

בס"ד

שיעורי הגר"א עוזר שליט"א ראש ישיבת אתרי

המתקיימים בבית הכנסת "מאור ישראל", בראנד 18, הר נוף

בענין:

**בדין שומע בעונה
בספירת העומד והלף**

- תה -

נמסר בשביעי של פסח ה'תשע"ה

בש"ק פרישת תזו"מ יתקיים השיעור בשעה 5:20 אחה"צ באולם "אהל שרה" ויהיה בענין:
"עד אחד נאמן באיסורים".

מנחה בשעה 5:00.

השיעור יאמר לעילוי נשמת הרב קלמן זאב לויז הי"ד, שהיה ממשנתפי השיעור.

בברכת התורה

המארגנים

לקבלת השיעורים באימייל יש לכתוב בקשה לתמנת: timnal@zahav.net.il

בדין שומע כעונה בספירת העומר והלל

הברכה לריק ולא עלתה על שום מעשה, או דלמא המעשה הוא שחסר ברכה בגלל ניתוקו מן הברכה. ונראה שהרמ"א נקט שהחסרון הוא רק בברכה, [שההפסק משוי לברכתו כמו ברכה שנאמרה שלא על מעשה מסוים, אבל מצד האכילה גופה אין צורך שתהא סמוכה לברכה] הלכך כאן שהמברך עצמו אכל הרי לא יצאה ברכתו ריקם, וכיון שכך הרי ברכה מעלייתא היא ושוב יכול השומע לצאת בברכה זו הגם שהפסיק בין הברכה לאכילה, כי אין חסרון במה שהאכילה מופסקת מהברכה אלא במה שהברכה אין לה על מה לחול, וכאן שכבר חלה הברכה על אכילת הבוצע, שפיר יוצא בה השומע. וכיון שכן הרי מעתה יקשה כיצד פסק הרמ"א (ביו"ד י"ה) כהטור שאם סח בין בהמה לבהמה חוזר ומברך על השחיטה, והלא הברכה לא יצאה לריק שהרי חלה על השחיטה הראשונה, ולמה יגרע הפסק הדיבור, הלא נהי דדיינין להו כמצוות נפרדות כנ"ל, סוף סוף חסרון ההפסק הוא רק בברכה וכאן שהברכה לא נחסרה מאומה, בדין הוא שתעלה גם למצוה האחרת, דומיא דאמרינן גבי שומע ברכת הפת שהואיל והבוצע לא הפסיק ועלתה לו ברכתו, מועילה היא גם כן לשומע שהפסיק.

ועל כרחנו לחלק כנ"ל בין ברכות הנהנין לברכות המצוות, דבברכת המצוות כל מעשה מצוה קובע ברכה בפנ"ע הלכך מהני הדיבור להפסיק בין הברכה למעשה גם אם הברכה עלתה על מעשה אחר. משא"כ בברכת הנהנין שההנאה בכללותה היא המחייבת את הברכה, כל שחלה הברכה בתחילה תו אין מפסיק הדיבור בין הברכה הראשונה להמשך האכילה.

ויש להטעים חילוק זה על פי היסוד המובא באחרונים שברכת המצוות אינה חובת גברא גרידא לברך בשעת קיום מצוה, אלא המצוה גופא טעונה [מדרבנן] ברכה, שכך תקנו חכמים בצורת עשיית המצוה שתיעשה עם ברכה [ויש להטעים הדבר עפ"ד הריטב"א פ"ק דפסחים (ז) שלכן כל הברכות מברך עובר לעשייתן משום דמצוות צריכות כוונה, לכך תקנו שיברך קודם המצוה כדי שיכוון בה. הרי מובן הגדר שהברכה נתקנה כמסכים המצוה, לברך ולהזכיר בפיו את המצוה בשעה שעושה אותה]. וכמה ראיות יש ליסוד זה, ונזכיר בקצרה; מה שדרשו (במשנה סוף מעש"ש) על האמור בידוי מעשרות לא עברתי ממצוותיך ולא שכחתי - מלברך, והיינו ברכת המצוה על הפרשה [ובפשוטו דרשה זו אסמכתא היא]. והלא הוידוי נאמר רק כלפי דין המעשרות ולא בא כאן להתוודות על עבירות אחרות, ומאי שייטא החסרת ברכה למצוות המעשר עצמה - ומוכח שהפרשת המעשר או אכילתו בלא ברכה נחשבת פגם בהפרשה ובאכילה גופא. וכן מבואר ממה ששינונו (בפ"ק דתרומות) שאילם לא יתרום מפני שאינו יכול לברך. והרי גם כשחברו יתרום עבורו הוא לא יברך, ומה מפסיד בכך שתרום בעצמו - אלא שהמצוה גופא היא שתחסר ברכה כי תקנו לעשותה בברכתה דווקא, ואף זה שאינו יכול לברך חייב לקיים תקנה זו שהמצוה תיעשה בברכה, הלכך צריך ליתן לחברו לתרום. וכן מוכח מדברי התוס' (ב"ק צ"א): שהחוטף מחברו מצוה שיש בה ברכה - משלם אחת [כלומר עשרה זהובים ולא עשרים] שהמצוה והברכה אחת היא. הרי שעשאוה לברכת המצוה כחלק מצורת קיום המצוה. וכן מוכח מדברי תורא"ש בברכות (טו) שפירש שאילו היתה

א סוטה ל: ת"ר בו ביום דרש רבי עקיבא: בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה. וכיצד אמרו שירה - כגדול המקרא את ההלל והן עונין אחריו ראשי פרקים. משה אמר 'אשירה לה' והן אומרים 'אשירה לה', משה אמר 'כי גאה גאה' והן אומרים 'אשירה לה'. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר כקטן המקרא את ההלל והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר כו'. רבי נחמיה אומר כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו. ופירשו בתוס' עפ"י התוספתא, שמשה היה פותח וישראל ממשיכים הדברים אחריו וגומרים; משה אמר אז ישיר משה וישראל אומרים אשירה לה; משה אמר עזי וזמרת יישראל אומרים זה א-לי ואנהו וכיו"ב.

ובגמרא בסוכה (לח) אמר רבא הלכתא גברתא איכא למשמע ממנהגא דהלילא, הוא אומר הללויה והן אומרים הללויה - מכאן שמצוה לענות הללויה, הוא אומר הללו עבדי ה' והן אומרים הללויה - מכאן שאם היה גדול מקרא אותו עונה אחריו הללויה וכו', הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה' מכאן לשומע כעונה. והיינו דאעפ"י שלא ענה אחריו ראשי פרקים אלא שמע בלבד, מכל מקום יוצא בשמיעה לבדה כאילו ענה אחריו, וזהו שהשומע - כעונה.

ויש לדקדק במאי פליגי הנך תנאי באופני אמירת שירת הים, הלא דינא דשומע כעונה מוסכם הוא באין חולק, וגם לענין קריאת ההלל כאמור, וא"כ מאי טעמא דהנך תנאי דפליגי אר' נחמיה וסבירא להו שהם עונים ראשי פרקים או חוזרים אחריו על כל מה שהוא אומר. ואמנם בפשטא דמלתא י"ל שרצו הכל להשתתף בגרום וכפיהם באותה שירה או משום פרסומי ניסא (וע' מהרש"א שם). אך נראה שיש לפרש הדברים באופן המכוון בעיקרו על פי דינא; -



הנה ידועה החקירה בין הלומדים בגדר דין 'שומע כעונה', האם ענינו שהשומע יוצא באמירת חברו, או שנחשב כאילו הוא עצמו אמר. ולחודד הצדדים נזכיר כאן נפקותא אחת לדינא; הב"י (או"ח קסז) הביא דברי הרוקח שהבוצע שבירך על הפת ואכל מיד, ואדם אחר שמע ממנו הברכה כדי לצאת בה וסח השומע לפני אכילתו - יצא השומע באותה ברכה ואין ההפסק שלו מגרע כיון שהמברך לא הפסיק. והבית-יוסף (שם) דחה דין זה שהרי כל אחד ואחד חייב לברך כדי לאכול וכשאחד מברך לכולם הוי כאילו כל אחד בירך לעצמו, וא"כ כשהשומע סח הרי הפסיק בין ברכה לאכילה דידיה, ואילו הרמ"א (בדרכי משה) נקט כהרוקח דמאחר שמעם אחד מן פרוסת הבציעה - יצאו כולם וכו'. ובארו (ע' בשו"ת שיה השדה ה) שנחלקו בחקירה זו בגדר דין שומע כעונה; שאם השמיעה נחשבת כמו אמירה דידיה הרי הוא כמפסיק בין ברכת עצמו לאכילתו שחוזר ומברך, אך אם גדר הדין הוא שהשומע יוצא באמירת חברו, הרי הואיל וחברו אכל מיד ולא הפסיק, אף השומע יוצא בברכה זו.

ואמנם הדבר נכון בסברא וגם מדוייק כן בלשונם, אך עדיין אין זה מספיק לבאר דברי הרמ"א, דנהי דיוצא השומע באמירת המברך והרי המברך לא הפסיק, סוף סוף אכילה דידיה מנותקת מהברכה שהרי הפסיק. אך באור הענין על פי מה שיש לחקור בעיקר גדר דין זה דהפסק בין הברכה לעשיית הדבר מחייב לחזור ולברך, האם ההפסק מהוה חסרון בברכה, בכך שיצאה

א וחילוק זה מוכרח מעיקר דינא דסה, דברכות הנהנין הכל מודים שאם סח בין פרי לפרי שאינו חוזר ומברך ורק במצוות פליגי הפוסקים, ועל כרחך דשאני ברכת המצוות. שכל מעשה מצוה מטעין ברכה בפנ"ע.

ב ע"ע בשיעורים ט"ב, קצו"ד.

ברכת המצוה מחויבת מדאורייתא, היתה מעכבת בקיום המצוה. ומהי תיתי לומר כן, הלא לכאורה היא מצוה נפרדת לברך בשעת עשיית מצוה - אך מבואר שאין הדבר כן אלא גדרה של ברכת המצוה היא שהמצוה טעונה ברכה. ושפיר אילו היה זה מדין תורה, הוה אמינא שצורת קיום זו מעכבת במצוה.¹

וא"כ מובן שרק לענין ברכת המצוות נקט הרמ"א שההפסק בין הברכה למצוה השניה מטעין ברכה נוספת הגם שהברכה הראשונה לא היתה לריק, שהרי המצוה היא שטעונה ברכה בעשייתה, וכשהפסיק בין הברכה למצוה השניה הוה כמצוה בלא ברכה, משא"כ ברכות הנהנין שאין כל מעשה ומעשה מעון ברכה בעצם רק שהגברא הוא שמחויב לברך כשבא לאכול, א"כ כיון שבברכה עצמה לא היה חסרון שהרי היה לה על מה לחול, שפיר מועילה גם כלפי אכילת השומע ואין לחוש להפסק דידיה. ואמנם כן נקט הפמ"ג (קסו) שאף להרמ"א שדיבור השומע אינו מצריך לברך 'המוציא' כאשר הבוצע אכל מיד, מ"מ לענין תפלין כשיצא בברכת אחר והסיח השומע בין תש"י לתש"ר - צריך לברך שוב. ובאור הדבר כנ"ל, דשאני ברכת הנהנין מברכת המצוות².



והנה הב"ח (שם) כתב לשמוע מרש"י (בברכות מ) כדברי הרוקח, ואילו המג"א (שם) כתב שבדברי התוס' (בפסחים קא) מפורש כהב"י. ולפי הנ"ל נמצא שנחלקו רש"י ותוס' בחקירה הנ"ל. ונעים לתלות לפי"ז פלוגתא נוספת של רש"י ותוס' (בסוכה לח: וברכות כא:): לשיטתייהו, כפי שצדד בזה הג"ר צבי פרומר (בשיח השדה שם), דלפרש"י העומד בתפילה ושומע קדיש וקדושה מפי הש"ן, ישתוק וישמע והרי הוא כעונה הקדושה, והתוס' פליגי וסברי שאם אתה מחשיבו כעונה הלא הוא כמפסיק בתוך תפילתו בדיבור. ויש מקום לתלות מחלוקתם בחקירה זו [אם כי אין הכרח בדבר], שרש"י נוקט שאין השמיעה נחשבת כדיבור אצל השומע אלא שיוצא באמירת חברו, על כן אין זה הפסק, ואילו התוס' נקטו שהדין מחשיבו כמדבר, ואם כן עד כמה שהוא יוצא ידי חובתו מפני שאתה מחשיבו כ'אומר' הרי הוא מפסיק בתפילה.

וי"ש לנו לעמוד על צדדי החקירה הדק היטב; הנה בספר בית הלוי (בפירוש התורה, סוף חומש בראשית) כתב שבברכת כהנים לא מהני שישמע כהן אחד הברכה מכהן אחר מדין 'שומע כעונה' אלא כל כהן צריך שיברך בעצמו. ונימוקו עמו - משום דבעינן לברך בקול רם (כבסוטה לח) וא"כ גם אם נחשיב את השומע כעונה הלא חסר לו 'קול רם'. ורגילים העולם ללמוד בהבנת דבריו - וכן נקט החזו"א (או"ח כט) - שדעתו כפי הצד השני בחקירה, שגדר הדין הוא שהשמיעה נחשבת

ג בזה יש לפרש מש"כ המשנ"ב (תלב) שלכך השליח על הבדיקה מברך, כי נעשה שליח גם על הברכה. ונראה שלא שייך שליחות על ברכה מצד עצמה אלא ששולחו לקיים את המצוה בשלימותה, עם הברכה שעליה (ע' מנחת שלמה ח"ב כו). וע' בחזו"ש הגר"ח סטנז'ל בהא דהתליח מברך (כמבואר בירושלמי), שהוא משום שהברכה קאי על מעשה המצוה ולא על קיומה [ולאו משום שהוא שליח על הברכה כסברת המשנ"ב].

ד ואף שיש להוכיח מכמה מקומות שחייב ברכת הנהנין קשור ומחויב למעשה יותר מאשר ברכת המצוות, שעל כן כשהנהנין בלא ברכה מעל ונאילו גזל, וגם י"א שבפסק אסור לאכול בלא ברכה, משא"כ בברכת המצוה - מ"מ נראה דשאני ברכת המצוות שהברכה היא מטעמים מעשה המצוה כמבואר בפנים, משא"כ בברכה"א אף שהתנא נחשבת חלק מהמעשה אלא שני דברים נפרדים הם, ועל כן כל שאין הסה הדעת בניהם אין צריך לברך שוב. והנה לפי האמור להלן בבאור דברי הסמ"ק שבסוף בין המצוות מדין הסה הדעת אתוין עלה ולא משום הפסק - וכן מוכרח לומר בדברי הרמ"א (יו"ד ט"ה, ו) שגם כן נקט כהסמ"ק שאם הביאו לו בהמות אחרות אינו מברך ואילו אם הם בין שחיטה לשחיטה מברך - אם כן לישב דברי הרמ"א אין צורך לחלק הפסק בברכות המצוות לנהנין אלא הרמ"א בסי' קסו מיירי שהשומע לא הסיח דעתו מאלו ברכות, ואילו רש"י מדין הפסק בדיבור אתוין עלה, ולכן אינו מברך שוב שהרי הברכה בלא הפסק וכבר תראה, ועל הענין שחיטה על כרחך מדובר בדיבור שיש בו הסה הדעת, ועל כן מברך שוב.

ה הגר"ק כתב לבאר דברי הרמ"א דדינא דאחד מברך לכולן גדרו שאכילת כולם נטפלת ונגררת אחר הבוצע [מעין גדר ברכת היומין שאחד מברך]. ולפי"ז י"ל שהוא דין מסוים בסדר אכילה, משא"כ בכמה אנשים העושים מצוה שכולם שוים ואין מעלה מיוחדת למברך. וע"ע בשיעור רנב.

ו ונראה שהולך בזה רש"י לשיטתו בפסחים קו: [ומפורש יותר ברש"י שם] ששמיעה אינה הפסק כאמירה, שהטוטל דינו לא יקדש משום הפסק אלא ישמע קידוש מאחר.

כאילו אמר בעצמו, ועל כן סובר שתנאי זה של 'קול רם' אינו מתקיים ב'אמירה' זו שבשתיקה. ועל סברא זו הקשה החזו"א קושיות אלימותות, שהרי נראה ודאי שכל תנאי הדיבור אינם צריכים להתקיים אצל השומע אלא די בקיומם באמירת המשמיע, וכגון המוציא אחרים בקריאת המגילה, כיצד מתקיימת קריאה מתוך הכתב אצל השומעים והלא השמיעה אינה מן הכתב. וכן השומע קידוש מפי אחר הלא שמיעתו אינה 'על היין' - ומוכח דסגי במה שתנאי האמירה מתקיימים אצל האומר, ואם כן הוא הדין לתנאי ד'קול רם', דיו שיתקיים אצל האומר-המשמיע. [וכן צדד הגר"ש הכהן מוילנא (מנחת בכורים ה), והעיד שכשהגיע לקהילה אחת באיטליה כיבדוהו לברך ברכת כהנים בקול רם ושאר הכהנים שתקו ושמעו. ופירש בזה המשנה במגילה דהמפטיר בנביא הוא נושא את כפיו. ועל דבריו אלו נסובו דברי הבית-הלוי לחלוק]. ומחמת אותן הוכחות ועוד נקט החזו"א שגדר הדין הוא דסגי בשמיעה לצאת באמירת חברו, והרי באמירת חברו נתקיימו כל התנאים; קריאת המגילה מתוך הכתב, ואמירת הקידוש על היין, ועל כן סגי בהכי גם אצל השומע, שאין השמיעה מדידה אלא כמקשרת את השומע לאמירתו של חברו לצאת באמירת חברו.

אך נראה - וכן כתבו העמק-ברכה (נש"כ ה) וקהלות יעקב (ברכות סו"י יג) - שמודה הבית-הלוי שתנאי האמירה דים שיתקיימו אצל המשמיע כדהוכיח החזו"א, אלא כוונתו לטעם אחר, דהא דינא ד'קול רם' דרשו בגמרא (סוטה לח) מדכתבי 'אמור להם' - כאדם האומר לחברו, ואם כן נהי דהשומע הוא כעונה אבל ודאי אין השמיעה נחשבת כ'אמירה לחברו' שהרי הוא שותק ואין בשתיקה פנייה 'להם'. הגע עצמך, וכי יכול אדם לקדש אשה ע"י ששומע אמירת 'הרי את מקודשת לי' מאחר והריהו 'שומע כעונה' - הלא פשוט שאין כאן אמירה אל האשה. נמצא אם כן שדין הצרכת 'קול רם' שהזכיר הבית-הלוי, אינו מהוה סיבה לכך שאין בזה 'שומע כעונה' אלא סימן הוא על מהותו של הדיבור הנצרך בברכת כהנים, שהוא 'אמירה לחברו' ובאמירה כזו אין שייך דין שומע כעונה³. ואם כן, אף כי כל תנאי הדיבור [כגון קריאה מתוך הכתב, קידוש על היין, וה"ה בעצם

ז בזה יש ליישב מה שהקשו על הבית-הלוי ממקרא בימורים שגם שם צריך 'קול רם' (כבסוטה לב): ומועיל בו 'שומע כעונה'. אך שם אין צריך קיום גדר כאדם האומר לחברו.

ח ע' גם באבי עזרי (ריש הלכות נשיאת כפים) שתמה על החזו"א היאך מתקיים 'אמור להם' בשמיעה [והוא פשוט, ואינו מוכן שום טעם וסברא לנמות מהו]. ונראה בדעת החזו"א שדין שומע כעונה נאמר באופי הדיבור עצמו, שהשומע נחשב כמשתתף ממש עם המשמיע באמירה, ושפיר נחשב כאומר עמו לאחרים. [ע' משנ"ב (קבח סק"ג) שבהן שקולו חלש יצא מברכה"ג, ולא כתב שיעלה ויצא בשמיעת אחרו הכהנים, ומשמעו שנקט בבית הלוי דלא מהני שומע כעונה. ושמוא כיון שאינו ראוי בקול, מעכב, וכפי שדנו ב'שומע כעונה' יא"ב. ע' שאג"א ו].

ולכאורה נראה שגם באמירות שאין צריך בהן חלות שם 'מצוה' או 'ברכה', השומע נחשב כאומר מצד המציאות [וכענין 'לא תשא שמעו שוא - לא תשיא (מכות כג), שהמטה אוון למדבר לשה"ר הריהו כמשתתף עמו בדיבור], אף כשאין האומר בר חיובא ולא מתכוין להוציא, אלא כל שאומרו כהשמעה לחברו והלה שומע, הרי הוא כאומר עמו. וגם בנדרים ושבעות יתכן דמהני באופן זה (ע' להלן בפנים). וכן מבאר בתוס' ברכות (כ: ד"ה כדאשכחן) שאף בשמיעת ישראל הדברות כסניי חשיב כדיבור משום 'שומע כעונה'. והרי אין שם כוונה לצאת ולהוציא, אלא שמציאות השתתפות השמיעה נחשבת כהשתתפות עם המדבר בדבריו. ונראה שמכאן הניחו התוס' שהעומד בתפילה ושומע קדיש הוה הפסק, ואילו היה זה רק ענין דיני שיוצא בשמיעה כמו שאמר, מנין ההנחה הפשוטה דחשיב הפסק - אך נקטו שיסוד הענין הוא דחשיב כמשתתף ממש עם חברו באמירה. [ולפי"ז באמירת פסוקי תהלים וכד', די בשמיעה ממש"ן אין צריך אמירה ע"כ כל אחד ואחד, אם לא שנאמר שיש בזה ענין בקשת רחמים שעדיף שיאמר בעצמו]. ונראה להוכיח שאף באמירת ברכה המחויבת, כל שאצל המברך יש לו שם ברכה, והענין מוכיח שהוא מדבר אל השומע, הרי ממילא השומע נחשב כאילו גם הוא בירך. כן מבואר מהטור (או"ח ר"ט) שהקשה בשם הרא"ש ש'מדוע הוצרך רב יהודה לענות 'אמן' על ברכת רבנן דיהבך לן ולא לעפרא, והלא יצא בשמיעה, והרי שם לא נתכוונו להוציא בברכה אלא נתנו שבה כשאוהו, ואעפ"כ מבואר ברא"ש שאילו היו הייבים לברך על החלומות, היה יוצא מדין שומע כעונה. והרא"ה נקט גם לפי האמת שיוצא. והיינו מפני שהם דיברו אליו בברכה 'ברוך רחמנא דיהבך ניהלן'. ושפיר שמיעתו נחשבת כמשתתף עמו בדבריהם. [ונתישבב קושית הבאה"ל ריב"ד, ד"ה וענה].

ויש לזון לפי"ז במה שכתבו אחרונים (ע' משנ"ב (תכב סק"א)) שטוב שהציבור יאמר בעצמו בנחת [כלומר בקול נמוך] 'אמן' לא ישראל' יאמרו נא בית אהרן' וגו' כי אעפ"כ ששומע כעונה, לפעמים אין הש"ן מכוין. ולפי הנ"ל נראה שאם כך היא דרך השיח, בצביון של אמירה וענייה, אין צריך כוונה מיוחדת להוציא אלא כיון שכל דבר אמירה זו ממילא דיניין ליה דשומע כעונה. אכן נראה כמג"א שם שאין החשש שאלו אינו מכוין להוציא אלא שמוא לא ישמענו כל דבריו. וי"ל שזו כן כוונת המשנ"ב 'שימנו מכוין' - למאן עינתו האמירה באופן שישמענו כל התיבות או סדרן, כי פעמים רבות מתחיל הש"ן קודם שסיים הציבור את הענייה.

[ובענין קרוב יש להעיר, ביוה"כ פ' וכד' כשמשלים אדם מאה ברכות בברכות העולים לתורה, יש ממסדרי הלוהות שכתבו להעיר את העולים להוציא את השומעים בזה. ולא ידעתי מקור לכך, שהרי המברך עצמו לא שמענו שצריך לכיון לצאת ידי תקנת מאה ברכות וא"כ מסתבר דסגי במה שמשתתף עם המברך בעניינו, ואף בשומע כעונה, להחשיב כמברך. רק כתבו הפוסקים שצריך למון לברכה אך אין זו כוונת לצאת ולהוציא].

זנתה שנתלכנו לאמיתם צדדי הספק בדין 'שומע כעונה', מתבאר היטב שהריב"ש ור' חסדאי נחלקו בחקירה זו, דהנה הר' חסדאי פירש נידון הירושלמי במגילה הכתובה אשורית שקראה בלעז ללועזות, והיה צד לומר שיצאו שהרי לעולם אצל השומעים ליכא קריאה מתוך הכתב, והריב"ש חלק דלעולם גם אצל השומעים חשיבי 'מתוך הכתב', ולכאורה טענתו ברורה שהרי השומע יוצא בקריאת חברו והרי אותה קריאה היתה מתוך הכתב - אך הר' חסדאי נקט שהשמיעה נבחנת כאמירה עצמית של השומע והרי אותה 'אמירה' היא על פה, ולכן היה צד בירושלמי שאצל השומעים לעולם אין חסרון ד'קראה על פה' שהרי תמיד הם כקוראים על פה. אכן זהו רק להס"ד דהירושלמי, אבל הלא מסיק שהלועזות ששמעו בלעז מהקורא במגילה אשורית לא יצאו, ומהו הנידון בזה - אך לפי האמור הכל מוטעם, דסלקא דעתין כפי הצד שהשמיעה היא כאמירה חדשה של השומע [וכהבנת החזו"א בדעת הבית-הלוי] וא"כ הלא מוכח דלעולם אין חסרון דעל פה אצל השומע [וכקושית החזו"א מקריאת מגילה דבעינן מתוך הכתב], וא"כ בדין הוא דיתכשר בקורא ללועזות ממגילה אשורית. ומסיק דאין הדבר כן אלא השומע 'כעונה', כלומר כאילו מתאמרת על ידו אותה אמירה עצמה של המשמע [כגדר שביירנו אליבא דהב"י] ועל כן בעלמא ליכא חסרון דעל-פה אצל השומע, שהרי הוא כאומר אותה אמירה-שמתוך-הכתב של הקורא, אבל כששומע קריאה בלעז ממגילה אשורית הרי אותה קריאה עצמה חשיבא על פה.

נמצא דלמסקנת הירושלמי אליבא דהר' חסדאי, השמיעה נבחנת כאמירת המשמע הנאמרת ע"י השומע, ואילו להריב"ש השמיעה רק מצרפת לצאת באמירת המשמע בלא 'אמירה' דידיה כלל. וא"כ יש לבאר לפי"ז שהולכים המה לשיטתם גם בפלוגתתם העיקרית; הריב"ש נקט כהרמב"ן שהמעשה צריך להחשב 'מעשה קריאה' גם אצל המשמע, שעל כן אשורי אינו מוציא את הלועזות בלעז, דהיות ואין אצל השומע אמירה עצמית וכל דינו הוא רק שמשותף בקיום דחברו, וא"כ כל שכלפי חברו ליכא מעשה הראוי למצוה אין יוצא השומע, אבל להר' חסדאי לשיטתו שהשמיעה היא כענייה עצמית, לא אכפת לן שאצל המשמע ליכא קיום מעשה קריאה, דהא איכא קיום עצמי של השומע בלא הזדקקות לקיום המשמע.

ולפי"ז יובן עוד, דמבואר בגמרא (כמגילה ובכרכות שם) שלר' יהודה דקרא ולא השמיע לאזנו יצא בדיעבד, חרש המדבר ואינו שומע חייב במקרא מגילה אבל לכתחילה לא יקרא לאחרים, שכמו שקריאתו לעצמו אינה לכתחילה, כך קריאתו לאחרים. והקשה הגרא"ו (בקובץ הערות שם) בשם חמיו (וע' גם באבנ"ז תלט), הלא לר' יהודה חרש המדבר ואינו שומע הוא בר חיובא גמור אלא שאצלו אין קריאתו לכתחילה מפני שלא השמיע לאזנו, אבל לענין האחרים השומעים ליכא שום גריעותא ומדוע לא יקרא להם לכתחילה. ותירץ הגרא"ו שמכאן ראייה לדעת הרמב"ן והריב"ש שצריך להחשב 'מעשה קריאה' אצל המשמע, וכיון שאצלו אין זה מעשה דלכתחילה, על כן גם אצל השומעים הוא מעשה קריאה של דיעבד. ועדיין הדברים מחוסרים ביאור, סו"ס הוא מעשה קריאה גמור ורק קיומו אינו לכתחילה מפני שאינו שומע. אך לפי האמור הדברים מובנים, דלשיטת הריב"ש הלא השומע מסתפח לקריאת חברו ויוצא בקיום של חברו דהא אין בשמיעה מעשה קיום בפנ"ע, הלכך כל שאצל חברו הוא קיום דיעבד, גם אצל השומע המשתתף

לתנאי ד'קול רס"ן סגי להו כשהם מתקיימים אצל האומר ואינם צריכים להתקיים אצל השומע, אך הכא שאני שהיא אמירה מסוג אחר, כאדם האומר לחברו.^ט

מענתה דאתברר לן דודאי סגי בקיום תנאי האמירה אצל המשמע, צריך לקיים צדדי החקירה הנ"ל בסגנון זה: האם השומע יוצא באמירת חברו, דשמיעת ברכה או מגילה וכד' סגי לקיום המצוה, או אמירת חברו מתייחסת אליו כאילו אמרה גם הוא, כלומר את אמירת חברו עצמה, אבל לעולם איננה אמירה העומדת בפני עצמה, ושפיר מתקיים בכך 'אמירה מתוך הכתב' או 'על היין', שהרי אותה אמירה על צביונה ותנאיה מתייחסת אל השומע כאילו שחזר הוא את אמירת חברו.

ועל כן נקטו הלשון 'שומע כעונה' ולא 'שומע כאומר' - שאין זו אמירה חדשה דידיה אלא כאילו חוזר ואומר את אמירתו של חברו כמות שהיא [וכאילו ענה על דבריו 'אמן' שמבואר להלן דחשיב כאומר בקיצור את כל מה ששמע ומ"מ אין כאן אמירה עצמית אלא אמירת אישור ואימות של אמירת חברו].



ב והנה שיטת הרמב"ן (במגילה יט) עפ"י הירושלמי שאשורי שקרא מגילה ללועזות בלעז לא הוציאם כיון שהוא עצמו אינו יוצא בלעז [כן היא שיטת הרמב"ן, דקולא היא שהקלו ללועזות ולא למי שיודע לקרוא אשורית, ודלא כרש"י ורמב"ם]. הרי חזינן דבעינן מעשה שיכול המשמע לצאת בו ידי חובתו. וא"כ הוא הדין לזה שסתם אזניו, הואיל ואין זו קריאה שיוצא בה בעצמו - להשו"ע - אינו יכול להוציא בה את האחרים (וע' גם באבנ"ז או"ח תלט). וכבר הראה הגרא"ו (בקובץ הערות מט) שנידון זה שנוי בפלוגתא; שאמנם הר"ן (במגילה) נקט להחמיר כהרמב"ן, וכן דעת הריב"ש (שפט שצ שצא) תלמיד הר"ן, אך הר' חסדאי קרשקש (שם) חולק וסובר שאף אם ננקוט כעיקר דינו של הרמב"ן שאשורי שקרא בלעז לא יצא, מ"מ יכול הוא להוציא את הלועזות בקריאה זו, שאין צריך שתהא זו קריאה כשרה לגבי דידיה.

וי"ש לבאר שורש מחלוקתם אם צריך שתיחשב 'קריאה' אצל המשמע כדי להוציא בה אחרים אם לאו. ונראה באופן אחד שנחלקו בגדר דין 'שומע כעונה' (ע' קהלות יעקב ברכות), דהנה הרמב"ן נסתייע לשיטתו ממה שאמרו בירושלמי אשורי מהו שיקרא ללועזות בלעז, ופשטו שאינו מוציאם - הנה הדין מפורש. אכן הר' חסדאי שם דחה דהירושלמי מייירי במגילה הכתובה כתב אשורי והקורא קוראה בלעז להוציא אחרים, אבל אין ראייה לאופן שהיתה כתובה בלעז. ואמנם בהיותה כתובה אשורית וקרא בלעז מפורש בגמרא דידן (מגילה יח) דלא יצא משום דינא ד'קראה על פה', ומה שנסתפק בזה הירושלמי - פירש הר' חסדאי משום שאצל השומעים לעולם חשיב 'על פה' ואעפ"כ יוצאים בשמיעה, וא"כ סלקא דעתך שאף כשכתובה אשורית וקראה תרגום יצאו השומעים. ואולם הריב"ש השיג על פירוש זה, דלא ס"ד שיצא, שהרי הקריאה היתה על פה, ולא דמי לשומעים דעלמא השומעים ממי שקורא מתוך הכתב, ואינם בכלל 'על פה'.

^ט וכע"ז איתא בהגדה של פסח מבית לוי בשם הגר"ח. ולכאורה נביאור זה יש ב' נוסחאות- בעמק ברכה כ' עפ"י הספרי דבעינן שיהו כולם שומעין והא אינו מתקיים בשומע כעונה דסוכ"ס לא שומעים את ברכתו. ובקה"י (וכ"כ באבי עזרי' ה' נשיאות כפיס) כ' דכיון דדרשי בגמ' שיהא כאדם האומר לחבירו אי"כ בעינן צורה של דבור לחבירו, ושומע כעונה חסר בצורה של דיבור לחבירו (והביא דוגמא מדין שמיטת כספים דצריך שהמלוה יאמר משמט אני, דנראה דל"מ שומע כעונה ע"ז כיון דשומע כעונה הוא רק דבר שבין אדם לקונו ולא דביבור לחבירו). ועי' שו"ת הר צבי או"ח כ"ז סי' ד"כ בספרת הקה"י, והוסף לפי"ז דלכן ל"מ שומע כעונה בחליצה ע"ש. מהר"ל ג.
יצוין שיש שאינם גורסים בגמרא 'כאדם האומר לחברו' אלא: 'שיהא כל הקהל שומע' (כ"ה בספר באר שבע, וכן הגיה הגר"י חייאל הלפרין בסוף המסכת). וכן הגרסא בספרי. וזה מתאים לסברת העמק-ברכה, אך גם לפי גרסה זו יש לומר שטעם הדין אחד הוא. שלימד הכתוב שהיא 'אמירה לחברו'. וע"ע בשיעור קטו, ה' בענין ברכת כהנים.

עמו אינו אלא קיום דדיעבד. והתבאר בזה עוד בהרחבה בשיעור בענין חרש המדבר ואינו שומע בקריאת המגילה.¹⁰



ו והנה בגמרא בברכות (נד:) רב יהודה חלש ואתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה: בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא. אמר להו: פטרתון יתי מלאודויי. והא אמר אביי בעי אודויי באפי עשרה? - דהווי בי עשרה. והא איהו לא קא מודה? - לא צריך דעני בתרייהו אמון. ובטור או"ח (ריט) הביא מאביו להקשות הלא אף בלא עניית 'אמון' יוצא בשמיעה.

ו **ותירץ** הרא"ש שהואיל והם לא היו חייבים בברכה זו, לכך הוצרך לענות 'אמון'. ובהגהות רעק"א שם תמה הלא גם הם חייבים מדין 'ערבות'. ותירץ דס"ל להרא"ש דהא דאמרינן אעפ"י שיצא מוציא הוא רק בעניית 'אמון', לא בשמיעה גרידא. אך כבר תמה האבני-נזר (או"ח נ) על דבריו מהא דבמקרא מגילה אעפ"י שיצא מוציא הגם שאין שם עניית 'אמון'. [וביישוב דברי רעק"א הארכנו בשיעור בענין ערבות במצוות].¹¹

ו **מוכח** מזה שהשומע נחשב כעונה ומשתתף בעצמו באמירת חברו. תדע שהוא כן, שהרי הם אמרו נוסח ברכה בלשון נוכח 'ברוך רחמנא דיהבך לן וכו'" והיאך יוצא הוא בשמיעת מלים אלו שאילו היה אומרן לא היה יוצא י"ח - אלא מוכח שהשומע נחשב כעונה 'אמון' המאמת את תוכן הברכה, ולא שיוצא בתיבות חברו. וא"כ אף שהאומר אינו מחויב בדבר כגון שכבר יצא, סו"ס השמיעה נחשבת כעניית אמון דמהניא, והדרה קושיא לדוכתה, מהו זה שתירץ הרא"ש שכיון שלא היו מחויבים בברכה, אין מוציאים מדין 'שומע כעונה'. ובמק"א הארכנו ביישוב דברי הרא"ש.¹²

ו **הפשטות** בכוונת הרא"ש שלא אמר הרא"ש כן אלא בברכת 'הגומלי', דבכל מקום הלא מחויב מדין ערבות וחשיב כמחויב בדבר בעצמו וכנ"ל, משא"כ בברכת ההודיה שמעיקרא ניתקנה להודות על הנס הפרטי שלו ולא על של חברו, א"כ אין חברו מחויב בדבר כלל [אלא שמוותר לו לברך משום נתינת שבח למקום]. ובדומה לזה איתא בריא"ז (קדושין כט) שבברכת פדיון הבן ליכא דין ערבות כיון שהיא מצוה פרטית, ורק בזה לא יצא בלא שיענה 'אמון'. אלא דמעתה תמוה לאידך גיסא, דמה מהניא עניית אמון הלא כשאין המשמיע מחויב בדבר לא יצא גם כשענה אמון.



ו **יש** לבאר דברי הרא"ש בהקדם כמה יסודות. דהנה הצ"ח (בברכות כאב) נקט דהשומע שבועה מפי חברו והתכוון להישבע בשמיעה זו חל הנדר. אכן הדבר תמוה דודאי פשטא דמלתא הוא דלא שייך שומע כעונה בכהאי גוונא, דאף אם נחשיב השמיעה כדיבור סוף סוף דיבור בביטוי שפתיים אין כאן ובשבועה בעינן 'לבטא בשפתיים'. והנה בענה 'אמון' ודאי חלה השבועה, ועל כרחק דבעניית 'אמון' חשיב שאמר בפיו באופן מרוכז ותמציתית את כל האמירה ששמע, כלשון הגמרא 'כל העונה אמון אחר שבועה

¹⁰ לענין דאכתי יש לדון מה לשומע ולקיומו העצמי של המשמיע, והלא אף אם אותו חרש כבר יצא י"ח והוא קורא רק עבור השומע דינא הכי, והרי באופן זה ליכא קיום עצמי של המשמיע כלל [ואף אם בכל ערבות נחשיב את חובתו לחברו כאילו לא קיים לנמרי חובה דידיה וכדלקמן בפנים, מ"מ אותו חוב מתקיים אף לכתילה בשמיעת חברו וא"צ שהוא עצמו ישמע]. ולכאורה נראה לפרש דיבור של אדם שאינו משמיע לאונו, חסרון הוא כדיבור גופיה, שדיבור שלם ומלא הוא זה שהאדם המדבר שומע את עצמו. על כן גם השומעים לא שמעו דיבור הנון. ונראה שזו כוונת האבני"ז תל"ט.

יא שיעור רו.

יב שיעור קנט.

יג ע' בשיעור כו, ובשיעור קנט.

כמוציא שבועה מפיו דמיי' (שבועות כט), ולכן חשיב שפיר לבטא בשפתיים.

ו **כן** מבואר גם לענין עונה אמון אחר ברכה מדברי הרמב"ם (ברכות א,יא) 'כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמון. וכל העונה אמון אחר המברך הרי זה כמברך'. וכבר עמד הכס"מ הלא אף בלא שענה יצא ומה מוסיפה ענייתו. ופירש שכשנתכוין ולא ענה יצא ולא כמברך אבל אם ענה אמון יצא כמברך. הרי שאמירת 'אמון' הרי היא כאמירה מתומצתת של הברכה כולה.

ו **גדולה** מזו מצינו שיש סוברים שמועילה עניית 'אמון' לצאת ידי חובה גם כאשר לא שמע הברכה [ע' תר"י בברכות מז לענין הנפת הסודרין בבית הכנסת של אלכסנדריה]. וכן יש סוברים שאפילו המברך לא נתכוין להוציא - מועילה עניית 'אמון' של השומע לצאת בברכה זו (ע' במיוחס לריטב"א ברכות נד [הוא השיטה מקובצת ע"מ ברכות]). וע"ע שער הציון ריט אות ט ובאור הלכה ד"ה וענה). הרי שהענייה כשלעצמה נחשבת כברכה אף בלא זיקת המברך אליו. ולא זו בלבד אלא מצינו חידוש גדול בירושלמי (ברכות ג,ג,סוכה ג,ט) - כפירוש בעל המאור (ברכות שם. וע' או"ש ברכות א,יא) - שאפילו אם המברך אינו בר חיובא כלל כגון קטן, מועילה עניית 'אמון' לצאת ידי חובה¹³. ואף דלא קי"ל כן (ע' רמב"ם ברכות א,יא וכס"מ; או"ח רי"ג,ב), היינו משום שאם המברך אינו בר חיובא אין עליה חלות שם 'ברכה', וכן כשלא נתכוין המברך להוציא בה אחרים, הרי עכ"פ כלפי השומע לא חשיבא 'ברכה' לצאת בה [כדוגמת מצות שופר להרמב"ם שהיא מצות שמיעה בלבד ואעפ"י כ אם שמע ממי שאינו בר חיובא לא יצא, וכביאור החזו"א דאין עליה שם 'תקיעת שופר' כלל אלא כקול צפצוף בעלמא, והוסיף החזו"א לבאר דאף בשמע מבר חיובא אם לא כיוון להוציא עדיין לגבי השומע אינו אלא כקול צפצוף בעלמא], ואולם עיקר הסברא מוסכמת, שרואים את העונה 'אמון' כמי שאומר הדבר¹⁴.



ו **הנה** יסדו הגרא"ו (קובץ שעורים ח"ב ל) והגרש"ר (זכרון שמואל יח-יט) שכדי להוציא אחרים צריך שיהא על הדבר שעושה שם 'מצוה' / 'ברכה', ולזה צריך שיהא מחויב בדבר שאל"כ אמירתו אינה אלא כצפצוף הזרזר ואינה 'ברכה'. ועוד צריך שיהא הגברא שייך בחיוב זה באותה דרגת חיוב של חברו שבא להוציאו. והרש"ר יישב בזה את דברי השו"ע (תרפ"ט) דהשומע את המגילה מחרש או מקטן לא יצא. והיינו משום דלא אתי חיוב ד'תרי דרבנן' (חיוב קריאת מגילה, וחיוב הקטן) ומוציא 'חד דרבנן' (מגילה בגדול), וכדברי התוס' במגילה (יט). ואילו לגבי נר חנוכה הביא השו"ע (תרעה) דעה אחת שקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק, ומאי שנא ממגילה שסתם להחמיר. ופירש משום ש"ל שחיוב נר חנוכה אינו חובת הגוף אלא חובת הבית¹⁵, וחיוב זה יכול להתקיים אף בהדלקה ע"י אחר. אלא שאם הדליק גוי וכד' אינו כלום, שאין זו הדלקת מצוה אלא נר בעלמא הוא, אבל כשקטן שהגיע לחינוך מדליק, הרי שם הדלקת נר-חנוכה עליו שהרי גם הוא מצווה בדבר, הלכך מצד מה שאינו באותה דרגת חיוב של הגדול אין לחוש, שהרי אינו בא להוציאו במעשה ההדלקה עד שנצריך שיהא בר חיוב כמותו, דסגי במה

יד ולפי דעה זו עניית 'אמון' דומה לעונה אחרת מה שהם אומרים האמור בקטן המקרא את ההלל, ולא לעניית ראשי פריקים - כמבואר בירושלמי. כי בעניית 'אמון' מרוכז כל הענין הנאמר, משא"כ בראשי פריקים.

טז וכמוש"כ באור שמוח"ק ש"ד, ח; צפנת פענח ברכות א,יא.

טז ע' בזה בשיעור לו אות ו ובשיעור צב.

הרי הן כמתפללין. [וכיוצא בזה כתב להלן (ט,ג) 'ואחר שיפסיע שליח ציבור שלש פסיעות לאחוריו ויעמוד, מתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל, והכל עומדים ושומעים ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה.]. ויש לדקדק מה ראה להדגיש כאן ענין עניית 'אמן', והלא כבר ידענו שכל השומע ברכה מחברו צריך לענות 'אמן'. וכיו"ב מצינו בלשון הרמב"ם גבי ברכת המזון (ה, ב טו) שבאופנים שאחד מוציא את האחרים, כגון במקום שיש זימון או בכקי המוציא את הבור, השומעים היוצאים ידי חובתם עונים 'אמן' אחר כל ברכה וברכה. וכן לענין ברכות הנהנין (שם א,יב) כתב: 'רבים שנתועדו לאכול פת או לשתות יין ובירך אחד מהן וענו כולם אמן - הרי אלו מותרין לאכול ולשתות... אבל שאר אוכלים ומשקין אינן צריכין הסיבה אלא אם בירך אחד מהן וענו כולן אמן הרי אלו אוכלים ושותין'.

מדקדוקים אלו משמע שבשלשה אלו: תפילה, ברכת המזון, וברכת הנהנין שלפני האכילה, אין מועילה בהן שמיעה לבדה בלא עניית 'אמן'. ויסוד הענין מתבאר מדברי הירושלמי המובא בר"ן (סוף ר"ה ומגילה כג) שבברכת המזון ובקריאת שמע ובתפילה אין להוציא את הרבים אלא כל אחד אומר בעצמו, ברכת המזון דכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת' - מי שאכל יברך. וכן בקריאת שמע אמרו, מסתברא כל אחד משנן בפיו לקיים 'ושנתתם' [וכפי שדקדק הגר"א בריש משניות ברכות שלענין קריאת שמע נקט התנא לשון רבים, 'מאימתי קורין את שמע', מה שלא עשה כן לענין הברכות דתנן 'בשחר מברך..', משום שבק"ש אין האחד מוציא את חברו וצריכים כל הציבור לקרוא]. וכן תפילה - דרחמי ניהו, מסתבר שכל אחד מבקש רחמים על עצמו. והר"ן (במגילה שם) כתב שהוא הדין לענין ברכות הנהנין שלפניה. הרי להדיא שבשלשה אלו אין האחד מוציא את חברו. וכן נקט המג"א (קסו סק"ח) לענין ברכת המזון וברכות הנהנין, שאף בדיעבד לא יצאו אם לא קבעו ביחד [ודלא כהשו"ע].¹ ורק אם קבעו ביחד יוצאים משום שאז נחשבים כל בני החבורה כגוף אחד, וכאכילה אחת היא - כמו שכתב בשו"ע הגר"ז (שם סעיף יז ועוד) עפ"י דברי הר"ן. וסבר הרמב"ם שאף באופנים שמוציאים זה את זה, כגון בזימון או במי שאינו בקי או באכילת פירות, צריך עכ"פ עניית 'אמן' ולא סגי בשמיעה גרידא.²

ונראה לבאר טעם הדבר, שהמשותף לשלושת אלו שאינם אמירת נוסח בעלמא כגון קריאת מגילה וכד', אלא גדר אמירה של ביטוי רחשי לב האדם, הלכך צריך שכל איש ואיש יוציא דברים מפיו באופן פרטי, לבטא את לבו ולא סגי בשמיעה של אמירת חברו; שהרי התפילה עיקרה 'עבודה שבלב' ובקשת רחמים ותחנונים, וכן קבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע

יח ובאופן זה לא יצאו אפילו בעניית 'אמן' כמו שהביא המג"א מהרא"ש. גם מדברי הר"ן משמע שבברכת המזון והנהנין אפילו יענה אמן לא סגי אלא יברך בעצמו. אך לענין דיעבד נראה שאין משמעות בר"ן שלא יצא.

יט לענ"ד קשה מסתמית דברי הרמב"ם (ברכות א,א) 'כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, ולא הוציא מן הכלל הוא ברכות הנהנין והמזון, כמו שעשה בהלכה הקודמת לענין דינו דאע"פ שיצא מוציא. ואילו היה הדין שלא יצא בלא 'אמן', לא היה לו לסמוך על כך שהכל ידעו זאת עפ"י דקדוקי לשונותיו [והלא עד כה לא דלה לנו איש חספא להראותנו מרגינותא דא], ונמצאו הרבים באים לידי מכשול. גם בשו"ע (רי"ג, ו) ומקור דבריו ברמב"ם כמוש"כ בבבא"ז (ג) ובשו"פ מפורש בדביעבד יוצאים אף בלא 'אמן' אף בברכות הנהנין. וכן משמע בגמרא ברכות מה: לענין ברכת המזון, ששנים שאכלו ובירך אחד מהם יצא חברו בשמיעה אף בלא ענייה. וכן משמע במאירי (סוכה לה) לענין תפילה, שאף לפי הירושלמי יוצא בדיעבד בשמיעה גרידא. על כן נראה לכאוי לקיים הדברים לענין הדין דלכתחילה; הבא לצאת ידי חובתו מחברו, יש לו חובה מיוחדת לענות 'אמן' מלבד החיוב הכללי של עניית 'אמן' לשומע ברכה, כדי שתהא השתתפות בפועל למברך [כענין שלא התירו לבקי לצאת בברכת חברו כדי שיברך ויודה בעצמו, והרי הכל בקיאין אצל עניית 'אמן'].

אך נראה לכאורה שלאו דוקא באלו השלשה אלא אף בשאר ברכות, שהרי גם בהלכות שופר (ג,ג) כתב הרמב"ם שהשלשה ציבור מברך וכל העם עונים 'אמן'. וכן כתב גבי פרישת שמע (תפלה ט,א). ו"ל הטעם כמו שנתבאר בפנים שכל ברכה ותפילה אינה אמירת נוסח אלא אמירה המביעה את מחשבת האדם הפרטי והרגשותיו, על כן לכתחילה צריך להשתתף בפועל.

שמו"מ נר חנוכה הודלק בבית. משא"כ מגילה שחובת הגוף היא, אין יכול להוציאו משום שאינו בדרגת חיוב כמותו.

ובה יתפרשו דברי הרא"ש הנ"ל, עפ"י המבואר לעיל שלהוציא אחרים צריך שני תנאים; שיהא מחויב בפועל בברכה זו, כדי שלא תהא זו ברכה לבטלה. ועוד צריך שיהא 'בר חיוב'. וסובר הרא"ש שבברכת 'הגומל' א"צ שיהא מחויב בפועל כי בכל אופן יש למברך רשות ליתן שבח והודיה למקום וע"כ אין זו ברכה לבטלה, ולא נשאר אלא התנאי השני שצריך שיהא המוציא 'בר חיוב', הלכך כלפי תנאי זה מועילה עניית 'אמן' כי אז נחשב בענייתו כמוציא ברכה מפיו הלכך מועיל אע"פ שהמברך אינו בר חיוב (עי' זכרון שמואל שם).



והנה רעק"א (בגליון השו"ע ריש) תירץ באופן אחר מה שהוצרכה הגמרא בברכות שם בעניית 'אמן', מפני שהם ברכו בלשון נוכח כלפי רב יהודה, ומדין 'שומע כעונה' היה נחשב רק שרב יהודה אמר את לשונם "דיהבך לך" וכאילו מברך ברכת הגומל לאחר דלא מהני, אבל על ידי עניית 'אמן' נחשב שאמר בעצמו תוכן ברכתם, שהיא ההודאה על רפואתו שלו. וגם דברי רעק"א מבוארים על פי היסוד הנ"ל שעניית 'אמן' הינה אמירה עצמית מרוכזת ומתומצת של תוכן הדיבור ששמע מחברו.

והנה בשיח השדה שם ביאר באופן מחודש נוסף הא שהוצרכה הגמרא לעניית 'אמן' בברכת הגומל, וזה על פי מה שעמד על פשט הסוגיא, שבתחילה הקשו שצריך עשרה ורק לאחר שהעמידו שהיו שם עשרה, הקשו והא איהו לא קא מודה. והרי לפי הסדר הנאות היה ראוי להקדים קושיא יסודית זו דהא לא מודה, ורק אחר כך להקשות מדין 'בפני עשרה' שהוא תנאי נוסף. ופירש באופן מחודד דהא לא קשיא ליה על עצם הדין דלא הודה בעצמו - שהרי בכל מקום 'שומע כעונה' [וכקושיית הרא"ש], רק הקושיא היא המשך לקושיא הקודמת, והלא ההודיה צריכה להיות בפני עשרה, ואם כי אמרת שנכחו שם עשרה אבל הרי בשמיעת הברכה שלהם אין מצדו הודאה בפני עשרה, כי אף אם 'שומע כעונה' מ"מ אין זו כענייה בפני עשרה שהרי אינו אלא שותק ומקשיב. ועל זה תירצו שענה 'אמן', ובאופן זה מתקיים דין 'וירוממהו בקהל עם' שהרי השתתף ממש בענייתו בפני עשרה. [והוא פירוש נאה הראוי למי שאמרו. ומובן אף לפי מה שהוכיח החזו"א דסגי לתנאי האמירה שיתקיימו אצל האומר כגון אמירה על הכוס ומתוך הכתב, מ"מ אמירה בפני עם שאני שהיא אמירה מסוג אחר, אמירת שיש בה הכרזה ופרסום בקהל עם, ודמי לסברא הנ"ל בברכת כהנים דבעינן כאדם האומר לחברו].

ומעתה מבוארת שיטת רבי עקיבא לענין שירת הים שהוצרכו ישראל בעניית ראשי פרקים, שאע"פ ששומע כעונה אבל כיון שעברו ים ויצאו ממות לחיים, הלא נתחייבו להודות בקהל עם, הלכך צריכים להשתתף בעצמם בענייה ולא סגי בשמיעה גרידא.³



ד ועתה נבוא לביאור שיטת ר"א בנו של ריה"ג שהוצרכו ישראל לענות מלה במלה, בהקדם דקדוק לשונות הרמב"ם; בהלכות תפילה (ח,ט) כתב 'שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן. כיצד, בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונים אמן אחר כל ברכה וברכה

יז לפי"ז היה נראה שדין 'בקהל עם' מתקיים אף כאשר השומעים גם הם בעלי הנס, כדחכא. ולא כן כתב הרא"ח (הובא בהנהגות רעק"א לשו"ע שם). וצ"ע מאין פשיטא ליה הסברא דבעינן עשרה אחרים דוקא.

עיקרה בלב. והוא הדין לברכת המזון, נקט הירושלמי שאינה אמירת ברכה גרידא אלא הבעת תודה וברכה של האדם על מזונו. והוא הדין והוא הטעם לברכות הנהנין שלפניה. הלכך לא סגי באלו לשמוע מאחר אם האדם בעצמו אינו משתתף גם כן באמירה ממש. וכן מבואר מדברי המאירי (בר"ה ט) שכתב כהר"ן והוסיף טעם: שכל אלו דברי ריצוי והודאה.

ואכן בענין ק"ש נראה יותר בכוננת לשון הירושלמי דלאו מטעם קבלת עול מלכות שמים הוא, אלא הכוונה עפ"י מה שנתבאר במק"א דתרת דני איתנהו בק"ש, מצות תלמוד תורה, לשנן הפרשה המסוימת בוקר וערב, וגם קבלת עול מלכות שמים. וסבר הירושלמי דלמצות שיונו בעינן שכל אדם ישנן בפיו ממש, שאין גדרה כמצות אמירה אלא 'מצות מעשה לימוד' וכעין מה שנתבאר להלן לענין 'שומע כעונה' בספירת העומר, שהמצוה היא 'מעשה מנייה' ולא 'אמירת מספר'.

ומעתה צריך ביאור כיצד יוצאים ידי חובה כשעונים 'אמן' בחזרת הש"ץ או בברכת המזון והנהנין באופן שקבעו יחד. וביאור הדברים על פי המבואר בגמרא (בברכות מה:) דנו בגמרא בדין זימון בשנים, ואמרו לשמוע מהא דאמר רבי יוחנן 'שנים שאכלו כאחת אחד מהן יוצא בברכת חבריו' דאין זימון בשנים [דאי לאשמעינן שיוצא בשמיעה הלא תנינא שמע ולא ענה יצא], ופרש"י 'לא בא ללמדנו אלא שאין צריכין זימון, דכיון דאחד יוצא בברכת חברו אשמעינן דאין זימון, דאי יש זימון ברכת שניהם היא שהרי אומר נברך והוא עונה ברוך הוא'. נראה שיש ללמוד מדברי רש"י אלו שגדר הזימון הוא שבשלשה שאכלו נאמרת ברכת המזון כברכה משותפת של המסובין, הלכך מדברי ריו"ח 'אחד יוצא בברכת חברו' שמעינן דאין כאן זימון, דביזמון אין כאן 'ברכת חברו' שהשומע יוצא ממנו מדינא דשומע כעונה, אלא 'ברכת שניהם' היא, שהחבורה כולה אומרת ברכה כאחד, רק שהיא נאמרת על ידי 'נציג' אחד מהחבורה. [ומה שצריכים להיות השלשה נוכחים ועונים, לא משום חיוב שמיעה בעלמא אלא דבלא"ה אין כאן חבורה].^כ

וזינינו מעתה, דגדר הזימון שהאחד מברך והשאר שותקים, חלוק הוא מדין 'שומע כעונה', שבשומע כעונה ישנו קיום אמירה פרטי לכל אחד ואחד [בין להבנת הביה"ל שנחשב כאילו אומר בעצמו, בין להבנת החזון"א שאמירת חברו מועילה עבורו], ואילו כאן ברכה אחת היא לכולם, ברכת החבורה. ולכן אין בזה הידור מצוה שכל אחד יברך בפיו, שהרי אכן החבורה כולה חשיבא אומרת ממש על ידי אחד ממנה.

ויסוד לדבר זה נראה, מהא דמבואר בגמרא (מה:) דבדליתא לזימון חילוק ברכות עדיף, ורק כשאחד סופר ואחד בור, מוציא הבקי את הבור. ועיי"ש בפנ"ש שהעלה צד לומר בדעת ראשונים שבשניהם בקיאים אף בדיעבד לא יהני. וטעם הדבר דשאני מכל מקום דאמרינן שומע כעונה - מבואר בירושלמי (מובא בר"ן סוף ר"ה ובמגילה כד), שבשלשה דברים צריך שיאמר כל אחד בפיו; קריאת שמוע שנאמר בה 'ושנתתם' ובעינן שכל אחד ישנן בפיו; תפילה -

כא לילא הדברים היה מקום לבאר דברי רש"י דריו"ח השמיענו במה שאמר 'אחד מהן יוצא בברכת חברו' שאין שם שום ברכה הנאמרת על ידי שנים, כלומר שאין שם ברכת זימון הנאמרת על ידי 'נברך... - ברוך...'. אך לפי זה דברי ריו"ח באו כרמוז ולא כפי פשטם, משא"כ לפי האמור, המכוון בעומק דברי ריו"ח תואם עם פשט דבריו דקאי על כל ברכת המזון.

כב וכך מנהג הרבה מבני תימן כיום בפריסת שמוע, שהציבור אומר בלחש עם היודר לפני התיבה, ובהכי מתקיימת פריסת שמוע כתקנת ריו"ח הגם שב"א מברך לעצמו מפני חשש הסח הדעת.

הנ"ל אכן מוכח שנקט כן דמהני שומע כעונה לחצי ברכה].

והקשה החזו"א מסוגית הגמרא בברכות (מו) דשנים ושלשה מברכין ברכות המזון, ופירש הרי"ף וכן הסכימו התוס' והרבה ראשונים, ששנים או שלשה אנשים יכולים לחלק ביניהם הברכות, שכל אחד מברך ברכה אחת בקול והאחרים יוצאים אותה בשמיעתן, אבל לא ארבעה אנשים, שאין מחלקים ברכה אחת לשני אנשים. הרי מוכח דלא אמרינן 'שומע כעונה' אלא בברכה שלמה, אבל לא חצי בשמיעה חצי באמירה.

ובן הוכיח בקה"י (ברכות יא) מדתנן (בפרק אין עומדין) בשליח ציבור שטעה, השני מתחיל מתחילת הברכה שטעה בה ולא מאמצעה. והיינו משום שאין יוצא ידי חובת ברכה אלא או כולה באמירה או כולה בשמיעה. אלא שהקשה שיש להוכיח כאידך גיסא מהא דאמרינן בסוכה (לה:) גבי קריאת ההלל שהמקרא אומר 'ברוך הבא' והם עונין 'בשם ה' – ואמרו 'מכאן לשומע כעונה'. הרי משמע שיוצאים אף באמצע פסוק חצי באמירה חצי בשמיעה.

וכתב בקה"י לתרץ כל הסתירות הנ"ל, שיש לחלק אם המשמע אמר בעצמו הברכה בשלמותה, כי אז שפיר יוצא השומע

חציה בשמיעה חציה באמירה, כי אותו החצי ששמע הוא חצי מברכה שנאמרה בשלמותה, ובין היכא שהמשמע לא אמר אלא חצי ברכה, שאין כאן דין 'שומע כעונה' מפני שלא שמע חלק מברכה שלמה. ובזה תירץ הסתירות הנ"ל, דבאשה השומעת קידוש מהנער הלא הוא אמר הקידוש כולו. וכן בהלל, יש לפרש שהמקרא גומר בעצמו אמירת הפסוק עם הקהל, על כן השומעים יוצאים בשמיעת חציו. משא"כ בההיא דארבעה וחמשה אנשים בברכת המזון מיירי בשאינם יודעים כל הברכה וכל אחד בא לומר חצי ברכה ולשמוע חציה מאחר, וכן בש"ץ שנשתקק מיירי שאינו ממשך שאר הברכה, על כן אין יוצאים בשמיעת אותו החצי שאמר (ובשיעור בענין ברכת הזימון¹ הארכנו בדברי הקה"י).

אלא שיש לשדות נרא בעיקר החילוק הנ"ל שכתב בקה"י, כי משמעות דברי הירושלמי (סו"פ לולב הגזול) היא שמקצת הציבור אומר רק 'ברוך הבא' ומקצתו אומר רק 'בשם ה', וכך גם מתפרש פשטות דברי תלמוד דין, שהמקרא אומר חצי פסוק והקהל עונה חצי, ותו לא. א"כ הרי חזינן דמהני שומע כעונה לחצי ברכה גם כשהמשמע אינו אומר אלא חצי, והחצי השני יוצא בשמיעה [והיינו משום דחשיב על ידי שמיעתו כאומר בעצמו מה ששמע, וכאילו יש כאן מעשה אמירה של ענין שלם]. ואם כן עדיין צריכים אנו ליישב כל הסתירות הנ"ל.

ולאור האמור לעיל נתיישב היטב, דנראה דיש לומר ד'שומע כעונה' מהני אף בחצי בשמיעה וחצי באמירה, וכמו שנקט הגרעק"א כהנחה פשוטה, וכדמוכח מקריאת ההלל כנ"ל. אלא דשאני חזרת הש"ץ וזימון דמעיקר תקנתן ומהותן לא סגי להו בדין 'שומע כעונה', דהא בתפילה וברכת המזון אמרו בירושלמי שכל אחד ואחד צריך לברך בעצמו, רק בעינן שהתפילה וברכת המזון ייאמרו על ידי הציבור כולו כאיש אחד, הלכך בזה דוקא בעינן שברכה שלמה תיאמר ע"י אחד ורק כך תיחשב כאמירה משותפת, אבל כל שאמר רק חציה לא סגי במה ששומע חציה האחר מפי חברו, דהא לא סגי כאן ב'שומע כעונה'. ושיתוף הציבור מתקיים רק באמירה שלמה של ברכה אחת עכ"פ.

ומבואר כן בריא"ז (סוף ר"ה, הובא בשלה"ג שם. ועיקר הדברים מ' גם ברמב"ן שם), שמפרש הא דיחיד אינו תוקע על סדר הברכות, שאפילו כשמתפללים עשרה בלחש, אין תוקעים מפני שהיא 'תפילת היחידים', ורק כשיש שם ש"ץ תוקעים על סדר הברכות שאז היא 'תפילת הציבור'.²

ומעתה מובנת הדגשת הרמב"ם שמעיקר מהות תקנת חזרת הש"ץ וברכה בזימון הוא לענות אמון, שזהו דין מסוים ב'תפילת הציבור' וכן ב'ברכת הזימון' שנחשבים הציבור או חבורת המסובים כולם כאיש אחד, ותפילתם וברכתם נחשבת כאמירה משותפת של כולם כאיש אחד, ולא מדין 'שומע כעונה' שבכל מקום הוא שהאחד מוציא את חברו בשמיעתו, אלא שע"י אמירת שליח הציבור ועניית 'אמן' של השאר [כדברי הרמב"ם הנ"ל דהם עונים אחריו 'אמן'], נחשבת האמירה כאמירת הציבור כולו, וכדוגמת סיעת אנשים הבאה לדבר לפני המלך, שכולם נוכחים שם ורק האחד מדבר בשם כולם, וכאילו המשלחת כולה מדברת מתוך פיו.



ה ובזה יש לתרץ הסתירות בנידון ד'שומע כעונה' בחצי אמירה, דהנה בגמ' ברכות (כ), אמר ליה רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן. ולא איפשטא. והקשה הגרעק"א (בחדושי) על מה שכתב האו"ז (הל' מגילה שסח, ומובא בקיצור בהג"א ריש מגילה) דקיי"ל נשים בברכת המזון דאורייתא ואעפ"כ אין האשה מוציאה את האיש בברכה לפי שאינה בברית ותורה - והלא בסוגיא מבואר שלפי הצד שמחויבות מדאורייתא, מוציאות את האנשים ידי חובה. ותירץ שכוונת האו"ז דאינה מוציאה את האיש באמירת ברית ותורה גופא לפי שאינן שייכות בהן, אלא האיש השומע מהן צריך להזכיר ברית ותורה בעצמו, ומה שאמרו בגמרא שמוציאות האנשים היינו בשאר הברכה אבל לא בברית ותורה שאין הנשים מזכירות אותן בברכתן (וכ"כ הרמ"א (קפו) דאין הנשים אומרות ברית ותורה. אמנם כתב המג"א שנהגו עתה להזכירן, ומ"מ לכו"ע אינן חייבות בכך). הרי הניח רעק"א בפשיטות שיוצא אדם ידי חובת ברכה, חציה בשמיעה וחציה באמירה, שהרי שומע מהאשה הברכה בלא ברית ותורה ומוסיף אותן באמירה דיליה.

ובן הביא בחזו"א (או"ח כטו), להוכיח מדברי רעק"א בתשובה (י) לענין נער בן י"ג שאין ידוע אם הביא סימני גדלות, דמוציא את האשה בקידוש והיא תזכיר בפיה את קדושת השבת בתוך הברכה כיון שחייבת בקידוש מדאורייתא וכלפי דינא דאוי לא סמכינן אחזקה דרבא שהביא שתי שערות, ואילו כלפי חוב קידוש על הכוס דרבנן שפיר יוצאת מהנער, דע"ז סמכינן אחזקה דרבא - הרי שיוצאת ידי ברכת הקידוש חציה בשמיעה מפי הנער וחציה באמירה דידה. [והיה מקום לדון בהוכחה זו, דמאן יימר לן שאינה שומעת גם כן מהקטן את הכל. ועכ"פ מדברי רעק"א בחדושי

כג. ועי' בארחות חיים שהסמיכו דין חזרת הש"ץ על הכתוב 'ויקרא אל אלקים בחזקה' שתפילה צריכה קול. הרי משמע שזו תקנה מיוחדת של תפילה בקול, ולא רק להוציא את שאינו בקי. ועל מי נתקנה תקנה זו דקריאה בחזקה, וכי רק על היחיד לפני התיבה - אלא שהציבור כולו משתתף בתפילה זו. וכן איתא בתשו' חת"ס (בלקוטים החדשים) דעיקר תפילת הציבור מתקיימת בחזרת הש"ץ (ועי' א"מ ח"ג ט). ונראה שכן משמע ממה שכתב בתשו' בנימין זאב (קסח). הובא ברמ"א (קכד), שאין הש"ץ צריך להמתין בחזרתו לאחד או שניים או שלשה שלא סימו תפילתם - משמע מדברין שע"פ ממתין לרוב הציבור. ומדוע אין די בעשרה בלבד שמקשיבים - אלא משמע שבעצם זוהי תפילה נוספת של הציבור, הלכך יש להמתין לכל הציבור או לרובם. [ובזה יל"פ מה דאמרו בשבת כד שתקנו מעין שבע מפני המזיקין, שלא יישארו המאחרים לבדם בביתכ"ג. ולכא"ו אין מובן מה תוספת יש ברצונא חדא דברכת מעין שבע - אך להאמור שבכך שתקנו כעין חזרה, יש שם שהות לא מועמת, שלא יתחיל הש"ץ עד שיסיימו רוב הציבור תפילתם, משא"כ אילו היה קדיש בלבד, די בעשרה שגמרו]. ונראה שזהו טעם שיטת הגר"א שלא היה עונה 'בה' ו'ב' ש' בחזרת הש"ץ (כמובא במעשה רב) - מפני שהן ברכות שיוצאים בהן הקהל ידי חובתן.

וא"כ הכל מתורץ היטב, דהר"ף הלא מיירי בגוונא דזימון שהרי זהו נידון הסוגיא שם, עד היכן ברכת הזימון, יעו"ש. וכלפי זה אמרו דדוקא שנים ושלשה ולא יותר, שא"א לחלק ברכה אחת לשני אנשים כי אז נצטרך לדינא ד'שומע כעונה' שהיא מתייחסת לאמירה פרטית של כל אחד, ואין כאן אמירה משותפת של החבורה²³.

ובן בש"ץ שטעה ועמד אחר תחתיו מתחיל מתחילת הברכה כיון דבעינן שתהא זו תפילת הציבור ולא סגי בהשלמת ברכתו ע"י 'שומע כעונה'. משא"כ בקריאת ההלל דמהני שומע כעונה, והלא זהו המקור להך דינא דשומע כעונה כמבואר בגמרא בסוכה הנ"ל, שפיר סגי באמירה לחצאין, כי כל אחד משלים אמירתו מכח דין 'שומע כעונה'. וכן בההיא דרעק"א בקידוש דמהני שומע כעונה. וכן בדינא דהאו"ז דמיירי באשה הבאה להוציא איש בלא זימון [דהא אין נשים מזמנות עם האנשים ומיירי בבור דשפיר אית ביה גדר שומע כעונה], לענין זה סגי במה ששומע ממנה ומשלים החצי באמירה.



ו ומצינו עוד כיוצא בזה, שבמקום שאופי האמירה הוא הבעת הלב, אין אומרים שומע כעונה; בוידוי מעשרות, כתב המנחת-חינוך (תרו"ד) עפ"י דיוק לשון הרמב"ם (מעש"ש יא,ה) שצריך להתודות בעצמו ואין מועיל בזה 'שומע כעונה'²⁴. והיינו כהטעם האמור, שהיא אמירה אישית – שעל כן מכונה בדרו"ל 'יודוי' – ולא קריאת דברים בעלמא.

ובן נחלקו השו"ע והרמ"א (או"ח תרו"ג, ע"ש בפוסקים) בענין וידוי יום הכפורים אם יוצא בשמיעת הש"ץ או צריך להתודות בעצמו. והיינו כטעם הנ"ל, שמצות וידוי הוא להוציא בפה עניינות שגמר בלבו (כלשון הרמב"ם בהלכות תשובה), הלכך צריך שיאמר בפיו ממש (ובשיעור בענין מצות התשובה²⁵ התבאר באריכות שגם השו"ע לא אמר דמהני וידוי בשמיעה אלא בוידוי של חזרת הש"ץ שעניינו תפילה ולא מעשה תשובה)²⁶.



ומצינו עוד כיוצא בזה, שבמקום שאופי האמירה הוא הבעת הלב, אין אומרים שומע כעונה; בוידוי מעשרות, כתב המנחת-חינוך (תרו"ד) עפ"י דיוק לשון הרמב"ם (מעש"ש יא,ה) שצריך להתודות בעצמו ואין מועיל בזה 'שומע כעונה'²⁷. והיינו כהטעם האמור, שהיא אמירה אישית – שעל כן מכונה בדרו"ל 'יודוי' – ולא קריאת דברים בעלמא.

כה שאמנם הר"ף מדבר גם על שנים שאלכו שאין שם זימון, אבל כמה שכתב דדוקא שלשה ולא ארבעה, הא על כרחי מיירי בדאיכא כדי זימון. שעל כן ארבעה אנשים אין מחלקים ביניהן הברכות, כי אז יאבדו ענין הזימון כמבואר בפנים.

אמנם מהפוסקים סוסי" קצד מבואר שאם אין מי שיודע ברכה שלמה לא יברכו כלל אותה ברכה [ודנו אם שלש הברכות מעכבות זא"ז], ואילו לפירוש זה רק הזימון הפסידו אבל שפיר יברכו לעצמן. וצ"ל דהאו"ז פליג וסובר דלא הפסידו הברכות. ומ"מ דעת רעק"א אכתי צ"ב שנקט בפשיטות דמהני חצוי באמירה בכל מקום שלא כמשמעות הפוסקים.

ושמא י"ל בדעתו כחילוק הקה"י, אך סבר דדוקא בברכות אמרינן דבעי שהמשמיע יאמר בעצמו כל הברכה, אבל בקריאת הלל סגי גם במקצת פסוק כיון דהעיקר קריאת ההלל, ואין חלות דין מסוימת לכל פסוק ופסוק. (וע"ע ברכת מרדכי ח"ב א.)

כו ותמה שם על טעם הדבר. וגם אין דרכו של הרמב"ם להביא דינים שאינם מפורשים בתלמוד. אכן הר"י קורקוס וקרית ספר פירשו באופן אחר דברי הרמב"ם. ולדבריהם לא שמענו דין זה.

כז בשיעור עט.

כח ויתכן שאף השו"ע מודה שאין מועיל וידוי בשמיעה, רק סובר שבוידוי חזרת הש"ץ מהני כיון שכבר אמר היחיד בעצמו והרי זו כשאר חזרת הש"ץ (כן משמע במשנ"ב). או שמא כך תקנו מעיקרא שהש"ץ מתודה עבור כולם כענין שמצינו בוידוי כהן גדול על עונות בני ישראל. גם י"ל שוידוי זה קאי על עבירות הציבור ככלל [כדוגמת אכילה ביומון שאחד מברך לכולם].

כט ותמה שם על טעם הדבר. וגם אין דרכו של הרמב"ם להביא דינים שאינם מפורשים בתלמוד. אכן הר"י קורקוס וקרית ספר פירשו באופן אחר דברי הרמב"ם. ולדבריהם לא שמענו דין זה.

ובן נחלקו השו"ע והרמ"א (או"ח תרו"ג, ע"ש בפוסקים) בענין וידוי יום הכפורים אם יוצא בשמיעת הש"ץ או צריך להתודות בעצמו. והיינו כטעם הנ"ל, שמצות וידוי הוא להוציא בפה עניינות שגמר בלבו (כלשון הרמב"ם בהלכות תשובה), הלכך צריך שיאמר בפיו ממש²⁸.



ובן מבואר במאירי (סוכה לח) לענין הלל, שגדול המקרא את ההלל עונים אחריו ראשי פרקים, אעפ"י שהשומע כעונה – הואיל וכעין תפילה הוא ואין אדם מוציא ידי חברו בה וכמו שאמרו בדין הוא שיהא אדם מבקש רחמים על עצמו – צריך לענות הללוי. ואע"פ שמכל מקום בתפלה מוציא הוא את שאינו בקי והוא שישנו שם מתחלה ועד סוף – בזו הצריכו לענות הללוי.. כדי להפליג בהערת השמחה שזו היא דרך שירה. ומעמו כפי שנתבאר, שכל אמירה שיש בה הודיה ושירה ואינה כקריאת דברים בעלמא, צריך שהאדם עצמו ישתתף בה ממש ולא סגי בשומע כעונה. ועי' באה"ל תכטב, שהביא שיטת רבנו ירוחם שאם לא ענה ראשי פרקים בהלל לא יצא הבקי, ולא סגי בשומע כעונה גרידא²⁹.

ומבואר במאירי שם שאפילו בעניית ראשי פרקים לא היה סגי מעיקר הדין דכיון שצריך להודות הודיה אישית היו הבקאים צריכים לומר מלה במלה בעצמו אלא שהקלו בהלל. ולענין ברוך הבא בשם ה"י שלמדו משם בגמרא דשומע כעונה, הביא המאירי יש מפרשים שהבקאים אין סומכים על המקריא, אלא שאחר שקראו אותו לעצמם היו נוהגים כן עם השליח-ציבור. **ובזה** תובן שיטת ר"א בנו של ריה"ג שאמרו ישראל בפייהם השירה מלה במלה, שהרי היא דומה בזה לברכות הנהנין ולתפילה שמהות האמירה היא הבעת דברים שבלב כל אדם.



וי"ש להשלים הענין, דנראה שאף לדעת שאר ראשונים שיוצאים בקריאת הלל אף בלא עניית ראשי פרקים ורק לכתחילה הנהיגו לענות³⁰ – זהו משום שסוברים שקריאת הלל הריהי כשאר אמירות ואינה כאמירה אישית, אלא כגון עבדים המשבחים את המלך ביום גנוסיה בהימנון קבוע (עי' שמו"ר מה,ב), ואולם באמירות שענינן הבעת הלב, הכל מודים שצריך בה השתתפות בפועל של כל אחד ואחד בפיו להביע את לבו. ולפי זה באמירת הלל של לילי פסחים, כפי מה שנתבאר בהרחבה במק"א³¹ עפ"י רב האי גאון שהוא נאמר בתורת 'אומרים שירה' ולא בתורת 'קוראין' כפי שביאר הגרי"ז דבריו – בזה הכל מודים שאין מועיל 'שומע כעונה' בלא השתתפות עניית ראשי פרקים עכ"פ³².

ואם כן הרי בשירת הים גופא שעברו ים ויצאו ממות לחיים ומעבדות לחרות (עי' מגילה יד. וברש"י מהרש"א וטו"א), ודאי היו

ל ויתכן שאף השו"ע מודה שאין מועיל וידוי בשמיעה, רק סובר שבוידוי חזרת הש"ץ מהני כיון שכבר אמר היחיד בעצמו והרי זו כשאר חזרת הש"ץ (כן משמע במשנ"ב). או שמא כך תקנו מעיקרא שהש"ץ מתודה עבור כולם כענין שמצינו בוידוי כהן גדול על עונות בני ישראל. גם י"ל שוידוי זה קאי על עבירות הציבור ככלל [כדוגמת אכילה ביומון שאחד מברך לכולם]. הסבר אחר בדעת השו"ע – בסוף שיעור עט.

לא ומתוקים לפ"י דברי המאירי בשבועות לו. גבי אמן – בו האמנת דברים וזו לשוננו: לעמוד במקום תפילה, כל שמטפה את אנו ומטפה את לבו לשמוע ועונה אמן הרי הוא כמתפלל – ומשמע דדוקא משום עניית 'אמן' חשיב כמתפלל ולא בשומע כעונה גרידא. (וע"ע בשיעור קדה,ד).

לב יעויין באור הלכה תכב, ד"ה הלל.

לד ונראה שהיה טעם הפמ"ג (או"ח ח. הובא במשנ"ב שם סס"ד) שעשרה שקנו טליתות, אין אחד מוציא חבריו ביהחיינו. ונראה שטעמו כנ"ל דבברכת הודאה בעינן הודאה פרטית. וצריך לחלק בין זה לברכת הזמן הנאמרת על המצוות שאחד מוציא את הרבים, דהתם הודא מצוה היא לכולם משא"כ כאן שכל אחד מהם נשאר בנפרד מטלית ידיה, ודמי לאכילה דלכתחילה כל אחד יברך לעצמו, ואף בעניית 'אמן' לא סגי כשאנין קובעים כאחד. ויש להעיר כמה שהביא רעק"א (ריט) מספר אורים גדולים להסתפק לענין הוצאת אחר בברכת 'הגומל' בשני מאורעות שונים, כגון חולה שנתרפא שבא להוציא את החבוש שהותר. ומשמע שבכנס שיה מוציא אף בלא עניית אמן אעפ"י שכל אחד מודה על טובה אישית. ולפי האמור אף בזה יש להסתפק.

ובן יש ללמוד מדברי דבר אברהם (ח"א לד) שהמסופק איזה יום הוא, כגון אם שלישי לעומר או רביעי, וספר את שניהם מספק - אין כאן תורת ספירה כלל, שהרי מהותה של הספירה הוא וידוא הדבר וידעיתו את מספר הימים. וכן אתה אומר בספירת יובל ובספירת זבה - כי הספירה במהותה ענינה לדעת ולזכור את הזמן שעומד בו או את סכום הימים.



על פי סברא זו - שהספירה איננה דין 'אמירה' גרידא אלא 'מעשה ספירה' - יש לפרש את שיטת בה"ג המובאת בפוסקים, שהואיל וצריך לספור 'שבע שבתות תמימות', אם החסיר יום, שוב אינו ממשיך לספור. וכתבו הפוסקים לחוש לדעה זו הלכך ימשיך לספור בלא ברכה. ואולם אם לא ספר בלילה וזכר ביום, יספור ביום בלא ברכה וימשיך לספור שאר הלילות בברכה. והנה בשער הציון (תפ"מ) פירש טעמו של דין זה משום ספק ספקא, שהרי הרבה פוסקים סוברים שספירת יום מועילה, וגם דעת הרבה פוסקים שחסרון ספירת יום אחד אינו מבטל את ספירת שאר הימים. וקצת צ"ע שהוצרך לטעם זה, כי המעיין בתרומת הדשן (זו) ששם מקור הדין - וגם הובא בקיצור לשון בגוף דברי המשנ"ב - יראה בדבר טעם אחר;

דהנה יש שתמהו על סברת בה"ג מדוע כולי עלמא סופרים בברכה ואין חוששים שמא יחסיר יום אחד ונמצאו כל ברכותיו שמתחילה ברכות לבטלה. אך נראה שאין כוונת בה"ג לומר שספירת כל הימים נחשבת כקיום מצוה אחד - אלא לעולם יש קיום מצוה לעצמו בכל יום ויום, והסופר כמה ימים ואחר כך החסיר, קיים מצות ספירה עד שלא שכח, ולא היו ברכותיו לבטלה כלל, אך כוונתו היא שמהות הספירה מתקיימת רק כאשר הספירה רצופה ועוקבת, הלכך אם החסיר יום אחד, כשסופר אחר כך אין זו 'ספירה' הואיל והספירה מעצם שמה ומהותה היא סכום המורכב מפרטים מצטברים והולכים, דהיינו צירוף עקבי של כל יום ויום.

ועל כן סובר התרומת-הדשן שאם ספר ביום, הגם שספירת יום אינה עולה לקיום המצוה [שעל כן אינו מברך עליה] מ"מ מועילה היא לענין ספירת הימים הבאים שתיחשב ספירה עוקבת, כי סוף סוף לא דיגל לגמרי על היום בלא ספירה. [ולפי"ז גם ספירה שאינה של חיוב, יכולה להועיל לענין דין 'תמימות'. שעל כן קטן שהגדיל בתוך ימי הספירה, הואיל וספר עד עתה בכל יום, א"כ גם אם ננקוט שהיתה זו ספירה של גברא שאינו מחויב, מסתבר שיכול מכאן ולהבא להמשיך ולספור בברכה הואיל וסוף סוף יש כאן ספירה רצופה].^ל

זבוח יובנו דברי רב האי גאון שהובא ברי"צ גיאאות (המובאים בבאור הלכה סעיף ח ד"ה סופר) שאם שכח יום אחד, יכול לספור למחרת שתי ספירות: אתמול היה כך וכך והיום כך וכך, וכשעושה כן לא יצא מכלל 'תמימות'. ומאי האי - אלא שאמנם אתמול לא קיים המצוה, אבל כשביום הסמוך מונה את של אמש ושל היום, סבר שלא נתבטל בכך רצף ספירת הימים.

לט וכן אונן באחד מימי הספירה, שספר באניעותו שלא בתורת מצוה, שהרי אין לו לקיים מצוות באותה שעה, מסתבר שיכול להמשיך לספור הלאה, כי סוף סוף את כל הימים, גם אם לא לשם מצוה (כן מובא בשם הגר"י פישר). וכן מי שנמצא במקום שאינו נקי וזכר שלא ספר אותו היום, ואין לו פנאי לילך למקום אחר - נראה לפי האמור שסופרו שלא לשם מצוה ויוכל להמשיך לספור הלאה. וכן מובא בשם הגר"ל שטיינמן. וכן מי שידע שחסידי יום אחד כגון שמעונת לניתוח וכד', יספור עד לאותו יום, כי הספירה שעשה עד שהספיק ספירה מעלייתה היא. וכן הורו הגר"ש"א והגר"י"פ זצ"ל. (והמובא בפוסקים שנישים לא יברכו מפני שהטעות מצויה, אין הטעם שמא ישכחו לספור ביום אחר אלא משום שהטעות מצויה, וייתכן שלא יספרו את היום הנכון).

כאותם ארבעה שחייבים להודות, ואין לך גדר 'שירה' יותר מזה - ומובן שפיר טעמיה דרע"ק שהיו צריכים להשתתף עכ"פ בעניית ראשי פרקים.^ל



ז והנה נחלקו הפוסקים אודות 'שומע כעונה' בספירת העומר; דעת הלבוש וחק יעקב (או"ח תפט) שצריך לספור בעצמו דוקא ואין די בשמיעה. ואילו הפרי-חדש חולק, כמובא בבאור הלכה (שם א ד"ה ומצוה). וצריך לבאר טעם הלבוש, דמאי שנא מכל התורה דאמרינן שומע כעונה. אך לפי האמור לעיל יש מקום לומר שדוקא בקריאה או באמירת נוסח בעלמא אמרינן שהשומע כעונה, אבל במקום שהאמירה באה כביצוע פעולה מסוימת, צריך לאמרה בפועל. והכא נמי אין הספירה קריאת מספר בעלמא אלא היא פעולה של מנייה, וכדלהלן.

הזמא לדבר - נדרים ושבועות. נראה בפשטות שהשומע נדר של חברו ונתכוין לידור בשמיעה זו - אין כאן נדר. ואף כי הצ"ח (בברכות כא:) לא נקט כן, אין כן פשטא דמלתא שהרי מלבד הטענה דלעיל דבעינן 'לבטא בשפתים' וא"כ אף אם נחשיב השמיעה כדיבור, סוף סוף דיבור בביטוי שפתים אין כאן, גם בלא"ה נראה שהואיל והנדר אינה אמירת דברים בעלמא אלא ענין משפטי החל על ידי שהאדם אוסר על עצמו דבר בלבו ומבטא אותו בשפתיו, הלכך צריך שיאמר בפועל.^ל ובדומה לאלו יש לומר בספירת העומר, הגם שאין בזה החלת הלוח וענין משפטי מ"מ אין זו אמירה גרידא אלא ספירה הנעשית במחשבתו של אדם ובפיו, ולענין זה יתכן שצריך לספור בפה דוקא.^ל ויסוד הדברים, שבנדרים ושבועות וכן בספירת העומר עיקר עשייתם במחשבת הלב ורק שצריך לגמור ולהוציא מחשבת הלב בפיו וא"כ לא מהני אלא דיבורו שלו המוציא ומבטא את מחשבתו שלו אבל במה ששומע את אמירת חברו הרי הוא שומע דיבור המבטא מחשבת לב חברו ולא מחשבתו שלו.

ולתדר החילוק בין 'אמירה' ל'ספירה' יש להביא מדברי האחרונים (הובאו במשנ"ב תפט סק"ה) שהסופר בלא שמבין מה שאומר, אף על פי שספר בלשון הקודש - אינו יוצא, בניגוד לשאר ברכות וקריאות (ע' משנ"ב ובאה"ל סג). והיינו מפני שאע"פ שאמר המספר, אין כאן 'ספירה' כשאינו מודע למה שהוא אומר. ודימה זאת (בשער הציון) לאמירת 'איזהו מקומן' שבאה כדי שזוכה כל אדם ללמוד בכל יום משנה, ואם אינו מבין מהו אומר אין זה לימוד כלל, כי הוצאת דברים מהפה בלבד אינה בגדר 'לימוד'. והכי נמי אין זו 'ספירה'.^ל

לה ע"ע בדרך אחרת בספר שם משמואל בהעלותך תרע"ד.

לו ומסתבר לפי"ז שהוא הדין להתרת נדרים ולביטול נדרים מראש, לא סגי ב'שומע כעונה'. וכן יש לשמוע לכאורה מדברי ר"ת והרא"ש בנדרים כג ענין אמירת 'כל נדרי' דלא סגי בשתיקת הקהל שייחשבו כעונה אחר הש"י.

לז ובהו אתי שפיר שאף לדעת האומרים 'הרהור כדיבור' הסופר ספירת העומר מברך קודם הספירה, הגם שהרהור קודם הברכה את מספר הימים (וייתכן שבספירת העומר אף בלא כוונה לצאת יצא אף לדעת האומר מצוות צריכות כוונה - מפני שאין ספירת העומר של רשות, ולא דמי לתוקע לשר או למברך להתלמד) - שאמנם הרהור את מספר היום אבל לא ספר, דאין הספירה יודעת המספר אלא מנעשה ספירה, ואמנם אם יספור בהרהור באנו לשאלת 'הרהור כדיבור' אבל לא בידיעת המספר בעלמא.

לח ויש אומרים שכן הדין בכל הברכות, כל שאינו יודע מהו אומר לא יצא, והיינו מהטעם האמור. זו לשון הגר"י בשו"ע (קפהב): 'זכמו שבברכת המזון אין אני קורא בו וברכת את ה' כשאני מבין תיבות הברכה או שלבבו פונה לדבר אחר, הוא הדין בשאר ברכות לא יצא ידי חובת הברכה, משא"כ בהלל ובמגילה שאין בהם אלא מצוות קריאה לעכב כמו בקריאת שמע מפסק ראשון ואילך... אבל כל הברכות לא תקנו אותם כדי לקרותן אלא לברך את ה' כמו שכתוב בברכת המזון וברכת את ה' אלקיך, לפיכך אם אינו מבין התיבות שהן עיקר הברכות או שלבבו פונה לדבר אחר בשעת אמירתן לא כירך כלום אפילו בירך בלשון הקדש לפי סברא הראשונה'. והיא היא הסברא האמורה. [וי"ל שהוא הטעם שיש לברך בעצמו לכתחילה עכ"פ, שלא כמגילה - וכדלעיל בהערה].

