

## בדין שומע כעונה

משה שווערד  
קיו גרדנס הילס, ניו יורק

לע"נ ר' אריה זאב בן ר' יצחק אייזיק שווערד ז"ל

בדרך כלל, מצוה שבגופו צריכה להעשות על ידי האדם עצמו. אולם, דין של שומע כעונה הוא שהשומע דבר מאחר יכול לצאת ידי חובתו ע"י מה ששמע מהאחר ואין השומע צריך להוציא בפיו. ובדין של שומע כעונה יש בו כמה הבנות. במאמר הזה נביא ההבנות השונות והנפק"מ לדינא. עוד נסביר החילוקים בין שומע כעונה לדין של הרהור כדיבור, ועוד.

### הדיבור בהר סיני

במש' (ברכות כ:): מובא הדין של בעל קרי (שאסור לו בתלמוד תורה ובתפילה) לגבי קריאת שמע. המש' אומרת "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה." כלומר, שהבעל קרי אינו מברך ואינו מהרהר ברכות ק"ש אבל ק"ש עצמה מהרהר ואינו קורא.

ובגמ' מובא שרבינא אמר ש"זאת אומרת הרהור כדיבור דמי דאי סלקא דעתך לאו כדיבור דמי למה מהרהר אלא מאי הרהור כדיבור דמי." כלומר, שרבינא הוכיח מדינו של הבעל קרי שהרהור מועיל לצאת מצות קריאת שמע בכל אדם כאילו הוציא בשפתיו, שאם לא כן, מה התועלת במה שהבעל קרי מהרהר בלבו.

אך הגמ' הקשה "יוציא בשפתיו", כלומר, שאם הרהור כדיבור וגם מותר לבעל קרי להרהר בק"ש, משמע שלגבי הדין דאורייתא של ק"ש לא גזרו על בעל קרי, וא"כ למה אינו קורא ק"ש בשפתיו. ותיריך הגמ' "כדאשכחן בסיני", שמכיון שתקנת עזרא שבעל קרי אסור בתלמוד תורה ובתפילה, נסמך על מה שהקפידה התורה שלא יהיו בני ישראל בעלי קריים בשעת קבלת התורה, ובהר סיני ההקפדה היתה על דיבור ממש, ולא על הרהור. ולכן, אע"פ שהרהור כדיבור, מ"מ הקפידה גבי בעל קרי בדוקא על דיבור ממש. וא"כ, בעל קרי יהרהר בלבו כדי לצאת ק"ש, וע"י שמהרהר ואינו מדבר יוצא מצות ק"ש ואינו עובר על תקנת עזרא.<sup>1</sup>

ונחלקו רש"י ותוס' על איזה דיבור התכוונה הגמ' כשתרצה כדאשכחן בסיני. התוס' (ד"ה כדאשכחן) כתבו "כדאשכחן בסיני דהיה שם דיבור והיו צריכין לטבול ואע"פ שהיו שותקין שומע כעונה." התוס' הבינו שלא היו מדברים ממש, אלא שהיו שומעים העשרת הדברות. ואע"פ שהיו רק "מדברים" ע"י שומע כעונה, מ"מ היו צריכים טבילה, ששומע כעונה נחשב לדיבור (ממש) לגבי הצרכת טבילה לבעל קרי, אף שהרהור (כדיבור) אינו מצריך טבילה.<sup>2</sup>

ורש"י (ד"ה כדאשכחן) פירש באופן אחר, וכתב "שהפרישן מאשה דכתיב אל תגשו אל אשה, ועל פרישה זו סמך עזרא לתקן טבילה לבעלי קריין קודם שיעסקו בתורה, דכתיב והודעתם לבניך וסמיך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב כדאמרינן לקמן בפרקיין." כלומר, שרש"י מפרש שהדיבור שהתחייב את הטבילה היה דיבור ממש והיה הדיבור של המצוה של "והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב" (דברים ד:ט,י). יש מצוה על האב להודיע לבנו עניני מעמד הר סיני. ורבינו יונה (ברכות יב.)

<sup>1</sup> בראש יוסף (לבעל הפמ"ג ברכות שם) הקשה למה אין הבעל קרי יכול להרהר ברכות ק"ש ושאר דברים, עיין שם תירוץ.  
<sup>2</sup> הגר"ז על התורה (יתרו יט:ז) הסביר דברי התוס' שבנ"י היו חייבים בטבילה ובפרישה משום שרצו לשמוע את עשרת הדברות מאת הקב"ה, שהקב"ה ידבר אליהם ולא רק שהקב"ה ידבר אל משה. ומפני שהקב"ה הסכים עמם, הדיבור אליהם היה בגדר שומע כעונה, ולכן היו צריכים טבילה ופרישה מן האשה.  
ונראה מהגר"ז דדין שומע כעונה אינו מועיל אא"כ המשמיע מדבר אל השומע, אבל אם המשמיע מדבר אל איש אחר אין דין שומע כעונה מועיל. ולכן דוקא משום שהקב"ה דבר אל כל ישראל היו יכולים לצאת ע"י שומע כעונה. אבל אם היה הקב"ה מדבר אל משה ובני ישראל רק היו שומעים, לא היו יוצאים ידי שומע כעונה. ועפ"ז יש להסביר התנאי בשומע כעונה שצריך כוונת המשמיע. תנאי זה הוא כדי שהמשמיע נחשב שמדבר אל השומע ג"כ, ולא רק לאחר.

הסביר "וההודעה אי אפשר אלא בדיבור." לכן המצוה של הודעה התחייב כלל ישראל להיות טהורים מטומאת קרי בשעת קבלת התורה.

ויש לעיין, מכיון שנתנית העשרת הדברות היתה קודם למצות והודעתם, למה לא פירש רש"י כמו שפירשו התוס' שהדיבור היה ע"י שומע כעונה בשעת נתינת העשרת הדברות.<sup>3</sup> וכדי להסביר המחל' רש"י ותוס' צריכים אנו לעיין במהות דינו של שומע כעונה.

### מקור לדין שומע כעונה

המקור לדין שומע כעונה הוא בגמ' סוכה (לח:). הגמ' הביאה ברייתא שמתארת איך לקרות את ההלל. הברייתא אומרת "הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה'." והגמ' דייקה ממה שהחזן אומר ברוך הבא, ומי שאינו יודע לקרות אינו אומר לעצמו (פרש"י) "מכאן לשומע כעונה." היינו שיוצא ידי אמירת "ברוך הבא" ע"י שומע כעונה.

והגמ' הביאה מקור לדין שומע כעונה "אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא מנין לשומע כעונה דכתיב 'את אשר קרא' וכי יאשיהו קראן והלא שפן קראן דכתיב ויקראהו שפן לפני המלך אלא מכאן לשומע כעונה." כלומר, שהמקור לדין שומע כעונה הוא ממה ששפן קרא את הספר תורה לפני יאשיהו והפסוק נכתב כאילו יאשיה קרא את התורה בעצמו.

ויש להקשות ד' קושייות על הדין שומע כעונה:

א. למ"ד הרהור כדיבור מועיל אפי' מדאורייתא, למה אנו צריכים את הדין של שומע כעונה, הלא כל פעם שאחד שומע מחבירו, הרי הוא גם מהרהר הדבריו בלבו, ויוצא ידי חובתו ע"י הרהור כדיבור.

ב. החתם סופר (שו"ת חת"ס ח"ו ס' יט) הקשה, איך לומדים מיאשיה שיש דין של שומע כעונה. דילמא הטעם שהפסוק נכתב כאילו יאשיה קרא את התורה בעצמו הוא משום שהרהור כדיבור, ומכיון ששמע את כל מה ששפן קרא, הוא ג"כ הרהר במה ששפן קרא, וא"כ אין מקור אלא לדין הרהור כדיבור.

ג. המשנה בביכורים (ז:ג) כתבה לגבי דיני קריאת הביכורים "כל מי שיודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין לפניו." כלומר, שאף מי שאינו יודע לקרות, צריך לקרות מעצמו, ועושה כן ע"י מה שאחד קורא לו והוא חוזר על מה שהמקריא אומר. ויש להקשות, למה לא מועיל הדין של שומע כעונה בקריאת ביכורים. האם יש איזה חסרון בקריאת ביכורים שלא יועיל דין שומע כעונה.

ד. המגן אברהם (תפ"ב) כתב לגבי ספירת העומר שאע"פ שיכול לצאת ידי חובת הברכה ע"י שומע כעונה, מ"מ אי אפשר לצאת ידי עצם הספירה ע"י שומע כעונה משום שדרשו בגמ' (מנחות סה:): "וספרתם לכם שיהא ספירה לכל אחד ואחד", ולכן אינו יכול לצאת ע"י אחר אלא צריך לספור לעצמו. והב"י (או"ח תפ"ט) חולק וסובר שיכול לצאת הספירה עצמה ע"י שומע כעונה. ויש לעיין, במה נחלקו המג"א והב"י.

### הסבר דין שומע כעונה

ויש להסביר דין שומע כעונה ע"פ דברי התוס' (פסחים צט: ד"ה לא יפחתו). התוס' הביאו ב' דעות אם כל אחד מבני הבית צריך לשתות ד' כוסות או שמא די אם הבעל הבית ישתה הד' כוסות בעד כל בני ביתו.

<sup>3</sup> ואפשר לומר שמהגמ' מבואר שדיבור זה היה עדיף מהרהור, וא"כ אפשר שרש"י סובר שאין מעלה לשומע כעונה מעל הדין של הרהור כדיבור.

הגר"ח (מרח"ה הרי"ז הלוי ה' חו"מ פ"ז ה"ט) הסביר שהמחל' בתוס' תלויה אם עיקר מצות ד' כוסות היא המעשה השתיה או אם עיקר מצות ד' כוסות היא שאמירת ההגדה תהיה על הכוס. לצד הראשון, כיון שהמצוה היא שתיית הכוס, צריך כל אחד ואחד לשתות כוס לעצמו. אבל לצד השני, כיון שהמצוה היא שהאמירה תהיה על הכוס, אם הבעל הבית מוציא את כולם ע"י אמירתו, הם יכולים לצאת מצות ד' כוסות באופן זה ג"כ, שהעיקר היא האמירה ולא השתיה.

אך החזו"א (או"ח ס' כט ס"ק ג) הסביר דברי התוס' באופן אחר. החזו"א הסביר שהמחל' בתוס' תלויה בדין שומע כעונה. החזו"א חקר "הא דאמרינן שומע כעונה, אי פירושו שיוצא במעשה השמיעה לחוד, או שמתייחסים אליו גם הדיבור של המשמיע ע"י שמיעה ויוצא יד"ח בשיתוף השמיעה והדיבור של חברו." כלומר שיש לחקור בדין שומע כעונה, האם הוא יוצא משום שכל דין המצריך דיבור מספיק ג"כ בשמיעה, ולכן אם שמע מאחר יצא ידי חובתו בזה. או שמא כל מה שעשה המשמיע מתייחס אל השומע, כאילו השומע ג"כ עשה כל מה שעשה המשמיע, אפילו שאר תנאי המצוה.

והחזו"א הביא ראיה לצד השני מדין קריאת המגילה. אם שומע כעונה פועל באופן שהשומע יוצא ע"י שמיעה ואין צריך לענייה ממש, אינו יכול לצאת ידי חובת קריאת המגילה, שהרי הוא צריך לקרוא מתוך המגילה. אבל אם כל מה שעשה המשמיע מתייחס אל השומע, כיון שהמשמיע קרא מתוך הכתב, הרי קריאתו מתייחס אל השומע כאילו הוא ג"כ קרא מתוך הכתב.

עוד הביא החזו"א ראיה מקידוש של שבת ויו"ט שדינם שצריך לקדש על הכוס, אך נוהגים שרק יש כוס להמקדש. אם שומע כעונה פועל באופן שהשומע יוצא ע"י שמיעה, איך אפשר לצאת בזה, הלוא השומע אין לו כוס והרי הוא כאילו קדש בלא כוס. אך אם שומע כעונה פועל באופן שהשומע מתייחס לכל מה שעושה המשמיע, א"כ כיון ששמע הרי הוא כאילו קדש על הכוס.

וע"פ חקירה זו הסביר החזו"א את דברי התוס'. הדעה שאין בני הבית צריכים כוס לעצמם אלא יוצאים ע"י הכוס של הבעל הבית, סוברת כהצד השני, שע"י שומע כעונה השומע מתייחס לכל מה שעשה המשמיע. לכן, כיון שבני ביתו יוצאים ע"י אמירת ההגדה של הבעל הבית, הרי הם יוצאים גם תנאי המצוה הקשורים לאמירת ההגדה (כאילו יש כוס לעצמם), והיא מצות ד' כוסות. והדעה החולקת סוברת שדין שומע כעונה רק מועיל באופן שהשומע יוצא כאילו הוא ג"כ ענה, אבל לא להתייחס אל כל מה שעשה, ולכן מהני רק לאמירת ההגדה ולא למצות ד' כוסות, והבני בית צריכים כוס לעצמם.<sup>4</sup>

#### שומע כעונה בברכת כהנים

ועיין בבית הלוי (עה"ת סוף ספר בראשית) שכתב שלא מהני שומע כעונה בברכת כהנים שיהא כהן אחד קורא וכולם ישמעו לו משום "דשומע כעונה שייך רק בדבר דאין צריך בו אלא אמריה לחודא. אבל ברכת כהנים דצריך קול רם כאחד האומר לחבירו וכמו דנפקא לן בסוטה מקרא דאמור להם ובזה לא שייך שומע כעונה." כלומר, שמכיון שבברכת כהנים יש דין שהכהנים יאמרו את הברכות בקול רם, והוא מהפסוק "אמור להם", לכן לא מהני דין שומע כעונה.

והחזו"א (שם) הקשה עליו שמכיון ששומע כעונה פועל באופן שכל מה שעושה המשמיע מתייחס אל השומע כאילו הוא ג"כ עשאו, א"כ גם בדין קול רם יש לומר שאם שמע כהן מאחר שהיה מברך בקול רם, הרי השומע ג"כ מתייחס כאילו הוא ג"כ בירך בקול רם וכמו שמצינו לגבי ד' כוסות וקריאת המגילה.

והגר"ח (הובא בהגדה של פסח מבית לוי עמ' קו, וכן הוא בנפש הרב עמ' שב בשם הגרי"ד) יישב דעת הבית הלוי שגם הבית הלוי מודה ששומע כעונה פועל באופן שהשומע מתייחס לכל מה שעשה המשמיע.

<sup>4</sup> בחזו"א אין הכרע אם כוונתו לומר שכיון ששמעו את ההגדה הרי זה כאילו שתו ממש את הד' כוסות, או כוונתו רק לומר שכ"ע סוברים שמצות ד' כוסות היא אמירה על הכוס, אך רק אם השומע מתייחס למשמיע אפשר לומר שיצא ידי אמירה על הכוס ע"י שומע כעונה.

אולם, דין ברכת כהנים הוא יוצא מן הכלל משום שיש תנאי במצוה זו. באמת, כהן ששמע ברכת כהנים בקול רם, הרי הוא כאילו אמר ברכת כהנים בעצמו בקול רם. אמנם, הטעם ששומע כעונה אינו מועיל הוא משום שהדין של קול רם נובע ממה שחלק ממצות ברכת כהנים היא שהכהן יהיה מצורף עם הישראלים שמברך. ואם הכהן אינו אומר את ברכתו בקול רם, בכדי שהציבור אינם שומעים אותו (ממש), הרי לא יצא ידי המצוה, שאף אם שומע כעונה פועל באופן שהשומע הרי הוא כאילו אמר בקול רם, מ"מ כיון שעדיין חסר הכהן הצירוף עם הציבור, לא יצא ידי חובתו.<sup>5</sup>

ונראה להסביר המחל' בין הגר"ח והחזו"א. החזו"א סובר שבפסוק "אמור להם", ההדגשה היא על "אמור", שהאמירה היא עיקר המצוה. "להם" הוא רק תנאי באמירה שצריכה להיות בקול רם, שתהיה האמירה להם. ולכן שומע כעונה מועיל שמכיון שהשומע מתייחס לקול רם של המשמיע, וגם האמירה של המשמיע היתה מכוונת כלפי העם, הרי זה כאילו השומע בירך את העם בקול רם. משא"כ, הגר"ח הבין שההדגשה היא על "להם", שצריך לאומרו באופן שהישראלים ישמעו, וזוהי עיקר ברכת כהנים. הגזירה"כ היא שבני ישראל ישמעו את ברכת כהנים. האמירה היא רק פעולה אמצעית כדי לאפשר את העם לשמוע.

ונראה להוסיף הסבר לדברי הבית הלוי. עיין בספר הפלאה (כתובות כד): שכתב "איכא מצות עשה להתברך מן הכהנים ... אע"ג דבתורה אינו מפורש הצווי אלא על העושה, המצוה על שניהם." מבואר מדבריו, שיש מצוה גם על הישראלים להתברך מלבד המצוה על הכהנים לברך. הדבר אברהם (חלק א: לא) הביא ראיה לזה מהירושלמי (הובא בתוס' חגיגה טו. ד"ה יוסי) שכתב שאסור לישראל להסתכל בכהנים בשעת ברכת כהנים משום שע"ז מסיח דעת מן הברכה. ואם אין מצוה על ישראל להתברך, למה יש הקפדה על היסח הדעת, הלוא הכהן עושה מה שצריך לעשות. אלא ודאי, שיש גם מצוה על ישראל להתברך.

ולפי יסוד זה, שיש על ישראל מצוה להתברך, נראה לומר שמקור דין זה הוא מהפסוק "אמור להם". הפסוק דורש שאינו מספיק מה שהכהנים יברכו את העם אלא הפסוק דורש (ברמוז) שגם הישראלים חייבים לבוא להתברך (כלומר, שהם ישתתפו בהמצוה).

החידוש שחידש הגר"ח שברכת כהנים צריך צירוף בין הכהנים והעם מובן ע"פ חידוש ההפלאה שיש חיוב על העם להתברך. המצוה דורשת השתתפות משתף של כהנים וישראלים. ולכן הכהנים צריכים לברך בקול רם באופן שישמעו העם כדי שהכהנים יהיו מצורפים עם העם. הצירוף שנדרש בין הכהנים לעם נובע מחיוב על הכהן לברך וחיוב על העם להתברך. ע"י שיש חיוב לשניהם במצוה זו---ניתן לצרף שני החיובים, והוא ע"י הדין של קול רם. שומע כעונה אינו מועיל כאן משום שהמצוה דורשת ששניהם יצטרפו לצירוף ביניהם ישר (ולא שהישראל יצטרף לכהן ע"י שמיעה מאחר (באופן עקיף)).

ויש לדחות תליית דברי ההפלאה בדברי הגר"ח. אפשר לומר כהגר"ח שברכת כהנים צריך צירוף ולא משום שיש מצוה על ישראל לשמוע אלא מדין מיוחד בברכת כהנים שהכהן צריך להצטרף לעם (כאילו הישראל הוא החפצא של מצוה). מצד שני, אפשר לומר שיש מצוה על ישראל להתברך, ומצוה זו אינה תלויה על שמיעת ברכת כהנים, אלא רק צריך לעמוד שם להתברך, ויוצא אפילו אם לא שמע את הברכות.<sup>6</sup> מ"מ אם נסביר את דברי הגר"ח ע"פ ההפלאה, שיטתו מובן יותר.

והאחרונים כתבו עוד טעמים למה אין שומע כעונה מועיל לגבי ברכת כהנים. עיין במועדים וזמנים (ח"ו ס' קפ) שכתב "דברכת אלקינו ית"ש חל על עם ישראל ע"י קול הכהנים דוקא, וא"כ בשומע כעונה אף

<sup>5</sup> הנצי"ב (שו"ת משיב דבר) הקשה על הבית הלוי ממקרא ביכורים שדינו ג"כ לאומרו בקול רם ואפ"ה אחד מוציא את חבריו (כנראה שלא הבין כשאר אחרונים שאין שומע כעונה מועיל במקרא ביכורים), א"כ הרי יש ראיה שאין הדין של קול רם מעכב את הדין של שומע כעונה. והגר"ד תירץ בעד הבית הלוי ע"פ יסוד הנ"ל. הדין של קול רם במקרא ביכורים הוא דין של הידור במקרא ביכורים, ולכן שומע כעונה מועיל. משא"כ הדין של קול רם בברכת כהנים הוא דין של צירוף עם הציבור, ובוה שומע כעונה אינו מועיל.

<sup>6</sup> ולפ"ז צריך לומר שהחשש של היסח הדעת אינו משום השמיעה אלא דין אחר שלא יסיח דעת בשעת הברכה.

שמועיל תמיד אבל במציאות אין כאן קול כהנים וכן בשיר דלום לא נאמר שומע כעונה שצריך הקול ממש דוקא. כלומר, שאף שהכהן השומע יכול להתייחס אל המשמיע באופן שיהיה כאומר בקול רם, מ"מ יש תנאי בברכת כהנים שהקול היוצא צריך להיות קול הכהן ממש, ולכן כהן השומע אינו יכול לצאת מפני שלמעשה קולו לא היה נשמע.

ויש להסביר שאף ששומע כעונה מועיל באופן שהשומע עשה את כל מעשה המצוה, אין שומע כעונה מועיל לקיים כל התנאים הנדרשים לקיום המצוה. ולכן אף אם עשה מעשה המצוה, כיון שבמציאות לא קיים כל התנאים הנדרשים לקיום המצוה, הרי לא קיים את המצוה. ומכיון שיש תנאי בברכת כהנים שהקול יהיה קולו של הכהן, אינו מקיים את המצוה ע"י שומע כעונה.

בשו"ת הר צבי (ס' נז) כתב שאין שומע כעונה מועיל אא"כ החיוב אמירה אינו אלא כלפי עצמו, שאין חיוב שאדם אחר ישמע מה שהוא אומר. אבל אם החיוב אמירה הוא חיוב לומר לאדם אחר שום דבר אין יוצאים ע"י שומע כעונה. לכן בברכת כהנים שהחיוב הוא "אמור להם", שצריך הכהן לכוון אמירתו אל העם, והם צריכים לשמוע אותו, שומע כעונה אינו מועיל.

והביא ההר צבי ראייה לזה ממה ששומע כעונה אינו מועיל בחליצה באופן שאם היבם הוא אלם ואינו יכול לעשות האמירה, אינו יכול לצאת ע"י שומע כעונה. והסביר ההר צבי שמכיון שאמירה זו של היבם היא אמירה אל ה"ב"ד ואל האשה, והם צריכים לשמוע אמירתו, א"כ שומע כעונה אינו מועיל.<sup>7</sup>

עוד הביא ההר צבי ראייה מדין ביכורים, שכבר הבאנו שמהמש' משמע ששומע כעונה אינו מועיל במקרא ביכורים. והסביר ההר צבי שמכיון שמקרא ביכורים הוא אמירה אל הכהן, והכהן צריך לשמוע מה שהוא אומר, שומע כעונה אינו מועיל.

ועיין בקהלות יעקב (ברכות יג) שהסביר כעין דברי ההר צבי. הקה"י כתב "דלא אשכחן דין שומע כעונה אלא במצוות שבין אדם למקום ב"ה, אבל במצוות שבין אדם לחבירו לא אשכחן דין זה דשומע כעונה ... דמה שהצריכה התורה להגיד לחבירו בעינן לכאורה שהוא עצמו יגיד". כלומר, שמצוות אמירה התלויות במה שאומר לחבירו, שומע כעונה אינו מועיל. ולכן שומע כעונה אינו מועיל בברכת כהנים שהחיוב הוא שיכונו לומר אל הישראלים, והוא כדברי ההר צבי. אלא שהחילוק ביניהם הוא שלדעת ההר צבי, הטעם ששומע כעונה אינו מועיל הוא משום שהאחר צריך לשמוע אמירתו כדי (שהמחוייב בדבר יכול) לצאת ידי חובתו. אבל לדעת הקה"י אין זה משום שצריך האחר לשמוע, אלא משום שעצם מהות של המצוה כשהיא מצוה בין אדם לחבירו אינה מתירה לצאת ע"י שומע כעונה. ואפי' לא היה השני צריך לשמוע עדיין לא יועיל שומע כעונה לפי הקה"י.<sup>8</sup>

והקה"י הביא ראייה ליסוד זה ממצות תוכחה, שפשוט ששומע כעונה אינו מועיל לגבי מצות תוכחה. והטעם הוא שמצות תוכחה היא מצוה לומר אל העובר עברה, ולכן היא מצות בין אדם לחבירו ושומע כעונה אינו מועיל.

היוצא מזה הוא שבין לדעת החזו"א ובין לדעת הבית הלוי (לכל ההסברים שהבאנו) שומע כעונה פועל באופן שהשומע מתייחס לכל מה שעשה המשמיע. כל המחל' ביניהם היא מחל' בפרטי ברכת כהנים או בפרטי דיני שומע כעונה.

<sup>7</sup> וע"ע בצ"ח (ברכות כא: ד"ה בא"ד).

<sup>8</sup> יש להוסיף קצת, שאם שומע כעונה פועל באופן שאפשר לצאת החיוב אמירה ע"י שמיעה, י"ל שהטעם ששומע כעונה אינו מועיל בביכורים הוא משום שהגזיה"כ של "ואמרת" דורש שבביכורים המקרא ביכורים יהיה דוקא ע"י אמירה ולא ע"י שמיעה. אבל אם שומע כעונה פועל באופן שכל מה שעושה המשמיע מתייחס אל השומע, הטעם שאינו מועיל בביכורים הוא משום שהאמירה צריכה להיות כלפי הכהן. לפי ההר צבי הכהן צריך לשמוע את המקרא ביכורים. ולפי הקה"י עצם החיוב לאומרו כלפי הכהן מעכב את השומע כעונה מלפעול.

- א. לפי הגר"ח המחל' היא בהבנת דין קול רם. אם קול רם הוא אחד מפרטי האמירה, יוצא הכהן ע"י שומע כעונה, ואם קול רם הוא דין ששמיעת העם מעכבת את מצות ברכת כהנים, לא יצא הכהן ע"י שומע כעונה כיון שאף אחד לא שמע אותו.
- ב. לפי המו"ז המחל' היא אם יש דין שצריכים לשמוע את קול הכהן. לפי הבית הלוי צריך לשמוע קול הכהן ולכן שומע כעונה אינו מועיל. ולפי החזו"א אין דין שצריך שישמע בדוקא את קול הכהן.
- ג. לפי ההר צבי והקה"י אין דין שומע כעונה במקום שהאמירה היא כלפי אחרים. כיון שברכת כהנים היא אמירה אל העם, שומע כעונה אינו מועיל. ולפי החזו"א צריך לומר שאפילו במקום שהאמירה היא כלפי אחרים שומע כעונה מועיל, או שברכת כהנים אינה בסוג מצוות אלו.

### שיטת הרמב"ם

אך עדיין יש לברר, אם נקבל ששומע כעונה פועל באופן שדיני דיבור אינם דורשים שידבר ממש אלא מספיק לו אם שמע (הצד הראשון שבחזו"א), איך אפשר להסביר מה שיוצאים קריאת המגילה ע"י שומע כעונה. הלוא אף אם הוא כאילו קרא את המגילה, הרי לא קרא את המגילה מתוך הכתב, והוא כאילו קראו בעל פה, ואין יוצאים קריאת המגילה אם קראו בעל פה. ולפי שיטת אלו, הדעה שבתוס' שמצריך כוס לכל אחד ואחד, למה אין אנו מצריכים מגילה כשירה לכל אחד ואחד.

ונראה שהרמב"ם אינו מסכים ליסוד החזו"א ששומע כעונה פועל באופן שכל מה שעושה שמשמע מתייחס אל השומע. הרמב"ם (הל' ברכות פרק א הל' יא) כתב "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך." כלומר שיש חילוק בין מי ששמע הברכה (ולא ענה אמן) שיצא ידי חובתו, לבין מי שענה אמן "הרי הוא כמברך." וכן הסביר הכסף משנה (שם) שכתב "דכשמתכוון ולא ענה אמן יצא ולא כמברך, אבל כי ענה אמן יצא כמברך."

ונראה שכוונת הרמב"ם היא שמן הסתם, שומע כעונה פועל באופן שהשומע רק יוצא ע"י מה ששמע מהעונה. ורק אם ענה אמן הרי הוא כאילו עשה את העניינה מעצמו "והרי הוא כמברך."<sup>9</sup> לכן הרמב"ם סובר שאם לא ענה אמן השומע כעונה פועל כהצד הראשון בחזו"א, שאין צריך לאמירה בדוקא ויוצא גם ע"י שמיעה. ולפ"ז, להרמב"ם, א"א לצאת בכוס של חבירו (כדעה ראשונה שבתוס') ע"פ הסבר החזו"א.

ועיין ברמב"ם (הל' מעשר שני פרק יא הל' ה) שכתב לגבי הדין של וידוי מעשרות "וכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו." משמע מדבריו, שא"א לצאת ידי חובתו של אמירת וידוי מעשרות ע"י שומע כעונה, ולכן כל אחד ואחד אומרו בפני עצמו. ועיין במנחת חינוך (מצוה תר"ז ס"ק יד) שתמה על הרמב"ם למה אינו יוצא מצות וידוי מעשרות ע"י שומע כעונה.

ושמא יש לתרץ שהרמב"ם סובר שמכיון שבפסוק לגבי וידוי מעשרות כתוב "ואמרת לפני ה'", הרי שיש גזיה"כ שוידוי מעשרות אינו רק אמירה, אלא הוא וידוי לפני ה', לכן אינו יכול לצאת ע"י שומע כעונה, שוידוי הוא דרגה יותר גבוה מאמירה גרידא. המתוודה צריך להתוודות בעצמו. כלומר, שאע"פ שבעלמא יוצאים ע"י שמיעה בלבד, בוידוי מעשרות יש גזיה"כ שצריך לאומרו בעצמו ואינו יוצא ע"י שמיעה (משום שיש דין של וידוי). לכן שומע כעונה אינו מועיל. אולם, אעפ"כ, המנחת חינוך תמה במה שאינו יוצא ע"י שומע כעונה, שלפי דעתו כיון שהשומע מתייחס לכל מה שעשה המשמיע, הרי השומע כאילו התוודה מעצמו ויוצא ע"י שומע כעונה.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> ויש לעיין אם מועיל עניית אמן לגבי שאר דברים שאין עונין אמן עליהם בדרך כלל.

<sup>10</sup> יש להקשות לפי המנחת חינוך ששומע כעונה מועיל לגבי וידוי מעשרות, למה אינו מועיל שומע כעונה לגבי מקרא ביכורים. ואם הוא משום שיש גזיה"כ ששומע כעונה אינו מועיל, א"כ גם בוידוי מעשרות ג"כ יש גזיה"כ, ולמה תמה על הרמב"ם. ונראה לומר שהמנ"ח סובר כההר צבי והקה"י שבמצוות שבין אדם לחבירו שומע כעונה אינו מועיל. לכן במקרא ביכורים שהאמירה היא כלפי הכהן, שומע כעונה אינו מועיל. אבל לגבי וידוי מעשרות שהאמירה היא "לפני ה'", שומע כעונה מועיל.

יוצא מזה שנחלקו הרמב"ם והמנ"ח בב' ההסברים של החזו"א בשומע כעונה. הרמב"ם סובר ששומע כעונה פועל באופן שבמקום שצריך אמירה יוצא ע"י שמיעה ג"כ. אך במקום שהתורה הקפידה שהאמירה תהיה דוקא ע"י מי שעושה המצוה, שומע כעונה אינו מועיל. המנחת חינוך סובר ששומע כעונה פועל באופן שהשומע מתייחס לכל מה שעשה המשמיע, ולכן אף אם יש דין שהאמירה תהיה דוקא ע"י מי שעושה המצוה, עדיין מועיל שומע כעונה שהרי השומע מתייחס אל המשמיע כאילו הוא התוודה בעצמו.

ואפשר לומר שהמחל' בין הרמב"ם והמנחת חינוך לגבי שומע כעונה בידוי מעשרות, תלויה במחל' המג"א והב"י אם שומע כעונה מועיל לגבי ספירת העומר. המג"א טען ששומע כעונה אינו מועיל לגבי ספירת העומר משום שצריך כל יחיד ויחיד לספור לעצמו. אם שומע כעונה פועל באופן שהשומע יוצא ע"י מה ששמע מהעונה, אפשר לומר שבספירת העומר שומע כעונה אינו מועיל, שמהגזיה"כ של וספרתם נלמד שהמספר צריך לספור לעצמו (וזהו דעת המג"א). אבל אם שומע כעונה פועל באופן שהשומע מתייחס לכל מה שעשה המשמיע, א"כ הגזיה"כ שצריכים ספירה לכל אחד ואחד אינה נוגעת לשומע כעונה (אלא רק בא לומר שיש חיוב על כל יחיד ויחיד לספור ספירת העומר ואין זה רק חיוב על הב"ד לקבוע היום של חג השבועות), שאפי' אם צריכים ספירה לכל אחד ואחד, הרי במה ששמע הספירה מהמשמיע נחשב כאילו ספר לעצמו (וזהו דעת הב"י).<sup>11</sup> נמצא שהמג"א סובר כהרמב"ם והב"י כהמנ"ח.

ועיין במקראי קדש (פורים ס' יג) שהביא בשם הרב ש"י זוין שהביא בשם בעל הצפנת פענח שהטעם שנהגו כמה ציבורים שכל אחד מהציבור אומר עשרת בני המן לעצמו הוא ע"פ הבנת הראשון של החזו"א בדין שומע כעונה. אם שומע כעונה פועל באופן שיוצא ע"י שמיעה, הרי בעשרת בני המן צריך לקרותם בנשימה אחת, כמבואר בשו"ע (ת"צ:א). ואם רק יצא ידי קריאת המגילה ע"י שמיעה, עדיין לא יצא ידי חובת אמירת עשרת בני המן בנשימה אחת שהרי השומע לא קרא בנשימה אחת. לכן כל אחד אומר לעצמו עשרת בני המן בנשימה אחת. אבל, אלו הסוברים ששומע כעונה פועל באופן שהשומע מתייחס לכל מה שעשה המשמיע, הרי השומע מתייחס אל המשמיע כאילו השומע ג"כ קרא את עשרת בני המן בנשימה אחת, ואין הצבור צריך לקרות את עשרת בני המן לעצמם.

עוד כתב הרב זוין, שכתבו התוס' (ברכות מו: ד"ה הטוב) שהטעם ש"נאמן" בברכת הפטורה נכתב גדול הוא משום שכשהגיעו הציבור לנאמן היו כולם עומדים ועונים בקול רם "נאמן". והסביר הרב זוין שהיו סבורים שיש דין של קול רם באמירת נאמן וגם שא"א לצאת ידי חובת בקול רם ע"י שומע כעונה כיון שאין מה שעשה המשמיע מתייחס אליהם ורק יוצאים ע"י מה ששמעו (הצד הראשון שבחזו"א). אבל אם היו סבורים שמה שעושה המשמיע מתייחס לשומע, לא היו אומרים נאמן לעצמם בקול רם, אלא היו יוצאים הדין של קול רם ע"י המברך. עוד כתב שיש נפק"מ בין הטעמים אם סומא יכול לעלות לתורה ויתבאר להלן.

### הסבר מחל' רש"י ותוס'

וע"פ כל הנ"ל יש להסביר את המחל' בין רש"י ור"ת בנוגע למי שמתפלל שמונה עשרה והגיע הש"ץ לקדושה. רש"י (סוכה לח: ד"ה הוא אומר ברוך) כתב "וכן למתפללין בצבור ושליח צבור אומר קדיש או יהא שמיה רבא ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה והרי הן כעונין וכשיגמור הקדושה יחזרו לתפלתן". כלומר, שאם הוא באמצע שמונה עשרה שאינו יכול לענות על קדיש או קדושה, ישתוק ויכוון למה שאומר הש"ץ ועי"ז יוצא מדין שומע כעונה. ור"ת והר"י (הובאו בתוס' ברכות כא: ד"ה עוד) היו חולקים על רש"י ואומרים "דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק". כלומר שאם באמת יוצא ע"י שומע כעונה בשמיעתו, וכמו שכתב רש"י, הרי זה כאילו הפסיק באמצע שמונה עשרה ע"י עניית אמן יהא שמיה רבה וכו'.

<sup>11</sup> יש לדחות ולומר שאף המג"א סובר שהשומע מתייחס לכל מה שעשה המשמיע, אלא שהוא סובר שהגזיה"כ היא שצריכים ספירה לכל אחד ואחד, וזה מבטל הצירוף בין השומע והמשמיע ולכן שומע כעונה אינו מועיל. והב"י סובר שהפסוק רק בא לומר שיש חיוב על כל אחד ואחד לספור ואין זה רק חיוב על הב"ד, ולכן אין גזיה"כ ששומע כעונה אינו מועיל.

ויש להסביר את המחל' ע"פ הנ"ל. רש"י סובר ששומע כעונה פועל באופן שע"י השמיעה השומע יוצא ג"כ, ולכן כשהוא עומד באמצע שמונה עשרה, ואינו יכול לענות יצא במה ששמע מפי הש"ץ. אולם מכיון שלא דיבר ממש, לא נחשב כהפסק באמצע שמונה עשרה. אבל ר"ת והר"י סוברים ששומע כעונה פועל באופן שהשומע מתייחס לכל מה שעשה המשמיע. לכן, אם כיון לצאת ידי עניית קדיש וקדושה ע"י שומע כעונה, הרי עצם הענייה מתייחס אליו, והרי הוא כאילו ענה לקדיש ולקדושה מעצמו באמצע השמונה עשרה, ומכיון שדיבר הרי זה נחשב להפסק.

יוצא מזה שרש"י סובר כהסבר הראשון של החזו"א וכהרמב"ם, ששומע כעונה פועל באופן שהשומע יוצא ע"י שמיעתו וא"צ לדבר בפועל. והבעלי התוס' (ר"ת והר"י) סוברים כהסבר הב' של החזו"א, שהשומע מתייחס לכל מה שעשה המשמיע. על פי הבנה זו, יש להסביר את המחל' רש"י ותוס' בנוגע ללימוד דיני בעל קרי ממעמד הר סיני.

כבר הבאנו שרש"י כתב שהדיבור בהר סיני היה הדיבור של מצות והודעתם לבניך. אך התוס' כתבו שהדיבור היה 'עניית העשרת הדברות' ע"י שומע כעונה. ולפי מה שכתבנו ניהא. התוס' שכתבו שהיו נחשבים כמדברים (עניית עשרת הדברות) ע"י שומע כעונה, הרי הם לשיטתם שסוברים ששומע כעונה פועל באופן שהשומע מתייחס לכל מה שעשה המשמיע. לכן כששמעו העשרת הדברות, השמיעה היתה כאילו הם דברו בעצמם את העשרת הדברות, ולכן שמיעה זו הוצרך שיטבלו ויפרשו מנשותיהם לפני כן. אבל רש"י לא היה יכול לפרש כן. רש"י סובר ששומע כעונה אינו פועל כאילו השומע מדבר ממש. אלא שומע כעונה פועל באופן שהשומע יוצא ע"י שמיעתו. לכן אף כששמעו העשרת הדברות, שמיעה זו לא היתה מצריכה שיטבלו ויפרשו מנשותיהם לפני כן, שהרי לא דברו כלל. ולכן רש"י היה צריך למצוא מקום אחר במעמד הר סיני שהיו צריכים לדבר, וזוהי מצות והודעתם.

לפי התוס', תקנת עזרא שהיא מבוססת על הטבילה קודם מתן תורה, היא אף על שומע כעונה (דהיינו שבעל קרי אינו יכול לצאת ע"י שומע כעונה). והוא נלמד ממה שהתורה הקפידה על הטבילה בשביל דיבור הלכתי, דהיינו שומע כעונה. אין היתר לבעל קרי אלא ע"י הרהור כדיבור. אך לפי רש"י אין דיני בעל קרי מחלקים בין מי שיצא ע"י שומע כעונה לבין מי שיצא ע"י הרהור כדיבור. ההקפדה בהר סיני על הטבילה היתה בשביל דיבור ממש (ולא היתה על שומע כעונה, ששומע כעונה אינו מצריך טבילה וכמו שהרהור כדיבור אינו מצריך טבילה). לפי התוס' אף במקום שמותר לבעל קרי להרהר, מ"מ אסור לו לצאת ע"י שומע כעונה, שזהו כדיבור ממש.<sup>12</sup>

### כל הראוי לביילה בשומע כעונה

האבודרהם (שמונה עשרה ד"ה ואם היה) כתב "וי"א דלא אמרינן שומע כעונה אא"כ הוא יכול לענות אבל המתפללין שאינם יכולין לענות, לא אמרינן בהו שומע כעונה." כלומר, ששומע כעונה אינו מועיל אלא במקום שהשומע היה יכול לענות מעצמו. לכן אין תועלת בהפסקת שמונה עשרה לשמיעת קדיש וקדושה שאפי' אם היה מפסיק, מכיון שהוא עצמו אינו יכול לענות, אינו יוצא בזה ע"י שומע כעונה. ויתבאר להלן, באיזו שיטה מבוססת דברי האבודרהם.

ולכאורה טעמו מבוסס על הכלל של "כל הראוי לביילה אין בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לביילה בילה מעכבת בו." ולכאורה ההסבר הוא, שאם יש אופן לצאת איזה דבר, ויש אופן אחר היותר קל שג"כ אפשר לצאת אותו דבר, אי אפשר לעשות אותו דבר באופן היותר קל אלא אם כן יש לו האפשרות לעשותו ע"י האופן החמור. לכן בשומע כעונה, אף שיוצאים ע"י שמיעה ג"כ, מ"מ זהו האופן הקל, ואם אין לו האפשרות לעשותו ע"י האופן החמור, דהיינו ענייה ממש, אינו יוצא אפי' ע"י שמיעה. וזוהי כוונתו שאינו

<sup>12</sup> לפי התוס' נראה שאף לאלו הסוברים שהרהור בדברי תורה אינם חייבים בברכת התורה, שמיעת דברי תורה חייב בברכת התורה. שלפי שיטת התוס' מי ששמע דברי תורה הוא כאילו אמרם בפה ועדיף מהרהור, ולכן חייב בברכת התורה כמדבר ממש. אך לפי רש"י יש לומר שהשומע דברי תורה דינו כמהרהר בדברי תורה, ולכן אינו חייב לברך ברכת התורה כמו שאינו חייב לברך על ההרהור בדברי תורה. ועיין בשו"ת יביע אומר (או"ח חלק ד' ס' ח אות יח) שדן בנקודה זו.



יוצא ע"י שמיעה כשהוא באמצע שמונה עשרה. מכיון שאין לו האפשרות לצאת ע"י ענייה, אף השמיעה אינה מועילה.

ועיין בשאגת אריה (ס' ו) שכתב שאין מקום לשיטה זו מפני שרש"י ותוס' חולקים עליו. רש"י כתב בפירושו ששומע כעונה מועיל באופן זה. ואף התוס' שכתבו שאסור לעשות כן, מ"מ מודים ששומע כעונה מועיל, אלא שיש בזה בעיה של הפסק. ומכיון שרש"י ותוס' מסכימים שהוא מועיל, יש לדחות שיטה זו.

והשאגת אריה היה דן אם אדם ששומע ואינו מדבר יכול לצאת ע"י שומע כעונה. האם הכלל של כל הראוי לבילה נוגע לדין שומע כעונה לאלם. וכתב שהדיון באלם אינו דומה לדין של האבודרהם. אף שרש"י ותוס' חולקים על האבודרהם וסוברים שהכלל אינו נוגע, שמא הטעם הוא משום שאי אפשר לו לענות מטעם הלכתי. אבל אפשר שרש"י ותוס' מודים שאם א"א לו במציאות לענות, יש ליישם את הכלל של כל הראוי לבילה, מכיון שלמעשה אינו יכול לדבר, ורק במקום שאינו ראוי משום טעם הלכתי הוא שאין אומרים כל הראוי לבילה.

והשאגת אריה העיר שאפ"א אם במציאות אינו יכול לענות אין אומרים כל הראוי לבילה לגבי שומע כעונה. כל הראוי לבילה לא נאמר אלא במקום שיש דרך אחד לעשותו לכתחילה ויש דרך אחד שיוצא בדיעבד. הכלל אומר שאם עשאו באופן הבדיעבד ולא היה ראוי לו לעשותו באופן הלכתחילה, אינו יוצא אפילו בדיעבד. בשומע כעונה, אין השמיעה נחשבת לבדיעבד "וא"צ לקרות בפיו דוקא ואפילו לכתחילה בשמיעה סגי ליה ופיו של חבירו כפיו דמי." כלומר, שמכיון שאין השמיעה נחשבת לבדיעבד, אין אומרים הכלל של כל הראוי לבילה לגבי שומע כעונה.

בברכות (מג.) איתא "שאלו את בן זומא מפני מה אמרו בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו לאחר המזון אחד מברך לכולם אמר להם הואיל ואין בית הבליעה פנוי." כלומר, שבאמצע הסעודה כשמברכין על היין, כל אחד ואחד צריך לברך לעצמו ואין אחד מוציא את האחרים ע"י שומע כעונה. רש"י כתב שהטעם שכל אחד מברך לעצמו הוא משום "שאיין לב המסובין אל המברך," כלומר שאין הם מכוונים למה שאומר המברך. והרמב"ם (הל' ברכות פרק ד' הל' יב) כתב שהטעם שאין עושים כן הוא משום שיש חשש שכשיענה אמן בפה מלא יקדים קנה לושט והוא סכנה. והריטב"א כתב "מפני שאינן ראוין לשתות בשעת הברכה שהן אוכלין ... אין ראוי שיהיו פטורין." כלומר שמכיון שכדי לצאת ע"י שמיעת ברכה, צריך שישתה מיד אחר גמר הברכה, ומכיון שיש מסובין שאינם ראוים לשתיה, הרי הם אינם יוצאים ע"י שומע כעונה. והוסיף הריטב"א שתקנו חכמים שאף אלו שאינם שותים אינם יוצאים ע"י שומע כעונה.

ולפי השיטה שבאבודרהם, יש להציע טעם אחר שכל אחד מברך לעצמו. לפי האבודרהם יש לומר שמכיון שפיו מלא אוכל, והוא עצמו אינו יכול לברך משום שאסור לברך בפיו מלא, א"א לצאת ע"י שומע כעונה משום הכלל של כל הראוי לבילה. ויש לומר שרש"י שלא פירש כן הוא משום שרש"י סובר ששומע כעונה מועיל באופן שהשומע יכול לצאת ע"י שמיעתו. ומכיון שיכול לשמוע כשפיו מלא, הרי הוא יכול לצאת ע"י שומע כעונה כל זמן שמכוון למשמיע.

ונראה ששיטה זו באבודרהם סובר ששומע כעונה פועל באופן שהשומע מתייחס לכל מה שעשה המשמיע כאילו הוא עשה אותו בעצמו. לצד זה, מי ששומע הרי הוא כאילו דבר בפיו. שיטה זו סוברת שמכיון שהוא עצמו אינו יכול לדבר בפועל, א"א להתייחס אליו כאילו הוא דבר. אבל אם שומע כעונה פועל שיוצא ע"י שמיעתו, למה צריך שיהיה ראוי לענייה. הלוא יוצא בכל מה ששמע. אלא ודאי ששיטה זו סוברת ששומע כעונה פועל באופן שהשומע מתייחס למעשה המשמיע, ומכיון שאינו יכול להתייחס לדיבורו כי הוא אלם (או הוא באמצע שמונה עשרה), אינו יוצא ע"י שומע כעונה.

ואעפ"כ, השאגת אריה דחה את דברי האבודרהם, אפ"א לגבי אלם, שהשאגת אריה סובר דהאפשרות לענות הוא דין במשמיע ואינו דין בשומע.

מצינו ג' שיטות בנוגע למי ששומע קדיש או קדושה באמצע שמונה עשרה. רש"י סובר ששוק ויוצא ע"י שומע כעונה. התוס' הביאו דעת ר"ת ור"י שאסור לעשות כן לכתחילה, אבל בדיעבד יוצא. אך כתבו התוס' שהמנהג להפסיק. האבודרהם סובר שאינו יכול לצאת אפי' בדיעבד. להלכה, המחבר (או"ח קד:ז) פסק כרש"י שמי שנמצא באמצע שמונה עשרה כשהגיע הש"ץ לקדושה, ישוק ויכוין למה שאומר הש"ץ.<sup>13</sup> אך עיין בהר צבי, שמי שעומד באמצע שמונה עשרה והגיעו להבדלה, אין לצאת ע"י שומע כעונה שלא פסק המחבר כרש"י אלא משום שא"א לצאת בענין אחר. אבל הבדלה, שיכול לצאת בביתו, ראוי לחוש לשיטת התוס' שאין להפסיק משום חשש הפסק.

### חילוק בין הרהור כדיבור לשומע כעונה

כבר הבאנו קושיית החת"ס שהקשה היאך לומדים מקור לשומע כעונה מיאשיה, שמא הטעם שהפסוק נכתב כאילו קראו לעצמו הוא משום הרהור כדיבור ולא משום שומע כעונה. גם הבאנו הקושיא, למה צריכים אנו לדין של שומע כעונה, הלוא אם הרהור כדיבור מועיל, לכאורה כל מה ששומע בכלל הרהור, ולכן יצא ע"י הרהור כדיבור.

אם הרהור כדיבור אינו מועיל אלא מדרבנן, י"ל ששומע כעונה מועיל אפי' מדאורייתא, וזהו המעלה של שומע כעונה על הרהור כדיבור. מכיון שהרהור כדיבור אינו מועיל מה"ת, לכן יש מקור לשומע כעונה מיאשיה שלא היה הפסוק נכתב כאילו הוא קראו ע"י הרהור כדיבור, שאין הרהור כדיבור מועיל אלא מדרבנן. יאשיה היה נחשב כאילו קראו משום שמה"ת היה נחשב כאילו קראו, ע"י שומע כעונה.

ועיין בשו"ת רע"א (מ"ת ס' קנא) שכתב שאם הרהור כדיבור מועיל, הוא מועיל אפי' מה"ת. אלא שמדרבנן צריך להוציא בשפתיו. ולפי זה יש לתרץ מה מועיל שומע כעונה במקום הרהור כדיבור. אף שהרהור כדיבור מועיל מה"ת, מ"מ צריכים אנו לדין שומע כעונה כדי לצאת אפי' מדרבנן, שע"י הרהור כדיבור אינו יוצא מדרבנן. אמנם, חידוש זה אינו מתרץ איך למדו דין שומע כעונה מיאשיה.

ואם נקבל הסבר השני של החזו"א שכל מה שעושה המשמיע מתייחס אל השומע, יש לתרץ שתי הקושייות. ההר צבי (או"ח נו) תירץ שבמלכים ב' (כב:ח) כתוב "ויתן חלקיה את הספר אל שפן ויקראהו." וכן הוא בדברי הימים ב' (לד:כד) "על הספר אשר קראו לפני מלך יהודה." כלומר, שבאמת יאשיה לא קראו לעצמו, אלא שפן קראו לפניו. אך במלכים ב' (כב:טז) כתוב "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה." והעיר ההר צבי שאם רק היה ייחס הכתוב כאילו קרא את דברי התורה, היה ניחא. אלא שהפסוק ייחסו כאילו הוא קרא מתוך הספר עצמו, ובאמת לא קרא יאשיה מתוך הספר אלא רק שמע את הקריאה משפן. וע"פ ההסבר השני של החזו"א ניחא. כיון שהכתוב ייחס אליו כאילו קראו מתוך הספר, א"א שהיה מדין הרהור כדיבור, שהרי הרהור כדיבור אינו מועיל אלא באופן שהמהרהר נחשב כאילו הוציא בשפתיו. אמנם א"א לומר שהשומע מתייחס אל כל מה שעשה המשמיע בדין הרהור כדיבור, שהרי אין שום ייחוס למשמיע בדין הרהור כדיבור (שאין צורך לשום משמיע). א"א להתייחס כן אלא מדין שומע כעונה. לכן ממה שהפסוק ייחס אל יאשיה כאילו קראו מתוך הספר, צ"ל שהוא מדין שומע כעונה. ועפ"ז י"ל דזהו המעלה של שומע כעונה על הרהור כדיבור. בשומע כעונה, השומע יכול להתייחס אל כל מה שעשה המשמיע. משא"כ בהרהור כדיבור אי אפשר להתייחס אל המשמיע, שאין כחו נובע ממה שעשה משמיע אלא ממה ששמיעתו הוא בגדר הרהור. [ולכן, אף שהרהור כדיבור אינו מועיל לגבי קריאת מגילה, מ"מ שומע כעונה מועיל].

### נפק"מ בין דין שומע כעונה לדין הרהור כדיבור

ע"פ הנ"ל, יש לבאר כמה נפק"מ בין דין שומע כעונה לדין הרהור כדיבור:  
א. שומע כעונה מועיל מדאורייתא, והרהור כדיבור אינו מועיל אלא מדרבנן לפי כמה אחרונים.

<sup>13</sup> אמנם, ודאי לכתחילה לא יתחיל שמונה עשרה א"כ יודע שיכול לגומרו קודם שהגיע הש"ץ לקדושה כמבואר באו"ח (ס' קט סע' א).

- ב. רע"א סובר שאע"פ שהרהור כדיבור מועיל אפ' מה"ת, מ"מ מדרבנן צריך להוציא בשפתיו, משא"כ בשומע כעונה, שאף מדרבנן אינו צריך להוציא בשפתיו.
- ג. השאגת אריה (ס' ו) סובר שאף אם נסבור שהרהור כדיבור מועיל מדאורייתא, מ"מ למצות קריאת שמע, מפני הגזיה"כ של "ודברת", הרהור כדיבור אינו מועיל. אך השאגת אריה כתב שאפשר לצאת מצות ק"ש ע"י שומע כעונה.
- ד. השאגת אריה כתב דאלם אינו יכול לצאת ע"י הרהור כדיבור כיון שאינו ראוי לדיבור, אבל אפשר לו לצאת ע"י שומע כעונה כמו שבארנו.
- ה. הרהור כדיבור אינו מועיל לפעול באופן שהשומע מאחר יכול לייחס למה שעשה המשמיע (כגון קריאה מתוך הכתב, כדלקמן) אבל שומע כעונה (להסבר השני של החזו"א) מועיל באופן שהשומע יכול להתייחס לכל מה שעשה המשמיע.

### שומע כעונה בקריאת המגילה

ועיין בט"ז (או"ח קמא:ג) שכתב שאע"פ שאין הסומא יכול לקרות בתורה משום שאין קורין את התורה בעל פה, מ"מ, יכול הוא לעלות לתורה ולצאת מהקורא ע"י שומע כעונה. ובשאלת יעב"ץ (ח"א ס' עה) השיג על הט"ז וכתב:

כי מה יתן או מה יוסיף לסומא אם יהא דינו כעונה הלא אינו אלא עונה על פה ... ולכן אותה שאמרו דשומע כעונה אינו מועיל כ"א לפקח הרואה בס"ת ויכול הוא לקרות מתוכו שמקריין אותו בזה אנו אומריין אם שומע ושותק ומכוין לקריאת הש"ץ שיוצא בזה כאילו קרא בפיו אע"פ ששתק משום דקיי"ל שומע כעונה, שבאופן זה הרי הוא כעונה מתוך הס"ת כדינו לפיכך יוצא ידי חובה בשמיעה משא"כ בסומא שאינו רואה כלום מתוך הכתב, למה תועיל לו השמיעה להתירו בדברים שבכתב על פה ואם אמרו שומע כעונה לא אמרו כקורא מתוך הכתב.

כלומר, שהסומא אינו יכול לצאת ע"י שומע כעונה משום שהדיבור צריך להיות מתוך הכתב, ומכוין שבסומא א"א לומר שהוא כאילו קראו מתוך הכתב, א"א לסומא לצאת ע"י שומע כעונה. ומבואר מדבריו, שהוא הבין הדין של שומע כעונה כהסבר הראשון של החזו"א, שאין מועיל אלא באופן שהשומע יכול לצאת ע"י שמיעה ג"כ, אבל הוא אינו מתייחס לכל מה שעשה המשמיע. [וכנראה שהמח' כאן ביסוד דין של שומע כעונה].

וכבר הבאנו שהחזו"א הביא ראייה שהסבר השני הוא נכון מקריאת המגילה שיוצאים ע"י שומע כעונה אע"פ שאין לפניו מגילה. ואם שומע כעונה מועיל רק באופן שיוצא ע"י שמיעה ג"כ, איך אפשר לצאת קריאת המגילה שצריך לקרותו מתוך הכתב. ובאמת יש להקשות כן על היעב"ץ שכתב שא"א לצאת ע"י שומע כעונה לומר כאילו קראו מתוך הספר. א"כ להיעב"ץ איך יוצאים קריאת המגילה.

ובהר צבי (שם) תירץ (בשם החסד לאברהם) שאע"פ שמברכין "על מקרא מגילה", מ"מ עיקר המצוה היא שמיעת המגילה, ואין חובה לקרותו בעצמו מן הכתב (ולצאת ע"י שומע כעונה) אלא לשמוע את המגילה ממי שקורא מתוך הכתב. לכן אין יוצאים מדין שומע כעונה אלא משום שכל המצוה היא מצות שמיעה.<sup>14</sup>

ועפ"ז הסביר ההר צבי שמה שאנו יוצאים מצות קידוש בלילי שבת ויו"ט ע"י שומע כעונה אינו משום שאנו מתייחסים למקדש כאילו אנו ג"כ אמרנו קידוש על הכוס אלא משום "שזה שהמקדש הוא אוהז את הכוס בידו בשעת הקדוש אינו לעיכובא". כלומר, שאין חיוב שיאחזז הכוס של קידוש מדינא, אלא יכול לצאת ע"י כוס של חבירו, ואילו כולם היו מקדשים על כוס אחד בבת אחת היו יוצאים, ולכן יוצאים ע"י שומע כעונה כשכולם שמעו את הקידוש על כוס אחד בבת אחת, שיצאו ע"י שמיעה זו.

<sup>14</sup> עיין עוד בקהלות יעקב (ברכות ס' יג) שתירץ הקושיא הנ"ל "דכיון שהשומע שומע קריאה שבכתב, מחשב גם השמיעה שמיעה מתוך הספר ולא כקורא בכל פה."

### **ראיה ליסוד שומע כעונה מדיני שומע כעונה**

ועיין בקהלות יעקב (ברכות ס' יג) שהביא ב' ראיות ששומע כעונה פועל באופן שהשומע מתייחס אל כל מה שעשה המשמיע מדיני שומע כעונה עצמה. בשומע כעונה יש דין שהמשמיע צריך להיות מחויב בדבר כדי להוציא האחר. יש עוד דין שהמשמיע צריך לכוון להוציא השומע. משני דינים אלו מבואר שאין שומע כעונה מדין שיוצאים ע"י שמיעה, שא"כ למה צריך התנאים של מחויב בדבר וכוונה, הלוא מכיון ששמע מה שאמר המשמיע, יכול לצאת ע"י שומע כעונה. אלא ודאי, ששומע כעונה פועל באופן שהשומע מתייחס אל כל מה שעשה המשמיע, ולכן צריך שיהיה המשמיע מחויב בדבר כדי להתייחס אל מעשיו שיהיו נחשבים כמעשי המצוה. וכן צריך כוונה להצטרף השומע אל המשמיע.

ולחסבר הראשון של החזו"א (והיעב"ץ) צריך לומר ששני דינים אלו (מחויב בדבר וכוונה להוציא) הם תנאים בדיני שומע כעונה. בלי תנאים אלו שומע כעונה אינו מועיל, ואין השומע יוצא ע"י שמיעה אלא צריך להוציא בשפתיו. רק אם שמע ממי שמחויב בדבר והיה לו הכונה להוציא הוא שיכול לומר ששומע כעונה מועיל. ולפ"ז צ"ל ששומע כעונה אינו בא מגזיה"כ שכל מקום שהצריכה התורה דיבור סגי בשמיעה, אלא שהגזיה"כ היא שרק עם תנאים אלו אפשר לצאת בשמיעה ע"י חידוש דין של שומע כעונה.

מצינו שני מהלכים בהסבר אופן פעולת דין שומע כעונה. מחלוקת זו היא מחל' ראשונים ואחרונים, ויש כמה השלכות למעשה. ומעניין שאע"פ שמקור דין שומע כעונה הוא מיאשיה, מ"מ דין זה כבר היה פועל מזמן מתן תורה. והבנת פעולתה בנוגע למתן תורה, יש לה נפק"מ לדיני בעל קרי, שתקנתה היתה מבוססת על הטבילה של מתן תורה.