

פניני הלכה

חידושי הלכה

מראשי ורבני חבורות בישיבת מיר

גליון מספר 242

פרשת בלק

תשפ"ג

הערה בענין המעשה במלצר שהעביר מאש קטנה לאש גדולה ♦ הרב אורי יצחקי
בגדר דין מתעסק במעשה דהמלצר ♦ הרב לוי יצחק רפפורט ♦ הרב אברהם זנגר
בדברי הביאור הלכה דהעושה מצוה בדיעבד עובר בבל תגרע ♦ הרב חיים הלפרט
בגדר חיוב ברכה"ת קודם הלימוד ובהיתר ללמוד במקום ספק ♦ הרב שמואל דרזי
הזכיר יעלה ויבא בברכת אתה חונן ונזכר לפני ברכת מודים ♦ הרב אברהם זנגר
עניית אמן על ברכת קטן שיש ספק אם הוא מקיים את המצוה ♦ הרב אליסף פרלמן
לצאת בקידוש רק בברכת היין כשהמקדש אינו שותה בעצמו ♦ הרב זאב פראנק

לעשות כדבר הזה, להוריד את הסיר מהאש ולקלקל לו את השמחה בכך שלא יהא לו צ'ולנט לסעודת שבת בבוקר להגיש לכל האורחים הרבים, ואין לו רשות להזיק לו את הצ'ולנט כדי לתקן את העבירה שלו, כי במה שנוגע אליו הוא יכול להשתמש בצ'ולנט לכתחילה אע"פ שנעשתה בו עבירה של חילול שבת ואינו נאסר מדין מעשה שבת כמבואר במשנ"ב (סי' שי"ח סק"ז וביה"ל שם וסי' רנ"ט סק"ה), והטעם משום דהוי פלוגתת הראשונים אם יש איסור בישול לאחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי, ומקילים במעשה שבת בספק פלוגתא בצירוף ד' הגר"א דמעשה שבת בשוגג מותר, ע"כ.

ג. הנה ממה שדנו שמעשה האיסור של המלצר היה בישול ממאכל ב"ד, משמע שבעת שהתעוררה השאלה היה הצ'ולנט מבושל כמאב"ד, ואיני יודע כיצד ידעו כן בברור, אך מאוד מסתבר כן שהרי המעשה היה רק כשהורידו את המרק, וע"פ רוב הוא באמצע הסעודה לפחות שעתיים ויותר אחר הנחת הסיר ע"ג האש שהוא לפני הדלקת נרות, ובאמת בזמן זה התפ"א ודאי כבר היה מבושל כ"צ, וגם על הבשר יש לדון טובא, כי בשר עוף ודאי מתבשל בזמן כזה, ולגבי בשר בקר איני יודע בברור, ועיין בסמוך.

אך מה שהיה ראוי לחקור הוא כיצד הונח הסיר ע"ג האש הקטנה, ויש בזה שתי אפשרויות, האחת שהניחו סיר קר שנלקח מהמקרר והניחו אותו ע"ג האש כדי לחממו, ואם באמת היו מניחים אותו על האש הגדולה כפי התכנית הראשונה היה רותח לאחר זמן וגם הבשר היה מתבשל עד הבוקר, אך כיון שהניחו אותו על האש הקטנה לא התחמם מספיק. והאפשרות השנייה שהניחו סיר רותח ע"ג האש, ורק התפ"א והבשר היו קרים.

הנה האפשרות הראשונה נראית רחוקה מאוד, חדא דאפילו לפי סברתם ותכניתם המקורית לא היה להם להניח סיר קר ענק ע"ג האש אפילו ע"ג אש גדולה מחמת חשש איסור שהיה, ועוד דמאוד מסתבר שהמלצר או מי שהניח את הסיר הענק ע"ג האש הקטנה היה משגיח בתקלה כבר בע"ש, ומאוד מסתבר שבאמת היה הסיר רותח כדרך קדרות רותחות בע"ש סמוך להדלקת נרות, ולא הניחו אותו עתה אלא לשמור חומו.

ד. הנה אם באמת כך היתה המציאות שהסיר היה רותח בכניסת שבת, ורק התפ"א והבשר היו צוננים, הרי ברור כי גם בעת שהכניסו את תוספת התפ"א והבשר לא הצטנן הסיר במידה כזו שירד חומו מתחת ליד סולדת, וא"כ מאוד מסתבר שגם ע"ג האש הקטנה היה מתבשל כל התבשיל כל צורכו במשך שעתיים, וא"כ לפי האמת לא היה בזה סרך איסור כלל, ואי נימא דהוי ספק, הרי לגבי הגדרת המעשה כמעשה איסור י"ל דהוי כעין ס"ס, ספק אם

הרב אורי יצחקי

בענין המעשה במלצר שהעביר מאש קטנה לאש גדולה

א. בגליון פרשת חוקת התפרסם מאמר ארוך אודות המעשה במלצר שהעביר את סיר הצ'ולנט מאש קטנה לאש גדולה, והגאון המחבר שליט"א האריך בגבורה של תורה בפלפול גדול במרחבי הש"ס וד' חלקי שו"ע בענין ההיתר של המלצר להוריד את סיר הצ'ולנט מהאש כדי להציל עצמו מהעבירה של בישול דאורייתא, וכן בחיובי בעל השמחה להרשות לו לעשות כן מדין אפרושי מאיסורא, או דלמא זכותו למנוע אותו מזה מחמת הפסד המאכל ועגמת הנפש בהעדר אוכל לאורחים בשמחתו.

הנה מלבד הפלפול בכמה סוגיות במרחבי הש"ס והפוסקים היתה כאן שאלה חמורה מאוד הלכה למעשה, ושו"ט בה בעלי תריסין כמבואר במאמר, אך לא נתבאר במסקנת המאמר כיצד הכריעו אדירי התורה בשאלה הנ"ל הלכה למעשה, ואע"פ שלא הגעתי למידה זו לפלפל בכל משנת"ב במאמר, אך היות ובהשקפה הראשונה היה נראה לי שע"פ הקדמה אחת יש להכריע את ההלכה במקרה הנידון, חשבתי לנסות לברר לעצמי כיצד היה ראוי להורות אם היתה השאלה באה לפני.

ב. הנה הסתפקתי איך באמת היתה המציאות במקרה הנידון, ונעתיק את גוף השאלה כפי שבאה במאמר. המעשה היה שבא המלצר לבילי שבת וראה שהניחו את סיר הצ'ולנט הענק על האש הקטנה ואת סיר המרק על האש הגדולה, והצ'ולנט אינו מבעבע היטב, ולכן לאחר שהוריד את המרק מהאש העביר את סיר הצ'ולנט והניחו ע"ג האש הגדולה, (דאין איסור חזרה להעביר מאש לאש ע"ג כירה גרופה וקטומה), אולם לאחר כמה דקות נתברר לו לחדרתו שחלק מהצ'ולנט אינו מבושל כל צרכו, (כי לפני שבת הגיעו אורחים רבים יותר ממה שחשבו וחששו בעלי השמחה שלא יהא מספיק צ'ולנט לכולם ולכן הוסיפו בשר ותפוחי אדמה לסיר), ונמצא שעובר על איסור בישול דאורייתא (כמבואר בשו"ע סי' שי"ח ס"ד), ולהחזיר את הסיר לאש הקטנה ג"כ אינו יכול כי כבר הוריד את הסיר משם ויעבור שוב על איסור בישול דאור'. אחד מהנוכחים אמר למלצר שאין ברירה ועליו להוריד את סיר הצ'ולנט מהאש כדי שלא יעבור על חילול שבת דאורייתא. בינתיים נעשתה מהומה, ובעל השמחה כששמע מהדבר הודיע לו חד משמעית שהוא אוסר עליו בכל תוקף

נתבשל כ"צ וספק אם הלכה כהראשונים דכל שנתבשל כמאבכ"ד אין בו איסור בישול, ולפ"ז כל המשך השאלה לא היה רלוונטי.

ה. אך גם אם ננקוט שהמציאות היתה כדרך הראשונה שהסיר הענק היה קר כשהונח ע"ג האש הקטנה, ואפילו ננקוט שלא היה בזה איסור שהיה מחמת שהיתה האש גרו"ק, אך יש לדון דאם לא היה בכח האש הקטנה לבשל כלל כי אין בכוחה להרתיח סיר גדול כזה, הרי מאוד לא מסתבר שאפילו התפוא"א התבשלו אפילו כמאבכ"ד, אך כיון דנתבאר בלשון השאלה שהמאכל היה מבושל כמאבכ"ד, ע"כ אחת מהשתים, או שהסיר היה חם קצת לפחות כיד סולדת והיה כח בחום האש הקטנה לשמור חומו, או שהיה בכח האש הקטנה לחמם את הסיר לכדי יד סולדת, ואיך שלא יהא הרי כבר יש להסתפק דילמא גם הבשר התבשל כ"צ, וחזרנו לס"ס דידן.

ו. אך את"ל דידעו בברור (ע"י טעימה או נעיצת מזלג וכדו') שהבשר לא התבשל כ"צ רק כמאבכ"ד, יש לי לדון טובא אם יש מקום לפלפול בענין הפרשה מאיסורא.

הנה תורף דבריו דכל אחד מישאל מחויב לאפרושי מאיסורא (כמבואר בשו"ע יו"ד סי' ש"ג ס"א לענין הרואה את חבירו לבוש כלאים ובכמה דוכתי), ולכן מי שהניח תבשיל על האש בשבת מחויבים כולם להוריד את הסיר מהאש קודם שיתבשל, ואע"פ שכבר עשה את מעשה האיסור, מ"מ מחויב לאפרושי מאיסורא הוא למנוע את העבירה ולא את מעשה האיסור, וכן מבואר במשנ"ב (סי' רנ"ד סק"מ) "פשוט הוא דאם אחד שכח או עבר והניח קדרה סמוך להאש צריך גם אחר לסלקו כדי שלא יבוא חבירו לידי איסור וכו' דיש כאן מצוה לאפרושי מאיסורא". ואח"כ דן אם חייב להוציא ממון ע"ז, ומסיק דאת"ל דאין מחויב להוציא ממון, שמא רק להפסיד ממון אחר אינו מחויב, אבל כאן ההפסד הוא מזה שאינו יכול להשתמש בעצם המעשה איסור של חבירו, וא"כ י"ל דזה ודאי הוא מחויב להפסיד, דזהו גופא החיוב של אפרושי מאיסורא, שלא ייעשה האיסור גם אם הוא מפסיד מזה שלא יהא לו את תוצאת האיסור, וזכר לדבר מה שאסרו חז"ל מעשה שבת גם אם אחד עשה מלאכה בשל חבירו שלא מדעתו ולא אמרו דאין ראוי שיפסיד בעה"ב ממעשה איסור של חבירו. עכ"ל.

ז. הנה הנידון כאן הוא על הוצאת ממון עבור אפרושי מאיסורא, והרמז לדבר מדין מעשה שבת שנעשה ע"י חברו בממונו, ובאמת גם שם הרבה פוסקים מתירים את התבשיל כמבואר במקורות שציין בעצמו (שו"ת מנחת שלמה ושו"ת מגדנות אליהו, ובפרט בנעשה בשוגג כמבואר שם שכמעט כל הפוסקים מתירים), אך בנידו"ד הרי לכר"ע היה מותר כפי שכתב בעצמו בטענת בעל השמחה, אלא שאנו באים ללמוד משם לענין הוצאת ממון לאפרושי מאיסורא, ולענ"ד לא דמי כלל.

וראשית נדון על פתח ההשקפה, הנה זה ברור לפי כל האפשרויות שכתבנו לעיל קרוב לוודאי שאם לא היה המלצר משנה את מצב הסיר הרי עד הבוקר היה יכול בעל השמחה להנות ממנו, דלא גרע ממי שמטמין בע"ש סיר חם המבושל כמאבכ"ד, דעד הבוקר המאכל ראוי לאכילה, כמבואר בכל הלכות שהיה והטמנה, ומעשים שבכל יום שהיו מטמינים בע"ש סירים עם מאכלים שלא נתבשלו כ"צ בתנור השכונתי אע"פ שלא היו מבעבעים, ודבר זה א"צ לפנים.

לפ"ז הרי בעל השמחה לא הרויח כלל ממעשה המלצר, רק שאחרי שהוסר הסיר מע"ג האש הקטנה ודאי אם יעמוד כך יופסד המאכל, והרווח שלו הוא מה שהחזירו ע"ג האש, נמצא שמעשה האיסור של המלצר היה הסיבה להפסד ממונו של בעל השמחה [מדין מעשה שבת], אך עתה אינו מופסד כלל (מחמת ס"ס וכנ"ל בגוף השאלה), אלא שאנו באים לחייבו לעשות מעשה בידים וע"ז הוא מעמיד את מעשה ההיזק של המלצר [מצד אחר, דהיינו לאו משום מעשה שבת אלא מצד הפסד גופו של התבשיל], אלא שע"ז יפסד ממונו שעתה אינו מופסד, ותמהני היכן מצאנו דין אפרושי איסורא כזה. ולענ"ד אפי' אם היינו סוברים שחייב להוציא ממון לאפרושי מאיסורא, אין מחויב להפסיד את הממון שניסה המזיק להפסידו ולא עלתה בידו.

ח. חשבתי משל ודוגמא קצת לדבר, אם ראובן זרק בשבת חץ על כלי של שמעון ע"מ לאבדו באופן שאין בזה חילול שבת כי שניהם בחצר אחת, אך החץ הלך מחוץ לחצר באופן שעכשו יש בזה חילול שבת של מעביר ד' אמות ברה"ר, האם יתחייב שמעון להעמיד את הכלי שלו כתריס בפני החץ כדי למנוע את חילול שבת של ראובן באופן שיופסד הכלי כפי מחשבתו הרעה של ראובן?? אמאי לא נימא בזה "הלעיטהו לרשע וימות", כההיא דב"ק ס"ט ע"א. (ואע"פ שיש לחלק טובא בין נידו"ד לההיא דב"ק, דהתם כוונתו לרעה והכא המלצר התכוין לטובה, לא הבאתיו אלא לעיקר הסברא שמצאנו שלא בכל גוונא

מחויבים להציל את האדם מאיסור).

ט. עוד חשבתי, דלכאורה נגד הצלת המלצר מאיסור, הרי בעל השמחה חייב לדאוג לאורחים התלויים בו, והוא מצות עשה גמורה של הכנסת אורחים, ומאן לימא לן שחיובו להציל את חברו מאיסור עדיף על חיובו לאורחים, ומאי אולמיה דהך עשה מהך עשה, ואדרבה עשה דהכנסת אורחים עדיף, דגדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה, וא"ת דגם האורחים חייבים לוותר על סעודתן כדי להציל את המלצר מאיסור, אפי' את"ל דחייבים איני יודע אם נפטר ע"ז ממצות הכנסת אורחים, ועוד אורחים קטנים מה איכא למימר, (ועוד יש לדון בזה ואכמ"ל).

י. סו"ד נראה לפי המתבאר דיש כאן הרבה צדדים להצדיק את בעל השמחה במה שימנע את המלצר מלהוריד את סיר מהאש ויפסיד את סעודתו, חדא דהוי ס"ס אם יש כאן איסור כלל למלצר, ואת"ל שיש בזה איסור (כגון שטעמו וראו שלא התבשל כ"צ) אכתי אין בעל השמחה מחויב להפסיד סעודתו שבו נעשה האיסור כדי להציל את המלצר ממעשהו כיון שעתה אין בו הפסד וגם מעיקרא לא היה עומד להפסידו גם לולא מעשה המלצר, ועוד שמחויב למצות הכנסת אורחים והיא קודמת למצות תוכחה ואפרושי מאיסורא. וה' יאיר עינינו.

הרב לוי יצחק רפפורט

בגדר דין מתעסק במעשה דהמלצר

במאמר הג"ר אברהם זנגר שליט"א דן אודות מעשה שהיה בטשולנ"ט המיועד לשבת שבע ברכות, והטבח שם לב שבטעות הונח על להבה קטנה ואינו מבעבע היטב והעבירו ללהבה גדולה [שהיתה גרו"ק] והתברר שחלק מהטשולנ"ט לא היה מבושל, ודן בתו"ד דיש כאן ס"ס להתיר, דהרי הטבח חשב שהטשולנ"ט מבושל וא"כ הוא מתעסק כעין נתכוין לחתוך התלוש ונמצא מחובר [וציין שכן כתב בספר ארוחות שבת פכ"ה הערה ק"ד], ונחלקו אחרונים האם מתעסק הוא היתר או שיש בו איסור דרבנן או דיש בו איסור דאורייתא [לדעת רעק"א], והרי הטשולנ"ט היה מבושל כמאבכ"ד ונחלקו הראשונים אם יש בזה איסור בישול או לאו, וא"כ איכא ס"ס שמא כהראשונים דליכא ביה איסור בישול ואת"ל כהראשונים שיש איסור בישול שמא הלכה כהאחרונים דמתעסק מותר או אסור מדרבנן, וכלפי דרבנן יש כאן ספיקא דרבנן לקולא שמא ליכא איסור בישול. ובאמת מסופקני קצת האם כגון דא נחשב באמת מתעסק או לא, ואציע את הדברים.

הנה בתשו' רעק"א סי' ח' נקט דשוחט קדשים בחוץ קסבר שהן חולין ונמצא קדשים הוי מתעסק [כפשטות התוס' שבת ע"ג א' ד"ה אלא], וכן טמא שנכנס למקדש וקסבור שהוא בית חול הוי מתעסק [והתקשה איך משכח"ל חיוב קרבן בטמא שנכנס למקדש בהעלם מקדש והא הוי מתעסק דהא סבר דהוא בית חול] ע"ש, והמנחת ברוך שבת סי' י' תמה מאוד ע"ז והוכיח שזה אינו אלא שוגג ולא מתעסק, מהא דמבואר בכריתות י"ט ב' דב' תינוקות א' למול בשבת וא' למול אחר השבת ומל של אחר השבת בשבת דמוכח שם שאין זה נחשב מתעסק, וע"כ דגדר מתעסק הוא בהתכוין לעשות פעולה אחרת לגמרי כגון נתכוין לחתוך תלוש ונמצא מחובר שלא היה עסוק אלא בחיתוך ולא בתלישה ממחובר, וגם החותך במחובר ואינו תולשו מחיבורו אין בזה איסור, ונמצא דלפי מחשבתו הרי גם כלפי המציאות האמיתית שלפנינו אין כאן איסור, אבל כל שהתכוין לעשות פעולה כזו שאותה פעולה עצמה אסורה כלפי המציאות האמיתית, רק שהוא לא ידע שזהו המציאות אין זה אלא שוגג, ולכן נכנס למקדש וחשב שהוא חול, או שחט קדשים בחוץ וחשב שהוא חולין או מל של אחר השבת בשבת אין זה אלא שוגג, דבכל אלו הרי בכל אופן יש כאן מעשה מלאכה, וע"ש שהקשה בתו"ד עוד ארעק"א דחשב שהיום חול ליהוי מתעסק לפי רעק"א, דמה לי חשב שבית זה חול או שיום זה חול. אמנם נתקשה שם על דבריו דא"כ במתעסק בחלבים דהיינו אכל חלב וכסבור שהוא שומן למה נחשב מתעסק והא עכ"פ התכוין לאכילה, ותי' דחלב ושומן חלוקים קצת בטעימיהו ע"ש [ולכאו' כונתו דעיקר המאכל הוא הטעם כמו שיודעים דברי הרשב"א חולין צ"ח ב' בשם הראב"ד "דכתיב וחיך אוכל יטעם לו, אין חשיבות האוכל אלא בטעמו", ולכן שינוי בטעם נחשב שינוי במעשה האכילה].

ונראה דיתכן דגם להרעק"א וחזו"א דס"ל דעצם מה שנתכוין לאכול שומן ואכל חלב הוי שינוי במעשה דב' מאכלים המה, וכן נתכוין למול תינוק זה ומל זה הוי מתעסק, מ"מ יתכן דכאן לא הוי מתעסק, דהנה רעק"א הקשה שם בהא דקיי"ל ביר"ד סי' שנ"ג דהלבוש בגד ואינו יודע שהוא כלאים ואחר רואהו חייב להודיע לו, ולכאו' הא הוי מתעסק, ורעק"א הוכיח מזה דמתעסק יש בו איסור דאורייתא ע"ש, אך הרבה אחרונים פליגי ע"ז, [ומה שדן רעק"א שם דהוי כמתעסק בחלבים שחייב שכן נהנה כבר הקשו רבים ע"ז [עי' אחיעזר ח"ג סי' נ"ז וקוב"ש ח"ב סי' כ"ג אות י"א] דהא בר"ן בחולין [ל"ב. מדפי הר"ף] מבואר דבשאר הנאות לא אמרינן כן ע"ש], והנה למנח"ב וסייעתו פשוט דלק"מ, אך יתכן דאף ליסוד ש' הרעק"א וחזו"א הנ"ל דגם בנתכוין לשחוט חולין ונמצא שהקדישו אותה נמי נחשב מתעסק [דלא כחילוק הקה"י ואבנ"ז], מ"מ היינו דוקא כשיש שינוי בעצם החפץ שבו נעשה המלאכה כגון תלוש ומחובר הוו ב' חפצים שונים, ולכן לשיטתם גם לו יצויר שאסרה תורה חיתוך מחובר ולא חיתוך תלוש ג"כ נחשב לדעתם מתעסק כשסבור שהוא תלוש ונמצא מחובר, דסו"ס מחובר ותלוש הוא שינוי בחפץ, וגם כשליכא אלא שינוי רוחני בחפץ כגון בהמת חולין ובהמת קדשים דנהי דאין כאן שינוי מציאותי בבהמה, אבל עצם שינוי הדיני שזו חולין וזו קדשים גם זה משוי להו לב' חפצים, דסו"ס בזו מותר שחיטה בחוץ ובזו לא, וממילא מעשה השחיטה הנעשה בבהמה נחשב מעשה אחר, וכן חלב ושומן נחשבים ב' סוגי מאכלים כיון דהתורה החשיבה את השינוי הזה, אבל בגד צמר שיש בו חוט פשתן ושאיין בו חוט פשתן נהי דזה אסרה תורה וזה לא, מ"מ לא ניתן להגדיר זאת כשינוי בחפץ, דברור דשניהם אותו בגד צמר, רק שכשהתערב בו חוט פשתן התורה אסרתו, ונמצא דלא נחשב שיש בגוף הבגד שינוי לא מציאותי ולא דיני, דהדין לא נובע כלל משינוי מסויים בבגד ודו"ק, [ושבו הראוני בחידושי הגר"ל שליט"א עמ"ס שבת שדן כן ותלה לה בחקירת האחרונים אם מכח חוט פשתן חל שם כלאים על כל הבגד או לא ואכ"מ].

ולפי"ז יתכן דבנידון דידן אף לשיטתם לא נחשב מתעסק, דכלפי מלאכת מבשל שענינו ריכוך גוף קשה, הרי נהי דאם היה הגדרה קבועה בדין מאיזה דרגת קושי לאיזה דרגת ריכוך יש להביאו להתחייב משום מבשל, והוא חשב שמאכל זה כבר הגיע לריכוך פלוני ובאמת לא הגיע, היה זה נחשב מתעסק **להחולקים על המנחת ברוך**, דהרי כלפי דיני תורה יש כאן שינוי בחפץ שהוא רך והוא קשה, אבל כיון דפשוט שאין הדבר כן דהרי יתכן ריכוך מסויים שמאכל א' הוא ראוי לאכילה על ידו ומאכל אחר עדיין לא ראוי, ואותו דרגת ריכוך נחשב קשה כלפי מאכל זה ורך כלפי מאכל זה, ונמצא שאין כאן שינוי לא במעשה ולא בחפץ, ולא תליא אלא אם מאכל זה נצרך לריכוך זה או לאו, ומה שהוא חשב שאין המאכל נצרך לריכוך זה ובאמת הוא נצרך לריכוך אין זה מתעסק כלל כיון דאינו שינוי לא במעשה ולא בחפץ.

ודוגמא לדבר, הנה דעת רבינו ירוחם המובא בשו"ע סי' ש"ח ס"ח וברמ"א ס"ד דדוקא בתבשיל שמצטמק ויפה לו הוא דיש בישול אחר בישול בנצטנן אבל במצטמק ורע לו אין בישול אחר בישול ע"ש, וביאר החזו"א סי' ל"ז סק"ג דס"ל דבתבשיל שמצו"ל הרי ההפרש בין צונן לחם חשוב בו יותר מבתבשיל שמצו"ל ע"ש, ונראה פשוט דמי שחימם תבשיל שנצטנן כסבור מצו"ל והיה מצו"ל חייב חטאת ולא אמרי' דנחשב מתעסק בחימום זה, דהרי עצם החימום הוא אותו מעשה בתרווייהו, וגם אין חילוק מצד גוף החפצא דאיסור בישול שייך רק בחפץ פלוני, אלא בזה החימום יש לו חשיבות ובזה אין לו חשיבות ואין זה מתעסק.

והעירוני דבעונג יו"ט סי' כ' כשצייר שאלתו אם חל איסור מעשה שבת על מתעסק צייר לה בהניח קדירה עם תבשיל על האש וחשב שהיא ריקנית, ולא צייר לה בחשב שהתבשיל מבושל, וכן העתיקוהו הרבה אחרונים דוקא באופן זה, ויש מזה רמז לדברינו שזה אינו בכלל מתעסק, ועדיין יש לברר ולעיין טובא בכ"ז ולא באתי אלא להעיר.

שוב הצעתי הנידון קמיה מו"ר הגר"נ קופשיץ שליט"א ואמר בפשיטות דאין זה נחשב מתעסק אלא שוגג.

אלא מהנאת ריח ע"ש, ולפי"ז כשלבוש בגד דיש כאן השתמשות בגוף הבגד יתכן דשפיר דומה לחלבים ועריות ואכ"מ.

ועי' חזו"א הוריות סי' ט"ו סק"ט דתמה על המנח"ב דשינוי הטעם אינו מספיק להחשב חילוק במעשה ועוד דקרוב הדבר שאין טעמם משונה, ולכן חיזק את ש' הרעק"א ועע"ש. וכן בהך דב' תינוקות הנה השיטמ"ק בהשמטות בכריתות שם הקשה כן ומוכח שאינו סובר כהמנח"ב.

והנה בשבת ע"ג א' מבואר דאם טעה בשיעור החפץ שנעשה בו המלאכה שחשב שהוא פחות משיעור הר"י נחשב מתעסק ע"ש, ולכאו' מזה קושיא על המנח"ב דהא מצד שם המעשה מה לי תולש חצי שיעור או תולש שיעור שלם.

אך הקה"י שבת סי' ל"ד וכע"ז האבנ"ז סי' רנ"א ס"ק י"ג כתבו כחילוק המנח"ב, אך כדי ליישב הך דשחט חולין ונמצא קדשים וכן שומן ונמצא חלב דהוי מתעסק כתבו שם דבהנך איירי שסיבת טעותו היה מחמת שחשב שזהו חפץ אחר ולא שטעה במהות חפץ זה שחשב שהוא שומן, אלא שהתבלבל בזיהוי החפץ שחשב שזהו השומן שהיה מונח שם ובאמת היה החלב, וכן בהך דב' תינוקות הטעות היה שחשב שזהו התינוק שזמנו למול בשבת ולכן זהו נחשב מתעסק, אבל בטעה בהגדרת חפץ זה שלפניו זהו נחשב שוגג ע"ש [והאבנ"ז חילק באו"א קצת ע"ש], והנה גבי נתכוין לחתוך התלוש וחתך מחובר כתבו תוס' בכריתות ובשבת ע"ב ב' וש"ד דאיירי שחפץ זה עצמו נמצא מחובר, אלא דשם הוי מתעסק מחמת הגדרת המנח"ב שהוא התכוין למעשה אחר. ונמצא דהסכימו להמנח"ב אלא דהוסיפו דגם באותו מעשה כל שהתכוין לעשותו בחפץ אחר גם זה נחשב מתעסק.

ולדבריהם י"ל גם בהך דח"ש דאיירי בהיו לפניו ב' פירות א' שהיה כשיעור וא' פחות משיעור, וטעה וחשב שפרי זה הוא אותו שאין בו שיעור ותלשו, דבזה שפיר הוי מתעסק.

ולכאו' לפי המנח"ב הצד בעל חי וחשב שהוא מין שאין במינו ניצוד ונתברר שהוא מין שיש במינו ניצוד אין זה מתעסק אלא שוגג, דמצד גוף שם המלאכה תרווייהו מוגדרים צידה, אלא דאין חשיבות מלאכה אלא במינו ניצוד.

ומעתה יש לחקור להראשונים דאחר מאכב"ד ליכא איסור בישול והוא חשב שכבר התבשל כמאכב"ד והניחו על האש ובאמת לא היה מבושל עדיין כמאכב"ד, האם זהו מתעסק או שוגג.

ונראה דתליא בגדר הדין דאין בישול אחר בישול דעי' בשבית השבת (מבשל באר רחובות ס"ק ע"ה) שהביא מכתב מחכם א' שהגדיר דבישול הוא רק הפיכתו מחי למבושל אך כל שכבר חל שם מבושל שוב מה שמוסיף לתקנו אינו ענין למלאכת מבשל כלל ע"ש, אך נראה דיש לפקפק בזה ולומר דכל מרפה גוף קשה זהו מבשל, והמתיק את המתכת חייב משום מבשל אע"ג דל"ש בו שם חי או מבושל, אלא דלא חייבה תורה אלא ריכוך חשוב שגורם לעיקר תיקון הדבר, ולכן להנהו ראשונים דאחר מאכב"ד ליכא איסור בישול היינו משום דעיקר חשיבות הריכוך הוא בחצי הראשון דעי"ז נעשה ראוי לאכילה וחצי השני אין לו חשיבות כ"כ ולא נחשב מלאכה, ויש להאריך טובא בב' צדדים הללו ואכ"מ.

ומעתה נראה דלצד א' אכן הוי מתעסק דהוא חשב שזהו כבר מבושל ואין ע"ז שם מעשה בישול כלל, דמעשה בישול הוא דוקא הפיכתו מחי למבושל, אך לצד הב' נראה דאין זה נחשב מתעסק להמנח"ב וקה"י ואבנ"ז וסייעתם, דהרי מצד גוף המעשה אין בין חצי הראשון לחצי השני ולא כלום דשניהם עסוקים בריכוך גוף קשה, אלא דריכוך זה יש בו חשיבות מלאכה ונאסר וריכוך זה אין בו חשיבות ולא נאסר, והרי חזינן בלשונו הזהב דמנחת ברוך שהגדיר דנתכוין לחתוך התלוש וחתך המחובר הוי מתעסק כיון דחיתוך גם כשנעשה במחובר לא נחשב מלאכה, ובנידון דידן אותו ריכוך כשנעשה במאכל שעדיין לא התבשל שפיר הוי מעשה זה עצמו בכלל מלאכה שאסרה תורה.

ואם כנים אנחנו נראה דגם בחשב שהוא מבושל כ"צ אבל נתכוין להוסיף נצטמק ויפה לו ונתברר שאינו מבושל ג"כ אינו בכלל מתעסק דהרי גם צימוק היינו פעולה דריכוך, אלא דאין לריכוך זה חשיבות מלאכה, אך כל שבמציאות לא היה מבושל וממילא יש לריכוך חשיבות מלאכה הר"י שוגג ולא מתעסק ודו"ק.

¹ אך לפי"ד הגר"ז [יומא קידוה"ח] ושער"י ש"ג פכ"ה הרי כל שמשתמש ממש עם הדבר הר"י שפיר דומה לחלבים ועריות, ולא איירי הר"ן שם

אם המקיים מצוה דרבנן בדיעבד עובר בבל תגרע

ואין לומר דכוונת הבה"ל למצוות דרבנן, באופנים שתיקנו לעשותם לכתחלה באופן מסוים ובדיעבד אינו מעכב, שבכה"ג עובר בבל תגרע דרבנן, דהא כתב הבה"ל את תוכחתו על המתירש'ל ב'מצות עשה'. ועוד, דמסתבר דליכא בל תגרע בכה"ג, דהא מקורו של הבה"ל ממתן ד', והתם איכא חיוב ליתן מתן ד' ורק שבדיעבד לא מעכב, ובכה"ג עובר בבל תגרע, אבל במצוות דרבנן שיש בהם לכתחלה ודיעבד, מסתבר שאין חיוב לעשותם, ולא שייך לומר שעובר בבל תגרע כשמגרע ממה שאינו חייב.

אם המקיים מצוה שלא בהידור עובר בבל תגרע

ואולי י"ל דכוונת הבה"ל להידור מצוה דהוי לכתחלה ובדיעבד כשר כמבואר בסוכה י"א ע"ב דלרבנן לולב מצוה לאגדו משום זה קלי ואנוהו ואם לא אגדו כשר, דע"ז כתב הבה"ל דכל שאינו מהדר עובר בבל תגרע. אולם י"ל ע"ז, דהא כתב הריטב"א בסוכה דף י"א ע"ב דטעמא דרבנן דלולב מצוה לאוגדו ואם לא אגדו כשר, "דליכא למימר דמצוה לאוגדו לכתחלה מן התורה אלא דיעבד אם לא אגדו כשר, דהא כל בדאורייתא לא שאני לה בין לכתחלה בין בדיעבד", ועל כרחך דהוי רק "מצוה מדרבנן משום שנאמר זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות". וכוונתו לכלל שכתבו תוס' בגיטין 'דמדאורי' אין חילוק בין לכתחלה לדיעבד, ומה שמצינו חילוק באגד בין לכתחלה לדיעבד, הוא משום דדין אגד מדרבנן, ואכת' לא מצינו בל תגרע במתירש'ל במצות עשה.

ואולי יש לבאר כוונתו ע"פ שי' רש"י בסוכה כ"ט ע"ב דלולב היבש פסול משום שנאמר זה קלי ואנוהו, ובש"ת עין יצחק או"ח ס"ד [להג"ר יצחק אלחנן] כתב דשיטת רש"י דהידור מצוה הוי דאורי', ולהכי לולב היבש פסול אפי' בדיעבד, (ומה שהקשו הראשונים מהא דאם לא אגדו כשר, תי' הכפות תמרים דיש הידור שאינו מעכב ויש הידור שמעכב והוא דבר שמסור לחכמים. והחת"ס בארו דכשההידור בגוף המצוה הוי לעיכובא, וכשאינו בגוף המצוה הוי רק לכתחלה), ולפ"ז אפשר שתוכחת הבה"ל קאי על אותם שלא מהדרים דעוברים בלאו דבל תגרע, דמצוה שלא בהידור הוי מגורעת.

אולם נראה שאף את"ל דהידור מצוה דאורי', אכת' חידוש הוא לומר דכשאנו מהדר עובר בבל תגרע, דהא מקורו של הבה"ל דיש בל תגרע במצוה מגורעת הוא ממתן ד' שנתן רק אחד דאע"פ שיצא בדיעבד, עובר בבל תגרע, וכבר כתבנו דהתם איכא חיוב ליתן מתן ד', ולהכי שייכא בל תגרע, אבל בהידור מצוה אין 'חיוב' להדר, ואע"פ שאמרו מצוה להוסיף שלישי בהידור אף אחר שקנה, היינו דאיכא מצוה להוסיף אבל חיובא ליכא, ומנ"ל דאיכא לאו דב"ת.

אם שייך בל תגרע בקרא ולא השמיע לאזנו

ואולי יש לפרש תוכחתו של הבה"ל דקאי על הקורא ק"ש ולא השמיע לאזנו דק"ל בסי' ס"ב ס"ג דיצא בדיעבד, ובמ"ב סק"ד כתב דיש בזה ב' שיטות, ודעת הבה"ל דהא צריך לכתחלה להשמיע לאזנו היינו מדרבנן, ודעת הראב"ד דהוא מדאורי', וי"ל דתוכחתו של הבה"ל קאי לשיטת הראב"ד. אלא דאכת' לא א"ש לשיטת הבה"ל דהוא רק מדרבנן. ויש להוסיף דאף הריטב"א במגילה דף כ' כתב שהדין להשמיע לאזנו רק מדרבנן, "וכל בדאורייתא לא שני לן בין לכתחלה בין בדיעבד", והוא לשיטתו בסוכה דף י"א שאין במצוות דאורי' חילוק בין לכתחלה לדיעבד, ולפ"ז תוכחת הבה"ל לא שייכא בהאי דינא.

אם שייך בל תגרע בקרא ולא דקדק באותיותיה

ואולי י"ל דקאי על מי שקרא ק"ש ולא דקדק באותיותיה, דק"ל בסי' ס"ב ס"א דדקדוק אותיות הוי רק מצוה ולא לעיכובא, שע"ז כתב הבה"ל את תוכחתו דעובר בבל תגרע. אלא שאף בזה נחלקו הראשונים אם הוא דאורי' או דרבנן, דברבינו יהונתן מלוניל כתב "ר' יוסי אומר יצא דאע"ג דכתיב ולמדתם שתהא למודה תמה, למצוה הוא דקאמר אבל לא לעכב, ור' יהודה סבירא ליה דלעכב בא", ומבואר דהוא דין דאורי' לכתחלה, וכ"כ הראב"ה סי' נ"ב, ולפ"ז יש לפרש את הבה"ל לענין זה. אולם בפ"ח כתב "תני רב עובדיה קמיה דרבא ולמדתם שיהא למודך תם שיתן ריוח בין הדברים. ואע"ג דאם לא נתן ריוח בין הדברים הללו יצא, דהא תנן קרא ולא דקדק באותיותיה יצא, מיהו עדיף טפי המדקדק, דהא אמר עלה מאן דקארי קרית שמע באותיותיה מצננין לו גיהנם, הא מילתא גמרא היא וקרא סימנא בעלמא הוא". ומבואר שנקט דקרא

דברי הגר"י רפפורט שליט"א בגדרי פטור מתעסק קילורין לעיניים, והעלה דריכוך של בישול וריכוך של מצטמק נחשב אותו מעשה ואי"ז מתעסק עכ"פ לד' המנח"ב, [וכן האריך בזה מח"ס פדיון הבן כהלכתו (קובץ אור ישראל כ"ח עמ' ע"ד) וציין לדברי הגרשז"א זצ"ל (מנחת שלמה סי' ו') שכתב כע"ז לענין איסור בישול העצמות שבצ'ולנט, ע"ש בכ"ד]. והנני לודן בקרקע בזה, דנהי דגדר האיסור הוא פעולת ריכוך, מ"מ חילוק המעשים אינו תלוי דוקא בגדר האיסור, דהא נתכוין לאכול שומן ונמצא חלב חשיב מתעסק מחמת שינוי הטעם אע"פ שהטעם אינו חלק ממעשה האיסור, אלא שינוי הטעם גורם לחלק את המעשים לב' מעשי אכילה שונים, וא"כ ה"נ בבישול נהי דהאיסור הוא ריכוך, מ"מ י"ל דריכוך של בישול עד כל צרכו וריכוך של לאחר כל צרכו נחשבים כב' מעשי בישול שונים, ולא גרע מב' טעמים חלוקים של שומן וחלב, ומש"כ המנח"ב דנתכוין לחתוך התלוש וחתך המחובר הוי מתעסק רק מחמת דהוי מעשה אחר של עוקר דבר מגידולו, היינו משום דאילו האיסור היה חיתוך בעלמא, אלא שנאסר רק במחובר, נמצא דאין כאן שינוי במעשה כלל, והוי כמו מי שטחן מאכל והיה סבור שאינו גידול"ק ונתברר שהוא גידול"ק דלא חשיב מתעסק לד' המנח"ב כי אין שום שינוי במעשה אלא רק בחפץ שבו קיים האיסור, אבל שינוי בתוצאת הריכוך מנול דלא חשיב חילוק במעשה, וכן מצאתי בספר גבורת יהודה להגר"י שפירא זצ"ל (סי' כ"ט סק"א) שנקט בפשיטות דחשיב מתעסק, וצ"ת.

הרב חיים הלפרט

בדברי הבה"ל שהעושה מצוה בדיעבד עובר בבל תגרע

ידועים דברי הבה"ל בסי' ל"ד שהמקיים מצות עשה בדיעבד עובר בלאו דבל תגרע, ומקורו מדאיתא בעירובין דף ק' ע"א ובר"ה דף כ"ח ע"ב דדמים הניתנין במתן אחד במקום דצריכין מתן ב' שהן ד' דאע"פ שבדיעבד כיפר, מ"מ עובר בלאו דבל תגרע, ד"עכ"פ הלא גרע הלכתחלה במצות השם", ועפ"ז כתב הבה"ל [בסוגריים], "הג"ה וזה הוא תוכחת מגולה להאדם הרוצה להתירש'ל ממצות עשה לפעמים במצות בדבר שהוא רק לכתחלה".

ב' תמיהות בדברי הבה"ל

ובחשוקי חמד בעירובין דף ק' תמה על הבה"ל ממש"כ תוס' בגיטין דף ג' ע"ב שכתבו, "דמדאורייתא אין חילוק בין לכתחלה לדיעבד", וכ"כ בפסחים דף י"א שלא מצינו לכתחלה ודיעבד אלא בקדשים ששינה עליו הכתוב לעכב ולא בשאר מצוות. וא"כ במצוה דאורי' אין היכי תימצא של 'דיעבד', ומה שייך לומר שהמקיים מצות עשה בדיעבד עובר בבל תגרע, ואת מה שהוכיח ממתן דמים יש לדחות ע"פ התוס' הנ"ל דרק בקדשים ששינה עליו הכתוב לעכב מצינו לכתחלה ודיעבד ולא בשאר מצוות. ועוד יש לתמוה על מקורו של הבה"ל ממתן ד', דשאני התם דאיכא חיוב ליתן מתן ד' ורק שבדיעבד לא מעכב, ובזה שייכא לאו דבל תגרע, אבל במצוות שיש בהם לכתחלה ודיעבד, לכאורה אין חיוב לעשותם, ומה שייך לומר דעובר בבל תגרע כשאנו חייב.

בד' הטו"א ברשב"א דהמבטל מ"ע עובר בב"ת

ואין לומר שכוונתו לשי' הטורי אבן בר"ה דף ט"ז ע"ב שנקט ברשב"א שם שהמבטל מצות עשה מלבד שביטל המצות עשה, עובר אף בלאו דבל תגרע, דע"ז כתב הבה"ל את תוכחתו. דהא מבואר באחרונים שדחו פ"ז זה ברשב"א [וכמש"כ האמרי ברוך בהגהותיו לטו"א דהרשב"א קאי רק על תקנת ב"ד שעקרו תקיעות בר"ה שחל בשבת]. ובלא"ה א"א לפרש הכי, דהא מפורש בבה"ל שתוכחתו היא למתירש'ל מדבר שהוא 'לכתחלה', ולא על מי שמתירש'ל לגמרי מהמצוה.

בלכתחלה ודיעבד שבפוסקים לא שייך בב"ת

ומה שמצינו בפוסקים לכתחלה ודיעבד הוא רק במקום דאיכא פלוגתא, והתם פשיטא דלא שייך בל תגרע, דהא לשיטה אחת לא יצא אפי' בדיעבד, ולשיטה שניה אפי' לכתחלה מותר.

העושה מצוה בלי הידור לא עבר בבל תגרע, היות והוא רק מעלה ול"ד למתן דמים שהוא חיוב לכתחלה, משא"כ 'לכתחלה' במצוות, דהוי חיוב רק שאינו לעיכובא, והוי דומיא דמתן דמים דהוי חיוב שאינו לעיכובא, ושפיר י"ל דע"ז קאי תוכחתו של הבה"ל שהעושה מצוה בדיעבד קעבר בבל תגרע על שעשה מצוה מגורעת.

בד' החשוקי חמד שהעושה מילה שלא בזמנה עבר בב"ת

דרך נוספת מצאתי בחשוקי חמד בעירובין דף ק' שבאר כוונת הבה"ל דכוונתו למצוות שמחד גיסא הוה מצוה בפנ"ע, ומאיך גיסא מצטרפות למצוה, כגון מילה בשמיני, דאע"פ שאף המל בתשיעי קיים מצות מילה, מ"מ הא ביטל המצוה דביום השמיני, וחדש הבה"ל דמלבד מה שביטל המצוה דביום השמיני, עבר בלאו דבל תגרע בגוף מצות המילה, דעשה מילה בגירעון. וכ"כ לענין מי שאת השבת שמר, אבל את התוספת שבת [כוונתו לתוספת שבת שחל מאילין] דלא אמר' דהוי כב' מצוות, דאת השבת שמר כהלכתו, ואת התוספת שבת ביטל, אלא אף המצוה דשמירת שבת נעשית בגירעון ועובר בלאו דבל תגרע.

בספק החשוקי חמד אם צריך להוציא חומש נכסיו בשביל יום שמיני

וע"פ יסוד זה כתב חידוש נוסף. דהנה בחשוקי חמד בב"ק דף פ ע"א כתב, "מעשה באדם הגר בארץ רחוקה, ואין שם מוהל למול את התינוק, ואם ימתין ליום התשיעי יגיע אליו מוהל, כי אז יהיו עוד בריתות. מסתפק אבי הבן האם הוא חייב לבזבז חומש מנכסיו ולהזמין מטוס עם מוהל כדי שיקיים מצוות מילה ביום השמיני. תשובה. שאלתי שאלה זו את מו"ח מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל ואמר, אין זה ברור שצריך, כי עצם המילה תתקיים ביום התשיעי, אלא שיום השמיני יתבטל, ולא מוכרח שעל כך חייב אדם לבזבז חומש מנכסיו". ובחשוקי חמד בעירובין דף ק' הוסיף בהערה, "ואם נאמר כדברי הביאור הלכה שיש בזה גם לאו של 'בל תגרע', אולי צריך להוציא על זה חומש, כדי שלא לעבור על הלאו". [ולהוציא כל נכסיו מחמת הלאו בודאי אי"צ, דכיון דמחמת המצוה ליכא חיוב יותר מחומש, אף הלאו לא מחייב יותר מחומש, ועד"ז ידוע ליישב קו' הטו"א על הרשב"א מדוע אי"צ להוציא כל נכסיו מחמת הלאו דב"ת].

אך יל"ע בדבריו, דאף את"ל שעובר בכה"ג בלאו דבל תגרע, מ"מ ממש"כ הבה"ל 'תוכחת מגולה', משמע שדיבר על דבר יותר מצוי, ולא על מילה שלא בזמנה או ביטול תוספת שבת.

בד' הב"ח דבג' מצוות צריך לכוון טעם המצוה

אולם י"ל דע"פ דרכו של החשוקי חמד אפשר למצוא בל תגרע ששייך במצוות עשה שמצויות יום יום, והוא לפי מש"כ השר"ע בסי' ח' ס"ח "כיון בהתעטפו שצונו הקדוש ברוך הוא להתעטף בו כדי שנזכור כל מצותיו לעשותם", וכתב המ"ב סק"ט שכוונה זו היא "מלבד הכוונה שצריך לכוין בלבישה לקיים מצות ציצית וכתב הב"ח שכן הדין בתפילין וסוכה אף דבשאר מצות יוצא אף שלא מכוין בה דבר כ"א שעושה המצוה לשם ד' שצוה לעשותה הנך שאני דבציצית כתיב למען תזכרו ובתפילין למען תהיה תורת ה' בפך ובסוכה למען ידעו דורותיכם". ונחלקו האחרונים בהאי דינא כפי שיתבאר להלן.

פלוג' האחרונים אם בלי כוונה לא יצא כלל

הביכו"י בסי' תרכ"ה כתב דלדעת הב"ח לא יצא יד"ח כלל, ואם אכל כזית בליל סוכות בלי הך כוונה, חוזר ואוכל. אולם הפמ"ג שם כתב, "וכל זה לצאת המצוה כתיקונה על צד היותר טוב, ודיעבד אם לא כיון רק לצאת במצוה שצונו הוה יתברך, יצא, דמצות צריכות כוונה לצאת, כבסימן ס' ס"ד". והוה במ"ב שם. ונראה פשוט שדינו של הפמ"ג לא שייך לפלוגתא הראשונים הנ"ל אם יש במצוות דאו' 'לכתחלה' שאינו לעיכובא, דשאני כוונת טעם המצוה שהוא חיוב גמור שאם לא עשאו ביטל חיוב זה, אלא שסובר הפמ"ג שהוא דין נוסף במצוה שלא מעכב את גוף המצוה, ודמי לשמיני במילה שאע"פ שהוא לעיכובא, מ"מ לא מעכב את גוף המילה שלא בזמנה.

בל תגרע בציצית, תפילין, וסוכה כשלא מכוין טעם המצוה

ולפ"ז י"ל דע"ז כתב הבה"ל את תוכחתו המגולה, דכל שלא מכוין

אסמכתא בעלמא, והוי רק דרבנן, ש'עדיף טפי המדקדק', וכ"ה באוצר הגאונים חלק הפי' עמ' 20 בשם רה"ג שכתב, 'וקרא סימנא בעלמא'. [ועי' בהלכות יום ביום ח"ב להגרמ"מ קארפ שליט"א שהביא לשיטות הראשונים בכ"ז]. ולשיטתם א"א לומר שכוונת הבה"ל להך דינא, דפשוט דבריו משמע דקאי על לכתחלה ודיעבד בדאורי', והך דינא הוי רק דרבנן.

בד' הח"ח בשמירת הלשון דהנך דינים לכתחלה מדאורייתא

אכן מצינו בח"ח בשמירת הלשון ח"א שער התורה פ"ז משמע דנקט כהראשונים דהוא דאורי', דבתו"ד כשהוכיח את המתרשלים בלימוד התורה שעלולים להיכשל במצוות דאורי', כתב, "וכן מצות קריאת שמע האם היה זהיר לקבל על עצמו עול מלכות שמים כדון, וכן אם השמיע לאזניו ודקדק באותיותיה כדון המבואר בש"ס ושו"ע, וגם אם היה זהיר לקרות שמע בזמנה תמיד בקיץ ובחורף, שכל זה הוא דינא דאורייתא. וכן כמה פרטי דינים שיש באלו המצוות". ולפ"ז שפיר י"ל שהח"ח בתוכחתו קאי על הקורא ק"ש ולא השמיע לאזניו או לא דקדק באותיותיה. אולם אכתי התמיהה השניה במקומה עומדת, דל"ד למתן דמים, דהתם איכא חיוב רק שאינו לעיכובא, אבל להשמיע לאזניו ודקדוק אותיותיה הוי רק לכתחלה, ומהיכי תיתי שעובר בזה בלאו דבל תגרע.

אם לכתחלה ודיעבד הוי רק מעלה או חיוב לכתחלה

ונ"ל בהקדם מה דיש לחקור בגדר מה שמצינו לכתחלה ודיעבד בדאורי', כגון להשמיע לאזניו או דקדוק אותיות, אם מעיקרא לא הוי 'חיוב', אלא רק 'מעלה', או שלעולם הוי 'חיוב', רק שלא חיובה תורה לקרוא בדקדוק אלא לכתחלה, אבל בדיעבד אחרי שקרא, לא חייבתו תורה לחזור על המצוה. וי"ל, דהראשונים שסוברים דיש חילוק בדאורי' בין לכתחלה לדיעבד, סוברים דלכתחלה אינו רק מעלה, אלא חיוב גמור, רק שכל החיוב רק לכתחלה, ושפיר יש לדמותו למתן ד' שנתן מתן אחד, דעבר בבל תגרע על שעשה מצוה בגירעון, ואף המקיים מצוה בדיעבד, ביטל חיובו, ועשה המצוה בגירעון. (ואפשר שבזה גופא פליגי הריטב"א והתוס' בגיטין דאין במצוות דאורי' חילוק בין לכתחלה לדיעבד, דלכתחלה לאו חיובא הוא אלא רק מעלה, ולא מצינו בדאורי' רק מעלה, אבל הראשונים שחולקים סוברים שהוא חיוב וכנ"ל).

בספק התשובות והנהגות אם בדקדוק אותיות שייכא סברת הגר"ח באתרוג

ונראה להוכיח כיסוד הנ"ל ד'לכתחלה' הוי חיוב ולא רק מעלה, דהנה בתשובות והנהגות ח"א סי' נ"ח, כתב "ונסתפקתי אם קרא ק"ש בלי דקדוק אותיות שיצא, ועכשיו קורא עוד פעם בדקדוק, אולי דומה לנטל אתרוג ויצא, ועכשיו מוצא הדר, שאין עליו חיוב כלל, דלא שייך לצאת בהידור אחר שיצא, וכן דקדוק אותיות הוי הידור ולא שייך לאחר שיצא, וממנהג שפירסמו בשם הגאון רבי יצחק מוולז'ין זצ"ל נראה דפשיטא ליה דמועיל".

בד' הגר"ח ש' זצ"ל דהגר"ח איירי רק בהידור ולא בלכתחלה

וכ"כ במשנת הגר"ח ליבוביץ זצ"ל על עניני פורים שהוכיח שדברי הגר"ח איירי רק בהידור מצוה ולא בלכתחלה, ומקורו מהא דאיתא בסי' תרפ"ח ס"ד דבעיירות המסופקות מברך ב"ד ומ"מ קורא בט"ו, והטעם שלא מברך בט"ו כתב בבאור הגר"א שהוא משום שכבר יצא יד"ח ב"ד שהוא יום קריאה לכל. ותמה הגר"ח ש' זצ"ל דאחרי שיצא יד"ח ב"ד, איך בכלל קורא בט"ו, ומכאן הוכיח שאפשר לקיים ה'לכתחלה' אף לאחר שיצא בדיעבד, וחלוק ממצוה שאינה מהודרת, דא"א לקיים ההידור אחרי שיצא בלי הידור.

ובשורש החילוק י"ל עפמ"ש"נ דלכתחלה לא הוי רק מעלה אלא חיוב גמור, משא"כ הידור מצוה הוי רק 'מעלה', ולהכי דברי הגר"ח נאמרו רק בהידור מצוה שהוא רק מעלה, דלא שייך לקיימו אחרי שיצא יד"ח המצוה, משא"כ 'לכתחלה' שהוא 'חיוב' אע"פ שבדיעבד יצא, מ"מ הוי מצוה מגורעת, ויכול לחזור ולשנותה ללא גירעון.

בחילוק שבין 'הידור' ל'לכתחלה' לענין בל תגרע

ועפ"ז י"ל דה"ה לענין בל תגרע דיש חילוק בין 'הידור' ל'לכתחלה',

ולפיכך הזהירו הפוסקים מאוד על ברכות התורה דצריך לברך תחילה כדי להראות שהתורה חשובה בעיניו, והלבוש הוסיף וכתב 'ונהנה ממנה כמו שמברך על כל הנאותיו, ויש להוסיף דלפי"ז יש כאן גם דמיון לברכות הנהנין דאסור להנות בלא ברכה, מיהו יעוי' בנידו"ז להלן.

מצוה לברך או איסור ללמוד בלי ברכה

ולפי האמור יש לדון ולהסתפק האם גדר ברכת התורה היא כשאר ברכת המצוות דיש מצוה וחובה לברך אבל אין איסור בעצם לימוד תורה בלא ברכה, או דילמא יש איסור בלימוד תורה בלא ברכה וכעין ברכות הנהנין דאסור להנות בלא ברכה, הכי נמי אסור לעסוק בתורה בלא ברכה.

וצריך לפרש מהיכתי תיתי לומר דיש כאן גדר איסור בלימוד תורה בלא ברכה, ויש לבאר בב' דרכים: א' חדא משום דגם בלימוד התורה מפורש בדברי הלבוש דצריך להראות שנהנה בלימוד התורה וכלשון הברכה 'והערב נא וכו' ויעוי"ע בדברי הלבוש בסעיף ו' בהגהה שכתב תלמידו שהיה נ"ל דב' הברכות דברכה"ת האחת היא ברכת המצוה ולכך מברכין אשר קדשנו וכו' והשנית היא ברכת הנהנין כי הלימוד הוא הנאה כמש"כ רבינו וכמו שמברכין שתי ברכות על המצה של מצוה אפי' אין לו רק קזית לפי שהנאות הגוף שיש בו מצות עשה מברכין ברכת המצוה וברכת הנהנין, וכו' והשיב לו הלבוש דאין נ"ל כלל טעם זה דס"ל לחז"ל שאין הנאות מצוה זו דומה לשאר מצוות שנהנין מהן כגון מצוה ופסח דהתם ההנאה והמצוה שני ענינים הם ההנאה היא מה שנהנה גופו מזאת האכילה אפי' לא היה בה מצוה כמו שנהנה משאר לחם ובשר, אבל הכא המצוה וההנאה חדא מילתא היא שמצות הלימוד הוא שידע מה שילמד כדכתיב ולמדו ליראה את ד', וההנאה הוא ג"כ שידע מה שלמד והרי הכל ענין אחד הוא, לכך לא תקנו עליה בשום פעם רק ברכה אחת ברכת המצוה והיא היא ברכת הנהנין' עכ"ד הנפלאים, וחזינן מדברי הלבוש דברכת התורה היא גם ברכת הנהנין, וא"כ יש מקום לומר דהלומד בלא ברכה יש כאן סרך איסור של הנאה מלימוד וידיעת התורה בלא ברכה דומיא דברכות הנהנין, מיהו כמובן דיש לחלק דלגבי האיסור להנות מהעולם בלא ברכה לא מצינו כן אלא בהנאה גשמית ולא בהנאה רוחנית ויעוי' להלן בהמשך הדברים.

ב' עוד יש לדון מטעם אחר דשמא יש איסור בלימוד בלא ברכה עפ"ד הגר"ח דביאר דברכת התורה אינה על קיום מצות תלמוד תורה אלא התורה עצמה טעונה ברכה ואפי' אשה שאין לה מצות ת"ת צריכה לברך על קריאה ולימוד בתורה, ולפי"ז יש מקום לדון דיש צד איסור לעסוק בתורה בלא ברכה.

והנפק"מ לדינא בנידון זה אם יש גם איסור בלימוד בלא ברכה או רק מצוה וחיוב ברכה כמו בשאר ברכת המצוות, לענין ספיקות בחיוב ברכות התורה, כגון ספק הגיע זמן עלות השחר, או הנעור בלילה ואינו מברך בעצמו מחמת ספק וממתין לשמוע הברכה מאדם אחר, ויש להסתפק האם רשאי ללמוד בנתיים עד שישמע הברכה, או דילמא יש כאן ספק איסור לימוד תורה בלא ברכה ועליו להבטל מתלמודו עד שיצא מכלל ספק, ומצינו בגדולי האחרונים שנקטו בפשיטות דאין צד איסור בדבר וימשיך בלימודו עד שישמע הברכה מאחר וכדלהלן.

בעובדא דמרן הגר"ח אם צריך להפסיק

בעלות השחר

ותחילה יש להקדים העובדא שהביא בתשובות והנהגות [ח"ה סי' ק"ס] דכתב דנראה דנידו"ז דלימוד תורה במקום ספק ברכה תליא בפלוגתא דרבוותא בגדר ברכות התורה אי הוי ברכת הודאה ושבח ולפי"ז נראה דאין קפידיא על לימוד בלא ברכה במקום ספק, אבל אם ברכת התורה היא ברכת המצוות א"כ נראה דמחוייב להסמיך הברכה למצוה. והביא שם עובדא דהגאון ר' אליהו ברוך ממיר שהתחיל לדבר בדברי תורה עם מרן הגר"ח מבריסק קודם עלות השחר וכשעלה השחר הפסיק, ואמר לו הגר"ח דאין איסור לומר דברי תורה קודם ברכה אלא דיש מצוה לברך ואח"כ הגיע שם רבי איצ"לה מפונב"ז והסכים עם הגר"ח, מאידך הביא שם מהחיד"א בספרו 'כף אחת' דאחר עלות השחר לא יאמר שום פסוק עד שיאמר ברכת התורה, [ומיהו הוסיף התשו"ה דודאי ילמד בהרהור דלפי השו"ע ורוב הפוסקים א"צ לברך]. אולם בסיום דבריו העיר שם דהמשנב"ב סי' מ"ז סק"ב כתב דאסור ללמוד קודם שיברך עכ"ד. והנה יש להעיר ולהקשות על רבותינו מאורי הגולה דהרי דין זה

את טעם המצוה בציצית תפילין וסוכה, אע"פ שיצא את עיקר המצוה, מ"מ הוי מצוה מגורעת כלשון הב"ח דבלא הך כוונה, "לא קיים המצוה כתיקונה", דמשמע שמחד גיסא גירע במצוה, ומאידך גיסא קיים את עיקר המצוה, והוא כיסוד החשוקי חמד לענין מילה שלא בזמנה דהוי מצוה מגורעת שביטל הדין מילה בשמיני, דאף תפלין ציצית וסוכה ללא כוונת טעם המצוה הוי מצוה מגורעת היות וביטל את כוונת טעם המצוה, ואפשר שע"ז כתב הבה"ל "תוכחת מגולה להאדם הרוצה להתרשל ממצות עשה לפעמים במצות דבדר שהוא רק לכתחלה".

הרב שמואל דרזי

בגדר חיוב ברכות התורה קודם הלימוד

ובנידון אם רשאי ללמוד במקום ספק

בביאור דברי הפוסקים שהזהירו לברך

קודם הלימוד

הנה בחידושי הגרש"ר פסחים סי' ז' האריך להוכיח דכל מצוה שיש לה משך זמן ושיהוי כגון לבישת טלית והנחת תפילין מן הדין שייך לברך גם אחר התחלת המצוה, כיון דהברכה עולה על כל המצוה, כמש"כ בחי' הריטב"א ברכות י"ד. דהברכה עולה למפרע ולהבא, וכן ביאר הלבוש בס"ח סי"א דאגב דחיילא הברכה על להבא חייל נמי על למפרע, ונמצא לפי"ז דמי שבירך אחר שהתחיל במצוה לא ביטל בזה דינא דגמרא דכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, אלא דלכתחילה ודאי צריך לברך קודם שיתחיל במצוה כמש"כ הפמ"ג [סי' ח' משב"ז סק"ט].

ונראה דבזה יש ליישב תמיהה רבתי בדברי הפוסקים בענין ברכת התורה דהנה הטור והשו"ע סי' מ"ז ס"א כתבו ברכת התורה צריך ליהנה בה מאוד, וביאר המשנ"ב סק"ב שלא ללמוד עד שיברך, ויעוי' בלבוש דכתב וז"ל קודם שיתחיל ללמוד או לומר דברי תורה יברך ברכת התורה, ומאוד מאוד צריך ליהנה בה להראות שהתורה היא חשובה בעיניו ונהנה ממנה כמו שמברך על כל הנאותיו ואם אינו מברך עליה אינו זוכה לבן תלמיד חכם שזה עונשו מדה במדה שמאחר שאינו מברך עליה מורה שאין קורא בה לשמה ואינו משמח עמה ולא נהנה בה אלא היא בעיניו כאומנות בעלמא וכו' עיי"ש באריכות. וע"ע בא"ר שם דכתב דמצינו שנוענשו על שלא בירכו בתורה תחילה וכו' כלומר בתחילת עסקם בתורה בכל יום כ"כ הפרישה, ולחם חמודות [ברכות פ"א אות ע"ט] פירש לשון תחילה שהיו מברכין אלא שלא הקפידו שלא ללמוד כלל קודם שיברך, אבל כשבא לידם למדו ואח"כ כשזכרו היו מברכין על הלימוד שאח"כ, ואפי' הכי על זה אבדה הארץ עכ"ד. ויש לציין דכן פי' הב"י מה שאמרו על תלמידי חכמים שאין מברכים בתורה תחילה וז"ל כלומר בתחילת עסקם בתורה בכל יום וכו' עיי"ש. ויש להקשות למה הוצרכו להזהיר על ברכות התורה הרי בכל המצוות קי"ל דצריך לברך עובר לעשייתן, [ויעוי' בב"י והב"ח דכתבו דתלמידי חכמים מתוך שהם זהירים לעסוק בתורה ורגילין בה אינם זהירים לברך כשפותחין בה על כן אמר מאוד צריך ליהנה בה].

אולם לפי מש"נ דמן הדין במצוה שיש בה שיהוי ומשך זמן שייך לברך גם לאחר שהתחיל במצוה, וכמו שמצינו בדברי הריטב"א בסוכה לענין נטילת לולב דמברכים אע"ג שכבר יצאו עיקר המצוה מהתורה, ויעוי' גם בדברי הפמ"ג דלעיל דהוצרך להזהיר דודאי לכתחילה אין לברך על הטלית לאחר זמן, לפי"ז נראה דגם לענין ברכת התורה מדיני ברכת המצוות אין קפידיא כולי האי לברך אחר תחילת לימודו דכל זמן שעוסק במצוה הברכה עולה גם על הלימוד דלמפרע, אולם יש כאן קפידיא מחמת כבוד התורה וחשיבותה דכשאין מברך עליה תחילה מראה שאין התורה חשובה בעיניו.

שלא ברכו בתורה תחילה

ולפי"ז יש ליתן טעם חדש במה טעו אותם גדולי דור דעה שהיו בזמן חורבן הבית, ואותם תלמידי חכמים שלא זכו שיהיו בניהם תלמידי חכמים מפני שלא היו מברכים בתורה תחילה, דבאמת אין כאן קפידיא על קיום מצוה בלא ברכה כיון דבהמשך לימודם היו מברכים והברכה פוטרת כל הלימוד שלמד עד עכשיו, אלא דמכל מקום נענשו בדבר משום דיש כאן מקצת זלזול בחשיבות התורה.

גם החולקים על הגינת ורדים בברכת כהנים מוזים בברכת התורה

ונראה לדון ולהוסיף דאמנם מדברי המהר"ם בן חביב נראה דפליג על הך מילתא וס"ל דאין לו לקיים מצוה במקום שלא יוכל לברך, ויעו"ע בתשו' חת"ס אור"ח סי' כ"ב דכתב נמי דכהן שכבר בירך פעם אחת אין לו ליכנס בספק ברכה ולברך ציבורא אחרינא במקום שיש כהנים אחרים שיברכו שם, וכאמור לעיל בתחילת הדברים מצינו כן בדברי הט"ז דאין להתעטף בטלית בלילה מחמת ספק ברכה, ולכאור' לדבריהם יש לדון דגם לענין ברכה"ת כה"ג דאין לו ללמוד במקום דיש ספק ברכה עד שיצא מכלל ספק, אולם יש לחלק בין הדברים דכל דברי האחרונים הנ"ל היינו במצוה של רשות כגון כהן אחר שכבר בירך פעם אחת דאמרינן בגמ' דאי בעי בריך ואי בעי לא בריך, ומטעם זה יש ספק לענין ברכה ובזה יש מקום לומר דלא יכניס עצמו לידי קיום מצוה משום ספק ברכה, [וגם בזה מבואר בחת"ס דאם אין לציבור השני מי שיברכם ראוי שיברך הכהן אע"פ שאין יכול לברך מספק], וכמו"כ בלבישת טלית בלילה דאין סיבה וטעם להכניס עצמו לידי ספק מצוה בלי ברכה, אבל במצות תלמוד תורה דחיובא רמי עליה בכל עת ובכל שעה כדכתיב 'ובתורתו יהגה יומם ולילה' בזה נראה דכ"ע מודו דאין לו ליבטל רגע אחד מקיום המצוה אם אין בידו לברך מחמת ספק ברכה.

ועוד יש לחלק בין ברכת המצוות אבל בברכת התורה דנראה מדברי הרמב"ן והחינוך דהיא ברכת הודאה ושבח, וכן לפ"ד הגר"ח דביאר דתורה טעונה ברכה גם במקום דליכא מצות תלמוד תורה כגון בנשים, א"כ שפיר יש להקל וללמוד במקום ספק עד שיזדמן לו לצאת מידי ספק ע"י שמיעה מאחר או עד שיעלה השחר בביור, וכמו שהעיד הגינת ורדים דלא ראינו מי שנמנע ללמוד מחמת ספק ויל"ע בדברים.

הערה מדברי המדרש רבה

ובעיקר הנידון יש להעיר ולציין לדברי המדרש רבה [דברים פ' וזאת הברכה י"א ו'] דאיתא שם בזה"ל וזאת הברכה הלכה אדם מישראל שעלה לקרות בתורה אין מותר לו לקרות עד שלא יברך, תחילה מברך ואח"כ קורא. ומשה בשעה שזכה לקבל התורה תחילה בירך ואח"כ קרא, אמר ר"א איזו היא הברכה שבירך משה בתורה תחילה בא"י אמ"ה אשר בחר בתורה הזאת וקדשה ורצה בעושיה ע"כ. ולפ"ר יש לדייק בדברי המדרש דיש איסור לקרות בתורה קודם שיברך, ולא רק מצוה לברך כשקורא בתורה, דלשון המדרש "אין מותר לו לקרות", ומכאן יש לדון דגם באופן שיש ספק לענין הברכה אין רשאי ללמוד עד שיצא יד"ח הברכה, ולפ"ז ברכות התורה דמי לברכות הנהנין דאסור לו להנות בלי ברכה הכ"נ אסור לו ללמוד עד שיברך והדברים מתיישבים היטב עם דברי הלבוש והגר"ז דברכות התורה יש בה דמיון לברכת הנאה, או כפשטות הדברים דהתורה עצמה טעונה ברכה כדברי הגר"ז בשם אביו הגר"ח, אולם כאמור מעובדא דמרן הגר"ח עצמו מבואר דאין צד איסור בלימוד קודם ברכה וצ"ע.

אולם מאידך מדברי כל הפוסקים שכתבו דצריך לזהר מאוד בברכות התורה ולא כתבו בפשיטות אסור ללמוד עד שיברך, נראה להדיא דברכת התורה היא בגדר מצוה וחיוב לברך וצריך לזהר לקיים החיוב אבל אין כאן איסור בעצם הלימוד בלי ברכה ולא דמי לברכות הנהנין דאסור להנות בלא ברכה, וכאמור הדברים מפורשים בדברי הגינת ורדים דמקום שאין יכול לברך רשאי להמשיך בלימודו, וכתב דלא ראינו מי שהפסיק מלימודו מחמת ספק עלות השחר. וכאמור כן נקטו גדולי הדורות ה"ה מרנן הגר"ח והחזו"א וצ"ל וכן הורו פוסקי דורינו וצ"ל כדלהלן.

הוראת רבותינו לענין מעשה

בדינים והנהגות חזו"א [פ"א אות י"ג] הביא עובדא מאחד שהיה נעור כל הלילה ושאל למרן החזו"א אם יכול להמשיך ללמוד אחר עלות השחר, והשיב לו מרן ז"ל שיכול ללמוד עד שיזדמן מי שיוציאנו בברכה"ת. וכ"כ מרן הגרש"א וצ"ל במנחת שלמה [סי' צ"א אות א'] דחידוש גדול הוא לומר דמי שהוא אנוס על הברכה ואינו יכול בשום אופן לברך ברכת התורה, דגם אסור אסור לו ללמוד תורה, משום דכמו שאסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה כך אסור גם ללמוד תורה, והברכה מעכבת דלמודו לא חשיב מצוה אלא עבירה. שהרי לא מצינו שיאמרו חז"ל שאסור לעשות מצוה

מפורש ומוסכם בגדולי הפוסקים ה"ה הלבוש הפרישה הלחם חמודות והא"ר דקודם שיתחיל ללמוד צריך לברך ופירש הל"ח דזהו מה שאמרו שלא בירכו בתורה תחילה וע"ז באה צרת החורבן, וא"כ יש לתמוה היאך יתכן דרבותינו לא חששו בדבר.

בביאור דברי רבותינו דבמקום ספק רשאי ללמוד

ולכן נראה ברור דודאי מי שיכול לברך אסור לו לבטל המצוה לברך על דברי תורה וכמש"כ כל הפוסקים, ועובדא דהגר"ח כפי הנראה שהיו נעורים כל הלילה דאם ישן שינת קבע בתחילת הלילה הרי כבר היו צריכים לברך מיד כשהתחיל ללמוד כמבואר בשו"ע סי' מ"ז ס"ג דהמשכים קודם עלות השחר צריך לברך ברכות התורה, ועל כרחק דהיו נעורים בלילה והיו ממתנים לשמוע ולצאת הברכה מאדם אחר, או שהיה עדיין ספק על זמן עלות השחר וכיון דבלא"ה אין יכולים לברך בנתיים באופן זה נקטו הגר"ח והגר"י מפונב"ז ז"ל דיכולים להמשיך בלימודם כיון דאין איסור בעצם הלימוד קודם ברכה אלא דיש מצוה לברך וכשאינו בידו לברך אין לו ליבטל מלימודו. [ועוד יש מקום לדון בעובדא דהגר"ח דכיון דהתחיל ללמוד בהיתר קודם עלות השחר לפיכך אין מחוייב להפסיק מלימודו כשעלה השחר גם באופן שבידו לשמוע הברכה, כעין מה שמצינו בדיני סעודה במי שהתחיל בהיתר, ורק לענין קידוש שבבת ק"ל דשבת קובעת ופורס מפה ומקדש, אבל בהבדלה וכן בתפילה ק"ל דבהתחיל בהיתר רשאי להמשיך בסעודה, ודבר חידוש הוא, ויל"ע].

החיד"א לשיטתו דהנעור בלילה מברך

ויש לעיין בדברי החיד"א הנ"ל שכתב דמשעלה השחר לא יאמר שום דבר תורה, במאי מיירי, אם גם באופן דאינו יכול לברך בעצמו יש איסור להוציא דברי תורה בפיו, ולפ"ר נראה דהחיד"א ע"כ מיירי באופן שיכול וצריך לברך ברכות התורה כיון דגם בנעור בלילה כתב בספרו ברכ"י [סי' מ"ו אות י"ב] דהמנדד שינה מעיניו כל הלילה עד אור הבוקר מברך ברכת התורה, ומנהגינו לברך כל הברכות בשם ומלכות חוץ מברכת ענט"י עפ"י כתבי רבינו האריז"ל ע"ש, וא"כ כיון דעלה השחר ויכול לברך אסור להוציא שום דבר תורה מפיו וכמש"נ בדברי הפוסקים דזהו מענין הזהירות בברכת התורה שלא ילמד קודם שיברך באופן שבידו לברך לאלתר, ולא דמי לעובדא דמרן הגר"ח דלא בירכו מחמת הספק ויל"ע.

דברי הגינת ורדים דאין למנוע מקיום מצוה

במקום שיש ספק על הברכה

בשו"ת גינת ורדים [כלל א' סי' י"ג] הביא תשו' מהר"ם בן חביב לענין כהן המברך ברכת כהנים פעם שנית בציבור אחר דקי"ל בגמ' ר"ה כ"ח: דרשאי לברך אי אתרמי ליה צבורא אחרינא, אולם מצינו בלבוש סי' קכ"ח ס"ג וז"ל אם ירצה הכהן לעלות לדוכן פעם שנית ביום בצבור אחר, צ"ע אם צריך לברך בפעם שניה שיש פנים לכאן ולכאן וצ"ע ע"כ, וכתב דעפ"י ספק זה יש ליישב הא דאיתא במגילה כ"ז: ובסוטה ל"ט. דשאלו לר"א בן שמוע במה הארכת ימים א"ל מימי לא נשאתי כפי בלא ברכה יע"ש, וקשה מאי שבחא והלא כל הכהנים מברכין אשר קדשנו וכו' באהבה, ולפי הספק של הרב הנז' יש ליישב בחדא מתרתי, דאם הדין הוא דאין לברך היה משבח עצמו דלא הביא עצמו לידי כך לילך לצבורא אחריתי לברך ברכת כהנים בלא ברכה, ואם הדין הוא וכו' עכ"ד המהר"ם בן חביב.

אולם הגינת ורדים בסי' י"ד השיג על דבריו וכתב לענ"ד קשה דמאי רבותא היא זו מכיון שאין חיוב בברכה רק בפעם ראשונה שנושא כפיו למה הוה משתמיט שלא יארע לו כן. והוסיף הג"ו וכתב וז"ל, והרי אפי' שיהא ספק בדבר אי מצי מברך אי לא מצי, מ"מ אין כאן שבח של כלום למנוע עצמו מעשיית מצוה ואפי' כל דהוא, ואפי' שכבר יצא יד"ח ממנה, בשביל שלא יוכל לברך עליה, ודוגמא לזה מצינו מחלוקת ביטן שינת קבע ביום אם כשייעור מחייב לברך ברכת התורה או לא מחייב, ולא ראינו מי שנמנע לקרות מפני הספק שלא יוכל לברך עכ"ל.

ומכאן יש ללמוד דמי שנעור בלילה והגיע זמן הספק של עלות השחר דאין לו למנוע עצמו מללמוד מפני ספק חיוב ברכות התורה, דלא ראינו מי שנמנע מללמוד מפני הספק שלא יוכל לברך כמו שהעיד הגינת ורדים, וזה מקור נפלא לפסקו של מרן הגר"ש"א וצ"ל דאין איסור ללמוד כל זמן שאין יכול לברך, ויותר מיכן חזינו בקו' הג"ו דראוי לכהן להכניס עצמו לידי קיום מצוה בלי ברכה אפי' במקום שיש ספק על הברכה דאין לו לבטל ממצוה מפני ספק הפסד ברכה ודו"ק.

מ"מ עצם החיוב ומצות תלמוד תורה היא נמשכת בכל שעה, ומצינו לומר דהברכה עולה על מה שלמד עכ"פ בסמוך לברכה, ולפי"ז נתבאר דאדרבה זה גופא הטעם שהזהירו כל הפוסקים בענין ברכות התורה שלא יעשה כן ולא יסמוך על הברכה שיברך באמצע לימודו מפני שממעט בחשיבות התורה.

דברי הלבוש דמברכים על הלימוד של אתמו

ובענין זה יש להביא את דברי הלבוש בסעיף ו' דכתב מה שמברכין ב' ברכות התורה בשחרית הוא כי האחת עולה לברכה אחרונה של לימוד יום הקודם, והקשה תלמידו בהגהה דכי ראוי להפסיק לכתחילה בין המעשה לברכה ועוד איך יברך למחר על מה שלמד אתמול הא אין זה גרוע מאכילה מאחר שנתעכל במעיו אפי' ביומו דאין לברך עליו, ותיירץ הלבוש וזה תר"ד דחייב אדם להגות בה אפי' במטתו עד שישתקע בשינה וא"כ הפסק השינה אינו אלא אנוס וכו' ואשר רצית לדמותו לברכה אחרונה של אכילה אחר שנתעכל במעיו נ"ל שאין כאן דמיון כלל דהתם אחר שנתעכל אין דבר בעולם מאותה אכילה וכו' אבל הכא מה נתעכל שייך אם תדמה השכחה לעיכול, וכי אדם שוכח בשינה מה שלמד אתמול בלילה שהרי זה זוכר מה שלמד והוי כלא נתעכל כל זמן שזוכרו, וע"ז נאמר 'ותורתך בתוך מעי' עכ"ד הנפלאים והמתוקים מדבש של רבינו הלבוש, ויש ללמוד מדבריו דגם מה שלמד כבר שפיר שייך לברך עליו אלא דהלבוש לשיטתו דס"ל דיש כאן ברכה אחרונה על הלימוד דיום אתמול.

מיהו שאר המפרשים נקטו דב' הברכות הם הלימוד דלהבא וברכה הראשונה היא כברכת המצוות וברכה שניה היא ברכת השבח, והראשונה על תורה שבע"פ והשניה על תורה שבכתב יעוי' בפמ"ג [סוסי"מ"ז], ולפי"ז צריך לדון האם לימוד התורה הוא כמצוה הנמשכת כמו בטלית ותפילין ונטילת לולב או דדנים כל תיבה כדיבור בפנ"ע והברכה שמברך באמצע לימודו אינו יכולה לעלות למפרע על מה שלמד כבר וצ"ע. ויש לציין עוד למש"נ להלן בשיטת המג"א בדין הנעור בלילה דכמבואר בדבריו דמהני כונה בברכת התורה שלא לפטור אלא עד יום המחרת ונתבאר בדבריו דשאני מלבישת טלית דלא מהני כונה לפטור עד חצי היום יעוי' ש ובדברי המהרש"ם והמשנ"ב בנידור"ז, ויש לדון ולחלק בין הנידונים.

וכאמור לענין דינא אין נפק"מ דעל דבר זה הזהירו כל הפוסקים שיברך קודם תחילת לימודו ולא יסמוך על כל הפלפולים והנידונים דלעיל להקל לברך אחר תחילת לימודו כיון שצריך להראות שהתורה חשובה בעיניו לברך עליה תחילה, אבל במקום ספק שאינו יכול לברך דנתבאר לעיל דימשיך בלימודו עד שיזדמן לו לשמוע הברכה מאחר בזה יש מקום לדון דהברכה גם עולה למה שלמד קודם הברכה ונמצא דלא הפסיד אפי' מעלת הברכה, ויל"ע בכל הדברים.

הרב אברהם זנגר

הזכיר יעלה ויבא בברכת אתה חונן ונזכר לפני מודים

נראה לדון בדבר החדש בדיני הזכרות בתפלה; הלכה פסוקה היא דהשוכח הזכרה בתפלה ונזכר לאחר סיום הברכה משלים את ההזכרה במקומה בין הברכות. [דין זה הוא חידושו של הראב"ה, דקודם שפתח בברכה שלאחריה לא נחשב שנעקר מהברכה הקודמת, ולכן יכול להשלים את ההזכרות של אותה ברכה ונחשב לו כאילו אמרן בתוך הברכה]. אולם הכרעת השו"ע דדין זה קיים רק בהזכרות המעכבות, אבל הזכרות שאינן מעכבות אין להשלים לאחר סיום הברכה, (שו"ע סי' קי"ד ס"ו, קי"ז ס"ה, רצ"ד ס"ד, תכ"ב ס"א), כגון מי ששכח להזכיר יעלה ויבא בר"ח ונזכר לאחר חתימת ברכת רצה, בשחרית ובמנחה אומר יעלה ויבא במקומו (בין ברכת רצה לברכת מודים), ואילו במעריב אינו אומר שם יעלה ויבא הואיל ואין ההזכרה מעכבת במעריב. ויש לדון מה יעשה באופן שיש ספק אם ההזכרה מעכבת (ולהלן יבוארו כמה אופנים בזה), האם יזכיר מספק בין הברכות או לא יזכיר.

ונקדים לבאר אופן אחד שיש בו ספק אם ההזכרה מעכבת, דהנה נחלקו האחרונים אם מה שתקנו חז"ל להזכיר יעלה ויבא בברכת

בלא ברכה כמו שאמרו לענין ברכת הנהנין, ולמה יתבטל מלמוד תורה שהוא יותר חשוב מכל המצוות שבתורה, בגלל זה שאינו יודע לברך עכ"ד. וכמו"כ הורה מרן הגריש"א זצ"ל דמי שאינו יכול לברך מחמת ספק ימשיך בלימודו עד שיזדמן לו מי שיוציאנו בברכה. ויעוי' בדברי אאמ"ר שליט"א בשבות יצחק [ח"ה בדיני נר שבת ועניני ברכות, פ"כ הערה מ"ו] דמרן זצ"ל הוסיף וביאר דמי שיכול לברך ברכת התורה ולומד בלי ברכה הוא מבטל מצות הברכה, אך אין איסור על עצם הלימוד, ולכן כשמחמת ספק אינו יכול לברך ימשיך בלימודו ע"כ, וע"ע בשבו"י בערה שם ביישוב קו' הדבר אברהם, ועיין בקובץ תשובות [ח"א סי' ט']. [ואגב יש לציין לשו"ת שלמת חיים (סי' ל"ח) דנשאל האם להניח תפילין כדי ללמוד בהם במקום שיש ספק על הברכה, והשיב שם דפשיטא דיניח ולא יבטל מקיום מצוה מפני ספק ברכה. מיהו יעוי' בדבריו בס' מ"ח שהשוה בין הלומד קודם ברכת התורה לאוכל בלא ברכה וצ"ע].

בחילוק ברכה"ת מברכת הנהנין

ויעוי' עוד בספר פניני תפילה [להגר"צ קוק שליט"א] פרק ב' דהאריך בנידור"ז משמיה דמרן הגריש"א זצ"ל דברכת התורה אינה כברכת הנהנין שאסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה, [ושם מצינו בבה"ל סי' ס"ב, ד' ד"ה שלא, דאפי' במקום שהוא אנוס ואינו יכול לברך אסור לו לאכול, ואפי' במקום ספק אמנם השו"ע קס"ז, ט' כתב דמספק אינו חוזר ומברך ורשאי לאכול מיהו יש שהחמירו יעוי' במהרש"א פסחים ק"ב. דברכות הנהנין לא אמרינן סב"ל כיון דיש איסור להנות, וע"ע בברכות י"ב. בגליון רעק"א], אבל בברכת התורה אין איסור בעצם הלימוד בלא ברכה אלא דיש מצוה לברך, ואם לומד בלי ברכה מבטל מצות עשה, אבל כשמסופק ואינו יכול לברך אין איסור לקיים המצוה או ללמוד בלי ברכה עכ"ד.

ויש להוסיף דאמנם בדברי הלבוש נראה דהברכה היא גם על ההנאה בלימוד וידיעת התורה וכנ"ל, אבל עדיין לא מצינו בדבריו דדמי להנאות עוה"ז דאסור להנות מן העולם בלי ברכה.

הקו' דגם בנהנין במקום ספק רשאי לאכול

ובעיקר הנידון העיר בפניני תפילה שם דאפי' נימא דברכה"ת דמי לברכת הנהנין מ"מ במקום ספק יאה רשאי להמשיך בלימודו דהא בברכת הנהנין קי"ל מדינא בשו"ע [סי' קס"ז ס"ט] דהמסופק אם בירך המוציא אינו חוזר ומברך, וביאר במשנ"ב שם דרשאי להמשיך באכילתו, ומבואר דלא קי"ל כדברי המהרש"א בפסחים הנ"ל, ולפי"ז כתב בפניני תפילה דנראה דכל הנידון הנ"ל בברכת התורה אם מותר ללמוד בלי ברכה היינו רק במי שמחוייב בודאי לברך אלא דעתה הוא אנוס על הברכה, אבל מי שאינו יכול לברך מחמת ספק כגון הנעור בלילה בזה לכאו' פשיטא דרשאי ללמוד ולא ימתין על הברכה דומיא דברכות הנהנין עי"ש.

ויש לדון בדברים דכיון דברכה"ת מהתורה אם נפרש דגדר הדין דיש כאן איסור ללמוד בלא ברכה, נמצא דיש כאן ספק איסור דאורייתא, וא"כ גם במקום ספק היה צריך להחמיר ולא ללמוד עד שישמע הברכות מאחר ויצא מן הספק, אבל כאמור לדינא אין נפק"מ בדבר ובכל גווני שאינו מברך הן מחמת אונס והן מחמת ספק ימשיך בלימודו עד שיזדמן לו מי שיוציאנו יד"ח, כיון דנקטינן דאין זה בגדר איסור ללמוד בלא ברכה, אלא כשאר ברכת המצוות דיש מצוה וחובה לברך בזמן שבידו לברך.

במקום שיכול לברך לא מהני הברכה לבסוף למפרע

מיהו במקום שיכול לברך ואינו מברך כתב בפניני תפילה שם דלא מהני מה שמברך לבסוף וביטל מצות ברכה על כל מה שלמד עד שברך, והוסיף לבאר בהערה שם דלא דמי למש"נ לעיל במצוה הנמשכת דכל זמן שעוסק במצוה הברכה עולה על כל המצוה וכמש"נ לעיל בארוכה, אבל מצות תלמוד תורה שאני דכל תיבה ותיבה היא מצוה בפנ"ע ואינה כמצוה הנמשכת כלבישת טלית או נטילת לולב עד הנענועים דיש כאן מעשה נטילה אריכתא עי"ש, וכתב דלפי"ז מיושב שפיר למה הזהירו הפוסקים דיזהר לברך קודם שיתחיל ללמוד כיון דהכא לא תעלה הברכה שמברך לבסוף על כל מה שלמד למפרע עי"ש.

מיהו לעיל נתבאר דגם בברכות התורה יש מקום לדון דהברכה עולה למפרע, וי"ל דאמנם כל תיבה ותיבה היא מצוה בפנ"ע אבל

מועיל להזכירה לאחר סיום הברכה, אלא גם איסור יש בדבר, דהוי הפסק בתפלה (דברי חמודות על הרא"ש פ"ד דברכות סי' י"ז, ט"ז סי' רצ"ד סק"ג, א"ר סי' ק"ד סק"ז, ברכ"י סי' קפ"ח סק"ז, וכן מבואר בחידושי הגהות על הבי"ש שם מהר"ח, וכו"כ הבי"ח סי' ק"ד בשם מהרש"ל החולק ע"ד ראב"ה גם לגבי הזכרה המעכבת, דטעמו הוא משום איסור הפסק).

ומעתה יש לדון איך לנהוג באופן שיש ספק אם ההזכרה מעכבת, האם יאמר את ההזכרה כדי לחוש לצד הספק שאינו יוצא יד"ח בתפלתו, או לא יאמר כדי לחוש לצד הספק שההזכרה אינה מעכבת והרי הוא עובר על איסור הפסק בשמו"ע. **ויש לדון בזה מכמה פנים;**

א] כיון שב' הספיקות הללו דינם לקולא, דהא קי"ל דספק תפלה לקולא, וכן ספק איסור הפסק מסתבר דדינו ככל ספיקא דרבנן לקולא, אין הכרע איך לנהוג, וא"כ י"ל דשוא"ת עדיף. ועוד די"א דאיסור הפסק בשמו"ע חמור טפי מאיסור הפסק בק"ש ובברכות, לפי שהוא עומד לפני המלך, עי' עמק ברכה (תפלה סי' א'), ובמשנ"ב (סי' קכ"ח ס"ק ק"ו) הביא פלוגתת האחרונים אם מותר להפסיק באמצע שמו"ע כדי לקיים מ"ע דאו' של ברכת כהנים, או דאסור לפי שהעמידו חכמים דבריהם אפילו במקום עשה, או משום דכל שעומד לפני המלך חמור ביותר ואינו נדחה אפי' לצורך מ"ע דאו' (כ"כ היעב"ץ במור וקציעה שם).

ב] מאידך גיסא י"ל דבמקום ספק אין כלל איסור הפסק, משום דמפסיק לצורך התפלה, וכן מצאנו בנשמת אדם (כלל כ"ה סק"א) שחידש דמי שמסתפק באמצע שמו"ע בדיני התפלה מותר לו להפסיק בדיבור כדי לברר את הדין (הובא במשנ"ב סי' ק"ד סק"ב), וביאר דלא חשיב הפסק כלל כיון שהוא לצורך התפלה, ודמי לשח לאחר ברכת המוציא בדבר שהוא לצורך האכילה דלא הוי הפסק בד"עבד (כמבואר בשו"ע סי' קס"ז ס"ו), ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רמ"ד) כתב דה"ה בברכת המצוות לא הוי הפסק אם שח לצורך המצוה, וה"נ בזה, וכתב להוכיח כן מדברי הריטב"א שכתב דאם אמר ברוך אתה ה' ונזכר ששכח הזכרה המעכבת יכול לומר למדני חוקיך, ותמהו האחרונים דהא יש בזה איסור הפסק, דבודאי אסור לומר פסוק באמצע שמו"ע והוי הפסק גמור, ובע"כ דלא חשיב הפסק כיון שהוא לצורך התפלה, עכת"ד. [ובעמק ברכה שם הביא דברי הח"א והשיג על ראייתו דאין להוכיח מדין למדני חוקיך להתיר דיבור סתם, דלמדני חוקיך הוי ענין תפלה ע"ש].

והנה הח"א איירי בהפסק לצורך דבר המעכב בתפלה בתורת ודאי, אבל בדבר שיש ספק אם מעכב י"ל דכיון דספק תפלה לקולא לא חשיב צורך התפלה כ"כ, אבל באמת מצאנו במשנ"ב שכתב כן גם לגבי ספק, דהמשנ"ב (ביה"ל סי' ק"ד ס"ו) דן בד' השו"ע שפסק דמועיל להשלים הזכרה המעכבת לאחר סיום הברכה, והביא דעות ראשונים החולקים על כך, ולכן חידש המשנ"ב להלכה דרק אם נזכר לאחר חתימת הברכה ינהג כן, אבל אם נזכר בסיום הברכה לאחר שאמר ברוך אתה ה' יאמר למדני חוקיך, ולא יחתום ויאמר יעלה ויבאלאחר סיום הברכה כדברי השו"ע, כדי לחוש לד' הראשונים דס"ל דלא מהני להשלים הזכרה לאחר סיום הברכה. ומבואר דס"ל דגם במקום ספק מותר לעשות הפסק באמירת למדני חוקיך כדי לצאת יד"ח תפלה לכו"ע, אע"פ שהעיקר לדינא דיצא יד"ח תפלה.

סק"ו), והרחיב בענין זה בספר שיח מרדכי (סי' ח').

אמנם העיר בספר שיח מרדכי (עמ' רפ"ו) על הנוסח 'חננו וכו' ביום ראש החודש הזה', דלכתחילה בודאי אין לומר נוסח זה, משום דהוי שינוי במטבע הברכה דממעט בקשתו שמבקש חכמה וכו' רק ביום ר"ח, והביא מקור לדבריו ע"ש. [ולפ"ז אם יאמר 'חננו מאיתך דעה בינה והשכל תמיד ובפרט ביום ראש החודש הזה' או 'ביום ראש חודש הזה ובכל יום' (כל' ברכת המעביר שינה 'ותננו היום ובכל יום לחן ולחסד') י"ל דשפיר דמי אפי' לכתחילה, וצ"ע].

³ ויש לדון לפ"ז דאם שכח ב' הזכרות באותה ברכה, האחת מעכבת והאחת אינה מעכבת, יכול להשלים את שתיהן לאחר סיום הברכה, דמחמת ההזכרה המעכבת נחשב שלא סיים את הברכה. אך י"ל דרק לגבי ההזכרה המעכבת נחשב שלא סיים את הברכה, וכו"ה ל' המשנ"ב (סי' ק"ד סק"ב) 'שכל שלא התחיל בברכה שלאחריה לא נקרא סיום ברכה זו לגמרי לענין כל הדברים שמחזירין אותו אע"פ שנקרא סיום לענין דברים שאין מחזירין אותו' (והוא ל' הגר"ז שם ס"ז), וצ"ת.

רצה הוא לעיכובא, או אינו לעיכובא, ובדיעבד אם הזכיר יעלה ויבא באמצע אחת מהברכות או עכ"פ בברכת שומע תפלה יצא יד"ח, דיסוד חיוב הזכרת יעלה ויבא הוא להזכיר מעין המאורע בתפלתו, ואי"ז ממטבע ברכת רצה בדוקא, אלא דלכתחילה קבעו לאומרו בברכת רצה, אבל בדיעבד יצא בכל גווני, ובברכי יוסף (סי' תכ"ב סק"ד) הביא תשובה משנת תע"ב לאחד מחכמי אותו דור דאם הזכיר ר"ח בשומע תפלה ואח"כ שכח להזכיר ברצה יצא יד"ח בדיעבד, והביא החכם הנז' כמה ראיות לדבריו, ואחת מהראיות היא מהמבואר בשו"ע (סי' רס"ח ס"ד) דאם התפלל בשבת תפלה של חול והזכיר שבת באחת מהברכות יצא יד"ח בדיעבד, ומאי גרע ר"ח משבת. אולם המאמר מרדכי (סי' תכ"ב סק"ג) חולק עליו וכתב דיש לדחות בקל ראיותיו והביא ראיה הפוכה דלא יצא יד"ח ע"ש.

חכ"א נוהג לומר 'חננו מאיתך דעה בינה והשכל ביום ראש החודש הזה'

והנה בספר פקודת אלעזר (סי' תכ"ב) וכן בתחילת ספר בית תפילה לבעל הפלא יועץ כתבו שהם נוהגים להזכיר ר"ח בשומע תפילה כדי שאם ישכחו לומר יעלה ויבא בברכת רצה לא יצטרכו לחזור. ושמעתי שחכ"א נוהג לומר כן בברכת אתה חונן בלשון זו; 'חננו מאיתך דעה בינה והשכל ביום ראש החודש הזה', כדי שאם ישכח לומר יעלה ויבא לא יצטרך לחזור, דהא מותר להוסיף בקשות בתפלתו מענין הברכה, [וכ"כ בספר פקודת אלעזר שם דאם אמר כן בברכת אתה חונן ושכח יעלה ויבא א"צ לחזור], ובספר גנת אגוז (להגר"ש אלטמן שליט"א, תשע"ט עמ' קמ"א) כתב ששמע בעדות נאמנה שכך היה נוהג הגר"ש דבליצקי זצ"ל, וכ"כ הגר"ש דבליצקי בספרו קיצור הלכות מועדים (סוכות פ"ז הערה ד') דיכול לומר כן בברכת רפאנו 'שתשלח רפואה שלמה ביום חג הסוכות הזה לפלוני' וכי"ב בשאר הברכות, ואז אם ישכח יעלה ויבא א"צ לחזור, ובנוסח אחר שמעתי מחכ"א ששמע ממקורבו של הגר"ש דבליצקי שאמר לו שהוא נוהג להוסיף בקשה בברכת אתה חונן ובו הוא מתפלל שלא ישכח לומר יעלה ויבא.²

ומעתה יש לדון איך הדין אם הזכיר יעלה ויבא באחת מן הברכות ושכח להזכיר שנית בברכת רצה ונזכר לאחר סיום הברכה, דנחלקו האחרונים אם יצא יד"ח בדיעבד, האם בכה"ג יזכיר יעלה ויבא מספק בין הברכות.

להכנס לספק איסור הפסק בקו"ע כדי לחוש לספק ביטול תפלה בשוא"ת

ביאור הנידון, דהנה חילוק זה בין הזכרה המעכבת להזכרה שאינה מעכבת חידש הבי" (סי' ק"ד) כדי ליישב סתירת הרא"ש והטור בדין זה, ומשמעות דבריו דאי"ז בגדר הכרעה מספק בפלוגתת הראשונים אם מועיל להשלים הזכרות לאחר סיום הברכה, אלא הוא חילוק בעיקר הדין, וביאור החילוק נראה, דכל שמעכב את הברכה הרי זה נחשב שלא נעקר מהברכה עד שפתח בברכה אחרת כיון שעליו לחזור ולתקן את הברכה, אבל אם אין מעכב את הברכה נחשב שנעקר מהברכה לאלתר, ושוב לא יועיל לומר שם את ההזכרה. וכן האריך לבאר בספר שיח מרדכי (סי' ז' ס"ק ה"ח-יט)³. ומבואר באחרונים דהזכרה שאינה מעכבת לא זו בלבד דלא

² אולם בקונטרס ראש חודש (עמ' י"ב שיו"ל לאחרונה מכת"י) הוסיף הגר"ש דבליצקי דיש מהאחרונים שמפסקים בזה דרק בשומע תפלה מועילה עצה זו, ובספר דרך ישרה (הנהגות הגר"ש דבליצקי, בהל' ר"ח) כתב שכמדומה שהיה נוהג להזכיר דוקא בשומע תפלה (ודלא כהעדויות הנ"ל). והנה בפשוטו אין לחלק בזה, שהרי הבאנו דאחת מהראיות שהובא בתשובה משנת תע"ב דאינו מעכב לומר דוקא בברכת רצה הוא מהא דפסק השו"ע דמי שהתפלל שמו"ע בשבת והזכיר שבת באחת מן הברכות יצא יד"ח, וא"כ ה"ה לגבי הזכרת יעלה ויבא בר"ח. ובאמת מי שכתב דמועיל לומר רק בשומע תפלה הוא הרב המגיה לספר שלמי חגיגה, ושם כתב שלא ראה תשובה זו במקורה, וכתב מסברא דנראה דרק בברכת שומע תפלה ס"ל לבעל התשובה הנ"ל דיצא בדיעבד, וכ"כ עוד אחרונים, וכן הברכ"י כתב רק את האופן שהזכיר בשומע תפלה, והיינו משום שכפי הנראה מספרו קשר גודל (סי' כ"א סק"ה) גם הוא לא ראה תשובה זו במקורה אלא רק מה שהביא המגיה לספר שלמי חגיגה, אולם כפי הנראה לפי אותה תשובה מועיל בדיעבד גם אם הזכיר בשאר הברכות, וכ"כ בפקודת אלעזר (שם) ובתהלה לדוד (סי' רס"ח

כסברת הגרע"א, ולפ"ז עולה דיזכיר ההזכרה בין הברכות אף כשיש ספק אם ההזכרה מעכבת.

ואציין כמה מקורות שמצאתי בדיון זה;

אמירת על הניסים בין הברכות בסעודת פורים

א. כתב המשנ"ב (סי' תרצ"ה סקט"ו) דנחלקו האחרונים לגבי מי ששכח על הניסים בברהמ"ז בסעודה ראשונה ביום הפורים אם חוזר ומברך ברהמ"ז, וספק ברכות להקל. וכתבו בספר שלמי תודה (פורים סי' ל' סק"ב) ושיח מרדכי (פ"ב הערה מ"ו) דמסתמת דבריו משמע דגם אם נזכר לאחר סיום הברכה אינו מזכיר שם, (אך י"ל דשאני התם דאי"ז ספק השקול אלא הדין נוטה דאינו מעכב כמבואר באחרונים שציין המשנ"ב בשעה"צ סק"ז), אולם הגר"א גנחובסקי זצ"ל (גליון פנינים משלחן רבינו פורים תשע"ה) נקט דאין הכרח מדברי המשנ"ב, והכריע להזכיר על הניסים בין הברכות, וכ"כ בספר דברי מרדכי (להגר"מ ועקנין שליט"א, קונטרס בענין אמירת למדני חוקיך אות ח"ח), והוסיף דכן מבואר בשעה"צ (סי' קפ"ז סק"ח) דגם בברהמ"ז נוהג דינו של הראב"ה דאפשר להשלים הזכרות לאחר סיום הברכה, וכן מפורש בראב"ה (ברכות סוסי' קל"א) דאם שכח להזכיר על הניסים ונזכר לאחר סיום הברכה יזכיר שם (לשיטתו שם דס"ל דהזכרת על הניסים בחנוכה ופורים מעכבת בברהמ"ז).

הזכרת טל ומטר בין הברכות לבן חו"ל בא"י

ב. הגר"ש דבליצקי זצ"ל דן בזה (בקונטרס ראש חודש ה"ל) לגבי מי שהזכיר יעלה ויבא באחת מן הברכות ושכח להזכיר בברכת רצה ונזכר לאחר סיום הברכה, וכתב שיזכיר במקומו מחמת הספק ובצירוף דעות הראשונים דגם בהזכרה שאינה מעכבת דינו להשלים לאחר סיום הברכה, וכן בצירוף ד' הרדב"ז שהביא השערי תשובה (סי' תרפ"ב) דגם אם אין דינו להשלים לאחר סיום הברכה מ"מ אין בזה איסור הפסק משום דמעין הברכה הוא.

מאיך גיסא בספרו זה השלחן (סי' קי"ז) כתב הגר"ש דבליצקי זצ"ל לגבי בן חו"ל הנמצא בא"י או להיפך שיש בזה כמה אופנים שנחלקו הפוסקים אם להזכיר טל ומטר, וההוראה למעשה היא להזכיר בשומע תפלה דבאופן זה יוצא יד"ח לכו"ע, אבל אם שכח ונזכר לאחר סיום ברכת שומע תפלה לא יזכיר, ואע"פ שאם הזכיר אינו מעכב בדיעבד לכו"ע, [דרק אם הזכיר טל ומטר בימות החמה בתוך ברכת השנים הרי זה מעכב בדיעבד], מ"מ לכתחילה אין להזכיר משום ספק איסור הפסק. [ואי"ז סותר לדבריו ה"ל לגבי יעלה ויבא, כי כאן אין את הצירופים ה"ל].

שכח יעלה ויבא בתשלומין בשחרית

ג. בספר דברי מרדכי (שם) כתב בשם הגר"א גנחובסקי זצ"ל שנסתפק לענין מי שלא התפלל ערבית בליל ר"ח והתפלל שחרית שתיים ושכח להזכיר יעלה ויבא בתשלומין ונזכר לאחר סיום הברכה, דהמשנ"ב (סי' ק"ח סק"ו) פסק דהזכרה זו אינה מעכבת הואיל ובאה לתשלומי מעריב שהזכרה אינה מעכבת בה, אולם בביה"ל שם הביא בשם דה"ח ומאמ"ר דיחזור ויתנה בנדבה, והסיק הביה"ל דהעיקר לדינא דפטור ומ"מ דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. ולפ"ז יש להסתפק האם ישלים לאחר סיום הברכה כיון דלא הוי בגדר ספק השקול.

שכח יעלה ויבא בתשלומין במעריב ליל ב' דר"ח

ד. בספר גנת אגוז (תשע"ט, עמ' קמ"א) כתב שדנו חכמי זמנינו אם ששכח יעלה ויבא במנחה ביום א' דר"ח והתפלל תשלומין בליל ב' דר"ח ושוב שכח להזכיר יעו"ל, האם ההזכרה מעכבת בתפלה זו, דהנה מי ששכח לגמרי להתפלל מנחה ביום א' דר"ח והתפלל תשלומין בליל ב' ושכח יעלה ויבא, מבואר במשנ"ב (סי' ק"ח סק"ו) דאין ההזכרה מעכבת, כי דין התפלה הוא כמו מעריב דאין ההזכרה

ועדיין אינו מוכרע לגבי ניד"ד, דכיון שכתב הביה"ל דעיקר הדין המבואר בשו"ע דמועיל להשלים הזכרה לאחר סיום הברכה אינו מוכרע, מאחר ונחלקו בזה הראשונים, [ועי' שעה"צ (סי' קפ"ז סק"ח) דמשמע מדבריו שהוא קרוב לספק השקול], א"כ י"ל דהוי כעין ס"ס, ספק שמא אינה הזכרה המעכבת, וספק שמא לא מהני להשלים כלל לאחר סיום הברכה, ועל כן יתכן דלא חשיב צורך התפלה כ"כ להתיר הפסק זה בשבילו. וכ"ז צריך הכרע ושיקול הדעת בכל ספק לגופו לידע משקל הצדדים בהלכה.

שינוי מקום בספק דבר הטעון ברכה במקומו

ג] אולם עלה בדעתי סברא חדשה בענין זה, דשמא בלא"ה לא יועיל כלל להשלים הזכרה לאחר סיום הברכה במקום שיש ספק אם ההזכרה מעכבת, דהנה ביארנו יסוד החילוק בין הזכרה המעכבת להזכרה שאינה מעכבת, דכל שמעכב את הברכה הרי זה נחשב שלא נעקר מהברכה עד שפתח באחרת, אבל אם אין מעכב את הברכה נחשב שנעקר מהברכה לאלתר. והנה מצאנו חילוק דומה בדיון שינוי מקום בברכות הנהנין, דדברים הטעונים ברכה במקומם אין בהם דין שינוי מקום שיתחייב לברך ברכה ראשונה שנית, משום דלא חשיב שנעקר ממקומו הראשון הואיל ועליו לחזור לשם, ואילו דברים שאין טעונים ברכה במקומם יש בהם שינוי מקום, דכיון שא"צ לחזור למקומו, לכן מיד כשעזב את מקומו נעקר ממקומו (עי' משנ"ב בהקדמה לסי' קע"ח). והנה נחלקו המג"א והגרע"א איך הדין בדבר שיש בו ספק אם הוא טעון ברכה במקומו, דהמג"א (סי' קע"ח סק"ב) כתב דלא יברך שנית ברכה ראשונה, משום דספק ברכות להקל, אולם הגרע"א שם השיג עליו, דכיון דמדיון ספיקא דרבנן לקולא אינו מחויב לחזור למקומו, א"כ נעקר ממקומו הראשון בתורת ודאי, ולכן יהא חייב לברך ברכה ראשונה שנית ולא שייך לומר בזה ספק ברכות להקל, וז"ל הגרע"א; 'לדעתי צ"ע לדינא בזה וכו' דמ"מ עתה לדין דמכח דספק דרבנן לקולא קם הדין דא"צ ברכה ממקומו וממילא נעקר מקביעתו כיון דאינו עומד לחזור למקומו ולא שייך [לומר] לקיבעא קמא הדר, ממילא קיימא הדין דהוי שינוי מקום וצריך לברך ולא שייך בזה ספק דרבנן לקולא, וצ"ע עכ"ל.

ולפ"ז יש לדון גם בניד"ד, דכיון דקיי"ל ספק תפלה לקולא, ואסור לו לחזור ולברך שנית ברכת רצה משום ספק ברכה לבטלה, נמצא שנעקר מהברכה בתורת ודאי לפ"ד הגרע"א, וא"כ נעשה דינו כהזכרה שאינה מעכבת דלא יועיל כלל לאומרה בין הברכות.

ספק פרוז אם מועילה לו מחשבה בלי מעשה להיות מוקף

[מו"ר הגר"א גנחובסקי זצ"ל כתב לחדש ע"פ סברת הגרע"א דין אחר לגמרי בהלכות פורים (גליון פנינים משלחן רבינו פורים תשע"ד), דהנה כתב החזו"א (סי' קנ"ב סק"ו) דפרוז הנמצא בעיר בכניסת ליל ט"ו ודעתו לבא לכרך בהמשך הלילה, אם הוא התחייב ב"ד אינו נעשה מוקף בן יומו ע"י מחשבה לחוד, אבל אם היה פטור מ"ד (מחמת שהיה עליו דין מוקף בן יומו ב"ד) נעשה מוקף בן יומו ע"י מחשבתו אע"פ שהוא נמצא בעיר בכניסת ליל ט"ו, וביאור החילוק כתב הגר"א גנחובסקי זצ"ל, דפרוז שהיה פטור ב"ד חייב לבא לכרך ולהתחייב בט"ו (כ"כ החזו"א שם), וכיון שחייב לבא לכרך הרי זה כאילו הוא גר בכרך ודינו כמוקף המתחייב ע"י מחשבה לחוד אף אם הוא נמצא בעיר בכניסת ליל ט"ו. ועפ"ז כתב הגר"א זצ"ל לדון איך הדין באופן שהיה ספק אם נתחייב ב"ד, דלכאור' יש ספק אם מתחייב בט"ו ע"י מחשבה לחוד, אבל לפי סברת הגרע"א ה"ל י"ל דכיון דמספק אינו חייב לבא לכרך ולהתחייב בט"ו, דינו כפרוז בתורת ודאי ואינו מתחייב ע"י מחשבה לחוד, עכת"ד].

אמנם לדינא פסק המשנ"ב כד' המג"א ולא כד' הגרע"א, [וביאר בשעה"צ (סי' קע"ח סק"ט) דכל האחרונים כתבו כד' המג"א, וגם הגרע"א נשאר רק בצ"ע ולא חלק עליו לדינא], וא"כ נמצא דלא קיי"ל לדינא

ור"ח היא בשם ומלכות אינו יכול לברך מספק, אבל להדעות דההזכרה היא בלא שם ומלכות בודאי מותר לו לברך גם במקום ספק, עכת"ד. ולפ"ז אי"ז ראייה, דהא אם יש בזה חשש הפסק לא היו מזכירים גם בתוך הברכה, דהא הזכרה זו אינה מעכבת לכו"ע, ובע"כ דלא חששו בזה להפסק מאיזה טעם שיהיה.

⁴ וכתב להוכיח כן מדברי הביה"ל (סוסי' קפ"ח) שכתב דמי שהתחיל לאכול בשבת או בר"ח ומברך ברהמ"ז במוצ"ש או מוצאי ר"ח, הוי ספיקא דדינא אם אזלינן בתר התחלת הסעודה או בתר שעת הברכה, ולכן מספק מזכירים רצה ויעלה ויבא, אבל מ"מ אם שכח להזכיר ונזכר לאחר סיום הברכה, להדעות דברכת ההשלמה של סעודה שלישית

בנידון דידן יש כאן ספק איסור לענות דעל הצד שהוא ברכה לבטלה אסור לענות וכלשון השו"ע רט"ו ד' 'אסור לענות אחריו אמנ' וא"כ יש לדון בספק.

ב] והנה בדברי הרמב"ם והשו"ע יש לדקדק דבברכה לבטלה גרע מסתם עניית אמנ בלא ברכה, דהנה כתב הרמב"ם פ"א ברכות בה"ג דתינוק המתלמד אין עונין אחריו אמנ, ובהט"ו כתב דהמברך ברכה שאינה צריכה 'אסור' לענות אחריו אמנ, וכן מופיע שינוי לשון זה בשו"ע כאן סי' רטו', ומשינוי לשון זה משמע דאכן חלוק הוא העונה אמנ על ברכה שהיא לבטלה מאשר העונה אמנ על מה שהוא אינו ברכה וכגון העונה אמנ על תינוק המתלמד לברך דהתם אין בו איסור משא"כ הכא דיש בו איסור. אכן הנה הגר"א כתב על מקור דין זה שאסור לענות אחר ברכה שאינה צריכה וז"ל רמב"ם, ולמד מהא דתינוקות כמ"ש בס"ב. עכ"ל, וכן הביא המשנ"ב ס"ק כא' וז"ל דלא עדיף מתינוק שמזכיר השם דרך לימודו דלא עשה איסור בהזכרתו ואפ"ה אין לענות אמנ אחריו דאין שם ברכה עלה כ"ש זה דעשה איסור דהוציא ש"ש לבטלה [הגר"א] עכ"ל ולכאור' צ"ב דאם המקור נלמד מהא דתינוקות א"כ מהו דכתב הרמב"ם הכא דהוא אסור והתם בתינוקות כתב רק ד'אין עונין' ולא כתב בו לשון איסור.

והנראה דאכן עניית אמנ בברכה לבטלה גרע והיא באיסור, והא דכתב הגר"א דכל המקור של דין זה הוא נלמד מדין התינוקות, ולכאור' צ"ב להנ"ל דהכא הכא הוי איסור והוי דין בפני עצמו, והנראה לבאר דזולת מאי דמבואר בהא דתינוקות, א"כ י"ל דעניית אמנ איננה מתיחסת לחלות הברכה כלל ומהותה, אלא למטבע הלשון של ברכה, ואשר זהו הס"ד לענות אמנ על אמירת התינוקות לשון ברכה בעת לימודם דאע"ג דודאי אין בו חלות ברכה הא מיהת דיש כאן נוסח ברכה וס"ד דעונין על זה אמנ, ולפי הס"ד הזאת א"כ י"ל דגם בברכה לבטלה לא הוי איסור לענות אמנ דהא מיהת דיש כאן מטבע לשון של ברכה שעונין עליו אמנ, אבל אחר שנתבאר לגבי תינוקות דאין עונין אמנ, והיינו משום דעניית אמנ מתיחסת להתורת ברכה ולא להמטבע לשון בלבד, וכיון דהכי הרי שבברכה לבטלה יש להחמיר יותר בעניית אמנ וכמו שנקט כן המשנ"ב דהוא בק"ו ולהנ"ל הרי שבזה גם למדנו יותר, דהוא איסור גמור ולא רק שאין עונין'.

ג] ובביאור האיסור הנוסף כאן בעניית אמנ על ברכה לבטלה, י"ל דכאשר יש איסור לא תשא בברכה הביאור הוא דאכן היה כאן איזה תורת ברכה לדבריו אשר דוקא בהכי הוא דעובר בלא תשא, ולא דמי לסתם הזכרת ש"ש לבטלה, דבשאר הזכרת ש"ש לבטלה אמנם יש איסור עשה של את ה' אלוקיך תירא אבל אין בו איסור לא תשא, וכן מבואר דאיכא כמה נפק"מ בין הזכרת ש"ש לבטלה ובין ברכה לבטלה, ובשו"ת רעק"א תשו' כה' כתב לחלק דיש איסור לא תשא בברכה לבטלה גם בלשון לע"ז משא"כ בהזכרת ש"ש לבטלה דאין בו איסור בלשון לע"ז. ואמנם רעק"א כתב כן לדעת הרמב"ם דאיסור לא תשא בברכה לבטלה הוא מדאור' ודלא כשיטת התוס' [ר"ה לג.] ס"ל דאין זה איסור מדאור' ואינו אלא איסור מדרבנן משום לא תשא, אמנם מצאנו דגם בדרבנן החמירו בהאי איסור ואין זה כשאר איסור דרבנן ועיין משנ"ב רט"ו ס"ק כא' שכתב וז"ל כתבו האחרונים דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין אפ"ה ספיקו להקל ולא יברך. עכ"ל, ובשעה"צ ביאר טעמא דמילתא משום חומרא דאסמכו הדבר על לא תשא החמירו בה מאד, [ולפ"ז] יש לדון דגם לתוס' דהוי מדרבנן יש להחמיר אפילו כשאומרו בלשון לע"ז וכמו שכתב הרעק"א בשיטת הרמב"ם, ויל"ע].

ויש לבאר בזה במה היא חומרתו של ברכה לבטלה יותר מאשר מזכיר ש"ש לבטלה, והנראה לבאר בזה דבאמת מהות עשיית ברכה הן בברכה שחיובה מדאור' הן בברכה שחיובה מדרבנן היא מיהת דביסוד הענין הוא שיש כאן בחינה מעין שבועה שהוא נשיאת שם ה' לברכה ואין זה הזכרה בעלמא של שם ה' אלא חלות ברכה שחל עם הזכרת ה' וכמו שלענין שבועה מוזכר ענין לא תשא שם ה' וכו' והיינו דאין זה הזכרה בעלמא אלא נשיאת שם מחמת כך שהוא מאמת בשבועתו ענין מהענינים שרוצה לקבל על עצמו או לספר

מעכבת בה, אבל אם התפלל מנחה אלא ששכח יעלה ויבא י"ל דגרע, דהא נחלקו הראשונים אם יש תשלומין במוצאי ר"ח למי ששכח יעלה ויבא במנחה דר"ח, ולדינא הוי ספיקא דדינא (כמבואר בשו"ע סי' ק"ח ס"א), ולד' הראשונים דאין תשלומין כי לא ירויח להזכיר יעו"י, א"כ גם כשבליילה הוא ר"ח לא עלתה לו התשלומין אם לא הזכיר בה יעלה ויבא כי לא הרויח כלום בתפלה זו, וכתב דמשום כך נקטו מרן הגר"ד לנדו שליט"א ולהבחל"ח הגר"א גנחובסקי זצ"ל דהוי ספיקא דדינא אם הזכרת יעלה ויבא מעכבת בתפלה זו. ולפ"ז כתב לדון מה יעשה אם נזכר לאחר סיום ברכת רצה, וכתב דנראה דכיון דספק תפלה לקולא אין לו להזכיר מספק.

והנה הכרעתו בזה היא שלא כד' הגר"ש דבליצקי זצ"ל, אבל באמת הדין נכון מטעם אחר, כי עיקר הדין שהביא בשם חכמי זמנינו, הנה בבאר היטב (סי' ק"ח סק"ז) ופמ"ג (א"א סק"ב) מפורש שלא כדבריהם, דגם בכה"ג יצא יד"ח לכו"ע, אלא שמרן הגר"ד שליט"א ולהבחל"ח הגר"א גנחובסקי זצ"ל תמחו על כך מסברא וכנ"ל, ובמק"א נתבאר מה שיש ליישב בזה, אך עכ"פ לדינא הדין מוכרע.

אמירת נחם בת"ב בין הברכות

ה. שוב מצאתי בשו"ת הסבא קדישא (למהרש"א אלפנדרי ח"ג סי' ב-ג) שהאריך טובא בדין זה, אם יש להשלים לאחר הברכה הזכרה שיש בה ספק אם מעכבת, ובמסקנת הדברים נחלקו בזה המהרש"א אלפנדרי ומהר"י בן חאסון. דעת מהר"י בן חאסון דשוא"ת עדיף, אולם דעת המהרש"א אלפנדרי דזכיר בין הברכות, משום ספק ספיקא, דגם אם ההזכרה אינה מעכבת הוי ספיקא דדינא אם יש בזה איסור הפסק להזכיר בין הברכות ע"ש בארוכה. [עיקר הנידון שם הוא לגבי ההזכרות שתקנו הגאונים בעש"ת כגון 'זכרנו' ו'מי כמוך' דרבים מן הראשונים ס"ל דהוי לעיכובא, וכן לגבי הזכרת נחם בת"ב, ולמעשה לענין הזכרות אלו פסק גם המהרש"א אלפנדרי דלא יזכירם בין הברכות משום כמה צירופים אחרים, אבל בעיקר הנידון בהזכרה שיש בה ספק השקול אם היא מעכבת ס"ל דזכיר בין הברכות וכאמור].

הרב אליסף פרלמן

עניית אמנ על ברכת קטן שספק אם מקיים את המצוה

א] יש לדון במי ששומע ברכת המצות מקטן, וכגון ששומעו מברך 'על נטילת ידיים', ובא לענות אמנ על ברכת הקטן, אלא שאינו יודע אם אכן קיים הקטן את המצוה כראוי, לפי שיש בה כמה דקדוקים כגון הא דצריך ליטול על כל היד, וכן שלא יגע בידו השניה קודם נטילתה ויטמא את ידו שכבר נטל, וכן שלא יהא בידו שום ענין חציצה, ויש לדון במקום שראוי לחוש לכך, האם יענה אמנ אחר הברכה דכבר פסק השו"ע סי' רטו' ס"ד וז"ל כל המברך ברכה שאינה צריכה, הר"ז נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמנ. עכ"ל, ונמצא שאם אכן לא נטל כראוי וברכתו היא לבטלה א"כ אסור לענות אחריו אמנ.

והנה בעיקר הדין לענות על ברכת הקטן מבואר בשו"ע סי' רטו' ס"ג וז"ל והא דאין עונין אמנ אחר תינוק, דוקא בשעה שלומד הברכות לפני רבו, שמותר ללמד לתנוקות הברכות כתקנן ואף על פי שהם מברכין לבטלה בשעת הלימוד; אבל בשעה שהם מברכין לפטור את עצמן, כיון דבני חינוך הם עונים אחריהם אמנ. עכ"ל, הרי לנו דיש לענות אמנ אחר ברכתו, אלא שיש לדון היכא שיש חשש שאינו מקיים את המצוה כראוי.

והנה אם נבא לדון האם יש חיוב לענות אמנ בכה"ג, א"כ עד כמה שהוא ספק שראוי לחוש לו ולהסתפק בו שאינו נוטל ידיו כדין א"כ אין לו חיוב לענות אמנ שהרי ספק אמנ לקולא וכמו שהביא כן הביאור הלכה סי' רטו' ס"ד וז"ל נראה דאם אחד נוהג כאיזה דעה ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים [כגון מי שמברך בא"י חי העולמים כדעת הירושלמי] אף שמן הדין אין מחוייב לענות עליה אמנ דספק אמנ לקולא מ"מ אין איסור אם עונה עליה, וכמו שכתב הפמ"ג באות א' דאין בו חשש דלא תשא. עכ"ל. אכן

הרב זאב פראנק

לצאת בקידוש רק בברכת היין כשהמקדש אינו שותה בעצמו

הנה יש לעיין במקדש על הכוס שקשה לו לשתות את היין, ומזמין אחר שכבר קידש וסעד שיצא הימנו ידי ברכת בפה"ג וישתה הכוס [וכהך גיסא שמועילה גם טעימת מי שיוצא מן המקדש רק בברכת היין, ונתבאר בגליון ש"ק שלח], דשמה לא יוכל לצאת ידי חובת ברכת היין בשמיעה מן המקדש, דאמנם ק"ל (רע"ג ס"ד) בברכת היין של קידוש היום דיצא מוציא, אבל י"ל דהיינו דוקא כשהשומע גם יוצא מן המקדש ידי חובת ברכת הקידוש, דשייך הטעם שפירש"י בר"ה (כ"ט ב' ד"ה כיון) דכיון שקידוש היום חובה עליו, ואי אפשר שלא בהנאה, והנאה אי אפשר בלא ברכה, נמצאת המצוה תלויה בברכת הנאה ומפיק, ע"כ, אבל כשהשומע כבר יצא ידי חובת קידוש, ואינו שותה אלא לתועלת המקדש, נמצאת לגבי דידיה שתיית רשות בעלמא, ובברכת היין דקידוש היום כגון דא מאן יימר דיצא מוציא. וכבר נסתפק בזה בשו"ת להורות נתן (ח"ז סי' י"ז), יעו"ש שמסיק לחומרא.

כשהטועם קטן בודאי שיכול המקדש להוציא

ולכאור' יש ללמוד מדין הקידוש בביהכ"נ (סי' רס"ט) שהמקדש אינו שותה מן היין, דאין קידוש אלא במקום סעודה, אלא מטעימו לקטן, ודוקא שהגיע לחינוך כדי שלא תהא ברכת היין לבטלה (מ"ב סק"א), והרי גם אצל הקטן אינו מקום סעודה ואין יוצא בו ידי חובת קידוש, ואפ"ה יוצא ידי ברכת היין מן המקדש שאינו שותה בעצמו, ושמע מינה שבברכת היין דקידוש יצא מוציא אפילו כשלגבי השומע אינה כוס של קידוש.

אמנם משם לאו ראייה, דהלא בקטנים ק"ל (קס"ז ס"ט) דלעולם יכול לברך להם אע"פ שאינו אוכל עמהם כדי לחנכם במצוות, ואפילו קטנים דעלמא שאינם בניו (מ"ב סקצ"ג), וא"כ בקידוש דביהכ"נ שמברך בפה"ג להוציא קטן שהגיע לחינוך, גם אם נדונה כשתיית רשות שפיר יכול להוציא.

ואכן כ"כ באשל אברהם (בוטשאטש סי' תקנ"א ס"י בהג"ה) לענין הבדלה דמוצאי שבת חזון, שיכול ליתן הכוס לקטן שכבר יצא ידי חובת ההבדלה, ויכול לברך לו ברכת היין למאי דק"ל בקטן דאע"פ שיצא מוציא, יעו"ש, ומשמע דבגדול כהאי גוונא לא יוכל המבדיל להוציא בברכת בפה"ג, כיון שאצל השותה היא שתיית רשות.

אם יועיל מה שגם המקדש יוצא בברכת היין שמחוייבת מצד עצם הקידוש

ושמא י"ל דלעולם גם כשהטועם גדול יוכל המקדש להוציא בברכת היין, ובהקדם דברי רש"י המפורסמים בעירובין (מ' ב' ד"ה ליתביה) בטעם הדין דהמברך צריך שיטעום, משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבפה"ג שלא לצורך, ע"כ, דמשמע שברכת היין דקידוש אין עניינה רק להתיר הטעימה, וגם בלאו שתיית היין היה צריך לברכת בפה"ג, ובביאורו כתב הבית מאיר (יו"ד רס"ה ס"ד) שמברך להקב"ה שברא היין לקדש עליו, שצורך קיום מצות הקידוש בין כצורך שתיה ויותר, והגר"ז (ק"צ ס"ד) כתב שכך תקנת חכמים בכל שירה הנאמרת על היין לסדרה אצל ברכת בפה"ג שהיא השירה המיוחדת ליין.

ונמצא לדרך זו שגם המקדש שאינו שותה מן היין ישנו בברכת בפה"ג, וא"כ שוב יוכל גם להוציא בה את הטועם, כי אינו 'צא' שמוציא רק 'וצא' שמוציא.

אבל לכאור' ז"א, דהנה בפירש"י דעירובין כבר עמדו [בבית מאיר שם ובחידושי הרש"ש לעירובין שם] שסותר למש"כ בר"ה (כ"ט ב' ד"ה מהו) שברכת היין דקידוש אינה באה אלא לפי שהמברך צריך שיטעום ואי אפשר ליהנות בלא ברכה, ואילו מפירושו בעירובין עולה שהטעימה מחמת הברכה שלא תהא שלא לצורך. אבל באמת

את אמיתתו, כך ענין ברכה הוא ענין של נשיאת שם ה' לענין ברכה וכמו שחל פה שם שמים בדבריו לענין ברכה ובהכי הוא איכא קפידיא בדומה לנשיאת שם של שבועה, ולתוס' הוא חומרא מדרבנן כיון דעכ"פ אין בזה פרשה מפורשת בתורה לאיסור אך אסמכוהו על הך ענין של איסור נשיאת השם בשבועה.

ומעתה נראה דבעצם פעולת עשייה זו שיכת גם במי שהוא מברך ברכה לבטלה, אלא דכל שעושה כן בלא התנאים הנצרכים לכך הרי הוא כמו שהוי נשיאת ה' לחינם כיון דאין ראוי אותו ענין לענות בו אותה הברכה, ונהפך לאיסור, ולהנ"ל מתבאר דגם העונה אמן על מי שמברך ברכה שאינה צריכה או לבטלה הרי שאין זה רק עניה על נוסח ברכה בעלמא, וגם אין זה רק כמכוין לענות על ברכה ולא עלה בידו, אלא הוי כעונה אמן על תורת ברכה, אלא שהיא ברכה שאינה צריכה או ברכה לבטלה.

ומעתה י"ל דאפילו אי הוי ספק שמא הוא חייב עליו בעניית אמן, מכל מקום כיון דיש בו צד איסור היאך יכניס עצמו בצד האיסור, וכ"ש למאי דק"ל דספק ברכה אין בה חיוב עניית אמן אלא ספק בלבד א"כ י"ל דפשיטא דאסור לו לענות מספק כל דמונח בו ספק של הזכרת ש"ש לבטלה, ויש לדון דגם אין בו 'ספק דרבנן לקולא' כיון דאזלינן בתר חומרת לא תשא דאיתיה בהברכה.

ה והנה הקשה במנחת שלמה תנינא סי' ד' בסופו וז"ל יש לתמוה בעיקר הדין דהרי יכול אדם לישבע על ספק שאם יתברר שהיתה צרה ביום זה יצום למחר, ומותר אפי' להזכיר שם השם ואף על גב שזה רק ספק, וא"כ אטו ברכה לבטלה היא יותר חמור, ולמה לא יוכל לברך אם יש לו ספק אם בירך או לא. ועי"ש במנח"ש שתי' דיש לחלק, דהתם השבועה בהזכרת השם היא ודאי על תנאי זה ואם לא נתקיים התנאי לא חלה השבועה ולא עשה כלום, כמו הנשבע בלא כוונה דאינה שבועה כלל ולית בה משום הזכרת ש"ש לבטלה, משא"כ ברכה אין זה חלות אלא עצם הדבור בנוסח זה אסרו חכמים, ולכן אסור אפי' מספק דגם ברכה בלא כוונה אסור משום ברכה לבטלה. עכ"ד [יעו"ש שחל תערובת בהדפסה, והבאנו כמו שנראה מתוקן]. והנה משמע מדבריו דחכמים בברכה לבטלה אסרו את עצם המילים והנוסח ולא דמי לשבועה דהאיסור הוא דוקא בהחלות, וזהו דלא כדארמון דחומר האיסור הוא דוקא משום התורת ברכה שיש בו, אכן נראה לומר באופן אחר [ויתכן דבעומק זהו נמי כונתו] דאכן כמו שנתבאר לעיל דגם באיסור ברכה לבטלה האיסור הוא בחלות ברכה שיש כאן ולא רק בהמילים לבד, אלא דלענין ברכה אין הדבר מסור ביד האדם אם להחיל תורת ברכה או לאו ורק בידו אם לכיון לצאת בהך ברכה או לאו, אבל עצם התורת ברכה הוא חל ע"י דיבורו, וממילא דאין בידו לעשות בו תנאי [ולענין המברך בשביל להתלמד יש לחלק דכיון דזהו האופן שבו הוא אומר הרי זה עוקר את המעשה ברכה לגמרי, וממילא גם אין בו תורת ברכה, ואין בו איסור ברכה לבטלה].

[נ] אלא דלפי הנ"ל יש לדון האם שייך להתנות בעניית אמן, דיש לדון דבעניית אמן עצמו יחשוב בדעתו תנאי שאינו מתכוין אלא א"כ הוי ברכה כהוגן, וכן נראה דהעונה אמן בלא כונה לא הוי כאמן ולא דמי לברכה דהוי ברכה גם שלא בכונה, וממילא דיש בזה עצה שייכוין על תנאי בעניית האמן ויל"ע.

[ז] ובעיקר הדבר עיין במשנ"ב לגבי ד' מינים בקטן וז"ל, ויש מאחרונים שסוברין דמצות חינוך מתקיים גם בשאול דהא גם בזה מתחנך הבן למצות וכן משמע במרדכי בשם ראב"ן, ובשעה"צ שם אות לו' דגם פשטיות הלשון דשו"ע דכתב 'שפיר דמי' משמע גם כן דיוכל אביו לעשות כן לכתחלה ולברך עמו ויוצא בזה מה שמוטל עליו, ועי"ש עוד, ולפי"ז יש לעיין מהו הנכנס בפרטי המצוה ומהו בכלל עצם המצוה, וכל שאינו חסרון בעצם המצוה איכא בו מצות חינוך ושפיר מברך עליו הקטן, ועונין אמן על ברכתו.

עוד יש לדון בזה דאם הקטן סבור שהוא עושה מצוה וראוי לברך עליה א"כ אין כאן תורת ברכה לבטלה, שהרי כל ברכתו היא מטעם חינוך ולפי דיני חינוך הרי ראוי לו לברך לפי דעתו, וא"כ סגי במה שלפי דיני חינוך ראוי לברך בשביל שלא יהא זה ברכה לבטלה, שהרי כל ברכתו היא רק מדין חינוך, אך אם זהו דבר שגם לפי דעתו היה לו לדקדק א"כ אין זה בכלל החינוך שיברך בזה ויל"ע.

וממילא המקדש מחוייב להוציאו בברכה משום ערבות, ותליא בפלוגתא דתנאי היא בסוטה (ל"ז ב') בערבא דערבא, אם נעשה כל אחד מישראל ערב על ערבותו של חברו.

איברא דיעויין בביאור הגר"י פערלא להרס"ג (פרשה נ"ז ד"ה ומעתה) שנוטה לומר דהילכתא כמ"ד שיש ערבות לערבות. ועוד דבאמת אינו נוגע כלל לנידון דידן, שערבות השותה על הטעימה וערבות המקדש על הברכה, וחיוב הטועם בברכה אינו מחמת ערבות, רק חובת עצמו להתיר השתיה, אלא דכיון שמחוייב בטעימה משום ערבות, המקדש ערב לו להוציאו בברכת היין, ולא דמיא לשאר ברכות הנהנין דלא ליתנהי ולא ליבריך, שהרי מוכרח ליהנות מחמת ערבותו למקדש.

ואיכא בינייהו בין שני הביאורים הנזכרים, בכגון שהמקדש והטועם אינם בני ערבות אחד לחבירו, שהמקדש או הטועם הוא אשה וכדעת הסוברים [בשעה"צ רע"א סק"ט] שאשה לאו בכלל ערבות, אם תוכל להוציא הטועם בברכת היין כשאינה שותה בעצמה, שלהביאור הראשון המקדש עצמו חשיב מחוייב בברכת היין לצורך טעימת הכוס, ואין צריך לדין ערבות, אבל להביאור השני הכל משום ערבות, שהטועם ערב למקדש לשתות הכוס, והמקדש ערב לטועם להוציאו בברכת בפה"ג.

מסקנת הדברים

א] המקדש על הכוס שקשה לו לשתות את היין, ומזמין אחר שכבר קידש וסעד שיצא הימנו בברכת בפה"ג וישתה הכוס, יש לעיין אם יוכל לצאת ידי חובת הברכה מן המקדש, שהרי השומע אינו צריך לקידוש, ולגבי ידיה שתית רשות בעלמא היא, וכבר נסתפק בזה בשו"ת להורות נתן.

ב] כל שהטועם קטן בודאי שיוכל המקדש להוציאו, כדמצינו בקידוש דביהכ"נ, שהרי בקטנים ק"ל שיוכל לברך להם אע"פ שאינו אוכל עמהם כדי לחנכם במצוות, וכ"כ באשל אברהם (בוטשאטש).

ג] להמבואר בדברי רש"י בעירובין שברכת בפה"ג צריכה לקידוש גם בלאו טעימת היין, שמא נימא דנמצא שגם המקדש שאינו שותה יוצא בברכת היין, ושפיר יוכל להוציא בה גם את הטועם. אבל לכאו' ז"א, שמתוך הסוגיא דר"ה יש ללמוד שצריך שיהא המקדש בר חיובא כלפי החיוב בברכת היין שמצד הנאת הטעימה, ולא סגי במה שמחוייב בה מצד עצם הקידוש.

ד] ויש לדון לומר, שהמקדש חשיב מחוייב בברכת היין אע"פ שאינו שותה, שהרי השתיה צריכה לו שיצא ידי חובת הקידוש, וממילא גם חשיב בר חיובא בברכת היין שלצורך הטעימה, ושפיר יוכל להוציא בה את הטועם, וכזה כתב הגר"ז.

ה] ועי"ל שטועם הכוס לתועלת המקדש מחוייב לשתות משום ערבות, ושוב המקדש מחוייב להוציאו בברכת היין משום ערבות, וגם למ"ד דאין ערבות לערבות, הכא הטועם מחוייב בברכת היין מצד עצמו להתירו בשתיה, וכיון שמשום ערבותו למקדש חייב בטעימה, לא דמי לשאר ברכות הנהנין דלא ליתנהי ולא ליבריך.

ו] ואיכא בינייהו בין שני הביאורים, בכגון שהמקדש והטועם לאו בני ערבות אחד לחבירו, שהמקדש או הטועם אשה וכדעת הסוברים שאשה לאו בכלל ערבות, שלהביאור הראשון המקדש עצמו חשיב מחוייב בברכת היין, וגם בלאו ערבות יוכל לברך בפה"ג לצורך שתיית הטועם הצריכה לו לצאת ידי חובת הקידוש.

שלפירש"י דעירובין צ"ע מגוף הסוגיא דר"ה, דבעי רבא בברכת היין של קידוש היום אם יצא מוציא, כיון דחובה הוא מפיך או דילמא ברכה לאו חובה היא, וכיון שברכת היין בקידוש אין חובתה מצד טעימת היין רק מצד עצם מצות הקידוש, למה לא יוכל להוציא בה אע"פ שיצא דומיא דברכת קידוש היום, ומאי מספקא ליה לרבא⁵.

ולכאו' שמע מינה, דאמנם ברכת בפה"ג מחוייבת מצד עצם הקידוש, מ"מ הרי כיון שהמקדש צריך שיטעום נמצאת הברכה גם צורך השתיה, ותרתי אית בה בברכת היין דקידוש היום – חיוב ברכה מצד עצם הקידוש וברכה על טעימת היין, והשתא י"ל דאכן כלפי חובת הברכה שמצד עצם הקידוש לא מיבעיא לן דאע"פ שיצא מוציא כברכת קידוש היום, אבל מ"מ מצד הברכה שעל הטעימה בעי רבא דכיון דלאו חובה היא שמא הויא כשאר ברכות הנהנין דיצא אינו מוציא.

ולפי דרכינו למדנו חידוש גדול, דאע"פ שהשומע יוצא בברכת היין מן המקדש כאילו בירכה הוא, אינו מועיל לו אלא כלפי החיוב בה מצד עצם הקידוש שלגביו דינא הוא דיצא מוציא, אבל כלפי החיוב בה שמצד הנאת הטעימה, להך גיסא בבעיא דרבא דדמיא לשאר ברכות הנהנין לא יוכל לצאת בברכת המקדש, וא"כ כל שכן בנידון דידן שמקדש לעצמו וכלפי השומע אינה אלא ברכת הנהנין, שלא יוכל לצאת מן המקדש בברכת היין, ולא יועיל לן מה שאצל המשמיע היא ברכה המחוייבת מצד עצם הקידוש.

המקדש חשוב בר חיובא בברכת היין משום צורך טעימת הכוס

ויש לדון מטעם אחר שיוכל המקדש להוציא הטועם בברכת היין, ולא דמיא לשאר ברכות הנהנין דיצא אינו מוציא, שהרי עיקר הטעם משום שכשהמשמיע כבר יצא ה"ל אינו מחוייב בדבר, וק"ל באינו מחוייב בדבר שאינו מוציא את הרבים ידי חובתם, ומעתה בקידוש היום כיון דהמקדש צריך שיטעום נמצא המשמיע מחוייב גם הוא בברכת היין לצורך הטעימה, ואע"פ שאחר שותה היין ולא הוא, מ"מ הרי השתיה צריכה לו שיצא ידי חובת הקידוש, וממילא גם חשיב בר חיובא בברכת היין שלצורך הטעימה, ושפיר יוכל להוציא הטועם בברכת בפה"ג, דאמנם אינו יוצא בה לעצמו, אבל מ"מ בר חיובא הוא בה משום צורך טעימת הכוס ותו לא קרינן ביה אינו מחוייב בדבר. ואכן כסברא זו כתב הגר"ז (רע"ב ק"א סק"ב) לענין אחר, דכשחבירו טועם ונעשה כאילו הוא טועם, הברכה שחבירו צריך לברך הוא מחוייב בה מחמת עצמו, יעוי"ש.

הטועם מחוייב בשתיה משום ערבות ולכך יכול המקדש להוציאו בברכה

ועוד י"ל בענין אחר, דאותו טועם הכוס לתועלת המקדש, שמא מחוייב בדבר משום ערבות כמו שמחוייב להוציא חבירו בברכה הצריכה לו, דמה לי ערבות לברך ומה לי ערבות לשתות, וא"כ שוב י"ל שהמקדש מחוייב להוציא בברכת היין, דהכל טעמא מאי יצא אינו מוציא בברכת הנהנין, משום דאין כאן ערבות דאין חובה על האדם ולא ליתנהי ולא ליבריך כדפירש"י בר"ה (כ"ט א' ד"ה חוץ), אבל בזה שהטעימה מחוייבת משום ערבות, כדי שהמקדש יצא ידי מצות הקידוש, ממילא גם המקדש ערב לטועם להוציאו בברכת היין, וחשיב בר חיובא להוציא אע"פ שיצא.

ושמעתי להעיר בזה, דנמצא הטועם מחוייב לשתות משום ערבות,

⁵ דעירובין או כמש"כ בר"ה.

אבל מ"מ הוא תימה, שהרי רבא בתרתי בעי, בברכת הלחם של מצה ובברכת היין של קידוש היום, וברכת המוציא על המצה פשיטא דברכת הנהנין היא על האכילה, ובתרוייהו כחדא פשטינן דאע"פ שיצא מוציא, ואיך יתכן לתלות טעם הפשיטותא משום שברכת היין מעצם הקידוש.

ולהמבואר בהערות הגר"ש אלישיב (ר"ה שם) ביישוב סתירת דברי רש"י, דמש"כ בעירובין הוא למאי דמסקינן בר"ה בברכת היין של קידוש דאע"פ שיצא מוציא, והיינו מטעם שברכת בפה"ג מעצם הקידוש, ובר"ה שכתב דהיא ברכת הנהנין על שתיית היין, היינו למאי דמספקא לן למימר דיצא אינו מוציא בה כשאר ברכות הנהנין, לזה ניחא קושיין, דאה"נ בהא גופא מיבעיא ליה לרבא אם כפירש"י