

## סוגית משך בשניה כשתיים חלק ג': כוונה לשם תקיעה אחרת

### פרק ראשון

#### מתכוון לשם תקיעה אחרת, מתעסק ומתכוון שלא לצאת

א. מחלוקת הראשונים במתכוון לשם תקיעה אחרת. הכעיות היסודיות.

מחלוקת הראשונים בפירוש המש' "תקע בראשונה ומשך בשניה כשתיים אין בידו אלא אחת" אחוזה בשאלת המתכוון לשם תקיעה אחרת מזו שהוא צריך לה. בחלק הקודם (פסקה א') ראינו ששיטת הריצ"ג לפיה אין התקיעה הארוכה עולה לכלום מתייבת לומר שמחציתה השניה של תקיעה זו פסולה מלצאת בה ידי חובת התקיעה שאחר התרועה, ומחצית זו פוסלת את כל התקיעה בגלל הצורך בראש וסוף. בפשטות פירוש הדבר הוא שלדעת הריצ"ג המתכוון בתקיעתו לשם תקיעה אחרת מזו שצריך לה עכשיו — לא יצא. והנה בסוגית מצ"כ פוסק הריצ"ג להלכה שמצוות אין צריכות כוונה, וא"כ דבריו בענין כוונה לשם תקיעה אחרת אמורים אפילו למ"ד מאצ"כ (שהרי גם את משנתנו "משך בשניה כשתיים" וכו' הוא פוסק להלכה), כלומר שהכוונה לשם מצותה של תקיעה אחרת גרועה מחוסר כל כוונה לשם מצוה. ומסביר הר"ן<sup>2</sup> בטעמו של דבר שכוונה נגדית גרועה מחוסר כוונה, כי היא עוקרת את המעשה לענין אחר של מצוה, משא"כ בכוונת חולין כתוקע לשיר שאינה פוסלת כי אינה נמצאת כלל על אותו מישור של כוונת מצוה, ולכן אינה יכולה להוות ניגוד וסתירה לתוכן הדרוש (בסגנונו של הר"ן עפ"י הגמ' בובחים ג'). : כוונת חול אינה בת מנייה של מצוה ולכן אינה מחרפת בה). להלן ננסה להבהיר יותר את הסברו של הר"ן.

בחלק הקודם<sup>3</sup> ראינו שהרמב"ן, הרשב"א והריטב"א מתקפיים את שיטת הריצ"ג מסברה (בשני גוונים שונים), ובסך הכל שלש מחלוקות בדבר<sup>4</sup> :

(א) לריצ"ג כוונה לשם תקיעה אחרת גרועה מהתוקע לשיר ופוסלת אף למ"ד מאצ"כ.  
(ב) לרמב"ן ולריטב"א כוונה לשם תקיעה אחרת הריהי ככוונה גמורה לשם מצוה ויוצאים בה אף למ"ד מצ"כ.

(ג) לרשב"א כוונה לשם תקיעה אחרת אינה מספיקה בשביל לצאת י"ח אם מצ"כ, אך גם אינה פוסלת אם מאצ"כ, והריהו כתוקע לשיר.

(1) להלן פסקה ט' תוצע דרך אחרת להבנת שיטת הריצ"ג.

(2) כ"ו. ד"ה וממילא, ובריי"ף י"א : ד"ה ותמהני.

(3) תחילת פסקה ט'.

(4) ג"ל שפירוש הביטוי הזה (עירובין ע"ה. וש"נ) הוא כך : כשיש שלש דעות א' ב' וג' — אז יש בדיוק שלש מחלוקות — בין א' לב', בין א' לג', ובין ב' לג'.

לפני שאנו באים לדון בטעמיהן של השיטות השונות יש כאן נקודות אחדות הטעונות בירור. קודם כל צ"ע האם הראשונים החולקים על הריצ"ג מכשירים דוקא במתכוון לשם תקיעה אחרת מתקיעות היום, מפני שכל ט' התקיעות הריהן מצוה אחת של תקיעת שופר בר"ה (הנמנית ע"י מוני המצוות כמצוה אחת מתרי"ג המצוות), או שגם במתכוון לשם מצוה אחרת לגמרי (במקום ששייך דבר כזה) יכשירו. עוד צריך לברר מה יהיה הדין במתכוון סתם לשם מצות תקיעת שופר בר"ה בלי להתכוון בפירוש לתקיעה זו או אחרת, וכן מה יהיה הדין במתכוון לשם מצוה סתם בלי להתכוון אפילו למצוה המסוימת מתרי"ג מצוות שהוא צריך לה<sup>5</sup>. נבחן את הבעיות השונות בצורה יותר מפורטת:

א. לשיטת הרמב"ן והריטב"א צ"ע מה הדין במתכוון לשם מצוה אחרת לגמרי. שאלה זו מתחלקת לשני סעיפים: מה הדין למ"ד מאצ"כ ומה למ"ד מצ"כ. כי גם אם נוכיח שלמ"ד מאצ"כ אפילו כוונה לשם מצוה אחרת לגמרי אינה פוסלת, שאין זה גרוע מהתוקע לשיר, עדיין יש להסתפק מה למ"ד מצ"כ: האם כוונה לשם מצוה אחרת לגמרי אף היא מועילה, או שדוקא בתקיעות שונות אנו מכשירים, משום שיש שם מ"מ כוונה למצות תקיעת שופר.

אם נפשט שהמתכוון לשם מצוה אחרת לא יצא למ"ד מצ"כ עדיין יש להסתפק מה יהיה הדין למ"ד זה במתכוון לשם מצוה סתם. כי שם מצוה סתם הוא הכלל אשר מצות תקיעת שופר והמצוות האחרות הן פרטיו, וא"כ יתכן בהחלט שהכוונה הדרושה יכולה להיות באחד משני אופנים: או כוונה לשם הפרט המסוים שצריך לו, או כוונה לשם הכלל שהפרט משתייך אליו, אך כוונה לשם פרט אחר אינה מספיקה. הא למה זה דומה? להתראה במלאכות שבת: המתרה בעושה תולדה משמה או משום האב שלה הרי זו התראה<sup>6</sup>, אך אם התרה בו משום תולדה אחרת של אותו אב אין זו התראה. ומ"מ ברור שהמתכוון לשם מצות תקיעת שופר סתם יצא לשיטת הרמב"ן והריטב"א גם למ"ד מצ"כ, שהרי אינו גרוע מהמתכוון לשם תקיעה אחרת.

ב. לשיטת הרשב"א יש ג"כ להסתפק מה דינו של המתכוון לשם מצוה אחרת ממש. האם גם במקרה זה הדבר תלוי במחלוקת אם מצ"כ, כמו במתכוון לשם תקיעה אחרת, או שבוה יודה הרשב"א לריצ"ג שאף למ"ד מאצ"כ לא יצא. ולכאורה נראה שיש

(5) הר"ן (כ"ז: ד"ה ואם, וברי"ף ז'.. ד"ה ירוש') הביא את הירוש' פ"ג ה"ז האומר על המש' "מי שהיה אחורי ביהכ"נ... אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא" — "א"ר יוסי בר חנינא לא אמרו אלא בעובר אבל בעומד חזקה כוון". ובמ"ב סי' ס' ס"ק י' כתב בשם החיי אדם ש"היכא שמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת אע"פ שלא כוון בפירוש יצא". ובבה"ל שם: "כגון בק"ש ע"י סדר התפילה ובשאר מצוות ע"י הברכות או ע"י ההכנה למצוה כגון מ"ש בירוש'... גבי מצה... מכיון שהסב חזקה דכיון ובירוש' דר"ה... אבל בעומד חזקה כוון ופירושו... אבל בעומד בתוך ביהכ"נ ושומע קול שופר מסתמא עומד לשם כוונה וכמ"ש בס' ישועות יעקב בס"י זה וכל כה"ג נוכל למצא בכל המצוות". ונראה שאין כל זה ענין לספקותינו, כי שם מדובר במי שידע בכל תקיעה שהוא שומע שזו ראשונה וזו תרועה וזו אחרונה וכמו כן יודע שזו ק"ש או שזו מצה וכיו"ב, אלא שהספק הוא במדת התכוונותו לצאת ידי חובה, ובוה אגו אומרים שכל שעשה פעולת הכנה למצוה, כגון שבא לביהכ"נ וכיו"ב, הריהו נחשב למי שגילה דעתו שרוצה לצאת י"ח, אע"פ שברגע הקיום לא חשב באופן פעיל על כך. ומ"מ אם הוא נחשב כמעונין לצאת הריהו כמעונין לצאת בראשונה ידי ראשונה וכו', שהרי יש בתודעתו שזוהי תקיעה ראשונה זו תרועה וזו אחרונה וכו'.

(6) לדעה אחת בראשונים. ע' תוס' שבת ע"ג: ד"ה משום, ובמקומות האחרים הנזכרים שם בחוס', ובשאר ראשונים שם.

(7) כן נראה פשוט אף לדעה הנזכרת בהערה הקודמת.

לפשוט ספק זה מעצם סברתו של הרשב"א, שהרי לדעתו למ"ד מצ"כ אין חילוק בין תקיעות שונות לבין מצוות שונות לגמרי, וכשם שהמתכוון לשם מצוה אחרת לגמרי לא יצא כן גם המתכוון לשם תקיעה אחרת אין כוונתו מועלת לתקיעה זו. וא"כ ה"ה לכאורה למ"ד מאצ"כ שלא יהיה חילוק, ואם כוונה לשם תקיעה אחרת אינה פוסלת גם כוונה לשם מצוה אחרת לא תפסל. אך להלן נראה שאולי אין הדבר כן, אלא יש הבדל לענין זה בין מ"ד מצ"כ למ"ד מאצ"כ.

עוד יש להסתפק לשיטת הרשב"א מה יהיה הדין במתכוון לשם מצות תקיעת שופר סתם למ"ד מצ"כ (למ"ד מאצ"כ ברור שיצא, שהרי אינו גרוע מהמתכוון לתקיעה אחרת). הספק הוא על פי ההסבר הנ"ל בענין כלל ופרטיו, שיתכן שכוונה לשם הכלל טובה כמו כוונה לשם הפרט המיוחד, משא"כ בכוונה לשם פרט אחר. ולפי"ז יתכן שתועיל אפילו כוונה לשם מצוה סתם, שהיא הסוג העליון אליו משתייך הכלל של תקיעות שופר בר"ה<sup>8</sup> (ושוב, למ"ד מאצ"כ ודאי שיצא, כי אין כאן כוונה נגדית).

גם לשיטת הריצ"ג יש להסתפק מה הדין במתכוון לשם מצות תקיעת שופר סתם, או לשם מצוה סתם, למ"ד מצ"כ (עפ"י ההסבר הנ"ל בענין כלל ופרטיו). ולמ"ד מאצ"כ יצא, שהרי אין כוונה נגדית).

טעמי דעות הראשונים בענינו תלויים בשאלות הנזכרות לעיל: אם הכל מודים שהמתכוון לשם מצוה אחרת לגמרי לא יצא אף למ"ד מאצ"כ — הרי שמחלוקת הראשונים והריצ"ג היא האם מצות שופר כולה נחשבת ליחידה אחת<sup>9</sup>, דהיינו שכוונה לשם חלק אחד של המצוה אינה נחשבת ככוונה נגדית לגבי חלק אחר שלה, או שתלקים שונים של המצוה הם כמצוות שונות לענין זה. לעומת זאת אם גם במתכוון לשם מצוה אחרת לגמרי בחלקו הראשונים על הריצ"ג הרי שהמחלוקת היא יותר עקרונית: האם יש בכלל פסול בכוונה לשם מצוה אחרת (למ"ד מאצ"כ) או לא. טעמה של מחלוקת זו יתברר בע"ה בפסקאות הבאות.

גם במחלוקת הרמב"ן והריטב"א עם הרשב"א אליבא דמ"ד מצ"כ ישתנו טעמי המחלוקת לפי האפשרויות השונות שהועלו לעיל. ננסה קודם להבין את האפשרות שלשיטת הרמב"ן והריטב"א גם המתכוון לשם מצוה אחרת ממש יצא אפילו למ"ד מצ"כ, כלומר שכוונה כלשהי לשם מצוה מועילה. על סברת שיטה זו נעמד ע"י השוואתה עם שיטת הרשב"א: אם שיטת הרשב"א היא שדרושה כוונה מפורשת לשם התקיעה שצריך לה עכשיו, או אפילו אם מספיקה לשיטתו כוונה סתמית לשם מצות שופר בר"ה, אבל כוונה לשם מצוה פתם לא תועיל — הרי שיש כאן מחלוקת יסודית בין הראשונים: לרשב"א הכוונה הדרושה במצוות למ"ד מצ"כ היא כוונה מפורשת לשם מעשה המצוה הפרטי שעושה עכשיו, או — לאפשרות השניה — לפחות לשם המצוה המסוימת שהוא צריך לה, ושהמעשה הזה הוא פרט מפרטיה; ואילו לרמב"ן ולריטב"א הכוונה הדרושה היא הכוונה לעשות מעשה של עבודת ה', של קיום מצוות ה'. [לפי"ז גלומה כאן מחלוקת עיונית עמוקה. האם הכוונה היא חלק ממעשה המצוה הממשי-המוגדר, והיא דרושה להשלמת בנין המצוה עצמו, או שיש צורך רק ברצון הפשוט לעבוד את ה' בכדי להוציא את המעשה מכלל מעשה חול ולחת לו ערך של מעשה מצוה. בצד משמעות רוחנית זו שיש למחלוקת הראשונים יתכן שיהיו לה גם השלכות הלכתיות נוספות (מלבד עצם

8) כמו 'מין' הכולל 'אישים' ו'סוג' הכולל 'מינים' במלות ההגיון לרמב"ם ראש שער י'.

9) ע' סוגית הפסק קול סוף פסקה ח'.

הדין השנוי במחלוקת), כי לשיטת הרשב"א שייכת הכוונה להשלמת בנין המצוה, כלומר ל"חפצא" של המצוה, ואילו לשיטת הרמב"ן והריטב"א נראה שהכוונה היא דין ב"גברא" עושה המצוה. ויתכן שיש מזה נפ"מ]. לעומת זאת אם לשיטת הרשב"א גם כוונה לשם מצוה סתם מועילה — הרי שלד"ה אין צורך בכוונה מפורטת לשם מצוה זו, והמחלוקת היא האם כוונה לשם פרט אחר מהכלל העליון של שם מצוה אף היא טובה, כי יש כאן מ"מ כוונה לקיים מצות ה', או שכוונה לשם פרט אחר גרועה מכוונה כללית סתמית, כי אינה לא לפרט הדרוש ולא לכלל.

לאפשרות שהרמב"ן והריטב"א מודים שכוונה לשם מצוה אחרת אינה מועלת למ"ד מצ"כ — מחלוקתם עם הרשב"א היא בשאלה האם יש להתייחס לתקיעות כאל מעשי מצוה שונים, שכוונה לשם אחד מהם אינה יכולה לעלות לאחר, או שיש לראותן כיחידה אחת, שכל המתכוון להלק ממנה הריהו מתכוון למצות שופר וכוונה זו יכולה לעלות גם להלק אחר (בעיקרון זה בודאי נחלקו, יהיו אשר יהיו דעותיהם בענין מתכוון למצות שופר סתם<sup>10</sup> או למצוה סתם<sup>11</sup>. לא נפרט את האפשרויות השונות בקשר לשאלות אלה כי העקרונות שלהן כלולים באמור עד כה)<sup>12</sup>.

### ב. 'מתעסק' וכוונה לשם מצוה אחרת

הר"ן מנמק ומסייע את שיטת הריצ"ג מהמשנה בדף ל"ב: "אין מעכבין את התינוקות מלתקוע אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו והמתעסק לא יצא". ובגמ' ל"ג: מוכח שהמתעסק לא יצא אף למ"ד מאצ"כ, ע"ש. ומפרש הר"ן שהמשפט "והמתעסק לא יצא" מוסב על המלים הקודמות "אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו" (כך היא כמובן המשמעות הפשוטה של המש''), וא"כ אמור כאן שאין יוצאים בתקיעה שנחקעה בשביל ללמד את התינוקות כיצד לתקוע, והטעם הוא שהתקוע נתכוון בתקיעה לשם מצוה אחרת, דהיינו מצות חינוך תינוקות, ולכן אין הוא יוצא ידי חובתו אפילו למ"ד מאצ"כ, כי כוונה נגדית של מצוה פוסלת<sup>1</sup>.

(10) הספק בזה הוא לשיטת הרשב"א, כי לשיטת הרמב"ן והריטב"א ברור שגם המתכוון למצוה שופר סתם יצא, שהרי אינו גרוע מהמתכוון לשם תקיעה אחרת, כנ"ל.

(11) הספק בזה הוא לכל השיטות.

(12) הישועות יעקב (תקפ"ז ס"ק א') קושר את השאלה האם כוונה לשם תקיעה אחרת מספקת למ"ד מצ"כ — לענין "פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן", ע"ש. ולענין הדברים אינם מובנים, ואין זה ענין לזה כלל. ומה שהסתייע שם בדברי מהר"ם ב"ח — לכאורה כוונתו ליום תרועה כ"ו ד"ה ת"ש, אך המעיין שם יראה שהי"ת אינו מתכוון לתלות את הסברה בכוונה לתקיעה אחרת בענין פסוקי תקיעתא, אלא הוא רק מפרש את הגמ' לשיטת הריצ"ג. על עצם דברי הי"ת שם — ע' לעיל ח"ב פסקה ו' הערה 2.

(1) לפי"ז, שהפסול במתעסק הוא משום כוונה לשם מצוה אחרת, יוצא שכאשר הירוש' (ע' ח"ב פסקה ב"ג) מביא ראיה לפשוטה ששמע מקצתה מן המתעסק מדין משך בשניה כשתיים — הרי הראיה היא ממש מאותו הפסול של מתעסק.

וע' במ"ב סי' ס' ס"ק ט' שכתב את הדין הזה — שהמתכוון ללמד תינוקות לא יצא אף למ"ד מאצ"כ — בשם הט"ז בסי' תפ"ט. ואף שהט"ז דן במקרה קצת שונה, ע"ש, ומביא ראיות מראשונים אחרים ולא מהר"ן, וביד אפרים שם משיג על ראיותיו, מ"מ לענין תינוקות הדברים מפורשים בר"ן אצלנו. אך ר' להלן שיתכן מאד שראשונים אחרים חולקים על הר"ן ומכשירים בזה למ"ד מאצ"כ. וא"כ לענין ברכות דרבנן (דהיינו שאר ברכות חוץ מברכה"ו) אולי יש להקל בדיעבד, ע' במ"ב שם ס"ק י' ובבה"ל, ובתפ"ט ס"ק כ"ב ובבה"ל, וע' לעיל עמ' 251. וצ"ע למעשה.

לראשונים החולקים על הריצ"ג יש לפחות שלש דרכים בהן הם יכולים לדהות ראייה זו של הר"ן:

א. רש"י (ל"ג: ד"ה מתעסק הוא דלא) וראשונים אחרים פירשו את הפסול של מתעסק עליו נאמר "והמתעסק לא יצא" באופן אחר מאשר הר"ן (והר"ן עצמו מביא גם את פירושם בחידושו על הרי"ף<sup>2</sup>): מתעסק הוא מי שלא נתכוון לעשות את מעשה התקיעה, דהיינו שהיה נופח אויר בשופר ולא נתכוון להשמיע קול ועלתה בידו תקיעה במקרה, או שהתכוון להשמיע קול שאין בו שיעור ו"יצא" לו קול שיש בו שיעור. והוא מה שקוראת הגמ' בדף כ"ח: "דקא מנבח נבוחי" (ע"ש ברש"י ובתוס'). ואמנם כך היא משמעות לשון "מתעסק" בכל הש"ס, שלא נתכוון לעשות מה שעשה אלא עלה בידו המעשה ממילא, ואין זה נחשב למעשה, בין לענין איסורים ובין לענין מצוות. יש להבין שגם לפירוש זה מוסב המשפט "והמתעסק לא יצא" על המלים הקודמות לו במש" "אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו" (רש"י לא פירש במש" דבר), שכן היא דרך המלמד שלפעמים הוא רק מראה לילד כיצד צריך לנפוח בשופר, ואינו מתכוון לנפוח הזק עד כדי השמעת קול ו"יצא" לו קול במקרה, או שמתכוון רק להתחיל את התקיעה בפחות משיעור בכדי להראות לילד איך משמיעים קול, ויצאה לו תקיעה כשיעור. מ"מ לפירש"י ברור שאין כל ראייה ממתעסק לענין כוונה לשם מצוה אחרת, שהרי פסול מתעסק אינו מחמת כוונה לשם מצוה אחרת, אלא שהמתעסק אינו נחשב לעושה מעשה<sup>3</sup>.

ב. הר"ן בעצמו כתב (ע' ח"ב פסקה ו') שיתכן שהבבלי חולק על הירוש' וסובר שכוונה לשם מצוה אחרת אינה פוסלת, ולכן במשך בשניה כשתים התקיעה הארוכה כשרה כולה ועולה לו לאחת, והוא מסביר שטעם הבבלי הוא שאין זה דומה למתעסק, כי המתעסק נתכוון לעשות מצוה אחרת ועשאה, "ומשום הכי אין מצוה אחרת חלה בתקיעתו", אבל במתכוון למצוה אחרת שאינו יכול לצאת בה עכשיו — אין הכוונה מפריעה לחול למצוה שהוא צריך לה<sup>4</sup>. וכך יכולים לסבור הראשונים החולקים על הריצ"ג. להלן נשוב להבהיר הסבר זה של הר"ן.

ג. גם אם נקבל את הראיה שמביא הר"ן לשיטת הריצ"ג ממתעסק — עדיין פתוחה בפנינו האפשרות הנזכרת לעיל שגם הראשונים האחרים מודים לריצ"ג במתכוון לשם מצוה אחרת ממש שלא יצא, אף למ"ד מאצ"כ, ורק בתקיעות שונות נחלקו. ולפי"ז אין קושיה עליהם ממתעסק, כי שם הכוונה היא לשם מצוה אחרת, שהרי מצות חינוך תינוקות היא מצוה שונה ממצות תקיעת שופר, משא"כ במתכוון לתקיעה אחרת שכל התקיעות הן המצוה האחת של תקיעת שופר בר"ה.

(2) ט': ד"ה ואין.

(3) לפירוש רש"י ראית הירוש' ממשך בשניה כשתים לפשוטה ששמע מקצתה מן המתעסק (ע' הערה 1) היא מעצם העיקרון שאין צורך בראש וסוף, אע"פ שאין הפסולים זהים (ולשיטת הרשב"א בירוש' יש מ"מ חשיבות לעובדה שמתעסק הוא פסול-כוונה, כנ"ל ח"ב פסקה ט').

(4) הר"ן כותב, בהתייחסו למקרה של משך בשניה כשתים (כ"ז. ד"ה וממילא): "אבל האי מתכוון לעשות שתי מצוות ולא עשה אלא מצוה אחת ולפיכך אין. כוונתו מעכבת אותה מצוה שהיא ראויה לחול ורישא אית לה סופא וסופא אית לה רישא". ונראה פשוט שאין ההכשר תלוי בכך שבמחצית הראשונה נתכוון באמת למצוה שצריך לה, שהרי ראש בלא סוף אינו כלום, אלא הכלל הוא שאם המצוה האחרת שנתכוון לה לא חלה הרי זו שצריך לה יכולה לחול, ולכן במשך כשתים חלה מצות פשוטה שלאחריה גם על המחצית השניה (ונמצא שכל התקיעה כשרה לשם פשוטה שלאחריה), כי הפשוטה שלפניה לא חלה, וה"ה במתכוון בכל התקיעה לשם תקיעה אחרת שיוצא ידי זו שצריך לה כי האחרת אינה חלה (מפני שצריך לשמעון על הסדר).

## ג. מתכוון שלא לצאת ומתכוון לשם מצוה אחרת

ננסה עתה להתחקות אחר פברת שיטת הריצ"ג בכוונה לשם תקיעה אחרת. בסוגית מצ"כ כתב הר"ן<sup>1</sup>: "אבל דעת הרבה מהגאונים דקיי"ל מאצ"כ וכן דעת הרשב"א ז"ל ומ"מ כתב רבנו שמואל ז"ל דאע"ג דאמרינן אין צריכות כוונה הנ"מ בסתם אבל במתכוון שלא לצאת אינו יוצא דאי לא תימא הכי תקשי לך הא דאיבעיא לן בפ"ק דברכות (י"ב). היכא דנקיט כסא דשכרא בדיה וקסבר דחמרא הוא פתח בדחמרא ופירש"י ז"ל אדעתא דחמרא<sup>2</sup> וסיים בדשכרא (ר"ל שאמר "בא"י אמ"ה" ע"מ להמשיך בפה"ג. כי חשב שיש בידו יין, ולפני שאמר בפה"ג נזכר והתם כהוגן שנ"ב) מאי בחר פתיחה אזלינן או בחר חתימה ולא אפשיטא ואמאי לא אפשיטא ניפשיט דיצא דמאצ"כ אלא ש"מ דאע"ג דמאצ"כ במתכוון שלא לצאת לא יצא והתם הרי נתכוון שלא לצאת בשכר אלא ביין וזה סיוע לדברי במה שכתבתי למעלה בהיה דתקע בראשונה ומשך בשניה כשתיים" (דבריו של רבנו שמואל מובאים גם בתר"י לברכות שם<sup>3</sup>). ראיתו של ר"ש היא איפוא כך: המברך הזה שבתחילת הברכה היה סבור שיש לפניו יין הרי אמר בדיוק את מה שהיה צריך לומר, והיינו את ברכת שהכל, אלא שבמקצתה התכוון לשם ברכה אחרת. ואם כוונה לשם מצוה אחרת אינה גרועה ממי שלא נתכוון כלל לשם מצוה — א"כ מהו הספק בגמ', ולמה לא פשטו שלפי ההלכה שמאצ"כ יצא. אלא ודאי שכוונה לשם מצוה אחרת פוסלת אפילו אם מאצ"כ, והספק בגמ' הוא זה: ברכה שבפתיחתה יש פסול-שבכוונה והתימתה היתה כהוגן — האם יוצאים בה או לא. [לכאורה עדיין יש לתמוה מה ספק נסתפקה הגמ', והרי חצי מהברכה נעשה בפסול ומהיכא תיתי להכשירה. וצריך להבין שהספק "מאי בחר עיקר ברכה אזלינן או בחר חתימה אזלינן" פירושו: האם הולכים גם אחר עיקר הברכה ומצריכים שכל הברכה תהיה בכשרות, כפי שנותנת הסברה הפשוטה, או שהולכים אחר החתימה, ר"ל שכיון שעיקר היכר הברכה ויחודה הוא בחתימה — הקלו חכמים שאם הפסול בפתיחה הוא רק פסול-שבכוונה והחתימה נעשתה בכשרות שיוצאים בברכה כזו. כך צ"ל לשיטת ר"ש<sup>4</sup>. וכן נראה מלשון הרשב"א בברכות: "דמבעי בעו אי עדיפא (החתימה, ע"ש) כולי האי דכי הויא כתקנה איגרירא פתיחה בתרה והויא ברכה"].

מכל מקום עיקר סברתו של רבנו שמואל היא שהמתכוון לשם מצוה אחרת פסולו בכך שנתכוון בפירוש שלא לצאת ידי המצוה שהוא באמת צריך לה, ואדם המגלה דעתו

(1) כ"ח. (ז': ברי"ף) ד"ה אבל.

(2) לפנינו הגירסה בגמ' "אדעתא דחמרא", אך נראה שרש"י עצמו לא גרס בגמ' 'אדעתא' (ע"ש ברי"ף ד"ה פתח בדשכרא). ובדברי ראשונים אחרים שם מפורש כמו ברי"ף שלא גרסו 'אדעתא'.

(3) ברי"ף ו', ד"ה ורבנן.

(4) אך אין לפרש שהספק בגמ' הוא בעצם השאלה האם כוונה לשם מצוה אחרת פוסלת או לא, ור"ש אומר שהיא פוסלת מפני שהבעיה לא נפשטה ומספק יש להחמיר בתקיעות שהן מדאורייתא — כי: א. ר"ש גם מקל עפ"י סברה זו לענין הבדלה, כמבואר בסוף דברי הר"ן, ע"ש. ב. לשון הר"ן בהביאו את שיטת ר"ש מורה שאין זו חומרה משום שבעיית הגמ' לא נפשטה, אלא שזה דבר פשוט, ובעיית הגמ' היא אחרת. ג. מדברי תר"י בברכות (ברי"ף ו'). ד"ה פתח ואילך, ע"ש) מוכח בפירוש שגם הוא הבין בשיטת ר"ש שכוונה לשם מצוה אחרת ודאי פוסלת, ולא זה הספק של הגמ'.

כפירוש<sup>5</sup> שאינו חפץ בקיום המצוה עכשיו אינו יכול לצאת בה בניגוד לרצונו<sup>6</sup>. ובה  
:בדל איפוא המתכוון למצוה אחרת מהתוקע לשיר, שהמתכוון לשם מצוה אחרת מתייחס  
במחשבתו למצוות, ומגלה דעתו שרצונו לקיים במעשה זה מצוה אחרת, וממילא שאין  
הוא רוצה לקיים במעשה זה את המצוה שהוא צריך לה (כי במקרים כמו ברכות או  
תקיעות א"א לקיים שתי מצוות במעשה אחד). אך התוקע לשיר אינו חושב כלל על  
הענין של מצוה, ולא גילה דעתו שאינו רוצה לצאת ידי חובת המצוה שהוא צריך לה.  
ומלשון הר"ן שכתב על דברי ר"ש "וזה סיוע לדברי במה שכתבתי למעלה בההיא  
דחקע בראשונה" — מוכח בפשטות שגם דעת הר"ן כך היא, שהפסול במתכוון לשם  
מצוה אחרת הוא משום שמתכוון שלא לצאת ידי חובת זו, והאמור בשורות הקודמות  
הוא איפוא פירוש דברי הר"ן הנזכרים בפסקה הקודמת שכוונת חולין אינה בת מינה  
של מצוה ולכן אינה מחרבת בה.

והנה אלמלא הדברים שכתב הר"ן בשם ר"ש שהפסול במתכוון למצוה אחרת הוא  
משום שנתכוון שלא לצאת — היה מקום להסביר את הפסול באופן אחר: מעשה המצוה  
הוא ככלי והכוונה כתכנו (או: המעשה הוא גוף והכוונה נשמה). אם הכלי הוא "ריק",  
דהיינו שלא הכניס בו העושה שום תוכן — וכוונת חולין אינה נחשבת לתוכן — יצא  
י"ח למ"ד מאצ"כ, כי המצוה חלה מאליה כאשר הכלי "ריק". אבל אם מלא את הכלי  
בתוכן אחר מהדרוש, היינו שנתכוון למצוה אחרת, אזי לתוכן הרצוי — ר"ל למצוה שהוא  
צריך לה — כאילו אין מקום לחול, כי הכלי כבר "תפוס" ע"י תוכן אחר. "דלאו מינה  
לא מהריב בה" יהיה פירושו לפי"ז שכוונת חולין אינה יכולה להוות "תוכן" לכלי שימנע  
את תלות התוכן של המצוה. לפי הסבר זה אין כמובן שום הכרח שהמתכוון שלא לצאת  
אף הוא לא יצא, כי כוונה שלא לצאת איננה "תוכן" שממלא את הכלי.

אך כאמור מדברי הר"ן על שיטת רבנו שמואל נראה שהוא מקבל את דעתו שהפסול  
במתכוון למצוה אחרת הוא משום מתכוון שלא לצאת (אם כי קצת בדוחק יש לומר  
שהר"ן אינו מתכוון לקבל את הסברו של ר"ש לטעם הפסול, ומה שכתב "וזה סיוע  
לדבריי" וכו' כוונתו לטעם הדין שהמתכוון לשם מצוה אחרת גרוע מהתוקע לשיר ולא  
יצא אף למ"ד מאצ"כ). ומ"מ נוכל להסתייע בהסבר הנ"ל אם נמצא שיטה לפיה  
המתכוון שלא לצאת יצא ואילו המתכוון לשם מצוה אחרת לא יצא, שאז נוכל לנמק  
את הדבר עפ"י הטעם של "תוכן" אחר. ע' להלן.

אם בטעמה של שיטת הריצ"ג יש מקום לספק, הרי לשיטה שבה רוצה הר"ן להעמיד  
את הבבלי (לעיל פסקה 2, ב') — היינו שכוונה לשם מצוה אחרת פוסלת רק אם אמנם  
נעשתה המצוה האחרת בפועל — נראה ברור שההסבר הוא עפ"י הרעיון הנ"ל בדבר  
מציאות "מקום" למצוה לחול בו: כאשר אדם מתכוון למצוה אחרת והיא אמנם חלה  
בפועל — הרי המעשה, הכלי, "תפוס" ע"י תוכן אחר, והמצוה שהוא צריך לה אינה  
יכולה לחול בו. לעומת זאת כשהמצוה האחרת שנתכוון לה לא חלה על המעשה הרי  
הכלי נשאר "ריק", והמצוה הדרושה יכולה לחול (לשיטה זו רק מצוה שחלה בפועל  
נחשבת לתוכן שממלא את הכלי, בניגוד למה שרצינו לומר לעיל עפ"י רעיון זה לשיטת  
הריצ"ג שכוונה לשם מצוה אחרת כבר נחשבת לתוכן ממלא. ולפי מה שרצינו לומר זו  
גופה תהיה מחלוקת הבבלי והירוש', שלירוש' כוונה כבר מהווה תוכן המפריע לתוכן אחר  
לחול, ואילו לבבלי רק תלות של מצוה יוצרת תוכן כזה).

(5) לאו דוקא גילוי דעת חיצוני, לאחרים, אלא גילוי דעת פנימי, דהיינו כוונה מפורשת.

(6) לשון התוס' בסוכה ל"ט. (ד"ה עובר), הסוברים אף הם שהמתכוון שלא לצאת לא יצא (ר)  
בתחילת הפסקה הבאה): "דאע"ג... דמצוות אצ"כ מ"מ בעל כרחו לא נפיק".

ד. היחס בין כוונה שלא לצאת לכוונה לשם מצוה אחרת לאור מתלוקת הראשונים במתכוון שלא לצאת

רבנו שמואל מוכיח איפוא מהסוגיה בברכות שהמתכוון לשם מצוה אחרת לא יצא, ומזה הוא מסיק שאף המתכוון שלא לצאת לא יצא. והנה עצם שיטת ר"ש שהמתכוון שלא לצאת אינו יוצא י"ח אינה מוסכמת על הכל. אנו מוצאים שהריטב"א חולק עליה בפירוש, שכן כתב בענין כפאוהו פרסיים לאכול מצה (כ"ח.): "וקמ"ל דמצוות אין צריכות כוונה לצאת בדיעבד ואפילו עומד וצווח נמי אינו (גראה שצ"ל: שאינו) רוצה לצאת ולאכול לשום מצוה יצא כגון הא דכפאוהו פרסיים". וב"אוהל מועד" י, הובא בב"י תקפ"ט ד"ה וצריך, מבואר שזוהי שיטת הרא"ה, רבו של הריטב"א. ובשם רבותינו הצרפתיים והרשב"א כתב הא"מ שהמתכוון שלא לצאת לא יצא, וכך אמנם מפורש בחוס' סוכה ל"ט. ד"ה עובר ופסחים ז': ד"ה לצאת. בראיתו של הריטב"א לשיטתו ובדחית ראית ר"ש מברכות גרונ א"ה להלן, ותחילה נראה מה עולה בידינו משיטת הריטב"א לענין היחס בין כוונה לשם מצוה אחרת לכוונה שלא לצאת.

קודם כל ברור שאין תלות הדדית בין שתי שאלות אלה, זו של המתכוון לשם מצוה אחרת וזו של המתכוון שלא לצאת. כי אפשר בהחלט לסבור שהמתכוון לשם מצוה אחרת יצא, לפחות למ"ד מאצ"כ, מפני שאין זה גרוע מחוסר כל כוונת מצוה (ולפי הרמב"ן יתכן שאפי' למ"ד מצ"כ, כי מספיקה כוונה כלשהי לעבודת ה' כנ"ל), ויחד עם זאת לסבור שהמתכוון שלא לצאת לא יצא, מפני שא"א שתיחשב לו לאדם צדקה ומצוה בעל כרחו, כלומר כשהוא בפירוש אינו מעונין לקיים עכשיו מצוה במעשה זה. לכן גם אם נאמר שלחולקים על הריצ"ג אף המתכוון לשם מצוה אחרת לגמרי יצא (ולא רק בתקיעות שונות) — מ"מ יתכן מאד שהם סוברים שהמתכוון שלא לצאת כלל במעשה זה לא יצא.

ובאשר לכיוון ההפוך: לדעת רבנו שמואל אמנם קיימת תלות בכיוון ההפוך. כלומר: אם המתכוון למצוה אחרת לא יצא בהכרח שגם המתכוון שלא לצאת לא יצא. ולפי"ז אפשר לכאורה לפשוט ספק שנסתפקנו לעיל בפסקה א' בשיטת הרמב"ן והריטב"א: האם הם מכשיריט למ"ד מאצ"כ דוקא במתכוון לתקיעה אחרת, או שגם במתכוון לשם מצוה אחרת ממש יכשירו. כי לפחות לשיטת הריטב"א צ"ל לכאורה שגם המתכוון לשם מצוה אחרת לגמרי יצא, שהרי אם תאמר שלא יצא נובע מזה שהמתכוון שלא לצאת לא יצא, אבל הריטב"א הרי סובר בפירוש שהמתכוון שלא לצאת יצא. אך נראה שאין זו ראיה לפשוט את הספק הנזכר, כי רבנו שמואל אמנם סובר שהפסול במתכוון למצוה

(1) שער ק"ש דרך ב' נתיב ב' (ח"א דף כ'). ושער הפסח דרך ה' נתיב ה' (ח"ב דף ק"ד:).

(2) להבהרת המושג ההגיוני "תלות הדדית": לפנינו שתי שאלות א' וב' שבכל אחת מהן אפשר לפסול או להכשיר, אם הפוסל בא' בהכרח יפסל גם בב' והפוסל בב' בהכרח יפסל גם בא' (ומזה נובע שהמכשיר בא' יכשיר בהכרח גם בב' והמכשיר בב' יכשיר בהכרח גם בא'). כלומר שלכל עמדה באחת השאלות מתאימה בהכרח עמדה מסוימת בשאלה השניה) — הרי כאן תלות הדדית בין שתי השאלות. אם רק אחד משני החלקים נכון, דהיינו: הפוסל בא' בהכרח יפסל גם בב' אך הפוסל בב' לא בהכרח יפסל בא', או להפך: הפוסל בב' בהכרח יפסל בא' אך הפוסל בא' אינו מוכרח לפסול גם בב' — הרי כאן תלות בכיוון אחד. [הערה: מובן שתלות אין פירושה דוקא שפסול בשאלה אחת גורר פסול בשניה, אלא ה"ה למשל למקרה שפסול באחת גורר בהכרח הכשר בשניה. באופן כללי: כאשר נקיימת עמדה מסוימת בשאלה אחת גוררת בהכרח נקיטת עמדה מסוימת בשניה].



אחרת הוא משום שיש כאן כוונה שלא לצאת, אך בפסקה הקודמת נתבאר שיש אפשרות אחרת להבין את הפסול, בעזרת המושג של "תוכן" זר המוכנס לתוך מעשה המצוה, ולפי אותה ההבנה אפשר לסבור שהמתכוון לשם מצוה אחרת לא יצא אך המתכוון שלא לצאת כלל יצא (כלומר שאין תלות בין שתי שאלות אלו אפילו בכונן אחד), ולהלן (פסקה י"ב) נראה שיש ראייה לכך שהריטב"א אכן הבין שפסול כוונה לשם מצוה אחרת הוא מהטעם של תוכן זר ולא מטעם כוונה שלא לצאת.

אם אמנם כך היא שיטת הריטב"א הרי שתידחה בזה ראיית ר"ש נגדו מהגמ' בברכות בשאלת מתכוון שלא לצאת, כי הריטב"א יאמר שאף אם מוכח משם שהמתכוון לשם מצוה אחרת לא יצא מ"מ אין זאת אומרת שגם המתכוון שלא לצאת לא יצא. אך בלא"ה נראה להלן שעפ"י פירושי ראשונים אחרים בסוגיה בברכות גדהית עצם ראיית ר"ש שהמתכוון לשם ברכה אחרת לא יצא.

ראית הרא"ה והריטב"א לשיטתם שהמתכוון שלא לצאת יצא היא מכפאוהו פרסיים לאכול מצה שעומד וצוות שאינו רוצה לאכול, כלומר שאינו רוצה לקיים את המצוה עכשיו, ואעפ"כ יצא. ולשיטת רבנו שמואל יש להבין את הענין כך: האדם אמנם מגלה דעתו שאינו רוצה לאכול עכשיו, אך משכפאוהו הפרסיים וסוף סוף בעל כרחו הוא אוכל — אזי לגבי הרצון לצאת ידי חובה באכילתו זו הריהו נייטרלי לגמרי, ואינו מתכוון שלא לצאת באכילה זו, כי לא איכפת לו אם בדיעבד שאונסים אותו לאכול תחול על האכילה המצוה.

לפי"ז יוצא שהמהלוקת בין הריטב"א לר"ש היא בזאת: לריטב"א א"א להפריד בין הרצון לעשות את מעשה המצוה לבין הרצון לצאת בו ידי חובה, כי לצאת ידי חובה פירושו לעשות מעשה שייחשב למצוה, ואם אדם שרוצה לעשות את המעשה ורק אינו רוצה שייחשב לו למצוה אינו יוצא מפני שהוא נחשב למי שאינו רוצה לצאת י"ח — כ"ש שאדם שאינו רוצה אפילו לעשות את מעשה המצוה שהוא בגדר מי שאינו רוצה לצאת י"ח ואינו יוצא, כי בכלל מאתים מנה. רבנו שמואל, לעומת זאת, מפריד בין הרצון לעשיית המעשה לבין הרצון שייחשב לו המעשה למצוה. שייחשב לו המעשה למצוה בעל כרחו — זה מה שלא יתכן, אבל אם התנגדותו היא רק לעשיית המעשה, והתנגדות זו לא הועילה לו אלא על כרחו הריהו עושה את המעשה, ועכשיו שכבר עושה אין לו התנגדות לזה שייחשב לו המעשה למצוה — במקרה כזה יצא, כי אין זו קרויה כוונה שלא לצאת י"ח (במלים אחרות: לפי הריטב"א התנגדות לעשיית המעשה פוסלת כי היא כוללת התנגדות להיחשב המעשה כמצוה, ואילו לפי ר"ש התנגדות לעשיית המעשה אינה פוסלת כשלעצמה כי היא קודמת להתנגדות להיחשב המעשה כמצוה, ויכולה להיות מוכרעת גם בניגוד לרצונו של האדם, ושאלת ההיחשבות למצוה התלויה רק ברצונו נשארת פתוחה: אם הוא מתנגד שייחשב לו המעשה למצוה לא יצא, ואם אינו מתנגד יצא).<sup>3</sup>

3) שוב ראיתי שרבנו ירוחם (נתיב ה' ח"ד, דף מ"ג ע"ד) כתב שלשיטת החוס' שהמתכוון שלא לצאת לא יצא — בכפאוהו פרסיים מדובר במי שלא ידע שזו מצוה, אך הידע שזו מצוה ולא רצה לאכול באמת לא יצא. אבל ע' בעמ' 227 הערה 11 שהר"ן כתב להפך, שמי שאינו יודע שזו מצוה אינו יוצא אף למ"ד מאצ"כ, כי הריהו כמתעסק. וכ"פ בש"ע תע"ה, ד' (למרות שבס"י הקפ"ט פסק בב"י שהמתכוון שלא לצאת לא יצא אף למ"ד מאצ"כ). ולשיטתם יש לתרץ את כפאוהו פרסיים כמ"ש בפנים.

## פרק שני

## כוונה לברכה אחרת וכוונה לתקיעה אחרת

ה. הסוגיה בכרכות לשיטות הרמב"ן והרשב"א. מה בין ברכות לתקיעות ?

ראינו שרבנו שמואל מביא ראיה מהגמ' בברכות לכך שהמתכוון לשם מצוה אחרת לא יצא. עלינו לברר עתה איך מתיישבות שיטות הראשונים בענייננו עם הסוגיה שם. קודם כל מובן שלשיטת הריצ"ג יכולה הגמ' להתפרש יפה כדברי רבנו שמואל, שהרי כוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת, וה"ה לכוונה לשם ברכה אחרת. אך לשיטת הרמב"ן והרישב"א והרשב"א הדברים צריכים בירור.

והנה הרמב"ן בברכות<sup>1</sup> אינו מקבל את פירוש רש"י לסוגיה, והוא טוען כנגדו שהכוונה לשם ברכה אחרת אינה פוסלת. וזה מתאים עם שיטתו בענין תקיעות. אך נראה שאין לפשוט מדבריו בברכות את הספק שנסתפקנו (לעיל פסקה א') האם גם במתכוון לשם מצוה אחרת ממש הוא מכשיר או רק בתקיעות שכולן מצוה אחת, כי י"ל שברכות שונות נחשבות אף הן כמו תקיעות לפרטים שונים של מצוה אחת, מפני שמקור כולן בסברה שאסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה (ברכות ל"ה).<sup>2</sup>

ומ"מ הרמב"ן בעצמו גורס ומפרש את הגמ' בברכות כגאונים ור"ח ורי"ף (ועוד ראשונים) שמדובר במי שהוציא מפיו נוסח לא נכון, כגון שאמר "בא"י אמ"ה בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו" (או באופן אחר, ע"ש בראשונים), והבעיה היא אם הולכים אחר מה שאמר בתחילה או אחר מה שאמר בסוף, אבל במי שאמר את הברכה כהוגן ורק כוונתו היתה מוטעית אין הגמ' מדברת כלל, כי ברור שיצא י"ח. לפי"ז נופלת כמובן ראית רבנו שמואל.

הרשב"א בברכות<sup>3</sup>, לעומת זאת, מקבל את פירוש רש"י. ודבר זה מעורר קושי רציני, שהרי בענייננו סובר הרשב"א שכוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת למ"ד מצ"כ ואינה פוסלת למ"ד מאצ"כ, ומאידך שיטתו היא שהלכה כמ"ד מאצ"כ, וא"כ צריך להבין מדוע כוונה לשם ברכה אחרת פוסלת.

ונראה שבכדי לישב את הקושי צריך להניח שתי הנחות: א. ברכות שונות נחשבות לפי הרשב"א למצוות שונות לגמרי, שלא כתקיעות (בניגוד למה שר"ל לעיל)<sup>4</sup>. ב. במתכוון לשם מצוה אחרת לגמרי מודה הרשב"א לריצ"ג שאפילו למ"ד מאצ"כ לא יצא (לעיל בפסקה א') הסתפקנו בזה לשיטת הרשב"א). עפ"י שתי הנחות אלה מיושבים דברי הרשב"א בברכות. ובאשר לטעמיהן: לענין הנחה א' י"ל שהרשב"א

(1) במלחמות דף ר': ברי"ף.

(2) אם לא נאמר כן, אלא נחשב את הברכות למצוות שונות לגמרי, יהיה כאן חידוש נוסף, והוא שלדעת הרמב"ן מועילה כוונה לשם מצוה אחרת לגמרי אפילו למ"ד מצ"כ. כי שיטת הרמב"ן היא שהלכה כמ"ד מצ"כ (ע' סוגיית מצ"כ פסקה ז'), ואם למ"ד זה המתכוון למצוה אחרת לגמרי לא יצא — מה מקשה הרמב"ן על רש"י, נאמר שהסוגיה בברכות היא עפ"י ההלכה שמצ"כ.

(3) י"ב. ד"ה הכי.

(4) לפי"ז יתכן שרבנו שמואל סובר שכוונה לשם מצוה אחרת פוסלת רק במצוות שונות לגמרי, אבל בתקיעות הוא יכול לסבור כרמב"ן או כרשב"א שהמתכוון לתקיעה אחרת יצא, כי כולן מצוה אחת.

סובר שבברכות — שהן שונות בטפסיהן ואת כל אחת מהן היו צריכים חכמים לקבוע בפני עצמה — אין אומרים שמצוה אחת הן, אע"פ שמקורן באותה סברה של "אסור לו לאדם" וכו'. ובאשר להנחה ב' צריך להסביר שאע"פ שלמ"ד מצ"כ כוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת כמו כוונה לשם מצוה אחרת לגמרי — מ"מ למ"ד מאצ"כ יש הבדל בין המתכוון לתקיעה אחרת למתכוון למצוה אחרת. והטעם הוא שלמ"ד מצ"כ דרושה כוונה "חיובית", שהיא לשיטת הרשב"א כוונה לשם מעשה המצוה שצריך לו עכשיו, ולא לשם חלק אחר של המצוה הכוללת, וכ"ש לא לשם מצוה אחרת. אבל למ"ד מאצ"כ, לפיו אין צורך בכוונה חיובית אלא שכוונה נגדית מקלקלת, כי מגלה דעתו שאינו חפץ לקיים עכשיו את המצוה (להסבר ר"ש) — סובר הרשב"א שרק אם טועה במצוה אחרת לגמרי ואינו מעונין כלל בקיום המצוה שצריך לה עכשיו ה"ו מפקיע עצמו מקיומה וא"א שתעלה לו בניגוד לרצונו, אבל מי שרוצה לקיים עכשיו מצות תקיעת שופר בר"ה אלא שהוא טועה בחלקי המצוה — אין זה נחשב למפקיע עצמו, ועולה לו התקיעה למה שצריך (או להסבר של הכנסת "תוכן" אחר — ע' לעיל פסקה ג' — אין חלק אחר של אותה מצוה נחשב לתוכן זר).

אמנם יש בכל זאת דוחק מסוים בהנחות הנ"ל הדרושות ליישוב שיטת הרשב"א, ולהלן נראה שאולי יש דרך אחרת ליישבה.

#### ו. הטתירה בשיטת הראב"ד

שיטת אחרת שיש בה לכאורה סתירה היא שיטת הראב"ד. בענין משך בשניה כשתים סובר הראב"ד כריצ"ג שהארוכה אינה עולה אפילו לאחת, וא"כ כוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת לשיטתו (ע' לעיל ח"ב פסקה א' שהראב"ד יכול לסבור כריצ"ג שכוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת אף למ"ד מאצ"כ, או כרשב"א שהפסול הוא רק למ"ד מצ"כ). כמו כן ידוע שהראב"ד פוסק שמצ"כ (שם הערה 8). לעומת זאת בברכות<sup>1</sup> חולק גם הוא על פירש"י בטענה "שלא מצינו מעולם פגם בברכה משום כוונה אחרת וכבר ידענו שאפילו בק"ש שהיא מן התורה אין הכוונה מעכבתה חוץ מפסוק ראשון וכ"ש זה שמתכוון לשם ברכה בעולם". והוא גורס ומפרש את הגמ' שם עפ"י הגאונים ור"ח במוציא בשפתיו נוסח לא נכון, בדומה לפירושו של הרמב"ן, כנ"ל בפסקה הקודמת. וא"כ קשה: בברכות סובר הראב"ד שכוונה לשם ברכה אחרת אינה פוסלת אע"פ שההלכה היא שמצ"כ, ואילו בענין תקיעות שיטתו היא שכוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת, לפחות למ"ד מצ"כ. ולומר שברכות נחשבות למצוה אחת ותקיעות למצוות שונות נראה שאין זה מסתבר כלל.<sup>2</sup>

לפני שננסה ליישב סתירה זו נגש לבירור עצם דברי הראב"ד בברכות. צריך להבין על איזו כוונה מדבר שם הראב"ד: על כוונה לצאת י"ח או על כוונת פירוש המלים והענין. והנה ההשוואה לכוונה בפסוק ראשון של ק"ש שמזכיר הראב"ד מורה בפשטות שמדובר כאן בכוונת המלים והענין. אך לכאורה אפשרות זו אינה באה בחשבון, שהרי

(1) בהשגות על המאור דף ר': ברי"ף.

(2) ובדוחק גדול י"ל שזה משום שהאיסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה נלמד מפסוק אחד "לה' הארץ ומלואה" (ברכות ל"ה). ואילו שלש התרועות בר"ה נלמדות מפסוקים שונים. דחוק מאד גם לומר שהראב"ד חזר בו משיטתו בענין משך כשתים, שכן לא השיג על הרמב"ם בזה, ע' לעיל ח"ב פסקה א', ואת השגתו על המאור כתב אחר שחזר בו וסבר שכוונה לשם תקיעה אחרת אינה פוסלת.

המברך הזה באמרו "בא"י אמ"ה" נתכוון לפירוש המלות כהוגן, ואיזו "כוונה אחרת" היתה כאן שצריך לומר שאין היא פוסלת.

ונראה שאפשר להבין את דברי הראב"ד בשתי דרכים:

א. הראב"ד מדבר על כוונת הענין ולא על כוונה לצאת, והוא מבין שלפירש"י הפסול הוא בכך שבשעה שאומר "בא"י אמ"ה" על מנת לברך את ה' על היין ה"ז חסרון כוונת הענין, כי אע"פ שמלות הפתיחה כשלעצמן הן בעלות אותה המשמעות בין שהחתימה תהיה זו או אחרת — מכל מקום הענין והתוכן נסמכים על גורם השפה האמור בחתימה (כלומר: המלים "בא"י אמ"ה" נאמרות כבר בתודעה של הודאה על פרי הגפן)<sup>3</sup>. ועל כך מקשה הראב"ד: א. היכן מצינו שכוונת הענין בברכות היא לעיכובא, והרי אפילו בק"ש שהיא מדאורייתא רק כוונת פסוק ראשון מעכבת. ב. עצם ההנחה שיש כאן חיסרון בכוונת הענין אינה מסתברת שהרי במלים "בא"י אמ"ה" נתכוון כהוגן לברך את ה' אֵלֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, וזהו תוכן המלים, ומה איכפת לנו אידך התכוון לחתום (כלומר: הסברה הג"ל שהתודעה הקיימת כבר כתחילת הברכה מהווה חיסרון בכוונת הענין אינה נראית לראב"ד). לפי"ז אין הראב"ד מתייחס כאן בפירוש לבעיית הכוונה לצאת י"ח, וצ"ל שפשוט לו שכוונה לשם מצות ברכה אחרת אינה פוסלת<sup>4</sup>. אך זה עומד לכאורה בסתירה לשיטתו בתקיעות, כנ"ל.

ב. הראב"ד מדבר על כוונה לצאת י"ח ולא על כוונת הענין, והוא סובר שמצוות דרבנן אינן צריכות כוונה<sup>5</sup>. קושייתו על רש"י היא שברכות שהן דרבנן אינן גפסולות בחסרון כוונה לצאת, ואפילו בק"ש שעיקרה דאורייתא אין צריך כוונה לצאת אלא בפסוק ראשון שהוא מה"ת, והשאר שהוא מדרבנן א"צ כוונה לצאת. לפי"ז נראה שהראב"ד סובר כי הגמ' בברכות י"ג: "ת"ר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד עד כאן צריכה כוונת הלב" עוסקת בכוונה לצאת י"ח, וכך אמנם סובר הרמב"ן כמבואר בסוגית מצ"כ פסקה כ', ע"ש. כמו כן בצטרך לומר שהראב"ד סובר ששאר הקריאה אינו צריך כוונה לצאת מפני שהוא מדרבנן ומצוות דרבנן אין צריכות כוונה (ולא כמו שרצינו להסביר שם את שיטת הרמב"ן שדוקא בק"ש א"צ כוונה ולא בשאר מצוות דרבנן כי בק"ש — מלבד פסוק ראשון שהוא מה"ת — אין חיוב גמור אפילו מדרבנן, ע"ש. וצ"ע"ק בזה כי בדברי הראב"ד בברכות לעיל מזה "מוכה שגם לשיטתו אין בשאר הקריאה חיוב גמור אפילו מדרבנן, ע"ש, וא"כ מה הראיה ממנה לברכות שהן חיוב גמור מדרבנן). ועוד מקשה הראב"ד, הרי כאן נתכוון לשום ברכה בעולם, וא"כ יש כאן כוונה לשם מצוה, וכשיטת הרמב"ן בתקיעות שיצא אף למ"ד מצ"כ (גם לשיטת הראב"ד יש להסתפק האם כוונתו שיצא מפני שברכות הן כמצוה אחת, או שגם במצוות שונות לגמרי יאמר שיצא, שהרי נתכוון לשם מצוה כלשהי). ושוב, צריך ליישב את הסתירה עם שיטת הראב"ד בתקיעות. ע' להלן.

(3) לפירוש זה תהיה יותר מובנת בעיני הגמ' שהתלבטנו בהבנתה לעיל בפסקה ג' לשיטת רבנו שמואל, ע"ש. כי לפי"ז גם בפתיחה כוונת המלים עצמן היא כהוגן אלא שיש כאן רק חיסרון קל של התודעה, ולכן אם החתימה היתה כתיקונה יש מקום להקל ולהכשיר את הכל, כיון שגם הפתיחה לא היתה בפסול גמור.

(4) יהכן שהוא רימו גם לזה באמרו "וכ"ש שמתכוון לשם ברכה בעולם". כלומר: ומשום כך הרי אין כאן פגם גם מבחינת הכוונה לצאת.

(5) ע' סוגית מצ"כ פסקה כ"ה.

(6) בהשגות על המאיר דף א': ברי"ף אות א'.

ז. בירורים נוספים. דרך חדשה להבנת שיטת הרשב"א.

הרא"ש בברכות מביא את השגת הראב"ד על פירוש רש"י ומתריץ אותה. וז"ל: "והקשה הראב"ד ז"ל על גירסא זו ועל פירוש זה שלא מצינו בשום מקום שתהא הברכה נפסדת בשביל חסרון כוונה אפילו בלא שום כוונת (צ"ל כוונה 1) הברכה עולה לו כ"ש שהוא מתכוון לשום ברכה בעולם. ונראה דלאו קושיא היא דטפי עדיף בלא כוונה ממה שעוקר הכוונה לברכה אחרת". ועדיין אפשר לכאורה לפרש בשתי דרכים הנ"ל: לפי הדרך הראשונה על פוונת הענין אומר הרא"ש שאמנם בלא כוון לבו כלל יצא, אבל אם נתכוון לברך את ה' על דבר אחר — פגם ולא יצא. ולפי הדרך השניה הדברים מוסבים על הכוונה לשם מצוה. אך לשון המאירי בברכות בשם הראב"ד: "היאך אפשר שפסול מחשבה יהא מפסיד את הברכה והלא דברים ק"ו אם בלא שום כוונה עולה שהרי אין מצוות צריכות כוונה כל שיש שם כוונה לשום ברכה לא כ"ש", וזה נראה ברור כדרך השניה. ובהכרח צ"ל כנ"ל שבדרבנן מאצ"כ, שהרי בסוגית מצ"כ פסק הראב"ד בפירוש כמ"ד מצ"כ" (פסקו בענין מצ"כ מופיע ג"כ בהשגות על המאור, ולכן קשה מאד לומר שחזר בו. גם על פסק הרמב"ם שמצ"כ אין הראב"ד משיג).

אם הרא"ש הבין אף הוא את דברי הראב"ד באופן זה יוצא שלדעתו כוונה לצאת ידי ברכה אחרת גרועה מחוסר כל כוונה לשם מצוה, ואם לא נרצה לומר שברכות נחשבות לשתי מצוות שונות משא"כ תקיעות — ייצא לכאורה שגם בתקיעות סובר הרא"ש שכוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת. אבל אפשר גם לומר שדברי הרא"ש בברכות הם רק דחיה לקושית הראב"ד על רש"י, והרא"ש אומר שמכאן א"א לדחות את פירש"י, אך ע"ש שהרא"ש עצמו מוכיח את"כ מסיבות אחרות שלא כפירש"י, והוא מפרש את הגמ' במוציא טעות בשפתיו כראב"ד וכרמב"ן, כנ"ל, וא"כ לפי האמת שמהגמ' א"א ללמוד שכוונה לשם ברכה אחרת פוסלת יתכן שהרא"ש מודה שאינה פוסלת, כדעת ראב"ן בירוש' לפירוש הרמב"ן (ע' ח"ב פסקה ב'). וע' להלן סוף פסקה י"ג שמדברי הטור נראה כי לדעתו הרא"ש אמנם סובר שכוונה לשם תקיעה אחרת אינה פוסלת. וכך נתפרשה שיטת הרא"ש בענין משך בשניה כשתים לעיל ח"ב פסקה ז'.

והתוס' בברכות (י"ב. ד"ה לא) כתבו: "והקשה הר"ר יעקב מקינון מאי קא מבעיא ליה והא ודאי מצוות אצ"כ והיה אומר הר"י דהיינו בשומע תפילה אחורי ביהכ"נ ולא נתכוון לצאת אבל היכא דנתכוון לברך על היין ונמצא שכר לא מהני". ונראה שכוונתם היא שהמתכוון לצאת ידי ברכה אחרת גרוע ממי שלא נתכוון כלל לצאת י"ח. ואם סברתם היא כרבנו שמואל שפסול המתכוון למצוה אחרת הוא משום שנתכוון שלא לצאת בזו — הרי עוזה מתאים עם שיטת התוס' בסוכה ל"ט. ד"ה עובר ובפסחים ז': ד"ה לצאת שהמתכוון שלא לצאת לא יצא (לעיל פסקה ד'). והנה התוס' ברה"ה סוברים כרמב"ן שהתקיעה הארוכה עולה לאחת (כנ"ל ח"ב פסקה ז'). ולכן אם נרצה להשוותם עם

(1) בספר "המאורות" על ברכות לרבנו מאיר מנרבוגה (ניו יורק תשכ"ד עמ' נ"ה) כתב בשם הראב"ד: "שלא מצינו בשום מקום כוונה זו מפסדת הברכה ובלא שום כוונה הברכה עולה כ"ש כשהוא מתכוין לשם ברכה בעולם". וגם בשיטה להרא"ש אלשבילי ("גנני ראשונים" על מס' ברכות עמ' ר"צ) בשם הראב"ד נוסח זה ממש, ושם: "ובלא שום כוונה בעולם הברכה עולה". ואולי יש להסיק מכל המקורות האלה שלשונם לקוחה מתוך פירוש הראב"ד לברכות, ולא מההשגה הנ"ל על המאור בה הלשון קצת שונה (כידוע חיבר הראב"ד פירושים לרוב מסכתות הש"ס ואולי לכולן, ע' עמ' 261 והערה 10 שם).

(2) ע' סוגית מצ"כ פסקה י"ז.

התוס' בברכות, ולא נרצה לחלק בין ברכות לתקיעות כמו שר"ל בפסקה הקודמת לשיטת הרשב"א — נצטרך לומר שהתוס' סוברים כרא"ש שיוצאים במקצת תקיעה שיש בו שיעור<sup>3</sup>, ולכן עולה המחצית הראשונה של הארוכה אע"פ שהמחצית השניה פסולה, וכדעת ר' יוסה בירוש' (ח"ב פסקה ב'). אך ע' בח"ב פסקה ז' שמשוגית הבבלי מוכח שאין הבבלי סובר כר' יוסה (ועל שיטת הרא"ש — ע"ש). ולכן נראה שצריך לחלק בין שיטת התוספות בברכות לשיטת התוס' בר"ה, או בין תקיעות לברכות. ור' עוד להלן. ויש להעיר עוד שגם אם אמנם הכוונה שהראב"ד מדבר עליה היא כוונה לצאת י"ח, כמ"ש המאירי, מ"מ אולי נפתח מדרך א' הג"ל בהבנת שיטת הראב"ד פתח חדש לביאור שיטת הרשב"א. בפסקה הקודמת ראינו שבתקיעות סובר הרשב"א שדין המתכוון לשם תקיעה אחרת תלוי במחלוקת אם מצ"כ, ולמ"ד מאצ"כ שהלכה כמותו יצא. ואילו בברכות הוא מפרש כרש"י שכוונה לשם ברכה אחרת פוסלת, וליישב את הסתירה היינו צריכים להניח הנחות לא פשוטות. אך עתה אולי יש לומר באופן אחר: משום כוונה לשם מצות ברכה אחרת באמת אין לפסול, כי הלכה שמאצ"כ, ולכן היה יכול לצאת בזה כמו בתקיעות, אלא שהרשב"א הבין בשיטת רש"י שהפסול הוא משום כוונת הענין, דהיינו שכוונה לשם תכנה של ברכה אחרת פוסלת כי היא גרועה מחוסר כל כוונת-תוכן. ויש להסביר לפי"ז שתוכן זה אמנם מפריע יותר מחוסר כל תוכן, אך זה שייך רק במקום שיש תוכן עניני למעשה המצוה, כמו פירוש המלות והענין בברכות, אבל הכוונה לצאת י"ח איננה שייכת לעצם תכנה של המצוה למ"ד מאצ"כ, ולפיכך י"ל שאף המתכוון לשם מצוה אחרת לגמרי — ולא רק לשם תקיעה אחרת — לא פסול<sup>4</sup>, כי לא מלא את מעשה המצוה בתוכן זה<sup>5</sup>. ונראה שאפשר להבין בדרך זו גם את דברי התוס', וכזה יתיישבו דבריהם עם שיטת התוס' בר"ה הג"ל<sup>6</sup>.

נגש עתה לישוב הסתירה בשיטת הראב"ד. יש לתרץ שהראב"ד מחלק בין מי שחושב שכבר יצא ידי חובת אותה מצוה שהוא באמת צריך לה עכשיו, לבין מי שאינו סבור שכבר יצא י"ח, אלא שטועה וחושב שהמצוה המושלת עליו היא אחרת. במשך בשניה כשתים ידע התוקע שהוא צריך לתקיעה שאחר התרועה, אלא שאחר שתקע את החצי הראשון של התקיעה הארוכה היה סבור שכבר יצא ידי חובת תקיעה שאחר התרועה, ובחצי השני התכוון לשם תקיעה של הבבא הבאה. לפיכך פסול החצי השני (וממילא

3 וע' להלן פסקה י"ד שיש אולי עוד ראייה לכך שזוהי שיטת התוס'. אך גם הראיה היא — כמו זו שלנו — אינה מיכרחת.

4 לעיל פסקה א' נסתפקנו בזה לשיטת הרשב"א.

5 ובאופן אחר י"ל שבמתכוון לשם מצוה אחרת לגמרי מודה הרשב"א שפסול, כהנחה ב' בפסקה הקודמת, אך לא משום הכנסת תוכן זה (כי כוונה לצאת אינה נחשבת לתוכן למ"ד מאצ"כ, כנזכר בפנים), אלא משום שבזה נחשב כמתכוון שלא לצאת, משא"כ בשתי תקיעות שבהן מתכוון מ"מ למצות תקיעת שופר. ובברכות, אע"פ שהן מצוה אחת כתקיעות (בניגוד להנחה א' בפסקה הקודמת), המתכוון לברכה אחרת פסול משום שהכניס תוכן עניני זה.

6 ומבואר למעין שבלשון הרא"ש יותר קשה להעמיס כוונה כזו אם אנו מבינים שקושיית הראב"ד היא מדין מאצ"כ כמ"ש המאירי. אך אולי י"ל שהרא"ש הבין שהראב"ד מתייחס לכוונת הענין, שלא כהבנת המאירי, ואז יתיישבו דברי הרא"ש עם שיטתו בר"ה מבלי להזדקק לסברה שיוצאים במקצת שיש בו שיעור או לסברה שלפי האמת הרא"ש מודה לראב"ד כנ"ל (ע' ח"א פסקה א' הערה 4 שרבנו ירוחם כתב בשם הרא"ש שאף במקצת שיש בו שיעור אין יוצאים, וגם לפי הדרך המחודשת בשיטת הרא"ש שנתבארה בח"ב פסקה ח', ע"ש, אין יוצאים בנידון כשלנו).

גם החצי הראשון, בגלל חסרון ראש וסוף) מלעלות לפשוטה שלאחריה, מפני שבעת תקיעת החצי השני חשב התוקע שכבר יצא ידי חובת פשוטה שלאחריה, אע"פ שהוא יודע שהיה מחויב בה, וא"כ לפחות למ"ד מצ"כ אין כאן כוונה לצאת (ולא מספיקה כוונה כלשהי לעבוד את ה'), ויתכן שאף למ"ד מאצ"כ לא יצא מפני שנתכוון שלא לצאת עכשיו ידי מצוה זו (כהסבר רבנו שמואל לעיל פסקה ג'), וגרע ממי שלא נתכוון כלל. אבל בטועה בכוס השכר שבידו וסבור שהוא יין, שיודע שחייב עכשיו במצוה אחת של ברכה, ורוצה לעשותה, אלא שטועה וחושב כי המצוה המוטלת עליו היא ברכת בפה"ג ולא ברכת שהכל — בזה אין אומרים שגילה דעתו שאינו רוצה לצאת י"ח, אלא אדרבה, הריהו מתכוון לקיים את החובה המוטלת עליו עכשיו, וכוונה זו — אע"פ שיש בה טעות לגבי תוכן המצוה — מועילה אפילו למ"ד מצ"כ.

לפי הסבר זה ברור שגם אם תקע אדם את כל התקיעה לשם תקיעה אחרת בגלל מחשבה שכבר יצא ידי זו שצריך לה, כגון שתקע לפני כן תקיעה פסולה ולא ידע בפסלותה וחשב שיצא בה — ה"ו לא יצא י"ח, כי נתכוון שלא לצאת עכשיו ידי זו שצריך לה. אך בפסקאות הבאות נציע מהלך חדש בשיטת הריצ"ג והראב"ד, על פיו תסור הסתירה בשיטת הראב"ד באופן אחר מהג"ל, וייצא שבמקרה שכל התקיעה נעשתה לשם תקיעה אחרת יוצאים בה י"ח גם לשיטתם.

### פ ר ק ש ל י ש י

#### מהלך חדש בהבנת שיטת הריצ"ג

##### ח. קושיה תמוזה של הרמב"ן על הריצ"ג

בחלק ב' נזכרו הקושיות העיקריות של הרמב"ן על שיטת הריצ"ג בענין פירוש המש' משך בשניה כשתים. אך ראשית התקפתו של הרמב"ן על הריצ"ג, אותה טרם הזכרנו, היא מסגנון הגמרא בסוגית שמע מקצת תקיעה. כשהגמ' שם הקשתה מחמש' של משך בשניה כשתים על ההו"א לפיה יוצאים בסוף תקיעה בלא תחילתה — היה ביסוּח הקושיה כך: "למימרא דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא ת"ש תקע בראשונה וכו' אמאי תיסלק ליה בתרתי". ומקשה הרמב"ן: אם כדברי הריצ"ג שהארוכה אינה עולה לכלום — למה הוצרכה הגמ' להוסיף "וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא", הרי אפילו אם נניח שרק בסוף של תקיעה אפשר לצאת ולא בתחילת תקיעה מ"מ יכלה הגמ' להקשות מדוע לא יצא לפחות במחצית השניה של התקיעה הארוכה ותעלה לו לאחת.

זוהי קושיית הרמב"ן. והנה הריטב"א שהביא קושיה זו בשם "יש מקשים" דוחה אותה באופן פשוט מאד, עד שלכאורה תמיהה גדולה היא על הרמב"ן שהקשה כן. הריטב"א אומר שאלמלא הדיוק "וממילא תחילת תקיעה" וכו' אי אפשר היה להקשות כלום, שהרי כל טעמו של הריצ"ג הוא שהחצי השני של התקיעה הארוכה פסול מלצאת בו ידי

(ז) הדבר תלוי בשאלה אם הראב"ד סובר כרשב"א או כריצ"ג, ר' ראש פסקה ו'.

(י) יתכן שמשום חומר התמיהה נמנע הריטב"א מלהזכיר את שם הרמב"ן על הקושיה, ומצינו כיו"ב בראשונים.

תקיעה שאחר התרועה, וא"כ ודאי שאם א"א לצאת בתחילת התקיעה לא תעלה לו הארוכה לכלום, והקושיה קיימת רק אם אפשר לצאת גם בראש וגם בסוף, שאז קשה מדוע לא תעלה לשתים.

ואין לומר שהרמב"ן מתכוון בזה להקשות גם על עצם טעמו של הריצ"ג, ולשאל מדוע באמת תהיה המחצית השניה פסולה מלצאת בה ידי חובת תקיעה שאחר התרועה, כי קושיה זו על טעמו של הריצ"ג מקשה הרמב"ן בפירושו בהמשך דבריו, אחר שהפסיק ביניהן בקושיה אחרת, ע"ש, ועל כרחק שכאן הוא מקשה לשיטתו של הריצ"ג בענין זה. ובאמת מלבד מה שהקשה הריטב"א יש כאן תמיהה נוספת על קושיית הרמב"ן מינה זכה: הרמב"ן מניח שאפשר לצאת במחצית השניה של התקיעה ידי חובת תקיעה שאחר התרועה, והוא טוען שלשיטת הריצ"ג יכלה הגמ' להקשות על ההו"א מדוע לא יעלה לו סוף התקיעה לפחות לאחת, ולא היתה צריכה להקשות גם מתחילת התקיעה. אך זה תמוה, כי לו היה המקשה בגמ' סבור שאפשר לצאת בחצי השני ידי חובת תקיעה שאחר התרועה — א"כ לא היה יכול להקשות כלום, כי עד שהוא מקשה על ההו"א מדוע לא יצא בחצי השני ותעלה לו הארוכה לאחת — יקשה לו על עצמו מדוע לא יצא בכל התקיעה ותעלה לו לאחת, והרי התקיעה כולה כשרה לצאת בה ידי חובת תקיעה שאחר התרועה (ושוב, אילו היה הרמב"ן מקשה על הריצ"ג בסגנון כזה: מה באמת הטעם שלא תעלה לו הארוכה לאחת, והרי גם חציה השני כשר לצאת בו ידי תקיעה שאחר התרועה — אז היה הכל שפיר, אבל זאת מקשה הרמב"ן אח"כ בהתווכחו עם עצם טעמו של הריצ"ג, ואילו כאן הוא שואל מדוע לא הקשתה הגמ' על ההו"א שהיה לו לצאת בחלק השני, אך זה כאמור תמוה, כי אין זו יכולה להיות קושיה על ההו"א, שהרי על המקשה עצמו יהיה קשה באותה מידה מדוע לא יצא בכל התקיעה).

והנה הריטב"א אינו מתייחס כלל לאפשרות שהמקשים (הרמב"ן) התכוונו לכך שהגמ' יכלה להקשות על ההו"א מדוע לא תעלה לו המחצית השניה לשם תקיעה ראשונה של הבבא הבאה, אע"פ שתחילת התקיעה אינה עולה לשם אחרונה של הבבא הראשונה. וטעמו של הריטב"א הוא כמובן משום שצריך לשמוע את התקיעות על הפרד, כמפורש בירוש' ברכות פ"ב ה"א: "ר' יסא בשם ר' יוחנן אפילו שמען כל היום יצא והוא ששמען על הסדר", וכן בבבלי ר"ה ל"ד. "שומען על הסדר ועל סדר ברכות", ולכן א"א לו לאדם לצאת ידי תקיעה ראשונה של הבבא הבאה לפני שיצא ידי אחרונה של זו. משום כך הבין הריטב"א שהמקשים התכוונו שיש לשאול מדוע לא תעלה לו המחצית האחרונה של התקיעה הארוכה לשם התקיעה שאחר התרועה, וקושיה זו הוא דוחה כנ"ל.

אך נראה שאפשר בכל זאת להבין שהרמב"ן מתכוון לשאלה מדוע לא תעלה לו המחצית השניה לשם תקיעה ראשונה של הבבא הבאה, אע"פ שעדיין לא יצא ידי אחרונה של בבא זו. כי יש לדעת שלשיטת הרמב"ן הסדר הדרוש בתקיעות הוא הפרד הפנימי של כל אחת מהבבות, דהיינו שישמע בכל בבא קודם את התקיעה ואח"כ את התרועה ושוב את התקיעה האחרונה, ולא בסדר אחר, אך בין בבא אחת לשניה אין ענין של סדר. כך מבואר בדרשת הרמב"ן (עמ' ל"ח) לגבי הבעיה של שהיה כדי לגמור את כולה בין בבא לבבא<sup>2</sup>: "שאיין הסידור אלא בתרועה שתהא תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה לר' יהודה בסמוכין לגמרי<sup>3</sup> ולרבנן אפילו במפורין ובלבד כסדרן אבל שלש התרועות שרמזה להן התורה אין להן חיבור ולא סדר זו עם זו כלל תדע דהא אפילו

(3) ע' שם פסקה ב'.

(2) ע' סוגית הפסקה פסקה ח'.



למאן דסבר בתקיעות שהה כלא"כ חוזר לראש תוקע תר"ת למלכויות ותוקע תר"ת לזכרונות ותוקע תר"ת אחר לשופרות ונמצא שוהה בין תר"ת לתר"ת יותר מדי לגמור את כולן ועושיין זה לכתחילה כתקנת חכמים א"כ דבר ברור הוא שכל תרועה ותרועה הכתובה בתורה בפני עצמה היא". הרי שמה שאמרו "והוא ששמען על הסדר" פירושו לדעת הרמב"ן ששמע כל בבא על סדרה האמור בתורה. ועתה: לשיטת הרמב"ן עצמו ששמיעה על הסדר פירושה גם שלא יהיו בין התקיעות קולות זרים אלא הן צריכות להיות זו אחר זו ממש — ודאי שגם שילוב שתי בבות זו בזו יפסל, שהרי מ"מ יהיה כאן הפסק בין תקיעה לתרועה או בין תרועה לתקיעה בקול זר (היינו קול של בבא אחרת). אך אליבא דשיטת הריצ"ג שהפסק קול בין תקיעה לתרועה אינו פוסל (ומשום כך אין התקיעה הארוכה הפסולה מבטלת את כל הבבא) — סובר הרמב"ן שגם שילוב בבות זו בזו לא יפסל, ובלבד שיישמר בכל אחת מהן הסדר הפנימי. ר"ל: אדם צריך לשמוע בכל בבא קודם את התקיעה הראשונה ואח"כ את התרועה ושוב את התקיעה האחרונה של הבבא, אך ביניהן הוא יכול לשמוע קולות של בבות אחרות (למשל: אפשר לתקוע שלש תקיעות ואחריהן שלש תרועות ושוב שלש תקיעות, וכיו"ב). לפיכך מקשה הרמב"ן שתעלה לו המחצית השנייה של התקיעה הארוכה לשם תקיעה ראשונה של הבבא השנייה, ואח"כ יתקע את התקיעה האחרונה של הבבא הראשונה, ואין בכך כלום, שהרי בכל בבא שמע את הקולות לפי סדרם, תקיעה ואחריה תרועה ואחריה תקיעה.

וזה לשון הרמב"ן בקושיתו: "שהרי כשאמרו בגמ' למימרא דשמע סוף תקיעה ולא (אולי צ"ל: בלא) תחילת תקיעה יצא לא הקשו ממשנתנו עד שדקדקו וממילא תחילת תקיעה בלא סוף גמי יצא אי (נשצ"ל: ואי) ס"ד אותה התקיעה שנמשך בה לא עלתה כלל בלאו הכי נמי הוה יכול למידק דאם איתא דסוף תקיעה בלי תחילת תקיעה יצא הכא נמי תיפוק משום סופה בלא תחילתה שהרי לשם מצוה הוא תוקע והתכוון לשמוע תקיעת מצוה ואע"פ שלא עלתה לשתיים כשתמצא לומר תחילה בלא סוף לא יצא וזה הואיל ולשתיים נתכוון כשתים הן מ"מ תיפוק תקיעה ראשונה משום סופה". ולפי האמור פירוש המלים האחרונות הוא שמ"מ צריך לצאת בסוף של הארוכה ידי תקיעה ראשונה של הבבא הבאה. ובמ"ש לפני כן: "ואע"פ שלא עלתה לשתיים... וזה הואיל ולשתיים נתכוון כשתים הן מ"מ...". ר"ל: ואע"פ שהחצי הראשון של התקיעה הארוכה אינו יכול לעלות בפני עצמו לשם תקיעה שאחר התרועה לכשתמצא לומר שאין יוצאים בראש בלי סוף, ולהצטרף אל הסוף לשם תקיעה ראשונה של הבבא הבאה ג"כ אינו יכול לשיטת הריצ"ג שכוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת. מ"מ יעלה לו הסוף לבדו לשם ראשונה של הבבא הבאה.

והנה הריטב"א סובר אף הוא כרמב"ן ששהיה כלא"כ אינה פוסלת בין בבא לבבא (כמבואר בחידושו ל"ד. ד"ה א"ר יוחנן), ובכל זאת ראינו שהיה לו פשוט שאפילו לשיטת הריצ"ג לפיה הפסק-קול בין תקיעה לתרועה אינו פוסל מ"מ א"א שתעלה לו תקיעה של הבבא הבאה לפני שהשלים בבא זו. ונראה שטעמו הוא שהבבות אמנם אינן מחוברות זו עם זו, וכל אחת עומדת לעצמה, ולכן השהיה ביניהן אינה פוסלת, אך העמידה הזאת לעצמן פירושה גם שאין לערבן זו עם זו, ר"ל: דין פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה פידושו שכל תרועה עם שתי תקיעותיה מהוות יחידה אחת ואין לשלב בתוכה תקיעות השייכות ליחידות אחרות (גם לשיטה לפיה קולות שאינם שייכים לט' התקיעות — דהיינו מיותרים לגמרי ופסולים — המפסיקים בין תקיעה לתרועה אינם פוסלים). לפי"ז צריך לכל הדעות לשמוע את ט' הקולות בסדר של תר"ת תר"ת תר"ת דוקא, וזהו

הכוונה ב"הוא ששמעו על הסדר". ולהלן בסוגית הפסק-קול (פסקה ז') נוכיח בע"ה שגם לדעת הרמב"ם הדין כן, שצריך לשמוע דוקא תר"ת תר"ת תר"ת, אף אם יסבור כשיטה שהפסק-קול אינו פוסל. ואמנם בפשטות הדעת נוטה לומר כן, ומשום כך לא היתה לריטב"א אפילו הו"א שכוונת הרמב"ן להקשות שתעלה לשם ראשונה של הבבא הבאה. לכן יש מקום לחפש הסבר אחר לדברי הרמב"ן.

ט. מהלך חדש בהבנת שיטת הריצ"ג: הפסול שבניתוק.

לאור האמור בסוף הפסקה הקודמת נראה שיש ללכת בדרך אחרת לגמרי בהבנת קושית הרמב"ן. זוהי: דברי הרמב"ן מבוססים על הבנה מיוחדת בשיטת הריצ"ג השונה מזו שתזקנו בה עד כה עפ"י הר"ן. הר"ן הבין בשיטת הריצ"ג שעצם הכוונה לשם תקיעה אחרת מהוה פסול בתקיעה, ולפי"ז מובן שגם אם יתקע אדם את כל התקיעה מתחילתה ועד סופה לשם תקיעה אחרת לא יצא בה. כך הבין גם הריטב"א את שיטת הריצ"ג כמוכח מדחיתו לקושית הרמב"ן. אך הרמב"ן הבין את שיטת הריצ"ג באופן שונה: כוונה לשם תקיעה אחרת אינה מהוה פסול כשלעצמה, והתוקע תקיעה שלימה לשם תקיעה אחרת יוצא בה ידי חובתו. זהו המאריך בתקיעה כשתים אינו יוצא במחציתה השניה (וממילא גם בראשונה) מפני שהוא מפריד ומנתק בדעתו את החצי השני מהראשון, ולכן אין לראש סוף ולא לסוף ראש. וזהו מה שכתב הרמב"ן: "וזהו הו"א ולשתים נתכוון כשתים הן", כלומר: לדעת הריצ"ג א"א לחבר בעל כרחו של התוקע את מה שהוא רוצה להפריד, ולכן אע"פ שהחצי השני של התקיעה כשר מצד עצמו לשם תקיעה שאחר התרועה, כי עצם הכוונה לשם תקיעה אחרת אינה פוסלת, מ"מ אין בידו אפילו אחת מפני שהתוקע גילה דעתו שהחצי הראשון והחצי השני אינם תקיעה אחת, ולכן א"א לצאת לא בתצי הראשון ולא בשני מפני שהם ראש בלי סוף וסוף בלי ראש. לפי"ז מקשה הרמב"ן היטב למה לגמ' לדייק "וממילא תחילת תקיעה" וכ"ו והרי אפילו היתה הו"א סוברת שדוקא בסוף של תקיעה יוצאים ולא בתחילת תקיעה מ"מ יש להקשות עליה מדוע לא יצא בסוף התקיעה הארוכה ידי חובת תקיעה שאחר התרועה, שהרי בסוף הזה כשלעצמו אין שום פסול לגבי התקיעה שאחר התרועה, וכל הבעיה היא שהסוף מופרד מהראש, אבל אם יוצאים בסוף בלי ראש מדוע איפוא לא יעלה לו. וכך הוא פירוש לשון הרמב"ן לפי"ז: "ואם איתא דסוף תקיעה בלי תחילת תקיעה יצא הכא נמי תיפוק משום סופה בלא תחילתה" — ר"ל שיצא בסוף הזה ידי תקיעה שאחר התרועה — "שהרי לשם מצוה הוא תוקע ומתכוון לשמוע תקיעת מצוה" — ר"ל: שהרי בסוף הזה כשלעצמו אין שום פסול לגבי התקיעה שאחר התרועה, אפילו למ"ד מצ"כ, כי נתכוון בו מ"מ לשם מצות שופר, וזה שהכוונה היתה לשם תקיעה אחרת אין בכך כלום אפילו לשיטת הריצ"ג (לפי"ז מובן מהי ההדגשה "שהרי לשם מצוה הוא תוקע ומתכוון לשמוע תקיעת מצוה", אך לפי הדרך הנזכרת בפסקה הקודמת שכוונת הרמב"ן שתעלה לו לשם הבבא הבאה — פשיטא, שהרי באמת מתכוון בה לשם הבבא הבאה). "ואע"פ שלא עלתה לשתים כשתמצא לומר תחילה בלא סוף לא יצא וזה הו"א ולשתים נתכוון כשתים הן" — ר"ל: ואע"פ שאם תמצא לומר שאין יוצאים בתחילה בלא סוף אין החצי הראשון יכול לעלות בפנ"ע והאחרון בפנ"ע כך שהיו בידו שתים, ומאידך א"א גם שיצטרף החצי הראשון עם האחרון לעלות לשם אחת שהרי

(4) ע' בזה בהרחבה בסוגית ט' בנ"א כאחד פסקה ב'.

הפריד את החצאים זה מזה ועשאם כשתי תקיעות — "מ"מ תיפוק תקיעה ראשונה משום סופה" — ר"ל: "מ"מ יעלה לו סוף הארוכה לשם הראשונה מכין השתים שכוון אליהן בתקיעה הארוכה, דהיינו לשם תקיעה שאחר התרועה (לפירוש זה מובן יותר הביטוי "וזה הואיל ולשתים נתכוון כשתים הן" שהרי סיבת הפסול היא באמת ההפרדה שהפריד את התקיעה לשתים, אך לפירוש שבפסקה הקודמת היה מתאים יותר לומר: ואע"פ שלא עלתה לשתים... ותחילתה הואיל ונתכוון בה לשם אחרונה פסולה לשם ראשונה מ"מ תיפוק תקיעה ראשונה וכו').

בזה מיושבות שתי התמיהות שהיו לנו על קושית הרמב"ן והן: א. איך יתכן שלפי הריצ"ג תעלה המחצית השניה לשם תקיעה שאחר התרועה. ב. איך תוכל הגמ' להקשות על ההו"א מדוע לא יצא בסוף התקיעה כאשר בלא ההו"א ג"כ קשה מדוע לא יצא בכל התקיעה ידי התקיעה שאחר התרועה. התמיהה הראשונה מיושבת עפ"י מ"ש שלהבנת הרמב"ן בשיטת הריצ"ג עצם הכוונה לשם תקיעה אחרת באמת אינה פוסלת, ואם אפשר היה לצאת בסוף בלי ראש היתה המחצית השניה כשרה לשם התקיעה שאחר התרועה (וזהו כוונת הרמב"ן במלים "שהרי לשם מצוה הוא תוקע" וכו' כנ"ל). והתמיהה השניה מיושבת בכך שלהבנת הרמב"ן א"א לצאת בכל התקיעה כי התוקע הפריד את חלקיה זה מזה ויש כאן ראש בלי סוף וסוף בלי ראש (וזהו מ"ש הרמב"ן במלים "וזה הואיל ולשתים נתכוון כשתים הן"), ולכן דוקא לפי ההו"א הסוברת שיוצאים בסוף בלי ראש קשה מדוע לא יצא ידי תקיעה שאחר התרועה בסופה של הארוכה.

לפי האמור צריך להבין שמה שמקשה הרמב"ן בהמשך דבריו על עצם טעמו של הריצ"ג "ועוד דמאן (גשצ"ל: למאן) דאמר מצוות אצ"כ אמאי לא עלתה לו כלל מי גרע מתוקע לשיר ולכ"ע נמי יוצא בה בין ברישא בין בסיפא דהא לשם מצוה הוא תוקע וכי לא מפסקת בתקיעות יוצא הוא באחת" — רצונו לומר שאין זה מסתבר כלל שהכוונה לשם תקיעה אחרת תפעל ביתוק כזה שיעשה את התקיעה לראש בלי סוף וסוף בלי ראש, כי למ"ד מאצ"כ כוונה שאדם מתכוון בתקיעה אינה מעלה ולא מורידה, ואינו גרוע ממי שלא נתכוון כלל למצוה שיצא ידי זו שצריך לה, ואף למ"ד מצ"כ יש לו לצאת, שהרי בכל התקיעה נתכוון לשם מצוה, וזהו כוונה מספקת לענין דין מצ"כ, ואילו הכוונה להפריד את החלקים זמ"ז — אם אין היא מועילה והחלקים אינם נחשבים בפועל לשתי תקיעות — אין לה שום משמעות הלכתית, ונמצא איפוא שיש כאן תקיעה אחת ארוכה שנתקעה לשם מצוה, וצריכה לעלות לו לאחת.

יש להביא עוד ראיה לכך שהרמב"ן הבין את שיטת הריצ"ג מטעם ניתוק כמסבר לעיל ולא כריטב"א וכו"ן. הזכרנו כבר בקיצור (פסקה א') את השאלה של הפסק-קול בין תקיעה לתרועה, שלפי הריצ"ג אין הוא פוסל את כל הבבא ולפי הרמב"ן פוסל. בסוגיה הבאה נעסוק אי"ה בענין זה בהרחבה, ושם נראה שהרמב"ן מקשה על הריצ"ג מהתוספתא: "תקע והריע וחזר והריע ותקע אין בידו אלא אחת", כלומר: יש בידו רק התקיעה האחרונה אשר תשמש לו כתקיעה ראשונה, כי כל מה שלפניה נפסל מחמת הפסק התרועה המיותרת שבין התרועה לתקיעה. וזה בניגוד לשיטת הריצ"ג שהפסק אינו פוסל. והנה הריטב"א מתקיף את הריצ"ג מתוספתא זו בנקודה אחרת: רואים שהתקיעה האחרונה שתקעה לשם פשוטה שאחר התרועה עולה לו בדיעבד לפשוטה שלפני התרועה. הרי שכוונה לשם תקיעה אחרת אינה פוסלת. ואילו הרמב"ן אינו מזכיר שגם בנקודה זו קשה מהתוספתא על הריצ"ג. ולכאורה זה פלא. אך לפי דרכנו הדברים מחוורים, שהרי להבנת הרמב"ן כוונה לשם תקיעה אחרת אין בה פסול עצמי, וכל

הפסול במשך כשתים הוא רק משום ניתוק חצאי התקיעה זה מזה, אבל במקרה של התוספתא אין שום ניתוק, שהרי נתכוון בכל התקיעה לשם תקיעה אחרת. משא"כ להבנת הריטב"א בשיטת הריצ"ג שהפסול בכוונה לשם תקיעה אחרת הוא עצמי, ולכן הוא צריך להתקיים גם במקרה של התוספתא. אמנם להלן (פסקה י"ג) נראה שאולי יש טעם אחר שבגללו לא הקשה הרמב"ן קושיה זו על הריצ"ג.

העולה בידינו לפי הנ"ל שהראשונים נחלקו בהבנת שיטת הריצ"ג: לפי הרמב"ן מודה הריצ"ג שהתקוע תקיעה שלימה לשם תקיעה אחרת מוזו שהוא צריך לה יצא (אפילו למ"ד מצ"כ), והוא פוסל רק במקרה שנתכוון במקצת תקיעה לשם אחרת; ולפי הר"ן והריטב"א סובר הריצ"ג שגם התקוע תקיעה שלימה לשם תקיעה אחרת מוזו שהוא צריך לה לא יצא (אף למ"ד מאצ"כ). [אך לפי האופן הראשון בו הבנו את קושיית הרמב"ן (לעיל פסקה ח') — אין בזה מחלוקת והרמב"ן מודה לריטב"א ולר"ן בהבנת שיטת הריצ"ג].

י. ישוב הסתירה בשיטת הראב"ד עפ"י המהלך החדש. הארות נוספות.

בפסקה ו' הראינו את הסתירה שיש לכאורה בין שיטת הראב"ד בענין משך בשניה כשתים לשיטתו בברכות: במשך בשניה כשתים הוא סובר כריצ"ג שאפילו אחת אין בידו, וא"כ כוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת לדעתו, ואילו בברכות הוא טוען שכוונה לשם ברכה אחרת אין בה פסול. והנה ברור שאם סברתו של הראב"ד בענין משך בשניה כשתים היא כפי שהבין הרמב"ן את שיטת הריצ"ג עפ"י המהלך החדש הנ"ל — לא תהיה שום סתירה בשיטתו. כי בברכות אומר הראב"ד שכוונה לשם ברכה אחרת אינה פוסלת, וכך יהיה לשיטתו אף בתקיעות, היינו שאם תקע תקיעה שלימה לשם אחרת יצא ידי זו שצריך לה. ואילו טעם הפסול במשך בשניה כשתים הוא משום כוונתו להפריד את חלקי התקיעה זה מזה, מה שיוצר מצב של ראש בלי סוף וסוף בלי ראש<sup>1</sup>.

להבנת הרמב"ן בשיטת הריצ"ג כפי שהוסברה לעיל יש להעיר הערה חשובה לענין סוגית מקצת תקיעה. בח"ב פסקה ו' ביארנו את מהלך הסוגיה לשיטת הריצ"ג<sup>2</sup> כך: ההו"א בגמ' היא שהשומע מקצת תקיעה שיש בו שיעור ובשאר יש פסול גמור לא יצא, ואם השאר כשר כשלעצמו והפסול הוא רק בשמיעה — יצא. הגמ' מקשה ממשך בשניה כשתים מדוע לא תעלה לו לשתים, שאז כל אחד מהחצאים יהיה מקצת שחלקו האחר כשר ואפשר א"כ לצאת בו. והתירוץ: "פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן", כלומר תקיעה אחת אינה יכולה לעלות לשתים, ולכן אף לאחת אינה עולה, כי חציה השני פסול לשם התקיעה שאחר התרועה בגלל הכוונה לשם תקיעה אחרת, וזהו פסול גמור ולא פסול-שבשמיעה, ולפיכך לא יצא אף בחצי הראשון. והנה עכשיו שאנו אומרים עפ"י הרמב"ן שהחצי השני כשר כשלעצמו שוב א"א לפרש כך, וא"כ חסר הטעם מדוע לא תעלה לו התקיעה הארוכה לאחת, כי גם אם יש כאן התחלת תקיעה בלי סוף

(1) משא"כ בברכות, שם לא נתכוון לנתק, אלא אדרבה, ברגע שזכר שזה שכן נתכוון לצרף את המלים שני"ב עם בא"י אמ"ה שאמר מקדם לברכה אחת.

(2) עפ"י הנחת היסוד של הרמב"ן בסוגיה שם שמדובר במקצת שיש בו שיעור. הרמב"ן מן הסתם הבין את שיטת הריצ"ג עפ"י הנחתו זו, מה גם שלשיטת הריצ"ג שהארוכה אינה עולה לכלום בוודאי שצריך לומר לפחות למסקנה שאין יוצאים במקצת אע"פ שיש בו שיעור.

וסוף בלי התחלה מ"מ ההו"א הרי סוברת שיוצאים במקצת תקיעה אם חלקה האחר כשר כשלעצמו, ומדוע איפוא לא תעלה לפחות לאחת.

ובראה שצריך להיוקק כאן לפירוש מהודש לתירוץ "פסוקי תקיעתא" וכו' (נזכר לעיל ח"א פסקה ח'): "פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן" אין פירושו דוקא שא"א שתקיעה אחת תעלה לשתים, אלא הגמ' באה לחלק בין שמייעה לתקיעה, והיא אומרת שהתקיעה עצמה — בניגוד לשמייעה — צריכה ראש וסוף ממש וא"א לצאת במקצת תקיעה (בין אם חלקה האחר פסול לגמרי ובין אם הוא ישמש כתקיעה אחרת) \* . ולכן המושך בשניה כשתים כדי שתעלה לו מחציתה השניה לתקיעה אחרת — אינה עולה לו לשתים ואף לא לאחת, מפני שניתק את סופה מראשה, ונמצא שיש כאן ראש בלי סוף וסוף בלי ראש בתקיעה, וא"א לצאת בזה.

פירוש הדבר הוא שהמקשה סבר שהחילוק בין בור לקודם עה"ש זהו חילוק בין מקרה שבו ההמשך כשר כשלעצמו לבין מקרה של המשך פסול, ולכן הקשה ממשך בשניה כשתים מדוע לא תעלה לו לשתים, שאז יהיה ההמשך קול כשר ויוכל איפוא לצאת בכל אחד מהצאים. והתירוץ הוא שהחילוק איננו בין המשך כשר לפסול אלא בין תקיעה

(3) יש להפיר שהרמב"ן עצמו כנראה לא פירש כך את התירוץ, אלא פירשו כרגיל שא"א שתקיעה אחת תעלה לשתים, כנ"ל ח"א פסקה ח' הערה 1, ומ"מ י"ל שהבין כך לפי שיטת הריצ"ג. אך באמת הפירוש המחודש צ"ע גם לאור דברי הריצ"ג עצמו בספרו (הל' ר"ה עמ' מ'). הריצ"ג מביא שם את הדעה שהתקיעה הארוכה עולה לאחת, שהוא עצמו החזיק בה מתחילה, "והיינו מביאין חיווק לדברינו מדאמרין בגמ' למימרא דקא סבר רבה שמע סוף תקיעה בלא תחילתה יצא וממילא שמע תחילת תקיעה בלא סופה יצא והא תנן תקע בראשונה... ואמאי לסליק ליה לתרתי... ומפרקינן פסוקי תקיעתא מהדדי לא מפסקינן פי' תקיעה אחת ארוכה לא תחשב כחותכת לשנים ואינו דומה לשמוע (בשצ"ל: לשומע) תחילה תקיעה בלא סופה אינן סופה בלא תחילתה". אח"כ חוזר בו הריצ"ג ומפרש עפ"י הירוש' שהארוכה אינה עולה לכלום, והוא מוסיף: "ודאיכא בגמ' דידן אמאי ליסליק להו תרתי ה"ק לדידך דאמרת שמע תחילת תקיעה ולא סופה אינן סופה ולא תחילתה יצא הכא אמאי אין בידו אלא אחת והיא הראשונה בלבד אבל השניה בארוכה (בשצ"ל: הארוכה) אינו עולה לו כל עיקר הואיל ועל דעת שתים האריך בה היה לו לדברך לחשוב אותה כשתים חתוכות זו מזו [זו] (כ"ג שצ"ל) אין לה סוף וזו אין לה ראש ועלו לו שתים כדי להשתלם תרועתו בהן (ע' לעיל ח"ב פסקה ג' הערה 8) ומפרקינן דפסוקי תקיעתא מהדדי לא מפסקינן". והנה ברור שבתחילה פירש הריצ"ג את התירוץ שלא באופן המחודש שכתבנו בפנים, אלא שתקיעה אחת אינה יכולה לעלות לשתים. ולא מצאנו שלשיטתו במסקנת דבריו הוא חוזר בו מפירוש התירוץ "פסוקי תקיעתא" שכתב בתחילה. אך אולי י"ל שכוונתו באמת לחזור בו ולפרש את התירוץ באופן המחודש, וזה שלא הזכיר — אינה ראייה, שהרי לא הזכיר גם את השינוי שבוודאי חל בהבנת התירוץ הזה לפי שיטתו במסקנה, דהיינו שפסוקי תקיעתא לא פסקינן ולכן גם לאחת אינה עולה, שלא כשיטה הראשונה המפרשת פסוקי תקיעתא לשתים לא פסקינן ועולה לו לאחת.

אך אולי י"ל שהריצ"ג באמת מפרש את התירוץ פסוקי תקיעתא כרגיל, שתקיעה אחת אינה יכולה לעלות לשתים, ואלמלא זה באמת היתה עולה, כי המשך כשר ממש דהיינו המשך שמשמש בפועל כתקיעה כשרה — אף אם זו תקיעה אחרת — אינו פוסל. אך כיון שאינה עולה לשתים שוב אינה יכולה לעלות אפילו לאחת, כי המשך פסול פוסל את החלק הראשון. ואע"פ שההמשך כאן אינו פסול כשלעצמו — מ"מ אין פסולו רק מחמת השמיעה, אלא בגלל סיבות מסוימות אין החצי ראוי להצטרף אל התקיעה שתעלה לשם פשוטה שלאחריה, ובפועל אין החצי השני עולה לכלום, וזהו איפוא פסול שבתקיעה, כמו קודם עה"ש, ולא כמו מקצת בבור, ואף לא כמקרה שבו היתה הארוכה עולה לשתים שאז לא היה כאן מקצת פסול כלל. בקצרה: ההו"א סוברת שאין יוצאים במקצת תקיעה אפילו יש בו שיעור אם החלק השני פסול למעשה מלצאת בו (לגבי כל תקיעה שהיא), ולא מחמת השומע.

לשמיעה, שהתקיעה צריכה ראש וסוף ממשיים, ואף המשך כשר פוסל בה (כי ההתחלה והסיום של השמעת הקול צריכים להיות: א. כשרים כשלעצמם ו-ב. שייכים לתקיעה זו), משא"כ בשמיעה שאינה צריכה ראש וסוף. את טעם החילוק הזה אפשר להסביר כך: י"ל שהצורך בראש וסוף נלמד מלשון 'העברת', כמוסבר לעיל ח"א פסקה ה', ודין זה אמור רק בפעולת ההשמעה, התקיעה (שהיא מובנה הראשוני של המלה 'העברת' כמוסבר שם), ולא בעצם השמיעה. אך בניגוד לאמור שם י"ל שלדעת הרמב"ן שיעור תקיעה אינו נלמד מלי 'העברה', אלא הלכה למשה מסיני הוא ככל השיעורים<sup>4</sup>, והשיעור הוא שיעור המצוה, דהיינו השמיעה (שהיא מגוף המצוה לכל הדעות, ע"ש), ולכן לענין השיעור התקיעה והשמיעה שוות. וזה יהיה בניגוד לדעת הרשב"א (ע"ש) שכתב שמלשון 'העברה' לומדים את השיעור. אך לשיטת הרשב"א הור"א בגמ' היא באמת שהשמיעה, בניגוד לתקיעה, אינה צריכה שיעור, וא"כ ודאי שהוא יכול להבין כי התירוק "פסוקי תקיעתא" בא לומר שגם בדין ראש וסוף יש ביניהן הבדל מפני שגם הוא נובע מלי 'העברה'.

מ"מ לפי דרך זו יוצא שהביטוי "פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן" אינו מתייחס דוקא למקרה של רצון לצאת בתקיעה אחת ידי שתיים, אלא הוא קובע באופן כללי שהראש והסוף של התקיעה עצמה צריכים זה לזה וא"א לצאת באחד מהם.

עפ"י הדברים האלה יואר לנו סגנון אחד בדרשת הראב"ד. וזו לשון הדרשה (עמ' מ"ח—מ"ט): "ואם שמע תחילת תקיעה ולא סוף תקיעה או סוף תקיעה בלא תחילתה לא יצא והא דתנן תקע בראשונה ומשך בשניה כשתיים אין בידו אלא אחת מפרש בירוש' אפילו אחת אין בידו... ומפרש התם דלאו רישא אית ליה סופא ולא סופא אית לה רישא אלמא תחילת תקיעה בלא סופא אינה כלום משום דפסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן". מהמשפט האחרון נראה בבירור שהראב"ד משתמש בביטוי "פסוקי תקיעתא" וכו' כטעם כללי לכך שאין יוצאים בתחילת תקיעה בלא סופא, ולא דוקא כהסבר מדוע א"א לצאת בתקיעה אחת ידי שתיים. וזה כפירוש הנ"ל לתירוק הגמ' על פי ההבנה של הרמב"ן בשיטת הריצ"ג, והרי זה בהתאם למה שרצינו לומר בתחילת הפסקה שגם הראב"ד הולך בשיטה זו של הרמב"ן אליבא דריצ"ג ובזאת ישבנו את הסתירה בדבריו. הרימב"א, לעומת זאת, העתיק: "פסוקי תקיעתא לתרתי לא מפסקינן", ופירש שהעיקרון הוא שתקיעה אחת אינה יכולה לעלות לשתיים (ע' ח"א פסקה ח'). וזה לפי הבנתו בשיטת הריצ"ג שהפסול בכוונה לשם תקיעה אחרת הוא פסול עצמי, ולכן אין לו צורך בפירוש המחודש הנ"ל ל"פסוקי תקיעתא", אלא הפירוש הוא באמת שא"א שתקיעה אחת תעלה לשתיים. ולפי"ז המתיר מודה למקשה שהחילוק הוא בין המשך פסול לגמרי להמשך כשר כשלעצמו, ולכן במשך בשניה כשתיים כיון שא"א שתעלה לו לשתיים אף לאחת אינה עולה, כי במחצית השניה יש פסול גמור לגבי התקיעה שאחר התרועה.

יש להעיר שלפי הבנת הרמב"ן בשיטת הריצ"ג והראב"ד יתיישב קושי שישנו בלשון הירוש' פ"ג, ה"ג להבנת הר"ן והרימב"א אליבא דריצ"ג (דיון מפורט בירוש' — לעיל

(4) באשר למסקנת הגמ' — לשיטת הרמב"ן המסקנה היא שהחילוק הזה אינו קיים, וגם השמיעה צריכה ראש וסוף; אבל לשיטת הריצ"ג עצמו ישנה אפשרות שהחילוק קיים גם למסקנה, וזאת בתנאי שהריצ"ג יפרש כ"מ שברימב"א, שההור"א סברה שבמקרה שהפסול הוא רק בשמיעה יוצאים אפילו במקצת שאין בו שיעור, ולמסקנה אין יוצאים בפחות משיעור בשום ענין, אבל במקצת שיש בו שיעור י"ל שהחילוק הנ"ל נשאר במקומו. ע' ח"א פסקה ד' הערה 1.

(5) ערובין ד'. וש"נ.

ח"ב פסקה ב'—ג). לשיטת הר"ן עפ"י הריצ"ג פירוש הירוש' כך הוא: ר' יוסה לומד מהמש' שפשוטה ששמע מקצתה מן המתעסק יצא, וזאת עפ"י הבנתו במש' שהארוכה עולה לאחת. בא ראב"ז ואומר שפירוש המש' אינו כפי שחושב ר' יוסה, אלא "אפילו אחת אין בידו למה רישא גבי סופה מצטרף וסופה גבי רישא מצטרף לא ראשה אית לה סוף ולא סופה אית לה ראש". ויש להתקשות מדוע אומר ראב"ז גם "ולא סופה אית לה ראש", והרי במשך בשניה כשתים החיסרון הוא רק מצד ראש בלי סוף, כי המחצית הראשונה כשרה לשם התקיעה שצריך לה והמחצית השניה היא הפסילה, ומאחר שהראשונה היא ראש בלי סוף ואינה עולה שוב אין השניה כלום, כי אפילו היה לה ראש מ"מ הרי אינה יכולה לעלות לתחילת הבבא הבאה קודם שסיים בבא זו, כדעת הריטב"א אליבא דריצ"ג הנזכרת לעיל פסקה ח', ולשם בבא זו אינה עולה כי הכוונה שנתכוון בה לבבא אחרת פוסלתה. ולפירוש הרמב"ן עצמו במש' ובירוש' שהארוכה באמת עולה לאחת אין כמובן כל קושי, כי "אפילו אחת אין בידו" אינו מתייחס למש' אלא לפשוטה ששמע מקצתה מן המתעסק (ע' ח"ב פסקה ב'), וראב"ז מפרט את שתי האפשרויות של הפסול: כשהתעסק בסוף התקיעה שאז הפסול הוא משום ראש בלי סוף, או כשהתעסק בתחילת התקיעה שזהו סוף בלי ראש. אך לפירוש הר"ן עפ"י הריצ"ג דחוק מאד לומר שכוונת ראב"ז לכלול כאן גם את השומע מקצת מן המתעסק על שתי אפשרויותיו, כי

הסגנון "למה רישא גבי סופה" וכו' מוכיח שהדברים הבאים הם נתינת טעם למשנה. אך לפי ההבנה החדשה בשיטת הריצ"ג הדברים מחוורים, כי שני חצאי התקיעה כשרים הם כשלעצמם לשם התקיעה שאחר התרועה, והטעם שאין התקיעה עולה לכלום הוא באמת משום שלראש אין סוף ולסוף אין ראש. וכמו כן מיושבים הדברים לפי מה שר"ל לומר בתחילה בדעת הרמב"ן אליבא דריצ"ג (פסקה ח'), שהתקיעה הראשונה של הבבא הבאה יכולה לעלות לו לפני שסיים את הקודמת, שאז יש צורך לומר גם שלסוף אין ראש כי אחרת היה עולה לו הסוף לשם ראשונה של הבבא הבאה. ושמא כך סבר הר"ן (והריטב"א דוחה בלא"ה את פירוש הריצ"ג לירוש').

#### יא. קושיית הרמב"ן על הריצ"ג ושיטת רש"י

ראינו שהרמב"ן הקשה על הריצ"ג שלפי שיטתו לא מובן לשם מה הוצרכה הגמ' לדייק "דממילא תחילת תקיעה" וכו' לפני שהקשתה ממשך בשניה כשתים. והנה רש"י (כ"ז. ד"ה וממילא) כתב: "ומשום דבעי לאותובי אתרוייהו דייק הך דיוקא". ולכאורה נראה מזה שרש"י אינו סובר כרמב"ן, כי לו היה סובר שהארוכה עולה לאחת לא היה צריך לכתוב מה שכתב, שהרי בלי הדיוק לא יכלה הגמ' להקשות כלום (כי לאחת באמת עולה). ולכאורה שיטת רש"י היא כריצ"ג, וכפי הבנת הרמב"ן בשיטת הריצ"ג, והוא בא ליישב את קושיית הרמב"ן באמרו שבאמת אפשר היה להקשות גם בלי הדיוק אלא שהגמ' רצתה להגדיל את הקושייה ולומר שאפילו לשתים צריכה לעלות לו.

והר"ן אמנם כתב על לשון רש"י הנזכרת שנראה ללמוד ממנה שרש"י סובר כריצ"ג ומשום כך הוצרך לפרש לשם מה בא הדיוק בגמ'. אך לכאורה דברי הר"ן קשים להולמם, שהרי להבנת הר"ן בשיטת הריצ"ג דיוק הגמ' הפרחי לקושייה, כי לו היה הדין שרק בסוף תקיעה יוצאים ולא בתחילה לא יכלה הגמ' להקשות כלום, שהרי סוף הארוכה פסול לגבי תקיעה שאחר התרועה, כמו שמסביר הר"ן בפירוש בהמשך, ובתחילת תקיעה לבדה א"א לצאת, וא"כ ודאי שלא עלתה לו הארוכה כלל. וא"כ איך רוצה הר"ן ליישב את דברי רש"י בזה שהוא מעמיד אותם כריצ"ג.

ונראה לתרץ באחת משתי דרכים:

א. כוונת הר"ן לומר שבכדי ליישב את רש"י על כרחנו צריכים אנו להניח שהוא סובר כשיטת הריצ"ג עפ"י הכנת הרמב"ן, דהיינו לפי הטעם של ניתוק, אך כשהר"ן מגיע להסברת שיטת הריצ"ג הוא מסביר אותה כפי שנראה לו, דהיינו עפ"י ההבנה שמחצית השניה פסולה כשלעצמה כמתעסק.

ב. הר"ן סובר שלשיטת הריצ"ג אפשר לצאת ידי ראשונה של הבבא הבאה לפני שהשלים בבא זו, כנ"ל בסוף הפסקה הקודמת, ולפי"ז דיוק הגמ' באמת אינו הכרחי לקושיה לפי שיטת הריצ"ג, כי בלא"ה אפשר להקשות שתעלה לאחת דהיינו לראשונה של הכבא הבאה, ושפיר העמיד איפוא הר"ן את רש"י כריצ"ג. וצ"ע.

ברם הריטב"א כתב ש"רש"י וכל הגאונים פירשו כרמב"ן שהארובה עולה לאחת. ונראה שלמד כן ממ"ש רש"י במש' ל"ג: "אין בידו אלא אחת — דפסוקי תקיעה אחת לשתיים לא מפסקינן". ונראה לריטב"א דוחק להבין ברש"י שלשתיים לא מפסקינן ולכן גם לאחת אינה יכולה לעלות (כמו שמתפרש תירוץ הגמ' לשיטת הריצ"ג עפ"י הר"ן, וכך בוודאי הבין הר"ן את דברי רש"י אלה לפי מה שרצה לומר שרש"י סובר כריצ"ג), כי היה לרש"י לפרש כן, ומזה לא פירש נראה שכוונתו להסביר מדוע אינה עולה לשתיים אלא רק לאחת.

ולפי"ן שוב קשים דברי רש"י "ומשום דבעי לאותובי אתרוייהו דייק הך דיוקא". ונראה שהריטב"א הבין את הלשון "דבעי לאותובי אתרוייהו" לא במובן של: שהוא רוצה להקשות על שניהם, אלא במובן של: שהוא עומד להקשות על שניהם, ורש"י בא פשוט להסביר מה תפקידו של הדיוק הזה במהלך דברי המקשה: המקשה מדייק את הליוק מפני שהוא עומד להקשות על שני חלקי התקיעה (והוא צריך להקשות על שני החלקים כי אחרת אין בכלל קושיה<sup>1</sup>).

(1) לפי"ז אפשר גם להבין שרש"י סובר כשיטת הר"ן עצמו אליבא דריצ"ג, דהיינו שבמחצית השניה יש פסול עצמי, והוא יכול גם לסבור שא"א לצאת ידי ראשונה של הכבא הבאה לפני שהשלים את זו, ולפי"ז הגמ' באמת לא יכלה להקשות כלום בלי הדיוק, אלא שכאמור רש"י פשוט מסביר את מהלך דברי המקשה (ובפירושו על המש' מתכוון רש"י לומר שאינה יכולה לעלות לשתיים ולכן אף לאחת אינה עולה, כמו שבוודאי הבין הר"ן, כנ"ל). אך הר"ן בעצמו לא הבין כך את רש"י, אלא הבין שכוונתו לומר שאפשר היה להקשות גם בלא הדיוק. יש להעיר עוד שהמלה 'אתרוייהו' בביטוי "דבעי לאותובי אתרוייהו" היא בעלת משמעויות שונות במקצת לפי ההבנות השונות של הר"ן והריטב"א ברש"י. לפי הר"ן שרש"י סובר כריצ"ג שהארובה אינה עולה לכלום, ואפשר היה להקשות בלי הדיוק, המשמעות היא שהגמ' רוצה להקשות על כל אחד משני הדינים, על סוף בלא תחילה ועל תחילה בלא סוף, ולהוכיח ששניהם אינם נכונים, כלומר שאף באחד מאלה א"א לצאת. אך לריטב"א שרש"י סובר שהארובה עולה לאחת המשמעות היא שבאים להקשות על צירוף שני הדינים יחד, ולהוכיח שלא יתכן ששניהם כאחד נכונים, אלא לפחות באחד מהנ"ל (תחילה או סוף) א"א לצאת. גם לפי מה שר"ל בתחילת הערה זו שרש"י סובר כריצ"ג, ומטעם פסול עצמי, תהיה המשמעות של 'אתרוייהו' שהגמ' עומדת להוכיח כי לא יתכן ששני הדינים יחד נכונים. אך בהבדל מהאפשרות הקודמת הגמ' מוכיחה רק שבתחילה בלא סוף בוודאי אין יוצאים, ולגבי סוף בלא תחילה אין הוכחה ודאית. ודוק.



## פרק רביעי

## שתי כוונות באותו קול עצמו

## יב. כוונה לשם שתי תקיעות ביחד

עד עתה עסקנו במקרה של אדם התוקע ומתכוון שתעלה לו תקיעתו (או חלק ממנה) לשם תקיעה אחרת מזו שצריך לה עכשיו. קושיה נוספת של הריטב"א על הריצ"ג בענינו מפנה אותנו לבעיה של כוונה לשם שתי תקיעות שונות בקול אחד ממש (כלומר: לא שחלק מהתקיעה יעלה לזו וחלק לזו אלא שאותו קול עצמו יעלה לשם שתי תקיעות).

הריטב"א מקשה על הריצ"ג מהירושי' מגילה פ"ב ה"ב: "א"ר יוסה היה זה צריך ראשונה וזה אחרונה תקיעה אחת מוציא ידי שניהן" (לפנינו בירוש': "ר' יוסה בעי היה זה צריך לפשוטה ראשונה וזה צריך לפשוטה אחרונה תקיעה אחת מוציאה ידי שתיהן", ור' להלן). הריטב"א מביא בתחילה את הירוש' כהוכחה נגד הריצ"ג, אך מיד הוא דוחה באמרו: "אלא דההיא יש לפרשה כשאחר (בדפוסים אחרים: כשאחד) תקע לשניהו ומתכוון בה לדעת שניהם וכל אחד מתכוון בה למה שצריך".

ונראה שמתחילה הבין הריטב"א שהירושי' מדבר במקרה שאחד מהשנים הוא התוקע, ומתכוון לתקיעה שהוא צריך לה ואין דעתו על הברו כלל, וחברו שומע את התקיעה ומתכוון בה למה שהוא צריך ויוצא אף הוא (כי לשיטת הריטב"א וכן לשיטת הריצ"ג הלכה שמאצ"כ ואין צורך שהתוקע יתכוון להוציא את השומע, ע' סוגית מצ"כ). וא"כ רואים שהתקיעה עולה לשומע לשם זו שהוא צריך לה למרות שנתקעה לשם תקיעה אחרת. [ברור שלהבנת הרמב"ן בשיטת הריצ"ג עפ"י המהלך החדש — שאין בכוונה לשם תקיעה אחרת פסול עצמי — אין כאן קושיה, שהרי במקרה של הירושי' נתכוון בכל התקיעה לשם אחרת ואין כאן פסול של ניתוק].

והנה יש להבין שא"א לדחות קושיה זו בפשטות ולומר שהכל הולך אחר כוונת השומע, כי השמיעה היא המצוה וכוונת התוקע אינה משנה לנו כלל. — זה אינו נכון, שהרי השומע מן המתעסק לא יצא לד"ה (ל"ד): אע"פ שהשומע נתכוון לשמוע, וכן למ"ד מצ"כ השומע מן התוקע לשיר לא יצא אע"פ שהשומע נתכוון בשמיעתו לשם מצוה, והטעם בכל אלה הוא שאפילו לשיטת הראשונים שהתקיעה לבדה היא גוף המצוה מ"מ התורה קבעה דינים גם על מעשה התקיעה הדרוש לקיום מצות השמיעה (כמו שהיא קובעת דינים לגבי עשיית הסוכה אע"פ שהמצוה היא רק הישיבה, כנ"ל ח"א פסקה ד'). וקושיית הריטב"א היא איפוא שאם כוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת כמתעסק אוי השומע אינו יכול לצאת בתקיעה שנתקעה לשם אחרת מזו שהוא צריך לה אע"פ שהוא עצמו מתכוון בשמיעתו למה שצריך, כשם שאינו יכול לצאת בתקיעה שנתקעה במתעסק אע"פ שנתכוון לשמעה ולצאת בה.

אך יש כאן נקודה המצריכה עיון. לעיל (פסקה ג') ראינו שרבנו שמואל והר"ן מסבירים שהפסול במתכוון לשם תקיעה אחרת הוא משום שנתכוון שלא לצאת ידי זו שצריך לה. והבנו שם בפשטות שהטעם הוא זה: תקיעה אחת אינה יכולה לעלות לאדם לשם שתיים, כי הייבים לשמוע תשעה קולות, ולכן התוקע לשם חובת תקיעה מסוימת הריהו רוצה

(1) גם הרשב"א והר"ן מצטטים את הירוש' ממי' מגילה, ר' להלן, אך לפנינו נמצאים הרברים גם בברכות פ"ב ה"א, וכן המאירי (ר' להלן) מצטטם מברכות.

בהכרח שלא תעלה לו התקיעה לשם תקיעה אחרת, כדי שתוכל לעלות לשם זו שהוא חפץ בה. אך לפי"ז אין הגדון של הירוש' דומה לכאן, כי לגבי שני אנשים שונים אין לכאורה מניעה שתקיעה אחת תעלה לזה לפשוטה שלפניה ולזה לפשוטה שלאחריה, שהרי כל אחד מהם ישמע תשעה קולות, וא"כ התוקע ומתכוון לשם תקיעה מסוימת לא איכפת לו כלל שמישתו ישמע תקיעה זו ויתכוון לצאת בה ידי תקיעה אחרת, כי זה לא ימנע ממנו (מהתוקע) לצאת ידי חובת זו שנתכוון לה. נמצא שבמקרה של הירוש' לא קיים הפסול של מתכוון שלא לצאת, וא"כ צ"ע מה מקשה הריטב"א על הריצ"ג מהירוש'.

ונראה שלדעת הריטב"א טעם הפסול במתכוון לשם תקיעה אחרת לפי הריצ"ג אינו משום כוונה שלא לצאת כמו שהסביר רבנו שמואל, אלא הטעם הוא משום "מילוי" מעשה המצוה בתוכן זר, כמוסבר בפסקה ג' שם. ולפי"ז מקשה הריטב"א, איך יכול השומע לצאת ידי התקיעה שצריך לה בתקיעה שנתקעה לשם אחרת והוכנס בה ע"י כך תוכן אחר, והרי התקיעה עצמה — ולא רק השמיעה — צריכה להיות ראויה לצאת בה, כנ"ל, וכאן ה"כלי" של המצוה כבר "תפוס" ע"י התוכן שהכניס בו התוקע ואינו ראוי לשמש לענין אחר.

הריטב"א דוחה את הקושיה באמרו שבירוש' מדובר במקרה שאדם אחד תקע לשניהם ונתכוון בה לדעת שניהם (לגירסה בריטב"א "כשאחד" אפשר להבין גם שאחד משניהם תקע לצרכו ולצורך חברו, וברור שעקרונית זה היינו הך, כי אם התקיעה נתקעה לדעת שניהם אין הבדל אם אחד מהם הוא התוקע או שאחר תקע). פירוש הדבר: אימתי אנו אומרים שאם נתכוון אדם במעשהו לשם מצוה מסוימת שוב אין "מקום" למצוה אחרת לחול — בזמן שהכוונה היתה רק לשם הראשונה, אבל אם נתכוון בפירוש לשתי המצוות — שתיהן יכולות לחול. ובטעם הדבר י"ל שאם אדם מתכוון רק למצוה אחת אי אפשר שתחול מאליה מצוה אחרת, אפילו למ"ד מאצ"כ, כי בכדי שמצוה תחול מאליה צריך שיהיה כלי "ריק", שאז מכיון שהכלי אינו מנוצל לענין אחר של קדושה חלה עליו המצוה גם מבלי שנתכוון לה, ולעומת זאת אם הכלי כבר "תפוס" ע"י תוכן אחר של מצוה שוב אין מצוה נוספת חלה עליו מאליה; אולם אם מתכוון אדם בפירוש להחיל במעשה אחד שתי מצוות — אזי לכל אחת מהן יש כח לחול. ולכן, המתכוון בפירוש לשם שתי מצוות, אם אי אפשר שיחולו שתיהן יחד — כגון באדם אחד המתכוון בתקיעה אחת לשם אחרונה של בבא זו ולשם ראשונה של הבבא הבאה, שאינן יכולות לחול שתיהן כי צריך לשמוע תשעה קולות — תחול זו שצריך לה עכשיו (האחרונה של בבא זו) \*; ואם אפשר שיחולו שתיהן יחד — כמו בתוקע לשם שתי תקיעות שונות של שני בני אדם (אשר כל אחד מהם ישמע תשעה קולות) — הריהן חלות שתיהן. מובן שבמקרה האחרון, שהוא המקרה של הירוש', יש משום חידוש מיוחד, כי לעיל (פסקה ג') ראינו שהר"ן מסביר בשיטת הבבלי שגם אם נאמר שלפיה כוונה לשם מצוה אחרת אינה פוסלת — מ"מ כאשר הועילה כוונתו וחלה המצוה האחרת שוב אין זו שצריך לה יכולה לחול (משום שהמעשה כבר "תפוס" ע"י המצוה התיא, וכוונה גרידא אינה מהווה "תפיסה" לפי שיטתו זו) †, והחידוש בירוש' הוא איפוא שבמתכוון בפירוש לשם שתי המצוות יכולות שתיהן לחול בפועל על מעשה אחד ‡ (וכן נראה גם

(1\*) ע' להלן סוף פסקה י"ג וסוף פסקה י"ד.

(2) אין לומר שזה דוקא בשתי מצוות שונות לגמרי, אבל לא בשתי תקיעות שהן מצוה אחת, כי לגבי תקיעות מסביר הר"ן שהאחת יכולה לחול לשיטת הבבלי מכיון שהשניה לא חלה בפועל, שלא כבמתעסק ללמד תינוקות שם נתקיימה בפתול מצות לימוד התינוקות.

(3) ואולי גם במקרה שלא נתכוון בפירוש אף לאחת מתקיעות — אלא תקע לשם תקיעת שופר סתם או לשיר — יכולות שתי תקיעות (של אנשים שונים) לחול ביחד, ורק כשיש כוונה מפורשת לשם אחת מהמצוות בלבד שוב א"א לשניה לחול מאליה. ע' להלן בסוף הפסקה.

מסברה לענין הדוגמא של הר"ן מלימוד תינוקות, כי אם יתכוון אדם לשם מצות תקיעה וגם ללמד ע"י כך תינוקות מסתבר שיצא י"ח, אע"פ שמצות חינוך התינוקות נתקיימה בפועל<sup>4</sup>).

לפי"ז מובן איפוא מתוך דברי הריטב"א: בקושיה סבר הריטב"א שהתוקע נתכוון רק לצורך עצמו, ולכן הקשה שלשיטת הריצ"ג מצותו של השומע אינה יכולה לחול עליה מאליה (כוונת השומע שהמצוה תחול אינה מועילה, כי עושה המעשה הוא שממלא את המעשה בתוכו, ונמצא איפוא שלגבי מעשה התקיעה חלה המצוה שהשומע מתכוון לה מאליה). והרחיה היא שהתוקע נתכוון לדעת שניהם, ובכחו להחיל במעשה התקיעה את שתי המצוות כך שכל אחד יצא בה ידי חובתו.

והנה הרשב"א<sup>5</sup> העתיק את הירוש' בנוסח: "ר' יוסי בעי היה זה צריך (נראה שצריך להוסיף: פשוטה) ראשונה וזה פשוטה אחרונה תקיעה אחת מוציא ידי שניהם". וגם לפנינו בירוש' הגירסה "ר' יוסי בעי", כנ"ל. אך הר"ן<sup>6</sup> העתיק כריטב"א בלשון מימרה ולא בלשון בעיה, ע"ש. והמאירי<sup>7</sup> כתב: "נראה מתלמוד המערב... שאם היה אחד צריך תקיעה ראשונה ואחד צריך תקיעה אחרונה תקיעה אחת מוציאה ידי שתיהן אלא שבמקצת נוסחאות נשארה שם בספק". וכן פירשו מפרשי הירוש' לגירסתנו שזוהי בעיא דלא איפשיטא<sup>8</sup>. ונראה שלגירסה זו לפיה יש כאן בעיא דלא איפשיטא הספק הוא האם יכולות שתי מצוות לחול על מעשה אחד, או שבמעשה אחד אין "מקום" לשני תכנים לחול אפילו נתכוון בפירוש לשניהם (ולעיל כבר אמרנו שלגירסה שיש כאן מימרה זהו חידוש מיוחד ששתי מצוות יכולות לחול בפועל יחד). [אפשר גם לפרש שהבעיה היא דוקא למ"ד מצ"כ, והספק הוא האם כוונה לשם שתי מצוות יחד יכולה להועיל, או שצריך כוונה שתהא מיוחדת למצוה אחת. אך לפי הריטב"א אפשרות זו בטילה, שכן השואל הוא ר' יוסה (ברשב"א לפנינו כתוב ר' יוסי אך נראה שהוא הוא), ולשיטת הריטב"א בירוש' הנזכרת לעיל ח"ב פסקה ט' ר' יוסה סובר שמצ"כ].

באשר לדרך הנ"ל בביאור דברי הריטב"א — יש מקום להתקשות קצת מדוע מתחילה הבין הריטב"א בפשטות שמדובר במקרה שאחד מהשנים תקע לצורך עצמו ולא התכוון לחברו כלל, והרי לכאורה ההבנה הפשוטה בלשון הירוש' היא שהתקיעה נעשתה לצורך

4) וכך משמע בפירוש במ"ב סי' ס"ק ט', ע"ש. אמנם מובן שיש לחלק בין מקרה ששתי המצוות הן חיוב גמור וישיר, כמו בשתי תקיעות שכל אחד צריך לתקיעה כדי לצאת י"ח, לבין המקרה של מתעסק בו מצות חינוך אינה מחייבת את האדם באופן ישיר לתקוע לפני הילד. ודוקא תקיעות אלו ואלו, אלא עיקרה הוא התוצאה, שהילד ידע לקיים את המצוה; וא"כ אע"פ שבמתכוון רק לשם מצות חינוך מסביר הר"ן שהתוכן של-מצוה שמכניס בזה במעשה התקיעה מונע את התוכן הדרוש לו מלחול — מ"מ במתכוון בפירוש לשם שתיהן סברה היא שתחול על התקיעה המצוה שהוא חייב בה באופן ישיר, דהיינו תקיעתו, ותדחה את מצות החינוך, כי מצות החינוך אינה צריכה לחול על המעשה והיא יכולה להתקיים מאליה כתוצאה מתמעשה (או באופן קצת שונה: האב פטור ממצוה זו במקרה שהילד לומד את המצוה מעצמו בלי פעילות מצד האב), משא"כ בשתי תקיעות, דמאי חזית שאחת תהיה עדיפה ותדחה את חברתה.

5) ל"ד: ד"ה ה"ג.

6) ברי"ף י"א: ד"ה גמ' הראשון.

7) ל"ד: ד"ה תקיעה.

8) אך ר' בפירוש בעל החרדים על ירוש' ברכות פ"א ה"א ר"י ב"ר בון בעי — שיש בירוש' 'בעי' שמשמעו מימרא מוחלטת ולא בעיא. אמנם בסוגייתנו יש מיד בסמוך עוד 'בעי' שהוא בעיא, ע"ש.

שניהם, כמו שדוחה הריטב"א, ודקארי לה מאי קארי לה. ויותר מזה שבדף ל"ג: (ד"ה תקע) כתב הריטב"א רק את הקושיה מהירוש' ולא דחה שמדובר בתוקע לצורך שניהם (זהו אחד ההבדלים בין מ"ש הריטב"א בענין משך כשתיים בדף כ"ו. למ"ש בענין זה בדף ל"ג; ע' לעיל ח"ב פסקה ד'). ואולי יש לבאר את כל דברי הריטב"א בזה באופן אחר: בתחילה הבין הריטב"א באמת שהתוקע נתכוון בפירוש לשם שניהם, ומכאן הוא רצה להוכיח נגד הריצ"ג, כי לפי הבנתו: א. הפסול במתכוון לשם תקיעה אחרת לשיטת הריצ"ג הוא משום שמילא את מעשה המצוה בתוכן אחר, כנ"ל, ויב. הסיבה שבגללה התוכן שצריך לו אינו יכול לחול היא שא"א לשני תכנים לחול במעשה אחד, ולכן גם כשנתכוון בפירוש לשתי המצוות כאחת א"א להן לחול. אח"כ דוחה הריטב"א שמדובר באדם התוקע לצורך שניהם תקיעה פתמית, כלומר תקיעה שמתכוון בה סתם לשם מצות תקיעת שופר \* וכל אחד מהשומעים מתכוון בשמיעתו למה שהוא צריך (או למ"ד מאצ"כ גם בלא שיתכוון אף אחד מהם לשם מצוה). וגראה להסביר את הענין על פי דברי הריטב"א בדף ל"ד. (ד"ה כתב) שם הוא אומר שנוסח ברכת השופר הוא "לשמוע" ולא "לתקוע" מפני ש"שמיעת השופר היא עיקר המצוה". ולפי"ז י"ל כך: גוף המצוה הוא השמיעה, והתקיעה אינה אלא פעולה הכרחית ליצירת האפשרות לקיום המצוה. ברם, מעשה התקיעה צריך להיעשות בכשרות, ואחרת א"א לצאת בו, כי התורה קבעה דינים גם לגביו, כנ"ל. לפיכך כשם שאין השומע יכול לצאת בתקיעה שנעשתה במתעסק כך א"א לו לצאת בתקיעה שהתוקע נתכוון בה לשם תקיעה אחרת (מזו שהשומע צריך לה), או שהתכוון בה לשם שתי תקיעות יחד, כי בכך הכניס התוקע לתקיעה תוכן אחר ושוב אין השומע יכול לצאת בתקיעה כזו. אבל אם תקע התוקע בסתם לשם מצות שופר — הרי מעשה התקיעה כשלעצמו כשר, ומאידיך השמיעות של השומעים מעשים שונים הן, והכוונה שאדם זה מכוון בשמיעתו אינה מכניסה שום תוכן בשמיעתו של האחר, ולכן אף הן כשרות ויצאו שניהם (יש להבין שגם למעשה התקיעה אין השומעים מכניסים שום תוכן, כי רק עושה המעשה יכול להכניס בו תוכן, כנ"ל, ואף אינם צריכים לכך, שהרי המצוה המוטלת עליהם היא השמיעה. ולכן אם יצאה התקיעה מידי התוקע בכשרות, דהיינו שלא הכניס בה תוכן שהוא זר לגבי השומע, והיינו כגון שתקע בסתם לשם מצות שופר — יכול כל אחד מהשומעים לצאת בה למצותו. אבל אם התוקע עצמו נתכוון בתקיעתו בפירוש לשם שתי תקיעות שונות — הרי הכניס בתקיעה תוכן אחר ופסלה).

יג. הקושיה על הריצ"ג מהתוספתא. כוונה לשם תקיעה אחרת של איתה כבא.

הריטב"א מקשה על הריצ"ג מהתוספתא (ב, י"ב): "תקע והריע וחזר והריע ותקע אין בידו אלא אחת", ר"ל: אין בידו אלא התקיעה האחרונה, שתעלה לו לשם תקיעה ראשונה, ומזה רואים שהכוונה שנתכוון בתקיעה זו לשם אחרונה אינה פוסלתה מלעלות בדיעבד לשם ראשונה. קושיה זו הוזכרה לעיל פסקה ט', ושם הערנו שלהבנת הרמב"ן בשיטת הריצ"ג לפיה אין פסול עצמי בכוונה לשם תקיעה אחרת — אין כאן כמובן שום קושיה. אך נראה שיש עוד אפשרות לתרץ קושיה זו על הריצ"ג: י"ל שהריצ"ג פוסל דוקא בכוונה לשם תקיעה של כבא אחרת, אבל תקיעה שלפניה ותקיעה שלאחריה של אותה התרועה נחשבות למעשה מצוה אחד ממש, ואין כאן העתקת הכוונה לענין אחר. והטעם

(9) לפי"ז היה פשוט לריטב"א שכוונה לשם מצות שופר סתם מועילה למי"ד מצ"כ, ולעיל פסקה א' ראינו שלשיטת הריצ"ג יש להסתפק בזה. אך בלא"ה לשיטת הריצ"ג והריטב"א הלכה שמאצ"כ.

הוא שעצם המצוה הכתובה בר"ה היא התרועה, ככתוב: "יום תרועה יהיה לכם"<sup>1</sup>, "שבתון זכרון תרועה"<sup>2</sup>, וש"ש תרועות נאמרו בשלושה פסוקים והם שלשת חלקיה של המצוה, אלא שמדוי התרועה שהיא צריכה פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה, כמו שלמדו בגמ' (ל"ג—ל"ד). מיובל או ממדבר לכל התורה. הפשוטות האלה טפילות איפוא לתרועה, או לפחות קשורות עמה בקשר מיוחד, מה שמובלט גם בלשון הכתוב המבליע את הפשוטות עם התרועה בלשון אחת: "ותקעתם תרועה"<sup>3</sup>, "והעברת שופר תרועה"<sup>4</sup> (שמשמעותה הפשוטה היא: תתקעו את התרועה, ע' סוגית רציפות תר"ת פסקה א'). והנה ר' יהודה מרחיק לכת וסובר משום כך שת"ת הן תקיעה אחת רצופה ממש (שם), אך נראה שלרבנן החולקים עליו אע"פ שאינן קול אחד רצוף מ"מ י"ל שהן נחשבות למעשה מצוה אחת, ואין הכוונה לשם חלק אחד של תר"ת מהווה כוונה נגדית לגבי חלק אחר שלו (אלא הרי זה כמי שתוקע אחת ובתחילתה מתכוון לשם סופה, שבודאי יצא, שהרי מ"מ נתכוון לתקיעה זו. כלומר: לענין זה מודים חכמים לר"י שת"ת נחשבות כתקיעה אחת). לפי"ז סרה גם קושית הריטב"א על הריצ"ג מהירוש' הג"ל בפסקה הקודמת, כי יש לומר ששם מדובר בשתי פשוטות של אותה בבא.

והרשב"א<sup>5</sup> כתב בענין התוספתא שיותר נראית לו הגירסה שגורסים בה ספרים אחרים<sup>6</sup>: "תקע והריע ותקע וחזר והריע ותקע אין בידו אלא אחת". ופירושה שהתקוע הזה חשב שתקיעה אחת יכולה לעלות גם לשם תקיעה שאחר התרועה וגם לשם תקיעה שקודם התרועה הבאה (כי סבר שהדין של פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה פירושו שכל תרועה צריכה להימצא בין שתי תקיעות אך אין כל תרועה צריכה לשתי תקיעות משלה), והתוספתא אומרת שבאמת עולה לו התקיעה הזאת רק לאחת, דהיינו לאחרונה של הבבא הראשונה, וצריך לחזור ולתקוע תר"ת לבבא השניה (כי באמת צריכה כל תרועה לשתי פשוטות משלה, דהיינו בס"ה תשעה קולות דוקא. ע"ע בענין זה בסוגית הפסקה קול ראש פסקה ו').

לפי פירוש זה מוכח מהתוספתא רק שאם אדם מתכוון בקול אחד לשם שתי תקיעות, דהיינו לשם התקיעה שהוא צריך לה באמת וגם לשם תקיעה אחרת — כמו זה שנתכוון בתקיעה לשם אחרונה של בבא זו וגם לשם ראשונה של הבבא הבאה — יצא ידי חובת זו שצריך לה<sup>7</sup>. ובזה סרה קושית הריטב"א על הריצ"ג, כי אם טעמו של פסול כוונה לשם תקיעה אחרת לפי הריצ"ג הוא משום כוונה שלא לצאת (כהסבר רבנו שמואל והר"ן) — ודאי שהמתכוון לשם שתיהן אינו מתכוון שלא לצאת, ואם הטעם הוא משום מילוי מעשה המצוה בתוכן זה — הרי כבר הוסבר בפסקה הקודמת שכאשר יש כוונה מפורשת גם לתוכן הדרוש י"ל שאין התוכן האחר מפריע (ואף לגירסת הרשב"א בירוש' שיש שם בעיא דלא איפשיטא לגבי היה זה צריך פשוטה שלפניה וזה שלאחריה — יש להבין שהבעיה היא רק האם שתי התקיעות יכולות לחול בפועל יחד, אך אם רק אחת צריכה לחול י"ל שאין הכוונה הנוספת לשם האחרת מפריעה).

(1) במדבר כ"ט, א'. (2) ויקרא כ"ג, ב"ד.

(3) במדבר י', ה'. (4) ויקרא כ"ה, ט'.

(5) ל"ד, ד"ה ודילמא.

(6) ע' הוצ' ליברמן ו"תוספתא כפשוטה" עמ' 1058.

(7) אם התוספ' היא כמ"ד מצ"כ אזי רואים שכוונה לשם מצוה נוספת מלבד זו שצריך לה באמת אינה פוסלת. ובפסקה הקודמת העלינו את האפשרות שזוהי הבעיא בירוש', וי"ל לפי"ז שלא פשוטה מהתוספ' כי יש לדחות שהתוספ' היא כמ"ד מאצ"כ.

וע' בסוגית הפסק-קול פסקה ו' שמלבד כל האמור יש גם אפשרות לפרש את גירסת הרמב"ן בתוספתא באופן אחר משפירשה הרמב"ן בעצמו, כך שלא יקשה ממנה כלום לשיטת הריצ"ג.

והטור (ס"ס תק"צ) הביא את התוספתא כגירסת הרמב"ן וכפירושו וכתב שאין ממנה קושיה על שיטת הרא"ש בענין הפסק-קול בה הוא דן שם. ומוכח מזה שלשיטת הרא"ש והטור כוונה לשם תקיעה אחרת — לפחות של אותה בבא — אין בה פסול עצמי. ע' לעיל ראש פסקה ז'.

#### יד. קושיית הראשונים בענין התקיעה המיותרת בין הסדרים

הראשונים מעוררים את השאלה מדוע אין תוקעים בתקיעות דמיושב ג רק תשר"ת תשר"ת תשר"ת ש"ת תש"ת תש"ת ר"ת תר"ת תר"ת, והרי האפנים השונים של התרועה נעשים מספק, ואם תשר"ת הוא האופן הנכון תעלה התקיעה האחרונה של תשר"ת לשם התקיעה התשיעית מט' התקיעות, ואם תש"ת הוא הנכון תשמש כתקיעה הראשונה מהתשע, וכן בין תש"ת לתר"ת, ולשם מה צריך לתקוע פעמיים בין הסדרים ("סדר" הוא סדרה של ט' קולות, דהיינו שלש בבות). בשאלה זו דנים התוס', הרא"ש, הרשב"א, הריטב"א והר"ן.

הרשב"א והר"ן<sup>1</sup> תירצו בשם תוס', וכן הריטב"א<sup>2</sup> בשם ר"ת (בתוס' שלפנינו לא נמצא תירוץ זה בפירושו, כדלהלן), שבאמת היה די בתקיעה אחת בין תשר"ת לתש"ת, אלא שחששו שאם יתקעו בתחילת סדר תש"ת רק ש"ת ימשיכו גם בבבא השניה והשלישית לתקוע ש"ת ש"ת, כי יחשבו שמספיקה תקיעה אחת בין שתי תרועות.<sup>3</sup>

- (1) בתקיעות דמעומד אין תוקעים שלושים קולות לפי מנהג רוב הראשונים, ע' סוגית מנהג סדר התקיעות.
- (2) אם משום שבאמת יש לנו ספק באיזה יוצאים, כשיטת ר"ת והרמב"ן, ואם בגלל טעות ההדיוטות, כשיטת רה"ג, ע' סוגית מנהג סדר התקיעות.
- (3) ל"ד. ד"ה הדר (ובר"ן גם על הרי"ף י:).
- (4) ל"ד. סד"ה א"ר יוחנן.
- (5) יש להסביר שיטעו לומר שמעיקר הדיון מספיק שכל תרועה תמצא בין שתי תקיעות ואין צורך שלכל תרועה יהיו שתי תקיעות משלה, אלא שמדובר בתיקנו לתקוע לכתחילה שתי פשוטות לכל תרועה, אבל הצריכו לעשות כן רק פעם אחת, ר"ל בסדר תשר"ת, ובתש"ת ותר"ת שמוסיפים מספק יחשבו שהעמידו על עיקר הדיון לתקוע רק תקיעה אחת בין שתי תרועות. והנה הרשב"א מוסיף עוד תירוץ לקושיה: "א"נ כשהוזר ותקע תש"ת על סדר ברכות לא יעשה אלא ש"ת תש"ת תש"ת כדרך שעשה בתקיעות דמיושב". והדברים תמוהים, שכן מיד בסמוך כתב הרשב"א שעל סדר הברכות תוקעים רק תשר"ת למלכויות תש"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות, ולא הזכיר כלל שיטה אחרת (וגם לפי מנהג הערוך שהביאו התוס' ל"ג: ד"ה שיעור אין דברי הרשב"א מובנים, כי למנהג הערוך תוקעים על כל ברכה תשר"ת תש"ת תר"ת, כמ"ש התוס' שם, ואין לך שלש פעמים רצופות תש"ת. ואם הכוונה שיתקעו לפי הערוך ש"ת תש"ת תש"ת בשלש הברכות יחד, שלא ברציפות — אין בכך כלום, ואדרבה אפשר לתקוע אפילו רק ש"ת ש"ת ש"ת ולסמוך בכל ברכה על התקיעה של תשר"ת. ולומר שכוונת הרשב"א למנהג שתוקעים ג"פ תשר"ת למלכויות ג"פ תש"ת לזכרונות וג"פ תר"ת לשופרות, ואם יתקעו לזכרונות ש"ת תש"ת תש"ת ייצא שהתקיעה הראשונה שהיא בסוף תשר"ת מופסקת מהאחרות הרבה — גם זה אינו נראה, כי בדיעבד הרי יוצאים גם בשהיה גדולה בין התקיעות, כמ"ש הרשב"א עצמו ל"ד. ד"ה ודילמא, וגם לא מסתבר שהרשב"א מתייחס למנהג הנה, ע' בסוגית מנהג התקיעות פסקה ט"ו). לפיכך נלענ"ד שיש כאן ט"ס בדברי הרשב"א, וכך צ"ל: "לא יעשה אלא ש"ת ר"ת כדרך שעשה בתקיעות דמיושב", ור"ל: למנהג שהוא מפרש בסמוך,

והנה הרשב"א והר"ן לא פירשו אם מטעם זה פסלו חכמים אף בדיעבד, או שבדיעבד התוקע תקיעה אחת בין הסדרים יצא. ומדברי הריטב"א, ע"ש, נראה שלדעתו ("מפי מורי נר"ו", והוא מן הסתם הרא"ה) אין כאן אפילו דין לכתחילה גמור, ואפשר לתקוע אחת אלא שלא נהנו כן, מהטעם הנזכר.

ומ"מ נראה שיש ללמוד מדברי ראשונים אלה שתקיעה שנתקעה לשם אחרונה עולה לשם ראשונה של בבא אחרת. כי א"ת שלדעתם צריך לכוון בפירוש בדרך תנאי: אם תשר"ת אמת תעלה לסוף תשר"ת ואם תשר"ת אמת תעלה לתחילת תשר"ת<sup>6</sup>, או שצריך לפחות לכוון בפירוש לשם שתיהן — א"כ מדוע לא תירצו שהחשש הוא שהתוקע לא יתנה ולא יכוון בפירוש לשתייהן אלא יתקע כדרכו לשם אחרונה ואח"כ יסמך עליה גם לשם ראשונה, וזה לכאורה יותר פשוט מהחשש שחששו לו הראשונים. ובאמת הרי ראינו ששיטת הריטב"א היא שכוונה לשם תקיעה אחרת אינה פוסלת, וכן היא שיטת הרשב"א לפי מה שהוא פוסק שמאצ"כ, וכן היא דעת הר"ן לפי מה שרצה לפרש את שיטת הבבלי<sup>7</sup> (אך אולי אין צורך לכל זה, כי י"ל שהראשונים סברו כי לו היו קובעים שתקיעה אחת מספיקה לכתחילה היה כל אחד יודע מראש שהתקיעה של סוף תשר"ת היא גם של תחילת תשר"ת וודאי היה מכוון לשם שתיהן, או שלא היה מכוון בכלל לשם תקיעה מסוימת אלא לשם מצות שופר כמו שקבעו חכמים ודי בכוונה סתמית כזו).

התוס' (ל"ג: סד"ה שיעור) תירצו: "ושמא כיון שעשו התקיעה לשם פשוטה שאחר התרועה לא רצו שתעלה לשם פשוטה שלפניה ומיהו אשכחן ומשך בשניה כשתים שהיתה עולה לשתיים אי לא משום דפסקי תקיעה בתרתי לא מפסקינן". וכן כתב הרא"ש: "ואפשר כיון שעשה התקיעה לשם פשוטה אחרי תרועה לא רצו שתעלה לפשוטה שלפני תרועה". הלשון "לא רצו" מוכיחה שיש כאן לכל היותר פסול דרבנן, ועתה: אם כוונת התוס' היא אמנם שיש פסול דרבנן במתכוון לשם תקיעה אחרת — נצטרך לומר שלשיטתם יוצאים במקצת תקיעה שיש בו שיעור אף אם חלקו האחר פסול, כדעת ר' יוסה בירוש' (ע' ח"ב פסקה ב'), כי מדבריהם לעיל מזה באותו דיבור מוכח שבענין משך בשניה כשתים הם טוברים שהארוכה עולה לאחת, אע"פ שבחציה האחרון נתכוון לשם תקיעה אחרת (שם פסקה ז'). ודעת הרא"ש אמנם בפירוש כך היא, שיצאים במקצת שיש בו שיעור, כמבואר בתלקים הקודמים (ובחלק זה פסקה ז' רצינו לומר מסיבה אחרת מזו הנזכרת כאן שזוהי גם שיטת התוס', אך ע"ש שאין זה מוכרח). אך לפי"ז לא מובן מה רוצים התוס' לומר בהמשך "ומיהו אשכחן ומשך בשניה" וכו', והרי שם אלמלא הדין של "פסקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן" (כ"ז.) היתה יכולה באמת לעלות לו לשתיים, כי בחצי הראשון נתכוון לשם בבא זו ובשני לשם השניה, והכל כאן כתיקוננו, ומה ענין זה לתירוצם.

ואפשר ליישב כך: לשיטת התוס' כוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת מדאורייתא, כלשיטת הריצ"ג (עפ"י הבנת הר"ן והריטב"א שכוונה לשם תקיעה אחרת מהווה פסול עצמי),

שתוקעים רק תשר"ת למלכויות תשר"ת לזכרונות ותשר"ת לשופרות, שאז אם תוקע ש"ת ר"ת (כי חושב שתמיד בין תשר"ת לתשר"ת או בין תשר"ת לתר"ת מספיקה תקיעה אחת) — אין כאן תשעה קולות, וע"ש בהמשך דברי הרשב"א שתשעה קולות בוודאי צריך על סדר ברכות (והוא דחה שם את הסבר התוס' לפיו באמת יוצא שדי מעיקר הדין בתשר"ת ש"ת ר"ת כי בברכות מספיקים שלושה קולות דאורייתא, ע"ש, ויש לומר שכך יסבר הטועה לשיטת הרשב"א).

6 ע' להלן סוף פסקה ט"ו שתנאי כזה מועיל גם לשיטת שכוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת.

7 כנ"ל פסקה ב'.

ובקושייתם התכוונו לומר שיכוון בפירוש בתנאי (או לשם שתיהן), שאז לא קיים הפסול של כוונה לשם תקיעה אחרת, ותירצו שמדרבנן לא רצו שיעשה כן שמא לא יזכר לכוון כך, ויתקע כדרכו לשם אחרונה ואח"כ יסמך עליה גם לשם ראשונה. ועל זה אמרו ומיהו מצאנו שבמשך בשניה כשתים היתה עולה לו לשתיים אלמלא "פסוקי תקיעתא", ואין אומרים שלא רצו שתעלה לו לשתיים שמא לא יכוון כהוגן בתציה לשם זו ובתציה לשם זו (ויש מקום לחשוש לכך, היינו שיאריך במקרה כשתים מבלי להתכוון לשם בבא אחרת ואח"כ יאמר הרי הארכתי בה ויכולה לעלות לי לשתיים, כמו שאנו חוששים לפי תירוץ התוס' שמלכתחילה לא יכוון גם לשם ראשונה של תש"ת ובדיעבד ירצה לצאת בה. ועוד, שבמאריך יש לחשוש שלא ידייק, וימשיך את כוונת הראשונה עד יותר מהחצי, ונמצא שלשניה לא היה שיעור). כוונת התוס' בהערה זו יכולה להיות או הסתייגות מהתירוץ שכתבו, היינו שיש קצת ראייה נגדו, או שהם באים לומר שמ"מ בדיעבד אם יתקע רק אחת בין הסדרים יצא, כשם שמצינו לענין משך כשתים שהיתה עולה לו בדיעבד (ויתכן שכוונתם להתיר מצד הדין אף לכתחילה, אלא שנהגו לתקוע שתים משום החשש הנ"ל, וכמ"ש הריטב"א).

לפי פירוש זה בתוס' נצטרך לומר שהרשב"א והר"ן שכתבו בשם התוס' תירוץ אחר מתכוונים לקובץ אחר של תוספות<sup>8</sup>. אך אולי הפירוש הנכון בתוס' שלנו וברא"ש הוא עפ"י דברי הרשב"א והריטב"א והר"ן, ומה שכתבו שלא רצו שתעלה לו לפשוטה שלפניה כוונתם שיש לחשוש שאם תעלה לו התקיעה האמצעית לשתיים יחשב שגם אח"כ מספיקה תקיעה אחת בין שתי תרועות וימשיך לתקוע ש"ת ש"ת. ועל זה כתבו התוס' "ומיהו אשכחן" וכו' שבמקרה שהאריך באמצעית כשתים היתה יכולה לעלות לו לשתיים ולא היינו חוששים. ואין זו קושייה על התירוץ, אלא הערה שהמקרה של משך כשתים למרות שהוא דומה לזה בכך שגם בו תוקע רק תקיעה אחת בין שתי תרועות — מ"מ יש ביניהם הבדל פשוט, שבמשך כשתים יש היכר באורך שהן שתים, ולא יבוא לתקוע תקיעה רגילה בין שתי תרועות, ולכן שם היתה יכולה באמת לעלות לו לשתיים אלמלא פסוקי תקיעתא. לפי"ז לא נצטרך לומר שכוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת לפי התוס' והרא"ש, ונוכל לומר שלשיטתם הארוכה עולה לאחת מפני שאין בה פסול כלל, כלשיטת הרמב"ן וסיעתו. ומ"מ הבי"ט<sup>9</sup> הביא את תירוץ הר"ן, ואחריו את תירוץ הרא"ש, וברור מלשונו שהבין שהם שני תירוצים שונים, ע"ש.

והנה באור זרוע (דף ס"ה ע"ד) ישנם בענין זה דברים הקרובים מאד בלשונם לדברי התוס', אך הם מצריכים עיון גדול. האו"ז שואל אף הוא מדוע יש צורך בשתי תקיעות בין הסדרים, והוא כותב: "ולכא למימר דכיון שעשה התקיעה לשום פשוטה שלאחר התרועה אין לה להעלות לשום פשוטה שלפניה דהא תנן משך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת משום דפסוקי תקיעה בתרתי לא פסקינן הא אי פסקינן עלתה לה בפשוטה שלפניה אע"פ שעשאה לשם פשוטה שלאחריה". והדברים תמוהים, שהרי זה שמשך בשניה כשתים התכוון במחצית השניה לשם פשוטה שלפניה, ולא לשם פשוטה שלאחריה, וכן פירש"י במש' ש"משך כשתים לצאת בה ידי שתים", ובדף כ"ח: "ומשך בשניה —

(8) ראייה גמורה אין כאן, כי י"ל שהגמ' יכלה אמנם לתרץ שהארוכה אינה עולה לשתיים משום חשש שמא לא יכוון כהוגן, אלא שחירצה האמת שבלא"ה יש לפסול. או י"ל שנה גופו פירוש התירוץ "פסוקי תקיעתא" וכו', היינו גזירה שמא לא יכוון היטב.

(9) ע' בעמ' 427 שהרמב"ן בהזכירו בר"ה "תוס" סתם ג"כ מתכוון לקובץ אחר משלנו. (10) תק"צ ד"ה ומ"ש רבנו ומסתפקא (ש"י).



בפשוטה של אתריה כשתים ונתכוון לצאת בה אף ידי פשוטה שלפני תרועת הזכרונות" (אין הכרח לומר שבשעת תקיעת החצי הראשון נתכוון לשם אחרונה ובשעת תקיעת החצי השני נתכוון לשם ראשונה, אלא אפשר להבין שלפני שהתחיל לתקוע התכוון שהחצי הראשון יעלה לזו והשני לזו). וכך פירשו כל הראשונים, שהרי שיטת הריצ"ג מבוססת על הפסול שבכוונה לשם הבכא הבאה, והרמב"ן וסיעתו מסבירים שאין הכוונה הוואת פוסלת. ואין לומר שהאו"ז הבין אחרת את משנת משך בשניה כשתים, דהיינו שמדובר במי שהאריך בה סתם מבלי להתכוון לשם הבכא הבאה, ואח"כ רוצה שתעלה לו האריכות לשם ראשונה של הבכא הבאה. כי זה מופרך מדברי האו"ז עצמו לפני כן (ס"ב ע"ב) שהביא את המש' ופירשה בלשון רש"י, שמשך בשניה כשתים לצאת בה ידי שתיים<sup>11</sup>.

והיה גראת לומר שהאו"ז הבין — בניגוד לריצ"ג ושאר ראשונים עפ"י הירוש' — שהתקוע הווא לא חילק כמחשבתו את התקיעה הארוכה לשני חלקים, כלומר הוא לא התכוון בשעת תקיעת החצי הראשון לשם פשוטה שלאחריה ובשעת תקיעת החצי השני לשם פשוטה שלפניה, ואף לא נתכוון בפירוש לפני שהתחיל לתקוע שהחצי הראשון יהיה לשם פשוטה שלאחריה והשני לשם פשוטה שלפניה, אלא נתכוון בסתם שכל התקיעה הזאת תעלה לו לשתיים. ועתה: שאלת האו"ז היא מדוע א"א לתקוע תקיעה אחת בין תשר"ת לתש"ת ולכוון בה בפירוש לשם שתייהן. את"ל שהכוונה הגוספת מקלקלת — הרי מצינו במשך בשניה כשתים שהחצי השני של הארוכה היה יכול לעלות לשם פשוטה שלפניה אע"פ שנתכוון בכל התקיעה (כלומר: גם בחצי השני) לשם שתי תקיעות, לפשוטה שלאחריה ולפשוטה שלפניה, וא"כ רואים שכוונה לשם שתי תקיעות ביחד אינה פוסלת<sup>12</sup>, ולפי"ז י"ל שזוהי גם כוונת התוס'.

אך גם בהסבר זה יש קושי רציני: לשם מה הוצרך האו"ז להוכיח את טענתו מהחצי השני דוקא, ולהתבסס על כך שאלמלא פסוקי תקיעתא היתה עולה התקיעה לשתיים, במקום להוכיח פשוט מהחצי הראשון, שעולה לשם תקיעה שלאחריה אע"פ שבכל התקיעה — וגם בו — היתה כוונה גם לשם פשוטה שלפניה<sup>13</sup>, וצ"ע<sup>14</sup>.

(11) כמו כן גראה שא"א להעמיס בל' האו"ז שכוונתו למה שר"ל לעיל בדעת התוס' שצריך לכוון בתנאי דוקא, ולא רצו שתעלה לו לשתיים שמא לא יכוון כהוגן, וזאת דותים ממשך כשתים שם רואים שלא חששו שמא לא יכוון כראוי. ואצ"ל שא"א לפרש את האו"ז על דרך הרשב"א והר"ן, כי א"כ מה ראתה מביא ממשך כשתים שם יש היכר של האורך ולא יבואו לטעות שמספיק ש"ה.

(12) ובאופן קצת שונה יש להבין שהאו"ז אינו ר"ל בקושינו שיתכוון בתקיעה לשם שתייהן דוקא, אלא הוא טוען שגם אם יתקע כדרכו לשם אחרונה יש לה לעלות אף לשם ראשונה, שהרי מצינו במשך כשתים שהכוונה שמתכוון בכל התקיעה לשם שתייהן (כמוסבר בפנים) אינה פוסלת, ואם כוונה לשם שתי תקיעות ביחד אינה פוסלת — אף כוונה לשם תקיעה אחרת גרידא אין לה לפסול, כי האו"ז סובר שאם קיים מושג של מילוי בתוכן אחר שמפריע לתוכן הדרוש לחול הרי גם כשמתכוון בפירוש לשם שתייהן אין המצוה שצריך לה יכולה לחול על המעשה, כי הכוונה האחרת סותרתה, אלא ודאי שאין בכלל פסול כזה של הכנסת תוכן זר והמתכוון לשם תקיעה אחרת יצא (לפי"ז צריך כמובן לומר שהאו"ז הבין את הדעה שכוונה לשם תקיעה אחרת פוסלת עפ"י הסברה של הכנסת תוכן זר, ולא עפ"י הסבר רבנו שמואל משום כוונה שלא לצאת).

(13) הקושי הזה קיים גם לאופן השני המוסבר בהערה הקודמת. לאופן הראשון, שבפנים, קשה גם מדוע גוקט האו"ז בתחילה "ולייכא למימר דכיון שעשה התקיעה לשום פשוטה שלאחר התרועה אין לה להעלות לשום פשוטה שלפניה", ולא נקט כסדר: דכיון שעשה התקיעה גם לשום פשוטה שלפניה אין לה לעלות לפשוטה שלאחריה. ולאופן השני הנ"ל זה אינו קשה. ובדחוק יש לתרץ גם את הקושי הקודם עפ"י האופן השני ולומר שהאו"ז נקט

טו. תנאי בכוננת מצוה. פסקי הש"ע.

הב"י הביא את תירוצי הר"ן והרא"ש לקושיה מדוע לא מספיקה תקיעה אחת בין הסדרים, והוסיף תירוץ אחר בשם הרא"ם: כיון שהלכה כמ"ד מצ"כ "תו לא מצי לאחשובי תקיעה אחרונה דתשר"ת לשם תקיעה ראשונה דתשר"ת ולא תקיעה אחרונה דתשר"ת לשם תקיעה ראשונה דתשר"ת ותנאה לא שייכא הכא דא"כ ליכא כוונה לא לתקיעה אחרונה ולא לתקיעה ראשונה ואינו יוצא בה לא לזה ולא לזה". וכתב על זה הב"י: "ודבריו אינם נוחים לי דבתנאי שפיר מיקרי מכון דאע"ג דמשום ספיקא מתנה מ"מ מכון הוא לצאת ידי חובת תקיעה".

וצריך להבין שדברי הב"י אודות הצורך בתנאי אמורים רק לענין בין הסדרים, דהיינו בין ג"פ תשר"ת לג"פ תשר"ת או בין תשר"ת לתשר"ת, כי הסדרים נעשים מספק, ואם תשר"ת אמת תקיעות תשר"ת לא היו כלום וכן להפך, ומשום כך צריך דוקא להתנות ואחרת אינו נחשב למכון למצוה. והטעם הוא שהכוונה לשם תקיעות תשר"ת אינה נחשבת כוונה לשם מצוה לגבי התשר"ת, שהרי לפי האפשרות של תשר"ת לא היו תשר"ת מעשי מצוה כלל, וה"ז כמי שעושה מעשה חול לשם מצוה שאין זו כוונת המצוות [לשון ש"ע הרב (תק"צ, ג'): "אבל אם לא התנה כן אין תקיעה אחת עולה לשני סדרים... לפי שהמצוות צ"כ ואם נתכוון בתקיעה זו להשלמת סדר תשר"ת אינה עולה להתחלת תשר"ת שאם תשר"ת עיקר המצוה א"כ כשנתכוון בתקיעה זו להשלמת תשר"ת לא תקע לשם מצוה כלל"]. אבל בפירוש אחר אם נתכוון בתקיעה לשם בבא מסוימת הריהי יכולה לעלות לו לשם בבא אחרת גם בלא שום תנאי (כלומר: גם אם לא יתנה שאם לא תוכל לעלות לו לשם זו תעלה לשם זו). תדע, שהרי בתקפ"ט, ח' פסק הש"ע שמצ"כ, ובתק"צ, ו' פסק בדעה העיקרית שבמשך בשניה כשתיים עלתה לו הארוכה לאחת, גם אם לא התנה כלום, וזה א"כ אף למ"ד מצ"כ, כשיטת הרמב"ם והרמב"ן והריטב"א; ולו היתה המחצית השנייה שנתכוון בה לשם הבבא הבאה פסולה לגבי בבא זו למ"ד מצ"כ — לא היתה הארוכה עולה לו לכלום, שהרי בתקפ"ו, ג' פסק הש"ע בדעה העיקרית שאין יוצאים במקצת תקיעה אפילו יש בו שיעור, וא"כ א"א היה לצאת בחצי הראשון של הארוכה (ולא מסתבר לומר שבתק"צ פסק שהארוכה עולה לאחת רק בגלל צירוף דעת הי"א בתקפ"ז שיוצאים במקצת שיש בו שיעור). אלא ודאי שלדעת הש"ע הכוונה לשם תקיעה אחרת אף בלא שום תנאי — אינה פוסלת, אע"פ שמצ"כ, ורק בין הסדרים צריך תנאי.

והנה מפסק הש"ע בתקפ"ז בענין מקצת תקיעה, בצירוף דבריו בב"י בענין תנאי בין הסדרים, נובע שהמושך בתקיעה של סוף סדר תשר"ת כשתיים כדי שיעלה לו חציה השני לשם תחילת תשר"ת אך לא התנה שכל התקיעה תהיה לסדר האמתי — לא עלתה לו

את הראיה מהמחצית השנייה של התקיעה הארוכה כי בנידון דידן של תשר"ת ותשר"ת מדובר במתכוון לשם אחרונה שתעלה לו לשם ראשונה, ולכן גם בענין משך כשתיים נקט את הדוגמה שהיתה עולה לו לשם ראשונה אע"פ שנתכוון בה גם לשם אחרונה, אבל באמת ה"ה שהיה יכול להוכיח מהמחצית הראשונה שעולה לו לשום אחרונה אע"פ שנתכוון בה גם לשום ראשונה. ושמא גם לפי האופן הראשון י"ל שנקט מתחילה שאין לה לעלות לשם ראשונה — כי זהו החידוש, שאנו רוצים שתעלה גם לשם ראשונה, שהרי לשם אחרונה יכול לכוון כרגיל ותעלה לו, ואגב כך נקט גם בראיה ממשך כשתיים את הדוגמה של המחצית השנייה שהיתה עולה לו לשם ראשונה, כאמור.

(14) הט"ז תק"צ ס"ק א' כתב תירוץ נוסף משלו לקושיית הראשונים בענין התקיעה שבין הסדרים, ע"ש.

(1) תק"צ ד"ה ומ"ש רבנו ומסתפקא (ש"ו:).

הארוכה לכלום אפילו לשיטת הרמב"ן, כי יש כאן ראש בלי סוף או סוף בלי ראש, שהרי במקצת התקיעה אין כוונת מצוה. ומה שנקט בש"ע בתק"צ, ו' לענין משך בשניה כשתים אחרונה של תשר"ת וראשונה של תש"ת, וכ"כ הטור — כבר פירש המ"ב שם ס"ק כ"ג שכוונתם לתקיעות דמעומד, ועפ"י מה שכתבו בס"י תקצ"ב שצל סדר הברכות תוקעים רק עשרה קולות, תשר"ת למלכויות תש"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות, ושם לדעת הרבה ראשונים כל העשרה הם קולות של מצוה מזודאי ולא מספק, כמבואר בסוגית מנהג התקיעות פסקה ט' ופסקה י"ב (שיטות רה"ג והרמב"ן שם), והש"ע מכריע איפוא כאן כדבריהם (וכך הבין הגר"א תקצ"ב, א' את מה שכתב שם הש"ע שבמעומד תוקעים רק עשרה קולות), וה"ו כסדר אחד של ג"פ תשר"ת או ג"פ תש"ת. אך אין נראה לומר שלדעת הב"י עצמו אפילו בין הסדרים אין צורך בתנאי (וטעמו יהיה שהכוונה לשם אחרונה של תשר"ת אף היא כוונה לשם מצוה, שהרי התקיעה, בהבדל מהש"ר, היא מ"מ מעשה מצוה של היום, והכוונה שנתכוון לשם אחרונה — הרי אינה פוסלת את התקיעה מלעלות לשם ראשונה), ורק לטעמו של הרא"ם כתב הב"י שלכל הפחות יועיל תנאי — כי נראה שאם כן הוא היה כותב בפירוש בב"י שלדעתו אין צורך אפילו בתנאי. וכך הבינו המ"א תק"צ ס"ק ו' והמ"ב שעה"צ אות כ"ג שבלא תנאי גם הב"י פוסל<sup>2</sup> (והטעם הוא שאף התקיעה של תשר"ת אינה נתשבת למעשה מצוה לגבי תש"ת, כי בזמן שתוקע תשר"ת הריהו ידע שאח"כ יתקע שוב את כל סדר תש"ת כולל התקיעות, ולכן כוונתו בתקיעת תשר"ת אינה כוונה לשם תש"ת, כלומר אינה כוונה לשם המצוה לפי האפשרות שתש"ת אמת).

והנה בפשטות משמע מדברי הב"י שהוא אמנם סובר להלכה שהתוקע תקיעה אחת בין הסדרים והתנה שתעלה לו לסדר הנכון יצא. ולפי"ז צ"ל לענין תירוצי הר"ן והרא"ש הנ"ל אחת משתים: או שהב"י הבין שהר"ן והרא"ש פוסלים אפילו בדיעבד, אך דבריהם אמורים רק במי שתקע כדרכו לשם אחרונה<sup>3</sup>, ובמתנה הם מודים שיצא (ואולי מותר אף לכתחילה); או שהבין שהר"ן והרא"ש מדברים במתנה, וכוונתם שאף בתנאי אסור לעשות כן לכתחילה, אבל בדיעבד יצא אפילו למ"ד מצ"כ. ובפסקה הקודמת אמנם הועלתה האפשרות לפרש את דברי התוס' והרא"ש במתכוון בתנאי דוקא. וכן נראה שהבין המ"א, כדלהלן.

אך בש"ע לא הזכיר המחבר כלום בדבר האפשרות לתקוע רק תקיעה אחת בין הסדרים. וכתב ה"נהר שלום" (תק"צ, ו') שבכוונה השמיט זאת, כי לשיטת הר"ן והרא"ש לא יצא אפילו בתנאי<sup>4</sup>, ומה שכתב בב"י שתנאי מועיל — בזה בא רק לחלוק על הרא"ם. כלומר: הרא"ם כתב שהטעם שלא יצא הוא משום שאין כאן כוונה למצוה, ואף המתנה לא יצא כי תנאי אינו מועיל לענין כוונה (מפני שנחשב כמכוון גם למעשה חולין ואין זו כוונת מצוה גמורה), ועל זה נחלק הב"י וכתב שלענין כוונה מועיל התנאי (שהרי מעשה התקיעה בוודאי שייך למצוה והוא מתכוון לקים בו את מצות תקיעת שופר בכל אופן), ואם כל הטעם הוא משום כוונה היה לו לצאת בתנאי; אך מ"מ לפי טעמי הר"ן והרא"ש מחדה הב"י שלא יצא אפילו בתנאי, והלכה כמותם. ובאופן אחר י"ל עפ"י שהב"י

(2) פשוט שכוונת המ"ב שם דוקא לבין הסדרים וכהסבר "ש"ע הרב" הנ"ל.

(3) ואעפ"כ הם פוסלים רק מדרבנן, כנ"ל, אבל מעיקר הדין יוצאים בזה, אף שלדעת הרא"ש מצ"כ, כי התקיעה היא מ"מ מעשה מצוה שנתכוון בו לשם מצוה, כמוסבר לעיל.

(4) נראה שכך היא כוונת הנה"ש, דהיינו שלדעת המחבר לא יצא אפילו בדיעבד, כי כתב שהמחבר חולק על הרמ"א שכתב שהמתנה יצא, כדלקמן.

בא רק להשיג על הרא"ם במה שכתב שהמתנה לא יצא אף ידי אחרונה של תשר"ת כי נחשב כמי שלא נתכוון למצוה, ועל זה כתב הב"י שכוונה בתנאי כוונה היא, ויצא ידי אחרונה של תשר"ת, ומ"מ ידי ראשונה של תש"ת לא יצא בגלל טעמי הר"ן והרא"ש. הרמ"א כתב בדרכי משה (תק"צ אות ה') שלדעת הר"ן התוקע אחת בין הסדרים יצא, אבל מדברי הרא"ש נראה שלא יצא. ונראה שבדברי הר"ן הבין שהאיסור הוא רק לכתחילה, אך מדברי הרא"ש "לא רצו שתעלה לפשוטה שלפני התרועה" משמע שאינה עולה, והרמ"א הבין שלשון זו פירושה אף בדיעבד. בהמשך מביא הרמ"א את דעת הרא"ם שאפילו בתנאי לא יצא, ואת דברי הב"י שבתנאי יצא. ועל הש"ע תק"צ, ו' הגיה: "ואם תקע תקיעה אחת בין ב' סדרים והתנה שאיזה מן הסדרים הוא הנכון תעלה לו אותה תקיעה יצא"<sup>5</sup>. וכתב המ"א: "והתנה — דבתנאי מקרי שפיר מכוון אך לכתחילה לא רצו לתקן כך א"נ בשביל שלא יטעו לומר שא"צ אלא ש"ת". הרי שהמ"א הבין כאופן השני הנ"ל, שתירוצי הרא"ש והר"ן אמורים רק לאיסור לכתחילה, ולענין זה גם תנאי אינו מועיל, אבל בדיעבד אם התנה יצא<sup>6</sup>. וכתבו אחרונים (אליה רבה, מטה אפרים ועוד) שתקיעה בתנאי מועילה גם לשיטת הריצ"ג הפוסל במשך (אליה רבה, מטה אפרים ועוד) שתקיעה בתנאי מועילה גם לשיטת הריצ"ג הפוסל במשך בשניה כשתיים משום כוונה לשם תקיעה אחרת (כי בתנאי לא נתכוון שלא לצאת, אלא אדרבה נתכוון בפירוש לצאת, וגם התנה שאינו רוצה למלא את המעשה בתוכן זר אלא בתוכן הדרוש).

לסיכום פסקי הש"ע בענין כוונה לשם תקיעה אחרת:

הש"ע פוסק בדעה העיקרית בתק"צ, ו' שמשך בשניה כשתיים עלתה לו לאחת. מכאן יש להסיק בפשטות שלדעתו כוונה לשם תקיעה של בבא אחרת אינה פוסלת (אפילו למ"ד מצ"כ, שכמותו פסק בחקפ"ט), שאל"כ היה כאן מצב של שומע מקצת תקיעה שבו אין יוצאים אפילו היה במקצת שיעור לפי מה שפסק הש"ע בדעה העיקרית בתקפ"ו, ג'. לפיכך גם אם תקע אדם תקיעה שלימה בכוונה לשם תקיעה אחרת מזו שצריך לה — יצא. ומ"מ בב"י כתב שלכתחילה ראוי להחמיר כדעה שבמשך בשניה כשתיים אינה עולה לו לכלום, וכ"פ בש"ע הרב כנ"ל סוף ח"ב, ולכן נראה שגם במתכוון בתקיעה שלימה לשם אחרת ראוי להחמיר (כדי לחוש להבנת הר"ן והריטב"א בשיטת הריצ"ג שהכוונה לתקיעה אחרת היא פסול עצמי, כנ"ל פסקה ט'<sup>7</sup>).

(5) הגר"א כתב על זה בביאורו: "כמ"ש בס"י תקפ"ח ס"ד היה כו' וכן מ"ש כ"ח א' פסוקי כו' אבל שיעלה לכאן או לכאן עולה", ולא ירדתי לסוף דעתו, כי לכאורה אף מאחד משני המקורות האלה אין ראיה לדין שכתב הרמ"א שתנאי מועיל בשני סדרים. ובסדר אחד נראה שאין צורך בתנאי, כנ"ל בפנים. וצ"ע.

(6) לגבי שיטת הרא"ש נראה איפוא שהמ"א סוטה מדברי הרמ"א שהבין שהפסול הוא אף בדיעבד. או שהמ"א הבין שהרא"ש מתכוון לפסול דוקא בלא תנאי ומ"מ הרמ"א אומר מסברה שמשום כך יש לאסור לכתחילה אפילו בתנאי ומשום כך פסק רק ש"יצא" בדיעבד.

(7) לעיל פסקה א' הסתפקנו לפי שיטת הריצ"ג האם כוונה סתמית לשם מצות תקיעת שופר מועילה למ"ד מצ"כ שאנחנו פוסקים כמותו או שצריך כוונה לשם תקיעה פלונית. והנה לענין דיעבד ראינו שהש"ע מכשיר אף במתכוון לשם תקיעה אחרת, וכ"ש בכוונה סתמית. אך לענין לכתחילה צ"ע למעשה אם כדאי להיכנס לכוונה לשם התקיעה המסוימת, ואם לא עדיף להתכוון בסתם לשם מצות תקיעת שופר, כי פעמים שהמקריא מחזיר את התוקע ואין שמים לב, או שאין יודעים להיכן החזירו, באים לידי כוונה לשם תקיעה אחרת שפסולה לשיטת הריצ"ג והרשב"א (לרשב"א לפי מה דקיי"ל מצ"כ), משא"כ בכוונה סתמית לשם תקיעת שופר שאולי כשרה לד"ה. ועוד, שלגבי בין הסדרים, כגון בין תשר"ת לתש"ת וכיו"ב, אם יטעה ויתכוון

במה דברים אמורים — בתקיעות שבתוך סדר אחד. אבל בתקיעות של שני סדרים שונים הנעשים מספק, כגון תשר"ת ותש"ת בתקיעות דמיושב (או אף במעומד למנהגנו שתוקעים ל' קולות במעומד) — כוונה לשם תקיעה של סדר זה אינה מועלת לסדר אחר, ולפיכך המאריך בסוף תשר"ת כשתים כדי שתעלה לו גם לתחילת תש"ת — לא עלתה לו הארוכה לכלום, אא"כ התנה בפירוש שתעלה לו כולה לאיזה סדר שהוא אמת<sup>8</sup> (ותנאי כזה מועיל גם לדעה הפוסלת במשך כשתים בתוך אותו הסדר). והרמ"א מוסיף ופוסק שאם התנה כן אפילו תקע רק תקיעה אחת רגילה בין הסדרים ולא האריך בה יצא בדיעבד (לדעת הנה"ש המחבר חולק בזה, ומ"מ לדין קי"ל כרמ"א).

בתקפ"ח, ד' פסק הש"ע: "היה זה צריך פשוטה ראשונה וזה צריך פשוטה אחרונה תקיעה אחת מוציאה את שניהם". ולפי הנ"ל היינו דוקא בששתיהן מאותו סדר<sup>9</sup>. ובאותו הסדר אף אם התוקע לא ידע שכ"א מהם צריך לתקיעה אחרת, אלא השב ששניהם צריכים לאותה תקיעה ונתכוון להוציאם בה — מ"מ יצאו, אלא שלכתחילה ראוי להחמיר שזה שטעו בו יתקע שוב<sup>10</sup>.

לשם תקיעה של סדר אחר — פסול לדעת הש"ע אף בדיעבד, כדלקמן, ואילו במתכוון סתם לשם מצות שופר (כמו שצריך לה, או כמו שקבעו חכמים, או סתם: לשם מצות תקיעת שופר) — פשוט שיצא.

8) אבל ערוך השלחן (תק"צ, ט"ו) פסק שגם בין הסדרים הנעשים מספק המושך בתקיעה אחרונה כשתים על מנת שתעלה לו מחציתה השנייה לתחילת הסדר הבא — עלתה לו לאחת בלא שום תנאי. וכך סוברים הלבוש והב"ח כנ"ל ח"ב פסקה א' הערה 6. ולכאורה צ"ל שעה"ש הבין שהתנאי שהרמ"א מצריך בתוקע אחת בין הסדרים (וכ"פ עה"ש עצמו שם ט"ו) הוא דוקא בתוקע אחת קצרה, שבלי התנאי אינו יוצא בגלל טעם הראשונים, והתנאי מועיל, אבל לענין כוונה אין צורך בתנאי. אך צ"ע מניין לו זאת, שהרי בב"י משמע שהתנאי הוא בשביל הכוונה, והרמ"א בדרכי משה הרי מסתמך על הב"י. ואולי סמך עה"ש בזה על דעת הב"ח והלבוש נגד הב"י והרמ"א. ושם הוא מצרף את דעת הי"א בתקפ"ו, ג' לפיה גם אם המחצית השנייה פסולה משום חסרון כוונה מ"מ יוצא במחצית הראשונה שיש בה שיעור, אך בתוקע תקיעה שלמה לשם סדר אחר יודה שאינו יוצא בגלל חסרון כוונה. וע' בהערה הבאה.

9) ע' בסוף ההערה הקודמת. ובעה"ש (תקפ"ח) כתב בזה: "וכן מסדר לסדר", אך אולי אינה ראייה, כי בסעיף הקודם שם משתמש בביתוי 'סדר' במובן של בבא, ע"ש, ואולי זן כוונתו גם כאן.

10) ומ"מ בתוקע בפירוש לשם שתיהן נראה שאין כאן בית מיהוש, כנ"ל פסקה י"ב.