סימן יב

שומע כעונה

א

קשיים בדברי הגמרא ורש"י

איתא בראש השנה (כט סוע"א): "תני אהבה בריה דר' זירא: כל הברכות כולן, אע"פ שיצא - מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא". ופירש רש"י (שם) וז"ל: "אע"פ שיצא מוציא. שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצוות: חוץ מברכת הלחם והיין. ושאר ברכת פירות וריחני, שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליבריך", עכ"ל.

ודברי הגמרא ורש"י צריכים ביאור. על כרחנו צריך לומר, שהסברה דלא ליתהני ולא ליבריך, שמחמתה דוחים את עניין הערבות, אמורה על האדם שיוצא ידי חובה ולא על המברך; דהיינו שהאדם היוצא ידי חובה היה יכול שלא להתחייב. ואם המדובר היה על המברך עצמו - לא היה הדבר מובן כלל, דלכאורה העובדה שישראל ערבין זה בזה למצוות, צריכה לגרום לכך שגם אם באופן מקרי המברך אינו מחויב לקיים מצוה כלשהי, אבל חברו מחויב בה, שיוכל להוציא את חברו; שהרי המברך ערב לחברו, ואם חברו לא יקיים את חובתו, גם הוא ערב לכך. ולא שייך לומר שהערב צריך גם הוא להיות מחויב במצוה. וכי ערב מתחייב על הלואת חברו, רק אם הוא עצמו לווה גם כן?

אלא שאם נאמר שהסברה דלא ליתהני ולא ליבריך מתייחסת לאדם שיוצא ידי חובה - לכאורה יהיה כאן קושי אחר. לא מיבעיא אם הוא כבר אכל ועתה עליו לברך ברכה אחרונה, שבכך לכאורה לא מועילה הסברה דלא ליתהני ולא ליבריך; והרי זה כמו לֹוֶה שלוָה, אף שיכול היה שלא ללוות, וכי הערב אינו מחויב על הלוואתו? אלא שאף אם הוא בא עכשיו לאכול, ועדיין לא התחייב לברך - סוף סוף ברגע שיתחיל לאכול בלי ברכה, הוא יעבור על איסור. וכל עיקר דין ערבות נלמד מ"'וכשלו איש באחיו' - איש בעוון אחיו", והוא אמור בעיקר לגבי עוונות שישראל ערבין זה בזה, וכמבואר בסנהדרין (כז ע"ב) ובשבועות (כט ע"א). וכשם

שברור שכל אחד מישראל יש לו ערבות על כך שחברו לא יאכל טרפות או שלא יבוא על הערוה, כך צריכה להיות לו ערבות שחברו לא יאכל בלי ברכה[1]. וכשם שאדם צריך להשתדל למנוע את חברו מלאכול טרף, כך הוא צריך למונעו מלאכול בלי ברכה. ומאי שנא חיובו לברך עבורו ברכת המצוות, מחיובו לברך עבורו כדי להצילו מאיסור אכילה בלי ברכה.

דין שומע כעונה והסבר החזון איש ליחס בינו ובין דין ערבות

ועוד צריך להבין מדוע "כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן" (ר"ה כט ע"א וברכות כ ע"ב). והנה, במסכת סוכה (לח ע"ב) איתא: "הוא אומר (-בהלל) 'ברוך הבא' והן אומרים 'בשם ה'"; מכאן לשומע כעונה. בעו מיניה מרבי חייא בר אבא: שמע ולא ענה מהו? אמר להו: חכימיא וספריא ורישי עמא ודרשיא אמרו, שמע ולא ענה יצא. אתמר נמי, אר"ש בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: מנין לשומע כעונה? דכתיב (מלכים ב' כב, טז): 'את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה'. וכי יאשיהו קראן? והלא שפן קראן, דכתיב (שם י): 'ויקראהו שפן לפני המלך'! אלא מכאן לשומע כעונה", ע"כ[2]. והחזון איש (או"ח סי' יט סק"א. ובמהדורות הישנות הופיעו הדברים בסי' ג) כתב וז"ל: "קיי"ל דשומע כעונה. ודוקא כששומע מפי המחויב בדבר, דאילו שמע מפי דלאו בר חיובא - הרי הוא כשומע מן הקוף, ולא מקרי שומע ברכה אלא קול דברים בעלמא. והיה בדין שגם בשומע מפי המחויב לא יפטר, אלא כשגם חברו המשמיע מקיים עתה המצוה בדיבורו, אבל אם כבר יצא וחוזר ואומר בעד חברו - שוב הוי אמירתו כאמירת האינו מחויב בדבר. ולא מיבעיא במברך לחברו והוא אינו צריך לאותה ברכה, והרי בעלמא יש איסור בברכה לבטלה, ואיך נימא בה שומע כעונה, שהרי שמע ברכה לבטלה, ולאו ברכה היא; אלא אפילו בהלל ובמגילה שאין איסור בקריאתן, מכל מקום הלא לא שמע קריאה של מצוה. אמנם קיי"ל בר"ה כ"ט דאע"פ שיצא מוציא, ואפילו במברך לחברו, דכיון שמברך בשביל חברו הוי ברכה מעליא, וגם חברו ברכה מעליא שמע. ופרש"י שם דהוא משום ערבות, וכיון שעליה דידיה רמי שחברו יברך, יוכל לברך בשבילו על ידי שמיעתו", עכ"ל. ומבואר מדבריו,

1. ועל כרחך דין ערבות אמור גם בחיובי דרבנן, דאם לא כן לא היה מקום להוציא ידי חובה בברכת המצוות שחיובה מדרבנן.

2. בדברי הגמרא הללו ניתן להבחין בשתי משמעויות של המושג "עונה"; ויורחב בזה לקמן (אות ו).

שהעובדה שהמברך אינו בר חיובא גורמת לכך שאין כאן אלא קול דברים בעלמא, ולכן אין הדבר נחשב כשמיעת ברכה. אבל כשהוא בר חיובא נחשבת ברכתו כברכה מעליא ויכול להוציא את חברו.

קשיים רבים בהסבר החזון איש

ואולם לכאורה הדברים אינם מובנים. כיון שיש דין ערבות, מדוע אין מועילה ברכה של גברא שאינו בר חיובא? בשלמא אם היה מדובר על אדם שאינו בר חיובא בתורת ישראל כלל, כגון גוי - ברור שאין לו ערבות, ואין הוא יכול להוציא את הישראל. אבל אם מדובר על אדם מישראל, וכגון אשה בדברים שאשה פטורה מהם - מדוע מה שהיא אומרת אינו מועיל להוציא את האיש ידי חובתו. וממה נפשך: אם אכן נכונה הסברה שכשאין הוא מחויב בדבר, אין דבריו אלא כדברי הקוף וכקול דברים בעלמא - מדוע מועיל הדבר כשהוא בר חיובא אבל כבר יצא ידי חובתו, ובפרט כשהוא מברך וברכתו לבטלה. ואם אזלינן בתר הערבות, ואע"פ שכבר אין הוא מחויב רואים את הערבות שלו כגורם המחשיב את דיבורו כדיבור שיש בו חיוב - אם כן מה לי אם הוא בר חיובא לעניין זה ומה לי אם לא; סוף סוף הוא ערב לחברו, ודיבורו צריך להיחשב כדיבור שיש בו חיוב. ולכאורה לא מסתבר לומר שערבות שייכת רק בדבר שהוא עצמו מחויב בו, דמבואר בסוטה (לז ע"ב) שכל אדם מישראל ערב לכל המצוות של חברו. וברור שישנן מצוות של כהונה ושל מלוכה, ומצוות של נשים ושל אנשים, ובהכרח שישנן מצוות רבות שאינן מחייבות כל אדם. ועל כרחך הערבות היא דבר כולל, ואם כל ישראל ערבין זה בזה - יש לכל אחד מישראל ערבות על כל החיובים והעבירות של חברו, בין אם הוא עצמו מחויב בהן ובין אם לאו.

ועוד קשה על דבריו, דמבואר בברכות (כ ע"ב), שאשה או קטן יכולים להוציא את הגדול שאכל כשיעור חיוב דרבנן, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. ולכאורה לא מובן כיצד יהפוך כושי עורו וקוף את קולו. אם קול הברכה שהם מוציאים מפיהם הוא קול דברים בעלמא וכקול הקוף - לכאורה לא ניתן להשתמש בקולם כשמדובר בדרבנן. ולכאורה מאד לא מסתבר לומר שלעניין דאורייתא הם כקוף ולעניין דרבנן הם כבני אדם. ובפשטות כל ההבדל מתמצה רק בעניין תוקף החיוב שלהם ובתוקף חיובו של זה שבא לצאת על ידיהם, אך אין משהו שחסר בעצם קולם.

ועוד קשה, שהרי עיקר דין שומע כעונה נלמד (סוכה לח ע"ב) מקריאת ספר התורה על ידי שפן באזני יאשיהו; דמבואר בקרא (מלכים ב' כב, טז) שהוא נחשב כמי

שקרא את הספר, אע"פ ששפן קראו באזניו, ומכאן ששומע כעונה. והרי שם לא היתה זו קריאה שיש בה חיוב, והקביעה של הגמרא שהשומע כעונה לא הותנתה בכך שהגברא המקריא הוא בר חיובא. ואם כן לכאורה לא יתכן לומר שהעיקרון של שומע כעונה יהיה מותנה ותלוי בכך שהמקריא הוא בר חיובא. ואמנם היה מקום לומר שלומדים מיאשיהו שיש לייחס לשומע את אותה קריאה שהוא שומע: אם זו קריאה סתמית - מתייחסת לשומע קריאה סתמית, ואם זו קריאה של מצוה - מתייחסת לו קריאה של מצוה. אבל בכך יש קושי מצד "תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת", שהרי יש לנו שתי אפשרויות להבין את הדבר: או באופן מצומצם, שבו מתחדש רק שדיבורו של הקורא מתייחס אל השומע וחשיב כאילו הוא עצמו קרא, או באופן מורחב, שבו הזהות שבין השומע למשמיע תהיה מוחלטת עד כדי כך, שהיא תעביר לא רק את **פעולת** הדיבור אלא גם את משמעויותיו וחלות היציאה ידי חובה. וכיון שהאפשרות ללמוד מכאן שהוא גם יוצא ידי חובת קריאה על ידי שמיעתו היא כבר מחודשת יותר, לכאורה צריך מקור ברור כדי לאפשר ללמוד חידוש זה[3].

ועוד קשה על דברי החזון איש: הנקודה המרכזית בשיטתו היא שהערבות היא רק היכי תימצי לכך שיחול כאן דין שומע כעונה, והיא באה רק למנוע את הברכה מלהיות ברכה לבטלה[4]. ותמוה אפוא מדוע הראשונים לא הזכירו בכל

3. מפשוטו של מקרא נראה יותר שפעולת הקריאה כשלעצמה לא היתה משמעותית, כלומר שהשאלה אם הוא קרא או שמע איננה חשובה. אלא שהיה מקום לומר, שכאשר שפן קרא את הדברים היה בכך גילוי מצדו שהוא מקבל אותם, אבל יאשיהו, שרק שמע את הדברים, אין זה מוכרח שהוא קיבל אותם. וחידשה שם חולדה הנביאה ששמיעתו של יאשיהו נחשבת כאילו הוא עצמו קרא את הדברים, והוא מקבל אותם ורוצה לפעול על פיהם. ויוצא שאין כאן אלא ייחוס בעלמא של הקריאה אל השומע, אבל אין כאן שום הקשר של יציאה ידי חובה והחלת דיני הקריאה על השומע. ויתכן גם שהקריאה היתה יכולה להיות עדיפה מצד שאינה דומה שמיעה לראיה, וגם לגבי זה התחדש שנחשב כאילו הוא ראה בעצמו. וכל זה מתאים לאופן של "תפסת מועט".

4. החזו"א פותח בדין שומע כעונה, ומבאר שדין זה היה אמור לחול רק כאשר המשמיע בא לקיים את המצוה בפועל. ולכן הדבר לא היה אמור להועיל בנידון של קריאת מגילה, וכ"ש בנידון של ברכה שהיתה אמורה להיות ברכה לבטלה, שהיא גרועה אף יותר מ"קול דברים בעלמא", "ואיך נימא בה שומע כעונה". ועל כך באה התשובה: "אמנם קי"ל בר"ה" וכו', שהוא אכן יכול להוציא מכיון שיש כאן ערבות ואז חברו "שומע ברכה מעליא". החזו"א פותח אפוא את הדיון בדין שומע כעונה, שהוא אצלו היסוד, ומגיע לדין ערבות רק כשהוא בא לפתור את הבעיה הנ"ל. ואת היסוד הזה הוא מרחיב טובא בסי' כ"ט, וכותב שם את המבנה הזה במפורש ובהדגשה.

הסוגיה את דין שומע כעונה; שהרי לשיטת החזון איש זהו היסוד לכל הסוגיה. ובדבריהם הם מנמקים את עצם היכולת להוציא את חברו בדין הערבות, ואין הם באים רק ליישב מדוע הוא יכול לברך אע"פ שכבר יצא, ומדוע אין ברכתו ברכה לבטלה. רש"י כתב (שם): "אע"פ שיצא מוציא. שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצוות". ויעוין בר"ן על הרי"ף (ח ע"א בדפי הרי"ף ד"ה תני) שכתב וז"ל: "שהרי כל ישראל ערבים זה לזה במצוות, וכיון שלא יצא חברו כמי שלא יצא הוא דמי". וכן כתב בשאילתות (שאילתא נד): "וכל חד וחד מישראל מיחייב בערבותא דחבריה, וכמאן דלא איפטר דמי ומפיק אחרים". וכן כתב הריטב"א (הל' ברכות פ"ה ה"א): "כל הברכות שהם חובה על האדם וחברו שהוא גדול חייב באותה ברכה כמוהו, מוציא ידי חובתו אע"פ שכבר הוציא את עצמו. והטעם, לפי שכל ישראל ערבין זה לזה, וכשחברו חייב הרי הוא כאילו הוא עצמו חייב, ולפיכך יחיד מוציא לחברו", עכ"ל. ומבואר מדברי כולם שהסיבה שהוא יכול להוציא ידי חובה היא דין הערבות, ואין דין הערבות משמש רק כסילוק הבעיה של ברכה לבטלה ועיקר ההוצאה ידי חובה היא מצד שומע כעונה.

והיה מקום לומר שדין שומע כעונה לא הוזכר מרוב פשיטותו. אבל זה דוחק גדול מאד, שהרי כל הדיון בעניין הברכות הוזכר אגב הדיון בעניין הוצאת הרבים ידי חובתם בתקיעת שופר. ובנידון של שופר נראה פשוט שלא שייך כלל דין שומע כעונה, שהרי אף אחד אינו עונה כאן דבר. השופר שמשמיע קולות אינו אדם המשמיע, והתוקע אינו קורא או עונה את התקיעות. הוא תוקע ושומעים את **קול**

אם אכן החזו"א היה סבור שהיסוד הוא דוקא דין ערבות - לא היה לו לפתוח בדין שומע כעונה, ולהיכנס לכל הדיון אם זהו "קול דברים בעלמא", ולהכניס את דין ערבות רק כתשובה לשאלה הזו, וגם לא היה לו לתלות את דיונו עם הגרי"ד (סי' כט) בגדרי שומע כעונה. דאם היסוד הוא מצד ערבות, ודין שומע כעונה הוא רק היכי תימצי בעלמא לקשר בין דיבורו של המשמיע לשמיעתו של השומע - הדבר לא היה תלוי בשאלה אם זהו קול דברים בעלמא אם לאו. מה שהוא שומע לא צריך לקפל בתוכו מצד עצמו תוקף כזה או אחר. גם לא היה שום מקום לשאלה שהוא לכאורה שומע ברכה לבטלה; אדרבה, כיון שכל עניינו הוא רק לממש את ערבותו, אין לך צורך גדול מזה.

ובאמת בדין שמיעת שופר ובקריאת מגילה (סי' כט סק"ד) החזו"א נתלה רק בדין שומע כעונה ודן בגדרי דין זה, ואין הוא נכנס כלל לשאלת הערבות ולגדרי הערבות, שכפי שיתבאר לקמן בע"ה - זו היתה צריכה להיות השאלה המרכזית.

הטענה שדין ערבות הוא דין כללי לכל המצוות שבתורה ולא רק למצוות התלויות בדיבור, אינה סותרת את הבנת החזו"א. אמנם נכון הוא שזהו דין כללי, אבל הוא משמש ונצרך בדברים ובעניינים שבהם הוא נצרך.

השופר. הגמרא מביאה את הברייתות שהכל חייבין **בתקיעת** שופר, ודנה אם אנשים כאלה ואחרים שייכים בתקיעה אם לאו. וכן הניסוח הכללי של המשנה שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא וכו', איננו שייך דוקא לדברים הקשורים לענייה, שהרי זה כולל גם הדלקת נרות חנוכה ושחיטת קרבן פסח, ואין לכך שום קשר לדין שומע כעונה. ואם כן על כרחך היסוד של ההוצאה ידי חובה צריך להיות אחר.

ב

ביאור דין שומע כעונה ויחסו לדין ערבות ודין בר חיובא

שני דינים בערבות: האחד, חיוב מחאה ואחריות כשיכול למחות

ולכן נראה לומר, שיסוד דין שומע כעונה והיחס בינו ובין דין ערבות ובין הדין דבעינן גברא בר חיובא הוא שונה. עצם הדין שיכול אדם להוציא את חברו, מבוסס על עקרון הערבות. ובדין הערבות עצמו נראה שיש שני דינים: האחד הוא הדין ד"וכשלו איש באחיו", שכל אדם נתפס על חברו אם היה יכול למחות בידו ולא מיחה, וכמבואר להדיא בסנהדרין ובשבועות (שם) שזהו גדר הערבות שמדובר עליה. ומצד דין זה, אם אדם אינו יכול למחות בחברו או שמיחה בחברו ולא הצליח להניאו ממעשיו - אין הוא נתפס עליו. ונמצאת חומרתו של דין זה - קולתו, שאין האדם עומד ממש במקום חברו, אלא זו אחריות מוגבלת להוכיחו ולהניאו ממעשיו ותו לא.

דין שני בערבות: אחריות כלל ישראל על קיום מצוותיהם של כל ישראל

אולם ישנו דין נוסף שאינו תלוי ביכולת האדם למחות בחברו ולהצילו מן החטא. זהו הדין המבואר בסוטה (לז ע"ב) שכל ישראל נערבו זה לזה בכל מצוותיהם, בין אם הם מכירים זה את זה ובין אם לאו, בין אם הם יודעים על מעשי חבריהם ובין אם לאו. ומבואר שם שכל אדם מתחייב על המצוה גם בדרך של "כלל" וגם בדרך של "פרט"; דהיינו, גם ביחס לאחריותו על עצמו וגם כחלק מהיותו כלל ישראל. והגדיל לומר שם ר' שמעון בן יהודה איש כפר עכו שאמר משום ר' שמעון, שבכל מצוה אדם מתחייב על ארבעים ושמונה בריתות של

שישים ריבוא איש, ורבי הוסיף שם על דבריו בדעת ר' שמעון שהוא מתחייב אפילו על ערבותו של חברו על חברו. והגמרא מזכירה להדיא לשון ערבות: "ערבא וערבא דערבא איכא בינייהו". וכן כתב שם רש"י להדיא (ד"ה ר"ש בר' יהודה): "שכל אחד נעשה ערב על כל אחיו". וכל זה פשוט שכבר אינו נוגע ליכולת הממשית להציל את חברו מן החטא, דלא יתכן שאדם יוכל להציל אחד מישראל הגר במדינה אחרת ואינו מכירו, ואף על עבירות בסתר וכו'. אלא ברור שיש כאן עיקרון בסיסי שכלל ישראל מתחייבים על המצוות, וכולם יחד נושאים באחריות כוללת על קיום המצוות על ידי כלל ישראל, ומלבד כל זה כל אחד ואחד מישראל מצווה ליטול אחריות על החלק של עצמו ולקיים את מה שמוטל עליו. וברור גם שחומר העונש והאחריות המוטלים על אדם שיכול למחות ולא מיחה גדולים מהותית מאחריות רוחנית כללית שמוטלת על אדם מישראל מעצם העובדה שהוא חלק מכלל ישראל ונתפס בעוון דורו. אבל נמצאת קולתו של דין זה - חומרתו, שהוא עומד ממש במקום חברו, והחיוב חל עליו כפי שהוא חל על חברו. ונראה בדעת רש"י שמצד דין זה התחדש היסוד שאדם יכול להוציא את חברו ידי חובת המצוה; והיינו משום שהוא מחויב ואחראי גם על קיום המצוה של חברו, והוא יכול לעמוד במקומו. ולכן כאשר הוא מקיים את המצוה, הדבר יכול להיחשב כאילו חברו קיים את המצוה.

הצורך בגברא בר חיובא כדי שיהיה "עושה פעולה" ולא רק "פעולה"

אלא שכל זה יכול להועיל רק אם הוא עצמו בר חיובא, כי אם אין הוא בר חיובא - אין כאן מעשה מצוה כלל; דבכל מצוה המוטלת על הגברא צריכים להיות גם הפעולה עצמה וגם האדם העושה את הפעולה[5]. וכאשר עושה את הפעולה גברא שאינו בר חיובא, פעולה יש כאן, אבל אדם העושה את הפעולה אין כאן, כי אין אדם זה ראוי לעשות את הפעולה. ולכן חייב המוציא להיות בר חיובא, ואם המדובר על חיוב דאורייתא - הוא צריך להיות בר חיוב מדאורייתא, ואם המדובר על חיוב דרבנן - הוא צריך להיות לפחות בר חיוב מדרבנן. ואין זה משום שחסר בפעולה שלו, ואין זה משום שקולו הוא כקול הקוף, אלא משום שצריך אדם מחויב שיעשה את הפעולה וליכא.

5. וזה בניגוד למצוה בחפצא, שאין משמעות מיוחדת לכך שהאדם יעשה את הפעולה, והעיקר הוא תוצאת הפעולה; אף שגם במצוות כאלה יכולות להיות הגבלות ביחס למי שיכול לעשות את הפעולות הללו.

ההכרח שאדם ישתתף במעשה ההוצאה של חברו, ובכך מועיל דין שומע כעונה

ואולם כל זה איננו שווה לנו, דעדיין צריך שהאדם היוצא ידי חובה יהיה שותף באופן מסוים בפעולה שעושה חברו, ואחרת אין הפעולה שעושה חברו יכולה להתייחס אליו. ולכן הצריכו חכמים שאם חברו מברך עבורו הוא יענה אמן על ברכתו, ובכך הוא משתתף בברכה ומתייחסת הברכה אליו. ורק בשלב זה נכנס החידוש של שומע כעונה, ומתחדש לנו שאף אם הוא רק שמע את ברכת חברו - הרי זה **כאילו** ענה, והרי זה **כאילו** בירך בעצמו, ושפיר אפשר להסתפק בכך כהשתתפות שלו במעשה, וברכת חברו מועילה לו ויוצא בה ידי חובה. ואולם ברור שאין כאן אלא דמיון ובבואה של שומע לעונה, ואין השומע כעונה ממש, אלא הוא נחשב כאילו ענה, וסגי בהכי להיחשב כמשתתף.

ישוב הקושיות

ובזה מיושב היטב שכאשר הגברא אינו בר חיובא, אין החסרון מצד זה שקולו הוא כקול הקוף בעלמא, אלא קולו הוא קול מעליא. ולכן לענייני דרבנן הוא יכול להועיל. אלא שכאשר אין הוא בר חיובא, הקול קול יעקב והידים ידי מי שאינו שייך למצוה, ואין כאן גברא שיכול להוציא את חברו ידי חובה. ולכן מובן שבעלמא אנו לומדים שהשומע הוא כעונה בלי קשר למידת חיובו בדבר; אך אין פירוש הדבר שהוא ממש אמר את הדברים בעצמו, עד כדי כך שנצטרך למצוא סיבות מדוע הדבר לא הועיל לו, אף שאין הוא בר חיובא, אלא הרי הוא רק **כאילו** ענה. והנפקא מינה היא רק לעניין זה שהוא יכול להיחשב כמשתתף עם המעשה של חברו שנועד עבורו, אבל אם מעיקרא המעשה של חברו לא הועיל לו - אין זה משנה שהוא נחשב **כאילו** ענה.

ולפי זה מיושב מדוע כאשר הוא בר חיובא הוא יכול להוציא את חברו ידי חובה, אע"פ שכבר יצא ידי חובה בעצמו; דכיון שהוא שייך למצוה, הוא יכול להיות גברא שמקיים את המצוה. וכיון שמדין ערבות מתחדש שהוא יכול לעשות למען חברו את הפעולה, יש לנו גם אדם שעושה את הפעולה וגם את הפעולה עצמה, ולכן שפיר אפשר להוציא את חברו ידי חובה.

אמנם כל זה אמור רק בחובות המוטלים על האדם. אבל אין ערבות על "מתירים" ו"הכשרים". וכשם שערב אחראי להלוואת הלווה, אבל אין הוא אחראי גם על הסעת הלווה לבית המלוה, ואין הוא משועבד לחיובים חדשים שהלווה נוטל על עצמו, שאינם הכרחיים ונובעים מתוך ההלוואה שעליה הוא השתעבד -

כך גם האדם ערב על מצוות חברו, אבל אין הוא ערב על פעולות וחיובים מחודשים שחברו מחייב את עצמו כדי שיתאפשר לו ליהנות. ומסביר רש"י שברכות הנהנין אינן "חיוב" אלא "מתיר" באכילה ובהנאה. ואע"פ שהוא מצווה גם לדאוג לכך שחברו לא יאכל בלי ברכה, ועליו למחות בו אם הוא רואה אותו בא לאכול בלי ברכה, אין זה אלא מהדין הראשון של הערבות הנ"ל, ובזה הוא יוצא ידי ערבותו בכך שימחה בו. אבל כדי להיחשב כגברא דמוקם בחריקיה יש צורך שהוא יהיה מחויב באותו חיוב שחברו מחויב. וכיון שברכות הנהנין אינן "חיוב" אלא "מתיר" באכילה ובהנאה, לא שייך בהן דין הערבות השני, כי הערבות חלה רק על "חיובים", ולא על "מתירים" ו"הכשרים", וכנ"ל.

ג

הסבר החזון איש ליכולת אדם להוציא בברכת הנהנין כשטרם יצא בעצמו

עוד מבואר בדברי החזון איש (שם) שהסיבה שיכול אדם להוציא את חברו בברכת המצוות היא שאין זו ברכה לבטלה, מאחר שהוא ערב על חברו, "והוי ברכה מעליא". "אבל בברכת הנהנין, כיון דאינו מחויב לברך [דלא יאכל ולא יברך] אין שייך בזה ערבות, והלכך אין יכול להוציא אחרים דהוי ברכה לבטלה, אלא אם כן שהוא עצמו צריך לאותה ברכה, והוי ברכתו ברכה מעליא מחמת עצמו, והלכך גם חברו יוצא בשמיעתו דברכה מעליא שמע". ונראה שמה שהוצרך החזון איש להכניס את נושא הברכה לבטלה, הוא משום שרצה ליישב מדוע יכול אדם להוציא את חברו ידי חובה בברכת הנהנין כשהוא עצמו צריך לה, דלכאורה אין כאן ערבות. ועל כך בא לתרץ שהקובע הוא אם זו ברכה לבטלה אם לאו. ולכן כשהוא צריך לברכה בשביל עצמו, הוא יכול כבר לברך ולהוציא גם את חברו.

קשיים בהסברו

ואולם דבריו לכאורה אינם מובנים. אם אכן לא שייכת ערבות בברכת הנהנין - מדוע צריך להגיע לכך שברכתו היא ברכה לבטלה, ורק משום כך אין הוא יכול להוציא ידי חובה. תיפוק ליה שאין כאן ערבות, ואי אפשר להוציא את חברו כשאין לו ערבות. ואם יכולה להיות אפשרות להוציא את חברו ידי חובה למרות שאין ערבות - לא מובן מדוע הברכה נחשבת ברכה לבטלה, וגם לא מובן מה

תפקידה של הערבות[6]. וגם לא מובן מדוע רש"י לא נחית לעניין הברכה לבטלה והשמיט את עיקר העניין, והזכיר רק את דין הערבות.

---

6. וצריך לומר בדעת החזון איש, שדוקא כאשר מוטל על האדם לברך כדי להוציא את חברו, רק אז אין ברכתו לבטלה, אבל כשלא מוטל עליו לברך, הרי זו ברכה לבטלה, אע"פ שחברו היה עשוי לצאת על ידה ידי חובה מדין שומע כעונה (אם לא היינו מגדירים אותה מראש כברכה לבטלה). ולכן בברכת המצוות יכול להוציא אף שכבר יצא, דיש בכך ערבות, ובברכת הנהנין אינו יכול להוציא אם כבר יצא, דאין בכך ערבות. אבל בסברה נראה שקשה לקבל זאת; דלכאורה כל חשיבותה ומעלתה של הברכה שמברך כשיש לו ערבות (שמחמתה אין ברכה זו נחשבת כברכה **לבטלה**), היא רק מצד זה שחברו יוצא ידי חובה על ידי ברכתו. ולכן מסיבה זו היתה ברכתו צריכה להיחשב ברכה מעליא גם כשמברך עבור חברו בברכות הנהנין, אם באופן בסיסי הדבר היה עשוי להועיל מצד שומע כעונה. דהא סוף סוף חברו שומע ברכה שיש לה חשיבות בכך שבאה להוציא אותו.

ולכאורה ישנן שתי אפשרויות לענות על כך: האחת, שבמקרה הראשון שבו יש ערבות יש לברכה על מה לחול כשהיא יוצאת מפיו, ואילו במקרה השני אין לברכה על מה לחול. והשניה, שבמקרה הראשון שיש לו ערבות **מותר** לו לברך, דזה גופא מה שמתחדש מדין הערבות, ואילו במקרה השני שאין לו ערבות, **אסור** לו לברך. ולכן ברור שאי אפשר להיעזר בברכה שהיה אסור לברכה.

ואולם שתי האפשרויות אינן מובנות. הראשונה, שהרי על כרחך עיקר חלות הברכה של המוציא היא על מצוותו של השני ולא על מצות הערבות שלו; דברור שכאשר הערב מקיים את המצוה אין הוא מקיים אותה עבור עצמו אלא עבור חברו. והעובדה שיש לו ערבות היא רק סיבה ואפשרות והיכי תימצי לקיים את המצוה עבור **חברו**. והרי זה כמו ערב שמשלם חוב, שאין זה חוב של עצמו אלא חוב של חברו, והערבות היא רק ההיכי תימצי והגורם שהתשלום שלו מועיל עבור חברו. ועצם העובדה שהוא מקיים את הערבות, איננו מצוה בפני עצמה, דלא תיקנו ברכה על קיומי ערבויות. וגם אם היו מתקנים ברכה - היה צריך לברך "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לעזור לזולתנו ולהגן עליו". וברור שמה שהוא מברך על מצות השופר ולא על קיום ערבות, הוא משום שמייחסים את הברכה שלו עבור **חברו**. והאפשרות השניה אינה מובנת גם היא, שהרי על כרחך הסיבה שאין ברכה לבטלה בכך שהוא מברך עבור חברו, היא עצם העובדה שהברכה מועילה עבור חברו. והיא מועילה משום דאזלינן בתר סוף מעשה הברכה, שכאשר הוא נעשה יוצא חברו ידי חובתו. ואם כן לא מובן מדוע שבברכת הנהנין נקבע מראש שאסור לו לברך, ואז נאמר שכבר אי אפשר להיעזר בברכתו; הרי אי אזלינן בתר סוף המעשה - צריך לקבוע שמותר לו לברך ואפשר לו להיעזר בברכתו.

ועדיין היה מקום לומר בדעת החזון איש, שהברכה נאמרת בשביל השומע, אלא שההגדרה אם הברכה נחשבת לצריכה היא מצד המברך. אם הוא צריך את הברכה, וכגון שיש לו ערבות או שהוא מחויב בה באותה שעה - אזי היא נחשבת כברכה הצריכה, ואם לאו - היא נחשבת שאינה צריכה. אבל נראה שגם את זאת אי אפשר לומר, דבסברה אין הדבר מובן כלל: כיצד אפשר לפצל בין מטרתה העיקרית של הברכה ובין הסיבה שאין היא נחשבת כברכה שאינה צריכה, ולומר שזה מתייחס לשומע וזה למשמיע. לכאורה המושג ברכה **לבטלה** משמעותו שאין

החילוק שבין הוצאה ידי חובה מדין ערבות להוצאה מדין שליחות

אמנם לפי מה שהתבאר, נראה שהשאלה אם הברכה היא לבטלה אם לאו, היא רק תוצאה בעלמא מעיקר העניין שהוא דין הערבות, והסיבה שהשומע לא יצא היא משום שאין כאן ערבות. ואמנם ברור שאם אין הוא מוציא את חברו ידי חובה יש לברכתו דין של ברכה לבטלה, אבל זו תוצאה בעלמא. והסיבה שכאשר הוא צריך לברך לעצמו, הוא יכול להוציא את חברו ידי חובה בברכת הנהנין, אע"פ

לברכה צורך, חשיבות ותועלת, ולכאורה עיקר המדד של הצורך והתועלת חייב להיות נמדד לפי עיקר מטרת הברכה שהיא השומע.

ולכאורה הדרך היחידה שאפשר להבין את דברי החזו"א, היא לומר שזהו דין מסוים בברכות, שעל הברכה להיות נצרכת דוקא לאדם המברך באופן אישי ולא לצורך ענייני של הזולת או של הכלל. אבל גם דבר זה אינו מובן בסברה: ראשית, הרי המקור לדין ברכה שאינה צריכה (בין אם הוא מדאורייתא ובין אם הוא מדרבנן) הוא מצד נשיאת שם ה' לשוא; והרי כאן אין נשיאה לשוא, דיש כאן מטרה עילאה, שהיא אף חשובה יותר מכך שהמברך עצמו יוצא ידי ערבותו. וקל וחומר שאין כאן דרך זלזול. שנית, לכאורה מצינו ברכות שאדם מברך לא בגלל הצורך האישי אלא בגלל צורך ציבורי, וכגון ש"ץ שמוציא את הציבור ידי חובתו גם כשהם בקיאים, וכגון ברכות התורה בציבור, שאין האדם נצרך להן באופן אישי אלא יש בהן צורך ציבורי. שלישית, מנין לחדש דבר כזה, שיש דין המגדיר את צריכותן של הברכות דוקא לפי הצורך האישי ולא לפי העניייניות.

יתרה מזו, הרי לפי החזו"א מי שעושה את עיקר הפעולה הוא דוקא השומע, דשמיעתו היא כענייתו, וחשיב כאילו הוא ענה בעצמו. ואם כן לכאורה הברכה צריכה להתייחס בעיקר לשומע. ואין אנו מתבססים על מעשהו של המשמיע, אלא דוקא על מעשהו של השומע. ולכן גם צריכותה של הברכה צריכה להיות דוקא ביחס לשומע ולא למשמיע; מה שאין כן לפי מה שיתבאר בס"ד, שאת עיקר הפעולה עושה הערב, דהוא עומד במקומו של המחויב. ולכן פשוט שהוא יכול לברך, והרי זה כאילו המחויב עצמו מברך, ודין שומע כעונה הוא רק היכי תימצי בעלמא כדי שיהיה המחויב שייך למה שעושה הערב. (ואמנם גם החזון איש (סי' כט) מצריך את התאחדות השומע והמשמיע. אולם לשיטתו עיקר המעשה מתייחס אל השומע, ואת מה שחסר לו, שהוא הדיבור, הוא שואב ויונק מהמדבר-המשמיע. אבל לאחר שהוא ינק ושאב את הדיבור מהמשמיע, נוצרה מציאות **שהשומע** הוא זה שביצע את מעשה המצוה. ובזה הוא חולק על בית הלוי וסובר שהשומע שואב מהמשמיע את הכל, וממילא גם דין הקול רם נשאב אליו, וכדלקמן. והגרי"ד סובר (לפי הבנת החזו"א) שעיקר המעשה מתייחס **למשמיע**, ולכן כל דין הקול רם ושאר דיני האמירה נשארים אצלו; אלא שהתחדש שהשומע יכול לצאת ידי חובה אע"פ שרק שמע, ודנים אותו כאילו הוא ענה. ועכ"פ ברור לפי שתי הדעות, שאיננו רואים את המשמיע כעושה את עיקר החיוב, וכאילו **שהוא עצמו** יוצא ידי חובה. אמנם לפי מה שיתבאר, באמת דין **ערבות** גורם לכך שהמשמיע עומד במקומו של השומע. ואין כאן התאחדות השומע והמשמיע מצד דין שומע כעונה, אלא יש כאן רק משמיע, והוא זה שיוצא ידי חובה בחריקיה דהשומע).

שאין לו ערבות על ברכת הנהנין של חברו, היא שיש בכך דין אחר, והוא דין שליחות. דשליח ציבור כשמו כן הוא, שהוא שליח של הציבור, וכלשון רש"י (סוכה לח ע"א ד"ה ותבא מאירה): "ואם למד תבא לו מאירה שמבזה את קונו לעשות שלוחים כאלה", עכ"ל[7]. וכדי להיות שליחו של אדם אין צורך להיות ערב לו. ולכך יש צורך בשני תנאים: האחד, שיהיה השליח בר חיובא, דבלא זה השליחות אינה מועילה, דפעולה יש כאן ועושה פעולה אין כאן, וכנ"ל. והשני, שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה, ולכן יש צורך שהוא יברך בשביל עצמו; כי העובדה שהוא מברך בשביל חברו אינה מועילה להוציא את הברכה מידי ברכה לבטלה. ולא דמי למברך עבור חברו את ברכת המצוות, שאין זו ברכה לבטלה, אע"פ שהוא עצמו אינו יוצא בברכה שמברך, דשאני התם שהוא עומד ממש במקום חברו, דהוא עצמו מחויב בחיובו של חברו. אבל בשליחות אין הוא עומד ממש במקום חברו, דאין הוא מחויב בחיובו של חברו, ואין הוא אלא בא מכוחו של חברו. וכיון שאין הוא מחויב בעצמו, אין הוא יכול לברך במקום חברו. והרי זה כמו שכהן ימנה את חברו ישראל להקריב בשבילו קרבן; דאמנם הכהן עצמו יכול היה לבצע את כל מלאכת ההקרבה בעצמו, אבל שלוחו הישראל אינו יכול לבצע עבורו את כל המלאכות, אף שמצד עצם השליחות הוא שליח מעליא. ואי יכולתו לעשות את רוב העבודות אינו נובע מצד חסרון השליחות אלא מצד דין אחר שמונע ממנו

7. איברא דדברי רש"י אינם מובנים כל צרכם, דהרי שם מדובר על כך שהאשה והקטן קוראים והוא חוזר אחריהם, ואם כן לא ברור איזו שליחות יש כאן. וכבר הקשו עליו התוס' (שם ד"ה ותהי לו מארה), שאת הסיפא של דבריו היה צריך לומר על אשתו ובניו מברכין לו דבגמרא ולא על מקרין אותו דהמשנה. ובישוב דברי רש"י נראה לומר, שהבין שהקריאה המיוחדת בהלל, שהיה אחד אומר דבר והשומע עונה עניות כלשהן, היא חלק מהותי מקריאת ההלל. וזה כמו שמצינו בשירות שונות במקרא ובחז"ל, ולהבדיל גם בקינות, שהיה הדבר נעשה בדרך של עניה על אמירה של אדם אחר. ולכן גם כשכולם בקיאים עדיין היו נוהגים את מנהג ההלל לענות לדברי שליח הציבור, ולא היתה בכך מארה וגנאי בעצם העובדה שאחד היה אומר פסוק והציבור היה אומר מילות פזמון שונות. ולעניין זה אפשר היה למנות את הקטנים והנשים כמקרין, דאין זה חיוב עצמי שאפשר לומר עליו שאין הם בני חיובא, אלא יש עליו חיוב לקרוא את ההלל בדרך של עניה, והם רק היכי תימצי בעלמא שאמירת ההלל שלו תהיה בדרך של קריה ועניה. אלא שהמקרין הללו לא היו אומרים במקום הגדול את הנוסח, אלא הגדול היה חוזר על דבריהם, כי לא היה יכול לצאת ידי חובה מצד עצם דיבורם, אבל עדיין היה צורך בהם כמַקרים. ועל כך אומר רש"י שתבוא לו מאירה שהוא ממנה שליח כזה. והשתא דאתינן להכי מובן מדוע דבר זה שייך לנידון דידן, כי מושג השליחות מתקיים לגבי אותה מציאות שהאדם זקוק לה כדי שיוכל לקיים את חובתו כדבעי.

לעשות אותן. אבל כאשר הוא מחויב בעצמו, ברכתו שלו אינה ברכה לבטלה, וממילא אין שום מונע ומפריע לשליחות להתקיים ולהתממש.

וזו הסיבה שרבים מהראשונים אינם מתייחסים לדין שומע כעונה בכל הסוגיה; דלפי זה באמת אין זה עיקר היסוד שעליו מבוסס דין הוצאת החבר ידי חובה. אלא לדעתם העיקר הוא עצם העובדה שיש ערבות ושליחות, ודין שומע כעונה הוא דין צדדי שבא לפתור בעיה צדדית, ולכן לא ראו הראשונים צורך להזכירו. ולאידך גיסא, דין השליחות מוזכר בממילא לאורך כל הסוגיות שם. קודם לכן (ר"ה כט ע"א בריש העמוד) נאמר להדיא בגמרא שכל דין המשנה אמור דוקא "**בשליח** ציבור", וכמו שגם כתב הרמב"ם בפיהמ"ש (פ"ג מ"ז)[8]. והניסוח הכללי ש"כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן", הכולל כאמור גם את דין הדלקת נרות חנוכה והקרבת קרבן הפסח, עניינו הוא אך ורק מצד שליחות ולא מצד שומע כעונה. והראשונים מזכירים להדיא כמה פעמים בדבריהם את דין **שליח** הציבור בענייניים אלה, ודנים בגדרי הוצאת **שליח** ציבור ומשוים לדיני הוצאת **שליח** ציבור בחזרת הש"ץ. ועצם העובדה שמדברים על הוצאת **הרבים** ידי חובתן, הוא משום שמדברים בהווה בנידון של שליח ציבור. וכיון שכל הדיון היה על השאלה האם אדם ראוי להיות שליח ציבור להוציא אותם ידי חובתם, וההנחה היתה שהוא יכול להיות שליח רק על דבר שהוא בעצמו שייך בו, וכנ"ל, לכן הוזקקו להגיע לדין ערבות רק כשהגיעו למקרה שהוא כבר יצא, והוא צריך לברך אך ורק בשביל חברו. ומסיבה זו גם אין במקרה זה בעיה של ברכה לבטלה.

ד

הסבר נוסף של החזון איש לדין שומע כעונה ולדין ערבות

לאחר כמה סימנים (סי' כט, ובמהדורות קודמות: סי' ז) דן החזון איש שוב בעניין שומע כעונה: "אי פירושו שיוצא במעשה השמיעה לחוד, או שמתייחס אליו גם הדיבור של המשמיע, על ידי שמיעה, ויוצא ידי חובה בשיתוף השמיעה והדיבור של חברו". וטען שם שמכך שרואים שכאשר הוא יצא בברכת המצוות הוא יכול להוציא, וכשיצא בברכת הנהנין אין הוא יכול להוציא, יש ללמוד שדיבורו של

8. המשנה בדף כ"ט היא המשך למשנה בדף כ"ז ע"א-ע"ב, והפסיקה המשנה בנידון של ידיו של משה ונחש הנחושת רק בעניין כוונת הלב שהוזכרה שם, וכמו שביאר שם המאירי.

המשמיע נצרך כדי לצאת ידי חובה, אך כדי שדיבור זה ייחשב לדיבור של מצוה צריכה השמיעה להצטרף לדיבור. ואלמלא החידוש של שומע כעונה לא היה ניתן לצרף את השמיעה לדיבורו של המשמיע, ודיבורו לא היה אלא דיבור בעלמא, שאינו דיבור של מצוה. ובא דין שומע כעונה ומחדש שהשמיעה מצטרפת לדיבור, וממילא בכך היא גורמת לדיבור להיות דיבור של מצוה. והדין ששומע כעונה נובע מדין הערבות; דכיון שהמשמיע ערב על חברו, לכן שמיעתו של החבר יכולה להצטרף לדיבורו. אבל בלי דין הערבות, "הוה ליה כשומע שמיעה שאינה של מצוה, אחרי שכל שמיעה צריכה הכנה מקדם, מכח דין שומע כעונה, לתקנה שתהיה ראויה לדין זה". ולכן בברכות הנהנין שבהן אין ערבות, אין דין שומע כעונה, וממילא אין צירוף של הדיבור לשמיעה, והדיבור איננו דיבור של מצוה. וכדי שיתאחדו השמיעה והדיבור, יש הכרח שהמשמיע יהיה "גם כן בחיוב המצוה, דבזה חידוש התורה דמתאחדים ומשתתפים במעשיהם, מה שאין כן באותו שאינו מצווה בזה". ואולם כאשר הוא "קורא ומברך גם לעצמו, אז מהני מחשבתו לחוד לחשובי קריאת עצמו קריאת מצוה גם לבהדי חברו אף בלא טעמא דערבות, והלכך מהני גם בברכת הנהנין וכו'. וכיון שעניין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה, עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע, לכן, אף במצוות שאינו יוצא בדיבור כל דהו אלא שצריך תנאים בדיבורו, מכל מקום יוצא בשמיעה". ולכן גם למ"ד שהשמעה לאזניו היא לעיכובא, וגם במקרה שצריך דוקא ברכה על כוס וגם כשצריך קול רם, בכל הנך יכול להוציא את חברו. ואף שחברו לא השמיע לאזנו ולא בירך על כוס ולא השמיע בקול רם, דהוא לא אמר כלום אלא רק שמע את חברו, בכל זאת אמירתו של המשמיע מתייחסת גם אליו. ובדברים אלו חזר בו למעשה החזון איש מדבריו הקודמים, שבהם תלה את ההבדל בין ברכת הנהנין ובין ברכת המצוות, וכן את ההבדל שבין יצא כבר ובין כשלא יצא, בשאלה אם יש כאן ברכה לבטלה; דלפי הסבר זה אין הדבר קשור לשאלה זו.

קשיים רבים בדבריו

ואולם לכאורה ישנם קשיים רבים בדבריו. ראשית, כל היסוד שלפיו השמיעה והדיבור מתמזגים זה לזה, וזהו עיקר החידוש של שומע כעונה, אינו רמוז בילפותא שממנה לומדים את דין שומע כעונה, שהיא המקרה של שפן ויאשיהו. שם אין לנו ראיה שהשמיעה מתמזגת עם הדיבור ומשפיעה עליו וכן להיפך, אלא רואים בסתמא שהשומע הוא כעונה ותו לא. ועוד קשה, דמדבריו יוצא שדין

שומע כעונה תלוי בדין הערבות; וכבר התבאר לעיל שבמקור שממנו לומדים דין זה אין שום שייכות לעניין הערבות. ועוד קשה כנ"ל, שלכאורה אין זהות בין דין ערבות ובין היותו של המשמיע בר חיובא. ויכולה להיות ערבות בלי שיהיה בר חיובא לעניין זה, וכן להיפך, שלא תהיה ערבות אך הוא יהיה בר חיובא (כמו בברכות הנהנין). ועוד קשה על מה שכתב (שם): "ולא נאמר דין זה אלא מכח הערבות של האחד על חברו, והלכך מתאחדים השומע והמשמיע ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלמה, אבל לולא הערבות אין כאן שיתוף ביניהם" וכו'. ומבואר מדבריו שהבין שהערבות תורמת לכך שיהיה שיתוף ביניהם, ואלמלא היא לא היה שיתוף. וצריך להבין מדוע, והלוא את תפקיד ההשתתפות הוא מטיל על דין שומע כעונה. ובניגוד למה שמתבאר בדבריו הקודמים (סי' יט), שהחיבור וההשתתפות בין השומע למשמיע נוצרים מכוח דין שומע כעונה, והערבות רק גורמת לדיבור להיחשב כדיבור של מצוה - בדבריו כאן נראה שהערבות מאפשרת בעצמה את קיום ההשתתפות. ונראה שביאור דבריו הוא, שאם לא היתה ערבות - לא היתה משמעות לדין שומע כעונה, וממילא היה מתבטל דין זה, דכיון שאין שימוש לדין שומע כעונה (כי אין ערבות) הוא מתבטל מאליו, והוי כמו ספרים שאם אין משתמשים בהם הם מתעפשים ומתקלקלים (ב"מ כט ע"ב). ולכן קיומה של הערבות הוא זה שיוצר ממשות להשתתפות, וממילא בכך היא מקיימת את ההשתתפות ומאפשרת לדין שומע כעונה לחול. אלא שלפי זה לא מובן מדוע כשאדם קורא ומברך לעצמו הדבר מועיל גם בשביל חברו[9]. ממה נפשך: אם דין שומע כעונה זקוק לדין הערבות, וכנ"ל - מדוע מועילה הקריאה והברכה של האחד לשני, והרי במקרה זה אין דין ערבות. ואם דין שומע כעונה אינו זקוק לדין הערבות - מדוע צריך אותה כשהוא כבר יצא; דלכאורה הדבר תלוי בשאלה אם דנים את דין שומע כעונה בתר סופו או בתר תחילתו. אם דנים בתר סופו - אזי יש קיום להעברת החיוב מהאחד לשני, ושפיר אפשר לוותר על הערבות, ולאפשר להוציא גם בברכת הנהנין וגם כשכבר יצא. ואם דנים בתר תחילתו - אזי גם קיומה של הערבות אינו מועיל, שהרי הערבות רק יוצרת מחויבות, אבל אין היא גורמת מצד עצמה את העברת החיוב מהאחד לשני. ואם הוא מבין שכאשר יש קיום מצוה גמורה אין צורך בדין שומע כעונה, דעצם העובדה שהוא אומר

9. אליבא דאמת החזון איש לא היה צריך לומר כך בקריאה, דהקושי היחיד שצריך לתרץ הוא רק בברכת הנהנין שהוזכרה להדיא בגמרא, ומבואר ברש"י שאין בה דין ערבות. אבל החזון איש טען בסק"ב שגם בקריאה אין צורך בערבות ואזיל בזה לשיטתו.

דיבורים של מצוה וחברו שומעם, הדבר כבר מועיל לו, ורק כשאין שם של מצוה על הדיבור יש צורך בדין שומע כעונה - יקשה טובא: ראשית, לפי זה מחריפה הקושיה שלא מצאנו חידוש מיוחד כזה בילפותא משפן ויאשיהו[10]. שנית, לא מובן מנין שבאמת יועילו דיבוריו של האחד עבור חברו. ומה בכך שהוא שמע אותם, סוף סוף הוא לא אמר אותם בעצמו. ולכאורה רק אם נעזרים בכלל דשומע כעונה אפשר להבין זאת. שלישית, החזון איש הרי רוצה לטעון שכל דיני האמירה שאומר האחד מועילים גם לשני, כגון הצורך בכוס או קול רם והשמעה לאזנים. ואם לא מתחדש במקרה זה החידוש של שומע כעונה - מנין שכל אלה מועילים לשומע; דלכאורה רק על יסוד דין שומע כעונה, אפשר לחדש שכל דיני האמירה של האחד מתייחסים גם לשני. וגם אם נאמר שכאשר כהן עומד לברך את העם, והוא בעצמו מקיים את המצוה, ואין כבר **צורך** בדין שומע כעונה, יש בכל זאת **קיום** של דין זה[11] - סוף סוף בברכת הנהנין שהוא מברך, שאין בה דין ערבות, ולשיטתו כבר לא חל דין שומע כעונה, לא היה מועיל אם צריך להשמיע לאזנים או אם צריך כוס[12].

קושי בעיקר הספק שהסתפק

וגם עיקר הספק שהסתפק לכאורה אינו מובן. לכאורה אין שום אפשרות לומר ששמיעה כשלעצמה מספיקה, שהרי בקריאת מגילה ובקריאת שמע וכו'

10. כי אלמלא זה עדיין היה אפשר לומר, שעצם הדין שהדיבור של האחד מועיל לשמיעתו של חברו, הוא גופא מעניק את הכוח המיוחד לדיבור, והענקת הכוח המיוחד לדיבור באמת אינה כלולה בילפותא של שפן. אבל לפי זה יוצא שזהו כל הלימוד משפן, ותמוה דאין לכך זכר.

11. ויועיל הדבר לחברו הכהן, ויצא חברו בדין ברכה בקול רם, וכמו שרצה לטעון החזו"א (שם סק"ג) כנגד בית הלוי.

12. ומה שכתב: "ואותה השמיעה ששמע, אם לא היה דין שומע כעונה - אותה השמיעה באמת אינה ראויה לדין שומע כעונה, ולא נאמרה עליה דין שומע כעונה", אינו מובן; דלכאורה הדברים סותרים את עצמם מיניה וביה. אם אין היא ראויה לדין שומע כעונה, כיצד היא נהייתה ראויה לאחר שהתחדש דין שומע כעונה. ולכאורה אין מציאות של דין זה אלא רק לאחר שהוא התחדש. ואם רצונו לומר שלא היה אמור להיות דין שומע כעונה לפני שהתחדש, וכוונתו רק לומר שזהו חידוש שלא היינו יודעים אותו מעצמנו - אזי לכאורה אין לכך שייכות לכל עיקר דבריו שם, וגם לא שייך לומר על כך שהשמיעה אינה ראויה לדין זה ולא נאמר עליה דין זה, דמשמע מכך שכבר התחדש הדין והיא אינה ראויה לו. ויתכן שרצה לומר שהשמיעה לא היתה שמיעה של מצוה, שרק עליה נאמר דין שומע כעונה. ואם זו כוונתו, לכאורה ניסוחו בזה אינו מחוור.

המצוה היא לקרוא. ועד כאן לא נחלקו בגמרא (ברכות כ ע"ב) אי הרהור כדיבור דמי אי לאו, אבל לכולי עלמא פשיטא שעל כל פנים צריך דיבור, והשאלה היא רק אם הרהור עולה לגדר זה. והחזון איש שלל את האפשרות שאין צורך בדיבור, דאם כן הוי קריאת מגילה בעל פה. אבל הקושי הוא בסיסי הרבה יותר: אין זו קריאה בעל פה אלא אין כאן קריאה כלל. ומי שיהרהר במגילת אסתר פשוט שאינו יוצא, אף אם היינו אומרים שקראה בעל פה יצא (אלא אם כן נאמר גם כאן שהרהור כדיבור, ואז אנו חוזרים לדין דיבור). ודוקא הטענה שזו קריאה בעל פה אינה מוכרחת בכל מקרה, דהא יתכן שהוא ישמע ויסתכל במגילה. ובברכות ובקריאת שמע לכולי עלמא צריך לכתחילה להוציא מפיו ואף להשמיע לאזניו, ולא נחלקו אלא לעניין דיעבד. אבל לצאת יד"ח על ידי אחר, לא נחלקו שמותר לכתחילה, ועל כרחך שאין הוא נחשב כמי שהרהר ואפילו לא כמי שלא השמיע לאזניו, אלא חשבינן ליה כהשמיע לאזניו ממש. ופשוט מכל זה שיש הכרח בדיבור.

והיה מקום להבין את ספקו בדרך אחרת. היה מקום לומר שהוא הסתפק האם השמיעה שאדם שומע נחשבת כדיבור של עצמו, או שמצטרף אליה דיבורו של השני. דהיינו, האם שמיעה נחשבת כדיבור מצד עצמה, או שאין בה כוח של דיבור, והיא נזקקת לדיבורו של המשמיע. ואז היה מקום ליישב חלק מהקושיות הנ"ל, דבאמת פשיטא הוא שצריך דיבור, והשאלה היא רק של מי הדיבור[13]. ואולם, לפי זה לא יהיה מובן מה הוא מוכיח מהדעה הסוברת שאם לא השמיע לאזניו לא יצא; דלעולם אימא לך שהשמיעה נחשבת כדיבור, ואף כדיבור מעליא

13. ובאמת יש לכאורה סתירה בדבריו בהגדרת שני צדדי הספק. ישנן לשונות שמשמע מהן שהספק הוא כפי שהוצג לעיל. וכבר בתחילת דבריו הוא מגדיר: "אי פירושו שיוצא במעשה השמיעה לחוד", ומשמע בפשטות שאין הוא זקוק לדין הדיבור, וזה בהנגדה להמשך: "או שמתייחס אליו גם הדיבור של המשמיע". ואם כוונתו היתה רק להסתפק של מי הדיבור - היה צריך לשאול אם השמיעה נחשבת כדיבור שלו או שמצטרף אליו דיבורו של המשמיע. וכן בהמשך: "וכיון שעניין שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה, עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע". ומשמע מכך שכל מה שמתחדש באפשרות השניה היא שמצטרף גם דיבור למצות השומע, ואין כאן שמיעה בלבד. ולפי הבנת הספק בדרך האחרת הרי גם לפי הצד הראשון מתייחס דיבור למצות השומע, אלא שהדיבור לא מגיע מהשני אלא מהשמיעה עצמה; ועיקר הדגש היה צריך להיות שמתייחס גם הדיבור **של השני** לשומע, וגם לא היה לו להדגיש **למצות** השומע, דמשמע מזה שמצטרף עוד גורם לעצם הגדרת המצוה. ואולם לאידך גיסא, הוא כותב בתוך דבריו כשמציג את האפשרות הראשונה: "ואם השמיעה היתה נחשבת כאחד ממיני דיבור" וכו', "שאם היתה השמיעה כדיבור". ומכך משמע שהשמיעה היא כדיבור ממש, ולא רק שאפשר להסתפק בה כמו שאפשר להסתפק בדיבור.

שנשמע לאזניו, וכמו שיתבאר לקמן שזהו גדר דיבור בתורה ובחז"ל. ומנין שהשמיעה היא דוקא כדיבור שאינו נשמע לאזנים. ואם תאמר ששמיעה שאינה כוללת את דיבורו של הזולת, היא בהכרח שמיעה שאינה נשמעת לאזנים - אזי הדרא קושיא לדוכתא: מדוע הותר לכתחילה להוציא ידי חובה, והרי גם מי שסובר שהשמעה לאזנים אינה מעכבת, מודה שעכ"פ צריך אותה לכתחילה. וגם לא מובן אם כך, איזו משמעות יש לכך שהשמיעה היא כדיבור, אם בפועל היא נחשבת רק כדיבור שאינו נשמע. וגם לא מובן איזו משמעות יש לקביעה שצריך דיבור בקריאת שמע וכדומה, אם בפועל יכול להיות שדיבור יתקיים גם בלי שהוא נשמע. וגם לא מובן מהי הסברה שבדבר, דמהיכא תיתי לומר ששמיעה היא דוקא כדיבור שאינו נשמע. ולכאורה המושג "שומע כעונה", גם אם אין מייחסים לו את דיבורו של השני, סוף סוף הרי הוא כמו העונה השני, שדיבורו נשמע לעצמו של המשמיע, ועובדה היא שאפילו הוא השומע - שמע.

אע"פ שצריך דין דיבור אין השמיעה מסייעת לו

ואולם לאידך גיסא, גם לאחר שאמרנו שודאי צריך דיבור, אין צורך להגיע לכך שהשמיעה התחברה לדיבור ושיוותה אותו כדיבור של מצוה, והיציאה ידי חובה מועילה דוקא משום כך, דכאמור, אין לכך רמז במקור של יאשיהו ושפן[14]. והסיבה שבכל זאת דיבורו של האחד נחשב כאילו דיבר השני, היא מצד ערבות או מצד שליחות, וכנ"ל. והשמיעה מצד עצמה לא הועילה ופעלה שום דבר, ואין היא אלא מעשה של השתייכות בעלמא לדיבורו של השני; דבלעדיה אין דיבורו של האחד משתייך אל השני, ולא מועילה ערבותו או שליחותו.

ה

מחלוקת בית הלוי והחזו"א לגבי כהן הבא להוציא את חברו בברכת כהנים

והנה, בית הלוי על התורה (סוף בראשית - לחנוכה, ד"ה בעניין שומע כעונה בבר"כ) טען שדין שומע כעונה בברכת כהנים אינו מועיל, כי אף אם נחשיב את הכהן

14. וגם לפי האפשרות שהכוונה היא שדיבורו של השני מצטרף בדוקא לראשון, אין לכך רמז בילפותא; דלעולם אימא לך שיאשיהו נחשב כמי שקרא בעצמו, ולא שקריאת שפן התייחסה אליו.

ששמע כמי שענה - סוף סוף לא היתה כאן אמירה בקול רם, ולא עדיפא מכהן שאומר מפורש בפה אבל אומר בלחש שלא יצא. והחזו"א (סי' כט סק"ג) והקה"י (ברכות סי' יא) תלו את דעתו בסברה ששומע כעונה היינו שעצם השמיעה נחשבת כענייה והוא יוצא ידי חובה בשמיעה, דלפי זה אכתי ליכא בשמיעה זו קול רם. אבל אם שומע כעונה היינו שקריאת חברו פוטרתו - הרי שגם הקול רם של חברו נחשב כאילו שהוא עצמו אמרו. ודחו את דבריו מכך שהוכיחו שצריך כוונת משמיע, ועל כרחנו צריך לומר שנחשבת האמירה והקריאה של חברו כאילו היא שלו; כי אם סגי בשמיעה שלו - לשם מה יש צורך בכוונת המשמיע. וכן הוכיח החזון איש מכל שאר ההוכחות הנ"ל שיש צורך בדיבור, ועל כרחך שמחשיבים את דיבורו של המברך כאילו הוא גם של השומע. וכיון שדיבורו של המשמיע נחשב שהוא גם של השומע, ממילא כל דיני הדיבור האמורים במשמיע נחשבים שאירעו גם אצל השומע, ולכן הקול הרם של הכהן המשמיע מועיל גם לשומע. וכן הוכיח זאת החזון איש ממה שהסתפקו התוס' (פסחים צט ע"ב ד"ה לא יפחתו) לגבי קידוש בליל פסח, אם צריך שתהיה כוס לכל השומעים או שאפשר להסתפק בכוס של המקדש ואין צורך בכוס לכל אחד. וכיון דקי"ל למסקנה שאין צורך בכוס לכל אחד, מוכח שכל מה שנלווה לדיבורו של המשמיע מתייחס גם לשומע.

דחיית טענות החזון איש

ואולם נראה שקשה מאד לקבל את דברי החזון איש והקה"י. גם אם נוקטים שדיבורו של המשמיע מועיל לשומע ונחשב כאילו הוא עצמו דיבר - אין לכאורה שום סיבה וטעם לייחס לשומע דברים נוספים שנעשו יחד עם הדיבור ושאינם קשורים לדיבור עצמו. ועניין נקיטת הכוס הוא לכאורה תמוה מאד, דמהיכא תיתי לומר שהשומע נחשב כמחזיק כוס ושותה. ולא שמענו אלא רק שהשומע נחשב כעונה[15]. ומה שהוכיח מהתוספות הוא לכאורה תמוה מאד; הרי התוספות רוצים

15. וכדי ליישב במקצת את טענת החזון איש, יש לומר שהבין שדין היין בקידוש הוא רק היכי תימצי לכך שהדיבור בקידוש יהיה על יין; דהיינו, שיש הבדל בין דיבור סתם לדיבור שנאמר על יין, וכדי שהדיבור יהיה על יין, צריך יין. ולכן אפשר לקבל מהמדבר את דיבורו שהיה על היין, אע"פ שאת היין עצמו אי אפשר לקבל, דלא אכפת לנו היין מצד עצמו. אבל אליבא דאמת נראה שאין לומר כך, דבפשטות דין היין הוא דין עצמי, ולכן יש בו דינים שונים כגון מבושל וכוס שאינה פגומה וכו'. וברור גם שאי אפשר לומר שהתוס' נקטו כך בפשיטות וכל מה שהסתפקו לגביו הוא רק בחקירה של החזון איש. ולכל הפחות היה להם להסתפק בעניין זה גופא, ולא לנקוט כך בפשיטות.

ללמוד מדין הקידוש את כל דיני ארבע הכוסות, ובאו להוכיח שאם אין צריך כוס לכל אחד בקידוש - לא יצטרכו גם בארבע כוסות. והרי בארבע כוסות לא שייך כלל עניין של שומע כעונה, דחוץ מהכוס הראשונה שהיא כוס של קידוש, שאר הכוסות מצוותן בשתיה בלבד, ומה שייך בהן שומע כעונה. ועל כרחך הנידון הוא אחר לגמרי, דיש מקום לומר שדין יין בקידוש אינו מצוה על הגברא אלא על החפצא של הקידוש; דהיינו, שכדי להחשיב את אמירת הקידוש צריך שהוא יהיה על יין. ולפי הצד הזה, אין גדר הדבר שמוטל על כל אחד מישראל לשתות כוס יין לקידוש, אלא שמוטל על כולם לקדש על היום בזכירה, ואותו קידוש צריך להיות על כוס יין. ועל מנת שייחשב שהקידוש היה על היין די בכך שישנה כוס יין אחת, ולכן מעיקרא אין צורך להוציא את חברו בנקיטת הכוס בידו ובשתייתו. ואותה סברה ואותו גדר סברו התוס' שיכולים להיות גם בארבע כוסות; דהיינו, שלא חייבו חכמים על כל משתתף ומשתתף בסדר לשתות ארבע כוסות, ואין זו מצוה המוטלת על הגברא, אלא צריך שההגדה תיאמר על ארבע כוסות. ודי בכך שאחד מבני החבורה ישתה ארבע כוסות, וכבר ייחשב הדבר כהגדה הנאמרת בדרך חירות וכו'. וזה כפי שעקירת השולחן ושאר מיני היכר שעושים עבור התינוקות שישאלו אינם מצוה על כל גברא וגברא, אלא יש רק חיוב לעשות היכר בחבורה שמספרים בה את סיפור יציאת מצרים. והכריעו התוס' למסקנה שכל אחד ואחד צריך לשתות ארבע כוסות. ועכ"פ אין לכל זה שום שייכות לדין שומע כעונה.

חילוק בין דין קול רם ודין השמעה לאזנים

ולפי זה גם נראה שאין לדמות את דין קול רם לדין השמעה לאזנים שנאמר בקריאת שמע ומגילה וברכות. אם נוקטים שיש צורך בהשמעה לאזנים לכתחילה או בדיעבד, הרי שזה משום שהתורה גילתה לנו זאת במפורש, וכמו שלמדו (מגילה כ ע"א וברכות טו ע"א) מהפסוק שמע ישראל. וביארו התוס' (מגילה יט ע"ב ד"ה אלא וברכות שם ד"ה אי) שילפינן ברכת המזון מקריאת שמע, ולומדים שגם בדרבנן כעין דאורייתא תקון. ועכ"פ גדר הדבר הוא, שקריאה ודיבור האמורים בתורה וכן קריאה ודיבור האמורים בדברי חכמים, היינו שהדבר נשמע לפחות לאזני האדם האומר. והשתא דאמרינן שהשומע כעונה, וגדרו של העונה הוא שהוא קורא את הדברים לפחות לאזניו שלו, על כרחנו שדיבור זה מתייחס גם לשומע, וחשיב כאילו הוא השמיע את הדברים לאזניו שלו. ויתרה מזו יש לומר, דהא השומע מן הקורא סוף סוף אכן שמע באזנו. ואם כן יש לומר דדין ההשמעה לאזנים אינו דין באמירה עצמה, אלא דין כללי שצריך לשמוע באזנים את הנאמר. ובכך הרי

השומע יצא מצד עצמו, כיון שהוא שמע באזניו, ואפילו אין הוא נזקק לאמירתו של חברו כדי לקיים את דין השמיעה. ועכ"פ כך או כך, אין כאן גדר מיוחד שאינו כלול באמירה עצמה או בשמיעה עצמה. אבל הנידון של קול רם הוא דין מיוחד שמתוסף על עצם הדין שצריך לברך. ואין לנו ראיה ומקור לכך שהשומע נחשב כמי שגם אמר את הדברים בקול רם, ואין אנו יודעים לומר אלא רק שהשומע נחשב כמי שבירך בעצמו, אבל לא בהכרח שכל פרטי המעשה שנתלוו לאותו דיבור יתייחסו אליו. ויש לראות את דין הקול הרם כדין נקיטת הכוס, וכמו שזו אינה שייכת כלל לאמירה עצמה, כך יש לראות גם את דין הקול רם. ואין אנו יכולים לחדש בהכרח שהשומע נחשב שאמר את הדברים עם כל פרטי המעשה שהתלוו לכך.

בדעת רש"י יכול להוציא חברו לא מצד שומע כעונה אלא מצד הערבות

ולפי מה שהתבאר בדעת רש"י, שדין שומע כעונה היינו שהשומע נחשב **כאילו** שענה אבל אין הוא כעונה ממש, עוד פחות מסתבר להחיל את כל פרטי המעשה של העונה על השומע. וודאי שלפי זה מסתבר יותר לומר, שאין הוא אלא משתתף עם מעשה העונה, אבל אין זה נחשב שהוא בעצמו ענה ממש, עם כל פרטי המעשה שהתלוו לכך. ומסתבר מאד לומר שאם אדם קידש אשה על מנת שהוא יאמר משהו באותה שעה, וכן אם הוא נשבע לומר משהו באותה שעה, והוא רק יצא ידי חובה מדין שומע כעונה - שלא ייחשב כמי שבאמת אמר; דאע"פ שדינו הוא **כאילו** אמר, וחשיב שותף למי שאמר, סוף סוף הוא לא אמר ממש.

אמנם נראה, שלמרות שמצד דין שומע כעונה אין אפשרות להוציא את חברו הכהן ידי חובה בברכת עצמו, בכל זאת מדין ערבות יש אפשרות להוציאו. והיינו משום שדין ערבות אמור להתיישם על כל דבר שחלה על הזולת חובה לקיימו, ומצד דין זה היה אפשר לקיים כל מצוה עבור חברו; אלא שיש צורך שחברו ישתתף אתו במעשה, ורק במציאות של שומע כעונה יש אפשרות להשתתף, ובמצוות שבהן אין אפשרות להשתתף מצד שומע כעונה, אין אפשרות להוציא את חברו. ומכיון שחלה על הכהן השומע חובה לברך את עם ישראל באהבה, וחובתו זו צריכה להיעשות על ידי אמירה בקול רם, נראה שאע"פ שאין לראות את שמיעתו כענייה של חברו על כל פרטיה, יש להחשיב את כלל המעשה של הכהן המברך כמתייחס גם לחבר השומע מצד הערבות שלו, ושפיר יכול לצאת בזה.

ו

הרא"ש חולק על רש"י וסובר שגם בברכת הנהנין יש ערבות

והנה, עד כה עסקנו בשיטת רש"י. ואולם נראה שרוח אחרת היתה עם הרא"ש. הוא הביא את דברי הגמרא (ברכות כ ע"ב) שהסתפקה אם נשים מוציאות את האנשים ידי חובת ברכת המזון, ותלתה ספק זה בשאלה אם הן מחויבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן; כי אם חיובן הוא מדרבנן - אין הן יכולות להוציא את האנשים החייבים מדאורייתא. והקשה הרא"ש על כך (ברכות פ"ג סי' יג) וז"ל: "ואם תאמר, מאי שנא מהא דאמרינן לקמן בפרק שלשה שאכלו (מח ע"א) להוציא את אחרים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן, ובשיעור כזית אינו חייב אלא מדרבנן, ואפילו הכי מוציא אחרים שאכלו כדי שביעה וחייבין מן התורה. ואם כן באשה נמי, אע"פ שאינה חייבת אלא מדרבנן תוציא אחרים שחייבין מן התורה. יש לומר דלא דמי, דאיש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים, דכל ישראל ערבים זה בזה, אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה. לפיכך כשאכל כזית, אע"פ שאינו נתחייב אלא מדרבנן, מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה, שערב הוא בעבורם ועליו הוא להצילן מן העוון ולפטור אותן מן המצוות. אבל אשה אינה בכלל הערבות, לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהוא חולק על רש"י, שבדבריו מבואר שבברכת הנהנין אין ערבות, ואילו לדעת הרא"ש יש ערבות גם בברכת הנהנין. והצורך בכך שהוא יהנה בעצמו הוא דין מיוחד מדרבנן, "שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה". ונראה לומר בטעם הדבר לשיטתו, שסברו חכמים שאם אדם לא נהנה מהדבר - אין לו שייכות **לתוכן** הברכה כלל; דאע"פ שהוא ערב לחברו, ויש לו שייכות **לקיומה** של הברכה, מכל מקום הוא לא נהנה מהדבר. וכיון שכל מהותה של הברכה היא ההודאה על ההנאה, ולו אין שום שייכות להנאה, גם אין לו שייכות **לתוכנה** של הברכה. ומה שאין כן בברכת המצוות, שמהותה היא ההודאה על כך שהקב"ה קידשנו במצוותיו וציוונו בציווי מסוים, ועל כך הוא יכול להודות גם כשאין הוא מקיים בפועל מצוה כלשהי.

קושי בדברי הרא"ש

ולפי זה יוצא לכאורה שהכל תלוי רק בדין הערבות. ומחדש הרא"ש לשיטתו שאשה אין לה ערבות, ולכן אין היא יכולה להוציא את האיש ידי חובה. אולם לכאורה לא מובן לפי זה, מדוע אשה יכולה להוציא את האיש אם היא מחויבת

מדאורייתא; שהרי מבואר בגמרא שאם חיוב הנשים היה מדאורייתא, היתה אשה יכולה להוציא את האנשים. ורק אם חיובה הוא מדרבנן, אין היא יכולה להוציאם. והרא"ש בא ליישב מדוע אינה יכולה להוציא אם חיובה הוא מדרבנן, אבל תירוצו לכאורה מפקיע את יכולתה להוציא את האנשים אפילו כשהיא מחויבת מדאורייתא. ונפקא מינה מכך לעניין קידוש היום, שמבואר בו להדיא שנשים חייבות מדאורייתא, דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, וכן כתב שם לעיל מינה הרא"ש עצמו. ולכאורה לא ברור כיצד הן יכולות להוציא את האנשים בזה. ומלשונו נראה שאין דין נוסף בערבות (כפי שהתבאר לעיל בדעת רש"י), שמכוחו אשה יכולה להוציא ידי חובה כשהיא מחויבת מדאורייתא. והיינו משום שכשהוא בא לומר שאיש יכול להוציא אע"פ שלא אכל כלום, הוא כותב כדבר מחודש "דכל ישראל ערבים זה בזה". ומשמע מדבריו שזה דין הערבות, וללא הדין הזה במקרה זה אין מציאות של ערבות שיכולה לאפשר הוצאה ידי חובה בדרך אחרת[16].

הרא"ש הבין שהערבות היא מצד שצריך למונעו מעוון

ובאמת, רואים שהרא"ש הבין את דין הערבות דוקא כדין הראשון שהתבאר לעיל ולא כדין השני, דהיינו דוקא מצד החובה להוכיח "ולהצילן מן העוון" ולא מהצד הכלל ישראלי הנ"ל. ולכן הוא יכול היה להגיע למסקנה שאשה אינה בכלל הערבות; דעל אשה אפשר לומר שאין היא מצֻוָה להוכיח ולמנוע את האיש מן העוון[17]. אבל אם היה זה מהצד הכלל ישראלי - לא היה מקום לחלק בין אשה לאיש, דברור שאשה היא בכלל ישראל. וברור שנשים היו בכלל הברית שכרת ה'

16. היה מקום לומר שהסיבה שאין ערבות באשה, היא משום שאין היא מחויבת בברכת המזון מדאורייתא (שהרי באמת שאלתו של הרא"ש מבוססת על אפשרות זו). ובכך היא שונה מאיש שמחויב מדאורייתא אלא שבאותה שעה אין הוא מחויב. ולפי זה היה מובן שבאופן עקרוני יש לאשה ערבות, ובדברים שבהם היא חייבת מדאורייתא, אכן היא יכולה להוציא אחרים ידי חובה. אבל נראה שקשה מאד לומר כך, כי לא מובן לפי זה מה הסברה לחלק בין אדם המחויב במצוה זו ובין אדם אחר שאינו מחויב, לעניין חיובם למנוע את השני מעוון. וכי אין חיוב על הישראל למנוע את הכהן מלהיטמא למתים, או על הכהן למנוע את הישראל מלאכול תרומה?

17. אולי משום שאין לה גבורה כאנשים למחות ולהוכיח ולמנוע אותם מעבירות. ואין המדובר דווקא על גבורה פיזית, אלא שלצורך ההוכחה יש צורך בגבורת העזה וגרימת מורא, שבדרך כלל לא שייכת באשה. ובפרט שמדובר על כלל ישראל, שכוללים גם גברים, שהיא ודאי מנועה מלדבר אתם קשות או רכות גם מטעמי צניעות. ואף שמצינו נשים חשובות שהוכיחו והניאו אנשים מלחטוא, כאשת און בן פלת ואביגיל והאשה התקועית, אין הן אלא יוצאות מן הכלל שמלמדות על הכלל. ובסתמא דמילתא אין התורה מצווה על כלל הנשים להוכיח אנשים.

עם ישראל, וכמבואר להדיא בקרא (דברים כט, י), וחלק מהמצוות מוטלות במיוחד על הנשים כגון מצות יולדת ונידה וזבה. ואף שהגמרא בסוטה מתייחסת למספר של ס' ריבוא, ולכאורה אם היו כלולות בכך גם הנשים היה המספר צריך להיות כפול, אין זה אלא משום שאשתו כגופו, והברית שנכרתת עם הבעל כוללת גם את אשתו[18].

ביאור שיטת הרא"ש

ועל כרחנו צריך לומר בדעת הרא"ש, שהיה ברור לו כהנחה פשוטה, שאם אדם מחויב במצוה מדאורייתא - הוא יכול להוציא בה את חברו, ואין בכך צורך לדין ערבות כלל. ובהבנת הדבר נראה לומר שתי אפשרויות: האחת, שדין שומע כעונה מלמד שהשומע הוא בדיוק כמו העונה. וכיון שהעונה מקיים עתה מצוה דאורייתא, חשיב כאילו גם השומע מקיים עתה מצוה דאורייתא. ואם הוא סתם קורא ואין בכך מצוה כלל, כמו שפן שקרא בספר - כך גם העונה יהיה נחשב כקורא סתם בספר בלי משמעות של חיוב וקיום מצוה. ולכן כאשר אדם כבר אכל או קיים את המצוה, ואין הוא קורא עתה קריאה של מצוה, ממילא גם השומע אינו יכול לצאת ממנו מצד שומע כעונה, ויש הכרח לחזור לדין ערבות, שלפיו מועילה קריאת וברכת האחד עבור חברו[19].

---

18. ולא מנו את האלמנות והפנויות, דמדובר שם בכללות ועל דרך הרוב, וכמו שלא שייך שאדם אחד יתחייב גם במצות כהונה וגם במצות ישראל. ועל כרחך דמדובר על דרך הרוב והכללות.

19. לשיטת הרא"ש אין משמעות אחרת לדין שומע כעונה. דין זה נזקק אך ורק למקרה שבו אין ערבות, וכשיש ערבות אין בו צורך. ולכן אין מקום לשאלה שנשאלה לעיל: אולי דין שומע כעונה מלמד רק שיש לשומע שייכות לקריאתו של המשמיע, אבל מנין שהדבר יכול גם להעביר אליו את קיום המצוה של השני? דלשיטת הרא"ש אין צורך בלימוד לשייכות למעשה השני, כי דבר זה גופא כלול במושג הערבות. ולשיטתו גם אין הבדל עקרוני בין ברכת הנהנין ובין ברכת המצוות, ובשני המקרים יש ערבות, ובשני המקרים מועילה ברכת המשמיע מכוח הערבות, ואין צורך בדין שומע כעונה. אבל לפי מה שהתבאר לעיל בדעת רש"י, שדין הערבות אינו כולל מצד עצמו את ההשתייכות של מעשה האחד עבור השני, יש צורך בילפותא מיוחדת לשייכותו של השומע למעשה המשמיע. וממילא כבר אין מקור לכך שדין שומע כעונה יכול להועיל גם כמקור להעברת קיום המצוה מהאחד לשני. וכן לשיטת החזון איש, שמודה בדעת רש"י שיש מקרה שבו ישנה ערבות (ברכת המצוות) ויש מקרה שבו אין ערבות (ברכת הנהנין), יש מקום לומר שרק כאשר יש ערבות מועיל דין שומע כעונה, כדי לשייך את מעשה הערבות לשומע, דתפסת מועט תפסת. אבל אין מקור לכך שיהיה אפשר להעביר את כל קיום החיוב של המשמיע לחברו בלי ערבות, דתפסת מרובה לא תפסת.

שתי משמעויות למושג הענייה בכלל דשומע כעונה

ולפי אפשרות זו נראה שהמושג "עוֹנֶה" משתנה ממשמעותו בשיטת רש"י. לפי רש"י, ה"ענייה" היא כאדם העונה לחברו על פנייתו או על קריאתו אליו. והוראת המילה היא כמשמעותה בפסוקים: "ויען עפרון את אברהם" (בראשית כג, י), "ויענו בני יעקב את שכם" (שם לד, יג), "אל תען כסיל כאולתו" (משלי כו, ד). והיינו שכיון שיש צורך שהוא ישתתף במעשה של חברו, עליו לענות אמן על ברכתו, וכאשר הוא עונה אמן, הוא משתתף בכך ומגלה את רצונו להיות שייך לדברי חברו. ומתחדש בדין שומע כעונה, שאף על פי שהוא רק שמע ולא ענה כלום, הרי הוא כאילו שענה והשתתף והסכים. ואולם לפי האפשרות הזו בדעת הרא"ש, יוצא שהענייה היא במשמעות של קריאה בקול ולא כתשובה למשהו, וכמו משמעותה בפסוקים: "ותען להם מרים שירו לה'" (שמות טו, כא), "לענות בו סרה" (דברים יט, טז), "וענית ואמרת לפני ה' א-להיך" (שם כו, ה), "ענה דודי ואמר לי" (שה"ש ב, י). ואם כן, ה"עונה" הוא המשמיע. ובאמת, בילפותא משפן ויאשיהו לא היה מדובר ששפן ענה על שאלה מסוימת, ולא היה מקום להשוואת שמיעתו של יאשיהו לענייתו של שפן אלא במובן זה ששפן קרא בקול, ויאשיהו ששמע נחשב כאילו קרא בעצמו. וזה מתאים יותר למשמעות של ענייה במובן של קריאה בקול. ולפי המשמעות הראשונה הלימוד הוא עקיף יותר: כיון שאנו רואים שיאשיהו נחשב כמי שקרא את הדבר בעצמו, הרי לנו שהשומע יכול להיחשב כעונה, דמוכח מהפסוק שעל ידי שמיעתו אפשר לייחס את הקריאה אליו, וזו מהות הענייה המייחסת את הקריאה לעונה.

אפשרות נוספת בביאור דברי הרא"ש

והאפשרות השניה שיש לומר בדעת הרא"ש, היא שכאשר אדם מחויב באותה שעה חיוב דאורייתא, הוא יכול להוציא את חברו מדין שליחות. דכאמור לעיל, בכל מצוה המוטלת על הגברא, יש גם "פעולה" וגם "אדם הפועל". וכאשר הוא מחויב באותה שעה, יש על המעשה שלו שם של "פעולה" וגם יש בכך "אדם הפועל". אבל כאשר הוא כבר יצא ידי חובה, וקל וחומר כשאין הוא בר חיובא, מתקיימת "הפעולה" אבל אין כאן "אדם הפועל", ולכן נזקקים לדין ערבות. ובכך באמת אשה אינה יכולה להועיל כלל, דלשיטת הרא"ש אין אשה שייכת בערבות כלל, וכנ"ל. ודין שומע כעונה נזקק רק כדי להשתתף בשליחותו של חברו או בערבותו של חברו, וכמו שהתבאר בדעת רש"י.

קושי בדברי החזון איש בהבנת דברי הרא"ש

ויש לתמוה לכאורה על החזון איש (שם סק"ב) שהביא את דברי הרא"ש בלשון זו: "ומשמע ברא"ש בבעיא דנשים בברכת המזון, דטעמא דערבות היה מהני גם לאינו בר חיובא אלא שאין ערבות אלא בדבר שהוא חייב בו", עכ"ל. ולכאורה אינו מובן: אם ערבות אינה שייכת אלא בדבר שהוא חייב בו, איך יתכן שהיא תועיל למי שאינו בר חיובא. ועל כרחך אין אפשרות לומר שהרא"ש תלה את אי חלות הערבות בכך שהאשה אינה חייבת בברכת המזון, שהרי עיקר קושייתו היתה שרואים שאיש יכול להוציא, למרות שאין הוא חייב באותה שעה. אמנם לפי מה שהתבאר בדעת הרא"ש, הדין שאין ערבות באשה איננו משום שהיא אינה חייבת בכך מדאורייתא, אלא משום שהיא מופקעת מדין ערבות מצד זה שאינה יכולה להציל את האנשים מעוון.

ז

סתירה לכאורה בדברי הרא"ש

והנה, הרא"ש בפרק ז' (סוף סי' כא) לכאורה סותר להדיא את דבריו הנ"ל בפרק ג'. וז"ל שם: "כתב בעל ה"ג דמי שאכל כזית דגן אינו מוציא אלא אותם שאכלו שיעורא דרבנן. וליתא, דהא ינאי וחביריו אכלו כדי שביעה, ולכ"ע אם אכל שמעון בן שטח כזית היה מוציאן. ואע"פ שהם אכלו שיעורא דאורייתא והוא לא אכל אלא שיעורא דרבנן מוציא, משום דאפילו לא אכל כלל יכול להוציאן; כדאמר בר"ה פרק ראוהו בית דין (כט ע"ב) בכל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין. וטעמא, משום דכל ישראל כולם ערבים זה בזה. ומיהו ברכת הלחם והיין שרוצים ליהנות מן העוה"ז ואסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, אינו מוציא אא"כ צריך לה המברך. **אבל קדוש וברכת מצה שאינה אלא מצוה מוציא אע"פ שיצא, והוא הדין ברכת המזון. ואין צריך כזית דגן אלא כדי שיוכל לומר שאכלנו, אבל להוציא אותם שנתחייבו מן התורה יוכל להוציאם אפילו בלא אכילה**" וכו', עכ"ל. וכל זה לכאורה סותר את מה שהתבאר בפ"ג, שבכל ברכות הנהנין חכמים תיקנו שלא יוציא אלא אם כן המברך צריך לברכה. ואילו כאן מבואר שלגבי ברכת המזון יש צורך בכך רק לעניין הזימון, כדי שיוכל לומר 'שאכלנו', אבל לא לעניין עצם דין הוצאה ידי חובה.

ולכאורה היה אפשר לומר שברכת המזון היא כמו כל ברכת המצוות ויש בה ערבות, אלא שחכמים קבעו קביעה כללית לגבי כל ברכת הנהנין שצריך שהוא יהנה כדי לברך, ואפילו לגבי ברכת המזון שהיא ברכה אחרונה. ואולם ברכת הנהנין שלפניה אין בה ערבות, וכמו שהתבאר בדעת רש"י, ולכן צריך שהוא יהנה בעצמו, אף אם לא היה כלל האומר שברכת הנהנין צריכה שהוא יהנה כדי לברך. ולפי זה היה אפשר ליישב ולומר שגם בפ"ז הוא נוקט שברכת המזון היא כמו ברכת המצוות, ואילו ברכת הנהנין אינה שייכת לעניין הערבות כלל.

אבל נראה שקשה לקבל הבנה זו בדעת הרא"ש בפ"ג. הניסוח הכוללני: "אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה", לכאורה אינו מבוסס על שום מקור. מנין לו שאכן כך הוא בכל ברכות הנהנין, ומדוע הוא גם נזקק להתייחס לכל ברכות הנהנין. והדבר היה מובן אם היינו אומרים שהוא הבין את קביעת הגמרא בדין לחם ויין כקביעה כללית שאלו הן ברכות הנהנין (וכמו שגם כתב רש"י), והטעם בזה הוא שצריך ליהנות כדי לברך; דלפי זה מובן מהו המקור, וגם מובן שמקור זה אכן מתייחס לכל ברכות הנהנין ולכן גם הוא נזקק להתייחס לכל ברכות הנהנין. אבל השתא לא ברור מה מקורו. וגם קשה לפי אפשרות זו, שיצא שבברכות הראשונות יש שתי סיבות שונות מדוע צריך ליהנות: גם משום שחכמים תיקנו שבכל ברכת הנהנין צריך ליהנות כשבא לברך אותן, וגם משום שבלי ההנאה אין לו ערבות. והדבר אינו מסתבר בדעת הרא"ש, כי היות שהוא כבר מתייחס לברכות הנהנין בכללותן, היה לו לומר לפחות: "שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה **ואפילו ברכה אחרונה**". ומכך שהוא מתעלם מהעובדה שיש טעם בסיסי בברכת הנהנין שלפיו אין אפשרות לברך לאחרים, נראה שאכן אין טעם כזה[20].

שני ישובים אפשריים לסתירה

ולכן נראה לומר בדעת הרא"ש, שבפ"ג הוא הבין כפי שהתבאר לעיל בדעתו. ויש שתי אפשרויות ליישב את דבריו בפ"ז: האחת, שבאומרו שבברכת הלחם והיין שרוצים ליהנות מהעוה"ז, ואסור ליהנות בלא ברכה, אינו מוציא אלא אם כן צריך לה המברך - היינו מה שכתב גם בפ"ג, שאלו הן ברכות הנהנין וצריך שהמברך יהיה לו צורך בדבר, דאם לא כן העיקר חסר בתוכן הברכה. דכיון שברכת

20. הטענה האחרונה אינה הכרחית לגמרי, אבל היא מסתברת וחזיא לאיצטרופי לטענה הקודמת.

הנהנין איננה סתם הודאה על כוחו של ה', אלא זוהי פגישה עם הנאה שמצריכה את ההודאה שלנו עליה, לכן אם אין הוא נפגש בהנאה זו בעצמו, אין הוא יכול לברך. ומה שכתב שצריך שיוכל לומר שאכלנו, אין הכוונה רק במשמעות המצומצמת המילולית, דהא יתכן שהוא לא יוציא דוקא בזימון אלא בברכה בלי זימון; והרי הנידון הוא כללי, ולאו דוקא כשיש זימון, וכמו שהוא גם מקשה בהמשך מהירושלמי. אלא הכוונה היא שזהו תוכן הברכה, ויוצא שאין הוא שייך לתוכן זה.

והאפשרות השניה היא, שהרא"ש נסמך בכך על התוס', ויעוין ביד מלאכי (אות כט-לד) שיש סתירות בדברי הרא"ש במקומות שונים. והיינו משום שהוא העתיק את הרי"ף במקום הגמרא וצירף אליו את עיקרי התוס'. ולפעמים היו סתירות בדברי התוס', דלא כולן נכתבו על ידי אותו חכם. ולכן יכולות להיות סתירות ממקום למקום. ובנידון דידן העניין פשוט יותר, דאע"פ שיש הבדל מסוים בין מה שכתב בפ"ג ובין מה שכתב בפ"ז, עיקר הדבר יכול להתפרש כאפשרות הראשונה הנ"ל, ולא חש הרא"ש להבדלים המסוימים שיוצאים בין דבריו השונים, כי בעיקר העניין יש זהות גמורה. והעיקר הוא שבעיקרון היה אפשר להוציא גם בכזית מדאורייתא, ומסיבות צדדיות הוצרך שהוא עכ"פ יאכל כזית. בפ"ג הוא נקט משום שכך צריך להיות בכל ברכות הנהנין, ובפ"ז נקט דהוא משום שצריך לומר שאכלנו. ושתי הסיבות יכולות להיות נכונות, אע"פ שאם מסתכלים על כל סיבה בפני עצמה יצא שהיא עשויה לחלוק על חברתה. אבל אין הכרח שתהיה בכך מחלוקת, ויתכן שזה יכשר ואף זה.

ח

הרמב"ם הבין שכל החילוקים הם רק ביחס להיתר לברך למי שאינו חייב

והנה, הרמב"ם כתב (הל' ברכות פ"א ה"י) וז"ל: "כל הברכות כולן, אף על פי שבירך ויצא ידי חובתו, מותר לו לברך לאחרים שלא יצאו ידי חובתן כדי להוציאן; חוץ מברכת ההניה שאין בה מצוה, שאינו מברך לאחרים אלא אם כן נהנה עמהן. אבל ברכת הניה שיש בה מצוה, כגון אכילת מצה בלילי הפסח, וקידוש היום, הרי זה מברך לאחרים ואוכלים ושותים[21], אף על פי שאינו אוכל

21. לכאורה שתי המילים הללו מיותרות, וצ"ע. ואולי בא לחדש שמוציא אותם לא רק בברכת

ושותה עמהן", עכ"ל. ומבואר מדבריו, שעיקר הדיון הוא ביחס לשאלה האם מותר לו לברך לאחרים כדי להוציאם או שאסור לו לברך. והוא אינו מביא את חילוקי הדינים הללו כסעיפים של השאלה האם אפשר לצאת ידי חובה על ידי ברכת חברו. ולאחר מכן כתב הרמב"ם (שם הי"א) וז"ל: "כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה, ונתכוון לצאת בה ידי חובתו - יצא, ואף על פי שלא ענה אמן", עכ"ל. ונראה מדבריו, שעצם הדין שאדם יכול לצאת על ידי שמיעה מאדם אחר, אינו תלוי בשאלה אם זו ברכת המצוות או ברכת הנהנין. והחילוק בין סוגי הברכות הללו הוא רק לעניין יכולת המברך לברך את אותן ברכות.

ונראה לומר בביאור דבריו, שמצד דין שומע כעונה אין צורך בערבות ואין צורך בשליחות. ועצם העובדה שהוא שומע את הברכה מחברו, יכול לייחס אותה אליו ולהוציאו ידי חובתו, ואע"פ שחברו אינו ערב לו[22]. אלא שישנה בעיה אחרת, והיא שהמשמיע אינו יכול לברך ברכה שאינו חייב בה, משום איסור ברכה לבטלה. אמנם, כדי שאדם יוכל להוציא את חברו ידי חובה שמוטלת עליו, התירו לו חכמים לברך עבור חברו ברכה, שהוא עצמו אינו מחויב בה באותה שעה[23]. ולכן בברכת המצוות או בברכת הנהנין שיש חיוב לברכה (כגון המוציא באכילת

המצוות או בקידוש אלא גם בברכת ההנאה עצמה, וכל שנותר להם הוא רק לאכול ולשתות. ועוד יש לומר שבא לחדש, שאינם צריכים לענות אמן; דבהמשך דבריו (שם הל' יב) כתב: "רבים שנתוועדו לאכול פת או לשתות יין, ובירך אחד מהן **וענו כולן אמן** - הרי אלו מותרין לאכול ולשתות". וזאת משום שאין דבר המקשר ביניהם מלבד רצונם להתוועד באכילה ובשתיה, ומהיכא תיתי שברכת האחד תועיל להם, ולכן צריכים עניית אמן בפועל. אבל כאן שהוא בא במיוחד להוציאם ידי חובתם, זהו הדבר המקשרם, ואין צורך בעניית אמן. ועוד יתכן לומר, שיש צורך מיוחד להשמיע שהם יכולים לאכול ולשתות. והיינו משום שבאמת בכל שאר המקרים של ברכות המצוות, עיקר החידוש הוא שיש לו אפשרות לברך להם, וממילא פשוט שהם יכולים לקיים את המצוה לאחר מכן בלעדיו. אבל כאן ישנה בעיה נוספת, שנצרכת גם אכילה משותפת כדי שהברכה תועיל, וכנ"ל, ולכן כשלא נתכוונו לאכול כאחד הם צריכים לברך כל אחד לעצמו, וכמבואר בהי"ב שם. ולכן מדגיש הרמב"ם דלא רק שהוא יכול לברך עבור אחרים בלי שהוא נהנה עמהם, אלא שגם הם יכולים להיעזר בברכתו ולאכול ולשתות. וזו הדגשה שלא נצרך להדגיש בשאר המקרים, שבהם הבעיה היחידה היא רק עצם העובדה שהם לא ברכו בעצמם. ופשוט וברור מההלכה הבאה, שאדם יכול להעזר בברכת השני.

22. ולקמן יתבאר כיצד נלמד דין שומע כעונה מיאשיהו ושפן.

23. ואף שלשיטת הרמב"ם איסור ברכה לבטלה הוא מדאורייתא, כפי שהתבאר במקום אחר (סימן ה אות ב) הרי שחכמים יכולים לקבוע שצורך זה הוא חשוב דיו, עד שכבר תיחשב הברכה כצריכה, וכמו שקבעו ביחס לכל הברכות האחרות שתיקנו.

מצה), הוא רשאי לברך עבור חברו. אבל בברכה שחברו אינו מחויב לברך, ויכול שלא ליתהני ולא ליבריך, לא אִפשרו חכמים לברך עבור חברו, ולכן אם יברך תהיה זו ברכה לבטלה.

הנימוק לקביעת חכמים רמוז בתשובתו

ויש רמז לדבר בלשון הרמב"ם בתשובה (מהד' בלאו, סי' רנג) שכתב: "אף על פי שהאיש כבר עשה אותה המצוה, ויצא ידי חובתו, ורצו אחרים לעשות מה שמוטל עליהם, יש לו לברך בשבילם, **כדי** שהם יעשו מה שמוטל עליהם", עכ"ל. ומפשט הלשון נראה שזוהי המטרה והנימוק לכך שיש לו לברך בשבילם - כדי שהם יעשו את חובתם. ואמנם יש לדחות ולומר באופן אחר, שמה שכתב "כדי שהם יעשו" וכו' הוא **התכלית** של הברכה, ולא **הסיבה** מדוע התירו לברך, אבל יותר משמע שכוונתו היא כנ"ל[24]. ועכ"פ גם אם נפרש כך, עדיין יצא שמטרת הברכה איננה עצם העובדה שהוא פוטר אותם מלברך בכך שהוא מברך במקומם, אלא זה היכי תימצי לכך שיתאפשר להם לעשות את המוטל עליהם לאחר הברכה.

24. דברי הרמב"ם בתשובה שם קצ"ע. לאחר שהוא מביא את ההיתר לברך עבור אחרים במציאות שבה הוא כבר יצא ידי חובה, "ועל אחת כמה וכמה אם לא יצא", הוא מוסיף ואומר: "וגם זה מותר לו, שיברך הוא כדי שישמעו אליו ויעשו ויצאו ידי חובתן, אע"פ שזה המברך כבר יצא ידי חובת מצוה, או עדיין לא יצא ואינו רוצה לצאת ידי חובתו בכלל אלו שבירך להם אלא בזמן אחר". ולכאורה לא מובן מהו ההיתר הנוסף שמתכוון אליו בדבריו: "**וגם** זה מותר לו". ואמנם בדבריו מתוסף המקרה שבו האדם עדיין לא יצא, והוא אינו רוצה לצאת באותה ברכה. וקודם לכן אמנם הוא התייחס למקרה שהאדם עדיין לא יצא, אבל שם בהכרח הכוונה היא שהוא מתכוון לצאת באותה ברכה, דאל"כ מקרה זה אינו יכול להלמד בקל וחומר מהמקרה שבו הוא כבר יצא ידי חובה, דאין כאן קל וחומר אלא להיפך. אלא שקשה לומר שזהו החידוש שמתוסף בדבריו אלה, כיון שבהמשך דבריו הוא חוזר שוב גם על המקרה שבו האדם כבר יצא ידי חובה. ולכאורה דין זה כבר נלמד מתחילת דבריו, וזה ודאי דבר שאינו מתוסף, שהרי הוא הוזכר קודם לכן. ואולי יש לומר שבתחילת דבריו הוא דיבר על מציאות שבה הם רוצים לעשות את המצוה, וכלשונו: "ורצו אחרים לעשות מה שמוטל עליהם", והוא בא לאפשר להם זאת על ידי כך שהוא מברך לפני עשיית המצוה. ואחר כך מדובר על מקרה שבו אין הם חושבים לעשות את המצוה, ועל ידי כך שהם שומעים את ברכתו הם עונים ועושים את המצוה. והחידוש הוא שאע"פ שמלכתחילה הם לא היו מעונינים בברכתו, הוא יכול להוציא אותם. ועכ"פ בשני המקרים מבואר שעיקר המטרה איננו בעצם העובדה שהוא מברך במקומם ובכך הוא פוטר אותם, אלא בכך שהוא מאפשר להם לעשות את המוטל עליהם לאחר הברכה, והיינו כנ"ל.

ההבדל שבין עונה אמן ובין שומע

ועוד כתב הרמב"ם (פ"א שם): "וכל העונה אמן אחר המברך, הרי הוא כמברך; והוא שיהיה המברך חייב באותה הברכה. היה המברך חייב מדברי סופרים, והעונה חייב מן התורה - לא יצא ידי חובתו עד שיענה או ישמע ממי שהוא חייב בה מן התורה כמותו", עכ"ל. ולכאורה עולה, שאם המברך אינו בר חיובא מדאורייתא, אבל השומע עונה אמן - הוא יוצא יד"ח. ולפי זה אין צורך בבר חיובא כדי לצאת, אלא עניית האמן נחשבת לעונה כאילו בירך ברכה גמורה, ורק כשאין הוא עונה אמן אזי יש צורך שתהיה למשמיע אותה דרגת חיוב. ולפי הבנה זו, צריך לומר בטעם הדבר שכאשר אין הוא עונה אמן, והוא נזקק לדין שומע כעונה, הוא נידון כאותו משמיע, ואמירת המשמיע נחשבת כאמירתו. וכיון שהמשמיע אינו גברא בר חיובא, יוצא שמתייחסת אליו רק אמירה של אינו בר חיובא. אבל כשהוא עונה אמן, אין הוא נזקק לדין שומע כעונה, אלא הוא עצמו נחשב כמשמיע. וכיון שהוא עצמו בר חיובא, שפיר נחשבת אמירתו כאמירה של בר חיובא.

אמנם בפ"ה (הל' טו-טז) כתב הרמב"ם וז"ל: "והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה וכו'. במה דברים אמורים וכו' שכל החייב בדבר מן התורה אין מוציא אותו מידי חובתו אלא החייב באותו הדבר מן התורה כמותו", ולכאורה מבואר בדבריו שכלל זה הוא גם אם ענה אמן. ומו"ר הרב קאפח זצ"ל ביאר (אות לה) שהמדובר שם הוא בכגון שאינו אומר אמן, אך ביאור זה נראה קשה ברמב"ם. ונראה שיש להבין דווקא את פרק א' אחרת, שהמילים "ממי שהוא חייב בה מן התורה כמותו" עולות גם על המילים "עד שיענה". והיינו, שהרמב"ם מדגיש שאין הוא יוצא יד"ח עד שעניית האמן, או השמיעה לבדה, תהיה ביחס למחויב כמותו. ולפי זה עולה דווקא שהשומע אינו יוצא ידי חובה אלא אם המברך מחויב בה מן התורה כמותו, גם אם ענה אמן. ואם כן יוצא שדין שומע כעונה שייך גם אצל העונה אמן, וגם הוא, כמו השומע בלבד, צריך להיות באותה דרגה של המוציאו ידי חובה.

מלשון הרמב"ם נראה שהשומע הוא עונה ממש

ומלשון הרמב"ם שכתב "היה וכו' והעונה חייב מן התורה - לא יצא ידי חובתו עד שיענה או ישמע ממי שהוא חייב בה מן התורה כמותו", נראה שגם כאשר אין הוא עונה אמן, הוא נחשב "עונה". דע"כ הסיפא צריכה להיות קשורה לרישא; שהרי אין משמעות לאמירה שהוא לא יוצא ידי חובתו עד מקרה מסוים, כאשר המקרה המסוים הזה שונה לחלוטין מהנידון שעליו דובר קודם לכן. וכמו

שלא שייך לומר שלא יצא ידי חובתו עד שיתכוון שומע ומשמיע, דכוונת שומע ומשמיע מאן דכר שמה. ועל כרחנו מוכרחים לומר שגם המציאות שבה הוא רק שומע מהמחויב בדבר באותה דרגת חיוב, הרי היא כלולה במציאות של הרישא שיש משמיע והוא עונה. וצריך להבין מדוע, שהרי הוא רק שומע ולא עונה; ואף שדינו כעונה, אין הוא עונה. ועצם העובדה שנקבע שאין הוא יוצא ידי חובתו, אומר לכאורה שבמקרה זה אין הוא כעונה, לא בדין ולא במציאות.

הבנת הרמב"ם בדין שומע כעונה

ומכך נראה שהרמב"ם הבין את הכלל דשומע כעונה באופן אחר. הרמב"ם הבין כדבר פשוט שאינו צריך אפילו ראיה, שאם אדם אומר שהוא מסכים לדברים שנאמרים - הוא נחשב כמי שאמרם בפועל; וכמו שאנו רואים במציאות של עניית אמן, שבה הוא נחשב כאילו אמר הכל בעצמו, וכנ"ל. ולכאורה היה מקום לשאול, דאכתי מידי הרהור לא יצאנו, דאע"פ שהוא מאשר ואומר אמן ונחשב שהסכים עם הדברים לגמרי ואישר אותם, סוף סוף דין האמירה שהיתה צריכה להתקיים על ידו לא התקיים, ואכתי אין הוא עדיף ממהרהר בברכה, שרק יוצא בדיעבד, אבל אין זה לכתחילה. אלא על כרחנו הדיבור בפועל איננו מצוה על הגברא בדוקא. ועיקר הדבר, אפילו בברכות ובכל דיני הדיבור, הוא שתהיה מציאות של דיבור, והאדם יסכים לו וישתתף בו. ולכן אין כאן הרהור בלבד אלא דיבור מעליא. ולכל זה אין צריך להביא ראיה, דזה נגזר כדבר פשוט מעצם העובדה שמספיקה עניית אמן. אלא שיש דבר אחר הצריך ראיה, והוא שגם כאשר אדם שותק ושומע בלבד, הוא נחשב כמי שהסכים עם הדברים והשתתף בהם; דיש מקום לומר שלא היה בשמיעתו שום מעשה ושום גילוי של הזדהות, השתתפות והסכמה. וכאן בא החידוש של דין שומע כעונה, ואנו למדים שעצם העובדה שאדם שמע והקשיב לדברים מתחילתם ועד סופם, והתכוון לצאת בהם ידי חובה, זה גופא נחשב כהשתתפות והזדהות והסכמה, אע"פ שבשעה שהדברים נאמרו הוא לא אמר שום אמירה של הזדהות והסכמה. וזה חידוש גדול, והוא זה שנלמד משפן ויאשיהו, דקריאת שפן מתייחסת ליאשיהו מפני שהוא הסכים והזדהה עם הדברים, אע"פ שבשעת הקריאה לא אמר להדיא שהוא מסכים[25].

25. המעשים שעשה לאחר הקריאה שגילו על הסכמתו לדברים, כגון קריעת בגדיו ושליחת השליחים לדרוש את ה', לא היו אמורים להועיל, אם היה צורך בדיבור ממש בשעת דיבורו של המשמיע.

משמעות מושג הענייה לפי הרמב"ם

ולפי זה המושג "עונה" מתפרש באופן שונה. המושג "עונה" יכול להתפרש במשמעות של תגובה לדבר, לאו דוקא כתשובה לשאלה ולאו דוקא באמירה כלשהי. ישנם פסוקים רבים שמופיע בהם המושג של ענייה של ה'. ובאמת, במקרים שונים המשמעות היא שהקב"ה עונה בדיבור לאנשים, ולמשל: "וה' ענהו, הנה האיש אשר אמרתי אליך" וגו' (שמ"א ט, יז), "מה ענה ה' ומה דִבר ה'" (ירמיהו כג, כה), "ויען ה' את איוב ויאמר" (איוב מ, א). אבל ברוב המקרים הכוונה היא שה' מגיב למציאות מסוימת שהאדם נתון בה, בדרך של הנהגה מסוימת; וכגון "וה' ענה בי וש-די הרע לי" (רות א, כא), "א-להים יענה את שלום פרעה" (בראשית מא, טז), "אענה את השמים" (הושע ב, כג). וגם בקרב בני אדם יכול להיות מושג של ענייה, לאו דוקא בהקשר של דיבור, ובפרט בהקשר של התעניינות ותשומת לב, כגון: "הוא ענין רע וכו' לענות בו" (קהלת א, יג), וכן: "ראיתי את הענין וכו' לענות בו" (שם ג, י). וכך נראה שיש לפרש את הביטוי "נעניתי לך" (ברכות כח ע"א ועוד), שמשמעותו היא: שמתי לב לטעותי כלפיך. וכבר הובאו לעיל דוגמאות שונות לכך שענייה אינה חייבת להיות כתגובה למשהו. וא"כ נראה, שהמושג "שומע כעונה" צריך להתפרש כך שהשומע נחשב שהגיב בעצם העובדה שהוא הקשיב והסכים ורצה לצאת יד"ח, וזו גופא הענייה שלו. והשתא מובן מדוע השומע נחשב כעונה, דאין הכוונה בעונה שהוא אומר את הדברים בעצמו, דכאמור, אין צורך באמירה שלו בעצמו. אלא יש צורך שהוא ייחשב כמסכים, כנענה וכמגיב באופן חיובי וברצון לדברים, וזו המשמעות של הענייה. ולכן הוא נחשב עונה ממש ולא רק **כאילו** שענה.

ההבדל בין דין תקיעת שופר ובין דין ענייה בברכות

והנה, בעניין תקיעת שופר כתב הרמב"ם (הל' שופר פ"ב ה"ד) וז"ל: "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו, וכן השומע מן המתעסק לא יצא. נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו, או שנתכוון התוקע להוציא ולא נתכוון לצאת - לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוון שומע ומשמיע", עכ"ל. וכבר התבאר במקום אחר, שלרמב"ם מצוות אינן צריכות כוונה. והסיבה שכאן הכוונה מעכבת, היא משום שהוא בא לצאת ידי חובה על ידי תקיעתו של השני. אלא שלכאורה הדברים הללו סותרים את דבריו בהל' ברכות: מדבריו כאן נראה שצריך כוונת שומע וכוונת משמיע, ואילו שם נראה שמסתפקים רק בכוונת שומע, דברמב"ם לא מוזכר שיש צורך בכוונת משמיע אלא רק שהיתה שמיעה.

אמנם נראה שיש ליישב את דברי הרמב"ם לפי מה שהתבאר בדעתו. בתקיעת שופר יש אמנם השתתפות בין השומע למשמיע, אבל ההשתתפות היא מעשית טכנית, ואין היא פועלת במישור של הסכמות; דהיינו, אין השומע יוצא משום שהסכים עם דברי המשמיע, אלא הוא שומע את קול השופר ומחליט שהוא מעוניין לצאת על ידו ידי חובת המצוה. ולכן כל היסוד שהתבאר לעיל בשומע כעונה, אינו שייך בתקיעת שופר, דאין כאן היענות לדברי השני. ולכן במציאות כזו יש צורך בכוונת שניהם, כי אין מה שיכול לקשור את תקיעת המשמיע אל השומע, אם המשמיע עצמו אינו עסוק בקשירת התקיעה ובשיוכה לשומע, ואין הוא מהווה שליח לחברו. וכדי שהוא יוכל לפעול מכוח שליחות, שניהם צריכים להתכוון למעשה השליחות. אמנם בנידון של ברכות, אין ההשתתפות שבין השומע למשמיע רק מעשית-טכנית אלא מהותית, דהיסוד שהוא יוצא ידי חובתו בברכת חברו בנוי על דין שומע כעונה, ושתיקתו לדברי חברו מהווה הסכמה והיענות לדבריו. ולכן אין צורך בתורת שליח ושליחות, ואין צורך לשייך את ברכת המשמיע לשומע מעבר לעצם שתיקתו והסכמתו, ולכן מספיק שרק השומע יכוון.

ט

השולחן ערוך הצריך כוונת משמיע ושומע גם בברכות

והנה, הטור (סי' ריג) כתב וז"ל: "אין המברך מוציא האחרים אלא אם כן יאכל וישתה עמהם, ואז יוצאים בשמיעתן שמכוונין אליו אפילו לא יענו אמן", עכ"ל. וכתב על כך הבית יוסף וז"ל: "ומ"ש רבינו שיוצאין בשמיעתן שמכוונים אליו, דמשמע שצריך שיתכוין לצאת, וכן מ"ש הרמב"ם כל השומע ברכה וכו' ונתכוין לצאת בה ידי חובתו יצא, אתי כמאן דאמר מצוות צריכות כוונה. ולדעתו הכי נמי צריך המברך להתכוין להוציאו, כדאיתא בסוף פרק ראוהו ב"ד (ר"ה כט ע"א). דאילו למ"ד אינן צריכות כוונה, אע"פ שלא נתכוין לצאת וגם חבירו לא נתכוין להוציאו, כיון ששמע יצא כדאיתא התם", עכ"ל. ומבואר שהבין בדעת הרמב"ם והטור שמצוות צריכות כוונה, ומשום כך יש צורך שגם המשמיע יתכוון להוציא; כי אם היה הדין שמצוות אינן צריכות כוונה - היה יכול השומע לצאת אף כשלא התכוון, וכל שכן כשהמשמיע לא התכוון להוציא. וכך פסק בשו"ע (ס"ג): "אין יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו יענה אמן, אלא אם כן שמעה מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו, והמברך נתכוון גם כן להוציאו ידי חובתו", עכ"ל.

הבית יוסף אזיל בזה לשיטתו בביאור דברי הרמב"ם

והבית יוסף אזיל בזה לשיטתו במה שכתב בכסף משנה (הל' שופר שם) ולקמן בבית יוסף (סי' תעה). דהנה ידועה הסתירה ברמב"ם בין מה שכתב בהל' שופר (שם) ובין מה שכתב בהל' חמץ ומצה (פ"ו ה"ג), שבהל' שופר כתב שצריך כוונת שומע ומשמיע, ואילו בהל' חמץ ומצה כתב שהאוכל מצה שלא בכוונה, יצא. והמגיד משנה תירץ, שכאשר המצוה היא במעשה כמו באכילת מצה, אין צריך כוונה, אבל כאשר המצוה היא רק בשמיעה, יש צורך בכוונה. וכבר הקשו עליו כמה קושיות. והכס"מ הביא את תירוץ הר"ן, שחילק בין אכילת מצה שבה יוצאים אפילו בלי כוונה לצאת, דכיון שנהנה אינו נחשב כמתעסק, ובין תקיעת שופר שצריך בה כוונה לצאת, ויעו"ש שקיבל את דבריו בזה. ולפי תירוצם יוצא שבאופן עקרוני מצוות צריכות כוונה, ורק במצוות שנהנה בקיומן אין צורך בכוונה. ולפי זה מובן שגם בנידון של ברכות צריך כוונה לצאת, ואם לא התכוון - לא יצא.

ביאור דברי הרמב"ם לפי הנראה בדבריו שבברכות אין צורך גם בכוונת משמיע

ואולם כפי שהתבאר לעיל, מלשון הרמב"ם בהל' ברכות נראה שאין צורך בכוונת משמיע. ולא יתכן לומר שהוא סמך על דבריו שבהל' שופר, ששם כתב שצריך כוונת משמיע; ראשית, משום שעיקר העניין הוא דוקא כאן, דכאן הן הלכות ברכות, והן המקור לכל התפילות והברכות ששליחי ציבור מוציאים את הרבים ידי חובתם. ושנית, דכיון שהוא נחית לפרושי שצריך כוונת שומע, מוכח שהוא כן נכנס לפירוט הצורך בכוונה. ואם בכל זאת הוא מזכיר רק את השומע - קשה לומר שלגבי השומע הוא לא סמך על מה שכתב שם ולגבי המשמיע סמך. ולכן נראה כנ"ל, שבאמת בברכות אין צורך בכוונת משמיע. והנידון בסוגיה בר"ה אמנם מתחיל בסוגיית מצוות צריכות כוונה, אבל אחר כך הוא עובר לדיון אחר של כוונת משמיע ושומע, שאינו תלוי בדין מצוות צריכות כוונה. וגם מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה, עשוי להודות שנצרכת כוונת משמיע ושומע כדי שתקיעתו של האחד תתייחס לשני, ובכך לא שייך דין שומע כעונה, דאין כאן הסכמה לתקיעת השני. ולכן כל זה אמור דוקא בתקיעה, אבל בברכות אין צורך בכך; דהשתתפותו של השומע בדיבור המשמיע היא מצד שומע כעונה, ובזה מספיק שיסכים ויתכוון להשתתף בדיבורו, וכבר יכול לצאת בכך ידי חובתו, וכנ"ל.

י

קושיית האחרונים על השולחן ערוך

והנה, דייקו אחרונים (ערך השולחן סי׳ ריג שם וברכת ה׳ פ״ד הערה 3) בדעת השו״ע, שאם לא היתה כוונה למשמיע או לשומע - השומע אינו יוצא ידי חובתו, וחוזר ומברך. והתקשו מדברי השו״ע (סי׳ תפט ס״ד) שכתב וז״ל: ״מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו ׳אתמול היה כך וכך׳, שאם יאמר לו ׳היום כך וכך׳ - אינו יכול לחזור ולמנות בברכה. אבל קודם בין השמשות, כיון שאינו זמן ספירה אין בכך כלום״, עכ״ל, ומקורו באבודרהם (תפילות הפסח עמ׳ רמב). ולכאורה יש כאן קושי, שהרי בנידון זה אין הוא מתכוון לקיים את המצוה בכך שהוא עונה לחברו, ובכל זאת רואים שאם אמר לחברו את הספירה - כבר אין הוא יכול לחזור ולספור בברכה. ועל כרחך דהוא משום שחוששים שמצוות אין צריכות כוונה, והוא כבר יצא ידי חובה בעצם ספירתו, אע״פ שלא התכוון למצוה. ואע״פ שהשו״ע (סי׳ ס ס״ד) כתב: ״יש אומרים שאין מצוות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה וכן הלכה״, ומבואר שמכריע להלכה שהן צריכות כוונה - מכל מקום לעניין ברכה הוא חשש לספק ברכות, ולכן הכריע שלא לברך. וכן כתב בדעתו המג״א (סי׳ תפט סק״י), וכן ביאר את דעתו המשנ״ב (שם סקכ״ב): ״ואף דאנן קי״ל דצריכות כוונה, וזה הלא לא כוון לצאת בזה ידי מצוה, לעניין ברכה צריך להחמיר ולחוש להך דעה, ולא יברך על הספירה שימנה אח״כ״, עכ״ל. וכן מוכח ממה שכתב הרמ״א (שם ס״ג) על דברי השו״ע: ״המתפלל עם הצבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור״. והוסיף על כך הרמ״א: ״ואפילו ענה אמן על ברכת הקהל, אם היה דעתו שלא לצאת - יחזור ויברך ויספור בלילה״, עכ״ל. ומבואר מדבריו שרק אם היתה דעתו שלא לצאת - יכול הוא לחזור ולברך ולספור בלילה, אבל אם לא כיוון להדיא שלא לצאת - אינו יכול לברך. וכן כתב בדעתו המג״א (שם סק״ח), וכן דייק שם המשנ״ב (סקי״ז): ״ודוקא אם מתכוין שלא לצאת; אבל בסתמא יצא למ״ד דמצוות אין צריכות כוונה. ואף דפסקינן לעיל בסי׳ ס׳ דמצוות צריכות כוונה, אפשר לעניין ברכה שצריך להזכיר שם שמים צריך לחוש להך דעה״, עכ״ל. ומכל זה מוכח שלעניין ברכה חוששים הפוסקים לשיטה הסוברת שמצוות אינן צריכות כוונה, ולכן אינו מברך, וקשה, מדוע כאן הכריע שלא יצא ידי חובה, כאשר מכך יש להסיק שחוזר ומברך.

תירוץ האחרונים

ובברכת ה' תירץ, שהשו"ע סבר שגם מי שאומר שמצוות אינן צריכות כוונה, מודה שדין זה הוא דוקא במצוות התלויות בשמיעה. אבל במצוות התלויות באמירה יש הכרח להזדקק לדין שומע כעונה, ואז יש הכרח להתכוון לצאת על ידי שמיעת השני. והביא ראיה לדבריו מדברי הסמ"ג (עשין כז, הו"ד בב"י סי' קצג), שכתב בעניין סופר מברך ובור יוצא: "פירוש, והוא שיהא שם דעת שומע ומשמיע, כדתניא בפרק שלישי דראש השנה. ואפילו למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה לצאת, לשמוע צריכות כוונה", עכ"ל. ולכן בנידון של ברכות (סי' ריג וסי' ריט) שבו מדובר על יציאה ידי חובה כששומע מאחר, גם מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה, מודה שצריך כוונה. וממילא כשהשומע לא התכוון, הוא לא יצא אליבא דכולי עלמא, ויכול לברך לכל הדעות. אבל בנידון של ספירת העומר, מדובר על מקרה שהוא ספר בעצמו ואמר לחברו את המניין של אותו יום. וכיון שהוא לא נזקק בכך לדין שומע כעונה (שהרי הוא עצמו ספר), הוא יוצא לדעת הסובר שמצוות אינן צריכות כוונה. ולכן פסק השו"ע שאינו חוזר ומברך, משום שהוא חושש לדעה זו במקום ספק ברכות. ולגבי פסק הרמ"א, אמנם הוא מדבר על מציאות שהאדם יוצא על ידי שמיעה מהש"ץ, ולכאורה בכך צריך כוונה כדי לצאת אפילו למאן דאמר שמצוות אינן צריכות כוונה, ואם כן לכאורה לא היה מקום למנוע אותו מלברך, דליכא למיחש למידי. אך על כך יש לומר שאין הכרח להבין בדעת הרמ"א שהוא פוסק שלא לברך בגלל החשש לדעה שמצוות אינן צריכות כוונה, אלא משום שהאדם שמע מהש"ץ, ובסתמא דמילתא הוא מתכוון לצאת על ידי הש"ץ, ולכן לא יברך לאחר מכן. ואת העיקרון הזה כבר כתב ערך השולחן (שם).

קשיים רבים בתירוץ זה

ואולם נראה שישנם קשיים רבים בדבריו. ראשית, כתב השו"ע (סי' תקפט ס"ח) וז"ל: "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו, וכן השומע מן המתעסק לא יצא, וכן התוקע לשורר ולא נתכוון לתקיעת מצוה לא יצא. נתכוין שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו, או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת, לא יצא ידי חובתו עד שיתכוון שומע ומשמיע", עכ"ל. ולשון זו שלא יצא ידי חובתו היא היא הלשון שכתב בעניין ברכות (סי' ריג). ולפי הבנת ברכת ה', יש להסיק מלשון זו שהוא חוזר ותוקע **בברכה**. והרי בנידון זה המצוה היא בשמיעה, וכמו שכתב להדיא, ובמצוה כזו הרי אין זקוקים לדין שומע כעונה, וכמו שכתב גם זאת להדיא. ובכך סובר מאן דאמר שמצוות אינן צריכות

כוונה, שאין צורך בכוונת שומע ומשמיע, וכמו שכתב גם זאת להדיא. ואם כן לדעה זו הוא יצא ואין צורך בתקיעה שוב, ובודאי שאין צורך לברך שוב. ואם כן כיצד לא חש השו"ע בנידון זה לספק ברכה לבטלה[26].

שנית, הבית יוסף (סי' ריג) תלה להדיא את הצורך בכוונה לצאת יד"ח בדעה שמצוות צריכות כוונה. ולפי ברכת ה' הדבר נכון גם למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה. וברכת ה' הקשה זאת על עצמו, ותירץ (שם עמ' קסה): "מ"מ יש לומר שכשחיבר מרן ספר ש"ע, רוח על פניו יחלוף וזכר מ"ש הסמ"ג הנ"ל, שבדין שומע כעונה לכו"ע צריך כוונה, ולכן לא חשש למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה בעניין שומע ברכה מחברו ורוצה לצאת בשמיעתו", עכ"ל. וזה תמוה מאד, שהרי הבית יוסף עצמו מביא את הסמ"ג הזה (סי' קצג), וזה הרי היה אמור עוד קודם לנידון של ברכות (סי' ריג). ואם כן הרוח כבר חלפה על פניו של הבית יוסף עוד לפני שפירש מה שפירש בנידון של ברכות. ואם בכל זאת הוא לא התחשב בסמ"ג - כיצד אפשר לומר שהוא חזר בו בשו"ע, משום שחלפה על פניו הרוח בכותבו את השו"ע. מדוע מה שחלף על פניו בכותבו את הבית יוסף ולא שינה את דעתו, חלף על פניו שוב בכותבו את השו"ע ושינה את דעתו.

שלישית, מה שסייע את דבריו מהסמ"ג, אינו ראיה לדבריו, ואדרבה, אפשר להוכיח להיפך. הסמ"ג הדגיש שכאן מדובר על שמיעה, ולכן נצרכת כוונה. אך לשיטת ברכת ה' הדגש דוקא איננו על עניין השמיעה אלא דוקא משום שהמצוה היא בדיבור; ואם המצוה היתה רק בשמיעה, לא היה צריך כוונה. וברכת ה' ציטט את הסמ"ג כך: "פירוש, והוא שיהיה שם דעת שומע ומשמיע **וכו'**, ואפילו למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה" וכו'. ובזה הוא השמיט את המובאה של הסמ"ג מהסוגיה בראש השנה, וכדלעיל (שהובא הציטוט במלואו). ולשיטת ברכת ה' יש נפקא מינה גדולה בין הדין שצריך כוונה מצד שומע כעונה, ובין הדין של הכוונה בסוגיה של ראש השנה; דדוקא מצד הדין של ראש השנה אפשר היה לפוטרו מהצורך להתכוון, שכן שם מדובר על מצות שמיעת שופר, ובה באמת לא צריך כוונה, למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה.

---

26. יתכן שאפשר ליישב קושיה זו. בהל' שופר הנידון הוא תקיעת השופר, והקביעה שהוא אינו יוצא ידי חובתו, מתייחסת בדוקא לדין התקיעה. ולכן אפשר עדיין לומר שהשו"ע לא דן לעניין הברכה, ואיה"נ שהוא אינו יכול לחזור ולברך. אבל הנידון בהל' ברכות הוא חיוב הברכה, ולגבי זה יותר מסתבר לומר שאם השו"ע קובע שהוא לא יצא ידי חובתו, ממילא משמע שהוא צריך גם לחזור ולברך.

רביעית, עיקר הסברה קשה לכאורה מאד. לשיטתו יוצא שעצם העובדה שהשומע צריך את המשמיע, אינו מצריך כוונה מיוחדת. ולכן בתקיעת שופר אין צורך בכוונת שומע ומשמיע, למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה. ויוצא אפוא שלמ"ד זה, אפשר לקשור בין המעשה של חברו לבינו גם בלי כוונה, וכל דין הכוונה נזקק רק לקיומו של דין שומע כעונה. אולם זה אינו מובן: בשלמא כוונת שומע, שפיר יש לומר שכדי להיחשב כעונה, יש צורך שהוא יסכים לדברים ויתכוון להם. אבל לשם מה יש צורך בכוונת משמיע, והרי המשמיע מצד עצמו אינו צריך כוונה, וכדי שהמעשה שלו יחשב כמועיל עבור השומע, ג"כ אין צריך כוונה. וכל זה אינו כדברי השו"ע שכתב להדיא שיש צורך גם בכוונת שומע וגם בכוונת משמיע.

אמנם לפי מה שהתבאר הסברה מובנת היטב. עיקר הכוונה נזקקת גם למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה, משום שהוא בא לקשור בין מעשהו של המשמיע ובין השומע, וצריך לייחד ולייחס את מעשהו של המשמיע לשם השומע, וכמו שכתב רש"י שם להדיא. וזו גם כוונת הסמ"ג שכדי להשמיע צריך כוונה, אף למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה. ולכן גם בשופר צריך כוונה, כמו שצריך כוונה גם בברכות ובספירת העומר. ורק לעניין כוונת המשמיע היה צריך להיות הבדל, וכמו שהתבאר בדעת הרמב"ם, שבכל המצוות שבהן ההשתתפות היא מעשית-טכנית, צריך כוונת משמיע ושומע, וכאשר ההשתתפות היא מכוח ההסכמה המהותית והענייינית, אין צורך בכוונת משמיע. והשו"ע שלא קיבל את החילוק האחרון הזה, הבין שבכל מקרה צריך כוונת משמיע ושומע.

אפשרות בביאור דעת השולחן ערוך, שאינו מברך

אמנם נראה שעיקר הדיוק בדעת השו"ע אינו מוכרח כלל. הוא כותב שאין יוצאים יד"ח אלא כשיש כוונת שומע ומשמיע, אבל אין הוא נכנס לשאלה אם מי שלא עשה כך יכול לברך. ויתכן בהחלט לומר בדעתו שאמנם השומע לא יצא ידי חובה, אבל אין לו רשות לברך שוב, כי יש מקום לחשוש לספק ברכות. וזה כמו שצריך לומר בהכרח בדעתו בעניין תקיעת שופר, שגם שם הוא נוקט שהשומע לא יצא ידי חובתו, ובכך גם לפי הבנת ברכת ה' יש לומר שהוא אינו מתיר לברך שוב. ולפי זה באמת בכל מקום שיש לחשוש בו לדעה של מצוות אינן צריכות כוונה, אין לברך, ודין זה כולל גם ברכות וגם ספירת העומר וגם תקיעת שופר.

אפשרות בביאור דעת השולחן ערוך, שחוזר ומברך

ועוד נראה שאפשר לומר בדעת השולחן ערוך, שהוא פוסק בסכינא חריפא שמצוות צריכות כוונה. ולכן גם צריך לברך, כשהשומע לא התכוון לצאת ידי חובה, ואין הוא חושש לדעה שמצוות אינן צריכות כוונה. ובנידון של ספירת העומר הוא אומר שצריך להימנע מלומר לחברו כמה היום בעומר, כיון שבמקרה כזה שבו הוא מקיים את המצוה בפועל בזמנה המיוחד לה, סתמא לשמה קאי, וחשיב כאילו הוא התכוון לכך. וסברה זו של סתמא לשמה בעניין כוונה, כבר נזכרה בתחילת זבחים (ב ע"ב), וכן הביאה להלכה בנידון דידן החיי אדם (כלל סח סי' ט). וזה כמו שכתב השו"ע בעניין נטילת ארבעה מינים (סי' תרנא ס"ה): "יברך על נטילת לולב ושהחיינו קודם שיטול האתרוג כדי שיברך עובר לעשייתו, או יהפוך האתרוג עד שיברך", ע"כ. ולכאורה קשה, שאם מצוות צריכות כוונה - מדוע צריך לעשות את כל הטצדקי הללו, הרי כל עוד אין הוא מכוון לצאת אין הוא יוצא. ובאמת קושיה זו גדולה עוד יותר על דברי הרא"ש. מצד אחד הוא כתב (ר"ה פ"ג סי' יא) שההלכה היא כמ"ד מצוות צריכות כוונה, והביאו גם הב"י (סי' תקפט) כאחת מהדעות שנוקטות כך להלכה. ולאידך גיסא הוא המקור לדינו של השו"ע בעניין נטילת ארבעת המינים. ובתוך דבריו (סוכה פ"ג סי' לג) כתב: "אי נמי יכוין שלא לצאת עד אחר הברכה, אע"ג דאמרינן בראש השנה דמצוות אינן צריכות כוונה, הני מילי בסתם, אבל המכוין שלא לצאת לא נפיק בעל כרחיה", עכ"ל. ולכאורה זו סתירה גדולה בדברי הרא"ש. וצריך לומר שבעניין נטילת ד' מינים הוא סבר שיש לחוש לדעה שמצוות אינן צריכות כוונה. ונראה דהיינו משום שבנטילת לולב בסוכות סתמה של המצוה לשמה קאי, וגם מ"ד שמצוות צריכות כוונה, אמור להודות שאין צורך בכוונה מיוחדת לצאת במקרה כזה. ולכן הוא טוען שאפילו למ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה, אם הוא מתכוון להדיא שלא לצאת, אין הוא יוצא. וזו הסיבה שכתבו השו"ע והרמ"א בעניין ספירת העומר שצריך להתכוון שלא לצאת או שלא יספור את הספירה של היום, כי סתמה של הספירה לשמה קאי, ואף אם לא יתכוון להדיא הוא יוצא. ולעומת זאת, בברכות שהוא שומע מחברו אי אפשר לומר שסתמא לשמה קאי, שהרי הברכה שחברו מברך איננה מיועדת ועומדת לשמו של השומע, ולכן מוכרחים שתהיה כוונה לצאת. ולדעת השו"ע צריך כוונה כזו גם מצד השומע וגם מצד המשמיע, ואם השומע לא התכוון לצאת או שהמשמיע לא התכוון להוציאו - אין הוא יוצא, וצריך לחזור ולברך.

וזו גם הסיבה שבתקיעת שופר אין השומע יוצא אם לא היתה כוונת שומע ומשמיע; דלכאורה גם לגבי תקיעת שופר בראש השנה היה מקום לומר שסתמה

של התקיעה לשמה קאי, ואע"פ שאין הוא מתכוון להדיא לצאת הוא יצא. ובאמת נראה שאם אדם תוקע בסתם בראש השנה תקיעות כסדר המצוה - הוא יוצא, אע"פ שלא התכוון להדיא לצאת, כל עוד לא היה מתעסק סתם או שהתכוון לשורר או להתלמד. וזה כמבואר להדיא בשו"ע (סי' תקפט ס"ח) שרק במקרים הללו אין הוא יוצא, ומשמע מכך שהתוקע סתם תקיעות כסדר המצוה - יוצא בכך, והיינו משום שסתמן של התקיעות לשמן קאי. ואולם כשהוא שומע מאדם אחר, אין הוא יוצא, כי אמנם תקיעותיו של התוקע מיועדות ועומדות לשם המצוה, אבל אין הן מיועדות עבורו. ולכן צריך כוונה לצאת בהן, ואם לא התכוון לא יצא, וצריך גם לברך לפני התקיעות הללו. ודעת השו"ע איננה כפי שהתבאר בדעת הרמב"ם, שהכוונה הנדרשת כאן היא דין מיוחד ביציאה ידי חובה על ידי אחר, שצריכה גורם שיקשר בין מעשהו של התוקע ובין שמיעתו של השני. אלא לדעתו יש כאן דין פשוט של מצוות צריכות כוונה, דכיון שלא ניתן לומר על מעשה זה שסתמו קאי לשם חובתו של השני, ממילא יש צורך בכוונה הפשוטה הנצרכת מצד דין מצוות צריכות כוונה.

ולפי הסבר זה אפשר להבין בדעת השו"ע שאכן השומע לגמרי אינו יוצא ידי חובה בברכתו של המברך, אם המברך לא התכוון להוציאו והוא לא התכוון לצאת, וצריך לחזור ולברך. ובאופן עקרוני אין צריך לחשוש למאן דאמר דמצוות אינן צריכות כוונה, ואפילו בהקשר של ברכה חוזרת. ורק במציאות של מצוה שסתמה לשמה קאי הוא יוצא, וממילא אינו יכול לחזור ולברך שוב. ויש יתרון להסבר זה גם מצד העובדה שדברי השו"ע מתפרשים יותר במרווח בנידון של ברכות, וגם מצד זה שמתיישב דין נטילת ד' מינים וכן דין תקיעת שופר, באופן המתאים גם אליבא דמ"ד דמצוות צריכות כוונה[27].

יא

הלכה למעשה

ולהלכה נראה שכיון שישנם כמה ראשונים הסבורים שמצוות צריכות כוונה, וצריך כוונת שומע ומשמיע גם בתקיעת שופר וגם בברכות, יש הכרח לחוש

27. אבל לפי ההסבר הראשון אין אומרים את הסברה שסתמן דמצוות לשמן קאי, ולא יהיה מובן אפוא מדוע משמע שהוא יוצא ידי חובה אם אינו מתכוון להדיא שלא לצאת.

לדבריהם ולהקפיד על כוונת שומע ומשמיע. ובמציאות שסתמה של המצוה לשמה קאי, אפשר לסמוך על הדעה שאין צריך כוונה מיוחדת, דבכך יש גם ספק ספיקא: ספק הלכה שמצוות אינן צריכות כוונה, וגם אם הן צריכות כוונה - אולי בסתמא לשמה אין צורך בכוונה. ומאידך גיסא, לגבי הברכות, בכל הדברים שנצרכת בהם כוונת שומע ומשמיע, ולא היתה בהם כוונת שומע ולא כוונת משמיע, יכול לברך שוב. דלא מיבעיא שלמ"ד מצוות צריכות כוונה, לא יצא וצריך לברך שוב, אלא אפילו למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, יש צד שלא יצא וצריך לברך שוב, וכנ"ל. ויש כאן אפוא ספק ספיקא להחמיר בברכה, וכבר התבאר לעיל (סי' ח) שמברך. ובמצוות שסתמן לשמן קאי, לא יברך אם לא התכוון, דבכך יש רוב צדדין שלא יברך, וכנ"ל. ואולם במקרה של שמיעת ברכות שהיתה כוונת שומע ולא היתה כוונת משמיע, התבאר לעיל בדעת הרמב"ם שיצא, ואינו חוזר ומברך, ואילו לדעת השו"ע וכן לדעת הסוברים שמצוות צריכות כוונה, לא יצא, וחוזר ומברך. ולא ברור להדיא שיש חולקים על הרמב"ם וסוברים שגם למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה צריך כוונת משמיע, ואפילו בנידון של ברכות שמזדקקים בהן לדין שומע כעונה[28]. וכיון שכך מידי ספק ברכות לא יצאנו, ולא יברך. ולכן כשידוע שאין כוונת משמיע, אין להתכוון לצאת, כדי שלא להיכנס לספק ברכות, בר מן דין שאין הדבר מועיל לעיקר יציאת ידי חיוב המצוה, וכנ"ל.

28. וקצת יש לדקדק כך מדברי הר"ן (ר"ה ז ע"ב בדפי הרי"ף סוד"ה אבל), שמתייחס בהקשר זה גם לדין הבדלה בבית הכנסת, אבל יש לדחות, יעוי"ש.