לתחילת ברכת אתה חונן. אך עיין לעיל הערת 12 שלפי זה משמע שכשצריך לחזור ולהתפלל, לא די בהזורת הבדלה בברכת שמע קולנו, וצריך Katz עיין שלעיל הטור הביא בשם הרמב"ם ש"אם נזכר קודם שומע תפילה יש מי שהורה שמבדיל בשומע תפילה", ולא הביא כלל שם חולק, ומשמע שמקבל דבריו לדינא).

17. למורות גם לדעת הטור בעלמא כשהחשייך דבר שצריך לחזור ולהתפלל מחתמת הסרונו, ולא התחיל הברכה הבהא, רשייא לאומרו בין הברכות (ב"י קיד, ו ד"ה ודע וב"ח שם אות ט).

18. ועיין ב"ח (קיד, ט בתחילת הדיבור) וצק"ע.

סימן ט
בעניין ברכה ربיעית של ברכת המזון

בסימן זה מבואר האם ברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון.

◆ ◆ ◆

קי"ל שברכת הטוב והמטיב תוקנה כיבנה כנגד הרוגי ביתר שלא הסריהם
וניתנו לקבורה. לפי זה נראה שהוא ברכה נפרדת שהסמכה לברכת המזון,
ואין היא חלק מברכת המזון, וכ"כ כמה הראשונים (אות א). לפי כן נראה
שהדינים שהתייחסה בהם ברכת המזון לא נאמרו ביחס לברכת הטוב
והמטיב, מאחר ואיןנה מברכת המזון (אות ב).

אולם נראה שמידת שייכותה של ברכת הטוב והמטיב לברכת המזון שנוייה
במחלוקת הראשונים. נחקרו רשי' והראב"ד האם השוכח להזכיר מעין
המאורע והתחיל בברכת הטוב והמטיב צריך לחזור לתחילת ברכת המזון
או לתחילת ברכת בונה ירושלים. הראב"ד כתב שחזור לתחילת ברכת
בונה ירושלים "دلא גרייעא ברכה רביעית ממי שרגיל לומר מהנונים אחר
תפילתו, שם טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה, אעפ' שישים שם
שלום חזר לעבודה ואינו חוזר לראש", משמע שברכת הטוב והמטיב
נחשבת כחלק מברכת המזון. אך רשי' כתב שחזור לתחילת ברכת המזון
משמעותו ברכת בונה ירושלים הוא בעקבות רגילים, ומשמע שלפי
דעותו ברכת הטוב והמטיב אינה חלק מברכת המזון (אות ג).

לפי זה יש לשוב ולדעת מהי דעת הראב"ד בפסק"מ שהובאו לעיל אותן ב
(אות ד).

נראה שגם הרשב"א, הրיטב"א והרא"ה סוברים כראב"ד שברכת הטוב
והמטיב היא חלק מברכת המזון (אות ה), ולכודרה יש להביא ראייה לשיטתם
מהגמרא (אות ז).

א.

קייל' שברכת הטוב והמטיב תוקנה ביבנה כנגד הרוגי ביתר שלא הסרicho וניתנו לקבורה.
לפי"ז נראה שהיא ברכה נפרדת שהסימכה לברכת המזון, ואין היא חלק מברכת המזון,
וכ"כ כמה ראשונים.

הסימכה לברכת המזון. אכן, הראשונים טרחו לבאר מדוע הסימכו את ברכת הטוב והמטיב דווקא לברכת המזון ולא לברכה אחרת. הרא"ש כתב (פ"ז סימן כב): "דקבעה בברכת המזון משום שכולה הودאה. ואמרין בירושלמי שנחרבה ביתר גנדעה קרן ישראל, ואין עתידה לחזור עד שביווא בן דוד ולכך סמכו אותה אצל בונה ירושלים"¹, ויש שכחטו טעמי נוספים².

נראה שחוסר שייכותה של ברכת הטוב והמטיב לברכת המזון מפורש בכמה מקומות, ויש לכך גם כמה נפק"מ. אמרין בברייתא בגמרא (מו, א): "כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותם בהן בברוך חוץ מברכת הפירות וכו' וברכה הסמוכה לחברתה וכו'", הטוב והמטיב פותח בברוך ואין חותם בברוך". ובאר שם רשי"י (מו, ב ד"ה הטוב והמטיב) שברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך על אף שהיא סמוכה לברכת בונה ירושלים "دلאו סמוכה לחברתה היא, שאינה מברכת המזון, אלא על קבורת הרוגי ביתר תקונזה"³. משמע שברכת הטוב והמטיב נפרדת שענינה הודאה על כך שהרוגי בירכה לא הסרicho וניתנו לקבורה, ורק

נהלקו תנאים (ברכות מו, א; מט, א) האם ברכת הטוב והמטיב היא מדאוריתא, או מדרבנן. כך שניינו בברייתא בגמרא (מג, ב): "תנו רבנן מנין לברכת המזון מן התורה שנאמר יאכלת ושבעת וברכת' זו ברכת הzon, על הארץ' זו ברכת הארץ, 'הטובה' זו בונה ירושלים, אשר נתן לך' זו הטוב והמטיב וכו', רבי אומר איינו צרייך יאכלת ושבעת וברכת' זו ברכת הzon, על הארץ' זו ברכת הארץ, 'הטובה' זו בונה ירושלים, הטוב והמטיב ביבנה תקונזה". במקום אחר (מג, ג) מבואר מה ראו ביבנה לתקן את ברכת הטוב והמטיב: "אמר רב נחמן וכו' הטוב והמטיב ביבנה תקונזה כנגד הרוגי ביתר, דאמר רב מתנא אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב שניתנו לטוב שלא הסרicho והמטיב שניתנו לקבורה". וכן קייל' להלכה (עין ומ"ס ברכות א, יז, טור סימן קפט ושו"ע קפח, א).

מכך שברכת הטוב והמטיב תוקנה כנגד הרוגי ביתר, משמע שברכה זו אינה קשורה ביסודה לברכת המזון, אלא היא ברכה נפרדת שענינה הודאה על כך שהרוגי בירכה לא הסרicho וניתנו לקבורה, ורק

1. ר"ל דהסימכה לברכת המזון משום שברכת המזון כולה הודאה, ובברכת המזון הסימכה דווקא לבונה ירושלים משום שבבנין ירושלים תחזרו קרן ישראל שנגדעה בחורבן ביתר.

2. עיין אורחות חיים (הלכות ברהמ"ז סימן נז), וילקוט יוסף (ח"ג סימן קפג ס"ק ג עמוד רסט ד"ה ואגב).

3. עצין זה כתוב רשי"י במסכת פסחים (קד, ב ד"ה הטוב והמטיב): "הטוב והמטיב פותח בברוך - ע"ג דסמכה לחברתה, שהרי התחליל בברכת המזון בברוך, משום דברכה באנפי נפשה איתקן משום הרוגי ביתר" (וכן כתוב שם הרשב"ט).

על כך רשיי: "הא בבונה ירושלים - שהוא סוף הברכות הרי זה משובח, ויחר כל ברכותיו דקתי נבי בריטיה 'הרי זה משובח', אחר גמר כל ברכותיו קאמור". כן כתוב גם הרשיי: "שהיא [ברכת בונה ירושלים] סוף ברכות של ברכת המזון, ברכת הטוב והמטיב ביבנה תקונה". לעומת זאת כתוב גם הרוקח (סימן שכ): "הא דאמר דעתנה אמרן אחר ברכותיו הרי זה חכם היינו בבונה ירושלים, לפי שהוא סוף ברכת המזון". וכן כתוב הריבב'ן⁴: "העונה אמרן אחר בונה ירושלים הרי זה משובח, לפי שהוא סוף ברכת המזון, דהטוב והמטיב אחורי כן תקונה". עוד אמרין בגמרא (מה, ב): "אבי עני לייה [=לאמן בונה ירושלים] בקהל כי היכי דלשםעו פועלים וליקומו, דהטוב והמטיב לאו דאוריתא". וככתוב שם רשיי (ד"ה כי היכי): "כי היכי דלשםעו פועלים וידעו שנגמרה כל הברכה, שהרי אין המברך עונה אמרן אלא לבסוף". מבואר שברכת הטוב והמטיב אינה חלק מברכת המזון, אלא היא ברכה נפרדת הסמוכה לברכת המזון⁵.

לברכת המזון⁶. כלשון זו ממש כתוב גם הרשיי בפסקיו: "دلאו סמוכה לחברת היא, שאינה מברכת המזון אלא על קבורתה הרוגי בגין תקונה, ולפיכך פותח בה בכורך". לעומת זאת כתבו שם התוס' (מו, בד"ה הטוב והמטיב פותחת בכורך, ולהלא סמוכה לחברת היא, ויש לומר דעתקנה בפני עצמה בשביל הרוגי בגין". ועיי"ש ב מהרש"א שכותב: "דקשייא להו, דנהי דמדרבנן היא מ"מ כיוון דסמוכה היא לברכות דאוריתא מקרי סמוכה בשביל הרוגי בגין". כך גם כתוב האורחות חיים (הלכות ברהמ"ז סימן נ) "דהטוב והמטיב אינה מברכת המזון כדאמרין בגמרא דהטוב והמטיב ביבנה תקונה על עניין הרוגי בגין".⁷ כיווץ זה כתוב רשיי במקומות נוספים. אמרין בגמרא (מה, ב): "תני חדא העונה אמרן אחר כל ברכותיו הרי זה משובח, ותניא אידך הרי זה מגונה, לא קשיא הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות". כתוב

4. עיין שם בגמרא (מו, ב) שברכות הטוב והמטיב "ברכה בפני עצמה היא".

5. עיין ילקוט יוסף (ח"ג סימן קפג ס"ק ג) שהביא בשם הגאון (לא ציון מקורה): "שביקרה של ברכת הטוב והמטיב נתkan כברכה בפני עצמה, ללא קשר עם ברכת המזון, ורק לאחר מכן להוסיפה לברכת המזון, ובזהathy שפיר מ"ש התוספות (ברכות מו, ב ד"ה והתו) דינתקנה בפני עצמה בשביל הרוגי בגין".

6. כן הוא גם בכלבו (סימן כה, דף כג, א): "דהטוב והמטיב אינה מברכת המזון, כדאמרין בגמרא הטוב והמטיב ביבנה תקונה על הרוגי בגין".

7. רבני יהודה בן ר' בנימין הרופא, רבו של בעל שבלי הלקט.

8. עיין גם רשיי (מט, א ד"ה מאן דאמר) שכותב: "מאן דאמר צריכה מלכות קסביר דרבנן, הלכך לאו ברכה הסמוכה לחברת היא שאינה מברכת הארץ". ואולי כוונתו לומר שברכת הטוב והמטיב אינה מברכת המזון כניל', וכן פירש דבריו בספר בית יוסף על מסכת ברכות (לגןון ר' אברהם דירנפולד רב בל"ק פאפא). אך צ"ע מודוע רשיי קורא לברכת המזון 'ברכת הארץ' בעוד שבדרך כלל המطبع 'ברכת הארץ' מכובן לברכה השנייה של ברכת המזון (עיין למשל מו, א; מה, ב; מט, א ועוד. וכן הוא ברשיי בכל מקום, עיין למשל טז, א ד"ה אבל; מו, א ד"ה דקסבר וד"ה ומאן דאמר; מו, ב ד"ה למוקם שפפק ועוד), ועיין בהגחות מלא הרוועים ובהגחות דבורי נהמיה (נופס בסוף ש"ס וילנא).

א ; מ, ב ; מד, א ; ועוד⁹. משום שבברכת המזון ישנן באמת רק שלוש ברכות, והברכה הרביעית היא ברכה נפרדת שאינה חלק מברכת המזון¹⁰.

לפי זה מובן מודיעע הגمراה קוראת בכל מקום לברכת המזון "שלש ברכות", אף שבברכת המזון ישנן ארבע ברכות. עיין למשל: ברכות לה, ב; לו, א; לו, ב; לח,

ב.

נפק"מ העולות מזה.

חלק מברכת המזון, היה נראה שאף שהייה מדרבן, דינה שלוש הברכות הראשונות וגם היא צריכה להיאמר בישיבה, לכל דתكون רבען כעין דאוריתא תקון. אך לפי מה שכתבו הראשונים הנ"ל שברכת הטוב והמטיב אינה מברכת המזון, נראה שדין זה נאמר דווקא ביחס לשולש הברכות הראשונות של ברכת המזון, אך ברכת הטוב והמטיב יכולת להגיד להיאמר גם בעמידה.

אכן, ככלבו (הלכות ברהמ"ז סימן כה) מבואר שדין זה לא נאמר ביחס לברכת הטוב והמטיב. זיל: "אין לברך ברכת המזון לעולם אם לא מיושב, לפי שהוא מן התורה החמירו בה שצරיך לישב במקומו, כמו שאמרו בפסוק ראשון של קריית שמע, ואם אוכל והוא רוכב צריך להעמיד בהמה עד شبירך שלש ברכות לפי שרוכב כמהלך דמי" וכן הוא באורחות חיים הלכות ברהמ"ז סימן מה).

מצאנו כמה דיןיהם שהתייחדה בהם ברכת המזון. לפי דברי הראשונים הנ"ל נראה שדיןים אלו נאמרו רק ביחס לשולש הברכות הראשונות של ברכת המזון, אך לא ביחס לברכת הטוב והמטיב "שaina מברכת המזון".

ברכת המזון בישיבה

אמרין בגמרא (ברכות נא, ב): "א"ר אבהו האוכל ומהלך - מברך מעומד, וכשהוא אוכל מעומד - מברך מיושב, וכשהוא מסיב ואוכל - יושב ומברך. והלctaה בכלחו יושב ומברך". וכן קייל להלכה שיש לברך ברכת המזון בישיבה בין הלק ואכל, בין עמד ואכל, בין ישב ואכל (שו"ע קפג, ט. התוס' (נא, ב ד"ה והלctaה) בארו שברכת המזון צריכה להיאמר דווקא בישיבה "לפי שברכת המזון מדאוריתא החמירו בה להיות יושב ומברך". אילו ברכת הטוב והמטיב הייתה

9. עיין גם לעיל (מו, א) בסוגיות עד היכן ברכת הזימון. לפי פירוש רשי בסוגיא, הבריותות המובאות שם מונעות את מספר הברכות בברכת המזון, וברכת הטוב והמטיב אינה כלולה במניין. עם זאת יש לציין שלמרות שברכת הטוב והמטיב אינה מברכת המזון, ודאי שיש זיקה מסוימת בין ברכת הטוב והמטיב לשולש הברכות הראשונות של ברכת המזון. דעין לכך (מט, א) שברכת הטוב והמטיב צריכה שלש מלכויות "חדרה דידה וחדרה דבונה ירושלים וחדא דברת הארץ". משמע שניתן להשלים בברכת הטוב והמטיב דבר שהוחסר בברכת הארץ ובברכת בונה ירושלים.

10. הערת הגראי"א נבנצל שליט"א - חלק מהמקומות אויל נשנו קודם בירור, אך גם אם נשנו אח"כ יתכן ששמרו על הסגנון הקדום, כמו שקרה לעזרה לפנים מן הקלעים אף לאחר בניית הבית לא היו קלעים, עכ"ד. ועיין תפארת ישואל (מכות פרק ג בועז אות ג).

באמצע ברכת המזון יש אומרים שדינה בתפילה, ואינו מובן הטעם למה תהא חמורה מק"ש, וברור הוא דהטוב והמטיב אינו בכלל זה שהוא מדרבן".

לברך ברכת המזון דוקא במקום שאכל

עוד יש להעיר בעניין מי דקיל שיש לברך ברכת המזון דוקא במקום שאכל (רכות נא, ב, ש"ע קפ", א). נראה שגם דין זה לא נאמר ביחס לברכת הטוב והמטיב, ולאחר שלוש הברכות הראשונות מותר לעקור מהמקום ולהמשיך לברך במקום אחר, ברכת הטוב והמטיב אינה מברכת המזון¹².

אחתיז הocus בברכת הטוב והמטיב
עוד יש להעיר בעניין אחתיז הocus בברכת הטוב והמטיב. כתבו הפוסקים שליטוברים שברכת המזון טעונה כוס (עיין שו"ע קפב, א) יש לאחוז את הocus כל משך הברכה (ילקוט יוסף ח"ג סימן קפב ס"ק ד וש"ג). נראה שהצורך לאחוז את הocus הוא ורק בשלוש הברכות הראשונות, אך אין חיוב לאחוז את הocus בברכת הטוב והמטיב. דאיתו מברכת המזון ודינה הכל הברכות, שאינן צדיקות להיאמר על הocus¹³.

מייהו אפשר שיש בזה זילותא לברכת הטוב והמטיב, שאחוז בידו כוס ומניה ערוך השולחן (קפג, ח): "ולענין להפסיק

להפסיק בברכת המזון מפני היראה והכבד

על פי זה יש להעיר אודות מה שפסק השו"ע (קפג, ח) בשם האורחות חיים ש"לענין לשאול בברכת המזון מפני היראה או מפני הכבוד יש מי שאומר שדין ברכת המזון בתפילה". בטעם הדבר כתוב האורחות חיים (הלוות ברכת המזון אותן נג, הובאו דבריו בהגותה רעך"א לשׂו"ע קפג, ח): "דמסתבר בדברכת המזון בתפילה, מה תפילה אין מתפללים אותה אלא במקום אחד ומעוד, כן ברכת המזון אין מברכים אותה אלא ביושב, מה שאין כן בקריאת שמע שיכול לאומרה מהלך מעל לבך ואילך"¹¹. ככלומר: ברכת המזון דומה לתפילה בכך שהן את ברכת המזון והן את התפילה לא ניתן לומר בעודו מהלך, לפיכך דינם שווה גם לעניין הפסקה. לפי מה שכחמנו לעיל שהחייב לברך בישיבה לא נאמר ביחס לברכת הטוב והמטיב, נראה שגם הדין שאין להפסיק בברכת המזון מפני היראה ומפני הכבוד לא נאמר ביחס לברכת הטוב והמטיב. שהרי היסוד לחומרה זו שאין להפסיק בברכת המזון מפני הכבוד ומפני היראה הוא הצורך לברך בישיבה. מאחר וברכת הטוב והמטיב אינה צריכה להיאמר בישיבה, חזרנו לדונה הכל ברכה אחרת שרשאי להפסיק בה מפני הכבוד ומפני היראה. כן כתוב לדינה ערוך השולחן (קפג, ח): "ולענין להפסיק

11. וכ"כ האבודרhom (דיני ברכת הלוחם זימון וברכת המזון ד"ה ואומר פסוק).

12. אך בספר העמק שאללה (פרשת עקב שאלתא קמו אותו ד) מבואר שגם שאלתא קמו אותו ד מבואר שגם שם שאמילו בדיעבד, אם עקר ממקומו אחר שלוש הברכות הראשונות, צריך לחזור ולברך את ברכת הטוב והמטיב במקום שאכל, ועיין על כך להלן.

13. אך עיין כף החיים (קפג, יט) שכותב: "צריך המכיר לאחוז הocus בידו מתחילה ברכת המזון עד סופה, ועד שיברך בורוא פרי הגפן", וכן מבואר בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סימן קמץ אות ד) ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן רה העורות לשולחן ערוץ או"ח סימן קצ), ועיין להלן.

המזון, אך למרות זאת יש לברכה בישיבה
"דלא לזולולי בה".

להפסיק בברכת המזון מפני היראה והכבד

יש לעיין האם סברת המ"ב שיכת גם בדין
שאללה מפני היראה או הכבד בברכת
המזון. אפשר שדברי המ"ב אמורים דווקא
לענין ברכת המזון מיושב. בדין זה ניכר
יותר ההבדל בין שלוש הברכות הראשונות
ברכת הטוב והמטיב, בשלוש הברכות
הראשונות נאמרות מיושב והברכה הרבעית
מעומדת, ויש מקום לחושש שמתוך כך יבואו
לזולול בברכת הטוב והמטיב. אך לענין
לשאול בברכת המזון מפני הכבד, החילוק
בין שלוש הברכות הראשונות לברכת הטוב
והמטיב אינו ניכר כ"כ, ויש פחות חשש
שמתוך כך יבואו לזולול בברכת המזון¹⁷.

שוב ואיתוי שהפמ"ג (משבייז קפט, א ד"ה כתוב)
הסתפק בדיין זה וכותב: "ועיין סימן
קפ"ג בדיין ברכה רבעית דלא ליזוללו בה" (וכען
הדין ברכה רבעית דלא ליזוללו בה). ומילתא דמספקא ליה
זה כתוב גם במשבייז קפה, ז). ומילתא דמספקא ליה
לפמ"ג פשיטה ליה לבן איש חי (שנה א, פרשת
חוות אה) דכתוב: "ארבע ברכות של ברכת
המזון דינם כתפילת שמונה עשרה, ואין

קדום ברכת הטוב והמטיב, ומשום לכך אין
להניח הocus עד אחר ברכת הטוב והמטיב.
ועיין במא"ב (רצוי, ל) שיש לאחוז הocus בהבדלה
גם בברכת המאור והבשימים, אף
שבSEMBרכם בנפרד אינו צריך לברכם על
הocus, ואפשר שטעם הדבר הוא משום
שכשכבר אוחזicos בידו אין לו להניחה
קדום שישים סדר הברכות שעומדים לברך¹⁴.
אך יש לעיין מה הדיין אם בשעה שהתחילה
לברך לא היה בידוicos, ובאמצע הברכה
הביאו לוicos. מסתבר שאף שאר הברכה
יאמר עלicosicos. אמנם אם הביאו לוicosicos
ברכת הטוב והמטיב, מסתבר שאין צורך
לאומרה עלicosicos הocus, מאחר וברכת הטוב
והמטיב אינה מברכת המזון, וסבירות זילותא
אינה שיכת כאנ¹⁵.

אמירות ברכת הטוב והמטיב בישיבה
אמנם, לענין הדיין שברכת המזון צריכה
להיאמר מיושב כתוב המ"ב (קפג, לא):
"ומסתימת הפסוקים ממשמע דגם ברכה
רביעית, אף שהיא מדרבנן, צריך לישב כי
היכי דלא ליזוללי בה"¹⁶. ממשמע שערונית
ברכת הטוב והמטיב אינה שיכת לברכת

14. אמן עורך השולחן (רצוי, יז) כתב שאין צורך לאחוז הocus בשעת ברכת הנור והבשימים. והעירני יידי
הרבי איתי אפלבולם שליט"א (מהה"ס נועם שבת עמ"ס שבת) דאפשר שגם לדעתה המ"ב שאינו התם שכבר ברכ
בורא פרי הגפן ולכך אין לו להניחה עד שישתה, עכ"ד. ועיין ביאור הלכה (רצוי, ח ד"ה לא יבדילו לעצמן)
שכתב: "זואלי כיוון דלכתחילה מצוה לסדרן ביחיד הדא דין להו".

15. נראה שה"ה לענין עיטוף המזוכר במ"ב (קפג, יא).

16. ועיין ילקוט יוסף (ח"ג סימן קפג ס"ק ג, ה, ז).

17. אפשר שסיבת זו המ"ב לא כתוב כן סעיף אחד קודם לכך (קפג, ח) בדיין שאללה בברכת המזון מפני היראה,
כפי שכתב ביחס לברכת המזון מיושב, מושם שהדבר לא היה מוכרע עצמו אם יש לחושש בזה לזולול בברכת
הטוב והמטיב. מאידך, כשם שלදעתה המ"ב יש למלוד מסתימת הפסוקים שככל ברכת המזון צריכה להיאמר
מיושב, כך גם לכוארה יש למלוד מסתימת הפסוקים שככל ברכת המזון אין להפסיק מפני היראה, וצ"ע.

הدينית בין שלוש הברכות הראשונות לברכה הריביעית עלולה להביא לזלזול בברכת הטוב והמטיב. משום כך השוו חכמים את ברכת הטוב והמטיב לשולוש הברכות הראשונות לכל דבר ועניין, אלא לשקל ביחס לכל דין בנפרד האם אי החלתו על ברכת הטוב והמטיב עלולה להביא לזלזול בה²⁰. לפי זה אין לחלק בין אמרת ברכת הטוב והמטיב בישיבה, לשאלה מפני הבודד והיראה. כמו כן אין זה משנה אם היה לברך יין בתקילת הברכה, או שהוזמן לו יין רק בברכת הטוב והמטיב. בכל מקרה דין ברכת הטוב והמטיב כדין שלוש הברכות הראשונות של ברכת המזון.

האם ברכת הטוב והמטיב נכללת בשיעור של כדי לגמור את כולן?

אפשר שישנה נפק"מ נוספת לכך שברכת הטוב והמטיב אינה מברכת המזון. כתב המ"ב (קפג, נה): "אם היה בין ברכה שיהו מרוביה שהיה יכול באוטו הזמן לגמור כל ברכת המזון מראש ועד סוף, אפשר אם לא שח כל בינתיים יש אמורים צורך לחזור בראש ברכת המזון, ודוקא אם השיהוי היה מחמת אונס, שהיה צריך לנקייו, ועיין בביור הלכה שכתנו דין זה ברור למעשה וכו'". ובשער הציון (קפג, נד) כתוב: "ולכאורה אין לשער רק כדי

לענות בהם אפילו קדיש וקדושה", וכ"פ בשווית יביע אומר (ח"א או"ח סימן יא אות יב) וביליקוט יוסף (ח"ג קפג, ג)¹⁸.

אמירת ברכת הטוב והמטיב במקום שאכל

נראה שסבירה המ"ב הנ"ל שלא יבואו לזלזל בברכת הטוב והמטיב, שייכת גם לעניין הדין שברכת המזון צריכה להיאמר במקום שאכל. גם בדיין זה הדבר נזכר שאת כל הברכה אומר במקום אחד, ואת ברכת הטוב והמטיב במקום אחר. מיהו אם התחל לברך בטעות שלא במקום אכילתו, ונזכר באמצע הברכה, מסתבר צורך שם הברכה. אך למקום שאכל כדי לסייע שם הברכה. אך אם נזכר בברכת הטוב והמטיב, אפשר שאינו צריך לחזור למקום שאכל, דהיינו לא מינכר שברכת הטוב והמטיב גריעא משאר ברכות, וליכא למייחש דילתו לזלZOלי בה¹⁹.

אפשר שכן הדין גם לעניין אחיזת הכוס בברכת המזון: לכתילה צריך לאוחזה גם בברכת הטוב והמטיב, אך אם התחל לברך ללא כוס, והביאו לו כוס בברכת הטוב והמטיב, אינו צריך לאומרה על הכוס.

אמנם, אפשר שכונת המ"ב צריך לישב גם בברכת הטוב והמטיב "כי היכי דלא לזלZOלי בה" היא עצם ההבחנה

18. עיין שם בסימן קפ"ד ס"ק ד (ד"ה ויש להוסיף) שציין שכ"כ הגרא"ח פלאגי בספריו כף החיים (סימן כה סעיף כב) ונשמרת כל חי (ח"א סימן ב) והחasad לאלפיים (סימן יא אות יב), ועיין תרומת הדשן (ח"א סימן לט) ואשל אברהם (בוטשאטש) סימן קפ"ג ד"ה עוד מצאתי.

19. אך עיין לעיל (הערה 12).

20. קצת סעד לזה מה שדיינו להלן (סימן י סוף העירה 2) מדברי הנז"ב בהעמק שאלת פרשת עקב שאלתה קמו אותן ד) שלמד בדעת המג"א שהמסופק האם בריך לחזור ולברך גם ברכת הטוב והמטיב דלא לזלZOלי בה, לא רק כמשמעות האם בריך ברכת המזון, אלא גם כשברו שבריך ברכת המזון ומסופק רק ביחס לברכת הטוב והמטיב, גם במקרה היישנן שם לא יברך אותו לזלZOלי בה.

ונתקנה אח"כ בשביל הרוגי ביתר, ואדרבה קבעו שיענה בעצמו אמן אחר ברכה שלישית להראות שכאן הוא גמר ברכות, וצ"ע".²¹

לגמר הג' ברכות דאוריתא. ולא דמי לא ברכות ק"ש, דבשהה בק"ש משערין אף בהם, דהמ' נתנו לק"ש, אבל ברכה רביעית שבברכת המזון לפני עצמה היא,

ג.

היחס בין ברכת הטוב והמטיב לברכת המזון שנייה בחלוקת ראשונים.

ברכת המזון". וכן פסק הרמב"ם (הלכות ברכות כ, יט): "שכח ולא הזכיר בשבת או ביום קדושת היום, אם נזכר לאחר שהתחל ברכה ר比עה, פוסק וחוזר לראש, שהוא ברכת הוז", וכן דעת הרא"ש (פ"ז סי' ס). הראב"ד לעומת זאת כתב שכשם שהטעעה בתפילה ונזכר קודם שעקר וגלו אינו חוזר לתחילת התפילה, כי אם לתחילת הברכה שטעה בה, כך גם בברכת המזון, כל עוד לא סיימ את ברכת המזון, אינו צריך לחזור לתחילת ברכת המזון, כי אם לתחילת הברכה שטעה בה. ז"ל (שם בהשגות): "טעה בזה, שלא גרייעא ברכה רביעה ממי שרגיל לומר תחנונים אחר תפילתו, שאם טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה, ע"פ שישים שם שלום חוזר לעבודה ואינו חוזר לראש, הלך הכא נמי פוסק וחוזר לתחילת ברכת המזון ריש"ם".²²

אמנם, נראה שדברי הראשונים הנ"ל שברכות הטוב והמטיב אינה מברכת המזון אינם מוסכמים על כל הראשונים, והיחס בין ברכת הטוב והמטיב לברכת המזון שנייה בחלוקת ראשונים.

טעה בברכת המזון להיכן צריך לחזור

אמרין בغمרא (ברכות ט, א): "טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנית שבתות למנוחה לעמו ישראל וכו' אמר רב לא שננו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב, אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש". נחקרו ראשונים בכיוור דברי הגמרא " חוזר לראש", האם הכוונה לראש ברכת בונה ירושלים, או לראש ברכת המזון. רשי"י כתב (מט, ב ד"ה והדר לוייא): "הדר לוייא - לתחילת

21. יש לעיין מה הדין לפי הראב"ד שנזכר שטעה תוך כדי אמרית הרחמן. לאוורה הרחמן דומה לתחנונים שאחר התפילהDOI ודי היה לחזור לתחילת ברכת בונה ירושלים. אך יש לחלק: עניינה של התפילה הוא בקשה צרכים, لكن התחנונים שאחר התפילה נחשבים חלק מהתפילה. אך עניינה של ברכת המזון הוא הודהה, ואפשר שהבקשות שנאמרות לאחר מכן נשבות כחלק מהברכה (עיין מגדל עוז על הרמב"ם שם, ועיין להלן סימן יב הערה 17). הערת הרב איתני אפלבויים ליט"א - עוד יש לחלק שככל עוד לא עקר וגלו הרי הוא עומד לפני המלך ולא נגמרה תפילתו, מה שלא שיריך כן בברכת המזון, ולכן רק גוף הברכה הוא הקובלע, עכ"ד.

מדברי רבינו יונה משמע שלפי הראב"ד אם נזכר תוך כדי אמרית הרחמן צריך לחזור לתחילת ברכת המזון, דכתיב (לו, ב): "והא דאמרין דאי לא אידכר אלא לבתר דפתח הטוב והמטיב חוזר לראש, יש מפרשין חזר בראש ברכת המזון, ואין זה נראה דכיוון שעדיין לא סיימ ברכת הטוב והמטיב למה לו לחזור לראש ברכת המזון דלא גרע ברכת הטוב והמטיב ממי שרגיל לומר תחנונים אחר תפילתו שחזור לעבודה, הכא נמי כל שלא סיימ ברכת הטוב והמטיב אין צורך לחזור לברכת הוזן אלא חוזר לתחילת ברכה של בונה ירושלים" (וכן הוא

הטוב והמטיב "אינה מברכת המזון". ואכן בחלוקת זו, פסק הר"י"ד כרשי" ש"אמ פתח בהטוב והמטיב, כיון שגמר ברכת המזון חזר לראש" (לשון הר"י²⁵).

כבדי רשי"ו והרי"ד, שברכת בונה ירושלים היא סיום ברכת המזון, כתוב גם הריטב"א (ט, ב ד"ה ואמרין לא שנ). ז"ל: "ויל' דתחנונים שאחר התפילה כתפילה אריכתא דמיין, אבל כאן לא, אדרבה קבלו חכמים להפסיק ביןיהם באמן, מפני שהוא דורייתא וזו דרבנן, ועשהו כברכה אחרת דפותחת [בברוך] כאילו הוא דבר אחר לגמרא". כן גם כתב הרא"ה (ברכות ט, ב): "ולכא לדמייה כלל להחיה דלעיל ברגיל לומר תחנונים אחר תפילתו לחזור לעובדה, ונימה דהכי נמי חזר לברכת רחם, שלא דמו כלל, דרגיל לומר תחנונים, תחנונים כתפילה אריכתא דמיין, אבל כאן קבעו להפסיק ביןיהם באמן

וכן דעת רבינו יונה (לו, ב מדפי הרי"ף) והרש"ב²⁶ אמר, ב ד"ה לא שנ).

רש"י נשמר מקושיות הראב"ד. בבראו את דברי הגمرا כתוב (ט, ב ד"ה והדר לרישא): "הדר לרישא - לתחילת ברכת המזון, כדאמרין גבי חפילה עקר את רגליו חזר בראש, התם הוא דאיقا עקירת רגלים אבל הכל סיום הברכה הוא עקירת רגלים"²². לסיום ברכת בונה ירושלים קורא רש"י "סיום הברכה" ו"עקירת רגלים"²³, זאת בהתאם לשיטתו שברכת הטוב והמטיב "אינה מברכת המזון", כמובן לעיל. לכן כשהזכיר לאחר סיום ברכת בונה ירושלים שטעה, צריך לחזור לתחילת ברכת המזון, כאשר שבתפילה צריך לחזור לתחילת התפילה כשנזכר לאחר שעקר רגליו שטעה.²⁴

גם הר"י"ד אוזיל בחלוקת זו לשיטתו. הבנו לעיל את דברי הר"י"ד בפסקיו שברכת

ברא"ש פ"ז סימן כג). משמע שלאחר שישים ברכת הטוב והמטיב חזר לראש, אך שאמור הרחמן, דכבר מזמן הגאננים נהגו לומר הרחמן בברכת המזון (עיין סדר רב עמרם גאון הלכות סעודה, וכן הוא במחוזות ויטרי סימן פג ועוד). וכן מדויק מדברי הביאור הלכה (קפח, ו ד"ה לראש) "אדם גמר הטוב והמטיב לכ"ע חזר לראש ברכת המזון". ולענין ברכת האורה ממשמע ברמב"ם (הלכות ברכות ב, ז) שהיא חלק מברכת הטוב והמטיב (עיין בספר תפילה דוד לאדר"ת זצ"ל אות מא [הוזאת מכון התורה והארץ] שיש להקדמים ברכת האורה לשאר הרחמן). הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - או מברכת המזון, דלאוורה איננה שיכת להטוב והמטיב, ואומרה גם לפניו ביתר, וא"כ הטוב והמטיב כולל בתוקף ברהמ"ז.

22. כן הוא גם במודכי (סימן קע), באור זרוע (הלכות סעודה סימן ר) ובתוס' (ל, ב ד"ה מסתברא).

23. יש להעיר שמדובר התוס' (ל, ב ד"ה מסתברא) ממשמע שכך גם גרטו בוגרא: "טעה ולא הזיכר של ר'ות, קודם שעקר רגליו אומר ברוך וככו".

24. מזה משמע לכוארה שאין כוללים את ברכת הטוב והמטיב בשיעור הזמן של כדי לגמור את כללה. ביחס לתפילה שמנוה עשרה כתוב בספר לקט הקמוץ החדש (סימן קד ס'ק יג, הובאו דבריו באשי ישראל לב, הערת עה) שימושים הנארמים לאחר התפילה, עדיף מהיחס שבין ברכת הטוב והמטיב לשולש הברכות הראשונות של ברכת המזון. תחנונים הנארמים לאחר התפילה נחשבים כחלק מהתפילה לעניין זה שביטה אינו צריך לחזור לראש. לעומת זאת ברכת הטוב והמטיב אינה נחשבת כחלק מברכת המזון לעניין זה שביטה אינו צריך לחזור לראש. אם אפילו בחנונים שאחר התפילה אין משוררים, כל שכן שאין לשער ברכת הטוב והמטיב. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - מайдך גיסא בחנונים יכול לזכור כרצונו משא"כ בהטוב והמטיב.

25. כן גם כתב הריא"ז בפסקיו: "שהרי טים ברכת המזון בטעות".

המזון, משמע שברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון. ולפי זה היחס בין ברכת הטוב והמטיב לברכת המזון שנייה במלוקת הראשונים. לפי רשי"ו ודעימה בברכת המזון כוללת רק את שלוש הברכות הראשונות, וברכת הטוב והמטיב אינה חלק מברכת המזון²⁷. ולפי הראב"ד ודעימה גם ברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון.

ועשאהו לברכת רחם סוף ברכותיו ופתחו בברכת הטוב והמטיב בברוך, עשווה כברכה בפני עצמה לגמרי"²⁸.

דעת הראב"ד

אמנם, מהראב"ד ודעימה שכחטו שאין להתייחס לסוף ברכת בונה ירושלים כסימן הברכה, ולהחילת ברכת הטוב והמטיב כעיקרת רגילים, אלא כהמשך ברכת

ד. דיוון בנפק"מ שהובאו לעיל.

היראה או הכבוד, ולענין אחיזת הכו"ס, נראה שלפי הראב"ד ודעימה דין ברכת הטוב והמטיב כדיין שלוש הברכות הראשונות. אמןם ביחס לחוב לברך ברכת המזון במקום שאכל, יש מקום לומר שגם הראב"ד ודעימה יסבירו שאין צורך לברך ברכת הטוב והמטיב דווקא במקום שאכל. מאחר וברכת הטוב והמטיב תוקנה כהודאה על הרוגי ביתר (ולא כהודה על המזון), אין

לפי הראב"ד ודעימה יש לשוב ולדון בנפק"מ שכחטו לעיל. כיוון שלפי הראב"ד גם ברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון, אפשר שהשו חכמים את דיןיה שלוש הברכות הראשונות של ברכת המזון, וכשם שאת שלוש הברכות הראשונות יש לברך בישיבה, כך גם ברכת הטוב והמטיב יש לברך בישיבה²⁸. כך גם לענין לשאול ברכבת המזון מפני

26. כן גם כתוב הביאור הלכה (קפח), וראש ברכת המזון, אך עיין להלן שאין הכרה להשות דברי הריטב"א והוראה"ה לדברי רשי". ועיין חי אדם מז עיפוי יה, ובמה שתמה עליו הביאור הלכה (קפח), ו"ד"ה עד שהתחילה). ואפשר שהחמי אדם אזיל לשיטתו מכלל כד עיפוי טו שוגם אם סיימים התפילה אין חור ליאש כל עוד לא עקר ונוליו (עיין טור סימן תככ). משמע שישים התפילה נחשב רק לאחר שישנו גilio מובהק לכך שהתפילה הסתימה. ה"ה כאן, כל עוד לא אמר "האל אבינו" אין זה ניכר שישים ברכת המזון, ואין זה נחשב כסימן הברכה, ועי"ש בנשימת אדם].

27. יש לציין שעל אף שבדין טעות ברכבת המזון הרמב"ם סובר כרשי", שצורך לחזור לתחילת ברכת המזון, אין להסתיק מכך בהכרח שוגם לפyi הרמב"ם ברכבת המזון הרמב"ם סובר כרשי", שצורך לחזור לתחילת ברכת המזון. עיין ברא"ש (פרק ז סימן כג) שוגם הוא פסק כרשי"א מטעם אחר, ד"ג' ברכות של ברכת המזון חשובות قولן בברכה אחת, וצריך לחזור לראש" (וכ"כ רבנו ירוחם נתיב יב חלק יט), ואפשר שוגם הרמב"ם סבר כן (וכן משמעו קצת מדבריו בפרק ב מהלכות ברכות הלכה א, ועי"ש פרק א הלכה יז, רשב"א ברכות מט, ב ד"ה לא שננו וביאור הלכה קפח, ו ד"ה לראש ברכת המזון).

28. אף שהחותס כתבו שיש לברך ברכת המזון בישיבה מסוומש היה מאהთורה, וברכת הטוב והמטיב היא מדרבנן, מאחר וברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון מסתבר דכל דחקון רבנן כעין דאוריתא תקון.

הברך את עמו ישראל בשלום, ואין משערים בתחנונים שדרך לאומרם אחר התפילה³⁰, למרות שלענין טעות בתפילה. אמרת תחנונים נחשבת כהמשך התפילה. אפשר שכן הוא גם מעמידה של ברכות הטוב והמטיב: לעניין טעות בברכה נחשבת ברכת הטוב והמטיב כהמשך הברכה, אך אין משערים בה משך "כדי לגמור את כולה", וצ"ע³¹.

לכארה טעם שהוא תאמר דווקא במקום האכילה, ושם אף בזה תקנו עצין דאוריתא, וצ"ע³².

כמו כן יש להסתפק האם לדעת הראב"ד ודעתו יש לשער בברכת הטוב והמטיב כשתהה כדי לגמור את כל ברכת המזון. ביחס לתפילה שמונה עשרה כתוב בספר לקט הק mach החדש (סימן קד ס"ק יג, הובאו דבריו בספרashi ישראלי ב', העירה עה) **شمפערים עד**

.ה.

דעת הרשב"א, הריטב"א והרא"ה.

מעין המאורע חוזר לתחילה ברכת המזון, אך נימק זאת באופן קצת שונה מהדרך בה נימק שיטה זו רשי". ז"ל: "וחזר לראש, פירשו הרמב"ם ז"ל ורבותינו החרפתים ז"ל בחזרה לראש הברכות قولן, דהינו הזון. וטעמא קאמרי, שהרי כיוון שגמר כל ברכות התורה, אע"פ שלא גמר הטוב והמטיב, כיוון שהיא אינה אלא מדבריהם הרי הוא כאילו

נראה שגם ראשונים שהלכו בדרכו של רשי", שסיום ברכת בונה ירושלים נחשב לכסיום הברכה, אינם מודים בהכרה להגדירה הקיצונית שברכת הטוב והמטיב אינה ברכת המזון.

הרשב"א בחידושיו (מט, ב ד"ה לא שני) הביא את שיטת רשי"י ודעתו, שכשנזכר בברכת הטוב והמטיב שלא הזכיר

29. אך אפשר שלפי הראב"ד תקנו ביבנה להזון בברכה נוספת שיש בה גם הודהה על הרוגי ביתו, אך אין זו ברכה על הרוגי ביתר בלבד (עיין דרכיו משה קעה, ב ובמה שהערכנו על דבריו להלן סימן יב העירה 5, שגמ לפיה מוכרים לומר שההודות היא גם על היין). וכן ממשמע קצת מטופס הברכה "הוא יגמלנו לעד לחן וכור' ברכה ונחמה פרנסה וככללה וכו", שבקשות אלו אין קשורות להרוגי ביתר, אלא לסעודה. (אם כי אפשר שהברכה בעיקרה היא על הרוגי ביתר, אך הויל והיא נאמרת אחר המזון הוסיפה בה בקשה הנוגעת למזון, ועיין לעיל העירה 5).

30. מדברי האש"י ישראלי שהביאו משם שאפלו בפסוק "יהיו לרצון אמר פי", שיש לאומרו בסוף התפילה מדינה דגמרא אין משערוי.

31. הערת הגרא"א **נבנצל שליט"א** - ולמאי דנהගין גם בברכה מעין ג' להוסף כי אתה ה' טוב ומטיב לכל נ' דעשה חלק מברחתם" (ואפיה ממשיכים לקרוא לברכה מעין ג' ולא מעין ד' כנ"ל).

32. יש לציין שהרבא"ד לא השווה ברכת הטוב והמטיב לתחנונים שאחר התפילה, אלא כתוב שברכת הטוב והמטיב "לא גוריא מי שרגיל לומר תחנונים אחר תפילה" (עיין לחם משנה ברכות ב, יג), ואפשר שברכת המזון עדיף מהיחס שבין תחנונים שאחר התפילה לתפילה. ולכן אף שאין לשער בתחנונים שאחר התפילה אפשר שיש לשער ברכת הטוב והמטיב.

מברכת המזון, אלא שהוא מדרבן (ועיין רב"א מeo, א ד"ה תדע הדתוב והמטיב).

דעת הריטב"א והראה
לפי זה, יש מקום לומר שגם שגם הריטב"א והראה שכתבו ש"עשו להברכה הטוב והמטיב כברכה אחרת וככלו הוא דבר אחר לגמרי" (ובאו דבריהם לעיל אותן), אין סוברים כרשי" שברכת הטוב והמטיב אינה נחשבת כחלק מברכת המזון, אלא כרשב"א. כך משמע לכך שכתבו ש"עשו להברכה אחרת, וככלו הוא דבר אחר לגמרי", משמע שאין זו ממש ברכה אחרת. גם את הדין שהעונה אמן אחר ברכת בונה ירושלים הרי זה משוכחה נימק הריטב"א (מה, ב ד"ה בא בשאר ברכות) באופן דומה לרשב"א "משום דחשיבא בסוף ברכותיו, משום דעתן דאוריתא". כאמור, שלא כרשי" וכרוי" שכתבו שברכת בונה ירושלים היא "סוף הרכות" (רש"י) או "סוף ברכות של ברכת המזון" (ר"ץ), הריטב"א רק כתוב שברכת בונה ירושלים היא סוף ברכות של תורה, משמע שם ברכה רכיעית היא חלק מברכת המזון, אלא שהוא מדרבן³⁶.

גמר כל הברכה וחוזר לראש מmesh³³. הרשב"א³⁴ מדגיש שישום ברכת בונה ירושלים הוא "גמר כל ברכות התורה", אך לא גמר ברכת המזון³⁵. גם בהמשך דבריו דקדק הרשב"א שכששים המברך את ברכת בונה ירושלים "הרי הוא כאילו גמר כל הברכה", ומשמע שאיליא דאמת אין זה גמר הברכה, ברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון.

כעין זה כתוב הרשב"א בבארו מודיע העונה אמן אחר ברכת בונה ירושלים הרי זה משובח (ברכות מה, ב). לעומת זאת רשי" שכתב שזו משום שברכת הטוב והמטיב היא "סוף הרכות", והרי"ד שכתב "שהיא סוף ברכות של ברכת המזון", הרשב"א כתוב לה' לא קשי): "הא דנקט בונה ירושלים לרבותא נקטיה, לומר דאפיילו אחר בונה ירושלים שהיא סוף ברכות דאוריתא עוניין, ואע"פ שיש לאחריה ברכת הטוב והמטיב ואני סוף ברכותיו מודגשת בראשב"א שברכת בונה ירושלים אינה סוף ברכת המזון ("אני סוף ברכותיו ממש"), אלא סוף הרכות דאוריתא, ומשמע שברכת הטוב והמטיב היא חלק

33. כעין זה כתוב הרוא"ש (פ"ז סימן כג) בבארו מודיע ברכת "אשר נתן שבתות למנוחה" פותחת בברוך אע"פ שהיא סמוכה לברכת בונה ירושלים "כיוון שהוא מדרבן, מיידי דהוי אהטוב והמטיב, ועוד שהיא אלא אקראי בעלמא".

34. דברינו להלן מתייחסים לאופן בו הסביר הרשב"א את רשי" והרמב"ם, אך הרשב"א עצמו סבר קראב"ד שחזור לתחילת ברכת בונה ירושלים, ולא לתחילת ברכת המזון.

35. והיינו שברכת המזון מחולקת לשתי יחידות, יחידה אחת של ברכות דאוריתא ויחידה אחת של ברכה דרבנן, וכל יחידה נידונה בפני עצמה לענין זה שאם נזכר שטעה לאחר שישימה צורך לחזור לתחילה.

36. אפשר שדברי הראשונים הללו הם הבסיס לדברי הבן איש חי (שנה א פרשת חותק ס'ק ג, בובאו דבריו לעיל אות ב) שהשוואה בין ברכת הטוב והמטיב לשולש הרכות הראשונות של ברכת המזון בדין הפסיק ברכת המזון. ואפשר שזו גם הטעם לדברי הנציג'ב שהובאו לעיל הערא 12. וע"ע ריטב"א (מת, א ד"ה מאן דאמר צריכה מלכות), וראה"ה (מה, ב ד"ה תנוי חדא; ומט, ב ד"ה והני מילוי).

ג.

ראיות לכך שברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון.

כך הגר"א נבנצל שליט"א (עליל העלה 10):
"חלק מהמקומות אולין נשנו קודם ביתר, אך גם אם נשנו אח"כ, יתכן ששמרו על הסגנון הקדום, כמו שקראו לעוזרה לפני פניהם מן הקלוועים אף דלאחר בנין הבית לא היו קלעים". לפי דבריו יש לומר, שבשל קרי אין מברך ברכת הטוב והמטיב, והא דלא חילקו כן במשנה, משומש שמשנה זו נשנתה קודם ביתר, ושמורו על הסגנון הקדום.

עוד יש לומר שהמשנה סתמה וכותבה "ועל המזון מברך לאחריו" ולא חילקה בין שלוש הברכות הראשונות לברכת הטוב והמטיב, משום שדין זה תלוי בחלוקת תנאי האם חיוב ברכת הטוב והמטיב הוא מדרבנן או מדאוריתא (ברכות מו, א; מת, א) ובפולוגטה לא קא מייריך.³⁷

עוד נראה להביא ראייה שברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון מהא דשנינו (ברכות מה, ב): "תנו ובן סדר ברכת המזון כך היא, ברכה ראשונה ברכת הון, שנייה ברכת הארץ, שלישיית בונה ירושלים, רביעית הטוב והמטיב, ובשבט מתחילה בנחמה ומסיים בנחמה, ואומר קדושת היום באמצע, רבי אליעזר אומר רצה לאומרה בנחמה אומרה, בברכת הארץ אומרה, בברכה שתקנו חכמים ביבנה אומרה, וחכמים אומרים אין אומרה אלא בנחמה בלבד. חכמים הינו תנא קמא, איך בינויו דיעבד". מבואר בדברי ר' אליעזר שניתן

נראה שיש להביא ראייה לכך שברכת הטוב והמטיב נחשבת כחלק מברכת המזון. אמרין במשנה (כ, ב): "בעל קרי מהרהור בלבו ואין מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו". כתוב שם רש"י (ד"ה ועל המזון) שעל המזון מברך לאחריו "דחיובא דאוריתא הווא", ואין הוא שם בגמרא (כא, א). הפר"ח (יט, א) דקדק שכשմברך ברכת המזון, מברך גם את ברכת הטוב והמטיב "אדם איתא ליפלוג בברכת המזון גופיה וליתני ועל המזון מברך שלש ברכות, וברכת הטוב והמטיב אינו מברך, אלא משמע דגם ברכה רביעית עלי לברך". לפי רש"י ודעימיה הדבר צריך תלמוד: מדוע רשאי בעל קרי לברך את ברכת הטוב והמטיב, הרי חיובה מדרבנן ואין היא חלק מברכת המזון. לכארה יש ללמד מכאן, שברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון, ומאחר וחיב בברכת המזון, אין ברכת המזון לחצאין, ומברך את כל הברכה גם את החלק שחיויבו מדרבנן.

אך נראה שיש לדוחות דיווק הפר"ח, עפ"י מה שהעיר הגר"א נבנצל שליט"א לעיל. כתבנו לעיל שלפי רש"י שברכת הטוב והמטיב אינה מברכת המזון, מובן יותר מדוע הגمرا קוראת בכל מקום לברכת המזון שלש ברכות אף שיש בה ארבע ברכות. העיר על

37. כן כתב בספר ברכת ה' (ח"ב פ"ד העלה 35), ועי"ש שדחה ראיית הפר"ח באופן נוסף, אך עיין שדי חמוד (אסיפות דיןין מערכות ברכות סימן ד אות יג).

וראשונים נוספים שתחילה ברכת הטוב והמטיב נחשבת כעקרת רגילים. וכי ניתן להזכיר בתפילה מעין המאורע לאחר עקירת רגליים³⁸? לכארה מוכח מר' אליעזר - המאפשר להזכיר מעין המאורע בברכת הטוב והמטיב - כדעת הראב"ד ודעימיה שברכת הטוב והמטיב נחשבת חלק מברכת המזון³⁹, וכצ"ע⁴⁰.

להזכיר רצה והחליצנו בברכת הטוב והמטיב. אילו ברכת הטוב והמטיב לא היתה נחשבת חלק מברכת המזון, מה מקום להזכיר בה רצה והחליצנו? הרי ברכת המזון מסתיימת עם סיום אמרית ברכת בונה ירושלים, וברכת הטוב והמטיב היא ברכה אחרת שאינה חלק מברכת המזון, ומה יועיל שיזכר בה רצה והחליצנו? הבאנו לעיל (אות ג) את דברי רש"י

38. עיין גם לקמן (מת, א) שש"ד דגדיל בר מנומי שניתן לומר ברכת אשר נתן שבתות גם לאחר שהתחילה ברכת הטוב והמטיב. ועיין רמ"א (קפז, ד) ש"אמ לא אמר על הניסים יכול לאומרו בתוך שאר הרחמן".

39. מהבריתא משמע שחכמים חולקים על ר' אליעזר רק משום שלדעתם הזוכרת מעין המאורע צריכה להיאמר דווקא בברכת בונה ירושלים ולא בשום ברכה אחרת (גם לא בברכת הארץ), אך אלמלא כן היו מודים לו, ומשמע גם לפידעתם ברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון.

40. אין לומר שר' אליעזר סבר שברכת הטוב והמטיב היא מדאוריתית, דמボואר בדבריו שברכת הטוב והמטיב תיקונה ביבנה.

סימן י'

עוד בעניין ברכה רביעית של ברכת המזון

בSIMAN זה מבואר מהו הגורם המחייב לברך ברכת הטוב והמטיב, האכילה או שלוש הברכות הראשונות של ברכת המזון.

◆ ◆ ◆

כתב הרמב"ם שהמסופק האם ברכות המזון חורר וمبرך, ומשמע שצරיך לברך גם ברכת הטוב והמטיב, וצ"ע שברכת הטוב והמטיב מדרבנן וספקה להקל (אות א).

בספר האשכול כתוב שיש לברך גם את ברכת הטוב והמטיב דלא ליתו לזלולי בה, אך קשה לפרש כן דעת הרמב"ם (אות ב). הפרק"ח תרצ' דכיוון שצראיך לברך את שלשות ברכות, צראיך לברך גם את ברכת הטוב והמטיב. אך דבריו מתאימים רק לשיטת הראב"ד ודעימיה שברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון, אך לשיטת רש"י ודעימיה שברכת הטוב והמטיב אינה מברכת המזון קשה לתרץ כן (אות ג).

נראה שסיבת החיוב לברכת הטוב והמטיב אינה האכילה אלא הברכה, וכל שהחייב לברך שלש ברכות, צראיך לומר לאחרין ברכת הטוב והמטיב (אות ד). יש להביא לכך ראייה מהגמרה ויש לכך גם כמה נפק"מ (אותות ה-ו).

עפ"י זה יש לעיין האם הברכה כשלעצמה מסבב את החיוב לברך ברכת הטוב והמטיב, או רק הברכה בפועל מסבבת החיוב, ונפק"מ כשהקדמים ברכת הטוב והמטיב לשולש הברכות (אות ז).

נפק"מ גוספת שתלויה בזו היא האם שלוש הברכות הראשונות מעכבות את ברכת הטוב והמטיב.

אך נראה שגם אם סיבת החיוב לברכת הטוב והמטיב היא האכילה, אין לברך ברכת הטוב והמטיב ללא שלוש הברכות הראשונות, מצורת התקנה היא שברכת הטוב והמטיב תאמר כתוספת לשולש הברכות הראשונות אך אין לה קיום עצמי (אות ח).

א.

כתב הרמב"ם שהוסיף האם ברך ברכת המזון חוזר וمبرך, ומשמעו שצורך לברך גם ברכת הטוב והמטיב, וצ"ע שברכת הטוב והמטיב מדרבנן וספקה להקל.

רמב"ם הלכות ברכות א, ז). מסתימת לשונו "חוזר וمبرך" משמעו שمبرך את כל ברכת המזון, גם את ברכת הטוב והמטיב, והדבר ציריך תלמוד. מאחר וחיווב ברכת הטוב והמטיב הוא מדרבנן, ויש לחושש שהוא ברך ברכה זו, הרי זה ככל ספק ברכות שיש להקל בו, ומדובר לדעת הרמב"ם יש לחוזר ולברך גם את ברכת הטוב והמטיב? אכן, מטיבה זו כתוב הלחן משנה (ברכות ב, סוף הלכה ב): "יום"ם ברכת הטוב והמטיב נוראה לי לכארה דאיינו חוזר וمبرך כיון שהיא מדרבנן, אבל צ"ע. אף שהלחן משנה סיים דבריו בצ"ע, כמה אחرونים נקטו לדינא כתහילת דברוי שאין לחוזר ולברך ברכת הטוב והמטיב (ילקוט יוסף ח"ג סימן קפ"ד ס"ק ד וש"ג).

כתב הרמב"ם (ברכות ב, ז): "מי שאכל ונעלם ממנו, ולא ידע אם ברך או לא ברך, חוזר וمبرך, והוא שלא נתעכל המזון שבמעו". ומקורו בדברי הירושלמי בברכות (פרק א הלכה א) שם שניינו: "ספק ברך על מזונו ספק לא ברך ציריך לברך, דכתיב ואכלת ושבעת וברכת". וכן פסקו הטור והשו"ע (קדר, ד). הכספי משנה כתוב שטעמו של הרמב"ם הוא משומש שחיווב ברכת המזון הוא מדאוריתא, וספק דעתו ריאת להומרא.

דין זה של הרמב"ם ציריך לכארה עיון. הרמב"ם לא חילק בין שלוש הברכות הראשונות, שחיוובם מדאוריתא, לברכת הטוב והמטיב שחיוובם מדרבנן (ברכות מו, א).

ב.

בספר האשכול כתוב שיש לברך גם את ברכת הטוב והמטיב דלא ליתו לזרולי בה, אך קשה לפרש כן דעת הרמב"ם.

וחזיוין אי הדר הדר אכילהו, דיין לא הדר אהטوب ומיטיב כיון שהיא דרבנן ATI לזרולייה בה, דמההái טעםא רב אשיעני ליה בלחשיה". כן כתוב גם בשורית בני שמואל (סימן מב): "שם אנו צרכיהם לברך השלש ברכות בלבד ולא הרביעית, אותו לזרולייה בה עמי הארץ, כדיашכחן בגمراה דרב אשיעיה עני לאמן שאחר בונה ירושלים בלחש דלא ליתו לזרולי בברכה רביעית".

בספר האשכול (הלכות נט"י וסעודה סעיף יח) כתוב סברא מחודשת, מדובר כשהיאנו יודע האם ברך ברכת המזון, יש לברך גם את ברכת הטוב והמטיב אף שהיא מדרבנן. כתוב בה"ג: היכא דמספקא ליה אחר אכילה אי ברך אי לא ברך, אי משבע מניין אכל דמחייב אחריהם ברכה [מדאוריתא], מספיקא הדר וمبرך, ואי משער מניין דברכותיהם דרבנן, מספיקא לא הדר וمبرך.

1. כן דיאגו מדרביו מהר"ש חיון בשורית בני שמואל (ח"ב סימן מב), שו"ת מהר"י הלוי (סימן מד, הובאו דבריהם במא"א קפ"ד, ז) השדי חמד (אסיפות דיןין מערכת ברכות סימן ד אות ג) ועוד.

הרמב"ם לא הזכיר בשום מקום שיש לענות Amen אחר בונה ירושלים בלחש.³ אם לענות Amen בקול - שזהו דבר שמאפורש בגמרה שלול להביא לזלזול בברכת הטוב והמטיב - התיר הרמב"ם, ולא חשש שהדבר יביא לזלזול בברכת הטוב והמטיב, קשה לומר שלברך את ברכת הטוב והמטיב כאשרינו יודע האם ברך, שזהו דבר שלא הוזכר כלל בגמרה, הזכיר הרמב"ם מחשש לזלזול בברכת הטוב והמטיב.⁴

בדבוקיהם פסק המג"א (קף, ז), ונמשכו אחורי הרבה אחרים, וכ"פ המ"ב² (קף, יג). נראה, שגם אם ניתן לפרש כן דעת הטור והשו"ע, קשה לפרש כן דעת הרמב"ם. כפי שסביר באדרבי האשכול, היסוד לדבריו שיש לחוש לזלזול בברכת הטוב והמטיב, הוא הנחתת רב אש"י ד"ענין ליה [=לאמן דבינה ירושלים] בלחישא כי היכי דלא נזללו בהטוב והמטיב" (ברוכת מה, ב). הטור והשו"ע אכן פסקו כרב אש"י (קפח, ב), אך

ג.

תירוץ הפר"ת.

הפר"ח (ליקוטי פר"ח סימן רט סוף ד"ה ומעתה נשאר) כתוב טעם נוסף מדוע כשחזר וمبرך מספק, צריך לברך גם את ברכת הטוב והמטיב. "כשנסתפק אם בירך ברכת המזון

2. הנצי"ב בהעמק שאלתא קמו אותן ד') חילק על שיטה זו וכותב: "המג"א כתב דמספק צריך לבורך אףלו ברכה ר比יעית דלא ליתי לזלולי בה, ובאמת לא מצינו סבראו זו לברך מספק כי היכי דלא ליתי לזלולי אלא בי"ט שני של גלויות, אבל אין דומה חומר די"ט שני לשאר דרבנן, ואין למדים ד"ס מד"ס, וגם הגאון שאגת אריה לענין ספק בברכת התורה שפסק ذריך לבורך מספק, ומכל מקום פסק שלא יברך אלא ברכה אחת, והכא נמי בשלמא הני תלתא هي כדורייתא כלשון הגمرا פרק שלשה שאכלו שלוש ברכות דורייתא, משא"כ ברכת הטוב והמטיב אין צריך לברך מספק". (יש להעיר שמדובר בנצי"ב שם ממשמע שלמד בדעת המג"א, שגם כשודאי לו שברך את שלוש הברכות הראשונות, ומספק רק ביחס לברכת הטוב והמטיב, צריך לחזור ולאומרה מספק. אך נראה שאין זה מוכחה, ועיין ילקוט יוסף ח"ג סימן קפ"ד ס"ק ד).

3. יש להעיר שם את הנחתת אבי ש"ענין ליה בקהל כי היכי לשימוש פונאים וליקומו הד טוב והמטיב לאו דורייתא" לא הביא הרמב"ם, וכן הר"ף והרא"ש המשיטו מחלוקת זו מחיבוריהם (עיין דברי חמודות פרק ז סימן י ס"ק כ, ובمعدני יי"ט שם ס"ק ג). נראה שהר"ף הרא"ש והרמב"ם סברו שאין מחלוקת עקרונית בין אבויי לרוב אש"י, אלא כל אמרוא ראה צורך מקומו וזמנו ועפ"י זה הנג' (ואפשר שזו כוונת הט"ז קפת, א). עיין זה כתוב החזו"א (או"ח סימן מה ס"ק ד) בעניין דומה: "ולפיכך נראה דהא דאבי ורבא ושמואלlica למילך מנייחו [שהחמיירו בדין מסוים בהלכות מוקצת], DIDUO CAP' צורך עבודתם הקדושה לכלכל את מעשיהם וחסידותם, או היה צריך שעשה שלא לימדו מהם להקל", וכענין זה כתוב בספר ברכת ה' (ח"ב פ"ד העורה 35 عمود רפח).

4. ועיין בספר ברכת ה' (ח"ב פ"ד העורה 35 عمود רפח) דמשמע מהרמב"ן שיותר יש לחוש דילמא ATI לזלولي ברכה ר比יעית מהמת ענית אם בקול שהוא דבר קבוע ותDIR בכל ברכת המזון, מאשר מי אמרית ברכה ר比יעית מספק, שלא שכיה.

והמטיב היא חלק מברכת המזון ואין ברכה לחצאיין. אף שהיוב ברכת הטוב והמטיב הוא מדרבנן, חכמים השוו דין לדין שלוש הברכות הראשונות, דכל תקון רבנן כעין הדרשות הראשוניות. אך לפי רשי'י ודעימיה שברכת הטוב והמטיב היא ברכה נפרדת ש"אינה מברכת המזון" (לשון יש"י), יש לעיין מדוע הספק בענין ברכת המזון מהיב לברך גם את ברכת הטוב והמטיב, הרי זו ברכה נפרדת שהיובה מדרבנן, ויש לחוש שמא כבר ברכה, וספק ברכות הטוב והמטיב, משום שם ברכת הטוב להקל.

דכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות ק"ש פרק ב דין יג זדהמסוף האם קרא ק"ש חור וקורא ק"ש בברכותיהם וע"ש בסוף משנה".

בסיימון הקודם התבאר שהראשונים נחלקו בענין ברכת הטוב והמטיב, האם היא חלק מברכת המזון, או שהיא ברכה נפרדת הסמוכה לברכת המזון. עפ"י זה יש להעיר, שלפי הראב"ד ודעימיה שברכת הטוב והמטיב היא חלק מברכת המזון, דברי הפר"ח מובנים יותר. כשהוזר וمبرך ברכת המזון מספק יש לברך גם את ברכת הטוב והמטיב, משום שם ברכת הטוב

ד.

סיבת החיוב לברכת הטוב והמטיב אינה האכילה אלא הברכה, וכל שחייב לברך שלוש ברכות, צריך לומר לאחרין ברכת הטוב והמטיב.

ברכת המזון מספק, צריך לומר גם את ברכת הטוב והמטיב, למרות שהיובה מדרבנן ויישנה אפשרות שכבר אמר ברכה זו אחר האכילה שمبرך עליה, היהות וסיבת החיוב לברכת הטוב והמטיב היא הברכה, ומאחר וחיב להזור ולומר את שלוש הברכות הראשונות, חייב להוסיף לאחרין את ברכת הטוב והמטיב.

בש"ד מצאתי סברא זו מפורשת בכמה אחרונים. ז"ל הגר"ז בשולחנו העורך (קד, ב): "וכל מקום שחוזר וمبرיך צריך לומר ג"כ ברכה רביעית שהיא מד"ס כדי שלא יבואו לזלול בה, ועוד שכן הייתה התקנה שככל פעם שمبرך ברכת המזון יברך ד' ברכות". כך גם כתוב עורך השולחן (קד, ח): "אכל ואינו יודע אם בירך ברהמ"ז אם לאו צריך לברך מספק מפני שהיא מן התורה, וספקיא דאוריותה לחומרא, וכשהוא חזר

כפי שכבר הערנו בסימן הקודם אין קשר מהותי בין ברכת הטוב והמטיב לברכת המזון. ברכת הטוב והמטיב לא תוקנה כהודאה על המזון אלא כהודאה על הרוגי ביותר שלא הסריחו וננתנו לקבורה. היא נקבעה בברכת המזון רק משום "שכולה הודאה" (לשון הרא"ש). לפי זה יש לומר שהיוב ברכת הטוב והמטיב אינו קשור באופן מהותי לאכילה, אלא לברכה, וכשחייב לברך את שלוש הברכות הראשונות צריך לברך גם את ברכת הטוב והמטיב.

ביתר ביאור: הסיבה המחייבת לברך ברכת הטוב והמטיב אינה האכילה, אלא הברכה. חכמים לא תקנו שאחר אכילת פת יש לברך ברכת הטוב והמטיב, אלא תקנו שיש להוסיף לשולש הברכות הראשונות של ברכת המזון ברכת נוספת שענינה הודאה על הרוגי ביתר. כגון, כשהוזר וمبرך

סימן קפ"ד ס"ק ב⁵. מבואר שהחיווב ברכת הטוב והמטיב אינו תלוי באכילה אלא בשלוש הברכות הראשונות, וכשישנו חיווב לברך את שלוש הברכות הראשונות יש להוסיף לאחריהן את ברכת הטוב והמטיב.

מספק חזר גם ברכת הטוב והמטיב אף שהיה דרבנן, דהיינו דנתחיב, נתחיב בכולה, שכן הייתה התקנה שככל פעם שיברך ברכת המזון יברך גם הטוב והמטיב" (ועין שו"ת מהריי הלוי סימן מ"ד ובספר חסדר לאלפיים ל"ר אליעזר פאפו

ה. נפק"מ העולות מיסוד זה.

צריך לחזור ולברך, כיוון דברידן דבריך לא היה חייב מן התורה לברך, אינו יכול לפטור חיוובא של דאוריתא, וצ"ע לדינא".

לפום ריתהא היה נראה שגם אם הברכה שברך בקטנותו לא עלתה לו וצריך לחזור ולברך, זהו לעניין שלוש הברכות הראשונות, שהיוובם מדאוריתא, ובשעה שברכם היה חייב רק מדרבנן, אך את ברכת הטוב והמטיב אינו צריך לחזור ולברך⁶.

נראה שיש לדבר כמה נפק"מ. כתוב ר"ע"א בהגחותיו לש"ע (קפו, ב): "מסתפקנא באכל ביום האחרון של שנת י"ב לעת ערבית קודם לילה, ובתחילת הלילה שנעשה גדול עדין לא נתעלם המזון במעיו, אם מחויב מדאוריתא לברך על השבעה שבמעיו, או כיון דבשבעת אכילה היה קטן אינו חייב מדאוריתא לברך. ואם נדון דהוא דאוריתא ייל' אדם בירך קודם הלילה, דכשהחשים

5. נראה שגם גם כוונת הפר"ח שכותב: "מסתברא שצורך לחזור ולברך גם ברכה ר比יעית אע"ג דהיא מדרבנן, כיון שהוא לברך הג' ברכות מן התורה, ראוי שייכרו ג"כ ברכה ריביעית, וכחה היא דכתוב הרמב"ם ז"ל בהלכות ק"ש פ"ב דין י"ג, וע"ש בסוף משנה". הרמב"ם שzieין אליו הפר"ח כתב שהמסופק האם קרא ק"ש חוזר וקורא ק"ש בברכותיה. כתוב על כך הכס"מ (שם): "דמיעקראי כך הייתה תקנה, דכל שהוא חייב לקורת, קורא לכתילה עם ברכותיה". לדעת הפר"ח גם כאן כך הייתה התקנה, שכשצורך לברך שלוש הברכות, צריך להוסיף לאחריהן את ברכת הטוב והמטיב, וכך אמרו.

6. יש להעיר שהחיווב להוסיף לאחר שלוש הברכות הראשונות את ברכת הטוב והמטיב, נאמר רק כששלוש הברכות הראשונות נאמרות כדין, אך כשהן נאמרות שלא כדין אין צורך להוסיף אחריהן את ברכת הטוב והמטיב. לכן מי שברך ושכח להזכיר מעין המאורע, ונזכר לאחר שהתחילה ברכת הטוב והמטיב פוסק וחוזר לראש הברכה (שו"ע קפח, ו), ואין אומרים שהוואיל וברכות הטוב והמטיב תוקנה כתוספת לשולש הברכות, יש לו לאומרה (זהו אפיקו אם ברכה בלבד הזכרת מעין המאורע נוחשבת כברכה, עיין להלן הערכה 13). עם זאת, מסתבר שאין יודע להזכיר מעין המאורע, ואין בידו סידור, צריך לברך ברכת המזון אף שלא יוכל להזכיר מעין המאורע (עכ"פ לדעת ר"י הסופר שברכה בלבד הזכרת מעין המאורע נוחשבת כברכה, עיין להלן הערכה 13), ויאמר גם את ברכת הטוב והמטיב (אף שלוש הברכות הראשונות אין נאמרות בשלמות). דהיינו שmediana צריך לומר את שלוש הברכות הראשונות, צריך להוסיף לאחריהן ברכת הטוב והמטיב.

7. עיין שו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סימן כז אות ז) שהביא הדעות השונות בזה.

8. עיין פמ"ג (א"א קצד, א) שלענין ברכת הטוב והמטיב סדר הברכות מעקב, ואם הקדים ברכת הטוב והמטיב לשולש הברכות הראשונות לא יצא י"ח. לפיו זה אם נימא שידי חוכת ברכת הטוב והמטיב יצא כבר בקטנותו, וכשהגדיל מברך ורק את שלוש הברכות הראשונות, נמצא שהקדמים ברכת הטוב והמטיב לשולש הברכות.

צריך�回憶和稱讚另一個祝福的內容。這句話在《大衛本》¹⁰和《小衛本》¹¹中都有出現，但兩處的內容略有不同。在《大衛本》中，這句話是：「... וְצִדְקָתְךָ נַעֲמָתְךָ בְּבָרְכָתְךָ...」。在《小衛本》中，這句話是：「... וְצִדְקָתְךָ נַעֲמָתְךָ בְּבָרְכָתְךָ...」。

除了這句話之外，在《大衛本》中還有另一句話：「... וְצִדְקָתְךָ נַעֲמָתְךָ בְּבָרְכָתְךָ...」。這句話的意思是：「... 你的正義將會在你的祝福之後顯現...」。這句話在《小衛本》中沒有出現。

在《大衛本》中，這句話是：「... וְצִדְקָתְךָ נַעֲמָתְךָ בְּבָרְכָתְךָ...」。在《小衛本》中，這句話是：「... וְצִדְקָתְךָ נַעֲמָתְךָ בְּבָרְכָתְךָ...」。

המזון במעיו, רשאי לברך את ברכת הטוב והמטיב אף לאחר שהתעכל המזון במעיו. מאחר וברכת הטוב והמטיב לא תוקנה כהודה על המזון, אלא כתוספת לשולש הברכות הראשונות, וזאת שלוש הברכות הראשונות אמר כרואי, צריך לומר אחרתן את ברכת הטוב והמטיב¹².

שנתעכל כמו שפי', ובספר יד אליהו מהגר"א מקAliש זצ"ל לא כ"ב, וצ"ע.

לפי מה שכתבנו לעיל שסיבת החיוב לברכת הטוב והמטיב אינה האכילה אלא הברכה, נראה שלענין ברכת הטוב והמטיב יודה הגרא"א מקAliש לחזו"א שם ברך את שלוש הברכות הראשונות לפני שהתעכל

.ג. ראייה لكن שסיבת החיוב לברכת הטוב והמטיב היא הברכה ולא האכילה.

הראשונותשוב, צריך לברך לאחריהן את ברכת הטוב והמטיב¹³.

לכארוה קשה מדין זה על הסוכרים שכשחזר וմברך ברכת המזון מספק, אינו מברך ברכת הטוב והמטיב. מבואר כאן שכשצריך לחזור ולברך, צריך לומר שוב את ברכת הטוב והמטיב, למורת שכבר ברכט הטוב והמטיב פעם אחר האכילה, ברכת המזון מסבכת חיוב לומר ברכה ברכטה הטוב והמטיב. בשם שברכה לאחריה ברכת הטוב והמטיב. שחויבה מחמת חיסרונו הזכרת מעין המאורע מצריכה לומר לאחריה ברכת הטוב והמטיב, כך גם ברכה שחחויבה מחמת הספק מצריכה

נראה שיש להביא ראייה لكن שסיבת החיוב לברכת הטוב והמטיב היא הברכה ולא האכילה. קייל שהטוועה ולא הזכיר של שכט ברכת המזון צריך לחזור ולברך (שו"ע קפ. ח). כשחזר וմברך צריך לברך גם את ברכת הטוב והמטיב, אף שבברכו הראונה כבר ברכט הטוב והמטיב. אילו סיבת החיוב לברכט הטוב והמטיב הייתה האכילה, מדוע צריך לחזור ולברך ברכת הטוב והמטיב, הרי ברכט ברכה זו פעם אחר האכילה וכי צא ידי חותמו? משמע שהברכה היא זו שמסבכת את חיוב ברכת הטוב והמטיב, ומאהר וחייב לברך את שלוש הברכות

12. אך יש לעיין מהו השיעור המרכי לעניין זה, שהרי ודאי שאינו רשי לומר ברכת הטוב והמטיב עד עולם. וענין זה יש להסתפק גם לפי החזו"א שדי שתחלת הברכה תאמר קודם שתעכל המזון במעיו, עד איזה זמן רשאי לומר שאר הברכות (כשהשייחי אינו מחמת אונס, עיין מ"ב קפג, כה).

13. לכארוה יש לדוחות ראייה זו לפי מה שמצדד הפמ"ג (א"א קצד, א) שהמקדים ברכת הטוב והמטיב לשולש הברכות הראשונות לא יצא ידי חובת ברכת הטוב והמטיב, ורק לאחר שוב לאחר שלוש הברכות. לפי דבריו יש לומר שכיוון שבפעמים הראשונות שברך לא הזכיר מעין המאורע, והברכה הראשונה נחשבת כמאן דליתא, נמצא שהקדמים את ברכת הטוב והמטיב לשולש הברכות הראשונות ומשום כך צריך לאומרה שוב כשברכט שנית. אך נראה שאין לומר כן. אין זה ברור כלל שכשחזר הזכור מעין המאורע ברכתו הראשונה כמאן דליתא, אפשר שהברכה הראשונה נחשבת ברכה, והצורך לחזור ולברך הוא רק כדי להשלים חיסרונו הזכרת מעין המאורע, עיין הגותת רע"א לשו"ע (סימן קפח סעיף ח), שו"ע (סימן קח סעיף יא), מ"ב (שם ס"ק לב), ולעיל (סימן ו העירה 16).

הברכה השנייה גם את ברכת הטוב והמטיב. אך כשהחיווב לברך הוא מחייב הספק לא הצורך חכמים לומר את ברכת הטוב וה��טיב, דהיינו שינsha אפשרות שהברכה השנייה היא מיותרת (אפשר שברך כראוי פעמי אחד אחר אכילה זה), הצורך חכמים לחזור ולברך רק כדי השיעור המועט הנדרש כדי לצאת ידי חובת ברכת המזון.

לומר לאחריה ברכת הטוב וה��טיב, ומדובר לדעת הלחים משנה ודעימה אין לומר ברכת הטוב וה��טיב אחר ברכת המזון שחייבת מחמת הספק.

נראה שיש מקום לחלק בין חיוב ברכה ודי, להחיוב ברכה הבא מחייב הספק. כשהחיווב לחזור ולברך הוא מחייב חיסרונו ודי, הצורך חכמים לומר לאחר

.๖

על"י מש"כ לעיל שסיבת החיווב לברכת הטוב וה��טיב היא הברכה יש לעין האם חיווב הברכה כשלעצמם מסבב את החיווב לברך ברכת הטוב וה��טיב, או רק הברכה בפועל מסיבות החיווב, ונפק"מ כשהקדמים ברכת הטוב וה��טיב לשולש הברכות.

היה חייב בברכה, ואני צריך לחזור ולברך.

הפט"ג (א"א קzd, א) כתוב ענין זה: "גם יש להסתפק ע"ג דברכות מעכבות זו את זו ואפשר סדר ברכות אין מעכבות זו זו, אם אמר בונה ירושלים או ברכות הארץ קודם ואח"כ הוזן אין מעכב. אבל הטוב וה��טיב אפשר לדבוריו מעכב יותר, והקדימו דרבנן לדין תורה, וצ"ע בכל זה"¹⁴. מבואר בדבריו שהקדמים ברכת הטוב וה��טיב לשולש הברכות הראשונות החיסרונו הוא רק בכך שהקדמים ברכות הדוריתא לדרבנן, אך אין חיסרונו מצד עיקרי החיווב, שכן עוד לא ברך שלוש הברכות אינו מהווים בברכת הטוב וה��טיב¹⁵. משמע

לפי דברינו שסיבת החיווב לברכת הטוב וה��טיב היא הברכה, יש לעין האם חיוב הברכה כשלעצמם מסבב החיווב, או שהברכה בפועל מסיבות החיווב, היינו שהחכמים תקנו שלאחר ברכת המזון יש להוסיף ברכת הטוב וה��טיב, אך כל עוד אין מברך לא חל החיווב לברך הטוב וה��טיב. נפק"מ לכואורה כשברכ ברכת המזון שלא כסדר, והקדמים ברכת הטוב וה��טיב לשולש הברכות הראשונות. אם הברכה בפועל מסיבות החיווב, נמצא שכשברך ברכת הטוב וה��טיב לא היה חייב עדין בברכת הטוב וה��טיב, ורק אין לחזור ולברך. אך אם חובת ברכת המזון מסבבת את החיווב, בשעה שברך כבר מעכב.

14. עיין חז"א (או"ח סימן כה אות ח ד"ה סבר) שהסתפק האם סדר הברכות מעכב, אך לא הזכיר שיש לחלק בין ברכת הטוב וה��טיב לשאר הברכות, ובמספר כף החיים (קפז, ב) כתוב בשם כמה פוסקים שסדר הברכות מעכב.

15. שמא זו גם כוונת הפט"ג "שהקדמים דרבנן לדין תורה", שברכת הטוב וה��טיב בהיותה ברכה דרבנן, הנה רק תוספת לשולש הברכות הראשונות, שחיוובם מן התורה, וכל עוד לא אמרם אין מהויב בתוספת, ודוחק.

שגם קודם שברך שלוש הברכות כבר חלה מכך שהובכת הברכה מסבכת החיוב, ולא ההורגה ברכה הטוב והמטיב, ויש ללמידה.

ח.

נפק"מ נוספת שתלויה בזה היא האם שלוש הברכות הראשונות מעכבות את ברכת הטוב והמטיב. אך נראה שגם אם סיבת החיוב לברכה הטוב והמטיב היא האכילה, אין לברך ברכה הטוב והמטיב ללא שלוש הברכות הראשונות, מצורת התקנה היא שברכת הטוב והמטיב תאמיר כתוספת שלוש הברכות הראשונות אך אין לה קיום עצמי.

חיוב ברכה הטוב והמטיב, אפשר שאין לברך ברכה הטוב והמטיב ללא שלוש הברכות הראשונות של ברכת המזון. נראה שברכת הטוב והמטיב תוקנה דוקא כתוספת שלוש הברכות הראשונות של ברכת המזון¹⁸, אך אין לה קיום עצמי. אין זה דין בחלות החיוב אלא בצורת הקיום. חכמים תקנו שכשմברך ברכת המזון ומודה על הארץ יוסיף ויודה גם על עניין הרוגי ביותר, אך לא ניתן לברך את ברכת הטוב שלא במסגרת ברכת המזון¹⁹. לכן גם אם חיוב האכילה מסבכת את החיוב לברך ברכה הטוב והמטיב, יש מקום לומר שאין לברך ברכת

עוד יש להעיר שלכאורה יש נפק"מ האם חותמת הברכה מסבכת החיוב או הברכה בפועל, לעניין מי שידוע לברך רק את ברכת הטוב והמטיב, אך אין יודע לברך את שלוש הברכות הראשונות של ברכת המזון, האם רשאי לברך ברכה הטוב והמטיב בנפרד. לכארה גם זה תלוי בספק הנ"ל. אם הברכה בפועל מסבכת החיוב, איןו רשאי לברך ברכה הטוב והמטיב. אך אם חותמת הברכה גורמת החיוב, חייב לברך ברכת הטוב והמטיב, מאחר וחייב בברכת המזון²⁰.

נראה שדין זה אינו תלוי בהכרח בספק הנ"ל. גם אם האכילה מסבכת את

16. מיהו, אפשר שהפמ"ג סבר שישבת החיוב לברכת הטוב והמטיב היא האכילה, ולא הברכה (עיין א"א קפ", ז), ולכן כתוב שהחזרוון בתקומת ברכות הטוב והמטיב לשולש הברכות הוא ורק בכך שמדובר לדוארייתא, ולא ראה בכך חיסרונו מבחןת חלות החיוב. אך לסוברים שסיבת החיוב לברכת הטוב והמטיב היא הברכה בפועל מסבכת החיוב, ובಹדרמת ברכות הטוב והמטיב לשולש הברכות ישנו חיסרונו לא רק משום שמדובר חלות החיוב.

17. אין זה נוגע למחלוקת הפוסקים האם שלוש הברכות של ברכת המזון מעכבות זו את זו (מ"ב קצד, יג) מחלוקת זו היא רק ביחס לשולש הברכות, אך לא לעניין הטוב והמטיב. אדרבה, מבואר בשוו"ע (קצד, ג) שברכת הטוב והמטיב אינה מעכבת את שלוש הברכות הראשונות (אך לא מבואר שם האם שלוש הברכות הריאשונות מעכבות את ברכת הטוב והמטיב).

18. מדברי הפמ"ג הנ"ל שהחזרוון בהקדמת ברכות הטוב והמטיב לשולש הברכות הראשונות הוא ורק בכך שמדובר דרבנן לדוארייתא, אך לא בכך שברכת הטוב והמטיב אינה נאמרת כתוספת לשולש הברכות הראשונות, לא קשה על דברינו. גם כשברכות הטוב והמטיב נאמרת לפני שלוש הברכות הראשונות היא יכולה להיחשב כתוספת לשולש הברכות הראשונות, כל עוד היא נאמרת בסמיcot להן (כתוספת שבת שהיא לפני השבת).

19. יש לעיין האם צריך את כל שלוש הברכות כדי שנייתן יהיה לומר את ברכת הטוב והמטיב, או שמא די בברכה כל שהיא. נפק"מ למי שידוע ורק את הברכה ראשונה של ברכת המזון ואת ברכת הטוב והמטיב (לסוברים

הטוב והמטיב שלא בסמיכות לשולש הברכות הראשונות²⁰.

על פי זה נראה שלא רק שכשאינו מברך את שלוש הברכות הראשונות אינו רשאי לברך הטוב והמטיב, אלא גם אם ברך את שלוש הברכות הראשונות, אך התכוון לסייע ברכתו קודם שברך ברכת הטוב לשיער נגיעה קרוין ישראל ואין עתידה לחזור עד שביאו בן דוד, וכן סכמונה אצל בונה ירושלים" (רא"ש פרק ז סימן כב).

שניתן לברך ברכת הוזン כאשרינו יודע יתר הברכות, עיין מ"ב קצץ, יג), האם לאחר שאמר ברכת הוזן צריך לומר את ברכת הטוב והמטיב (ומה שכתבנו לעללה בכל מקום 'שלוש הברכות' זהו שלא בדקדוק), או שניתן לומר את ברכת הטוב והמטיב רק לאחר שלוש הברכות. אפשר גם שלא די באחת משתי הברכות הראשונות, אך די בברכת בונה ירושלים, ברכת הטוב והמטיב תוקנה לתחילת ברכת בונה ירושלים "דכשנחרבה ביתר נגדעה קרוין ישראל ואין עתידה לחזור עד שביאו בן דוד, וכן סכמונה אצל בונה ירושלים" (רא"ש פרק ז סימן כב).

20. כן משמע מהפמ"ג הנ"ל שהסתפק האם סדר הברכות מעכב, ובענין הטוב והמטיב מצדד שהסדר מעכב הויאל והקדמים דרכנן לדאוריתא. אילו ניתן היה לברך ברכת הטוב והמטיב בנפרד, אין סברא לומר שהסדר מעכב, וכשאומרה לפני שלוש הברכות הראשונות איןו יוצא ידי חובה (עיין חז"א או"ח סימן כח אות ח ד"ה סדר). כן גם פסק בספר ברכת ה' (ח"ב פ"ה הערכה 2), אך ראיותיו אין מוכחות.

21. בתחילת כתבי: "או רופא שהוזעך לטפל בחולה קודם שברך ברכת הטוב והמטיב, אין רשאי לברך לאחר מכן ברכת הטוב והמטיב בנפרד, מושם שברכה זו יכולת להיאמר רק בתוספת לשולש הברכות הראשונות, אך אין לה קיום עצמי". והעיר על כך הגרא"א נבנצל שליט"א - אולי אין זה קיום עצמי, אלא המשך בראמ"ז. עכ"ד. אפשר שהערת הגרא"א נבנצל שליט"א מתייחסת גם למקורה הרואין שהובא לעללה, ועיין בספר וואת הברכה [מהדורות תשס"א] עמוד 89 בשם הגרא"פ פיניינדרלך).

22. אך מדברי הנצי"ב בעמך שאלה (פרשת יעקב שאלתא קמו אות ד) משמע שניתן לברך את ברכת הטוב והמטיב בנפרד, וצ"ע.

23. נראה שפועל שברך ג' ברכות וסימן עובdotו קודם שהתעכל המזון במעיו, אין צורך לברך ברכת הטוב והמטיב אף ללא הסברא שברכת הטוב והמטיב יכולה להיות להיאמר רק בסמיכות לשולש הברכות הראשונות, דמייקרא לא התחייב בברכה זו, דחכמים לא חיכו פועלם בברכת הטוב והמטיב (ואפשר שזה נכון גם לפי הצד של רע"א [הגהות רע"א לש"ע סימן קפו סעיף ב] שקטן שהגדיל קודם שהתעכל המזון במעיו חייב בברכת המזון מדאוריתא, דהולכים אחר שעת השביעת).

סימן יא ברכה על עקידת ע"ז מארצנו*

שמצינו דמשונה עבירות עבודה זורה מכל עבירות שבתורה, שחכמנו ז"ל הורו לנו לברך גם על מציאותה, שהרי מפורש בתוספתא ברכות פ"ו הלכה ד, והובאה תוספתא דא בתלמודנו ברכות נז, בשהרואה ע"ז מברך ברוך שנתן ארך אפים לעובי רצונו (וכך נפסק להלכה ברמב"ם פ"י מברכות הלכה ט: הרואה מקום שעבדים בו ע"ז מברך. ובשו"ע או"ח ריש סימן ר' כד': הרואה מרקוליס או שאר ע"ז אומר בא"י אמר"ה שנתן ארך אפים לעובי רצונו), ולמדנו שאע"פ שנעשה כאן עבירה, הרי לעומת מעשה העבירה מצד האדם שהזו הצד שכל כלו שלילי, יש למציאות זו את הצד עצמה גם עניין חיוב. והוא גילוי מדרה מופלאה של הקב"ה, מידת ארך אפים, כמו שדרשו חז"ל בגיטין נז, ב"מי כמוכה באלים ד' - מי כמוכה באלים" שרוואה עלבונו ושותק, ולדעת חז"ל מתקדש ומתעללה שם שמים במדה זו עד כדי יהוד ברכה.

[ומצינו שהודעת מידת ארך אפים גדולה היא וחוobaה לפני הקב"ה, שהרי נשא חטאם של עשרה דורות אדם ועד נח "שהיו מכעיסין ובאין", וכל כך למה? - "להודיעו כמה ארך אפים לפניו". ולא עוד אלא שהזר והוסיף נשיאת חטא בעשרה דורות שמנה ועד אברהם, ושוב לחזור ולהודיעו כמה ארך אפים לפניו (אבות, ריש פרק ח), ועיין תומר דברה פרק א].

ברבות ריש פרק הרואה (נד, א): הרואה מקום שנעקרה עבודה זורה מברך ברון שעקר ע"ז מארצנו. ורבינו הגאון רב עקיבא איגר ז"ל מביא בתוספותיו את דברי המהרש"א בחידושי אגדות שם, שהעוקר ע"ז מברך בא"י אמר"ה אשר קדשנו במצוינו וצונו לעקוּר ע"ז מארצנו.

ותמה הגאון ר' בנימין ז"ל נאבי הגאון האדרת ז"ל במשנתו [משנת ר' בנימין] אשר "תעדתו לתוך קשיות מן הגור"ע איגר ז"ל שבתוספותיו על כל ששה סדרי משנה], על "שני הגאנונים שכחטו [זאת] בפשיטות כל כך", והרי מפורש בתשובות הרשב"א סימן ייח, שאין מברכין על מצוה שהיא באה מתוך עבירה, כגון השבת גזילה והחזקות רביית וכור' - והוא גם כאן מצות עקידות ע"ז באה מתוך עבירות עשייתה ועובדתה והיאך קבעו ריבותינו הנ"ל שמברכין עליה?

ולכאורה רצה הגאון ר' בנימין ז"ל לחלק בין עבירה שנעשתה על ידי עצמו לעבירה שנעשתה בידי אחרים. אבל אח"כ דחה חילוק זה "כיון שבלי העבירה לא נמצאת המצוה, לא שייך [לברך] וצינו לעשות כיוון דרצון הקב"ה בה שלא יעשה שם אדם עבירה ולא יצטרך [אח"כ] למזכה". וראה הగות "בני בנימין" על הרמב"ם הלכות ע"ז פרק ז הלכה א, ועיין קובץ "הדבר" - ירושלים תש"א - עמוד כז].

ולענין דעתי נראה לתרץ קoshiyah אותו גאון מדברי הרשב"א, על פי מה

* מאთ סבי מוורי הגומ"ץ נהיה זצ"ל (נדפס בספרו 'ענבי פתיחה').

מטבע של ברכה על מציאותה וקיומה למרות חומר העבירה שבה, שוב יש מקום לברכה על עקריתה, ושפיר כתבו מאורינו מההרש"א ורבי עקיבא איגר ז"ל.

◆ ◆ ◆

על פי האמורatti תהיישב לנו תמייה גדולה שתמה אחד מרבותינו בעלי התוט' ב"דעת זקנים" על התורה, על קרא דפרשת בשלה, "וישובו ויחנו לפנֵי החירות וגוי לפני בעל צפו נכחנו תחנו על הים" (שםות יד, ב). והרי נצטווינו ושם א' אחרים לא תזכרו, לא ישמע על פיך (שםות נג, יט), ואמרו בגמרא סנהדרין סג, ב' שמכאן לממנו שלא יאמר אדם לחברו שמור לי [ובכנתו] שם: המtan לעצם עבדה זורה פלונית?

אכן לפי דבריו חז"ל שבכמה השאיר הקב"ה את בעל צפון, ולא נגע במקומות מצרים, בכדי להטעות את מצרים ויתקדש אח"כ שם שמים על ידי זה - "וידעו מצרים כי אני ד'" (עיין מילתה שם ובמלבים יד, ב-ד) - הרי וכי האי גונא מותר הדבר, ואדרבה מצוה הייתה בהוראה המפורשת להמתין הצד בעל צפון, הויאל וצפונה הייתה בהמתנה זו ברכה מרובה, ברכת קידוש השם ברבים.

ושנינו במסכת סנהדרין קיא, א' באיזו מידה התרשם משרע"ה כשנגלתה לו מידת ארך אפים בגודל היקפה: "וימחר משה ויקוד הארץ וישתחו" (שםות לו, ז, מה ראה משה [שמייר להשתחות עוד לפני שגמר הקב"ה להשמי לו את כל י"ג המידות - פ"י הר"ף בעין יעקב?] ר' חנינה בן גמליאל אומר: ארך אפים ראה!

וקבעו חז"ל את הברכה על מידת זו, בזמן ראיית קיומה של ע"ז, אעפ"י שמידת ארך אפים כלפי עובי רצונו מתגלית גם בשאר עבירות, שכן מרובה מידת ארך אפים ביחס הסובלנות למציאותה של ע"ז בעולמו של הקב"ה מאשר ביחס לכל העבירות שבתורה, שככל העבירות העובר-החוות פוגע רק ברצונו של הקב"ה, בזה שהוא פועל בניגוד למה שנצטויה, ואילו בעבירות ע"ז הרוי העובר-החוות פוגע כביכול בכבודו של הקב"ה בעצמו, בזה שהוא נותן תהילתו לפסילים.

והשתא ניתן לומר דעת כאן לא אמר הרשב"א את דבריו אלא ביחס לעבירות שאין שם צד חיובי למציאותן, אבל ע"ז שמיוחדת היא בזה שתקנו חכמים

1. עוד נראה לישב דמלשון הרשב"א ממשע' שהסבירה שאין לברך על מצוה שבאה מתחום עבירה היא משומש אין לומר על מצוה כזו וצינו "שלא צינו לגדול כדי להшиб, וליקח את האם כדי שנחזרו ונשלח איתה" (לשון הרשב"א שם). ונראה ששונה מצות עקירת ע"ז משאר מצות שבאות מתחום עבירה, ושפיר יש לומר כלליה וצינו. דהננה, ביחס לכל המצוות הבאות מתחום עבירה הקב"ה ציווה את בני"כ במצוות עקרוני, אך רצוי היה מלפניו שהציווי לא יגיע לידי מימוש, ולכן אין לומר וצינו, כי רצוי היה לפניו שלא נודק לקיים מצוה זו. אך במצות עקירת ע"ז נצטוינו לא רק במצוות עקרוני אלא גם במצוות מעשי, ומקרה מלא דבר הכתוב (דברים יב, א-ד): "אללה החקים והמשפטים אשר תשמרן לעשות בארץ אשר נתן לך אלוקיך לרשטה וכיו' אבד תאבדן את כל המקומות אשר עברו ש הגוים וכיו' ונתצחים את מזבחותם ושבורתם את מזבחותם ואשריהם תשרפון באש ופסילו אלהיהם תגבעון ואבדתם את שמן המקום ההוא". ולכן שפיר יש לומר וצינו, דהשיית כבר צינו לקיים מצוה זו בפועל, ולא דמי לשאר מצות הבאות מתחום עבירה שלא הצטוינו בהם בפועל, אלא רק במצוות עקרוני, וצוי היה לפני הקב"ה שלא נודק לקיימים (מ.ב.).

סימן יב

בעניין ברכת הטוב והמטיב על יין

כתב הריטב"א שנייתן לברך ברכת הטוב והמטיב מיד כשהbayeo היין אע"פ שניינו שותה לאלא, וצ"ע שלא מצאנו דוגמת דבר זה בשאר הברכות שניתן לברכן שלא בסמיכות לשתייה או לאכילה. לדעת הריטב"א ברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבח על ריבוי אפשרויות השתיה, ומיד כשהווגש היין זהה הטובה שמברך עליה. כן היא גם דעת רבנו קלונימוס, אך לדעת הב"י ברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין (אות א).

בין לפি הריטב"א ובין לפি רבנו קלונימוס ברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבח, אך לפি הריטב"א הברכה היא על ריבוי אפשרויות השתיה, ולפי רבנו קלונימוס הברכה היא על הנאת השתיה (אות ב).

גם מדברי הר"ן והלבוש משמע שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין, אך מדברי המג"א משמע שהיא ברכת השבח (אות ג).

עפ"י זה יש לבאר דעת רבנו ירוחם שאין לברך הטוב והמטיב כشنגמר היין הראשון, דסביר כריטב"א שהברכה היא על ריבוי אפשרויות השתיה. הב"י שתמה עליו אזיל לשיטתו שהברכה היא על הנאת השתיה (אות ד).

עוד יש לבאר דעת המרדכי שאין לברך הטוב והמטיב על יין שאין שלו. הב"י שתמה עליו אזיל לשיטתו שהברכה היא על הנאת השתיה, אך לדעת המודדי ברכת הטוב והמטיב היא על כך שלאחר שתתה סוג יין אחד יש בידו (הינו בבעלתו) סוג יין נוסף שיכול ליהנות ממנו (אות ה).

גם לדעת הרabi"ה ניתן לברך רק על יין שלו ואפילו כשהאין אחרים ששותים עמו, ובלבבד שה יהיו שותפים עמו ביין. ונראה שלדעת הרabi"ה ברכת הטוב והמטיב היא על ריבוי יין הנמצא תחת ידו (אות ו).

הmag"א פרש שלדעת המרדכי ניתן לברך הטוב והמטיב רק כשהאין שלו, משומ שסביר כר"ף שבירדו גשמיים מברך הטוב והמטיב רק אם יש לו שותף בשדה (אות ז). וצ"ע שבunning גשמיים פסק השו"ע כר"ף שכדי לברך הטוב והמטיב צריך שותפות ממונית, אך בעניין שינוי יין וככלים החדשים הסתפק השו"ע בשותפות בטובה ולא הציריך שותפות ממונית כדעת הר"ף. כמו כן מצאנו בכמה מקומות שאין צורך בשותפות ממונית כדי לברך הטוב והמטיב. נראה שכשתובה באה מדבר אחד אין צורך בשותפות ממונית כדי לברך ממונית כדי לברך הטוב והמטיב (אות ח).

עכ"פ יש לעיין האם לדעת המרדי צרי' ששני היננות יהיו בבעלותו, או די שרק הין השני יהיה בבעלותו, וזה תלוי בשאלת האם הברכה היא על שני סוגים היננות, או רק על הין השני, ונחילקו בדבר הפסוקים (אות ט).

כתב האגור בשם ר"ח שניתן לברכט הטוב והמטיב רק אם לא שתה מהיין שלושים יומם. הב"י חלק עלייו וכתב דלית דחש להני מנהגים. בביואר מחלוקתם כתוב הגר"א שפלגי האם הברכה היא כל פעם על אותו דבר או על דבר אחר. הב"י אזיל לשיטתו שהברכה היא על הנאת השתיה, אך לדעת ר"ח הברכה היא על ההנאה מהיין המסויים הוא ששותה (אות י').

על פי זה יש לבאר דעת האבודרים שניתן לברכט הטוב והמטיב גם אם ששותה בלבד, כל עוד גם אחרים נהנים לעתים מיין זה.-Decion שהברכה היא על ההנאה מיין זה, כשהם אחרים שותים מיין זה ישנה טובנה משותפת. הב"י שחולק על האבודרים אזיל לשיטתו שהברכה היא על הנאת השתיה, וכשאין אחרים שותמים עמו, אין שותפות בטובה (אות יא).

א.

כתב הריטב"א שנייתן לברך הטוב והמטיב מיד כשהbayין ע"פ שאין שותה לאלתר, וצ"ע שלא מצאנו דוגמת דבר זה בשאר ברכות. לדעת הריטב"א ברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבח על ריבוי אפשרויות השתייה,omid כשהוגש bayין זוהי הטובה שמברך עליה. כן היא גם דעת רבינו קלונימוס, אך לדעת הב"י ברכת הטוב והמטיב היא ברכת הננהן.

לעשיותו, ואפילו אחר שתיתתו מברך הטוב והמטיב, וכן מצחתי בשם רבנו קלונימוס הוזקן ע"כ. ואין דבריו מכוננים, שהרי כל ברכות ההנאה בעניין זה הם, ואפילו הכى איןנו מברך עליהם אלא קודם שננהנה מהם ולא אחר שגמר סעודתו³. מבואר בדבריו רבנו קלונימוס הוזקן שברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבח, ומשום כך רשאי לברכה גם לאחר השתיה, בדומה לשאר ברכות השבח הראשי לאומרן לאחר ראיית או שימושה הדבר שմברך עליו⁴.

כך באור הדורישה (קעה, א) את דעת רבנו קלונימוס: "כתב ב"י שאין דברי רבנו קלונימוס הוזקן מכוננים, ויש ליישב ולכזון דבריו דהכי קאמר, מאחר שאין ברכה זו דומה לשאר ברכות הננהן שմברך על הנאת אכילתו ושתיתו, וכךן מברך ברכת השבח להשם יתברך, ומזכה בה חсад השם יתברך בהרוגי ביתר, שכן אין צורך להקדימו. ודלא תימא הא כל ברכות המצוות איין ברכות הננהן אלא ברכות השבח, ואף על פי כן צרך לברך עופר לעשייתן, אני חתום שאומר ברוך אתה ה' אשר קדשנו במצוותיו

אמרין בغمרא (ברכות נט, ב): "אמר ר' יוחנן ע"פ שאמרו שנירי יין אין צריך לברך [בורה פרי הגפן], אבל אומר ברוך הטוב והמטיב". כתב על כך הריטב"א חידוש גדול (ברכות נט, ב ד"ה ושינוי יין): "כשבא לו ריבוי יין בסעודה על דעת לשחות, [MBER] עפ"י שאין שותה לאלתר". ודבריו צ"ע: מי שנא ברכת הטוב והמטיב מכל שר הברכות, שנייתן לאומרה שלא בסמיכות לשתייה. כבר העיר על כך המהדר (חידוש הריטב"א מהדורות מוסד וכותב הרב קווק העיה 111) וכותב: "לא ידעתי כתעת מקור דברי רבנו, וצ"ע לפניו".

נראה שלדעת הריטב"א ברכת הטוב והמטיב אינה ברכת הננהן אלא ברכת השבח, שמודה ומשבח לה' על ריבוי אפשרויות השתייה שהמציא לו. משום כך מיד כשהוגש bayין זוהי הטובה וראשאי לברך הטוב והמטיב אף שאין שותה לאלתר². נחלקו בדבר הפסיקם. כתב הב"י (סוף סימן קעה): "מצחתי כתוב: נראה דהטוב והמטיב הוואיל ואינו בא כמו שאור ברכות שאומר אשר קדשנו במצוותיו וצונו אלא לשבח בעלמא אין צורך לברך עופר

1. כמוון, ברכה זו מוקנה רק כשבדעתו לשחות מהbayין (כמובiar בrittav"א: "כשבא לו ריבוי יין בסעודה על דעת לשחות, מברך עפ"י שאין שותה לאלתר"), אך כשאין בדעתו לשחות איןנו מברך אף שיש לפניו ריבוי יין.

2. יש לעיין האם לפפי הריטב"א האפשרות לברך קודם קדום השתייה היא גם לפני ששתה מסווג bayין הראשון, או רק לאחר מכן, ועיין להלן (הערה 36).

3. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - קשה וכי אין ברכת הננהן אחר ההנאה?

4. עיין בספר ברכת ה' (ח"ד פרק א העורה 39).

המצאות قولן [שצורך לבקר עליהם עובר לעשייתן], אבל שאר ברכות לא. ברכות הנחנין ודאי קודם שייהנה מהן הן, שאסור ליהנות מן העולם הזה ללא ברכה. ואם ברכות השבח הן כגון אותן שבפרק הוראה, ודאי לאו עובר לשישיתן מברכין אותן אלא לאחר מכאנ"ז. גם השו"ע עצמו (רכז, ג) כתוב שנייתן לבך ברכת השבח לאחר הראיה או השמיעה. על כורחך שהבית יוסף סבר שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין. מושם כך הוכיחה מכל ברכות הנחנין שיש לברכם קודם האכילה והשתיה אף שאין בהן לשון 'אשר קדשנו במצוותיו', לברכת הטוב והמטיב קדשנו במצוותיו, (נדראה שגם יפה בברכת הראיה אף שאין בסוג זהה יש לבך קודם השתיה) אף שאין בה הלשון 'אשר קדשנו במצוותיו'.

וצונו, שכן צריך להקדימו, דהנוסח נופל לבקר לשם יתרוך עובר לעשייתן, מה שאין כן בברכת השבח דהטוב והמטיב, שאינו אומר אשר קדשנו במצוותיו וצונו, שאין צריך להקדימו מטעם הנוסח ולא מטעם ההנאה, ואדרבה אחר שכבר שתה ריבוי היין נתון עלייו השבח לשם יתרוך".⁵

לעומת זאת מדברי הבב"י משמע שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין. לא רק שכן ממש קצת מלשונו ("שהרי כל ברכות ההנאה בעין זה הם"), אלא שלא מלאן כן לא היה הבב"י כותב שברכת הטוב והמטיב צריכה להיאמר דווקא לפני השתיה. דין זה מבואר להדייא בדברי הרמב"ן (פסחים ז, ב"ד והו יודע): "זהו יודע שלא כלל שמואל אלא כל

5. כ"כ גם האליה רבא (קעה, ט): "הביב' השיג על רבנו קלונימוס הזקן דמאי שנא משאר ברכות הנחנין. ולא קשח מידי דבר כל ברכת הנחנין מביך על האנתו מה שאין כן זה שהוא לשבח בעלמא ולשםחה". וכעין זה כתוב בספר ברכת ה' (ח"ד פ"ב הערכה 299). הרמ"א כתוב בדרבי משה (קעה, ב): "ונראה לי קצת טעם לדבריו אבל לא מטעמיה, אלא הוואיל ותקנו הטוב והמטיב בשbill הרוגי ביתר כודמים בירושלמי אין חילוק קודם לעשייה או לאחריה דזוכרן עולה לכאן ולכאן". (נדראה שגם לפיה דברי הרמ"א הין לא רק מסבב חיקם הוראה על הרוגי ביתר, אלא ההודאה היא גם על היין. אלמלא כן לא היה צריך שייהו אחרים ששותים עמו - עיין ברכות נת, ב "דאיכא בני חברה דשתי בהדייה").

6. וכ"כ כמה ראשונים: המאירי (פסחים שם), המהר"ם חלאוה (שם), רבנו דוד בונפיד (שם), רבנו אשר בר חיים (ספר הפרדס שער ח פרק א דין ט) והר"ד"א (סדר תפנות של חול עמוד ט). (דברי כולם הובאו בספר ברכת ה' ח"ד פרק א הערכה 39).

7. בספר ברכת ה' (ח"ד פרק ב הערכה 299) משמע שלפי הבב"י ניתן לבך ברכת הטוב והמטיב גם שלא בסמכיות לשחיטה, אם היין עדין נמצא וודיעתו לשתוות. אך לא ידעת טעמו. כיוון שלפי הבב"י ברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין, נראה שנינן לברכה ורק בסמכיות לשתיה. ומה שכברתו הפט"ג (א"א קעה, ה) והמ"ב (קעה, ט) זהו דווקא בסמכיות לשתיה, וكم"ל "ירושאי לבך, לאפיקי מדברי האשל אברהם (בוטשאטש) שכבר (קעה, א): "אם טעם מהיין המשובח אחר הגreau קודם ברכת הטוב והמטיב ייל' שאין לבך עוד אז, כברכת שהחינו דפירות".

8. עיין אשל אברהם (בוטשאטש) סימן קעה שהסתפק האם ברכת הטוב והמטיב היא כברכת הנחנין, וכותב: "הטוב והמטיב אם הוא לה נהנין אינו יכול להוציא ידי חובה אחד לחברון, ורק אם הסבו כאחד או ע"י שעודתן". וע"ע שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן סח) שהשוויה בין ברכת בורא פרי הגפן לברכת הטוב והמטיב, וממשמע קצת שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין. ז"ל: "וזמה"ר אהרן בן מוריינו הרב ר' יונתן אמר לי מאיזה טעם נחלק בין בורא פרי הגפן לברך הטוב והמטיב. כמו שחייב לבך בורא פרי הגפן בכל עת שבא לשחותין אין גם יברך הטוב והמטיב בכל עת שבא לשחות. וישר בעינני". עוד יש לציין שהרמב"ם לא הביא את דין ברכת הטוב והמטיב בין ברכות הנחנין (ברכות ד, ט).

ב.

בין לפि הריטב"א ובין לפि רבנו קלונימוס ברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבת, אך לפि הריטב"א הברכה היא על ריבוי אפשרויות השתייה, ולפי רבנו קלונימוס הברכה היא על הנאת השתייה.

הטוב והמטיב לאחר השתייה, ונימק זאת בכך שאין צורך לברך את ברכת הטוב והמטיב עובר לשתייתן. משמע שכמברך אחר השתייה המחייב את הברכה, ומוכחה שהברכה היא על השתייה⁹, ולא על ריבוי אפשרויות השתייה (דבר שקיים גם לאחר השתייה)¹⁰.

עם זאת אף שגם הריטב"א וגם רבנו קלונימוס הוז肯 סוברים שברכבת הטוב והמטיב היא ברכבת השבח אין דמיון גמור בין שיטותיהם. לפि הריטב"א השבח הוא על ריבוי אפשרויות השתייה שהמציא לו השיב"ת, אך לפि רבנו קלונימוס הוז肯 השבח הוא על הנאת השתייה. כך נראה לדיק מכך שרבוינו קלונימוס כתב שניתן לברך ברכבת

ג.

גם מדברי הר"ן והלבוש משמע שברכבת הטוב והמטיב היא ברכבת הנחנין, אך מדברי המג"א משמע שהיא ברכבת השבח.

דיאנשי למיכל מיניה מתרי מינוי, וכי בריך מעיקרא יהיה דעתיה אוכלתו מינויו, אבל אין לפि שאין דרך לשנות בסעודה אחת שני מינין מברכין הטוב והמטיב¹¹. מבואר שהצורך לברך הטוב והמטיב הוא משום שכשברך בורא פרי הגפן על הסוג הראשון לא נתן דעתו שישתה מהסוג השני, ומשמע שברכבת הטוב והמטיב היא ברכבת הנחנין¹².

נראה שיש לדיק מדברי הר"ן שברכבת הטוב והמטיב היא ברכבת הנחנין. הראשונים הקשו מדוע ברכבת הטוב והמטיב תוקנה רק על שינוי יין, ולא על דברים אחרים. כתוב על כך הר"ן (פסחים כ, א מדפי היי"ך ד"ה אבל): "כתב הראב"ד ז"ל דהוא הדין נמי בשינוי הפת מברך הטוב והמטיב. אבל חכמי הזרפתים אומרים שלא מברכין על שינוי פת הטוב והמטיב דאורחיהם

9. לפי זה נראה שניתן לברך הטוב והמטיב לאחר השתייה ורק תוך כדי דיבור לשתייה, עיין ביאור הגרא"א (סימן מו ס"ק ה).

10. מיהו יש לדוחות שגם לדעת רבנו קלונימוס הברכה היא על ריבוי אפשרויות השתייה, אך מאחר והברכה נתקנה רק כשבדעתו לשנות (עיין לעיל הערכה 1), אם מברך אחר השתייה ואין בדעתו לשנות יותר (ובזה מייריו רבנו קלונימוס), הברכה נאמרת אחר הדריך המחייב את הברכה, ולפיכך הוזקק רבנו קלונימוס לומר שכחה"ג מותר לברך הטוב והמטיב רק משום שברכבת הטוב והמטיב אינה צריכה עובר לשתייתה.

11. וכ"כ בספר הפרדס (שער עשרו) ובספר השולחן לרבנו חייא ב"ר שלמה חביכ מברצלונה, תלמיד הרישב"א (הלוות סעודה שער שלישי).

12. לפי זה צ"ע מדוע שאין אחרים ששותים עמו אין צורך לברך, וכן מדוע אין מברכים על יין גרווע יותר, הרי כשברך בורא פרי הגפן לא נתן דעתו על יין זה, וכייזד שותה כעה بلا ברכה? נראה שהרי אין אזיל לשיטתו

נפטר בברכת יין הראשון לכל הסעודה, מכל מקום כיוון שיין קובל ברכה לעצמו בכל מקום, וعصיו אינו יכול לברך אותה ברכה, קבועו לברך על זה השני ברכה אחרת, והיא זו ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם הטוב והמטיב". מבוואר שברכת הטוב והמטיב היא במקום ברכת בורא פרי הגפן ש"אינו יכול לברך אותה ברכה". מכך שברכת הטוב והמטיב באה תחת ברכת בורא פרי הגפן משמע שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין, שהרי ברכת בורא פרי הגפן היא בוראי ברכת הנחנין. זאת ועוד: מדבריו המשמע שאף שברכת בורא פרי הגפן פוטרת היין השני, מכל מקום כיוון שיין קובל ברכה לעצמו הדר דינה כאילו אינו נפטר בברכה הראשונה, וצריך לברך עלייו שוב. משמע שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין¹⁴.

גם מדברי הלבוש (קעה, ז) משמע שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין. בין הטעמים שהביא הלבוש מדוע אין מברכים את דברי הר"ן "משום דגבי פת אמרין וא/orochiyho דין נשוי למיכל תרי מני או ג' מפת, וכי ברך מעיקרא אדעתא דכללו מביך, אבל אין אין דרך לשנות בסעודה אחת שני מניין ולא היה דעתו עליו בברכה ראשונה, לפיכך מברכין הטוב והמטיב".¹⁵

עוד כתוב הלבוש בבארו את דין ברכת הטוב והמטיב (קעה, א): "כשברך על היין שהובא לו בתוך הסעודה בורא פרי הגפן, ואחר כך הביאו לו עוד יין מחבית אחר, אין צורך לברך בורא פרי הגפן על השני, שכבר

שכשאין אחרים ששותים עמו צריך לברך שהחינוי, וכן שմברכים על כל שניי יין, אפילו היין השני גרווע יווע (ר"ז שם).

אך מה שכותב הר"ן בהמשך הדיבור בשם בעל העיתור צ"ע. ז"ל: "ויש מי שכותב דברענן שיהא האחרון יותר משובח הא לא הכל אינו מברך הטוב והמטיב. והרב בעל העיתור כתוב דמסתברא דעל רוב היין שבא לו מברך הטוב והמטיב, ולאו משום חסיבותא, דאו אי גਊמי מברך דיין האמת כדאקשין בסנהדרין אמרדי זאמירין דלייבך בתוספת דלבנה הטוב והמטיב, ומהדרין כי חסירה מי מברך דיין האמת, אלא ודאי על ריבוי היין הוא מברך". אם ברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין, מה שייך שיברך על יין גרווע דיין האמת, וצ"ע (ובלא"ה יש לעיין בדברי העיתור, עיין ביאור הלכה וככ, ב ד"ה דין האמת, וכבר העיר כן המאירי בפסחים קא, ב ד"ה שניי יין).

13. צ"ע כיצד הביא הלבוש טעם זה ובעוד שקייל"ל שיחיד אינו מברך שהחינוי על שניי יין, וכן אין מברכים הטוב והמטיב על יין גרווע (לראש שם סעיף ב). ועי"ש (סעיף א) שכותב: "כשברך על היין שהובא לו בתוך הסעודה בורא פרי הגפן, ואחר כך הביאו לו עוד יין מחנית אחר, אין צורך לברך בורא פרי הגפן על השני, שכבר נפטר בברכת יין הראשון לכל הסעודה", ומטעם שלא ח' כלל לטעם שהביא בשם הר"ן.

14. עוד כתוב שם הלבוש: "ולאו דווקא הביאו לו עתה חדש, אלא הוא אשר היה לו תחילת שני מניין יינות מברך על השני הטוב והמטיב, וכגון שלא היו לפניו יחד על השולחן בשעה שברך בורא פרי הגפן על הראשון, אבל אם היו לפניו שניהם יחד על השולחן בשעה שברך בורא פרי הגפן, יצא ידי שניהם ואין צורך לברך עוד כשישתה השני, שהרי כבר ברך גם עליו בורא פרי הגפן". (כעין זה כתוב גם העותת תמיד קעה, ג' וכ"פ בכף החיים קעה, ט). אף שדברי הלבוש קשים, כפי שהאריך לבאר בספר ברכת ה' (ח"ד פ"ב העירה 312, אך עיין מ"ב סוף ס"ק ד) מכל מקום מבואר בדבריו שcashshani הינו לפני בפניו בשעה שברך בורא פרי הגפן, אינו מברך הטוב והמטיב על היין השני משום שכביר ברך עליו בורא פרי הגפן. משמע שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין, וכשברך להדריא גם על היין השני אינו יכול לברך עליו שוב. אילו ברכת

הגן גם ברכת הטוב והמטיב. היכן מצאו שאדם מברך שתי ברכות הנחנין קודם שאוכל או שותה¹⁵? אך אם ברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבח, ניחא, דין אלו שתי ברכות הנחנין, אלא ברכת בורא פרי הגפן היא ברכת הנחנין, וברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבח על ריבוי היין¹⁶.

כך משמע גם מכך שלדעתה המג"א ברכת הטוב והמטיב של ברכת המזון פוטרת חיוב ברכת הטוב והמטיב שצרכיה להיאמר על הocus של ברכת המזון. לכואורה קשה: כיצד ברכת הטוב והמטיב של ברכת המזון פוטרת ברכת הטוב והמטיב שצרכיה להיאמר על היין על הocus של ברכת המזון. הרוי מפסיק בין הברכה

עם זאת מדברי המג"א משמע קצת שברכת הטוב והמטיב אינה ברכת הנחנין. כתוב המג"א (תחילת סימן קעה): "נראה לי כשברכת המזון על יין אחר אין צורך לברך הטוב והמטיב, דהיינו כבר אמר הטוב והמטיב בברכת המזון". העיר על כך ר' ע"א (הגהו לש"ע שם): "משמע דהיה ראוי לברך בורא פרי הגפן ומוגם הטוב והמטיב אחר ברכת המזון, וזה שלא כמו שכח בשוו"ת בית יהודה דכללא כייל, דהיכי דlbrace בורא פרי הגפן כגון בנמלך או בשינוי מקום אינו מביך ברכת הטוב והמטיב, עי"ש". אם ברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין, קשה להבין כיצד יברך על אותו יין גם ברכת בורא פרי

הטוב והמטיב הייתה ברכת השבח, מדו"ע לא יכול לברך בורא פרי הגפן? גודלה מזו כתוב המג"א (תחילת סימן קעה): על כס של ברכת המזון אין מברכים ברכת הטוב והמטיב משום שנפטר בברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון. משמע שאלמלא כן היה מברך גם ברכת בורא פרי הגפן (הגהו ר' ע"א על הש"ע שם). בשווי' בית יהודה (ח"א או"ח סימן מט) חלק אמן על המג"א, אך רק משומש שכשצריך לברך שוכ בורא פרי הגפן זה מוכיה שמדובר בשתייה חדשה, ודיננו כשהותה סוג אחד של יין שאינו מברך הטוב והמטיב. משמע שכשברואו או אינה שייכת - כגון ששכח ולא ברכ על היין הראשון - מודה הבית יהודה שצרכיך לברך גם בורא פרי הגפן וגם הטוב והמטיב.

ועיין בספר הבהיר (שער ברכות טהיר אות י') שכח שאין לברך ברכת הטוב והמטיב כאשר צרכיך לברך ברכת בורא פרי הגפן, ז"ל: "יש מן הגדולים שכחו לפ"י סברת הראכ"ד [شمברכים הטוב והמטיב גם על שאר משקין] שאם היו שותין יין בסעודה ובאותם שכר, מברך הטוב והמטיב על השכר. אבל אם היו שותין שכר ובאותם יין אין מבריכין על היין הטוב והמטיב, מפני שצרכיך לברך עליו ברכת היין, ודבר של טעם הוא זה. אמן כתבנו שאין המנהג לברך הטוב והמטיב אלא על היין לבדו". גם מדובר בברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין. אלמלא כן מדו"ע לא ניתן היה לברך שתי ברכות על היין: ברכת הנחנין על הנאה מהין, וברכת השבח על ריבוי היין.

מיهو אפשר שלדעתם לモרות שברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבח, אין לאומרה כשצרכיך לברך גם ברכת בורא פרי הגפן, משומש שברכת הטוב והמטיב היא שבח על הנאת השתייה, ולא ניתן לברך יחד שתי ברכות על אותו דבר. ויש לעיין האם נתן להסביר כך גם את דברי הלבוש גנ"ל.

15. עיין תוס' (פסחים קג, ב ד"ה וקאמר רב יקנ"ה). בדרך כלל כשמברך הטוב והמטיב על סוג היין השני אין זה שתי ברכות הנחנין על יין אחד, משומש שלסוברים שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין, ברכת בורא פרי הגפן הרואהנה אכן אינה עולה ליין השני.

16. עיין ט"ז (רכג, א-ב) ובאה"ל (רכג, ה ד"ה שהוא טובה), שאפילו שתי ברכות שבח סמכות זו לו מצאו (וע"ע הגהות חכמת שלמה לסנהדרין מב, א רשי"ד ד"ה וליברמן). ועיין שער הツיון (קעה, ג) וברכת ה' (ח"ד פ"ב הערכה 303) שכמה פוסקים כתבו כדעת המג"א. ולפי דברינו מדברי כולם מוכחה שברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבח.

נראה לכaura שקשה לסמך על זה למשה. מדו"ע לא נחוץ לשיטת הב"י שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין? גם אם ברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבח, יש להסתפק שמא השבח הוא על הנאת השתיה - כדעת רבנו קלוניוס הזקן, ולא על ריבוי אפשרויות השתיה - כדעת היריטב"א, ולא ניתן לברך הטוב והמטיב קודם לשישתה. ועיין שו"ת גינת ורדדים (חלק א'ו"ח כלל א סימן מ), וממשמעותם מדבריו שנייתן לברך הטוב והמטיב רק סמוך לשתייה¹⁸, וכן משמע משורית פרוח שושן לשתייה¹⁹, וכן משמע משורית פרוח לשתייה²⁰.

לשטייה באמרית הרחמן? מכך שהמג"א לא חש לכך ממשען שבכרך כריטב"א שהברכה היא ברכת שבח על ריבוי אפשרויות השתיה, ואפשר לאומרה אף קודם השתיה.²¹

בספר שלוחן הטהור (קעה, ז) פסק למעשה שברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבח, ז"ל: "מן הרاءו שכל האורחים יכוונו לברכת בעל הבית לצאת ידי ברכת הטוב והמטיב, אע"פ שאין שותין תיכף לית לנו בה, כי אין זה ברכת הנחנין, אלא ברכת השבח, אע"פ שהפסיקו אח"כ בדיבור יצאו ידי ברכת הטוב והמטיב ובאותם צריכים לברך בפני עצמן".

17. מיהו אפשר שהרחמן נחשב חלק מברכות הטוב והמטיב. עיין בטדור (סוף סימן קפט) שכותב: "כתב אחוי ה"ר יהיאל ז"ל נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב [באמרית] הרחמן בכמה גווני, ולא ידעת מיין בא זה להרבות בבקשתה בין ברכת המזון לברכות בורא פרי הגפן וכוכ' עד כאן". מהלשון "נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב" משמע שהרחמן נחשב חלק מברכות הטוב והמטיב. אך בהגחות והערות שבמהדורות מכון ירושלים (אות י') העירו שבדפוסים קדומים וכותה" "הגראס הא" להאריך אחר ברכת הטוב והמטיב", וכן נראה דאלמלא כן לא היה ה"ר יהיאל חושש בכך להפסק. אך עיין שם שהטור הילך עליון, וכותב: "ונראה לי שאין בה ממשום הפסק וגדרלה מזו מצאנו בברכת המילה שמתפללים על הילד באמצעות הברכה אחר שברך בורא פרי הגפן ומפסיק בין ברכה לשתייה". ועיין פרישה (אות ט) "ראשני הכא דעתיך ברכות הטוב והמטיב הכל בקשות ותפלות הוא, נמצא דהוספה הרחמן ובקשתן הוא מעין הברכה קצת. ועוד ברכות הטוב והמטיב אין חותמן לבסוף נמצא כאילו הכל ברכה אחת היא". וע"ע בפמ"ג (մשב"ז קפט, א) שدن בזה, ובספר תפילה דור (לגאון האדר"ת זצ"ל, יצא לאור ע"י מכון התורה והארץ) אות מא, ושם בהערה הרוב יהודה עמיחי שליט"א שציין לשבי הלקט (סימן צד) שכותב: "ויש מוכחים שאין כמעט בהרחמן שהרי טופס ברכות הוא".

18. רק הקל שם שהשותה וראשי לבך סמוך לשתייה, גם אם שאר בני החבורה עדין לא שותים מהין (וכדבריו מפורש באור זרוע הלכות סעודת סימן קן).

19. כתב האליהו רבא (קעה, ז): "כתב בסדר ברכות [לאבוריותם] אפילו הביא על השולחן כמה מיין מברך על כל אחד ואחד הטוב והמטיב". אילו ניתן היה לברך קודם השתיה, נראה שהברכה הראשונה היתה פטרת כל היינות ולא היה יכול לברך על כל יין בנפרד. מדברי הא"ר משמעו שנייתן לברך ברכות הטוב והמטיב ורק סמוך לשתייה, ולכן הברכה שברך על היין השני פוטרת היין השלישי, דבשעה שברך על היין השני עדין לא התחייב לברך על היין השלישי. אך יש לדוחה דעתך חילוק הברכה, ניתן לברך גם שלא בסמיכות לשתייה והוא דלא ניתן לברך על היין השלישי קודם שתה היין השני משום שכל עוד לא שתה היין השני לא חילוק על היין השלישי. ועיין עוד בספר ברכות ה' (ח"ד פ"ב העירה (301) שבאור דברי התשב"ז, ולפדי דבריו משמע מהתשב"ז שנייתן לברך הטוב והמטיב רק סמוך לשתייה. ומכל אלה שסוברים שנייתן לברך הטוב והמטיב רק סמוך לשתייה, משמע שהברכה היא על הנאת השתיה ולא על ריבוי אפשרויות השתיה.

עם זאת יש להביא וראה לדבורי ועל שלוחן הטהור מדברי המג"א שברכת הטוב והמטיב של ברכת המזון פוטרת חילוק ברכות הטוב והמטיב מכוס שברכה, אף שmpsיק באמירת הרחמן (עיין לעיל העירה 17 מה שכתבנו בעניין זה). ועיין פמ"ג (մשב"ז קעה, ג) שחלוק על הא"ר הנ"ל, וברכת ה' (שם העירה 318).

.ד.

עפ"י דברינו לעיל יש לברך דעת רבנו ירוחם שאין לברך הטוב והמטיב כשנגמר הין הראשון, דסבר כריטב"א שהברכה היא על ריבוי אפשרויות השתיה. הב"י שתמה עליון אזיל לשיטתו שהברכה היא על הנאת השתיה.

כתב על כך הב"י: "ואין טעם בדבר דהא מכל מקום ריבוי יין הוא, וצריך לברך עליו". נראה שרבנו ירוחם סבר כריטב"א שהברכה אינה על הנאת השתיה אלא על ריבוי אפשרויות שתיה המצוויות לפניו. משום לכך יש לבאר דעה נוספת שהובאה בבית יוסף: "כתב רבנו ירוחם הובא להם יין אחר, אפילו משובח מן הראשון, וכבר כל הראeson, אין מברכין הטוב והמטיב, שאין כאן ריבוי טוביה. כן מצאתי בהגהה וצריך עיון אלף קצחים".

.ה.

עוד יש לברך דעת המרדכי שאין לברך הטוב והמטיב על יין שאינו שלו. הב"י שתמה עליון אזיל לשיטתו שהברכה היא על הנאת השתיה. אך לדעת המרדכי ברכת הטוב והמטיב היא על כך שלאחר ששתה סוג יין אחד יש בידו (הינו בעלותו) סוג יין נוסף שיכול ליהנות ממנו.

עוד יש לברך עפ"י דברינו מחלוקת המרדכי והבית יוסף. כתוב המרדכי (פרק הרואה סוף רמו רט):

אפשר שיש נפק"מ נוספת האם ברכת הננהן או ברכת השבח, לעניין שתתיית סוג שני של יין במקומות שלא ניתן לברך. כתוב המ"ב (סב ח-ט): "נראה פשוט דהשותן בבית המרזח בלבד ברכה שלא כדי עושין דחרי שם אסור אפילו הרהור ואין אнос לשתייה", ובאר שם בביור הלכה: "דבר זה פשוט מאד שאין להתיר מושם שהוא אнос על הברכה שאינו יכול לברך, זהה היה שיר לומר רק אם היו אמרים חז"ל דהוא מצוה לברך, ובאמת הלא אחוז"ל אסור להינות בליך ברכה". אך אם ברכת הטוב והמטיב היא ברכת השבח, נראה שగיר החזוב הוא לברך קודם השתיה, אך אין אישור לשותה בלבד ברכה. ועיין בהסתמכת הגוז"ן גולדברג שליט"א, וכבהערתו בספר הליכות שלמה (ח"א עמוד עב). ויש להזכיר שהשוו"ע כתוב (תקנא, יי): "טוב ליזהר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבושים", משמע שאין איור בקנין, אלא רק בברכה (ועי"ש בשער תשובה ס"ק יח). למורת זאת נהוגים שלא לקנות כלל דברים חדשים, ואין אומרים שרשאי להכניס עצמו לאונס, ואCMD"ל בהה.

20. אפשר שגם הב"י שחקשה: "זהה מכל מקום ריבוי יין הוא וצריך לברך עליו", אזיל לשיטתו שברכת הטוב והמטיב תוקנה על הנאת השתיה. מבחינה זו אין ממשמות לכך שנגמר הין הראשון. ההנהה מהיין השני אינה נפחחת מושם שהיין הראשון נגמר. לכן לדעת הב"י אין טעם לתולות ברכת הטוב והמטיב בכך שהיין הראשון לא נגמר. עם זאת: מחלוקת הב"י ורבנו ירוחם היא האם ברכת הטוב והמטיב שייכת גם לשוג הlein שני בא במקומות הסוג הראשון או רק כשבא בנוסף לסוג הראשון. אין כוונתו לומר שינוי תלות מוחלתה בין שאלת האם ברכת הטוב והמטיב היא על ריבוי אפשרויות השתיה, או על הנאת השתיה. כוונתו להצביע על כך שדעת רבנו ירוחם מובנת יותר לפי הדעה שהברכה היא על ריבוי אפשרויות השתיה, וקושיות הב"י מובנת יותר לפי שיטתו שהברכה היא על הנאת השתיה.

לעומת זאת סבר שברכת הטוב והמטיב לא תוקנה על הנאת השთיה, כי אם על אפשרות שתיה המצויות לפניו. עם זאת לדעת המרדכי לא די באפשריות שתיה בלבד בכדי לברך הטוב והמטיב. ברכת הטוב והמטיב הנה שבח לה' שהשפיע עליו שפע ברכה ויש בידו ר'ל: בבעלותו כתת סוג יין נוסף שככל להינות ממנו, יתר על היין ששתה קודם לכן. מבחינה זו דומה במידה מה ברכת הטוב והמטיב דין, לברכת הטוב והמטיב דבונה בית חדש וקונה כלים חדשים, שהן הודאה על טוביה שהשפיע עליו הש"ת ולא על הנאה.²¹ זה טעםו של המרדכי שرك כשהין בעולתו רשי לברך ברכת הטוב והמטיב, אך אורחינו אינו מברך הטוב והמטיב, שאין הайн שלו.²³

"האלפסי פסק דעתךנא וח/orה לא יברך הטוב והמטיב, כי אין זה הטבה בין שאינו שלו"²². הבית יוסף (קעה, ו) חלק עליו מכל וכל: "ומה שכותב בשם האלפסי בדורות היא שלא נמצא כאן בדבריו, והדברים עצם אין להם על מה שישמו, שאע"פ שאינו שלו למה לא יברך על מה שהזמין לו הקב"ה מיini יינות לשחות. ובמודרך ישן בדקטוי ולא מצאתי בו לשון זה הלך לא חישין אליה כלל".

נראה שהב"י איזיל לשיטתו שברכת הטוב והמטיב תוקנה על הנאת השתיה. משום כך אין כל הבדל בין אורח לבעל הבית: שניהם שותפים וננהנים מן הסוגים השונים של הайн באותה מידת, ושניהם צריכים לברך ברכת הטוב והמטיב. המרדכי

ג.

גם לדעת הראבי"ה ניתן לברך רק על יין שלו, ואפילו כשהוא אחרים שותפים עמו, ובלבבד
שיהיו שותפים עמו בין. ונראה שלදעת הראבי"ה ברכת הטוב והמטיב היא על ריבוי יין
הנמצא תחת ידו.

אף שהב"י דחה את דברי המרדכי מכל וכל,
מצאנו לאחד הראשונים שכותב בדברי
המודרכי דעתן לברך ברכת הטוב והמטיב,
בורא פרי הגפן, מיהו מברך הטוב והמטיב,

21. וכ"כ בספר הפרדס (שער עשרי).

22. נראה שלפי המרדכי, במקרה זה של אורח ואכסנאי, אין לברך הטוב והמטיב גם אם לאורח ישנים שני סוגים יין השיכים לו (בלבד), ואפילו אם כל אחד שותה גם מינו של חברו, דאים שותפים ביניהם. הרי וזה דומה לשני אנשים שככל אחד קנה לעצמו כלי חדש, שאם מברכם הטוב והמטיב, משום שככל אחד ישנה טובה נפרדת, ואין שותפים בטובה. כך גם כאן: אף שיש לכל אחד טובה של ריבוי יין, הטובה נפרדת ואין שותפים בה, וכ"כ הראבי"ה (הובאו דבריו להלן רישאות ו).

23. היה מקום לומר, שגם המרדכי סוכר כב"י שהברכה היא על הנאת השתיה, והוא אפשר לברך רק על יין שלו, זה גדר בין. כשם שלදעת כמה ראשונים יש לברך הטוב והמטיב רק כאשר הайн השני משובח יותר מן הראשון, כך לדעת המרדכי יש תנאי נוסף שהיין יהיה שלו, דבזה הנאת השתיה יותר שלמה ו"נה לו לאדם בקב שלו מתשעה קבין של חברו". אך קשה לפרש כן. מלבד שמלשון המרדכי לא כ"כ משמע כן, גם קשה מהין למד המרדכי דבר זה שניתן לברך ורק על יין שלו, בעוד שאין לה כל רמז בגמרה? לפי מה שפושנו

בריבוי יין²⁴. אף שטובה זו מצויה בכלל עת ולא רק בשעה ששותה מהיין, לא ניתן לברך ברכת הטוב והמטיב בכלל עת אלא רק בשעה שהאדם נפגש בטובת ריבוי היינות. דומה הדבר לכל ברכות הרaira, שסיבת הברכה קיימת בכלל עת. בכל רגע מתגלה גבורות השישית ע"י הים, ההרים הגודלים וכיו"ב, אך הברכה תוקנה רק כשאדם נפגש בגבורה זו. כך הוא גם בברכת הטוב והמטיב שمبرכים על יין, הטובה אמונה קיימת בכלל עת, אך הברכה נאמרת רק כשהאדם נהנה מריבוי היין שאז הוא נפגש בטובה. אמונה, מכיוון שברכת הטוב והמטיב היא רק על טובה משותפת, הכרחי שאחרים יהיה שותפים עמו בין, שזו הטובה שمبرך עליה, אך אין צורך שאחרים ישתו עמו זו הטובה שמודה עליה. זהו היסוד לדברי הראבי"ה "דאייכא שותפין, פירוש בחביה של יין, ואפילו שני היבטים.

אין זה קשה. המרדיyi למד מברכת הטוב והמטיב על בית חדש וכליים חדשים שגם ברכת הטוב והמטיב על יין אינה ברכה אלא על שפע טובה שהשפיע לו השישית, ומכאן למד שהיין צריך להיות שלו, דהיינו כלים חדשים.

24. הגrsa לפניו היה: "התם נמי דאייכא בני חברה דשתי בהדיה". ויש להעיר כי חס לזמן שישתו עמו שנראה שגם שקטן שותה עמו מברך הטוב והמטיב. מיهو בקטן שאין יודע להבחין בין טעמי שונים של יין, כגון בכיריה מילה שמעיים התינוק מהיין, אפשר שאין לברך, דין לקטן כל הנהה בריבוי היינות, ואין הוא שותף בטובה, וצ"ע.

25. וע"ע בראבי"ה ח"א מסכת ברכות סימן קמו.

26. לפי זה נראה שברכת בורא פרי הגפן אינה פוטרת בדיעד ברכת הטוב והמטיב. כגון שטעה ובמקרה לברך על היין השני הטוב והמטיב ברוך בורא פרי הגפן, דין ברכות וזה ברכות השישית השפיע עליו שפע ברכות ובורך אותו בריבוי יין. אך יש לעיין מה הדין בזה לסתורים שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנהנים. ועיין לעיל (אות ג) בדברי הלכוש שערונית רואי היה לברכ גם על היין השני בורא פרי הגפן, ורק משום שלא ניתן לברך פעמיים אותה ברכה מברך הטוב והמטיב. כמו כן כתוב שם שם כשברכ בורא פרי הגפן היו לפניו שני סוגים היינות "יצא ידי שניהם ואין צריך לברך עוד כשישתה השני, שהרי כבר ברך גם עליו בורא פרי הגפן". ומשמע קצת שברכת בורא פרי הגפן עולה בדיעד ברכת הטוב והמטיב. עוד יש להעיר שלפי מש"כ שהברכה היא על כן השישית השפיע עליו שפע ברכות ובורך אותו בריבוי יין מסתבר שהברכה היא על שני סוגים היינות, ולא רק על היין השני. נפק"מ לכך שגם סוג היין הראשון צריך להיות בבעלתו, ולא די בכך שرك סוג היין השני יהיה בבעלתו - עיין על כן להלן (אות ט).

כדייאתא בפרק הרואה. ומסקנא התם בדאייכא שותפין, פירוש בחביה של יין, ואפילו שני היבטים. ואית דgeshi התם בדאייכא שותפי דשתי בהדיה²⁵, פירוש אפילו אם החביה אינה של שניהם. והכי פירושם הטוב לי והמטיב לחביריהם. שני היבטים מחדרש הראבי"ה בפירושו הראשון, האחד לחומרא והאחר לקולא. החידוש לחומרא הוא שניין לברך הטוב והמטיב רק על יין שישיך לו ולהברכו. החידוש לקולא הוא שניין לברך הטוב והמטיב גם כשותה מן היין בלבד. נראה שהיסוד לשני החידושים אחד בלבד - הבנה חדשה בוגדר ברכת הטוב והמטיב.

נראה שלפי הראבי"ה ברכת הטוב והמטיב אינה הודהה על כן שיש לו בסעודה זו כמה סוגים יין, אלא על עצם העובדה שהשישית השפיע עליו שפע ברכה וברך אותו

עכ"פ מפורש בדברי הראבייה שניתן יין שלו, וזהו סעד גדול לדברי המרדכי
לברך ברכת הטוב והמטיב רק על שדוחם הב"י.

.๖

המג"א פרש שלדעת המרדכי ניתן לברך הטוב והמטיב רק כשיין שלו, משום שבברך
כרי"פ שבירדו גשמיים מביך הטוב והמטיב רק אם יש לו שותף בשדה.

הרי"פ. גם רשי"י, שלענין גשמיים לא הזריך
שותפות בשדה, יכול להודיע לشيخת
המרדיyi שאורה אינו מביך הטוב והמטיב
משום שאין היין שלו. המחלוקת בין הרי"פ
לרשי"י היא כי יש סיבה לברכת ההודאה,
והשאלה היא איזו ברכה לברך, ברכת
שהחינו או ברכת הטוב והמטיב. בזה אמר
רשי"י שניתן לברך הטוב והמטיב גם כשהאין
שותפות בשדה. אך לפי מה שבדרכוشيخת
המרדיyi, כשהאין היין שייך לשותפים, אין בכלל
סיבת חיוב לברכת הטוב והמטיב, וגם רשי"י
מודה שאין לברך הטוב והמטיב, ואין זה
נוגע למחלוקת רשי"י והרי"פ בעניין גשמיים.
אולם המג"א (קעה, ז) באර את דברי המרדכי
באופן אחר. לפי דבריוشيخת המרדכי
שאורה אינו יכול לברך הטוב והמטיב משום
שהיין אינו שלו, מיסודת על שיטת הרי"פ
בעניין ברכת הגשמיים, ולදעת רשי"י
שבגשמי אין צורך בשותפות, גם בין אין
צורך שהיין יהיה שלו. ז"ל:

"כתב במרדיyi וז"ל האלפסי פסק דהאנסנא
והאורח לא יברך הטוב והמטיב, כי אין זה
הטבה כיון שאינו שלו, עכ"ל. ופירוש הרוב
ב"י דעתו שהאורח לא יברך רק הבעל
הבית²⁷, והוא חולק עליו.

אמנם, המג"א באר שיטת המרדכי באופן
שונה مما שכחכנו לעיל (אותה). כדי
להבין את דברי המג"א יש להקדים הא
דאמריין במשנה (ברכות נ, א): "על הגשמיים
ועל בשורות טובות אומר הטוב והמטיב".
בגמרא (ט, ב) מבואר שדברי המשנה נאמרו
רק בדעתו ליה קרקע. על כך מבקשת הגمرا:
"אית ליה ארעה הטוב והמטיב מביך? והא
תניא בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר
ברוך שהחינו והגינו לזמן זה? לא קשיא
הא דעת ליה שותפות [=הטוב והמטיב], הא
دلית ליה שותפות [=שהחינו]". הראשונים
נחלקו האם כדי לברך הטוב והמטיב צריך
שייחיו שותפים עמו בשדה, או די בכך שיש
שותפים עמו בטובה. הרי"פ (מג, ב מפי הרי"ז)
כתב שציריך שיהיו שותפים עמו בשדה. ז"ל:
"זהני מילוי היכא דעת ליה ארעה לדידיה
ואיכא שותפות בהדייה, אבל ליכא שותפות
בהדייה מביך שהחינו". רשי"י (ט, ב ד"ה שלו
ושל אחרים) לעומת זאת כתוב: "גשמי טובה
שייש לו שותפות בה היא, שהרי כל מי שיש
לו קרקע שותף עמו בטובה זו" (עיין טור סוף
סימן רכא).

לפי מה שפרשנו לעיל את דברי המרדכי,
אין קשר בין שיטת המרדכי לשיטת

27. זה לכואורה קשה, דהיינו יברך בעל הבית כשהאורח אינו יכול לברך, הרי ליכא טובה משותפת. ולא ידעת
מדובר הבהיר בין המג"א בדעת הב"י. ז"ל הב"י: "ומה שכח בשם האלפסי בדורותה היא שלא נמצא כן בדבריו,
והברורים עצם אין להם על מה שיסמכו, שאע"פ שאין שלו למה לא יברך על מה שהומין לו הקב"ה מני

מבואר בדברי המג"א ששיתת הר"ף בעניין יין, נובעת מישיטתו בעניין גשמיים, וכשם שבגשמיים ניתן לברך הטוב והמטיב רק כשייש שותפות בשדה, כך גם בין ניתן לברך הטוב והמטיב ורק כשייש שותפות ביין²⁸. רשי"י שחלק על הר"ף לעניין ברכת הגשמיים והצריך לברך הטוב והמטיב גם כשאין שותפות בשדה, חולק על הר"ף גם בעניין ברכת היין, ומזכיר לברך הטוב והמטיב גם כשאין שותפות ביין, וזהו שלא לדברינו שגם רשי"י יכול להודיעות שאין לברך הטוב והמטיב בלבדicia שותפות ביין.

ולענ"ד קשה לומר נקט האכסנאי והאורח, הוי ליה למימר האורה לחודיה. ונראה לי דאסנאי פירוש הבעל הבית, והר"ף לשיטתו אזייל דכתיב אכן מביך על הגשמיים אלא א"כ יש לו שותף באותה השדה, הא לאו הכי מביך שהחייבו, הע"ג דאחרים נהנין גם כן מהגליים, מכל מקום בעניין שייהו הורח וחברו שותפים באותו דבר. הכל נמי, בעניין שייהו שותפים ביין, מה שאין כן באורה שאין לו חלק בו, אף הבעל הבית אינו מביך, דהיינו יאמר המטיב לאחרוני שאין רצון רצון ר' כהרי"ף, ובפרט בספק ברכות".

.ח.

צ"ע שבעניין גשמיים פסק השו"ע כהרי"ף שכדי לברך הטוב והמטיב צריך שותפות ממוניות, אך בעניין שינוי יין וכלים חדשים הסתפק השו"ע בשותפות בטובה ולא הצריך שותפות ממוניות כדעת הר"ף. נראה שכשחטובה באה מדבר אחד אין צורך בשותפות ממונית כדי לברך הטוב והמטיב.

על"פ - בין לפי דברי המג"א בין לפי דברינו ממוניות בשדה ולא די בשותפות בטובה, ולעומת זאת בין הסתפק השו"ע בשותפות בטובה ולא הצריך שותפות כהרי"ף, שכדי לברך הטוב והמטיב צריך שותפות ממוניות²⁹.

יונת לשותה". מבואר שלדעת הב"י אף האורה צריך לברך, אך לא מבואר שגם אם האורה אינו מביך בעל הבית מביך.

28. לכוארה גם לפי המג"א אין עדין מקור להצריך שותפות ביין. בגשמיים הצריך הר"ף שותפות בדבר שמקבל ההגנה (הshedah) ולא בחפץ שהגנה באה ממנו (הגשם), ולפי המג"א בין מציריך הר"ף שותפות בדבר שהגנה באה מינו (היין) ולכוארה אין זהה מקור מגשמיים.

29. כבר העירו בזה בשווית פרח שושן (או"ח כלל א סימן יב) ובספר ברכות ה' (ח"ד פרק ב הערת 306). בשווית פרח שושן כתוב: "מה שהביא הרוב [=המג"א] ראה מההיא דסימן ר' נלע"ד דין משם ראה דשאני החם שהטובה באה מלאיה מן הקב"ה הנוטן מטר על פני ארץ ושולח מים על פני חוץות, ולזה לא הצריכו לברך א"כ יש לו שותף, לפי שאם איתא שיברך על מה שהטיב לו ולכל מי שיש לו שדה א"כ בכל יום יום יום יברך הטוב והמטיב כי הוא אל זו ומפרנס אותנו ואת כל העולם כלו בטובו, וכך בעניין שייהו לו שותף באותו שדה, משא"כ בנ"ד שהטובה באה מלאיה להז האורה מיר בע"ה שיר טפי [לברך] הגם שאין לו שותפות עמו, כי לו לא שהטיב הקב"ה לא היה מטיב לאורה". בספר ברכות ה' כתוב: "לענ"ד יש לחלק, דגביהם עיקר הטובה והחותלת היא ביבול שתצמיחה הקראע, ואם אין להם שותפות ביבול מפני שלכל אחד יש קראע נפרד, אין השמחה משותפת. אבל גבי שינוי יין עיקר הטובה והחותלת היא מעצם ויבוי היין

ואין כאן דין פורענות בחסורה ולא הטבה לנו חס במילואתך", רש"י). משמע שאלא סברת "היאנו אורהיה" היה צורך לברך הטוב והמטיב על הלבנה. ההנהה מאור הלבנה דומה ממש להנאה מגשם, ככל נহנים מאותו דבר, אך לכל אחד ההנאה נפרדת. משמע שאין צורך בשותפות ממוניה בכדי לברך הטוב והמטיב, שהרי ההנאה מהלבנה אינם שותפים בה³⁰.

עוד יש להוסיף: על דברי הבריתא בברכות (ט.ב) "כללו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחינו וקיימו, על שלו ושל חברו אמר ברוך הטוב והמטיב", הקשתה הגמרא: "יכול הייכא דלית לאחרינא בהדריה לא מברך הטוב והמטיב, והתנייא אמרו ליה ילדה אשתו זכר אמר ברוך הטוב והמטיב. התם נמי אילא אשתו בהדריה דנחאה לה בזכר". משמע שניתן לברך ברכת הטוב והמטיב בלבד שותפות, שהרי האב והאם אינם שותפים - במובן הממוני - בולד³¹. זאת ועוד: מהי הטובה שעליה מברכים בלבד זכר? כתוב הרשב"א (שות' הרשב"א ח"ד סימן ע): "לא בכל דבר שננהה הוא ואחרים עמו מברך הטוב והמטיב, שאם כן למה שלא בילדת אשתו זכר מאן אילא אחרינא בהדריה, ואמרו דהתם נמי אילא אשתו בהדריה, תיפוק ליה משום בני ביתו ובינוי דנהנים ושמחים עמו. אלא הנאת תרעלת קארם, ובילדת אשתו זכר, יש לאב ולאם הנאת תועלת דהוה להו חוטרא והמטיב. וליברכינהו לתרוייהו, כיון דהיאן אורהיה לא מברכין" ("ברית עולם מנחגו היא

כדי לבאר דעת השו"ע בעניין זה יש להוסיף שפסקי השו"ע בעניין זה צרכיהם תלמוד מסיבה נוספת. כאמור, בעניין גשמי פסק השו"ע כריב"ף שניין לברך הטוב והמטיב רק כשייש שותפות ממוניה בשדה. מайдך בעניין כלים חדשים כתוב השו"ע (וכג. ח): "קנה כלים שימושיים בהם הוא ובני ביתו מברך הטוב והמטיב". משמע שכדי לברך הטוב והמטיב די בכך שבני ביתו משתמשים בהם, ואין צורך שהיו שותפים עמו בכלים. וצ"ע מי שנא כלים חדשים שניתן לברך עליהם הטוב והמטיב גם כשבני ביתו אינם שותפים עמו, מגשים שניתן לברך עליהם ורק כשאחים שותפים עמו. עוד יש להעיר שבגמרא עצמה מצאנו שכדי לברך ברכת הטוב והמטיב די בשותפות בטובה ואין צורך שותפות ממוניה. שנינו בגמרא (סנהדרין מא. ב): "א"ר אחא בר חנינא אמר רב אסי אמר רבי יוחנן עד כמה מברכין על החדש [=ברכת הלבנה] עד שתתמלא פגימתה. וכמה, אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יהודה עד שבעה וכו'. אמר ליה רב אחא מדיפתי לרביבא וליברכיך הטוב והמטיב ("ادرוב יהודה פין, נמי נמי ומשבעה ואילך ליכא למינו מה חדש ליברכך מיהה הטוב והמטיב של שעה הוא מטיב לנו במילואתך תמיד שמוספת להאריך לעולם", רש"י), אמר ליה אטו כי חסר מי מברכין דין האמת לדבריך הטוב והמטיב. וליברכינהו לתרוייהו, כיון דהיאן אורהיה לא מברכין" (ברית עולם מנחגו היא

שעתידים לשთות, וכיון שמחמת אותן יין שניהם שמחים הויל טובה משותפת, ולא איכפת לנו למי שייך הין, שהשמחה אינה מחמת הבועלות על הין אלא מחמת שתיתתו".

30. מכאן קצת קשה על החילוק שכ恬 בספר ברכות ה' (לעיל עשרה 29). לפי דבריו לבנה דומה לכארה לגשם, וauf'ein אין צורך בה שותפות. ואפשר שיעיר כוונתו שבין ההנהה באה מדבר אחד וכדלהן.

31. "שלשה שותפין יש באדם" (נדה לא, א) הינו ביצירתו (כמובאear שם בגמרא), אך אין ההורים בעליים על בנים, מלבד מעשי ידי בנתו וקדושה שהקנתה התורה לאב.

ברכת ה הודאה על כך שירוד גשם, מברך על כך שירוד גשם בשדה שלו. מדובר אם כן בשתי טובות נפרדות, שאין קשר ביניהן. בכח"ג אין לברך הטוב והמטיב, אא"כ ישנה שותפות בשדה, שזה הופך את הטובה לטובה משותפת. דומה הדבר לשניים שזכו בפרש מסיבות שונות והם חולקים אותו ביניהם. אף ששניהם זכו יחד באותו פרש, אין הם מברכים הטוב והמטיב, משום שאין קשר בין הטובות. לעומת זאת זאת בכלים חדשים, בילדת זכר, בין ובברכת הלבנה החדשים, מהזכר שנולד, מהיין³² ומהלבנה. הנהנה באה כלולים מאותו חפץ: מהכלי החדש, מהזכר שנולד, מהיין³² ומהלבנה. דבר זה יוצר את הקשר הנוצר בין הטובות ואין צורך שותפות ממוניה בחפץ בכדי לברך הטוב והמטיב. משום לכך בגשמי הצורך השו"ע שותפות, אך בכלים חדשים, בילדת זכר ובין³³ לא הצורך השו"ע שותפות³⁴.

והאם, ומדת כל אדם תאבחן לו לירושן". לפי הרשב"א לא רק שהאב והאם אינם שותפים בولد, גם הטובה אינה משותפת. לכל אחד מההורם ישנה טובה נפרדת שהבן טיפול בו בזקנותו, וירושו לאחר מותן, ומדוע מברכים על לידתו הטוב והמטיב. נראה שהצורך בשותפות ממוניה בכדי לברך הטוב והמטיב נאמר רק כשלא השותפות אין קשר בין הטובות. בכח"ג השותפות גורמת לכך שהטובה תחשיב לטובה משותפת, ומאפשרת לברך הטוב והמטיב. אך כשיש קשר בין הטובות גם ללא השותפות הממוני, אין בה צורך וניתן לברך הטוב והמטיב גם בלבד. ברכת ההודאה על ירידת גשמי אין על עצם התופעה של ירידת הגשם. בוזה, אין בהכרח טובה למברך. הברכה היא על כך שירוד גשם בשדה של המברך. גם חברו שמכר

32. נראה שלדעת השו"ע יש לברך ברכת הטוב והמטיב על יין בלבד שותפות, גם אם ישנו שני בקבוקים (מאותו מין) על השולחן וכל אחד שותה מבקבוק אחר, דכל היין שבבudoה נחשב לדבר אחד.

33. מכך שהמג"א לא העיר על דבריו השו"ע שבכלים חדשים אין צורך בשותפות, משמע שגם המג"א מודהليسוד זה. והוא דהצורך שותפות בין, היינו משום שלפי דעתו אין זה נחسب לדבר אחד מכיוון שככל אחד שותה מכוסו, ועיקר הברכה היא על הנאת השתייה - עיין מג"א קעה סוף ס'ק ד.

34. נראה להסביר שכדי לברך הטוב והמטיב ללא שותפות ממוניה אין צורך להגביל את הטובה שתהיה דווקא מהפץ אחד. די בכך שהסיבה לטובה המשותפת תהיה אחת. משום לכך נראה שאם למשל התקבלה החלטה להפחית מתשלומי המיסים (באופן ניכר המביא לידי שמחה) לקבוצה מסוימת מהציבור, אדם השירק לקבוצה זו צריך לברך הטוב והמטיב, אף שהטובה אינה באה ע"י אותו חפץ, מכיוון שהטבה לטובה היא אחת (ההחלטה ההפחיתה), והחלטה זו מקייפה אנשים רבים. (כל זה כשההחלטה מעצם טيبة מקיפה אנשים רבים, אך אם הוחלט להעניק הנחה מתשלומי מס לעשרה אנשים שונים, לכל אחד מסיבותיו הוא, אין לברך הטוב והמטיב משום שאין קשר בין ההחלטה להפחית מתשלומי המס לאדם אחד, להחלטה להפחית מתשלומי המס לאדם אחר, וכל אחד צריך לברך שהחינו).

אפשר שזו בעצם הסיבה לכך שבכל הרגומות שנינו לעיל אין צורך בשותפות. לאו דווקא משום שמדובר בחפץ אחד אלא משום שמדובר באותו מאורע. בילדת זכר, המאורע שגורם לטובה המשותפת הוא אחד: לידת התינוק. מאורע זה גורם להטבה הן לאמו והן לאביו. ברכת ה הודאה שהאב מברך היא על לידת התינוק, וכך גם ברכת ה הודאה של האם. במקרה זה ניתן לברך הטוב והמטיב אף ללא שותפות ממוניה. בכך גם הארתו הלבנה "שכל שעה הוא מטיב לנו במילואתך תמיד שמוסף להאר לעולם" (רש"י) היא מאורע אחד שמייף את כל יושבי העולם. גם בקונה כלים חדשים ישנו מעשה אחד - הקניין - שוגום את ההנהה המשותפת. גם

ט.

יש לעיין האם לדעת המרדכי צריך שני הינוט יהו בבעלותו, או די שرك הין השני יהיה בבעלותו, וזה תלוי בשאלת האם הברכה היא על שני סוגים הינוט, או רק על הין השני, ונחלה בדבר הפסיקם.

נראה שיש בזה נפק'ם נוספת. הרמב"ם כתב (הלכות ברכות א, ט): "כל האוכל דבר האסור, בין בזדון בין בשגגה איןנו מברך עליו לא בתחילת, ולא בסוף". מה הדין כשתחברר שהיין הראשון הראשון ששתה הנזין אסור, אך היין השני שעומד לשותה הנזין אסור, האם מברך עליו הטוב והמטיב? אם הברכה היא על שני הינוטים מסתבר שאין לברך הטוב והמטיב, דאין לברך על דבר הטוב והמטיב, אין אמן הברכה היא רק על הין השני, אסור. אך אם הברכה היא רק על הין השני, והשתיה הראשונה היא רק תנאי ומחייב, מסתבר שיש לברך הטוב והמטיב (ועיין הערא)³⁵.

לפי כל הביאורים בדעת המרדכי יש לעיין האם לפי המרדכי יש צורך שני הינוטים יהו שלו, או די בכך שהיין השני יהיה שלו. שאלה זו תלואה במידה מה בשאלת אחרת: האם ברכת הטוב והמטיב היא על שני הינוטים, או רק על הין השני, והיין הראשון הוא רק תנאי ומחייב. אם הברכה היא רק על הין הראשון, והיין הראשון הוא רק מחייב, אין צורך גם הוא יהיה בבעלותו, אך אם הברכה היא על שני הינוטים מסתבר שני הינוטים צריכים להיות בבעלותו.

ריבוי יין בסעודה אחת נחשב כמאורע אחד. בכל הדוגמאות הללו ניתן לברך הטוב והמטיב ללא שותפות מוגנית. לעומת זאת בירידת גשמי ההודאה אינה על עצם התופעה של ידיות הגשם. בהה אמרו אין בהכרח טוביה למברך. ירידת גשמי אינה דבר שמייף את כל המקומות ואת כל האנשים. פעמים ישورد גשם באזרע מסויים, ואזרע אחר לא יורד גשם, וכן להפוך. הברכה על גשם היא על כך שיורד גשם בשדה של המברך. הגשם שיורד בשדה של המברך אינו נחשב כדבר אחר עמו הגשם שיורד במקומות אחר, שכן כדי שהטובה תהשש לטובה משותפת וניתן יהיה לברך הטוב והמטיב יש צורך בשותפות מוגנית.

35. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - אינו נלען"ד, דאין זה שפע טובה, עכ"ד. יש לעיין האם דברי הגרא"א נבנצל שליט"א אמרו גם באכילת היתר בזמן איסור, כגון ששתה את סוג הין הראשון בתענית ציבורי (ועיין ברכת ה' ח"ב פרק א סעיף כד). [עכ"פ יש להעיר שם צריך לשוב ולברך בפה"ג על הין השני אין לברך גם הטוב והמטיב - עיין לעיל אות ג].

כעין מה שהסתפקנו בעניין יין אסור, יש להסתפק אליבא דסוברים שאין לברך ברכת הטוב והמטיב על מין ענבים "שכין שאין חמץ ענבים מבשם ומשמה, אין מברכים עליהם ברכת הטוב והמטיב" (אור לציון ח"ב פרק מו סעיף יג, וכ"כ בשווית מתנת יצחק ח"ט סימן יד), האם הכוונה דווקא כשהיין הוא מץ ענבים או גם כשהיין הראשון הראשון. ספר פסק תשובות (ח"ב סימן קעה אורה א ד"ה ברוך) משמע שגם כשהיין הראשון הוא מץ ענבים אין לברך לאחריו ברכת הטוב והמטיב, וצ"ע. מ"מ אין זה תלוי לגמרי בספק הנ"ל. אפשר שלפי האור לציון ומהנת יצחק מץ ענבים אינו נחسب כלל כיון לברכת הטוב והמטיב, ודמי לשותה יין אחר ששתה מי פירות.

עם זאת נראה שגם אם הברכה היא על שני הינוטים, אם שתה את הין הראשון בשעה שהיא פטור ממצוות, כגון ששתה הין הראשון כשהיה שכירו כלוט, או שתה את הין הראשון כשהיה גור והתגיר, צריך לברך הטוב והמטיב כשותה את הין השני בחוב. הערת הגרא"א נבנצל שליט"א - מה שתהה בגוונות היה יין אסור כשגע בו, עכ"ד. הרי זה דומה לומר שחללה והתרפה ולאחר מכן התגיר, שמסתבר שכיר השומר. וכן אם נעשה לו נס בגוותו והתגיר, מסתבר שכיר שעשה לי נס במקום זהה, (ועיין הגחות ר'יעא לשיע"ע סימן קפו

ויאן ישן צריך לברך הטוב והמטיב אפילו אם אין שותה אלא הוא לבדו, מחמת שהושפעה טובה לעולם בין חדש והוייה שפיר הטוב לי והמטיב לחבריו. ואעפ"י שששותה החדש תחילת, מ"מ ברכת הטוב והמטיב באהה על שניהם על החדש ועל היישן. דהא אם לא היה שותה כי אם אחד מהם לא היה מברך דעל ריבוי יינות נתקנה וררי נתרבה יין לכל העולם. אבל שנוי יין שרוב העולם אין להם שניי יין, לא יברך אלא א"כ יש שותה עמו". מבואר שברכת הטוב והמטיב היא על שני הינות ולא רק על השני. וכן מצאתי מבואר בשער הציון (קעה, טו) שלדעת המודרך צריך שהיינו שותפים בשני הינות.

אמנם מדברי האשל אברם (בוטשאטעס) משמע שהברכה היא רק על היין השני. ז"ל (סימן קעה): "יין גרווע אודות ברכה, וספוק אם אומר עליו בורא פרי הגפן, מ"מ ייל שגורם לומר Ach"כ הטוב והמטיב". משמע שהברכה היא רק על היין השני. אל מלא כן לא היה ראוי לברך הטוב והמטיב, שהרי היין הראשון אינו ראוי לברכה³⁶.

נראה שיש לדיקן גם מדברי המאירי. כתוב המאירי (ברכות נט, ב ד"ה ברכה וזה): "הביאו לו שכר, וכבר ברכו על היין, שנפטר

לדעת הב"י وسيעטו שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנהין, נראה שברכת הטוב והמטיב היא רק על היין השני. ביהודה לפי מה שכחוב הב"י שברכת הטוב והמטיב מוכחת להיאמר לפני השთיה. על כורח שהיא מתיחס רק לסוג היין השני - שהיא נאמרת לפניו שתיתו, ולא לסוג היין הראשון - שהיא נאמרת לאחר שתיתו. אך לסתורים שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הטוב והמטיב עדין יש לעיין האם ברכת הטוב והמטיב היא שבח על היין השני, או על שני הינות. מדברי רבנו ירוחם (לעיל אות ד) שאין לברך הראשון, משמע לכואורה שהברכה היא על שני הינות, אך נראה שאין הכרה לדיקן מדבריו. אפשר שהברכה היא רק על היין השני, אך אין מברכים על יין שני שבאות מקום סוג היין הראשון, אלא רק על יין שני שבאו בנוסף ליין הראשון³⁷.

אמנם, מדברי שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן סח) משמע שהברכה היא על שני הינות. שנינו בירושלים: "יין חדש ויין ישן צריך לברך". מהר"ח אור זרוע מביא כמה הסברים לדברי הירושלמי, בין היתר הוא כותב: "ומענין הטוב והמטיב צריך לברך. אם היה אפשר לפרש הירושלמי יין חדש

סעיף ב - ויש להלן). שוב ראיתי בספר הליכות שלמה (ח"א פרק כג סעיף ג) ש"ג' שנתגייר אינו מברך הגומל על המילה אחריו שטבל, כי בזמן שהיה בסכנה היה עדיין בגיטותו".

36. עיין לעיל (הערה 2) שהסתפקנו האם לפוי הריטוב"א האפשרות לברך קורם השתיה היא גם לפני שתה מהיין הראשון, או רק לאחר מכן. כתעת נראה שגם הברכה היא רק על היין השני, מסתבר שיוכל לברך רק לאחר שתהה את היין הראשון. אך אם הברכה היא על שני הינות עדיין יש לעיין בזה: אפשר שהשכח הוא על שני הינות, אך חיוב הברכה חל ורק לאחר שתהה היין הראשון ורק לאחר שתהה יין נוסף (ועיין פמ"ג משב"ז קעה, ג).

37. ועיין בספר דעת תורה למהר"ם מברון (קעה, א) שכחוב בשם הדעת קדושים (לבעל האשל אברם): "דדווקא אם הגרווע והמושבich יש לו מכל אחד שיעור רביעית, דאל"כ אין לברך הטוב והמטיב, דדווקא ברכה ראשונה אין לה שעור אבל ברכה אחונה צויר שיעור, וא"כ ה"ע ברכת הטוב והמטיב דמברך ורק מושם

משמע שברכת הטוב והמטיב היא רק על הין השני.

בן מבוואר גם בשווית פרח שושן (אר"ח כל א סימן יב): "ראובן ושמעון שווין כל אחד מיינו, ושוב נתן ראובן לשמעון כoso לשתו", צ"ע אם יברך כיון שגם ראובן נהנה ממנו, או כיון שאין שיינוי יין אלא לדידיה לא יברך, עכ"ל הלחם חמודות. אע"ג דהרב המחבר [בעל שו"ת גיטות וודים] כתוב ע"ז וז"ל ימולתא דפשיטה היא שאין לברך זו מאחר שאין ראובן נהנה מיינו של שמעון וכו", ע"ש. לעניות דעתך נראה דמיידי ספיקא לא נפקא. וטעמא, לפי שמדובר הגמ' והפוסקים נראה דעיקר הברכה תלואה בין השני ולכך בעינן שהיא משובח מן הא' או לפחות שאינו גרווע, וכיון שהכל תלוי בין השני א"כ כל שנhero מן השני שניהם גם יחד, איכא למיימרшибך הטוב והמטיב, אע"פ שלא שתו מן האחד". משמע שהברכה היא רק על הין השני³⁹.

השכר בברכתו⁴⁰, יש אומר שאף על זה מביך הטוב והמטיב ואין הדברים נראין". מבואר שברכת הטוב והמטיב תוקנה רק על יין ולא על שcar. למרות זאת, מיד לאחר מכן כתוב המאירי: "שכר ואח"כ יין, הוואיל ואין ברכת שcar פוטרת את של יין, יש אומרים שאין מביך הטוב והמטיב על הין, וכן יראה לי". מבואר שהטעם לכך שאין לברך הטוב והמטיב הוא רק משום שצורך לברך על הין ברכה ראשונה, ולדעת המאירי כשצורך לברך ברכה ראשונה על הין אין לברך גם הטוב והמטיב. אך אלמלא כן היה צורך לברך על הין הטוב והמטיב, אף שלא שתה קודם לכך יין אלא רק שכרא⁴¹. משמע שאין מברכים על שcar הטוב והמטיב אך הוא יכול לשמש כמשקה ראשונה, שעל יין שאחריו יברך הטוב והמטיב. אילו ברכת הטוב והמטיב היתה גם על המשקה הראשונות, לא ניתן היה לברכה כשהמשקה הראשונות הוא שcar, משום שאין מברכים הטוב והמטיב על שcar.

חשיבות". מבואר שצורך שיעור רביעית גם מהיין הראשונות, ומשמע לכוארה שהברכה היא גם על הין הראשונות. אך לפי מה שכתבנו לעיל בדעת ובנו יוזם יש להזות שזו תנאי בין השני, עי"ש.

38. המאירי הוסיף תנאי זה משום שלא מלאן פשוט שאין לברך הטוב והמטיב, דשיטת המאירי היא שכצורך לברך ברכה ראשונה על המשקה אין לברך גם הטוב והמטיב, כפי שmoboor בסוף דבר זה, ובדר'ה היו בסעודת (עיין ברכת ה' ח"ד פ"ב הערכה 303, וביחוד שם סוף ד"ה חן אמרת).

39. נפק"מ כשהתכוון לפטור בברכת שהכל גם את הין, שלפי המאירי צריך לברך הטוב והמטיב על הין. אך עיין בספר בני ציון (קעה, ד"ה ובס"פ) שפרש דברי המאירי באופן אחר, אך אין דבריו מוכרים.

40. דומה הדבר למה שכתב האשל אברהם לעיל שאין מברכים על יין גרווע, אך הוא יכול לשמש כמשקה ראשון על הין שבאו יברך הטוב והמטיב.

41. אך יש לעיין האם החזיק בדעה זו גם למסקנה, עי"ש בסוף התשובה. ועיין ברכת ה' (ח"ד פ"ב הערכה 297) שיש לברך הטוב והמטיב כשותים יחד סוג יין שני, אף אם לא שתו מתחילה אותו סוג יין, אלא כל אחד שתה תחילת סוג יין אחר (ועי"ש סעיף עא), וע"ע לעיל (סוף הערכה 26).

י'

כתב האגור שניתן לברך הטוב והמטיב רק אם לא שתה מהין שלושים يوم. הב"י חלק עלייו וכותב דלית דחש להני מנהגים. בביואר מחלוקתם כתוב הגר"א שפליגי האם הברכה היא כל פעם על אותו דבר או על דבר אחר. הב"י אוזיל לשיטתו שהברכה היא על הנאת השתיה, אך לדעת האגור הברכה היא על ההנאה מהין המיטים הוה שותה.

של ר"ח כמו כל הברכות דפרק הרואה שהן דוקא שלושים يوم. וטעם הרמ"א שלא אמרו שלושים يوم אלא בברכת הראה, ואפילו בהן אברקים ורעים מברך כל פעם, ועיין מ"א סימן ריח ס"ק ה".

המג"א שהגר"א הפנה אליו מבאר במה שונים ברקים ורעים שمبرך עליהם כל פעם גם תוך שלושים يوم, משאר ברכות הראה שمبرך אותם רק אחת לשולשים يوم. ז"ל המג"א שם: "ואם תאמר בברקים למה מברך בכל פעם? יש לומר שהתם אינו רואה אותו הדבר עצמו". מדברי המג"א עולה שאין הבדל מהותי בין ברקים ורעים לשאר ברכות הראה. כשרואה אותו דבר עצמו, מברך רק אחת לשולשים يوم, וכשרואה כל פעם דבר חדש, מברך אפילו תוך שלושים يوم. כעין זה כתוב המג"א (רכד), גם ביחס לברכה על ראיית מלך: "כל ברכות הראה אם חוזר וראה אותו דבר בתוך שלושים يوم אינו חוזר וمبرך, ודרוקא כשראה אותו מלך, אבל אם ראה מלך אחר צריך לברך".

մדברי הגר"א עולה שחלוקת ר"ח ומהר"ח אור זרוע תלולה בשאלת האם יש להתבונן על שותה אותו יין תוך שלושים يوم כראתה אותו מלך, או כראתה מלך אחר. סברות מהר"ח אור זרוע בדורות: בין אם ברכת הטוב והמטיב היא על הנאת השתיה, בין אם היא על ריבוי יין, כל הזדמנות

התבאר עד מה שישנה מחלוקת האם ברכת הטוב והמטיב היא על מציאות היין בבעלוחתו (עליל אות ח), על ריבוי היין או על הנאת השתיה (עליל אות א). נראה שיש שפרשו את ברכת הטוב והמטיב באופן נוסף.

כתב האגור (סימן רכח): "ר"ח פירש שניי יין כל שלא שתה ממנה תוך שלושים يوم". דעה זו הובאה לראשונה בשוו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן סח), ומהר"ח אור זרוע חולק עליה. ז"ל: "אם שתה כאן שני מיני יינות, ושינה מקומו ושותה גם שם אותן שני מיני יינות ששתה במקומו הראשון, צרייך גם כאן לברך הטוב והמטיב. לא פרקי מיש בניי האם שאומרים שאין לברך ברכת הטוב והמטיב היכא ששתה מזה היין תוך ל' יום. ומורי רבנו מאיר זצוק"ל אמר לי שתלמידי רבנו שמחה היה אומר שיש כן בירושלמי בפ' הרואה. ואני קרייתי כל הירושלמי דפ' הרואה ולא מצאתי בו. ומהר"ח אהרן בן מוריינו הרב ר' יונתן אמר ליマイזה טעם נחלה בין ברכת בורא פרי הגפן לברכת הטוב והמטיב? כמו שחיבר לברך בורא פרי הגפן בכלל עת שבא לשותות יין וכן גם יברך הטוב והמטיב בכל עת שבא לשותות. ויש בעניין". הב"י הביא את דברי האגור בשם ר"ח וכותב "ועכשיו לית דחש להני מנהגים" וכן פסק הרמ"א (קעה, ב).

ביביאור מחלוקת ר"ח ומהר"ח אור זרוע כתוב בביביאור הגר"א (ס"ק ה): "וטעמו

פעם על אותו דבר. משמע שהברכה היא לא על הנאת השתיה, גם לא על ריבוי היין, אלא על השתיה מאותו יין מסוים, אחר שכבר שתה סוג אחר של יין⁴³. משום כך אם שתה מין זה תוך שלושים יום אינו מברך⁴⁴, בדומה לברכות הראה שרשאי לברך אותן רק אם לא נגע בדרכם מברך עלייו שלושים יום⁴⁵ (ועיין להלן אות יב). מבואר בגר"א שלפי ר"ח הברכה היא בכלל

שתייה היא דבר נפרד. ההנהה היא אחרת⁴², וגם ריבוי היין אחר. ברכות הטוב והמטיב שברך בסעודה הקודמת היא על שזמין לו השיעית ריבוי אפשרויות שתיה באotta סעודה, וברכות הטוב והמטיב בסעודה היא על שזמין לו הייתה ריבוי יינות בסעודה זו. אך סברת ר"ח לעומת זאת מוחשת. מבואר בגר"א שלפי ר"ח הברכה היא בכלל

42. משום כך ברור, שהב"י שסובר שברכת הטוב והמטיב היא ברכת הנחנין על הנאת השתיה, חלק על ר"ח וכתב על דבריו "יעכסיו לית חזש להני מנהגין".

43. בשבי הלקט (סימן קמד) כתוב: "ואהרי ר' בנימין נר"ו כתוב, מה שמברכין על שניינו יין ואין מברכין על שניינו פת לפי שהיינות משוניין בטעמן ובמראיהם יש מהם אודם ויש מהן מכמה גוונין מה שאין כן בפת. ועוד שהיין הוא דבר של שמחה כדכתיב המש machalokim ואנשימים ודעת האדם נוחה בו, מידיד דהוה אבונה בית חדש וקונה כלים חדשים שצורך לבוך על כל פעם שكونה ואפלו יש לו כיצא בהן, אבל פת על איזה טעם מברך על שניינו הפת. ועל כן נראה ישר פירוש ובענו חנאנאל צצ"ל שפירש שניינו יין כל שלא שתה ממנו שלושים יום. ולשון הירושלמי מוכיח כן, רבי על כל חבית שהיא פותח היה מברך ממשם בשעת פתיחת החבית דוקא, והרי דומיא דקנה כלים חדשים אבל אם שותה ממנו תמיד אין צורך לבוך". וכעין זה כתוב גם בתניא רבתי (סימן כד).

44. לאחר וברכת הטוב והמטיב היא ורק כשותה מין זה לאחר שתה מין אחר, נראה לכוארה שאף אם שתה מין זה תוך שלושים יום רשאי לבוך, כל עוד לא שתה מין זה לאחר שתה מין אחר - שוזהי הטובה שמברך עליה כתעת. מיהו מדברי ר"ח לא ממשען. ואפשר שאף שלענין הברכה צריך לשותה מין זה לאחר שתה מין אחר, לענין ביטול אפשרות הברכה די בכך שתה מין זה בלבד. מצאנו עצין זה בברכת מהיה המתים. הרואה חברו לאחר שנים עשר חדש מברך מהיה המתים. דין זה נאמר רק ברואה את חברו, אך המקבל מכתב מחברו אחר שנים עשר חדש, אין מברך מהיה המתים. למורת זאת כתבו הפוסקים (באור היטוב רכה, א, ברכי יוסף רכה, ג) שם ראה חברו לאחר שנים עשר חדש אך ידע משלומו בתוך יב חדש, כגון שקיביל ממנו מכתב, איינו רשאי לבוך מהיה המתים. משמע שקבלת מכתב אינה סיבה לברכת מהיה המתים, אך היא מבטלת האפשרות לבוך ברכת הטוב והמטיב. כך גם שתיתת יין זה שלא כיין שני, אינה סיבה לברכת הטוב והמטיב, אך היא מבטלת האפשרות לבוך ברכת הטוב והמטיב כשייתה יין זה כיין שני.

45. נראה שיש מקום לפреш את שיטת ר"ח באופן שונה. הצורך שלא ישתה מהיין שלושים יום איןנו נובע מדין כללי בברכות בדומה לברכות הראה שנאמרו רק אחת ושלושים יום, אלא מסבירות פרטית ומוקנית בברכת הטוב והמטיב. לדעת ר"ח ברכת הטוב והמטיב תוקנה רק על יין חביב שלא שתה ממנו שלושים יום. זהו גדר בין. כמו שיש סוברים שمبرיך ורק על יין משובח מן הרואן, כך לדעת ר"ח מבריך ורק על יין חביב שלא שתה ממנו שלושים יום. דומה הדבר קצת למנהג אושטררי"ך המובה בתורות הדשן (ח"א סימן לד) לבוך רק על יינות המופלגים לשבח.

אפשר שכך פרש את שיטת ר"ח הט"ז. על דברי רומר"א (קעה, ב) "ואפלו שתה ממנו שלושים יום מברך הטוב והמטיב" כתוב הט"ז (ס"ק ג): "לאפוקי מאן דסבירא ליה דאם שתה תוך שלושים יום זה, אין חביב עליו כלל, ולא יברך עליו הטוב". משמע שהצורך שלא ישתה מהיין שלושים יום זהו גדר בין, וכదא מראן (ונראה שגם כוונת שבוי הלקט - הו"ד לעיל הערכה⁴³).

יא.

על פי זה יש לברך דעת האבודרhom שניתן לברך הטוב והמטיב גם אם שותה לבה, דהיינו שהברכה היא על ההנאה מיין זה, אין צורך שאחרים ישטו יחד עמו. הב"י שוחלך על האבודרhom אoil לשיטתו שהברכה היא על הנאת השתייה, וכשאין אחרים שותאים עמו, אין שותפות בטובה.

יין קריין ביה המטיב לאחרוני". כתוב על זה הב"י (קעה, ז) : "ונראה שלפי סברא זו צריך לפרש דהא אמרין בגמרא דאייכא בני חכורה דשתו בהדייה, היינו לומר שאחרים שותמים מאותו יין אף על פי שאינם ביחיד אמרין הטוב לדידיה והמטיב לאחרני איינו רוצה לומר שיפטור אחרים בברכתו, אלא הוואיל ואחרים שותים וננהנים גם כן מאותו

בזה נפתח פתח להבין את שיטת האבודרhom. כתוב האבודרhom (ברכת בורא פרי העץ ד"ה ועל שניין, הו"ד בכ"י קעה, ז) : "ויש אמרים שברך הטוב והמטיב אפילו כשהוא לבדו, דהא אמרין הטוב לדידיה והמטיב לאחרני איינו רוצה לומר שיפטור אחרים בברכתו, אלא הוואיל ואחרים שותים וננהנים גם כן מאותו

אך נראה שקשה לפרש כן כוונת הגרא". הגרא כתוב: "וועטו של ר"ח כמו כל הברכות דפרק הרואה שהן דוקא לשולשים יום". משמע שדברי ר"ח מבססים על דין כללי "כמו כל הברכות דפרק הרואה" ואין זו סברא פרטית בגין היין, שرك על יין חביך שלא שתה ממוני שלושים יום תקנו ברכת הטוב והמטיב.

לכוארה היה מקום לפреш בדוחק שוגם הגרא" מסכים לט"ז שסבירת ר"ח היא סברא פרטית ברכת הטוב והמטיב שתוקנה רק על יין חביך שלא שתה ממוני שלושים יום, ומ"כ שטעמו של ר"ח "כמו כל הברכות דפרק הרואה שהן דוקא לשולשים יום", היינו דומח ממש הזמן שגורם חסיבותו למפגש מחודש, ומכאן למד ר"ח שرك יין שלא שתה ממוני שלושים יום חביך עליו. אך נראה שקשה לפреш כן כוונת הגרא", משום שלפי זה המשך דברי הגרא" לא יובנו כראוי.

הגרא"א כתוב: "[א] וטעמו של ר"ח כמו כל הברכות דפרק הרואה שהן דוקא לשולשים יום, [ב] וטעם הרמאן אמרו שלושים יום אלא בברכת הראה, [ג] ואפילו בהן أبرקים ורעים מברך כל פעם, ועיין מ"א סימן ר' ר' ר' ס"ק ה".

סבירו בגין הגרא"א באות ג שוגם אם נקבע את מה שכח בתחלת הדברו ("וועטו של ר"ח כמו כל הברכות דפרק הרואה שהן דוקא לשולשים יום"), יש לדחות טעם זה משום שאברקים ורעים מברך כל פעם. אם נפרש את דברי הגרא"א באות א כסברת הט"ז שהצורך שלא ישתה מהיין שלושים יום נובע מסברא פרטית ברכת הטוב והמטיב שתוקנה רק על יין חביך שלא שתה ממוני שלושים יום, וזה גדר בין, דברי הגרא"א באוט ג ("ואפילו בהן أبرקים ורעים מברך על פעם") אינם מוכנים. כיצד ניתן להוכיח מכך שעל ברקים ורעים מברך גם תוך שלושים יום שכרכבת הטוב והמטיב תוקנה גם על יין שאינו חביך שתה ממוני שלושים יום ? מדברי הגרא"א משמע שסבירת ר"ח היא סברא כללית בכל הברכות ויש לבחון אותה לפי הכללים הרגילים בהכללות ברכות. וכך הוא פירוש דברינו: בתחלת הביא הגרא"א את סברת ר"ח שהברכה היא על המפגש עם סוג יין זה ששותה ממנה כתעת. על כך העיר הגרא"א שלפי הדרמן"א ברכת הטוב והמטיב אינה דומה כלל לברכות הראה, והוסיף שאפילו אם יש להחשיב את ברכת הטוב והמטיב כברכת הראה, ודאי שדרינה צריך להיות כברקים ורעים מושום שהברכה אינה על סוג היין המסיימים ששותה, אלא על ההנאה או ריבוי היין, וכל שותיה נחשבת לדבר אחר.

46. ראה בכ"י שהציע להסביר כוונת האבודרhom לדבר אחר, וכותב: "ויתור נראה לומר שנתקווון לדחות סברת יש אמרים שכחוב ובנו בסמוך [דביברכת הטוב והמטיב בעין שאחד יברך לכלם, ואין כל אחד רשאי לברך בעצמו], ונתעורר באלו הדברים ולא כתבים כתיקונים". אך בשינויו הכנסת הגדולה קיים דברי האבודרhom כפושוטם שאחרים שותים מהיין במקום אחר, וגם במקרה מברך הטוב והמטיב.

לברך הטוב והמטיב. אך לפि מה שכתבנו בדעת ר'ח שכרכת הטוב והמטיב היא בעיקרה על ההנאה מין זה, דברי האבודרhom מובנים יותר. כיון שעיקר הברכה היא על שתית יין זה, כאשרים שותים מאותו יין - אף שנמצאים במקום אחר - ישנה טוביה משותפת גם הוא וגם הם נהנים מאותו יין, וניתן לברך הטוב והמטיב⁴⁷.

היא על הנאת השתייה, הסטייגות הב"י מדברי האבודרhom צפוייה. אפילו כשהשווים נמצאים יחד זהו חידוש לראות בדבר טובה משותפת, שהרי לכל אחד הנאה נפרדת.⁴⁷ די לנו בהידוש הגמור שכשהשווים נמצאים יחד המאורע המשותף מחייב את ההנאה כהנאה משותפת, אך בודאי שכשהשווים אינם יחד אין זו הנאה משותפת ולא ניתן

יב.
ביואר נוסף לדעת ר"ח.

שיש לו בסעודה זו ריבוי יין הוא מודה, אלא על כך שהשייח' השפייע עליו שפע ברכה וברך אותו בין זה. לפि זה כל פעם שمبرך על אותו סוג יין הברכה היא על אותו דבר בדיקוק, שהקב"ה ברך אותו והעניק לו יין זה, ובבור מודיעו ניתן לברך ברכת הטוב והמטיב רק אם לא שתי מין זה של שולושים יום, דמייא לכל ברכות הראייה, שנייתן לברכם ורק אם לא נפגש בדבר שمبرך עליו שלושים יום⁴⁸.

אולם נראה שאת דעת ר"ח (לעיל אota⁴⁹) הסובר שאין לברך על יין ששתה ממנו תוך שלושים יום, אין הכרח לפרש כמו שכתבנו לעיל דהברכה היא על ההנאה מסוג יין זה. עיין לעיל (אota⁵⁰) שהבאו דעת הראבי"ה שניתן לברך ברכת הטוב והמטיב רק על יין של שותפים, וראשי לברך עליו גם כשותפה בלבד. כתבנו לעיל שלפי הראבי"ה ברכת הטוב והמטיב היא שבכה לה' על כך שיש לו כמה מיני יינות. לא על הטובה המקומית

47. אפשר שזו הטעם לדעה שהובאה בראשונים (תוס' מג, א ד"ה בא להם, רא"ש פרק תשיעי סימן טו, וע"ע ב"ק קעה, ח) שכרכת הטוב והמטיב אחד מברכ לכולם "שאמ היה כל אחד מברכ לעצמו הויל כל חד וחדר יחיד". הראשונים אמנים דחו דעה זו, אך יש לעיין בטעמה (עיין בהගות רבינו פרץ על הסמ"ק [галכיות ברכות סימן קנא] ש"רבבים נוהגים כן"). אפשר שמקיון שהברכה היא על הנאת השתייה, וכלל אחד הנאה נפרדת, אין הטובה נשבות בטובה משותפת, וניתן לברך עליה "הטוב (ל') והמטיב (לאחריהם)" רק אם אחרים שותפים יחד באותה ברכה.

48. לדברי האבודרhom מפורש להריא בראבי"ה שהובאו דבריו לעיל (אota⁵⁰), אך קשה להשוו דעת האבודרhom לדעת הראבי"ה, דהאבודרhom לא גרש בגמרא כגרסת הראבי"ה (עי"ש). כמו"כ לפי הראבי"ה הטובה המשותפת היא הבעלות, אך מהאבודרhom ממשמע שהטובה המשותפת היא ההנאה מהיין. חידושו הוא שאין צורך שישתו יחד, אך עכ"פ ההנאה המשותפת היא השתייה. כך כתב: "דהא אמרין הטוב לדידיה והמטיב לאחרני אינו רוצה לומר שיטור אחרים ברכותו, אלא הוואיל ואחרים שותים וננהים גם כן מאותו יין קריין ביה המטיב לאחרני". ועיין עניינים למשפט (ברכות נט, ב אות מ ד"ה ור"ד אבודרhom).

49. לפי זה צורך לומר שגם לדעת ר'ח ניתן לברך הטוב והמטיב רק על יין שבעלותו. כמו"כ נדרש לומר דאין לברך הטוב והמטיב אם טעם מהיין תוך שלושים יום, רק אם בשעה שטעם מהיין היה כבר היין שלו, אך אם טעם מהיין קודם, רשאי לברך הטוב והמטיב גם אם טעם ממנו תוך שלושים יום, דבשעת השתייה לא נפגש בטובה שיין זה מצוי תחת ידו.