

ברכות התורה

א. ארבע אפשרויות בהבנת גדרן של ברכות התורה וגורם חיובן

סוגיית הגמרא

נאמר בגמרא (ברכות יא ע"ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל: השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע, צריך לברך; משקרא קריאת שמע, אינו צריך לברך; שכבר נפטר באהבה רבה". אמר רב הונא: למקרא צריך לברך, ולמדרש אינו צריך לברך; ורבי אלעזר אמר: למקרא ולמדרש צריך לברך, למשנה אינו צריך לברך; ורבי יוחנן אמר: אף למשנה נמי צריך לברך, אבל לתלמוד אינו צריך לברך; ורבא אמר: אף לתלמוד צריך לברך, דאמר רב חייא בר אשי: זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דרב לתנוויי פרקין בספרא דבי רב, הוה מקדים וקא משי ידיה ובריך ומתני לן פרקין. מאי מברך, אמר רב יהודה אמר שמואל: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה; ורבי יוחנן מסיים בה הכי: הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כְּלָנו יודעי שמך ועוסקי תורתך, ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל; ורב המנונא אמר: אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה' נותן התורה. אמר רב המנונא: זו היא מעולה שבברכות. הלכך לימרינהו לכולהו, ע"כ.

מנוסח הברכות ומהקשרן נראה שיש בהן שני יסודות: המצוות והשחר

לכאורה נוסח הברכה הראשונה: אשר קדשנו וכו', מורה שמדובר על ברכת המצוות. זהו ניסוח שמתאים לכל ברכות המצוות, ומכך יש ללמוד שהברכה מכוונת לקיום מצות תלמוד תורה. אין בברכות השחר עוד ברכה כזאת שמנוסחת

1. הגמרא נוקטת לשון "משקרא קריאת שמע" אף שהנוגע לסוגיה הוא דווקא ברכות קריאת שמע. ונראה שהמושג קריאת שמע כולל בתוכו את כל המכלול של קריאת שמע שהברכות הן חלק בלתי נפרד ממנו, וכפי שהתבאר במקום אחר (ט"ח ברכות ח"א עמ' רו-ריב).

בניסוח של ברכת המצוות. ואולם ברכת אשר בחר בנו מכל העמים נראית כברכת ההודאה והשבח, ויש יותר מקום לדמות אותה לברכות השחר ולא לברכת המצוות. כך נראה גם מהקשרן של ברכות התורה, שבכללותן מופיעות בסידורי התפילה בגאונים ובראשונים כברכות הנאמרות יחד עם שאר ברכות השחר וגם כברכות שנאמרות לפני קריאה בתורה, ונראה מזה שהן שייכות גם לברכות השחר אבל גם למצות הקריאה בתורה. ולקמן יתבאר שהראשונים הבינו שישנה מהות משותפת לשתי הברכות, ולא חילקו ביניהן. ונראה שהבינו זאת מלשון הגמרא "לימרינהו לכולהו"². וכן הבינו זאת מכך שהגמרא דנה על כך שברכת אהבה רבה תפטור את ברכות התורה, בלי לחלק בין שבח ובקשה שמצויים באהבה רבה ללשון של ברכת המצוות שאינה מצויה באהבה רבה, ומשמע שכל ברכות התורה בחדא מחתא מחתינהו, ויש להן מהות אחת. אלא שיש לדון האם זוהי המהות של ברכות השחר או המהות של ברכות המצוות או מהות אחרת המשלבת ביניהן, וכן יש לדון האם הקביעה שנוסחת רב המנונא היא "מעולה שבברכות" מביאה לקביעת מהות ברכות התורה לפי לשון זו, או שהיא רק מנמקת את השימוש בלשון זו בתוספת לברכה הראשונה שהיא העיקרית.

ארבע אפשרויות להבין את יחסי היסודות הללו

ויש ארבע אפשרויות להבין את היחס שבין שני היסודות הללו: אפשרות אחת היא שברכת התורה היא ככל שאר ברכות השחר, והגורם המחייב הוא עלות השחר. לשיטת הרמב"ם (הל' תפילה פ"ז ה"ד-ה"ט) והשו"ע (או"ח סי' מו ס"ח) המצריכים שהאדם גם ילבש בגדים שלא לבש בלילה כדי שיתאפשר לו לברך ברכת מלביש ערומים, וכן על זה הדרך בשאר ברכות השחר – גם כאן הוא צריך ללמוד תורה כדי שיתחייב בברכת התורה. אבל כשם שברור שלא כל לבישת בגד במהלך היום יוצרת חיוב מחודש של ברכת מלביש ערומים, וגם אם יפשוט את בגדיו לא יצטרך לברך שוב, כך ברור שלימוד מחודש אינו יוצר חיוב חדש של ברכות התורה. ולאידך גיסא, כמו שמי שלן בבגדיו אינו מברך ברכת מלביש ערומים כי לא היה הפסק בין הלבישה שביום זה ללבישה שביום הקודם, כך גם מי שהיה ער כל הלילה אינו מברך ברכות התורה, כי לא היה הפסק בין הלימוד שביום זה ללימוד

2. כפי הנוסח שלפנינו, וכן הוא ברוב כתבי היד וברוב גדול של הראשונים, וכך פשטות הרמב"ם. ובראב"ה (ברכות סי' לו) ובתוס' (כתובות ח' ע"א ד"ה שהכל): לתרויהו. והדבר קשור למחלוקת דלהלן בעניין מניין הברכות. ולנידוננו אין הבדל מהותי בין הגרסאות.

שבלימוד הקודם. ולשיטת הרמב"ן (פסחים ז' ע"ב ד"ה אמר שמואל) שאינו מצריך לבישת בגדים כדי לברך ברכת מלביש ערומים, וכן על זה הדרך בשאר ברכות השחר – לא יהיה צורך בלימוד תורה, ולא תהיה משמעות לשאלה אם הפסיק בלימודו במשך הלילה.

אפשרות שניה היא שהגורם המחייב הוא לימוד תורה מחודש. וכל עוד האדם נחשב כממשיך את לימודו הקודם, אין הוא מברך שוב, אבל כאשר שהיתה הפסקה של ממש בין הלימוד הקודם ובין הלימוד שבא ללמוד באותה שעה, מוטל עליו לברך שוב. והפסקה זו נוצרת בדרך כלל כשאדם קם משינתו בבוקר. אבל מצד האמת כל שינת קבע יוצרת הפסק וגוררת אחריה חיוב מחודש של ברכות התורה.

אפשרות שלישית היא שיש צורך בשילוב של שני הגורמים הנ"ל: מצד אחד זוהי ברכה ככל ברכות השחר ולא שייך לברך אותה בלילה לפני חצות הלילה³ וכן לברך אותה יותר מפעם ביום. אבל מצד שני זו גם ברכת המצוות, וגם מי שלא מצריך קיום של המאורע שעליו משבחים בברכות השחר או הפסקה בקיום השבח יודה שבנידון דידן צריך.

ואפשרות רביעית היא שכל גורם בפני עצמו יכול ליצור חיוב מחודש של ברכת התורה. ואם אדם יפסיק בתלמודו הוא יצטרך לברך גם אם לא עלה עמוד השחר, ואם יעלה עמוד השחר הוא יצטרך לברך גם אם לא יפסיק בתלמודו (לשיטת הרמב"ן הנ"ל).

רמזים בסוגיה על האפשרויות הנ"ל

ויוצא אפוא שלפי הברכה הראשונה: אשר קדשנו וכו', יש יותר מקום להבין כאפשרות השניה שהגורם המחייב הוא לימוד תורה מחודש, ולפי הברכה השניה: אשר בחר בנו וכו', יש יותר מקום להבין כאפשרות הראשונה שהגורם המחייב הוא חידוש היום. האפשרות השלישית תיתכן אם נאמר שצירוף הברכות זו לזו גורם לכך שיהיה צורך שיתקיימו שני התנאים גם יחד. והאפשרות הרביעית תיתכן אם נאמר שכל ברכה גוררת את חברתה, ותיקנו חכמים לומר את כולן כשמתעורר הצורך לומר רק אחת מהן.

3. ויעוין בזה לקמן (עמ' תקצו) במי שניעור משינתו לפני עלות השחר ולא חוזר לישון, אם מברך ברכות השחר לפני עלות השחר.

והנה, הגמרא קובעת שלדברים מסוימים צריך ברכה ולדברים אחרים לא צריך ברכה, ואף מבררת מה מצריך ברכה ומה לא. ולכאורה יש ללמוד מכך שאין זו ברכה מברכות השחר, כי לא נראה שדנים רק מה צריך להצמיד לברכה כשמברכים אותה בהיותה ברכה מברכות השחר, אלא נראה פשוט שהנידון הוא מה גורם חיוב ברכה. והבנה זו מתאימה לכל האפשרויות חוץ מהאפשרות הראשונה, דלפי האפשרות הראשונה אין שום תלות בין העיסוק בתורה בפועל ובין ברכות התורה.

ויש לדון גם בנוסחי הברכה שהציעו האמוראים השונים, ובמשמעותם לעניין מהות הברכה: "יתכן להבין ששמואל ור' יוחנן שבירכו את הברכה הראשונה וסיימו אותה בהערב נא וכו' הבינו שזו ברכת המצוות, ואילו רב המנונא שבירך אשר בחר בנו הבין שזו ברכה מברכות השחר. וקביעת הגמרא שיש לומר את כולן מיזגה את שתי ההבנות הללו, והיינו כאפשרות השלישית או הרביעית. ואולם לכאורה דברי שמואל בעניין המשכים לשנות מלמדים שיש בברכת התורה גם דין של ברכות השחר, דלכאורה בסיפא של דברי שמואל, שהאדם השכים לשנות ולאחר מכן קרא קריאת שמע, שעליו אמר שמואל שנפטר מברכות התורה, לא משמע שהאדם בהכרח עומד לקרוא שוב בתורה. ומשכים לשנות היינו ששונה בהשכמה, לפני שקורא את שמע, ולא נאמר אפוא שהוא שונה גם לאחר קריאת שמע. ובכל זאת נאמר שנפטר מברכות התורה. ואם היה מדובר רק על ברכת המצוות, פשיטא שלא יברך את הברכה אחר עשייתה, דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן (פסחים ז' ע"ב). ועל כרחק יש על האדם חיוב לברך מצד ברכות השחר, והנידון הוא אם הוא כבר נפטר מהברכה אם לאו. ואולם נראה שאין בזה הכרע, וניתן להבין שהפטור מברכות המצוות מתייחס לאפשרות שבכל זאת ירצה לקרוא בתורה.

מחלוקת הראשונים במניין של ברכות התורה

ונחלקו הראשונים במניין ברכות התורה: מלשון הגמרא לפי הנוסח שלפנינו⁴: "ורבי יוחנן מסיים בה הכי", משמע שישנן שתי ברכות בלבד, ונוסח "הערב נא" שנקט ר' יוחנן הוא סיום לברכה הראשונה. ומלבד ברכה זו קיימת ברכת אשר בחר בנו. ובאמת כך כתב רש"י: "ורבי יוחנן מסיים בה הכי – דבעי

4. וכך נוסף בגליון כ"מ.

פתיחה בברוך וחתימה בברוך, עכ"ל. וכך נקטו התוס' (ברכות מו ע"א ד"ה כל; פסחים קד ע"ב ד"ה חוקי), הראב"ה (ברכות סי' לו) הרא"ש (ברכות פ"א סי' יג).

ואולם בחלק מכתבי היד של הגמרא⁵ הנוסח הוא: "ורבי יוחנן אמר", ולפי זה משמע שנוסח הברכה של ר' יוחנן עומד בפני עצמו, במקביל לנוסחים של רב יהודה אמר שמואל ושל רב המנונא. ובאמת הרמב"ם נקט שישנן שלוש ברכות, וז"ל (הל' תפילה פ"ז ה"ה-ה"א): "המשכים לקרות בתורה קודם שיקרא קרית שמע, בין קרא בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה – נוטל ידיו תחילה ומברך שלוש ברכות וכו'. [יא] בכל יום חייב אדם לברך שלוש ברכות אלו וכו', עכ"ל. וכן כתבו בעל המאור (ה' ע"ב ד"ה מאי) ותר"י (ה' ע"ב ד"ה והא).

שתי אפשרויות בהבנת גדרה של ברכת הערב נא לפי האפשרות שהיא עומדת בפני עצמה

יש לדון כיצד להגדיר את ברכת הערב נא לפי האפשרות שהיא ברכה בפני עצמה. ונראה שקיימות בזה שתי אפשרויות עקרוניות: אפשרות ראשונה היא שזוהי ברכה של תפילה ובקשה שדומה באופן עקרוני לברכות השחר, וכמו שמצינו בקשות בסיום של ברכת המעביר שינה ובברכת המפיל. ואפשרות שניה היא שזוהי ברכה שנתקנה על העיסוק המסוים שבא אחריה, ובדומה לברכות המצוות. וכמו שמצינו ברכות אחרות בלשון תפילה ובקשה שתוקנו על עשיית האדם, כגון תפילת הדרך ותפילת ההולך למוד את גורנו ועוד.

ב. שיטת ר"ת ושיטת ר"י המובאות בתוס'

דברי ר"ת ור"י בסוגיה

והתוס' (ברכות יא ע"ב ד"ה שכבר) כתבו וז"ל: "בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) יש: הא דאמרין שכבר נפטר באהבה רבה והוא ששנה על אתר, פירוש לאלתר, שלמד מיד באותו מקום. ונשאל להרב ר' יצחק: כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפלת השחר, שאנו טרודין והולכים כך בלא למוד עד אמצע היום או יותר, אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד. והשיב ר"י דלא

5. כ"פ וקט"ג נ"י.

קיימא לן כאותו ירושלמי הואיל וגמרא שלנו לא אמרו, ואין צריך לאלתר ללמוד. ועוד, אפילו לפי הירושלמי דווקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה, דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן ובשביל היא אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת. אבל ברכת אשר בחר בנו וברכת לעסוק בדברי תורה שהן עיקר לברכת התורה פוטרת כל היום. ואם תאמר, מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישוב בסוכה. ויש לומר דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד, דכתיב (יהושע א, ח): 'והגית בו יומם ולילה', והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק. אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה. ואם תאמר, מפני מה אין אנו מברכין לישיב בסוכה. ויש לומר דברכה דאכילה שמברכין לישוב פוטרנו. אי נמי משום שמא לא יישן והוי ברכה לבטלה, שהרי אין בידו לישיב כל שעה שירצה. והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה (בשחרית) ללמוד שאינו צריך לברך ברכת התורה מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת. ולא נהירא. והצרפתים נהגו לומר פסוקים וברכת כהנים וגם אלו דברים שאין להם שיעור שהיא משונה (פאה פ"א מ"א), ואלו דברים שאדם אוכל פירותיהן כו' שהיא ברייתא (שבת קכז ע"א), מפני הירושלמי דבעי שילמוד על אתר. אבל א"צ כמו שכתבתי כבר, עכ"ל.

השאלה שנשאל ר"י מתבססת על האפשרות הרביעית

ונראה שהשאלה שנשאל ר"י מתבססת על האפשרות הרביעית, לפיה יש מקום לחייב ברכת התורה בכל מקרה של לימוד מחודש שקדם לו הפסק משמעותי מהברכה הקודמת, ומלבד זאת בתחילת כל יום יש לברך ברכת התורה גם אם לא היה לימוד אחריה, ככל שאר ברכות השחר. דמהלשון: "אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת וכו' ואין צריך לאלתר ללמוד", משמע שלא הוקשה להם כיצד מברכים בפעם הראשונה, אלא רק מדוע לא מברכים עוד פעם נוספת כשמתחילים ללמוד, ואע"פ שלא למדו לאחר שבירכו בפעם הראשונה. וע"כ דהיינו דווקא כאפשרות הרביעית ולא כאפשרות השנייה והשלישית המצריכות בכל מקרה לימוד תורה אחרי הברכה.⁷ וזאת בשונה מלשון השאלה

6. מבואר בתוס' שרק ר"ת פטר את המשכים מברכות התורה, ולא ר"י המוזכר קודם לכן. ואף שגם ר"י נקט שברכות התורה פוטרות "כל היום", יש לנקוט שאין הכוונה עד עלות השחר בהכרח.

7. אכתי צ"ע לכאורה, דמשמע שהם מבססים את שאלתם על הירושלמי שאמר שצריך ללמוד על אתר, ור"י הוצרך לחלק בין דברי הירושלמי בעניין אהבה רבה ובין ברכת התורה. ולכאורה

בתוס' ר"י שירלאון (ברכות יא ע"ב ד"ה משקרא, ה"ד לקמן עמ' תקסה): "ולחכי מיבעי ליה למר, מי שבירך ועסק בתורה והלך לעסקו או לצרכיו וחוזר ועוסק בתורה" וכו', שלפיה משמע שהדיון הוא על מי שעסק בתורה אחרי שבירך בבוקר, ולא רק על עיסוק בתורה "פעם אחרת" כלשון התוס'.

הקושי להתאים את תשובתו של ר"י לאפשרויות השונות

אמנם תשובתו של ר"י צריכה תלמוד: אם הוא מבין כאפשרות הראשונה, לא מובן מאי איכפת לן אם האדם מייאש דעתו או אינו מייאש דעתו, ומאי איכפת לן שהוא מחויב ללמוד כל שעה. וגם אין שום מקום להשוואה לברכת לישיב בסוכה שהיא ברכת המצוות לכל דבר ועניין. ואם הוא מבין כאפשרות השנייה, לא מובן כיצד מועיל שהאדם אינו מייאש דעתו וכל שעה הוא מחויב ללמוד, וגם לא מובן מדוע הברכה פוטרת את כל היום, ובפשטות משמע אפילו אם ישן, דמצוי שאנשים ישנים ביום. דלכאורה לפי אפשרות זו מצות תלמוד תורה אינה תלויה ביום, וחייב הלימוד אינו נפסק עם השתנות היום ואינו מתחדש עם התחדשות היום. ואם הוא מבין כאפשרות השלישית, יקשו כל הקושיות הקשות על האפשרות הראשונה. אמנם יותר מובן מה הקושיה מברכת הישיבה בסוכה, אבל התשובה היתה צריכה להיות פשוטה יותר, שלברכות התורה גם דין של ברכת השחר ואין להשוותן לברכת הישיבה בסוכה, ולכן מברכים אותן רק פעם ביום. וגם אם הוא מבין כאפשרות הרביעית, אינו מובן כיצד מועיל שהאדם אינו מייאש דעתו ושכל שעה הוא מחויב ללמוד.

קשיים בהבנת תירוצו של ר"י מצד עצמו

ובאמת תירוצו של ר"י צריך תלמוד גם מצד עצמו. לא מובן לגופו של עניין מה זה משנה שהאדם אינו מייאש דעתו משום שבכל שעה הוא מחויב ללמוד. סוף סוף הוא אינו לומד, ואין זה מוצדק לכאורה לומר: "והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק". דלכאורה ברור שאם אדם רוצה כל היום לחזור לסוכתו, אבל הוא טרוד ואינו מצוי בסוכתו כלל, ואין הוא מייאש דעתו מלחזור ולשבת בסוכה

שאלתם עשויה להיות נכונה גם בלי דברי הירושלמי. דהעובדה שברכות התורה הן כמו ברכת המצוות, היתה צריכה לגרום לברכה נוספת, אם אכן יש הפסק גדול של שעות שבהם הם עוסקים במלאכתם. ונראה שהם הבינו שזהו היסוד של דברי הירושלמי, ולא נקטו את דבריו אלא רק בגלל שהוא אומר את הדברים במפורש.

אחרי כמה שעות, לא יועיל כלל שהוא ממשיך לחשוב על זה. וגם אין זה נכון לכאורה שהאדם אינו מייאש דעתו מללמוד באותה שעה עצמה. דאמנם נכון הוא שאין הוא מייאש דעתו מללמוד בעוד כמה שעות, אבל ודאי הוא שיש מצבים רבים⁸ שבהם לגבי אותן שעות האדם כן מייאש את דעתו מללמוד בהן. ולגבי השעות שיבואו לאחר מכן, הוא אינו מייאש דעתו מהן גם לעניין ישיבת הסוכה.

וגם צריך להבין את ההבדל שכתבו התוס' בין מצות תלמוד תורה ובין מצות סוכה לעניין זמן חיובה. מבואר בדבריהם שמצות תלמוד תורה היא "כל שעה", ואילו מצות סוכה היא רק "שעה קבועה". ואולם לכאורה הדבר אינו מובן, דממה נפשך: אי אזלינן בתר היכולת לקיים את המצוה, הרי גם בסוכה האדם יכול לקיים את המצוה בכל רגע ורגע מחג הסוכות. ובכל שעה שירצה לשבת בסוכה הוא מקיים מצוה. ואי אזלינן בתר קיום המצוה בפועל, הרי גם בתלמוד תורה האדם אינו מקיים את המצוה כל עוד הוא אינו לומד בפועל. ומה המשמעות של העובדה שהאדם מחויב ללמוד, אם הוא אינו יכול ללמוד והוא אינו לומד.

הבנת ההבדל שבין גדר חיוב לימוד תורה וחיוב סוכה

ונראה שר"י הבין שביטולה של מצות תלמוד תורה לצורך עבודה ופרנסה ושאר מילי דעלמא הוא ביטול בגדר של "דחוייה". והיינו שמצות תלמוד תורה נדחית מפני אותם צרכים שהאדם מחויב לעשותם. אבל אין כאן הפקעה והיתר גמור של החיוב ללמוד, והחיוב עצמו מיתלא תלי וקאי. לעומת זאת במצות סוכה כאשר האדם צריך להפסיק את קיומה לצרכים שונים, אין המצוה נדחית מפני הצרכים הללו, אלא היא פשוט אינה חלה במצב זה. והרי היא בגדר "הותרה" לגמרי כשקיימים צרכים שונים שמוטל על האדם לעשותם מחוץ לסוכה. ולכן בתלמוד תורה נחשב הדבר שהחיוב חל בכל שעה, ואילו במצות סוכה נחשב הדבר שהחיוב חל רק כשהאדם בא בפועל לשבת. אמנם לפי הבדל זה לא מובן כלל מאי איכפת לן שהוא לא מייאש דעתו מלחזור לתלמודו. סוף סוף בשעה שהוא נאלץ שלא ללמוד המצוה אינה מתקיימת כלל, ולכאורה המציאות הזאת היתה צריכה להיחשב להפסק גמור מהברכה.

8. כמו שציין השואל: "שאנו טרודין והולכים כך בלא למוד עד אמצע היום".

אפשרות להבין את ההבדל בדין הפסק לפי ההבדל הנ"ל

והיה מקום לומר שכאשר אדם מחויב בכל רגע במצוה, והחויב עצמו מיתלא תלי וקאי, אלא שיש לו פטור של דחייה מקיום המצוה בגלל אילוצים שונים, אזי מחשבתו אמורה להיות עסוקה ותלויה בחיוב של אותה שעה. ואע"פ שבפועל הוא יוכל לקיים את המצוה רק בעוד כמה שעות, הידיעה שהוא היה אמור לקיים את המצוה כבר בשעה הנוכחית ואין הוא מקיימה רק בגלל אותם אילוצים מאפשרת לו להתייחס במחשבתו לקיומה של המצוה בשעה הנוכחית. אבל כשהוא מופקע לגמרי מקיומה של המצוה באותה שעה ואין עליו שום חיוב, וקיומו של החיוב יהיה רק בעוד כמה שעות – אין מחשבתו תלויה כלל בחיובו באותה שעה, וכל מחשבתו היא רק מחשבה על העתיד. ולכן בלימוד התורה הוא נחשב כמי שעסוק בקיומה כבר באותה שעה, ולכן אין הוא נחשב כמי שהפסיק בין הברכה לקיומה בפועל, ואילו במצות סוכה הוא נחשב כמי שעסוק בקיומה רק לאחר כמה שעות, ולכן הוא נחשב כמי שהפסיק בין הברכה לקיומה בפועל.

הקושי ליישם את ההבדל הזה בדיני הפסק

דא עקא, שלכאורה קשה להבין כיצד היו יכולים התוס' לומר על המציאות הזאת: "והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק". דנראה לכאורה שכוונתם בזה לומר שהוא כמו יושב בסוכה כל היום בלא הפסק. וייתכן גם שכוונתם לומר שהוא כמו יושב מיד לאחר ברכת התורה באותו מקום ואינו הולך⁹ ואינו מפסיק¹⁰. אבל לכאורה יש חילוק גדול בין ישיבה בסוכה לישיבה אחר ברכות התורה, דבסוכה האדם מקיים בפועל את המצוה בכל רגע ורגע כשהוא יושב בה כל היום בלא הפסק. ופשוט שישביה רצופה בסוכה אינה נחשבת להפסק ואין הוא מברך. ולעומת זאת במקרה שהוא יושב מיד לאחר ברכת התורה באותו מקום ואינו הולך אך גם אינו עוסק בתורה בפועל, צריך עיון טובא אם יועיל הדבר למנוע בזה דין הפסק. דהא סוף סוף עברו כמה שעות בין הברכה לקיום המצוה, ובסתמא דמילתא בשאר ברכות המצוות נחשב הדבר להפסק גמור אפילו אם הוא אינו יוצא ממקומו, כל עוד ההפסק הארוך הזה בזמן אינו נחשב כצורך קיום המצוה

9. לאפוקי מההגדרה המופיעה בשאלה: "שאנו טרודין והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום או יותר", באים התוס' לומר שאין אנו נחשבים כהולכים אלא כיושבים באותו מקום כל הזמן בלי הפסק.

10. וכן מפורש להדיא במדכ"י (ברכות ס"ז), שכותב: "והוי כמו יושב כל היום ולומד".

בפועל ממש. והרי ברור ששיבה במקום אחד אינה מהווה קיום של מצות לימוד תורה, ולא דמי לשיבה בסוכה שמהווה מצוה. וכמו שלא ייתכן שאדם יברך על הנחת תפילין וימתין כמה שעות עד שיניחן בפועל, אפילו שלא יזוז ממקומו – כך ברור שגם בנידון דידן הדבר היה צריך להיחשב להפסק גמור. ובפרט שבנידון דידן הוא מדבר ושח שלא מעניין המצוה בכל אותן שעות.

הקושי בפשוטו של מקרא לפי ההבנות השונות בפסוק והגית בו יומם ולילה

ולכאורה בעל כרחנו צריך לומר שמתחדש חידוש גדול בדברי ר"י, ודבר גדול דיבר אלינו הנביא. אמנם בפסוק "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח) ניתן להבין שהכוונה לקריאת פרק בשחרית ופרק בערבית, וכך אכן למדה הגמרא אליבא דר' יוסי ורשב"י (מנחות צט ע"ב), וכך באמת פסק הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"ח), וכפי שהתבאר בהרחבה לעיל (עמ' סו), אבל בפשוטו של מקרא לכאורה לא משמע כך. הרישא של הפסוק: "לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך" מורה שמדובר על דבקות תמידית בספר התורה ולא רק בזמנים מסוימים ומיוחדים ולפרקי זמן קצרים. אמנם גם הדעה השניה של ר' ישמעאל שמובאת בגמרא שם שאין אפשרות לעסוק בשום דבר אחר חוץ מאשר להגות בתורה, מוקשית לכאורה מדעתו שלו (ברכות לה ע"ב) שאין הדברים יכולים להיות ככתבם ומשום שנאמר "ואספת דגנך" (דברים יא, יד) – הנהג בהן מנהג דרך ארץ.

המחשבה על הלימוד מהווה קיום מסוים של הגיה בתורה

ונראה שר"י הבין שהעובדה שאדם חושב על התורה ורוצה לעסוק בה, היא עצמה הגייה בתורה. כמו שאנו מוצאים על דברי הכתוב "באהבתה תשגה תמיד" (משלי ה, יט), שהגמרא (עירובין נד ע"ב) דורשת אותו על התורה אף שהנידון במשל בפסוק הוא על אשת נעורים. והשגייה באהבה במשל איננה דווקא בדיבור, אלא גם במחשבה, וכמו שכתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"י ה"ג): "וכיצד היא האהבה הראויה, הוא שיאהב את ה' וכו', כאלו חול'י האהבה שאין דעתן פנויה מאהבת אותה אישה שהוא שוגה בה תמיד וכו' – יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגין בה תמיד". וברור שחול'י האהבה לא רק מדברים, אלא גם ובעיקר שוגים במחשבתם. והם לא רק חושבים מחשבות מסוימות אלא גם עוסקים בעצם האהבה והרצון שקיימים אצלם. וזה היישוב לסתירה בדברי ר' ישמעאל: האדם צריך כל הזמן לחשוב על התורה ולשאול רק אחת מאת ה', שיוכל לחזות בנועם

תקנה

התורה ולבקר בהיכלה, אבל אין הדברים ככתבם שהוא לא מפסיק מלדבר בדברי תורה עצמם כל הזמן, שהרי הוא צריך לנהוג מנהג דרך ארץ. ואולם כשהוא חושב על התורה והוגה במציאותה ובחשקו לעסוק בה, בזה הוא מקיים את הצייווי שלא ימוש ספר התורה הזה מפיו ויהגה בו יומם ולילה. ולכן דווקא כששאל בן דמה את ר' ישמעאל "כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית" (מנחות שם), הוא השיב לו שאין אפשרות כזאת, כיון שעליו לשגות באהבת התורה יומם ולילה. וכאשר הוא מעדיף חכמה אחרת על חכמת התורה, הוא ממעט בזה את עונתה של התורה. אבל כשהוא עוסק בעבודתו, שפיר נחשב הדבר שהוא הוגה בתורה¹¹.

חשיבות הדבר לעניין גדרי הפסק

ואמנם נראה ברור שאין אדם יוצא ידי חובתו רק ברצון ללמוד, ועליו גם ללמוד בפועל, דיש חיוב לשנן את התורה ולדבר בה גם בפועל ממש והוא עיקר הקיום של דין דלא ימוש, ויש גם חיוב לדעת את התורה, וכמו שהתבאר במקום אחר, אבל העובדה שהחשק בעסק התורה נחשב חלק מההגייה בתורה ומהעיסוק בתורה כבר מצדיקה להחשיבו כמי שלא הפסיק בינה ובין הברכה שבירך עליה. דמצינו במצוות רבות שאם אדם עוסק בהכנות אליהן בסמוך לקיומן, שפיר חשיב שלא הפסיק בין הברכה למצוה. ואם אדם עומד לפני בדיקת החמץ הוא כבר יכול לברך על ביעור החמץ אע"פ שהוא עדיין אינו מבער בפועל ממש (או"ח תלב ס"א). ואם עומד מחוץ למקום השחיטה בגלל הטינוף ועליו להלך בין הברכה לשחיטה או שצריך לדבר בדברים מצרכי השחיטה, הוא רשאי, ואין זה הפסק (שו"ע י"ד סי' יט ס"ד ורמ"א שם ס"א). וכך גם בנידון דידן: החשיבה על לימוד התורה והרצון לעסוק בה היא גופא סרך מצוה והרי הוא אוחז כבר באביזריה.

11. ולפי זה יש ליישב עניין נוסף. דלכאורה ר' ישמעאל ור' יוסי חולקים, דלר' יוסי די בלימוד תורה פעם ביום ופעם בלילה ואילו לר' ישמעאל אסור ללמוד חכמה יונית ומזה נראה שצריך ללמוד כל הזמן, והוא מסתמך על הפסוק לא ימוש ספר התורה הזה מפיד. ואילו הגמרא מביאה את דבריהם בחדא מחתא, ואף אומרת שר' ישמעאל חלוק על מי שפירש את הפסוק כברכה ליהושע, ולא אומרת שהוא חלוק על ר' יוסי. ומכך נראה שדברי ר' ישמעאל מתיישבים עם דברי ר' יוסי. והמהרש"א (ח"א שם ד"ה צא) כתב שר' ישמעאל חלוק על רשב"י שאמר כר' יוסי, אך לכאורה מפשטות הגמרא נראה שאין מחלוקת. ולפי המתבאר ניחא, דגם ר' ישמעאל לא מצריך גדר שלא יפסוק פומיה מגרסיה, אלא שהאדם יחשוב כל הזמן על התורה וירצה לעסוק בה.

ביאור דברי ר"י

ולכן נקט ר"י כדבר פשוט שהאדם מחויב בכל שעה במצות והגית בו יומם ולילה, ולא הסתפק בפרק שחרית ובפרק ערבית, והיינו משום שנקט לעיקר כדעת ר' ישמעאל. והמילים: "והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק", אינן מהוות רק סיכום ותוצאה של מה שנאמר קודם לכן, אלא הן המשך של ההגדרה שמחדש ר"י. כהמשך לחידושו שהאדם לא מפסיק לחשוב ולדאוג על לימודו ולחשוק בתורה בכל עת ובכל שעה, הוא מוסיף לחדש שהמציאות הזאת נחשבת לו כמי שיושב כל היום ועוסק בתורה בלא הפסק. ואת כל העניין הגדול הזה שעמד ביסוד ההבנה של ר"י הוא קיפל בדבריו הקצרים כדרכם של הראשונים מצוקי תבל.

ואמנם נראה שאם חיובה של מצות תלמוד תורה לא היה מתקיים אלא רק בשעות מסוימות ומוגדרות, לא היה תוקף למחשבות שהאדם חושב בשעות האחרות על כך שהוא רוצה ללמוד, מאחר והוא היה אמור להיות מופקע לגמרי מקיום המצוה באותן שעות. והרי הוא כמי שחושב בחודש ניסן על קיום מצות סוכה בתשרי. ורק בגלל שקיומה של המצוה להגות בתורה הוא בכל עת ובכל שעה ובלי הפסק, יש אפשרות לכלול את המחשבות שלו על התורה בכלל המצוה שנמשכת בלי הפסק. דהעובדה שהמצוה חלה במשך כל הזמן יוצרת מציאות שאם אפשר ללמוד צריך ללמוד, ואם אי אפשר ללמוד יש להגות בלימוד ולחשוב עליו ולרצות אותו. ובזה גופא שונה מצות לימוד תורה ממצות הסוכה שזמנה המחייב מוגדר לזמן מסוים ולפעולות מסוימות. ואין חיובה בכל עת. ולכן גם אם האדם היה חושב עליה לא היו למחשבותיו תוקף ומשמעות כזאת שהיה אפשר להחשיבו כממשיך לעסוק במצוה. ולכן התוס' הנגידו את מצות סוכה למצות לימוד תורה בזה שבמצות סוכה האדם אינו מקיים את המצוה אלא בשעת הישיבה, והיא רק בחלק מהזמן.

ר"י נקט כאפשרות הרביעית בגדר ברכות התורה

ולפי כל הנ"ל יש להבין שר"י נקט גם הוא כאפשרות הרביעית בהבנת גדרן של ברכות התורה, וכמו שנקטו השואלים. ולכן מצד אחד היה ברור לו שהברכה "פוטרת כל היום", דיש לה דין של ברכות השחר ויש צורך לברך אותה פעם אחת ביום וברכה זו מספיקה לאותו יום. ומצד שני היה ברור לו שיש מקום לברך על כל לימוד ולימוד מחודש, משום שיש לברכה גם דין של ברכת המצוות. ורק מכיון

שהאדם ממשיך לחשוב על העיסוק בתורה בכל עת ובכל שעה והמצוה אמורה להתקיים בכל עת ובכל שעה, הוא נפטר מלברך שוב ושוב. ולכן היה ברור לו שלא צריך ללמוד אחרי הברכה, וכמו שכתבו התוס' בסוף דבריהם שבצרפת נהגו לומר דברי תורה אחרי הברכה "אבל אין צריך", והיינו משום שיש לברכות התורה גם דין של ברכות השחר, שבחלק מהן אין תלות בין חיוב הברכה ובין מאורע מסוים, וכמו שכתבו התוס' (ברכות ס' ע"ב ד"ה כי שמע) שיש לברך הנותן לשכוי בינה גם אם לא שמע קול תרנגול. וזאת בניגוד לברכות מליבי ערומים ועוטר ישראל בתפארה ו"ברכות כיוצא בהן", שמבואר בתוס' (שם ד"ה כי פרס) שאין לברכן אם לא התקיים המאורע שעליו הן תוקנו. וכשמברכים "אשר בחר בנו" אין בזה התייחסות למאורע מסוים. וגם משום שזו ברכת המצוות, ובתורה אין צורך שהוא יעסוק בה בפועל ממש באותה שעה.

ר"ת נקט בהכרח כאפשרות הראשונה או השלישית

ור"ת המובא בתוס' אמר שהעומד ממיטתו בלילה ללמוד לא יברך ברכת התורה משום שברכת התורה של יום האתמול פוטרנו. ובדעתו נראה לכאורה שיש הכרח להבין שנקט כאפשרות הראשונה או כאפשרות השלישית, ולכן לשיטתו לא היה מקום לברך עד עלות השחר. ואע"פ שמצד ההפסקה של הלימוד כבר לא שייך לומר שהוא ממשיך לחשוב על הלימוד וטרוד בו כשהוא ישן, והיה צריך לחייבו כמתחיל את לימודו מחדש, היה ברור לר"ת שהתחלת לימוד מצד עצמה בלבד אינה מחייבת בברכה, ויש צורך שיתחדש החיוב של ברכות השחר. ולשיטתו אין חיובן של ברכות השחר מתחיל אלא רק בעלות השחר. וכל עוד לא התחדש עלות השחר של היום הבא, ממשיך בתוקפו הקיום של החיוב של היום הקודם.

שתי אפשרויות בביאור דברי התוס' שלא קיבלו את דברי ר"ת

ובדעת התוס' שכתבו על דבריו: "ולא נהירא" יש לומר שתי אפשרויות: ניתן לומר שהם נחלקו עליו וסברו כאפשרות הרביעית הנ"ל, לפיה יש לחייב את האדם בברכת התורה בלי קשר לשאלה אם הוא נפטר כבר מצד ברכות השחר של היום הקודם. והיינו משום שעצם זה שהוא מתחיל לימוד מחדש גורם חיוב ברכה מחדש. וכאשר אדם ישן שינת קבע לא שייך לומר שהוא ממשיך לחשוב ולהיות טרוד על תלמודו.

ואולם ייתכן שהם נקטו כשיטת הראשונים הסוברים שיש לברך ברכות השחר כשעמד ממיטתו לפני עלות השחר וכבר לא יחזור לישון. בהקדמת הזוהר (י' ע"ב) כתוב: "הכי הווי עבדי חסידי קדמאי: נטלא דמייא הווי יהבי קמייהו, ובזמנא דאתערו בליליא אסחן ידייהו, וקיימי ולעלאן באורייתא, ומברכי על קריאתה", ע"כ. ובמחזור ויטרי (ח"א סי' מו, בהנד"מ ח"א עמ' מז) כתב: "חצות לילה כשישראל עומד לעסוק בתורה נוטל את ידיו ומברך על נטילת ידים ואשר יצר וכו' אם נפנה, וכל הברכות שלאחריו, ומברך על התורה", עכ"ל. וכן כתב המנהיג (סי' יב עמ' מח), וכן כתב הרא"ש (שו"ת כלל ד' סי' א): "והמשכים ללמוד יברך על נטילת ידים ואשר יצר ואלהי נשמה וכל סדר הברכות עד ברכת התורה וברכת התורה בכלל וילמוד, ופרשת התמיד לא יקרא עד שיאיר היום, וכן אשר נתן לשכוי בינה לא יברך אלא ביום", עכ"ל. וכן כתב האורחות חיים (הל' מאה ברכות סי' יו): "דין המשכים לפני עמוד השחר. המשכים לפני עמוד השחר מברך הברכות, אבל הקרבנות לא יאמר לפי שאין מקריבין קרבנות אלא ביום וכו', עכ"ל. וכן כתב שבלי הלקט (ענין התפילה סי' ה). וכן כתב האבודרהם (סדר ק"ש שעל המיטה). ולשיטת כל הראשונים הללו יוצא שהזמן שבו מתחיל סבב חדש של חיוב ברכות השחר הוא כבר לאחר שהשכים ממיטתו אחר שינת הלילה, ואפילו שעמד לפני עמוד השחר. וכך פסק גם השו"ע (סי' מז ס"ג). אבל המהר"ח אור זרוע (שו"ת סי' קא) כתב: "על הברכות ששאלת אם אדם השכים קודם עלות השחר וכו', על כן נראה שכל אלו הברכות אין לברכם כי אם ביום, אכן אם אדם משכים קודם עמוד השחר לצאת לדרך או ללמוד ואין דעתו לחזור ולישון קודם היום, שמא באותה שעה יברך. ולבי מגמגם בכך" וכו', עכ"ל. ונראה שזו היתה דעת ר"ת, שהבין שהרגע שבו מתחדשים כל חיובי ברכות השחר מחדש הוא הרגע של עלות השחר. וכיון שהוא נקט דוקא כאפשרות השלישית, לא היה מספיק לשיטתו שמתחיל קיום מצות לימוד תורה מחדש, וגם לא היה ניתן לשיטתו לחייב את הברכה מצד היותה חלק מברכות השחר, כיון שעדיין לא הגיע זמן חיובה.

דברי ספר המאורות

ובספר המאורות (ברכות יב ע"א ד"ה השכים) כתב שאין צורך לברך ברכת התורה יותר מפעם ביום אף אם הפסיק, ולכאורה נראה מזה כאפשרות הראשונה או השלישית, שאין חיוב בברכות התורה אלמלא חידוש היום. ואולם לאחר מכן הוסיף וכתב: "ואפשר לומר דלא דמי תלמוד תורה לשאר מצות התלויות במעשה,

דאפשר שיהרהר בתורה ויהגה בה¹² ויעסוק בדברים אחרים. ולכן די בפעם אחת ביום, לפי שאין אותו הפסק מקרי הפסק. וכן כתב הראב"ד. וזה הטעם שאין מברכין בה ברכה לאחריה, עכ"ל. ולפי זה באופן עקרוני יש צורך לברך אם הפסיק, אלא שבפועל "אין אותו הפסק מקרי הפסק". ודבריו קרובים לדברי ר"י וכאפשרות הרביעית, דבאופן עקרוני יש לברך על עיסוק בתורה אם היה הפסק לפניו, אלא שגדר הפסק לעניין ברכות התורה שונה מגדרי הפסק במצוות אחרות. ונראה שסברתו היא מעין כל הראוי לבילה אין מעכבת בו, שכיון שיש אפשרות להרהר בדברי תורה גם כשעוסקים בדברים אחרים, ממילא אין אותם עיסוקים נחשבים הפסק, ולא התחדש במציאות הגורם הנוסף של לימוד מחודש.

ג. שיטת הרא"ש והבנתו בדברי ר"ת

מדברי הרא"ש מבואר שלמד כאפשרות הרביעית

והרא"ש (ברכות פ"א סי' יג) הביא את דברי ר"י, והוסיף עליהם דברים וז"ל: "מכל מקום מסתבר שבני אדם שרגילין תמיד לעסוק בתורה ואפילו כשיוצאין לעסקיהן ממהרים לעשות צרכיהם כדי לחזור וללמוד, ותמיד דעתם על לימודם, לא חשיב הפסק לענין הברכה. וכן אם למד בלילה, הלילה הולך אחר היום, ואין צריך לברך כל זמן שלא יישן. ולכך מי שרגיל לישן ביום שינת קבע על מטתו הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך. כיוצא בזה שאל ר"י את ר"ת אם צריך לברך על השינה בסוכה, דיותר חמירה שינה מאכילה, דיותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה ושינת עראי אסורה חוץ לסוכה. והיה ר"י רוצה לומר דהא דאין מברכין על השינה היינו משום דשמא לא יוכל לישן כשנרדם בשינה אינו יכול לברך. אבל רבינו תם השיב לו שכל מצות סוכה שחייב¹³ אדם מסעודה לסעודה כגון שינה וטיול ושנון, ברכת לישיב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרנו מלברך עליהן. ולדבריו אפילו הסיח דעתו מלישן, כגון שיצא למלאכתו ושוב נמלך, אין צריך לברך. כל שכן מי שדעתו טרוד על לימודו, אם יצא למלאכתו ולעסקיו לא הוי הפסק", עכ"ל.

וראשית דבר מבואר בדבריו להדיא שמבין ששינה מהווה הפסק. והסברה בכך פשוטה, דלא שייך לומר על אדם ישן שדעתו על הלימוד, והרי אין כאן קביעה

12. כאן חסרות כמה מילים בכה"י.

13. בס"א: שמקיים.

כוללנית של קשר סגולי ללימוד אלא קביעה שיש לה אחיזה במציאות של דעת האדם בפועל. וכיון שבפועל אין לו דעת בהיותו ישן, הוא נחשב כמי שהפסיק מתלמודו, וצריך לחזור ולברך. ועכ"פ גם מדברי הרא"ש מבואר כאפשרות הרביעית. דמחד גיסא מבואר בדבריו שהפסק בלימוד גורר חיוב ברכה חדש¹⁴ וכן שינה גוררת חיוב ברכה אפילו אם ישן ביום ובירך שעות ספורות לפני כן, ויותר מזה מבואר מדבריו בתשובה (כלל ד' סי' ב) שאם אדם הסיח את דעתו מלימוד וכשפוסק למלאכתו אין דעתו על לימודו והוא מתעסק גם בדברים בטלים, עליו לברך כשחוזר ללימודו. ומאידיך גיסא הוא כותב (ברכות שם): "וכן אם למד בלילה הלילה הולך אחר היום ואין צריך לברך כל זמן שלא יישן". ומבואר שכאשר יגיע גם היום הבא הוא יצטרך לברך אפילו שלא ישן. דמבואר שרק משום שהלילה הולך אחר היום הוא אינו צריך לברך. ומיניה וביה ברור שהיום הבא אינו הולך אחר היום הקודם, ופנים חדשות באו לכאן. ועל כרחך דגם יום חדש מהווה גורם מחודש לחיוב ברכה.

קשיים בדברי ר"ת המובאים ברא"ש

אמנם צריך להבין מה הכוונה שלו באומרו: "כיוצא בזה שאל ר"י את ר"ת". מה הדמיון בין הנידון הקודם ובין הנידון שעליו שאל ר"י את ר"ת. ובאמת שאלה זו כבר קשה בדברי התוס' שלנו, שבתוך כדי הדיון בעניין ברכת התורה שאלו: "ואם תאמר, מפני מה אין אנו מברכין לישן בסוכה". ולכאורה אין קשר בין הדיון הקודם ובין השאלה הזאת. אבל בדברי התוס' היה עדיין ניתן ליישב שיש קשר כללי מצד זה שעוסקים בנידון של ברכה שקיום מצוותה חל בחלקי יום שונים. אבל מהלשון "כיוצא בזה" משמע שמדובר על נידון שאלה דומה, ולכאורה אין שום קשר בין השאלות.

גם לגופו של עניין יש צורך להבין את דברי ר"ת כפי שהם מובאים ברא"ש. בשלמא אם היינו אומרים שכאשר אדם מברך על הסעודה הוא מתכוון גם לכל מה שיבוא אחריה, וכמו שנראה מדברי ר"ת כפי שהובאו בתוס', אזי שפיר היה מקום לפטור בברכה הזאת גם את הדברים האחרים. אבל לכאורה היה צריך

14. ומדבריו נראה שהדבר אמור בצורה מוחלטת, ואינו תלוי בשאלה שנידונה בריש דבריו שם אם צריך שישנה על אתר כדי להיפטר באהבה רבה. וגם בסברה נראה שאין לקשר בין השאלה אם צריך שישנה על אתר ובין השאלה מה דינו של הפסק שמתרחש בהמשך היום לאחר ששנה ולכ"ע יצא ידי חובה.

להחיל בזה דיני היסח הדעת. ואם מסיח דעתו בעליל, וכגון שיוצא למלאכתו ולעסקיו ומסיח דעתו מהשינה, וכמו שכותב להדיא הרא"ש כשהוא מגדיר את המצב, לכאורה לא היה מקום לפטור אותו מברכה. אך בדברי הרא"ש מבואר שגם כשהסיח דעתו פטור, והוא תולה זאת בר"ת. וגם מלשונו בהבאת דברי ר"ת עצמם נראה שהפטור אינו נובע מכוונה לפטור את כל מה שיהיה אחרי האכילה אלא מהבנה שברכת האכילה פוטרת את כל מה שיבוא אחריה. דהוא כותב בשם ר"ת: "שכל מצות סוכה שחייב אדם מסעודה לסעודה כגון שינה וטיול ושנון, ברכת לישב בסוכה שבירך על הסעודה פוטרתו מלברך עליהן", ומזה נראה שהפטור הוא מהותי ואינו תלוי בכוונה, והדבר צריך ביאור: מדוע ברכת האכילה פוטרת את כל מה שיבוא אחריה, ומה מייחד את הישיבה בסוכה בזמן האכילה. וברור שלא שייכת כאן הסברה שנאמרה לעיל ביחס ללימוד תורה בעניין הדאגה ללימוד שהיא חלק מההגייה בתורה.

לכאורה לפי ר"ת המובא ברא"ש הסעודה בסוכה היא עיקר ה"ישיבה" ושאר העיסוקים טפלים לה

ולכאורה צריך לומר בדעת רבינו תם המובא ברא"ש שהסעודה פוטרת את כל מה שבא בינה ובין הסעודה שבאה אחריה. והיינו משום שהסעודה היא הדבר העיקרי בקיום המצוה שמטפיל אליו את הדברים האחרים. ומעין מה שמצינו שמברכים "על נטילת לולב" אע"פ שמקיימים את המצוה בכל ארבעת המינים. ומעין מה שמברכים על הלחם בסעודה ופוטרים בברכה גם את שאר הדברים שאוכלים בסעודה. ואע"פ שבדוגמאות הללו יש קשר הדוק בין הקיום של מצות הלולב ושאר המינים ובין האכילה של הלחם ושאר המאכלים, ואילו השינה והטיול בסוכה אינם קשורים בקיום שלהם לסעודה, עדיין אפשר לומר שיישבת האדם בסוכה כוללת את האכילה ואת שאר הדברים. דכך היא המציאות הכוללת של תשבו כעין תדורו. והאכילה היא חלק אחד מכלל ה"ישיבה" שהוא עושה אחר כך בפעולות האחרות. ולכן האכילה פוטרת את הפעולות האחרות. והפטור מברכה בפעולות האחרות אינו מיוסד על כוונתו ואי-היסח דעתו אלא על המציאות בפועל, דכל הפעולות האחרות נטפלות לאכילה שהיא המרכזית בקיום המצוה¹⁵.

15. ובדין עיקר וטפל הדבר אינו ברור אם צריך להתכוון במיוחד לטפל. וייתכן שמספיק שזו המציאות, וכבר ברכת העיקר תפטור את הטפל. דלא דמי לשני דברים שברכתם שווה ויוצא

הבנה זו נובעת מהעיקרון ד"תשבו כעין תדורו"

אמנם עדיין הדברים אינם מיושבים. גם אם אפשר להבין שפעולות שונות שאינן קשורות במישרין לפעולות אחרות יכולות להיחשב טפלות להן, קשה להבין כיצד הן נידונות כמכלול אחד כשבפועל יכולות לעבור כמה שעות ביניהן. ולכאורה אין מקום לקשר בין סעודה שאדם סעד בבוקר ובין שינה שהוא ישן אחרי הצהריים, כשלפני הצהריים הוא עסק במלאכות המותרות לו בחול המועד. ואף אם ננקוט שלא נדרשת ממנו זהירות מהיסח הדעת, סוף סוף המציאות מצד עצמן אינן אמורות להתקשר זו לזו. ונראה שצריך לומר שר"ת הבין שהמציאות של "תשבו כעין תדורו" מכילה בקרבה גם זמנים שבהם האדם אינו נמצא בביתו. וכל העיסוקים שבין הסעודות השונות נחשבים חלק מהמכלול של הדירה בסוכה, ואע"פ שהם אינם נעשים בסוכה עצמה.

הקושי העולה מההשוואה לברכות התורה

ואולם לפי זה לא מובנת ההשוואה שהשווה הרא"ש בין דברי ר"ת בנוגע לברכת הישיבה בסוכה ובין ברכות התורה. לפי המתבאר יוצא שיש בסוכה סברה מיוחדת של תשבו כעין תדורו, ואין לסברה זו שום שייכות וקשר למצות תלמוד תורה. וקל וחומר שאין מקום לקל וחומר שלומד הרא"ש מדברי ר"ת בעניין סוכה למה שהוא היה אמור לומר ביחס לברכת התורה. הרא"ש לומד מדברי ר"ת בסוכה ד"כל שכן מי שדעתו טרוד על לימודו, אם יצא למלאכתו ולעסקיו לא הוי הפסק". ולכאורה אין שום מקום לדון מגדרי הפסק בסוכה לגדרי הפסק בלימוד תורה. דלפי המתבאר הסיבה שאינו מברך לישב בסוכה איננה שהעיסוקים שלו אינם נחשבים הפסק, אלא שלא איכפת לנו מכך שהוא מפסיק. דהעובדה שהוא מפסיק היא חלק מהקיום של הישיבה בסוכה. ואילו בתלמוד תורה הסיבה שאינו מברך היא ש"דעתו טרוד על לימודו" והוא ממשיך להרהר בתורה גם כשעוסק בדברים אחרים.

הרא"ש מבין בדעת ר"ת שיש לברכה תחולה של זמן ואין היא תלויה בהפסק

ונראה שהרא"ש הבין בדעת ר"ת שבברכת לישב בסוכה מתחדש עיקרון שאם יש גורם מסוים עיקרי שמחייב ברכה, אפשר לפטור את כל מה שבא אחריה, לא

בברכה אחת, שבזה ודאי כשמברך על האחד צריך לדעת מראש על קיומו של השני ולהתכוון לפוטרו. דהתם אין השני נטפל לראשון במציאות, ורק הכוונה מלכתחילה היא זו שמחילה את חלות הברכה גם על הדבר השני. אבל בנידון דידן הוא נטפל במציאות. ודלא כמו שכתב בברכת ה' (ח"ג פ"י הערה 2). ולכאורה הדבר תלוי בתירוצי התוס' (ברכות מד ע"א ד"ה באוכלי).

מצד שכך הוא הקיום של תשובו כעין תדורו, וגם לא מצד שהפעולות הבאות בטלות לפעולה העיקרית שמחייבת את הברכה, אלא מצד תוקף תחולת הברכה. והיינו, שלברכה יש מעין תוקף לזמן מסוים שאינו פג עד שמגיע הזמן הבא, ולא משנה מה קורה בינתיים. והרי זה דומה לברכות הברקים והרעמים, דמבואר (ש"ע אר"ח סי' רכז ס"ב) שכל עוד לא התפזרו העבים פטור מלברך שוב, אף אם ראה ברק ושמע רעם אחר, ואף אם הסיח דעתו מהברקים והרעמים הקודמים, ואף אם ילך לישון או יפנה לעסקיו¹⁶.

לפי זה לא מובן מדוע יש הבדל בין הברכות

דא עקא, דלפי זה לא יהיה מיושב מהו ההבדל שבין מצות לימוד תורה ובין מצות תפילין ומצות שחיטה, שבהן כל הפסק קל כבר גורם לחיוב ברכה מחודש, וכגון שבירך על תפיליו ואחר כך חלצן ובא להניחן שוב, שעליו לברך, וכן בשוחט כמה בהמות והפסיק בדיבור בין בהמה לבהמה. ומושגי ההפסק במצוות אלה שונים מאוד ממושגי ההפסק שקובע רבינו תם במצות סוכה ובמצות תלמוד תורה. ובשלמא אם היינו נתלים בסברות המיוחדות שבמצות סוכה ותלמוד תורה, שפיר היה אפשר לחלק בין המצוות בגלל הסברות הללו. אבל השתא דאתינן להכי שגדרי ההפסק הללו אינם תלויים בסברות הללו, לא מובן מהו החילוק שבין הברכות על המצוות השונות.

16. יש להעיר בזה שבמקור הדין בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) כתוב: "אם בטרודין דיו פעם אחת ואם במפסיקים צריך לברך על כל פעם ופעם". והרא"ש (פ"ט סי' יג) כתב על זה: "פירוש טרודים שלא נתפזרו העבים בינתיים, מפסיקים שנתפזרו העבים בינתיים". וכן פירש תלמיד רבינו יונה (מג ע"ב ד"ה אם בטרודין) בשם רבינו חננאל. וייתכן שהרא"ש אזיל בזה לשיטתו הנ"ל. ואולם בפשוטם של דברים היה מקום לפרש שמדובר דווקא על עניין היסח הדעת וההפסק, דלכאורה לשון טרודין קשה לפרשה שלא נתפזרו העבים. וכנראה הוקשה לראשונים לשון טרודין, שאם הכוונה היא בעניין היסח הדעת, היה נראה שהכוונה שהאנשים טרודים בעניין אחר, ואז דווקא צריך לברך על כל פעם ופעם, ולכן פירשו שהכוונה לעננים. אבל לכאורה היה אפשר לפרש שכוונת הירושלמי היא שהאנשים טרודין באותו עניין ובאותו מקום ולא הולכים לעסקיהם, ואילו מפסיקים היינו שהם מפסיקים את עיסוקיהם והולכים להם מאותו מקום. וכן נראה לכאורה מהמשך בירושלמי שכתוב: "חיילה דר' יוסי מן הדא: היה יושב בחנות של בשם" וכו'. ולכאורה שם הבושם נמצא ועומד במקומו ואינו נפסק. וההפסקה היא רק בהיסח הדעת של האדם. אבל את הראיה הזאת יש לדחות, דכאשר הוא יוצא מהחנות מתבטלת ההנאה שלו מהריח, ומה לי אם הוא יוצא מהחנות ומה לי אם העבים מתפזרים והוא נשאר במקומו.

ממקור דברי ר"י נראה שיסוד השאלה הוא במנהג

והנה, מקור דברי התוס' והרא"ש הללו הוא בתשובה שכתב ר"י, והועתקה במלואה בתוספות ר' יהודה שירלאון (ברכות יא ע"ב ד"ה משקרא) שהיה תלמיד ר"י. ושם כתוב: "ולהכי מיבעי ליה למר, מי שבירך ועסק בתורה והלך לעסקו או לצרכיו וחוזר ועוסק בתורה, צריך לברך או לא – מי אמרינן מידי דהוה אמניח תפילין שמברך עליהן בכל שעה שמניחן או לא, ואם לא היה המנהג שלא לברך, לא היה מסופק, אבל בשביל שנוהגין שלא לברך הוא מסופק אם יש לסמוך על המנהג או שמא מנהג בטעות הוא. ודאי משמע מתוך הירושלמי שצריך לחזור ולברך לכאורה. אבל מתוך המנהג נראה כי הירושלמי לא הצריך וכו', אי נמי יש ללמוד מתוך המנהג מדלא פירש כן בתלמוד שלנו חולק הוא בזה על תלמוד ירושלמי וכו'. וכבר שאלתי מרבינו תם מנוחתו כבוד על ברכת הסוכה אם צריך לברך כשנכנס לישן בה וכו', ולכך נהגו שלא לברך. והשיבני וכו', ואם שם אין צריך לברך על השינה מטעמו של רבינו יעקב, ואפילו הסיח דעתו משינה והלך למלאכתו ושוב נמלך לישן – כל שכן בכאן שדעתו כל שעה לחזור אל הלמוד, שיש לומר מתוך המנהג שלא יצטרך לברך", עכ"ל. ומבואר שכל הדיון של ר"י התעורר בגלל המנהג. המנהג שנהגו בזמנו היה שלא מברכים על כל פעם שלומדים תורה ולא מברכים על שינה בסוכה ואפילו אחרי שיצא לעסקיו. ואלמלא המנהג נראה מדבריו שהוא היה סבור שיש לברך כל פעם שלומדים וכל פעם שחוזרים לסוכה (לפחות לשינה), ורק בגלל המנהג הוצרך להגיע לסברות שהגיע.

הנחת ר"י והרא"ש היתה שיש אחידות בגדרי הברכות השונות

ולפי זה נראה לומר שההנחה הפשוטה של ר"י, וכן של הרא"ש שמביאון, היתה שחז"ל לא תיקנו גדרים שונים ורבים בברכות. והעקרונות של גדרי הברכות אמורים להיות אחידים עד כמה שניתן להניח שהם אחידים. ולא מסתבר כלל לומר שגדרי ברכות התורה יהיו חולקים רשות לעצמם וגדרי ברכת סוכה יחלקו רשות לעצמם וכו'. ובסתמא דמילתא היה נראה להניח שברכות התורה וסוכה ותפילין יהיו באותם גדרים ממש. אבל כיון שלא מברכים על כל לימוד ועל כל שינה בסוכה, נוצר הכרח לומר שיש עוד סוג של ברכות שגדרי ההפסק בהן שונים. ולכן נוצר הכרח לומר שחכמים הוציאו את ברכת המצוות הללו מכלל שאר הברכות. אבל גם אחרי שנוצר ההכרח הזה עדיין ההנחה הבסיסית נשארה

שאין ליצור עוד ועוד גדרים שונים בברכות. ולכן הבין ר"י שהוא יכול לדמות מילתא למילתא וללמוד מגדרי ברכת סוכה על גדרי ברכת התורה. ולכן הוא הבין שניתן להסיק בקל וחומר שאם בעסקים שהוא לא חושב על השינה כל הזמן, נחשב הדבר שהוא לא הפסיק, אף שהוא הסיח דעתו, קל וחומר לברכות התורה שהוא לא מסיח דעתו מלימודו. ולפי זה גם מובן מדוע הרא"ש אמר: "כיוצא בזה שאל ר"י את ר"ת". והיינו שבשני המקרים היה צריך מן הדין לברך ברכה נוספת, ובכל זאת המנהג היה שלא לברך, ושאל ר"י את ר"ת מדוע המנהג שונה ממה שהיה אמור להיות. ור"ת ענה לו שכך אמור להיות גדר הברכה אליבא דאמת.

ביאור הסברה לחלק בין לימוד תורה וסוכה ובין שאר המצוות

ועדיין יש להבין מה מיוחד במהות מצות לימוד תורה ומצות סוכה שהביא לקביעת גדר זה. והנה, לשון התוס' היא: "איפשר בני אדם שתדירין לעסוק בתורה וממהרין עסקיהן לחזור וללמוד ותדיר דעתם לחזור עוד ללמוד אין הפסקם חשוב הפסק לענין ברכה זאת", עכ"ל. ונראה שהסיבה לכך ש"לענין ברכה זאת" ישנו גדר מיקל יותר של היסח הדעת היא שלימוד מצד עצמו יש בו מימד מסוים של הפסק מובנה בכל מקרה. והרי לימוד הוא בעיקר במחשבה ולא בעשיה כלשהי, ודיבור אינו לעיכובא. וכיון שהמצוה היא בעיקר במחשבה, הלא יש הפסקים הכרחיים במחשבה, ולא ייתכן שעל כל הפסק קל שיפסיק במחשבתו מהלימוד כבר יצטרך לברך שוב ברכות התורה. ועל כרחך הברכה היא כוללת יותר ואינה תלויה בקיום הממשי של המחשבה בפועל ואין היא מתבטלת כשיש הפסק המחשבה בפועל. ולכן יש הכרח לומר שהברכה נתקנה על בסיס יותר כוללני. ולכן גם אם האדם עוסק בדברים אחרים אך דעתו על הלימוד, הוא עדיין נחשב עוסק בתורה ואין זה חשוב הפסק. וזאת בניגוד לתפילין שהמצוה היא במעשה הנחתן, וכשאין מונחות על האדם אין מצווה כלל. וכן בניגוד לציצית שהמצווה אינה מתקיימת אלא בלישה.

וגם בסוכה ישנו גדר מיוחד, שהמצוה אינה לפי עשיות המצוה, שהרי לשיטת התוס' אין ברכה בפני עצמה על שינה בסוכה, וכן על טיול ושינון בסוכה, אלא מברכים מאכילה לאכילה וברכה זו כוללת הכל. וגם זה אינו דומה לתפילין, דבתפילין אין מגדירים את המצוה כחלה מהנחה להנחה וכוללת רק את מה שבתוך זה, כי בתפילין לא נוצר צורך להגדיר הגדרה כוללת כזו, דאין משהו אחר חוץ מההנחה, ולא דמי לסוכה. וכיון שמצות הישיבה בסוכה מוגדרת לפי

האכילות, גם כאן יוצא שיציאה לעסקיו נחשבת כזאת שאינה קוטעת את המצוה. ועל כרחק משום שיש דעת מאוד קלושה שהיא פחותה בהרבה מהדעת שיש בלימוד. ואם כן בקל וחומר יש ללמוד מזה על לימוד תורה.

לפי הבנה זו יוצא שר"ת נוקט כאפשרות השלישית

ולפי ההבנה הזאת בדעת ר"ת יוצא שהוא נוקט כאפשרות השלישית. דלפי הבנה זאת מבואר שהלימוד עצמו הוא הגורם העיקרי לחיוב הברכה. אבל הוא אינו יוצר חיוב ברכה כגורם העומד בפני עצמו, אלא הוא מוגבל במציאות של משך יום שלם, דהא ר"ת פטר מברכה את המשכים לשנות קודם עלות השחר וכמבואר בתוס' דידן. ובאמת מובן באופן פשוט בסברה שמציאות זו של משך יום שלם אינה מתחילה מהשעה שבה האדם מתעורר משינתו, דבאמת אין סברה לומר שתחילת המציאות הזאת מותנית בקימתו משינתו, אלא בעלות השחר. וכיון שכך לא אכפת לן שיש הפסק גדול בשינה במהלך היום, דהא סוף סוף לא התחדש המכלול החדש. וכיון שזהו המכלול, אין השינה מהווה הפסק.

ונמצא אפוא שיש שני מרכיבים בשיטת ר"ת – האחד מוסכם גם על ר"י והרא"ש והשני ייחודי לר"ת: המרכיב המוסכם הוא שאם אין הפסק בלימוד אין צורך לברך, וגדרי הפסק לעניין ברכות התורה שונים מגדרי הפסק שנאמרו בשחיטה וכדומה. וביחס למרכיב הזה הביאו ר"י והרא"ש ראייה מדברי ר"ת בעניין ברכת הסוכה, ובזה הצדיקו וביארו את המנהג שלא לברך יותר מפעם אחת ביום¹⁷. והמרכיב הייחודי לר"ת הוא שהפסק בלימוד כשלעצמו אינו מצריך ברכה, ויש צורך בשילוב של הפסק יחד עם חידוש היום, וכאפשרות השלישית. ואילו ר"י והרא"ש נקטו ששינת יום וחידוש היום הם שני גורמים שדי בכל אחד מהם כשלעצמו כדי להצריך ברכה, וכאפשרות הרביעית.

לפי זה הניעור כל הלילה ולומד אינו מברך בשחר

ולפי זה נראה לכאורה פשוט שאין ללמוד מדברי ר"ת שהניעור בלילה צריך לברך ברכות התורה בעלות השחר משום שהברכה שבירך אתמול פוטרת רק עד שחרית שלמחרת, וכמו האפשרות הראשונה הנ"ל. והיינו משום שר"ת ודאי הבין שהלימוד הוא הגורם העיקרי המחייב את הברכה. ורק זמן תחולת הברכה הוא

17. ואף שבמקרה של שינת יום סבר הרא"ש שיש לברך.

מיום ליום. אבל כשאדם ניעור כל הלילה ועוסק בתורה, ולא פסיק פומיה מגירסיה, לא התחדש באותו רגע שום דבר, והוי כמי שיושב ואוכל בסוכה ושוקעת החמה ויוצאים הכוכבים¹⁸, והוא ממשיך בסעודתו, דפשוט שאינו מברך שוב.

אפשר להבין בדבריו כאפשרות הראשונה והניעור מברך

אמנם כל זה לפי הבנת הרא"ש והבנת ר"י בדעת ר"ת. דאמנם בעצמם נקטו כהבנה הרביעית ולכן הצריכו לברך שנית כשנעשה הפסק גמור במשך היום, אך מדבריהם עולה שר"ת נקט כהבנה השלישית וכפי שהתבאר. אבל אם היינו מפרשים שר"ת לא קישר כלל את ברכת התורה למצוות אחרות, ולדעתו יש הבדל מהותי בין ברכת סוכה שתלויה בקיומה של המצוה ובין ברכת התורה שאין לה שום קשר לקיומה של המצוה, והיא אחת מברכות השחר, שפיר היינו יכולים לומר בדעתו כאפשרות הראשונה. ולפי זה היה יוצא שר"ת יצריך לברך ברכות התורה גם כשהיה ניעור כל הלילה, וזה אם ננקוט בדעתו שמברך הנותן לשכוי בינה גם כשלא שמע קול תרנגול, וכדברי התוס' הנ"ל (עמ' תקנז). ויעוין ביביע אומר (ח"ה או"ח סי' ו' אות א) שנקט בפשיטות בדעת ר"ת שהניעור כל הלילה מברך ברכת התורה לפני תפילת שחרית. ולפי מה שהתבאר יוצא שזו הבנה אפשרית בדעת ר"ת, אבל אין היא עולה בקנה אחד עם הבנת ר"י והרא"ש בדעתו¹⁹.

ד. שיטת רש"י

ר"י מביא את מנהגו של רש"י ומשיג עליו

ובעלי התוס' הביאו את מנהגו של רש"י בשם ר' שמעיה תלמידו. בתוס' ר' יהודה שירלאון הנ"ל (יא ע"ב ד"ה משקרא) מובא הדבר בתוך תשובתו של ר"י, וז"ל: "ואמנם בפסקי ה"ר שמעיה תלמידו של רבינו שלמה ראיתי שכתב על רבינו שלמה ז"ל: כשמשכים רבי לעסוק בתורה מברך ברכת התורה, וכשהולך אחרי כן לבית הכנסת ואומר ברכות ופסוקי דזמרה חוזר ומברך ברכת התורה כמו באותן

18. נראה פשוט לכאורה שבסוכות לעניין סוכה הימים נמשכים אחר הלילה כמו בתחילת החג.

19. ועכ"פ מדבריו שם לא נראה שבא לסלול דרך אחרת מר"י והרא"ש בהבנת ר"ת. וצ"ע.

הימים שלא היה משכים ללמוד. ונותן טעם לדבר, שכמו שהקורא בתורה מברך על התורה ולא חשיבא ברכה לבטלה אע"פ שכבר בירך קודם שקרא פרשת קרבנות ואיזהו מקומן ור' ישמעאל, הוא הדין נמי הכא דלא חשיבא ברכה לבטלה. ואלו הביא הירושלמי טעם לדבריו לומר שבשביל שהפסיק חוזר ומברך, על זה לא נפלאתי. אבל תמהתי על טעם זה אם אמרו רבינו שלמה ז"ל, כי בלא טעם של הפסק שיזקיקנו לחזור ולברך, אם כן יברך כמה פעמים, כי למה לא תהיה ברכה לבטלה; דלא דמי לעומד וקורא בתורה, כי אותו אפילו אם בירך מיד על עסק התורה שעסק בפני עצמו צריך הוא לחזור ולברך על קריאתה בציבור, כי נתקנה שם ברכה לפניו כמו שנתקנה לאחריה, וכמו שנתקנה ברכת אשר בחר בנביאים טובים על ההפטר. ועוד, אפילו במקום דשייכא ברכה אפילו בספר תורה הקפידו שלא לגרום ברכה שאינה צריכה, עכ"ל.

ואף שר"י סובר כאפשרות הרביעית וכו"ל, והיה מקום לחייב לברך חיוב בפני עצמו יחד עם שאר ברכות השחר בנוסף לחיוב הנובע מהלימוד עצמו, היה ברור לר"י שלא ניתן ליישב כך את דעת רש"י. דברור שגם לפי האפשרות הרביעית לא מברכים את ברכת התורה פעמיים בבוקר בגלל שני גורמי החיוב השונים. וברור שאם שני הגורמים חוברים יחד מברכים רק פעם אחת. וכיון שכאשר רש"י השכים הוא כבר היה יכול לברך את ברכות השחר, יש לראות את זה שהוא הקדים ובירך באותה שעה את ברכת התורה כקיום חלק מברכות השחר, אפילו שאת שאר ברכות השחר הוא בירך מאוחר יותר. ובמקרה זה לא היה מקום לברך שוב כיון שהוא גרע טובא ממי שלן בבגדיו. דבלן בבגדיו יש מקום לומר שבכל זאת מברך שוב כיון שמברך על טבעו של עולם ושבחו של מקום שה' מלביש ערומים. אבל בנידון דידן הוא כבר שיבח כבר את השבח הזה, ועתה לא התחדש שום דבר, ואם כן לא היה מקום לברך על זה שוב. וגם לא היה לרש"י להביא ראיה מברכות התורה כשקוראים בציבור, דאין לזה שייכות לנידון של ברכות השחר.

האור זרוע מסביר את מנהגו של רש"י בניגוד לר"י

והאור זרוע, תלמידו של הר"י שירלאון, הביא אף הוא בספרו (הל' ק"ש סי' כב) את דברי ר' שמעיה זצ"ל תלמידו של רש"י הנ"ל, וסיים: "ולפי מה שאנו פירשנו דברכת התורה מחמת חיבוב התורה היא באה, אינה ראייה. ותו תמה על עצמך, אמאי לא תהא ברכה לבטלה. ונראה בעיני משום שאי אפשר שלא היה מפסיק,

משום כך היה מברך. והיה סומך על הירושלמי, עכ"ל. ונראה שרש"י הבין שחכמים תיקנו לומר את ברכות התורה גם כברכת המצוות וגם כברכות השחר. ולכן היה נראה לו שכאשר אדם מברך את ברכות השחר, הוא צריך לברך גם ברכות התורה, ואף שכבר בירך לצורך לימוד בלילה. ולזה הביא רש"י ראיה שתיקנו חכמים לברך אותה ברכה ואע"פ שהוא אינו עוסק בתורה באופן מיוחד, אך ורק בגלל שזו תקנת ברכה על סדר אחר. ואם כן הוא הדין כאן שתיקנו לברך שוב ברכה זאת כחלק מברכות השחר.

ביאור הראיה של רש"י

ואולי יש לקיים את הראיה שהביא רש"י לדבריו מקריאת התורה בציבור. ייתכן שלא היתה כוונתו לומר שבכל קריאה וקריאה חדשה צריך לברך שוב ושוב ואפילו אם לא קדם לה הפסק, אלא כוונתו היתה לדמות סוג קריאה אחר לקריאה שקדם לה הפסק. והיינו שקריאה בתורה בציבור חולקת רשות לעצמה, והיא מובחנת ומובדלת מהעיסוק בתורה הפרטי שקדם לה, ולכן היה מוצדק שחכמים יקבעו לה ברכה, אע"פ שייתכן שהאדם עסק בתורה ממש קודם לכן. ואם לא היתה שום הבחנה והבדלה בקריאות, לא היה צידוק לתקן ברכה כזאת, אפילו שכוונתם היתה לחיבוב התורה, דהא סוף סוף זו ברכה לבטלה מובהקת. ועל כרחנו שהבחנה ושונות של קריאה יכולה לגרור ברכה נוספת. ומזה למד רש"י שגם הפסק משמעותי של הליכה לבית הכנסת כבר צריך לגרור ברכה נוספת על העיסוק בתורה. ויוצא לפי זה שרש"י למד כאפשרות השניה הנ"ל, לפיה כל קריאה וקריאה שיש הפסק בינה לבין קודמתה מצדיקה ברכת התורה בפני עצמה. לעומת זאת אם הוא היה סבור שעלות השחר היא סיבה בפני עצמה לחייב ברכה שוב והיא הגורמת לחיוב החדש בהגיעו לבית הכנסת, וכאפשרות הרביעית הנ"ל, לא היה מקום לדמות זאת לקריאה בציבור, דאין לזה שום שייכות.

נראה שדברי מחזור ויטרי בעניין זה אינם בשם רש"י

והנה, במחזור ויטרי (סי' מו, בהנד"מ ח"א עמ' מז לפי כ"ל) איתא: "חצות לילה כשישראל עומד לעסוק בתורה, נוטל את ידיו ומברך על נטילת ידים, ואשר יצר כו' אם נפנה, וכל הברכות שלאחריו, ומברך על התורה. ואיזהו מקומן, ור' ישמעאל. וכשהולך לבית הכנסת להתפלל תפילת יוצר, מתחיל בריבון העולמים", ע"כ. וכן הובאו הדברים בספר האורה (ח"ב סי' קלא) ובאיסור והיתר לרש"י (סי' קכו).

הרי מבואר שלא כמנהגו של רש"י שהובא בדברי הראשונים, דלפי המקורות הללו עולה שהמשכים לעסוק בתורה קודם חלות השחר מברך ברכות התורה רק פעם אחת בקומו, ואינו חוזר ומברך בגשתו לתפילה.

אמנם נראה שדברים אלו אינם בשם רש"י: ראשית, בנוסח המקורי של מחזור ויטרי הדברים אינם מצויים, והם נוספו רק בכ"י ל' שבו יש תוספות רבות שאינן מופיעות בכתבי היד האחרים, וכמבואר בהקדמה למחזור ויטרי הנד"מ (עמ' 49-44). שנית, דברים דומים מובאים גם בליקוטי הפרדס (ענין נטילה י' ע"ב - יא ע"א), ומאופן הבאתם שם ניתן להבין שיסודם ברבינו יצחק ב"ר יהודה, שהיה רבו של רש"י. דז"ל: "והורה יצחק בר' יהודה ז"ל: מי שהולך בספינה ואין לו כלי ורוצה לאוכל, שוטף ידיו בנהר וידיו ואינו מברך על נטילת ידים הואיל ואינו נוטל מן הכלי, דעל שם נטלא תיקנו חכמים שצריך לברך על נטילת ידים, אלא מברך על שטיפת ידים. ועוד הורה שכל פעם ופעם שחוזרין מלהסך רגליו, בין לגדולים בין לקטנים, נוטל ידיו, וצריך לברך אשר יצר את האדם. אבל כשנוטלים ידים ללכת לבית הכנסת ולא עשה צרכיו, או נוטל ידיו כדי ללמד תורה בנקיות, מברך על נטילת ידים, שכך תקנו חכמים שצריך ליטול ידיו לתפילה ולתלמוד תורה, שנאמר (עמוס ד, יב): 'הכון לקראת אלקיך ישראל'. וכשעומד ללמוד תורה מברך על התורה ושוב אינו מברך ברכת התורה בבית הכנסת, אלא קורא פרשת קרבנות בלא ברכה", עכ"ל. ומצויים בספרי דבי רש"י מקרים שבהם הובאה דעת רבותיו של רש"י ולא דעת רש"י עצמו, ויעוין בזה בהקדמה למחזור ויטרי הנד"מ (עמ' 33-36). ואמנם בכלבו (ס' ב; בהנד"מ ח"א עמ' כג) הביא בשם "רבינו שלמה" את המובא בספרי דבי רש"י, אבל מסתבר שסמך על ההנחה הכללית שמה שמובא בספרים אלה הוא מיסודו של רש"י, ולא עמד לפניו מקור אחר מלבד שייחס את הדברים לרש"י להדיא.

ה. שיטת רבינו יונה והמיוחס לריטב"א

לרבינו יונה והמיוחס לריטב"א מברכים פעם ביום משום שהמצוה מתחדשת מדי יום

ותלמיד רבינו יונה (ה' ע"ב ד"ה ולפי) כתב בריש דבריו שהסיבה שאין לברך כשבא לעסוק בתורה אחר שעסק בעניינים אחרים היא שאין זה הפסק, אך

תקעא

בהמשך דבריו כתב: "אלא שנהגו העולם שלא לברך כלל אפילו בבואם ללמוד דרך מקרה, משום דכיון דמצות הקריאה כל היום היא אותה הברכה שבבקר פוטרת כל מה שיקרא ביום. אלו הם דברי ר' יצחק ז"ל. ואמר מורנו הרב נר"ו דאכתי איכא למידק, דהא חזינן בציצית ותפילין שמצותן כל היום ואפ"ה אם חלץ אותן וחזר ומניחן פעם אחרת צריך לברך וכו', והכא נמי אף על פי שמצות הקריאה כל היום היה לו לומר שיברך ברכת התורה בכל פעם ופעם. ונראה לו לתרץ שאינו דומה זה לזה, מפני שהתפילין כשחולצן או הציצית כשמפשיטן מעליו נגמרה מצותן, ולפיכך כשחזר ומניחן פעם אחרת מצוה אחרת היא, וצריך לחזור ולברך. אבל בקריאה כשקרא פעם אחת עדיין לא נגמרה מצותה, שהיא כל היום, ולפיכך כשקורא וחוזר למצותו הוא חוזר, ואין צריך לחזור ולברך", עכ"ל. ומבואר בדבריו כאפשרות השלישית, שיש לחייב בברכה רק בהצטרף שני התנאים: גם חידוש היום וגם העיסוק בתורה. אלא שלדידו לא מדובר בשני תנאים שונים אלא בשני מרכיבים של הגדרה אחת, דהיינו, יש לברך בכל פעם שמתחדש החיוב ללמוד תורה, וחידוש זה מתקיים מדי יום. דבכל יום בעלות השחר מתחדשת מצוה חדשה של לימוד תורה. והדברים מתאימים ללשון הכתוב (יהושע א, ח): "והגית בו יומם ולילה". ובמגיד תעלומה (למהרצ"א מדינוב; על תר"י ו' ע"א ד"ה מח"ה ואומר מורנו) הבין שכוונת רבינו יונה היא כעין מה שהתבאר לעיל בדעת ר"י, שגדר הפסק לעניין לימוד תורה שונה מגדר הפסק לעניין שאר המצוות. ואולם נראה שרבינו יונה בהכרח לא נקט כר"י, דהא בדברי רבינו יונה מבואר שאין הוא מקבל את דעת ר"י שעקרונית היה צריך לברך בכל פעם שעוסקים בתורה לאחר הפסק. והוא תולה להדיא את הברכה בחלות חדשה של חיוב, ומדגיש שהמצוה נמשכת עד סוף היום ואחרי הלילה ואחר כך היא מסתיימת ומתחילה מחדש, ואינו תולה זאת כלל בגדרי הפסק. וכעין זה מבואר בדברי המיוחס לריטב"א (יא ע"ב ד"ה א"ר פפא) בשם רבינו יונה. וכן מבואר עוד בהמשך דברי תר"י: "ואפילו כשקורא בלילה לא נאמר שהלילה מהיום האחר הוא, שיצטרך לחזור ולברך. שאף על פי שבשאר הדברים אנו אומרים היום הולך אחר הלילה, גבי הקריאה הלילה הולך אחר היום, וכדאמרין בירושלמי²⁰: אמר ר' יוחנן: אנו אגרי דיממא אנו, יזפינו ביממא ופרעינו בליליא. כלומר, מי שהוא שכיר, אין לו להתבטל ממלאכתו כל היום. וכיון שכן, ואנחנו מצוה עלינו לקרוא כל היום, אם כן אנו כמו פועלים שאין לנו להתבטל מהקריאה, ומה שאנחנו מתבטלין ממנה ביום הוא כמו הלואה אצלנו

20. בירושלמי שלפנינו ליתא, וראה בבלי (עירובין סה ע"א).

ואנחנו פורעין אותה בלילה. הנה שקריאת הלילה היא מהיום ההוא, ולפיכך בברכה שבירך בבקר להפטר ממה שלומד ביום, באותה ברכה נפטר גם כן במה שלומד בלילה".

קושי בהבנה שרבינו יונה מחלק בין מצווה חיובית לקיומית

אמנם המהדיר למיוחס לריטב"א (הע' 417) הבין בדעת רבינו יונה והמיוחס לריטב"א "דכל המצוות כיון שקיימן שוב אינן חיוביות אע"פ שהן קיומיות²¹, כגון תפילין וציצית שאם הניחן פעם אחת דיין, אע"פ שאם חוזר ומניחן קיים מצוה. אבל בתורה לא נפטר מהחיוב, וכיון שהוא בגדר החיוב, תו ליכא בזה הפסק", עכ"ל.

ואולם נראה שלא לכך התכוון רבינו יונה. דהוא כותב: "שהתפילין כשחולצן או הציצית כשמפשיטן מעליו נגמרה מצותן", ועל כרחך כוונתו שנגמרה המצוה החיובית. דהא המצווה הקיומית ממשיכה לחול גם אחר כך. ואי איתא שהמצוה שמקיימים בהנחה נוספת של תפילין היא מצוה קיומית, היה על רבינו יונה להדגיש שלא מדובר רק ב"מצוה אחרת" אלא במהות שונה לגמרי של המצוה. וגם לא היה לו לתלות זאת בחליצת התפילין ובפשיטת הטלית אלא לומר שלאחר ההנחה הראשונית והעיטוף הראשוני כבר הסתיימה המצוה החיובית וממשיכה לחול רק מצוה קיומית ולא חיובית. ואף שאפשר היה לתרץ שכל זמן שהאדם לא עשה מעשה שמפסיק אזי המצוה נשארת בגדרה הראשוני, סוף סוף כל זה חסר מן הספר, וגם לא מיישב את העובדה שרבינו יונה תלה את דבריו בעצם החליצה והפשיטה ולא בכך שהמצוה כבר התקיימה במעשה הראשון. ומלבד זאת, בכל מקרה צריך להגיע לכך שבתחילת כל יום מתחילה מצוה חדשה, שהרי לפי הגדרת המהדיר יוצא שמדי יום מתחדשת המצוה החיובית שהיא בעצם בלי הפסק כלל, ואם כך, לא ברור אפוא מדוע לא לומר בפשיטות שחילוף היום וחידוש המצוה החיובית הוא המצריך לברך מחדש. ולכן נראה שכוונת רבינו יונה והמיוחס לריטב"א היא כפי שהתבאר, שכל לימוד התורה שביום חשוב מצוה אחת גדולה שמסתיימת בסוף היום, בשונה מתפילין וציצית ששם כל הנחה נחשבת מצווה בפני עצמה וכל פשיטה מהווה סיום של המצוה²². ונראה שהדבר נובע מלשון

21. דהיינו, שאין חיוב לקיימן, אך המקיימן קיים מצווה.

22. ולכן גם אין מדברי רבינו יונה הללו סתירה למה שכתב במקומות אחרים שמצוות תפילין היא להניחן כל היום. ויתבאר הדבר במקום אחר (טל חיים ציצית ותפילין סי' ט).

הכתוב, דבלימוד תורה נאמר (יהושע א, ח): "והגית בו יומם ולילה", הרי שמעשה המצוה הוא הגייה בתורה יומם ולילה, ואילו בתפילין נאמר (דברים ו, ח; יא, יח): "וקשרתם", הרי שמעשה המצוה הוא הקשירה. ויעוין בזה עוד במקום אחר (ט"ח ציצית ותפילין סי' ט).

ו. שיטת המהר"ם מרוטנבורג

שיטת המהר"ם מרוטנבורג כאפשרות השניה או הרביעית

והמהר"ם מרוטנבורג כתב וז"ל (שו"ת ד"פ סי' מג): "ומה ששאלת מברכת התורה, עיין בתוס' דברכות (יא ע"ב ד"ה שכבר) ושם תמצא מפורש תשובת ר"י ודברי רבינו שמעיה בשם רש"י. ואני נוהג שלא לברך אלא בפעם ראשונה שאני עוסק בתורה ביום. אם קודם בית הכנסת אני מברך, איני חוזר ומברך בבית הכנסת. כשאני משכים, אני מברך בבית הכנסת ותו לא, כל היום אפילו כשאני מפסיק ואוכל, כי איני מסיח דעתי. אך כשאני ישן ביום שינת קבע אני חוזר ומברך. ושלוש, מאיר בר' ברוך זלה"ה, עכ"ל. ותשובה זו נדפסה בשם מהר"ם גם בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתנא). וכך מובא בשמו גם על ידי תלמידו ההגהות מיימוניות (הל' תפילה פ"ז אות ט) וז"ל: "אבל לדידן שאנו מברכים 'ג' ברכות גם כן מודה דלא בעינן ששנה על אתר. וכן כתב רבינו שמחה. ועוד כתב ששינה ומרחץ ובית הכסא מפסיקין וצריך לברך אחר כל אחת מהן ג' ברכות הללו לפי שהן היסח הדעת. השינה, שאי אפשר ללמוד כשהוא ישן; ומרחץ ובית הכסא, שאסורין אפילו בהרהור דברי תורה. אמנם מורי רבינו כתב בתשובה שאינו רגיל לברך אלא פעם ראשונה כשהוא לומד או כשהוא קורא בבית הכנסת, ואינו חוזר ומברך באותו יום אלא לאחר הפסק של שינת קבע, מפני שאינו מסיח דעתו מללמוד אפילו בהפסק אכילה ובית הכסא, ע"כ. ובית הכסא ומרחץ דין אחד להן" עכ"ל. ומבואר מדברי המהר"ם שהבין כאפשרות השניה או הרביעית: ניתן להבין שנקט כאפשרות השניה, שהדבר היחיד הקובע הוא רק העיסוק בתורה. אם האדם אינו מסיח דעתו מהלימוד, הוא אינו מברך כל פעם שהוא חוזר ולומד. אבל אם הוא מסיח דעתו, ובמיוחד כשהוא ישן שינת קבע, הוא חוזר ומברך²³. ואם הוא לומד ומגיע השחר, אין השחר גורם שום חיוב מחודש מעבר לעצם הצורך לברך לפני

23. וחדש ההגמ"י בשמו שרק בשינת קבע הוא מסיח דעתו, אבל בדברים אחרים אינו מסיח.

הלימוד. וייתכן רק שתקנת חכמים היתה לחייב את כל בני האדם לעסוק בתורה בשחר אם לא עסקו בה קודם לכן, ולברך קודם לעיסוק הזה את ברכות התורה. ואולם מלשונו: "בפעם ראשונה שאני עוסק בתורה ביום", משמע קצת שחידוש היום גורם לחיוב ברכה מצד עצמו, אף אם לא היה הפסק. ואף שאין זה מוכרח, דניתן להבין שהברכה "בפעם הראשונה" אינה מדין חידוש היום אלא מדין הפסק שהיה בשינת הלילה, מכל מקום ישנה אפשרות להבין כן.

דברי המרדכי בשם המהר"ם שונים מתשובת המהר"ם עצמו

יש להעיר שבמרדכי (ברכות סי' כט) מובאים דברי ר"ת בשמו של הר"ם: "והיה אומר הר"ם דכשאדם עומד מעל מטתו בלילה שחרית ללמוד דאין צריך לברך ברכת התורה לפי שברכת התורה של אתמול פוטרת עד שחרית אחרת", עכ"ל. וברור שדברים אלה סותרים באופן מובהק את דברי המהר"ם הנ"ל. דזו גישה הפוכה מן הקצה אל הקצה, דלפי המהר"ם מברכים אפילו אחרי שינת יום, ולפי המרדכי בשם הר"ם אין מברכים אפילו אחרי שינת לילה. ואמנם כך הוא גם בכ"י של המרדכי, אך ידוע שיש הרבה שיבושים בלשונו המרדכי, וייתכן שזהו שיבוש ובמקור היה כתוב ר"ת, דכל דברי המרדכי שם הם העתקה מדברי התוס' שלנו, שבמקורן הן מדברי הר"ם שירלאון. ועוד ייתכן שר"מ אינו המהר"ם אלא ר"מ אחר מראשוני אשכנז. דהיו כמה מראשוני אשכנז בשם ר' משה והוזכרו עשרות פעמים בחיבורו של המרדכי, כמו הר"ם מאיברא והר"ם מקוצי. ובתוס' רבינו פרץ (ברכות יא ע"ב ד"ה שכבר) אכן כתוב רבינו משה.

ואולם אחרי הציטוט הזה נמשכו גם האגודה (ברכות סי' כה) ותרומת הדשן שכתב (ה"ב סי' קנג) וז"ל: "משכים ללמוד אם נוהג כמו האורח חיים משם הרא"ש, או כמו שכתב הר"ם סוף פרק קמא דברכות במרדכי, דשל אתמול פוטר עד של שחרית אחרת והיאך מר נוהג. מורי דודי הקדוש מהר"ר אהרן הגיד לנו בישיבה, שהוא היה נוהג לברך כשהיה משכים קודם אור היום, וכן אני נוהג אחריו", עכ"ל. אבל כאמור נראה יותר שאין זו דעת המהר"ם. ונראה מלשון המרדכי קודם לכן שהוא עצמו נקט לדינא כדעת ר"י, דלעיל מיניה (שם סי' כז) המרדכי מביא את דברי ר"י, וכותב: "ועל זה אנו סומכים שאין אנו לומדים מיד אחר ברכת התורה שאנו טרודין והולכין" וכו'. ומשמע שזה כבר לא חלק מדברי ר"י עצמם אלא זה כבר מסקנה שהוא מסיק מדברי ר"י, וזה אומר שהמרדכי ממש נוקט בעצמו כר"י ולא רק מעתיק את דבריו. ובזה מתקרב המרדכי לשיטתו של רבו המהר"ם שיש לברך

תקעה

אחרי שינה, ואף שבמרדכי לא נאמר להדיא שיש לברך גם אחרי שינת יום ורק נאמר העיקרון שסומכים על חידושו של ר"י ובאופן עקרוני יש לברך אחרי שהיה הפסק, ודלא כר"ת שפטר מברכה כשהשכים קודם עלות השחר. וזו הסיבה שכתב האגור (סי' א) וז"ל: "לפי דעת ר"ת אם השכים לשנות קודם שעלה השחר א"צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה של אתמול משחרית לשחרית. ויחיד הוא בדבר זה וכל הפוסקים אומרים שיש לברך. וכן התוס' בעצמם. וכן נהגו לברך כשמשכים אפילו קודם היום", עכ"ל. דבאמת לא מצינו חבר לשיטת ר"ת בדבר זה, ורק לפי האפשרות השניה הנ"ל, שאין טעות במרדכי וכוונתו לר"מ אחר, נמצא שישנו ראשון נוסף שסבר כר"ת ולא ברורה לנו זהותו.

ז. שיטת הרמב"ם

לכאורה הרמב"ם אינו מזכיר את הדין של שמואל

והרמב"ם (הל' תפילה פ"ז ה"י-ה"א) כתב וז"ל: "המשכים לקרות בתורה קודם שיקרא קרית שמע, בין קרא בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה – נוטל ידיו תחילה ומברך שלוש ברכות, ואחר כך קורא. ואלו הן: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על דברי תורה. הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפנינו ובפיפיות עמך כל בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך כל בית ישראל לעולם יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה, ברוך אתה ה' נותן התורה. ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה' נותן התורה. [יא] בכל יום חייב אדם לברך שלוש ברכות אלו, ואחר כך קורא מעט מדברי תורה. ונהגו העם לקרות ברכת כהנים; ויש מקומות שקורין 'צו את בני ישראל' (במדבר כה, ב) ויש מקומות שקורין שתיהן. וקורין פרקים או הלכות מן המשנה או מן הברייתות", עכ"ל.

וראשית דבר יש להעיר שהרמב"ם לא מביא את הדין של שמואל שאם כבר קרא קריאת שמע אינו מברך שוב ברכות התורה כיון שכבר נפטר באהבה רבה. ואמנם הרמב"ם לכאורה רומז לכך במה שכתב שמשכים לקרות בתורה קודם שיקרא קריאת שמע. ומשמע מזה שאם כבר קרא קריאת שמע אינו מברך. אבל יש בזה כמה קשיים: האחד, מיד בהמשך הוא אומר "בכל יום חייב אדם לברך שלוש ברכות אלו", וזה מלמד לכאורה שאין פטור מהברכות הללו בכל יום ויום,

ומשמע שחייב לברכן אפילו אם כבר קרא קריאת שמע עם ברכותיה. השני, לכאורה הרמב"ם לא היה יכול לסמוך על כך שנבין מדבריו שאם כבר קרא קריאת שמע אינו מברך. ניתן להבין שהדבר המיוחד במקרה הזה הוא לעניין אחר, וכמו שיתבאר לקמן. השלישי, סוף סוף הדין עצמו שמתחדש בגמרא לא נאמר להדיא ברמב"ם. ואין דרכו של הרמב"ם להשמיע דין מבורר בגמרא רק באופן שניתן לדייקו על דרך השלילה. ובמיוחד הדבר קשה משום שהסיבה שנפטר מהברכות אם קרא קריאת שמע קודם לכן, היא שבירך אהבת עולם. ואת עניין הפטור בגלל אהבת עולם הרמב"ם אינו אומר כלל. ואין דרכו של הרמב"ם להשמיט את עיקר העניין ולהשמיע את הדבר באופן אגבי כל כך, שרק מסיבה טכנית מעשית הדין יוצא נכון.

לכאורה הרמב"ם משמיע את עיקר הדין באופן אגבי

מלבד זאת לא ברור מדוע הרמב"ם מתייחס למקרה של משכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע, ואינו מתייחס לדין הבסיסי של חיוב ברכות התורה. אמנם נכון הוא שהשכמה ללמוד תורה היא הנהגה טובה ורצויה מאוד. אבל סוף סוף המקרה הבסיסי יותר של עיקר תקנת ברכות התורה ודרך חיובן הרגיל הוא בכגון שאדם בא לברך ברכות התורה לפני התפילה ואחר כך הוא קורא קריאת שמע, ואף אם הוא אינו משכים לקרוא בתורה קודם קריאת שמע, אבל מצד שני הוא גם אינו רוצה לוותר על ברכות התורה ולהיפטר מהן באופן עקיף על ידי אהבת עולם, הוא אמור להתחייב בברכות אלה, ועליו לברך ולקרוא מעט. ואם כן לא מובן מדוע הרמב"ם משמיע את עיקר התקנה דרך מקרה שאינו אמור להיות המקרה הבסיסי והרגיל, ואגב זה שהוא צריך גם לכתוב על נטילת ידיים לפני הלימוד.

סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם מתשובתו

ויש להקשות עוד קושי על הרמב"ם מדברי עצמו בתשובתו. בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) הובאו דברי שמואל כך: "שמואל אמר: השכים לשנות קודם קרית שמע צריך לברך. לאחר קרית שמע אין צריך לברך. אמר ר' בא: והוא ששנה על אתר". והרמב"ם כתב בתשובה (סי' רצט) וז"ל: "הך דאמרינן בירושלמי ובלבד על אתר, יראה לי שראוי לסמוך על זה, שהרי לא חלק על דברי הבבלי אלא פירש הדבר. אבל המנהג הפשוט בערי ספרד שאין מברכין. משה ביר' מימון הדיין ז"ל, עכ"ל.

תקעז

ולכאורה מבואר מדבריו שהוא מקבל את דינו של שמואל להלכה, אלא שהוא סבור שיש לקבל גם את חידוש דינו של הירושלמי שצריך לשנות על אתר ומשום שאין לזה סתירה מהבבלי, וזה יכול להיות פירוש מקובל גם בבבלי. ולכאורה הדברים מוסיפים תימה על תימה. לא רק שהרמב"ם אינו מביא את דברי שמואל בחיבורו, אלא הוא גם אינו מזכיר את הצורך לשנות על אתר. ואע"פ שגם הבבלי לא הביא את זה, ואם מקבלים את הירושלמי ואומרים שהדבר מקובל גם על הבבלי, יצא שהבבלי סמך על כך שאפשר יהיה להבין את הדבר כמילתא דפשיטא, סוף סוף יש מקום לקבל את זה רק כשהדין הבסיסי עצמו מובא. אבל הרמב"ם שאינו מביא את הדין הבסיסי, וסומך על כך שנלמד את הדין מדיוקא, כיצד הוא היה יכול לסמוך על כך שגם אנו נדע את חידוש הדין של הירושלמי.

קשיים בתיאום הרמב"ם עם הירושלמי

והרב קאפח (הל' תפילה פ"ז אות כז) כתב שהרמב"ם הבין שדברי ר' בא שמגבילים את הדין בכגון שהוא שונה על אתר מוסבים על תחילת דבריו של שמואל. וכוונתו לומר שיש לברך ברכת התורה לפני שקרא את קריאת שמע, ויש לשנות על אתר. ולכן גם הרמב"ם כותב שצריך לקרוא דברי תורה מיד אחרי הברכות. ולדבריו יוצא שבאמת הרמב"ם לא השמיט את החידוש הזה, ואדרבה הוא רמז על כך כשקבע את ההלכה של ברכות התורה ואת הצורך ללמוד מיד לאחריה. אבל נראה שקשה מאוד לפרש כך: ראשית, הרמב"ם הרי אומר שהמנהג הפשוט בערי ספרד שאין מברכים. ואת זה הוא מביא כהנגדה לדברי הירושלמי²⁴. ולשיטתו של הרב קאפח ההנגדה צריכה להיות שהמנהג הפשוט הוא שלא שונים על אתר אחרי ברכת התורה. והרי בהלכותיו מציין הרמב"ם דווקא את המנהג הפשוט של העם לקרוא פרשיות שונות. שנית, קשה מהי ההנגדה בזה "שאינ מברכין". הלא חידושו של הירושלמי היה שצריך לקרוא על אתר, ואם כן מנהג שלא לברך אינו נוגד כלל את הירושלמי. שלישית, לא מובן מדוע הדברים נסמכים לדברי שמואל, דלכאורה זה דין פשוט בברכות התורה. וכבר הוזכרה בסוגיה קודם לכן ברכת התורה, והיה צריך לומר כבר בתחילה שיש לשנות על אתר. רביעית, מלשון הירושלמי: "והוא ששנה" וכן מהציטוט של הרמב"ם: "ובלבד על אתר", משמע שיש כאן הגבלה מסוימת של הירושלמי לתחולת הדין. ואילו לפי ההסבר

24. משום מה הרב קאפח בדבריו שם לא ציטט את סיום התשובה הנ"ל, ובאמת הסיום הזה לכאורה סותר להדיא את דבריו.

הזה זו אינה הגבלה אלא קביעה פשוטה שיש לשנות על אתר, והיא לכאורה גם די מיותרת, דזה כלל פשוט בכל ברכת המצוות שיש להסמך אליהן את קיומן של המצוות, וצ"ע.

התפילה עצמה היתה אמורה להוות הפסק לברכת אהבת עולם

והנה, בראשונים היה נראה כדבר פשוט שאם מקבלים את הירושלמי יש צורך ללמוד מיד לאחר תפילת השחר. ועל זה שאלו בתוס': "כגון אנו שאין אנו לומדין מיד לאחר תפילת השחר וכו' אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה" וכו'. אבל אליבא דאמת יש מקום לתמוה על זה תמיהה גדולה: הרי אחרי ברכת אהבת עולם האדם קורא קריאת שמע ואחר כך מברך את ברכתיה האחרונות של קריאת שמע, ואחר כך עומד לתפילת שמונה עשרה, ואחר כך הוא גם מתחנן. ואם כן לכאורה גם אם הם היו לומדים מיד אחרי התפילה, סוף סוף אין הלימוד הזה מתקיים על אתר, ולא היתה ברכת אהבת עולם אמורה לפטור את לימודם. ויתירה מזו קשה, דהא לפי הקושיה שלהם נראה שגם היה פשוט להם שפסוקי תהילה לדוד שנאמרים אחרי התחנונים וכן ובא לציון וסיום התפילה אינם נחשבים לימוד. ולכאורה טעם הדבר הוא שהברכות והתחנונים יצרו הפסק בין ברכת אהבת עולם ובין הפסוקים הללו. ואולי גם הבינו שאמירת פסוקים בדרך תפילה ועל סדר התפילה אינה חשובה לימוד לעניין זה, ואף שהבנה זו פחות מרווחת. ועכ"פ יוצא אפוא שהלימוד הוא עוד יותר מרוחק מהברכה, ולא מובן איך מתקיימת כאן הקריאה על אתר.

נראה שק"ש אינה מהווה מימוש וביטוי חלות הברכה אך גם אינה הפסק

ומדברי שמואל וכן מדברי הראשונים מוכח שקריאת שמע עצמה אינה חשובה לימוד לעניין זה, ויש צורך שישנה על אתר מלבד מה שקורא את שמע. ובטעם הדבר נראה שיש צורך בקריאה שניכרת שהיא באה במיוחד עבור ביטוי החלות של הברכה, ואין עושין קריאות חבילות חבילות. וכיון שכאן קריאת שמע באה אחרי ברכתיה, אי אפשר יהיה לייחס את קריאתה לצד של ברכת התורה שבברכת אהבת עולם, דהא רגילים לקרוא את שמע אחרי אהבת עולם גם אלמלא הצד הזה של ברכת התורה שבאהבת עולם. ומקיימים בזה את מצות קריאת שמע, שהיא מצוה שונה ממצות לימוד תורה. ויעוין בזה עוד לקמן (עמ' תקפז-תקפט).

ולעניין ההפסק שבין צד ברכת התורה שבאהבת עולם ובין הקריאה שצריכה לבוא אחריה, אין קריאת שמע עצמה מהווה הפסק, כי סוף סוף היא מאותו עניין של הברכה, אף על פי שלא מממשים בה את חלות הברכה. ונראה שאף ברכת אמת ויציב אינה חשובה הפסק, דהיא עניין אחד עם קריאת שמע. ובפרט לשיטת שמואל (כא ע"א; דבריו הובאו והתבארו לעיל עמ' נב ואילך), בעל המימרה שבה אנו עוסקים, שעיקר זכירת יציאת מצרים הוא דווקא בברכת אמת ויציב והיא דאורייתא, וכל תכניה נחשבים כדברי תורה שאנחנו זוכרים על ידיהם את יציאת מצרים והניסים שעל הים. ולעומת זאת, תפילת שמונה עשרה עוסקת בעניין אחר והיא אמורה להוות הפסק, וכפי שהתבאר.

בירושלמי נראה שהפסק כזה אמור להיחשב הפסק

ובאמת מוכח בירושלמי שם שהפסק כל דהוא כבר נחשב שאין הדבר על אתר. נאמר קודם לכן: "תמן תנינן: אמר להן הממונה ברכו ברכה אחת והן בירכו. מה בירכו, רב מתנה אמר בשם שמואל: זו ברכת התורה. וקראו עשרת הדברים, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר. ר' אמי בשם ריש לקיש: זאת אומרת שאין הברכות מעכבות. אמר ר' בא: אין, מן הדא לית שמע מינה כלום, שעשרת הדיברות הן הן גופה של שמע", ע"כ. ומבואר שהירושלמי ראה את ברכת התורה כברכה אפשרית הקודמת לקריאת שמע. והיתה דעה שהעובדה שיש הפסק של קריאת עשרת הדברים בין הברכה ובין קריאת שמע עצמה תהווה הפסק, והסיבה שבכל זאת יהיה אפשר לצאת ידי חובת קריאת שמע כתיקנה היא שהברכה אינה מעכבת. והגמרא דחתה ואמרה שעשרת הדברים נחשבים לחלק מקריאת שמע, ולכן אין הם נחשבים להפסק, וממילא נחשב הדבר שהוא בירך ומיד התחיל את קריאת שמע, ולעולם אימא לך שהברכה מעכבת.

ועל פי דרכנו למדנו שמספיקה קריאת פרשה אחת בשביל שהברכה כבר לא תיחשב סמוכה לקריאה שאותה היא באה להקדים, וכבר נחשב הדבר כהפסק. ובפשטות נראה שאין בזה חילוק בין הפסק לעניין סמיכת ברכות ק"ש לק"ש ובין הפסק לעניין סמיכת ברכת אהבת עולם לעיסוק בתורה, דהדין שאין להפסיק בין הברכה למושא הברכה הוא דין כללי בכל הברכות. ואם כן לכאורה פשיטא שאם אדם מתפלל שמונה עשרה ואומר תחנונים אחרי הברכה, כל זה יחשב כהפסק גמור. ואם כן לא היה מקום לפטור מברכת התורה אפילו אם היה שונה לאלתר אחר סיום תפילת שחרית. ולכאורה אין הדבר עולה בקנה אחד עם הנחת הראשונים הפשוטה הנ"ל.

קושי באזכור נטילת הידיים בהלכה העוסקת בברכות התורה

והנה, לשון הרמב"ם היא: "המשכים לקרות בתורה קודם שיקרא קרית שמע, בין קרא בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה – נוטל ידיו תחילה ומברך שלוש ברכות, ואחר כך קורא". ולכאורה האיזכור הזה של נטילת הידיים בהלכה העוסקת בברכות התורה הוא תמוה, ומדוע לא הזכיר גם שלובש את בגדיו ומברך עליהם וכן הלאה.

החידוש במשכים הוא שברכות התורה והקריאה בה אינן סמוכות לק"ש

ומכל זה נראה שיש בדברי הרמב"ם חידוש הנוגע לחיוב נטילת ידיים לפני לימוד תורה. דכיון שמצינו דין של נטילת ידיים הנדרש לפני קריאת שמע, וכמבואר בהל' קריאת שמע (פ"ג ה"א), ולא מצינו דין כזה לגבי לימוד תורה, סד"א שבמקרה כזה עדיין לא יטול ידיו עד שיקרא את קריאת שמע עצמה. וקמ"ל הרמב"ם שכבר בשלב הזה נוטל ידיו ומברך. וזו כוונתו במה שייחד את דבריו בהלכה זו ל"משכים לקרות בתורה קודם שיקרא קרית שמע". דאי משום ברכות התורה עצמן, הוא לא היה מחלק בין המשכים לקרות לשאינו משכים. דגם מי שאינו משכים צריך לברך ברכות התורה, משום שהתפילה יוצרת הפסק בין אהבת עולם ובין העיסוק בתורה שאחרי התפילה.

כך הוא גם במקור מנהגו של רב ולכן הוזכרה גם נטילת ידיים

ובאמת מקור דברי הרמב"ם הוא בהנהגת רב שמובאת בסוגיה (ברכות יא ע"ב): "אמר רב חייא בר אשי: זימנין סגיאיין הוה קאימנא קמיה דרב לתנויי פרקין בספרא דבי רב, הוה מקדים וקא משי ידיה ובריך ומתני לן פרקין", ע"כ. וגם בדברים הללו לכאורה היה מקום להקשות על איזכור נטילת הידיים שהוא מיותר לכאורה. ואם כבר מזכירים את הנטילה, מדוע לא מזכירים שהוא בירך ברכות אחרות ועשה פעולות נוספות. ובאמת זהו המקור להבנה הנ"ל, שכבר בשעה שהוא לימד את הספרא דבי רב הוא היה "מקדים" את מה שהיה אמור להיות אחר כך, וכבר אז הוא נטל ידיו ובריך ברכות התורה, למרות שהשלים הללו במקורם היו אמורים להיות יותר מאוחר בסמיכות לקריאת שמע.

ברכת נטילת ידיים וברכות התורה הן חלק מברכות השחר

ובאמת אין דרכו של הרמב"ם להשמיע חידושים הנוגעים להלכות מסוימות כשהוא עוסק בהלכות אחרות. ואם יש הלכה בהלכות תלמוד תורה שמצריכה נטילת ידיים לפני לימוד תורה, לא היה הרמב"ם מביא אותה בהלכות ברכות השחר. ויתירה מזו, לעיל מינה (פ"ז ה"ד) הרמב"ם כרך את ברכת נטילת ידיים עם שאר ברכות השחר וכתב: "כששומע קול התרנגול מברך וכו', כשעומד מברך זוקף כפופים, כשנוטל ידיו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידיים, כשרוחץ פניו מברך" וכו'. ולכאורה ברכת נטילת ידיים היא ברכת המצוות ולא ברכות השחר, והיה על הרמב"ם להביאה בדיני הכנה לקריאת שמע או לתפילה ולא כאן.

ומכל זה נראה שהרמב"ם הבין שגם ברכת נטילת ידיים וגם ברכות התורה מהוות חלק מהמכלול של ברכות השחר ומסדר התפילה, וכלשונו (שם ה"ז): "סדר תפלות כך הוא, בשחר משכים אדם ומברך ברכות אלו", ו"ברכות אלו" היינו ברכות השחר וברכת נטילת ידיים וברכות התורה. והשתא דאתינן להכי, יוצא שההלכות הדנות במקרה שלן בכסותו או הלך יחף (שם ה"ח) לעניין שעשה לי כל צרכי או מלביש ערומים, הן הלכות בדיני ברכות השחר וסדר התפילה, וכמותן גם ההלכה שבתשעה באב וביום הכיפורים אין מברכים על נטילת ידיים, היא הלכה בדיני ברכות השחר ובסדר התפילה. ולכן היא מובאת בחדא מחתא עם שאר ברכות השחר. ומובן היטב מדוע הרמב"ם מזכיר כאן את הצורך ליטול ידיים גם כשמשכים לקרוא בתורה ואינו קורא את קריאת שמע מיד. והדברים משלימים לשיטתו במקום נוסף (ש"ת סי' קפז) שיש צורך לברך ברכות התורה אפילו על פסוקים שנאמרים בדרך תפילה. ומכיון שהוא מזכיר שהמשכים מתחייב גם בברכות התורה, הוא כבר מפרט מהן ברכות אלו.

ומילתא אגב אורחא קא משמע לן הרמב"ם שמן הראוי לקום בהשכמה וללמוד בלילה, ושדווקא זה המקרה הבסיסי של לימוד תורה ושל ברכות התורה, וכפי שכתב במקום אחר (הל' ת"ת פ"ג ה"ג) שאין אדם לומד את רוב חכמתו אלא בלילה. וכך באמת נהג האמורא רב שעליו מסתמך הרמב"ם, ש"זימנין סגיאיין וכו' הוה מקדים וקא משי ידיה ובריק, ומתני לן פרקיין" (ברכות יא ע"ב).

הרמב"ם הבין שדינו של שמואל מתקיים רק כשלא סומך גאולה לתפילה

ונראה שהרמב"ם למד בירושלמי כפי שנראה על פי פשוטו, שהצורך לשנות על אתר שנאמר על דברי שמואל הוא בסמוך ממש, וכפי שהתבאר לעיל. והוא

הבין שדברי שמואל נכונים רק אם לא סומכים גאולה לתפילה, ובכגון שאדם קורא קריאת שמע וממשיך ללמוד. והרי זה כמו המקרה שעליו מדובר בירושלמי שם שהיו קוראים במקדש ומברכים רק את מה שהיה שייך לקרוא ולברך באותה שעה. ולא היו ממשיכים להתפלל שמונה עשרה ואת שאר המשך התפילה. וכמו המקרה במשנה (ברכות יג ע"א) שהיה קורא בתורה והגיע זמן קריאת שמע, דנראה שהוא פוסק לקריאת שמע וממשיך לאחריה שוב בקריאתו ובהגהתו, ואין הוא סומך גאולה לתפילה, וכפי שיתבאר לקמן (עמ' תקכ). ולפי זה יוצא ברור שבסתמא דמילתא אחר שנפסק שיש לסמוך גאולה לתפילה, כבר אין נפקא מינה להלכה זאת. והיינו משום שאף פעם לא אמורה להיווצר מציאות כזאת שהוא שונה על אתר. ואף שסמיכת גאולה לתפילה אינה חיוב גמור, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' תקיז ואילך), מכל מקום זו ההנהגה הנכונה לכל אדם, ובאמת כל ישראל סומכים גאולה לתפילה ואינם שונים על אתר. ולכן הרמב"ם לא הביא דין זה בחיבורו.

ביאור דברי הרמב"ם בתשובתו

זוהו שאמר הרמב"ם שנראה שהבבלי אינו חולק בזה על הירושלמי, דההבנה הפשוטה בדעת שמואל היא שבאמת הברכה צריכה להיות סמוכה לגמרי לקריאה שבאה לאחר מכן. ואע"פ שקורא את קריאת שמע עצמה אחרי ברכת אהבת עולם אין זה נחשב הפסק ללימוד, כמו שעשרת הדברים אינם נחשבים הפסק לקריאת שמע. אבל ברור שהתפילה צריכה להיחשב הפסק. והמשיך הרמב"ם ואמר שהמנהג הוא שאין מברכים, דהיינו שהמנהג הוא לסמוך על ברכת אהבת עולם ולפטור את האדם מברכות התורה גם בזמננו, ואע"פ שהקריאה איננה לאלתר אלא התפילה מפסיקה בין הברכה לקריאה. ומסתבר שאפילו לא היו משתדלים ללמוד גם בסמוך מיד לתפילה, מאחר שדחו את הירושלמי מההלכה. וכן נראה גם מדברי תלמיד רבינו יונה (ה' ע"ב ד"ה ולפי) שכתב: "והעולם אינן חוששין לזה הירושלמי, ואפילו כשקוראין שעה גדולה אחר קריאת אהבה רבה אינם מברכין כלל", עכ"ל. ומכל מקום סמך הרמב"ם דווקא על מה שהוא הבין בתלמודים ולא על המנהג, דלא היתה ההלכה רופפת בידו בעניין זה.

הרמב"ם הבין כאפשרות הראשונה בגדר ברכות התורה

ונראה בדעת הרמב"ם שהוא למד כאפשרות הראשונה בגדר ברכות התורה. והיינו משום שהוא מחייב לברך בכל יום את ברכות התורה. ומבואר מדבריו מחד

גיסא שהחויב הזה הוא רק פעם ביום ואין האדם מחויב לברך כל אימת שהוא בא ללמוד. ואין בדבריו שום עיסוק בגדרי הפסק ובאפשרות של יותר מברכה אחת ביום, אף שאפשרות של הפסק או שינה ביום היא מצויה. ומאידך גיסא הרמב"ם אינו מתנה את הצורך לברך ברכות התורה בכך שהאדם עוסק בתורה, אלא מחייב לברך ברכות התורה גם אם האדם אינו מתכנן לעסוק בתורה. ולא רק שהוא מנסח את דין ברכות התורה באופן שאין בו אזכור של עיסוק בתורה, אלא עצם הבאת ברכות התורה בכלל ברכות השחר מלמדת שגדרן הוא כברכות השחר, שאין לברך יותר מפעם ביום מחד גיסא, ואין צורך לקיים מצוה כדי לברכן מאידך גיסא. ומסיבה זאת אי אפשר לומר שהוא למד כאפשרות השניה והרביעית. ועם זאת נראה מדבריו שגם אם למד כל היום וכל הלילה ולא פסק פומיה מגירסיה והגיע היום הבא הוא מחויב לברך שוב, דהרמב"ם פסיק ותני: "בכל יום חייב אדם לברך", ולא התנה את החיוב הזה בכהאי גוונא שפסק מללמוד ביום הקודם. ונראה דהיינו כמו ברכת שלא עשני גוי ושלא עשני עבד ואישה, דבכל יום ויום מחויב לברך ברכות אלה, אע"פ שלא פסק מלהיות ישראל ובן חורין וזכר. דחכמים תיקנו שאדם יזכיר שבחו של מקום ויודה לו על דברים אלה בכל יום ויום, בין אם פסק שבחם ובין אם לא פסק שבחם. וכלשון הרמב"ם (הל' תפילה פ"ז ה"ו): "ומברך אדם בכל יום ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שלא עשני גוי" וכו', וזה בהנגדה לברכות האחרות שלגביהן כתב (שם): "כשחוגר חגורו", "כשלושב מנעלו" וכו', דכל הברכות האחרות מותנות בעשיית פעולות אלה, ואילו את ברכות אלה האדם חייב לברך בכל יום ויום. ולכן אין זה משנה שלא פסק שבחן.

ועוד נראה מדבריו שהסיבה לכך שיש לקרוא מיד לאחר הברכות גם מעט מדברי תורה היא משום שבכלל ברכות אלה יש ברכת המצוות: "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו" וכו', ולכן הוא חייב להסמיך להן קריאה בדברי תורה. ועכ"פ קריאה זו אינה הגורם לחיוב אלא היא תוצאה של החיוב, דכיון שהוא כבר מחויב לברך את הברכות הללו, ממילא הוא מחויב גם לקרוא מעט מדברי תורה אחרי שבירך אותן. והיינו משום שהרמב"ם מגדיר את החיוב בעצם הצורך לברך את הברכות בכל יום, והקריאה היא רק נספחת להן. והרי זה כמו שלא יעלה על הדעת לומר שיש חיוב לברך כל יום על הנחת תפילין ולהניח תפילין, דברור שעיקר החיוב הוא הנחת התפילין והברכה רק נספחת לעיקר החיוב. ואם הרמב"ם היה סבור שהברכות הן רק תוצאה של חיוב הקריאה, היה עליו לומר: בכל יום חייב אדם לקרוא מעט מדברי תורה, ויברך עליהן שלוש ברכות אלה. ומזה שהרמב"ם מגדיר את עיקר החיוב בברכות עצמן, ורק מסמיך אליהן את הקריאה בדברי תורה, נראה שגורם החיוב הוא הברכות עצמן.

לא ניתן לומר בדעתו כאפשרות השלישית

וכל זה שולל את האפשרות השלישית הנ"ל. ואף לפי מה שהתבאר בדעת ר"ת בהתאם לאפשרות השלישית שבכל יום פג תוקפה של הברכה שבירך ביום האתמול ולכן צריך לברך מדי יום, אין אפשרות להבין כך ברמב"ם. דאפילו אם נאמר בדעת ר"ת שכשלא פסיק פומיה מגירסיה מוטל עליו לברך שוב כשהתחדש יום חדש, סוף סוף עיקר הגורם המחייב הוא הלימוד עצמו, והתחדשות היום היא רק התחדשות של גורם החיוב שהוא הלימוד עצמו. וזה אינו מתאים לדברי הרמב"ם, דכאמור לעיל, מדברי הרמב"ם רואים שעיקר הגורם המחייב בברכה הוא עצם זה שהגיע יום חדש, והרי זה כברכת שלא עשני גוי ועבד ואישה. ואולם בעוד שלגבי גוי ועבד ואישה קיומם של השבחים קיים ועומד ואין צורך לחדשו שוב, הרי שבברכות התורה צריך לחדש שוב את קיומו של השבח והמצוה.

אף מדברי המאירי נראה שהבין כאפשרות הראשונה

והמאירי (ברכות יא ע"ב ד"ה אחד) כתב וז"ל: "אם קרא את שמע בברכותיה, אין צריך לברך עוד למשנתו, שכבר נפטר באהבת עולם, שברכת התורה היא, שהרי אמר בה ותן בלבנו להבין ולהשכיל וכו'. ומכל מקום כתבו קצת רבנים שלא נאמר כן אלא באהבת עולם, ומפני שאינה ברכה גמורה לתורה, אבל אם בירך אשר בחר בנו הואיל וברכה גמורה של תורה היא, אינו צריך לברך כל אותו היום, אלא אם כן בקריאת ספר תורה בצבור שמתקנת עזרא. והם העידו בקצת גדוליהם שלא היו מברכים לישיב בסוכה אלא מסעודה לסעודה, אף על פי שהיו הולכים לעסקיהם וחוזרים ובאים לישיב בתוכה. הא כל קריאה שבספר תורה חייב לברך כל זמן שבא לקרות, אפילו הרבה בקריאות כל היום, שכל קריאה שבספר תורה אף ביתר מכדי תקנת עזרא כקריאה ראשונה היא וקובעת ברכה לעצמה כדין תפלין שכל שמניחן מברכין עליהן ויש גורסים בתלמוד המערב והוא שקרא על אתר ומתוך כך הם פוסקים אם קרא את שמע סמוך לברכת אהבת עולם אף על פי שהפסיק בין תפלתו למשנתו ברכת אהבת עולם עולה לו לכמה פעמים כל אותו היום והוא הדין אם השכים לשנות קודם ק"ש ובירך למשנתו ועמד שאין צריך לברך כל אותו היום ואין הדבר דומה להנחת תפלין שאין לעסוק בתורה שום הפסק ואכילה ושתייה אינו הפסק אחר שלא התפרק עול תורה מעליו", עכ"ל. ומבואר בדבריו שאם מברך "ברכה גמורה של תורה" היא עולה לכל היום אף אם הפסיק ולא עסק בתורה, ודווקא כשנפטר באהבת עולם יש משמעות להפסק. ועוד נראה מפשטות

דבריו שחיוב ברכות התורה מדי יום אינו תלוי בכך שהיה הפסק מהיום הקודם, שהוא מאריך ומבאר את גדרי החיוב ואינו תולה אותו בהפסק. ומכך נראה בפשטות כאפשרות הראשונה, שגדר ברכות התורה הוא כברכות השחר, וכדעת הרמב"ם.

ח. דברי הבית יוסף והכרעתו העקרונית כאפשרות השלישית

הסברי הבית יוסף לשיטת הראשונים שנקטו שאינו צריך ללמוד אחר הברכה
והבית יוסף (א"ח סי' מז אות ז-י) הביא את שיטת הראשונים שנקטו שאינו צריך לברך גם אם אינו לומד כמה שעות אחרי הברכה, והקשה וז"ל: "וקשה לי, דמאי שנא מברכת המוציא, שאם הפסיק בין ברכה לאכילה צריך לחזור ולברך, ומשמע שכן הדין בברכות המצות, שאם הפסיק בין הברכה לעשיית המצוה צריך לחזור ולברך. ונראה לי דשאני ברכת המוציא, שאין הברכה באה אלא על הנאת האכילה, וכן ברכות המצות, אינן באות אלא על עשיית המצות, והאכילה והמצות אינם דברים שצריך לעשותן תמיד, ומשום הכי כשעושה אותם צריך שלא יפסיק ביניהם, להוכיח שהברכה חוזרת על האכילה או על עשיית המצוה. אבל תלמוד תורה, כיון שאדם מחוייב שלא להפסיק מלהתעסק בו כלל, כשבא ללמוד כמה שעות אחר שבירך, לא מוכחא מילתא שקורא בלא ברכה, דאיכא למימר כשהשכים בירך ושנה לאלתר. ועוד יש לומר דאכילה ועשיית המצות כיון שאם רצה שלא לעשותן עד אחר שעה הרשות בידו כשמפסיק בין ברכה לאכילה או לעשיית המצוה, נראה שאותה ברכה אינה חוזרת על אותה אכילה או אותה עשייה; אבל תלמוד תורה שחייב לעסוק בה תמיד, כשמפסיק בין ברכה ללימוד לא הוי הפסק, מאחר שבאותו זמן שהפסיק היה מחוייב ללמוד", עכ"ל.

קשיים בתירוץ הראשון

והתירוץ הראשון לכאורה קשה מאוד. ראשית, לכאורה קשה לומר שכשאוכל או מקיים את המצוה והיה הפסק, "מוכחא מילתא" שלא בירך קודם לכן. לכל היותר אפשר היה לומר ש"לא מוכחא מילתא" שהוא בירך קודם לכן, אבל הרי את זה נכון היה לומר גם לגבי תלמוד תורה, דמי לא עסקינן גם בכגון שלא השכים ובירך ושנה לאלתר. שנית, למה שנחשוד באדם סתם שבירך ולא קיים את המצוה

או שלא נהנה. ויתירה מזו, אם לעניין ברכת התורה אנחנו דנים אותו לכף זכות שמסתמא השכים בירך ושנה לאלתר, מדוע לעניין ברכת המצוות וברכת הנהנין אנחנו דנים אותו לכף חובה, שמסתמא לא בירך ושנה מיד. שלישית, אם מצד האמת אין בעיה לברך ולא לקיים את המצוה או להנות מיד אחרי הברכה, איזה טעם ואיזו משמעות יש לצורך בקיום המידי רק כדי שיהיה מוכח מילתא שקיים או נהנה באופן מידי, הלא אליבא דאמת אין צורך בזה, וצ"ע.

קשיים בתירוץ השני

וגם התירוץ השני לכאורה קשה. ראשית, דווקא הסיבה שהוא לא מחויב לקיים את המצוה באותה שעה או להנות באותה שעה, צריכה לגרום לכך שההימנעות מקיום המצוה או מההנאה איננה מוכיחה שלא התכוון למצוה הזאת או להנאה הזאת. והיינו משום שהוא לא חייב באותה שעה לקיים את המצוה הזאת, והעובדה שהוא נמנע מלקיים באותה שעה נבעה מכך שלא היתה לו סיבה לקיים את המצוה באותה שעה. ודווקא כשהיה מחויב לקיים את המצוה ולא קיימה, הדבר צריך לגרום לכך שההימנעות מהמצוה שהיתה מוטלת עליו תתפרש שלא התכוון למצוה כשבירך, דהא אם הוא אכן התכוון למצוה, מדוע לא קיים אותה בפועל. ושנית, הרי גם בתלמוד תורה שהוא עקרונית היה אמור להיות מחויב בו באותה שעה, ברור שהוא לא מבטל ממש את המצוה שלא כדן. וברור שההליכה לעסקיו היא מותרת. ואם כן, על כרחנו גם בנידון זה נכון היה לומר: "שאם רצה שלא לעשותן עד אחר שעה הרשות בידו", כפי שאמר הבית יוסף על ברכת המצוות וברכת הנהנין. ומדוע אפוא שיהיה הבדל בין הברכות, וצ"ע.

מלבד זאת קשה כל העניין, דלפי זה אין צורך בטעם המרכזי שכתבו התוס' שדעתו כל הזמן על לימודו ואינו מייאש דעתו וכו', דלכאורה לא זו הדרך ולא זו העיר. והעיקר הוא שלא מוכחא מילתא או שאין הרשות בידו. ועל כרחנו צריך לבאר את דברי התוס' כפי שהתבאר לעיל, שזה גופא הגדר של המצוה, שהאדם ידאג על הלימוד וירצה לקיימו בכל שעה, ולא יסיח דעתו מהדבקות בתורה אף שאינו לומד בה בפועל באותה שעה. וזהו החילוק הפשוט שבין לימוד תורה ושאר המצוות וברכות הנהנין.

תירוץ הבית יוסף לאי-הסתמכות הירושלמי על קריאת שמע כלימוד מידי

עוד כתב הבית יוסף (שם) וז"ל: "ואם תאמר, למה לו לירושלמי לומר על הנפטר באהבה רבה שצריך שילמוד מיד, שהרי לעולם הוא לומד שהרי קורא

ק"ש אחר אהבה רבה. ואפשר לומר דכבר אפשר שאינו קורא ק"ש סמוך לאהבה, דהא איכא מאן דאמר [בסוף פרק קמא דברכות (שם)] דהא דתנן אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ברכה אחת היינו יוצר אור, וא"כ אחר ק"ש אומר אהבה רבה, וכל כהאי גוונא איצטריך הירושלמי לאשמועין שאין ברכת אהבה רבה פוטרת מברכת התורה אלא כשלמד מיד דווקא. ועוד יש לומר דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה, דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי תלמוד תורה לחוד, וק"ש כדברי תפילות הוא", עכ"ל.

קשיים בתירוץ הראשון

וגם דבריו אלה מוקשים מאוד לכאורה. על התירוץ הראשון יש להקשות מכל דברי הראשונים שהבינו בפשטות שדינו של הירושלמי יכול להיות שייך למעשה אם האדם לומד אחרי התפילה ושואם הוא אינו לומד אחרי התפילה, אין הברכה פוטרת. והרי לשיטתו בכל מקרה נחשב לו שלמד על אתר, והיה צריך לפטור אותו מברכות התורה אפילו אם לא ילמד שום דבר אחרי התפילה. וגם לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם קשה, דלדבריו ברור שאינו נפטור מברכות התורה אם לא לומד אחרי קריאת שמע ובסמוך ממש לקריאת שמע. ולשיטת הבית יוסף תמיד הוא היה צריך להיפטר.

קשיים בתירוץ השני

וגם התירוץ השני קשה, דמבואר בכמה מקומות שאדם יוצא ידי חובת לימוד תורה בקריאת שמע. ויש לו שכר כקורא בתורה. ולכאורה אין שום סיבה לראות את קריאת שמע כתחנונים, דאילו תחנונים יש בקריאה זאת. ואדרבה, כבר התבאר (סי' א) שאותו פסוק שמלמד על חיוב תלמוד תורה הוא הוא הפסוק שמלמד על חיוב קריאת שמע. וגם קשה שברכת אהבה רבה נחשבת לברכת התורה ואף נקראת כך בירושלמי, והיא אמורה לפטור לימוד תורה, ובכל זאת מה שסמוך לה נחשב כדבר שאינו יכול להיכלל בכלל לימוד תורה ואין הוא אלא רק דברי תחנונים ותפילה. וגם לא מובן מה ההבדל המהותי שבין פרשיות קריאת שמע ובין פרשת התמיד שבה כולי עלמא מודו שנחשבת ללימוד תורה, וצ"ע.

ביאור הירושלמי לפי דברי ר"י

אמנם נראה שכבר ר"י ענה על כך בזה שאמר שיש כאן שתי מצוות שונות. וכאשר אדם מברך ברכת אהבת עולם ומיד קורא קריאת שמע, יש לראות את המצוה שהוא מסמיך לברכה כקיום של מצות קריאת שמע. ואין הברכה מסתיימת ומתפרשת על מצות לימוד תורה, שסוף סוף היא מצוה אחרת. ורק אם הוא מסמיך לקריאה הזאת באופן מיידי גם לימוד תורה רגיל יש לראות את הברכה כמשתייכת לשתי המצוות גם יחד. ואע"פ שאין עושים מצוות חבילות חבילות ובדרך כלל ברכה אחת לא יכולה להועיל לשתי מצוות שונות, סבירא ליה לירושלמי שיש קשר בין המצוות, וכמו שהתבאר לעיל (סי' א), ולכן נחשב שזו חבילה אחת ואין כאן חבילות חבילות.

דברי הראשונים בעניין ברכת התורה אחר שינת קבע

והנה, כתב הטור (סי' מז אות יא) וז"ל: "ואף אם לומד בלילה, הלילה הולך אחר היום ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן. ואם ישן, כתב אדוני אבי ז"ל בתשובת שאלה שאף ביום אם ישן שינת קבע על מטתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך. אבל אם רגיל להתנמנם מיושב על אצילי ידיו, שינת עראי היא ולא הוי הפסק", עכ"ל. והב"י כתב על דבריו וז"ל: "ואם ישן כתב אדוני אבי ז"ל בתשובה שאף ביום אם ישן שינת קבע וכו' – גם בפסקים (רא"ש ברכות פ"א סי' יג) כתב כן וכמו שכתבתי בסמוך, אלא מפני שסוף דברי התשובה לא כתב בפסקים כתב רבינו כל הדברים בשם התשובה. וכתוב בהגהות מיימוניות (הל' תפילה פ"ז אות ט) בשם רבינו שמחה ששינה ומרחץ מפסיקים ואם בא ללמוד אחריהם צריך לברך שהן היסח דעת, כי אי אפשר לו ללמוד כשהוא ישן או במרחץ או בבית הכסא. מיהו הר"ם כתב שלא היה רגיל לחזור ולברך אלא אחר הפסק של שינת קבע, לפי שאינו מסיח דעתו מללמוד אפילו בהפסק מרחץ ובית הכסא, עכ"ל. והאגור (סי' א) כתב טעם אחר, לפי שאף כשהוא נפנה צריך ליזהר בדינים כמו בגילוי טפח וכיצד יקנח. [בדק הבית] וכן נהגו שלא לחזור ולברך אחר מרחץ ובית הכסא [עד כאן]. וכתב עוד האגור (שם) שאביו ז"ל הנהיג שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע, וכן ראוי לעשות, כי המיקל בברכות במקום שיש מחלוקת הרי זה לא הפסיד כי הברכות אינן מעכבות, עכ"ל. ויש לתמוה דהא בין להרא"ש בין לרבינו שמחה בין להר"ם שינה הוי הפסק ולא חזינן מאן דפליג עליהו, וא"כ היאך הנהיג האב דלא כמאן והבן ייפה כח האב משום דיש מחלוקת בדבר, ואנן לא אשכחן מאן דפליג

בהא. ואפשר שטעמם משום דלר"ת אפילו שינת כל הלילה לא הוי הפסק כמו שאכתוב בסמוך, ואע"פ שאין הלכה כמותו מפני שכל הפוסקים חולקים עליו היינו בשינת לילה, אבל בשינת יום מיהו יש לחוש לדבריו. וכן נוהגים העולם שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע, עכ"ל. ועל פי זה פסק בשו"ע (שם) וז"ל: "שינת קבע ביום על מטתו הוי הפסק; ויש אומרים דלא הוי הפסק, וכן נהגו, עכ"ל.

הקושי שבחילוק בין שינת יום לשינת לילה

ולכאורה לא ברור מאי נפקא מינה בין שנת יום לשנת לילה. בשלמא אם היה מדובר על שנת ארעי וקבע, שפיר היה מקום לחלק. אבל בשני המקרים מדובר על שנת קבע, ומאי נפקא מינה לעניין הפסק אם השינה היתה ביום או היתה בלילה. ואם הראשונים פליגי אר"ת וסבירא להו ששנת קבע בלילה הוי הפסק ומברך, ולא חוששים בזה לדעת ר"ת, מהיכא תיתי שידודו או שעכ"פ יש לחוש לדבריו בשנת קבע ביום.

כבר הרא"ה מחלק בין שינת יום לשינת לילה

אמנם חילוק זה מופיע כבר ברא"ה, דכתב (יא ע"ב ד"ה מאי) וז"ל: "וכיון שבירך ברכות אלו בבקר, שוב אינו צריך כלל כל היום וכו'. אבל בלילה שהוא זמן שינה לכל, ודאי הפסקה בשישון, מה שאין כן ביום דלאו זמן שינה לכל, ולא עוד אלא דאסור לישן. ולא חשבו הפסקה לתלמוד תורה אלא כשהיא שוה לכל בזמן אחד כמו הלילה, דהתם חשבינן הוכח בסלוקה, אבל בכל שאינה שוה בכל בזמן אחד, אף על גב דמידחי גברא כגון מיעל לבית הכסא, לא הויא הפסקה, דכל היום חיוב תורה עליו ואין הוכח בסלוקה, דפעמים בלאו הכי ששותק ואינו שונה", עכ"ל. ומבואר בדבריו שגדר הפסק לעניין ברכות התורה הוא דווקא הפסק ה"שוה בכל בזמן אחד". ולכאורה לא ברור מדוע אין די בהפסק דעלמא. ובשלמא אם היינו דנים על הפסק חריג ונדיר היה אפשר להבין שבטלה דעתו אצל כל אדם ואין זה חשוב הפסק, אך לא ניתן לומר על הישן שינת יום שבטלה דעתו אצל כל אדם. ואולי הבין הרא"ה שאפילו שהישן ביום לא בטלה דעתו, מכל מקום אין זו דרכם של רוב בני האדם, ולכן אין זה הפסק חשוב. ועדיין יש בזה דוחק לכאורה, שלא שמענו בדברי הגמרא שיש תקנה מיוחדת להגדיר את ההפסק לעניין ברכות התורה באופן שונה מגדרי הפסק דעלמא.

ביאור החילוק על פי הראשונים המחייבים ברכות השחר במשכים משנתו

ובאופן אחר ניתן לבאר את החילוק בין שינת לילה לשינת יום על פי הבנת הראשונים שהוזכרה לעיל (עמ' תקנח) בעניין ברכות השחר הסוברים שיכול לברך את הברכות הללו גם כשהשכים משנתו, ואע"פ שעדיין לא עלה השחר. וברור בדעתם שאם לא ישן בלילה והאיר השחר, מברך שלא עשני גוי ועבד ואשה, דכך עולה גם מסתימת דבריהם שלא חילקו בהכי וגם מסברה, דאין קשר בין ברכות אלו ובין שנת הלילה. וגם פשוט לכ"ע שאם אדם ישן ביום אין הוא מברך שוב מלביש ערומים ומתיר אסורים. ולכאורה הדבר צריך ביאור: אם הגורם לחיוב הברכות הוא עלות השחר, לא היה מקום לברך את הברכות הללו כשהשכים משנתו קודם עלות השחר. ואם הגורם לחיוב הברכות הוא ההתעוררות משנתו, לא היה מקום לברך את הברכות הללו כשהאיר השחר והוא לא ישן. וגם לא היה מובן מדוע אינו מברך את הברכות הללו כשניעור משנתו ביום. ועל כרחנו צריך לומר לכאורה שחכמים תיקנו את הברכות הללו כברכות השחר, ועיקר חיובן הוא בעלות השחר, ואולם מכיון שדרך בני אדם רבים להשכים משנתם עוד קודם לעלות השחר, ובפרט מי שקם להגות בתורה בעוד לילה בראש אשמורות, כפי שנהג דוד (ברכות ג' ע"ב) וכפי שהמליצו חכמים (תמיד לב ע"ב) – תיקנו חכמים את הברכות גם למי שקם משנתו קודם לכן. ולכן מצד אחד יכול לברך את הברכות הללו כשקם משנתו אע"פ שלא האיר השחר, ומצד שני מברך את הברכות הללו בעלות השחר, אע"פ שלא ישן על מיטתו (אותן ברכות שלא תלויות בשינה עצמה).

ולפי זה באמת יש מקום לחלק בין שינת יום ובין שינת לילה. כשאדם ישן ביום יש מקום לחייבו בברכה נוספת רק מצד גדר של הפסק מהברכה הקודמת, ואם נוקטים שחיוב הברכה אינה חל בכל לימוד ולימוד מחודש אלא תוקפו וגבורתו מלא יום שלם, אם כן אין מקום לחייבו לברך שוב אף אם ישן על מיטתו שנת קבע. אבל שנת הלילה גורמת לחיוב ברכה מחודש לא מצד גדר ההפסק שבה, אלא מצד זה שעתה מתחדשים עליו חיובי ברכות השחר, ואע"פ שעדיין לא עלה השחר וכנ"ל. ולכן מברך כבר באותה שעה.

הכרעתו העקרונית של הבית יוסף היא כאפשרות השלישית

ויוצא לפי זה שהבית יוסף הכריע למעשה באופן עקרוני דווקא כר"ת ולא כשאר הראשונים. דביחס לשאלה העקרונית מהו גדרה של ברכת התורה הכרעתו מתאימה לאפשרות הראשונה או השלישית דווקא. דמצד האפשרות הרביעית או

תקצא

השניה באמת לא היה מקום לחלק בין שינת קבע ביום ושינת קבע בלילה. ורק משום שהוא הבין שיש בברכות הללו דין של ברכות השחר, וכאפשרות הראשונה והשלישית, הוא יכול היה להכריע שיהיה הבדל בין סוגי השינה הללו. וכיון שהב"י הכריע באופן עקרוני כשיטת הרמב"ם בעניין ברכות השחר (סי' מו ס"ח) שמי שלא התחייב בברכות השחר אינו מברך עליהן, והוא גם הכריע (סי' מז ס"ט) שאין להפסיק בין הברכה ללימוד והתייחס לשאלה מה נחשב הפסק (שם סי' וס"א), על כרחנו שהוא למד כאפשרות השלישית. והיינו משום שבגדרי ברכות השחר אין משמעות לשאלה אם יש הפסק בין הברכה ובין הגורם את חיובה. ואפילו הרמב"ם הנ"ל לא הצריך למנוע הפסק בין גורם החיוב ובין ברכת השחר עצמה. ומכיון שכך, על כרחנו שלשיטת השו"ע גדר הברכה הוא כאפשרות השלישית, שזו ברכת המצוות שתחולת תוקפה הוא כמו ברכת השחר. וכיון שזו ברכת המצוות, לכן יש להקפיד שלא יהיה הפסק בינה ובין הלימוד. ואמנם גם הרמב"ם כתב לקרוא מעט מדברי תורה אחרי ברכות התורה, אבל נראה שאין בזה כדי ללמד על שוני מהותי משאר ברכות השחר, שגם אותן מברכים על מאורע מסוים. והרמב"ם אינו מתייחס כלל לשאלת ההפסק שנידונה בהרחבה בראשונים ובשו"ע, ואינו תולה את הגדרת חיוב הברכה בהפסק כזה. ועל כרחנו שנקט שהפסק זה אינו מעלה ואינו מוריד לעניין החיוב בברכות התורה.

יישוב קושיית הפרי חדש על השו"ע

ובזה יש ליישב את קושיית הפרי חדש (סי' מו סק"ח) על השו"ע, דכתב וז"ל: "נשאלתי על מי שהיה עומד כל הלילה, אי בעי לברוכי ברכות התורה בשחר או לא. ויראה דלדעת ר"ת ודעימיה דסבירא להו דברכת התורה של אתמול פוטר עד שחרית אחר, וגם למה שכתבו בשם רש"י שכשהיה משכים לקרות היה מברך ברכת התורה וכשהיה בא לבית הכנסת חוזר ומברך, מילתא דפשיטא דצריך לברך, דהא לדידיה השינה אינו מעלה ומוריד, ואעפ"כ צריך לברך בשחר, והכא נמי דכוותא. ומלשון המחבר [בסימן מז דין יב] שכתב אף אם למד בלילה הלילה הולך אחר היום שעבר ואינו צריך לחזור ולברך, משמע הכי, דלמה ליה טעמא דהלילה הולך אחר היום, תיפוק ליה דלא הפסיק ואפילו שאין הלילה הולך אחר היום, אלא משמע קצת דבשחר אפילו לא הפסיק צריך לברך. ולא מיסתבר, דאם איתא דעמוד השחר גורם ברכת התורה אף כשמשכים בבוקר לקרות ומברך ברכת התורה כשמאיר היום היה לנו לברך פעם אחרת, וכמו שהיה עושה רש"י. אלא ודאי לדידן בהפסק תלייא מילתא, וכל שלא ישן בלילה אינו צריך לברך שהרי לא

הפסיק, ומכל מקום נכון לשומעה ממי שלא יצא בה ויכוין לצאת ידי חובה, כן נראה לי ודו"ק", עכ"ל. ומבואר שהוקשה לו על פסק השו"ע, שאם גדר חיוב הברכה מותנה בעלות השחר, היה צריך לברך בכל מקרה כשעלה השחר, ואפילו אם בירך קודם לכן כשהשכים לשנות בלילה. וראשית, יש להעיר שהפסק הזה של השו"ע אינו תלוי בדעת רש"י ור"ת אלא הוא נכון גם אליבא דהתוס' והרא"ש. והיינו משום שגם לשיטתם עלות השחר הוא גורם חיוב חדש ונוסף, וכנ"ל. שנית, עיקר טענתו כנגד פסק השו"ע מיושב לפי מה שהתבאר. חכמים נתנו להשכמת האדם בלילה אחר שינתו תוקף והתייחסות שווה לעלות השחר. ולכן כשכבר השכים לשנות ובירך קודם לעלות השחר, אין סיבה שיתחייב שוב לאחר עלות השחר, דעיקר חיובו כבר התממש בזמן שבירך אחר שנתו. ואין זה מלמד שלא אכפת לן מעלות השחר אלא רק מהמציאות של הפסק. והשינה בלילה גוררת חיוב ברכה אחריה לא מצד שהיא הפסיקה אלא מצד זה שההשכמה ממנה נחשבת כהקדמה לעלות השחר²⁵.

לכאורה קושייתו העיקרית של השו"ע נשארת גם לאחר הכרעתו

אמנם עיקר הכרעתו של השו"ע צריך עיון מטעם אחר. לכאורה אם טענתו כנגד האגור היא: "ויש לתמוה דהא בין להרא"ש בין לרבינו שמחה בין להר"ם שינה הוי הפסק ולא חזינן מאן דפליג עלייהו", אזי הטענה הזאת מצד עצמה היתה אמורה להיות נכונה גם ביחס לשנת היום. דברור שכל הראשונים הללו סבורים שיש לברך גם אחרי שנת יום. ובשלמא אם היו סותמים דבריהם, והיה אפשר לפרש אותם רק על שנת הלילה, שפיר היה מקום לומר שבשנת היום הם עשויים להודות לר"ת. אבל הם אמרו להדיא שמדובר גם על שנת היום. והשיקול הזה שר"ת הוא דעת יחיד בדבר, ואין לפסוק כמותו בניגוד לכל שאר הפוסקים, אמור להיות נכון גם ביחס לשנת היום, וצ"ע.

האגור שמכריע להקל בספק ברכות התורה סובר לכאורה שהברכה מדרבנן

ומלבד זאת לכאורה יש מקום להקשות גם על דברי האגור עצמו. אמנם נכון הדבר שבספקות רגילים של ברכות נכון לומר: "כי המיקל בברכות במקום שיש

25. יעוין ביביע אומר (ח"ה או"ח סי' ו' סוף אות ב) שכתב לדחות את טענת הפר"ח באופן אחר, אבל לכאורה לא מובן כיצד נדחית הטענה על פי דבריו שם.

מחלוקת הרי זה לא הפסיד כי הברכות אינן מעכבות". אבל זה אמור להיות נכון רק לגבי ברכת המצוות שהיא מדרבנן, בין אם המצוה עצמה היא דאורייתא ובין אם המצוה היא מדרבנן. אבל ברכות התורה לרוב הפוסקים הן מדאורייתא. כן כתבו הר"ד (פסקים, ברכות כא ע"א), הרמב"ן (בהשגות על ספר המצוות, שכחת העשין טו), הרשב"א (ברכות מח ע"ב ד"ה הא), החינוך (ס"ט תל), המאירי (ברכות כא ע"א ד"ה חייב), הרא"ש (ברכות פ"א ה"א אות יז) והתשב"ץ (ח"ב סי' קסג ד"ה ואשוב), ודלא כרמב"ם שהשמיט מצוה זו מספר המצוות, ועל כך השיג הרמב"ן שם. ואף שקיומה של המצוה עצמה אינו תלוי ואינו מתעכב אם אינו מברך, לכאורה עצם ביטולה של הברכה הוא ביטול ספק חיוב דאורייתא. ואם כן, הרי זה כמו ספק ברכת המזון שצריך דווקא להחמיר בו ולברך. והמיקל בו הפסיד טובא. ואולי סובר האגור כשיטת הרמב"ם שהברכה היא רק מדרבנן, ולכן יש להקל בספקותיה. וכך נראה באמת שסובר השו"ע, דכתב (או"ח סי' רט ס"ג) וז"ל: "כל הברכות אם נסתפק אם בריך אם לאו אינו מברך לא בהתחלה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון מפני שהיא של תורה", עכ"ל. ומשמע מזה שלדעתו ברכת התורה היא מדרבנן אף בתחילת הלימוד, וק"ו זו שמברכים בציבור אחר הקריאה.

בנידון דידן המנהג יכול להכריע בספק רק אם תוקפו אינו מבוסס על גילוי מילתא

וגם יש להעיר על מה שהוסיף הב"י: "אבל בשינת יום מיהו יש לחוש לדבריו וכן נוהגים העולם שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע", עכ"ל. במקום אחר יתבאר בהרחבה בע"ה שיש אפשרות להבין את מנהג העולם כמכריע בספק בהלכה כסוג של גילוי למה שהיה מקובל במסורת מקדמת דנא, ויש אפשרות להבינו כגורם המכריע מצד עצמו, בין אם זה גילוי של "ישראל אם אין נביאים הן, בני נביאים הן" (פסחים סו ע"א), ובין אם זה כדי שלא יהיה הבדל שאיננו הכרחי בין הוראת ההלכה ובין מנהגם של ישראל. ובנידון דידן כיון שידוע שגדולי החכמים סברו ונהגו כדעת המהר"ם והרא"ש, ורק אביו של האגור הוא זה שהנהיג מנהג אחר, אין אפשרות להתבסס על המנהג לפי האפשרות הראשונה. ואפילו אם אין ראיה והכרח שמנהג העולם היה כמנהגם של המהר"ם והרא"ש, אין עכ"פ אפשרות להוכיח לאידך גיסא, שהמנהג היה שלא לברך, ולכן המנהג לא יכול להכריע את ההלכה לפי אפשרות זאת. ואמנם לפי האפשרות השניה יש למנהג שהתקבל כוח ותוקף להכריע בספק זה שנחלקו בו הגדולים.

הרמב"ם יכול להוות מקור לפסק האגור

אבל יש להעיר לאידך גיסא בדברי הב"י. הוא טוען כנגד האגור: "ולא חזינן מאן דפליג עלייהו וא"כ היאך הנהיג האב דלא כמאן והבן ייפה כח האב משום דיש מחלוקת בדבר ואנן לא אשכחן מאן דפליג בהא". ואולם נראה לכאורה ברור שלדעת הרמב"ם אין מקום לברך כשישן ביום. כפי שהתבאר לעיל (עמ' תקפג), ברמב"ם לא מוזכר כלל העיקרון הזה שיש לברך לפני לימוד. ונראה שזו גם הסיבה לכך שהוא אינו מביא את ברכות התורה בהל' תלמוד תורה כמו שהוא מביא את ברכת התפילין בהל' תפילין (פ"ד ה"ד), את ברכת הציצית בהל' ציצית (פ"ג ה"ח), את ברכת מילה בהל' מילה (פ"ג ה"א) ואת ברכת השופר בהל' שופר (פ"ג ה"י), וכן במצוות אחרות. וכפי שהתבאר, הוא נוקט כאפשרות הראשונה, ולדעתו גדר החיוב הוא כמו ברכות השחר. אמנם בעוד שברכות השחר קשורות להשכמה מהשינה, ברכות התורה אמורות עקרונית להיאמר על סדר התפילה, אע"פ שיש אפשרות להקדים ולברכן כשהקדים לשנות. ועכ"פ נראה ברור שאם הגדר הוא ש"בכל יום חייב אדם לברך שלוש ברכות אלו", אין מקום לברך אותן אם כבר בירך באותו יום ובמהלך היום הלך לישון על מיטתו. ולכן נראה פשוט שפסק אביו של האגור מתאים עם דעת הרמב"ם. ויוצא אפוא שאין לראות בהנהגתו הוראה כדעת יחיד, אלא עוד גברא רבה מעמודי ההוראה קאים בשיטתייהו.

ט. הכרעת ההלכה

כשיש ספק על ברכה שלא ידוע אם היא מדאורייתא או מדרבנן יש לברך

והנה, התבאר במקום אחר (טל חיים ברכות ח"א עמ' רכו-רכז) שכאשר יש ספק אם חייב לברך ברכת מעין שלוש צריך לחזור ולברך. והיינו משום שיש מחלוקת הפוסקים אם חיובה של ברכה מעין שלוש הוא מדאורייתא או מדרבנן. והתבאר שם שהעמדת הספקות של חיוב הברכה מול האיסור לברך ברכה שאינה צריכה, הן במישור הדאורייתא הן במישור הדרבנן, מובילה למסקנה שיש חיוב לברך. וגם בנידון דידן נראה שכאשר יש ספק אם צריך לברך ברכת התורה משום שלא ישן בלילה, מוטל עליו לברך, משום שיש ספק אם ברכות התורה הן מדאורייתא או מדרבנן, וכנ"ל.

כשיעור בלילה והפסיק הפסקה בעלמא יש לברך בבוקר

ובאמת נראה שבנידון דידן מספיק שהאדם נפנה לעשות צרכיו או אפילו להתעטף בציצית, וכבר יהיה מוטל עליו לברך, אפילו אם הברכה היתה ודאי מדרבנן. והיינו משום שיש בדבר ספק ספיקא להחמיר בברכה, ואפילו בברכות דרבנן יש צורך לברך במקום ספק ספיקא להחמיר, כפי שהתבאר גם זה (שם עמ' רסד-רעג). ואמנם התבאר בשיטת ר"י והמהר"ם והרא"ש שבסתמא דמילתא הפסקה מועטת כזאת אינה חשובה הפסק. אבל יש בזה ספק ספיקא מסיבה אחרת: ספק אולי עצם זה שעלה השחר גורם לחיוב ברכה, ואפילו אם לא הפסיק מתלמודו וכאפשרות הראשונה. ואפילו את"ל שגורם החיוב הוא הלימוד, ייתכן לומר שהתחלפות היום מהווה תפוגת החלות של הברכה שברך ביום האתמול (וכאפשרות השלישית), והרי סוף סוף התחלף היום. ואמנם אם לא היה פסיק פומיה מגירסה כלל, לא היה מקום לברך, דעדיין הוא נחשב כעוסק באותה מצוה בפועל ממש. אבל השתא שכבר הפסיק, מתבטל המונע שמנע את מימוש חיוב הברכה, ושפיר צריך לברך. ולא דמי לגדרי הפסק הנ"ל שכתבו הפוסקים שנקטו את האפשרות הרביעית לשיטתם, דבכה"ג הפסק מועט כזה אינו חשוב הפסק. דלשיטת הראשונים הללו צריך שיתחדש גורם חיוב חדש. ואין זה נקרא שהתחדש חיוב חדש, כי הלימוד שבא אחרי הפסק הקטן לא נחשב כלימוד חדש. אבל לפי האפשרות השלישית, לא צריך שיתחדש גורם חיוב חדש, דהתחלפות היום מסיימת את התוקף של הברכה של אתמול, ומתחדש ממילא חיוב חדש. ורק לא שייך שתוך כדי עיסוק במצוה האדם יברך שוב על אותה מצוה. ולכן ברגע שפסק הלימוד ואפילו בקצת, כבר אין הוא מצוי בפועל בתוך כדי העיסוק במצוה, וממילא חל החיוב מעצמו.

כשישן ביום אין לברך כי יש ספק ספיקא להקל

ולאיך גיסא נראה שאין לברך כאשר ישן שנת קבע ביום ובא ללמוד שוב. והיינו משום שיש בזה ספק ספיקא שלא להצריך ברכה: ספק אולי ברכות התורה דינן כברכות השחר, שהגורם המחייב בהן הוא עלות השחר וכאפשרות הראשונה, ויש לברכן רק פעם אחת ביום. ואת"ל שהלימוד הוא הגורם המחייב, עדיין יש להסתפק שמא תחולת תוקף הברכה הוא עד היום שלאחריו, וכל עוד לא התחלף היום, תוקף הברכה נשאר שריר וקיים, ואין לברך, וכאפשרות השלישית. ובספק ספיקא להקל, פשיטא שאין לברך אפילו אם היה ברור שהברכה היא ברכה

דאורייתא כמו ברכת המזון. וק"ו בנידון דידן שיש ספק אם זו ברכה דאורייתא או דרבנן, וכנ"ל.

המנהג אינו סותר את ההכרעה הראשונה ומסייע לשניה

ומצד המנהג הרי שלגבי השאלה של ניעור בלילה, אין מנהג ברור ומוחלט שיכול להכריע בנידון זה שההלכה רופפת בידינו. ואדרבה, רוב האחרונים נקטו שהניעור בלילה יברך בבוקר ברכות התורה (נטיית המג"א סי' מז סק"ב וכ"כ להדיא בהקדמה לסי' תצד, א"ר סי' מז סק"ט, ברכ"י סי' מו סק"ב, פמ"ג א"א סי' מז סק"ב והקדמה לסי' תצד, ש"ע הרב סי' מז ס"ז, האלף לך שלמה א"ח סי' לג²⁶, ערוה"ש סי' מז סכ"ג, בא"ח ש"א תולדות סי"ד ושם וישלח ס"ג, כה"ח סי' מו סקמ"ט וסי' מז סקכ"ו, חזון עובדיה יו"ט עמ' שיב, משנה הלכות ח"ו סי' יד), וחלקם אף כתבו להדיא שכן המנהג (ברכ"י, ערוה"ש, כה"ח, חז"ע, משנ"ה). ודלא כאחרונים שכתבו שאין לברך (ביאור הגר"א שם ד"ה אף, פר"ח סי' מו ס"ח, חיי אדם ח"א כלל ט' ס"ט, משנ"ב סקכ"ח²⁷). ולגבי מי שישן שנת קבע ביום, המנהג מסייע למסקנה הנ"ל. ואע"פ שכאמור לעיל, יש צד לומר שהמנהג לא יכול להכריע בנידון דידן, מכל מקום לפי הצד שהוא יכול להכריע, הרי שבנידון דידן הוא מסייע ואינו סותר. ולכן הוא חזי לאיצטרופי לאשש את המסקנה הנ"ל.

הבנת המג"א והגר"א בדעת השו"ע וקושייתם עליו

והנה, הטור (סי' מז אות יב) כתב: "ואף אם לומד בלילה הלילה הולך אחר היום ואין צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן". וזו העתקה מדויקת של דברי אביו הרא"ש הנ"ל. אולם השו"ע (שם) כתב: "אף אם למד בלילה הלילה הולך אחר היום שעבר ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן", עכ"ל. ומלשון זו היה מקום להבין שמדובר על מי שכבר למד בלילה, ועתה הוא מתחיל ללמוד שוב, ואמרינן ליה שלא יברך כל זמן שלא ישן. וממילא יש להסיק מזה לכאורה שאם הוא יהיה ניעור כל הלילה, הוא לא יברך בבוקר. והמג"א (שם) כתב בדעת השו"ע ד"משמע דאם נעור כל הלילה אין צריך לברך בבוקר". וכן כתב הגר"א (סק"א): "ולפי זה אף למחר ביום אין צריך", עכ"ל. ונראה שדיוקם הוא מהלשון "כל זמן שלא ישן"

26. וציין שכן עולה גם משיטת רש"י שהובאה לעיל (עמ' תקסח ואילך).

27. ומכל מקום גם האחרונים הללו (מלבד הגר"א) כתבו שטוב לשמוע מאחר ולכוון שאם חייב יצא ידי חובה.

דמשמע שאפילו מחר לא יברך אם לא יישן. וייתכן שגם הלשון "למד" הביאה אותם לדייק כן.

והמג"א (שם) הקשה על השו"ע וז"ל: "וצ"ע, דבשלמא לסברת הטור דסבירא ליה דבשינה תליא מילתא, אם לא ישן אין צריך לברך. אבל לפי מה שנהגו שלא לברך כשישן ביום, אם כן צ"ל דמה שמברך בבוקר היינו משום שקבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר, תדע דהא לר"ת כשעומד קודם עלות השחר אין צריך לברך וכשמאיר היום צריך לברך, אם כן לדידן נמי אף שלא ישן כשמאיר היום צריך לברך, שלא היה דעתינו לפטור רק ליום אחד כתקנת חז"ל, עכ"ל. והגר"א תירץ את קושייתו: "ומה שהקשה מג"א לסברת היש אומרים דסעיף י"א, כבר כתב ב"י שאינו עיקר, והאגור עצמו לא כתב אלא להקל בברכות מה שאין כן להחמיר", עכ"ל.

השו"ע סובר שיש לברך כשניעור וכשיטת הרא"ש והטור

אמנם אליבא דאמת נראה שהשו"ע לא התכוון לכך, אלא דעתו היא שהניעור בלילה צריך לברך, וכמו שהבין בדעתו גם הפר"ח: "דלמה ליה טעמא דהלילה הולך אחר היום, תיפוק ליה דלא הפסיק ואפילו שאין הלילה הולך אחר היום", וכמו שנתבאר לעיל (עמ' תקצב). וכן הבינו בדעת השו"ע גם אחרונים נוספים (מאמ"ר סי' מז סק"ג ד"ה והנה; פמ"ג שם; האלף לך שלמה שם; יביע אומר ח"ה או"ח סי' ו' אות ב-ג, וציין לעוד אחרונים שהבינו כן בשו"ע). ואין בארון רק דברי הטור אשר הניח הרא"ש. ולכן הוא תלה את אי הברכה בכך שהלילה הולך אחר היום, וכסברת הרא"ש שכל יום מהווה מקור לחיוב חדש. ונימוק זה אינו פוטר מברכה אלא במשך הלילה ולא לאחר הלילה, דדווקא הלילה הולך אחר היום, אבל היום שאחרי הלילה כבר אינו הולך אחר היום. דמשהתחיל יום חדש התחיל גם חיוב חדש. וחייב לברך אף שלא ישן בלילה וגם לא הפסיק בלימודו. וגם הטור וגם הרא"ש סוברים שאמנם בשינה תליא מילתא, ובכל זאת כשמתחלף היום צריך לברך בשנית, וכאפשרות הרביעית שהתבארה לעיל בדעתם. וקשה לכאורה על הגר"א שנקט בדעתם שלא צריך לברך כשמתחלף היום. והבין שמכיון שהשו"ע מכריע בס"א כדעתם שצריך לברך אחר השינה ביום, ורק משום שרצה להקל בברכות, סמך על המנהג שלא לברך, לכן בנידון דידן הוא סובר כדעתם שלא יברך בהתחדש היום, דבזה הוא דווקא מיקל בברכות ולא מחמיר. וכאמור לעיל, לכאורה פשוט וברור שהם מודים שצריך לברך שוב בהתחדש היום, וכדמוכח מזה שאמרו שהלילה נמשך אחר היום, ומשמע

להדיא שרק משום כך אינו מברך בלילה. אבל כשיתחדש יום אחר, שהוא ודאי אינו הולך אחר היום שלפניו, יצטרך לברך.

אין הכרח כמג"א בדעת ר"ת שהברכות הן כברכות השחר לכל דבריהן

ויש להעיר גם על המג"א שתלה בדעת ר"ת את ההבנה שברכות התורה הן כברכות השחר לכל דבריהן. וכאמור לעיל (עמ' תקסז), גם לפי דעת ר"ת אין הכרח לומר שהגדר הוא כדעת הרמב"ם שהברכה היא ככל שאר ברכות השחר וכאפשרות הראשונה, אלא ניתן להבין בדבריו שזו ברכה שהלימוד גורם לה וכאפשרות השלישית, אלא שתוקף הברכה פג אחרי יום אחד, וכנ"ל. וזו ההבנה שהבינו בדעתו ר"י והרא"ש, כמבואר שם.

הבנת הגרע"א בדעת השו"ע אליבא דהמג"א שצריך צירוף של שינה ביום האתמול והתחדשות היום הבא

והגרע"א (על המג"א סי' מז סק"ב) הבין גם הוא בדעת השו"ע שצריך לברך כשהגיע היום שלמחרת. ואולם הוא הוסיף וכתב שגם אם מקבלים את הבנת המג"א בדעת השו"ע, יש לברך כשישן ביום וניעור בלילה. ואז מתחייב לברך ממה נפשך: אם הלכה כר"ת, הרי עצם זה שעלה השחר החדש, יוצר חיוב חדש. ואם הלכה כהרא"ש ודעימיה, הרי שהוא התחייב כבר בשעה שהוא ישן ביום. ואולם אם לא ישן לא ביום ולא בלילה, הוא לא יוכל לברך בבוקר שלמחרת. והיינו משום שחוששים בספק ברכות, וכמו שמספק לא מברכים כשישן שינת קבע ביום, כך מספק לא מברכים כשהיה ניעור כל היום וכל הלילה.

קשה לומר כן בדעת הרא"ש והטור

ואולם לפי מה שהתבאר קשה לומר כן, הן בדעת הרא"ש והטור הן בדעת השו"ע. הרא"ש תלה להדיא את הפטור בכך שהלילה נמשך אחר היום. ומזה יש להסיק שביום למחרת כבר אין פטור, ואפילו שהיה ניעור בלילה. וברור שהרא"ש לא התכוון שיתחייב מצד הממה נפשך הזה שעשה רע"א, שהרי הוא לשיטתו סבור שיש לחייב בברכה אפילו כשישן ביום שנת קבע, ואין הוא זקוק לממה נפשך הזה בשביל לחייבו בברכה. ועל כרחנו מוכרחים להבין בדעתו שלאחר עמוד השחר הוא מתחייב חיוב חדש של ברכות התורה אפילו שהיה ניעור כל הלילה.

קשה לומר כן בדעת השו"ע

וגם בדעת השו"ע לכאורה אי אפשר לומר כך, ועכצ"ל כהבנת הפר"ח בדבריו, וכנ"ל, וכפי שציידד גם הגרע"א עצמו. והיינו משום שהשו"ע רק מעתיק את לשון הרא"ש והטור, וכנ"ל²⁸. והשו"ע גם לא התנה את דבריו דווקא בכך שהאדם ישן ביום שלפני כן. ועל כרחק כוונתו באומרו: "כל זמן שלא ישן" היינו שלא ישן בלילה דווקא. דהא אם הוא ישן ביום, לא יועיל הדבר לחייבו, דזה הרי מה שהוא אמר קודם לכן בסעיף הקודם שנהגו שלא להחשיב את שינת היום כהפסק לעניין הברכה. ועל כרחק הוא מתכוון לומר שאותו אדם שלומד בלילה אינו מתחייב לברך כל עוד לא ישן בלילה. ומשמע מזה בפשטות שגם אם ישן ביום לא יתחייב לברך, עד שישן בלילה דייקא. ואם כן אין מקום להעמיד את דברי השו"ע דווקא בכגון שישן ביום וניעור בלילה, ובכל גוונא חוזר ומברך כשעלה עמוד השחר של יום המחרת.

הלכה למעשה

לפי כל האמור נראה שהניעור בלילה מברך ברכות התורה; דלא מצינו בראשונים מי שנוקט כאפשרות השניה, וכאפשרות השלישית מצינו רק את ר"ת לפי אפשרות אחת בדעתו, דיש אפשרות להבין בדעתו שהוא גם נוקט כאפשרות הראשונה. וכל שאר הראשונים נוקטים או כאפשרות הרביעית או כאפשרות הראשונה. ולכן נראה שצריך לברך. ואפילו לשו"ע שנקט לכאורה כאפשרות השלישית עדיין נראה שצריך לברך, וכפי שהתבאר לעיל באריכות. וכך נקטו רבים מהאחרונים להלכה, וכנ"ל.

ומי שאיחר לתפילה והגיע לאהבת עולם לפני שבירך ברכות התורה, צריך להתכוון שלא לצאת ידי חובת ברכת התורה בברכת אהבת עולם (ואפשר שאדם יאמר פעם אחת שאם תקרה מציאות כזאת הוא לא מתכוון לצאת ויועיל). ובדיעבד נראה שיברך ברכות התורה אחרי התפילה גם אם לא התכוון שלא לצאת, דיש צד לומר שהתפילה כבר גורמת לכך שזה לא יהיה על אתר, וכפי שהתבאר בדעת הרמב"ם, ויש גם צד לומר שאמדינן בדעתו שאינו רוצה לצאת

28. ומלבד מה שלא נראה שהשינוי בין "למד" ו"לומד" הוא שינוי מכוון, אין גם שום אפשרות ללמוד ממנו את דינו של הגרע"א. ואדרבה, אם האדם לא היה לומד בלילה, אלא היה מתבטל מלימודו, היתה דווקא סברה יותר גדולה לחייבו בברכה ביום שלמחרת, כיון שהוא הפסיק בתלמודו. ואולם מבואר מלשון השו"ע שזו היתה אמורה להיות סברה לפוטרו.

ויכול להועיל, וכל זה בברכות התורה שספיקן צריך להיות דווקא לחומרא, כי יש צד גדול לומר שהברכות הן דאורייתא. ועל כולנה שגם אם יצא ידי חובה באהבת עולם ומברך לא נכשל באיסור גמור של ברכה לבטלה אלא רק בספק ברכה לבטלה, שלפי רוב הראשונים הוא ספק דרבנן, וכפי שיתבאר במקום אחר (ט"ח ברכות ח"ב סי' א).