

שיעור שלושים ושישה

נוסח הברכות

פליגי אמוראי כיצד מברך על ביעור חמץ:

מאי מברך? רב פפי אמר משמיה דרבא: "לבער חמץ". רב פפא אמר משמיה דרבא: "על ביעור חמץ". ב"לבער" – כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע, כי פליגי – ב"על ביעור". מר סבר: מעיקרא משמע, ומר סבר: להבא משמע... והלכתא: על ביעור חמץ.

את מסקנת הסוגיא ביאר רש"י בזה"ל:

והלכתא על ביעור - נמי להבא משמע, וגבי מילה נמי לא שניא אבי הבן מאינש דעלמא דהא להבא משמע ועל המילה נמי כלמול דמי.

בספר המכריע לרבי ישעיה דטראני (ר"ס סא) הבין מדברי רש"י, שלהלכה ניתן להשתמש בשתי הלשונות, שהרי מסקנת הסוגיא שגם "על ביעור" הוא להבא, דהיינו בנוסף ל"לבער". וכך הבינו ראשונים נוספים בדעת רש"י.

וכן בשלטי גיבורים (ג ע"ב מדפי הרי"ף, אות א) כתב, שאם רצה מברך "לבער חמץ", משום שאפשר לעשות כך או כך. וכן כל המצוות יכול לברך עליהן או ב"על" או בלמ"ד. וכ"כ בשם זקנו הריא"ז, שאין חובה לברך בנוסח מסוים, "והכל לפי רצונו של אדם, ולפי צחות לשונו הוא מברך". היינו: לאחר שחז"ל קבעו שגם לשון "על" היא להבא, ממילא מתקיים דין "עובר לעשייתן" בכל נוסח שהוא.

לפי גישה זו, אין שום סיבה לחתור ולברר את טעמי החילוקים בנוסחי הברכות השונות, משום שאין בזה טעם מיוחד.

אמנם רוב ככל הראשונים הבינו שיש טעם מסוים, וכאשר הגמ' מכריעה שיש לברך "על ביעור", הכוונה היא דווקא ללשון זו, ואין לברך בצורה אחרת.

והתוס' (ד"ה והלכתא) באמת הסתפקו בעניין זה, וכתבו את שני הצדדים:

והלכתא על ביעור חמץ – יכול הוא לומר כן, שאף זה הלשון משמע להבא. או שמא דוקא על ביעור חמץ, ויש טעם בברכות. ור"י לא מצא טעם לכל הברכות.

כמעט כל המפרשים, בעיקר הראשונים, ישבו על המדוכה וברירו, כל אחד בדרכו, את החילוק בנוסח הברכות. אך נראה, שעם כל הניסיונות למצוא טעם וסברא בעניין, אין

חילוק החורז את כל הברכות בצורה מרווחת ללא קושיות, וכדברי התוס' ש"ר"י לא מצא טעם לכל הברכות".

אין אנו מתיימרים להקיף במסגרת זו את כל סוגי המצוות וכל השיטות בהם, משום שלשם כך יש צורך להעמיק בגדרה של כל מצוה ומצוה ועל כגון זה נאמר "אין לדבר סוף", אך מ"מ פטור בלא כלום אי-אפשר, ועל כן נביא כמה משיטות הראשונים בעניין זה, ונדון בדב"ק עד כמה שידינו מגעת.

א. שיטת רבינו תם

הרא"ש (סי' י) הביא בשם ר"ת, שהחילוק בנוסח הברכות הוא כך:

ומה שחלקו במטבע ברכות יש מהן שתיקנו בעל ויש מהן שתיקנו בלמ"ד ר"ת ז"ל היה נותן טעם לדבר דכל מצות דנעשות מיד שייך לברך עליהן על כגון על מקרא מגילה על הטבילה על נטילת ידים על הפרשת תרומה על אכילת מצה על אכילת מרור אבל להניח תפילין להתעטף בציצית ולישב בסוכה יש בהן שיהוי...

לדבריו, מצוות שיש בהם שיהוי – מברך בלמ"ד. שאין בהם שיהוי – מברך ב"על".

את השיטה הזו מביא גם הרמב"ן בשם הראב"ד, בשם רבי משה ב"ר יוסף:

ולשון אחר כתב הראב"ד ז"ל בשם הרב רבי משה ברבי יוסף ז"ל, דמשום הכי לא מברכינן "לבער", דמשמע מצוה שאין לה גמר, אלא חייב לעשותה תדיר, כגון הנחת תפילין וציצית וכיוצא בהן, אבל מצוה שעשייתה בפעם אחת גמר מלאכתה, כגון ביעור ונטילת לולב ומילה ושחיטה כלן מברכינן בהן "על".

וצ"ב מהי ההגדרה של "יש שיהוי" או "אין שיהוי".

בפשטות, "מצוות שאין בהן שיהוי" הכוונה היא שהמצוה נגמרת ברגע אחד, לאחר סיום הפעולה, ואינה מתמשכת. ואילו "מצוות שיש בהן שיהוי" היינו שהמצוה מתמשכת גם לאחר הפעולה, כמו תפילין וציצית, שגם לאחר קיום הפעולה של ההנחה וההתעטפות, הרי הוא מקיים מצוות עשה. וכן במצוות סוכה ועוד, שבכל רגע ורגע מקיים מצוה, והמצוה אינה מסתיימת בפעולה מסוימת שיש לה גבול.

אמנם ניתן לומר שאין כאן חילוק עקרוני בשני סוגי מצוות כנ"ל, אלא החילוק הוא בין מצוה שנעשית באופן רצוף ללא הפסקות לבין מצוה שיש בה הפסקות, שאם המצוה נעשית ומופסקת ושוב נעשית, כגון ציצית ותפילין, שמניח ומתעטף ומוריד ושוב מניח וחוזר חלילה כל היום כולו – מברך בלמ"ד, אך אם מסתיימת מיד – מברך ב"על".

ברכות מצוות מזוזה ומעקה לא נתבארו בדברי הרא"ש, מה מברך עליהן לפי דעת ר"ת.

ומצינו שנחלקו בזה: הקרבן נתנאל (אות ש) כותב, שלפי ר"ת יש לברך "לקבוע מזוזה" ו"לעשות מעקה", משום שיש בהם שיהוי¹.

לעומת זאת, המאירי, אליבא דשיטת ר"ת², כורך את מצוות מזוזה ומעקה בתוך הקבוצה של המצוות שאין בהם שיהוי, כלומר שמברך ב"על". וז"ל:

וכללו בענין זה, שכל מצוה שתכף שנעשית נגמרה המצוה מברך ב"על", כגון: מילה, אף לאבי הבן, ושחיטה, אף בפסחו, וקדשיו, וכסוי הדם, וטבילה, והפרשת חלה, תרומה ומעשר מזוזה ומעקה³, נטילת ידים, נטילת לולב, פדיון הבן, ביעור חמץ, ספירת העומר, קריאת מגלה, מצה ומרור. אבל מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה, כגון: ציצית, ותפילין, וסוכה, ותלמוד תורה – כולן ב"לעשות".

וצ"ב מה יסוד המחלוקת במצוות אלו בין הקרבן למאירי.

לפי שתי ההגדרות הנ"ל בעניין שיהוי אפ"ל שבזה פליגי. הקרבן נתנאל הבין שההגדרה של "שיהוי" היא שמקיים את המצוה בכל רגע ורגע, ולכן מברך בלמ"ד, משום שבמזוזה ומעקה מקיים את המצוה אף לאחר קביעת המזוזה או עשיית המעקה.

אך המאירי ס"ל שאין חילוק מהותי, אלא הדבר תלוי באופן קיום המצוה – האם נעשית בהפסקות או באופן רציף, וסבר המאירי שקביעת מזוזה ועשיית מעקה אינן כרוכות בהכרח ב"שיהוי", משום שנעשות מיד ונגמרת עשייתן.

מאידך, אפשר לומר שאף המאירי מודה להגדרה הראשונה, אלא שלשיטתו יש חילוק בין תפילין וציצית ודומיהם לבין מזוזה ומעקה. בציצית ותפילין המצוה נמשכת אף אחר הפעולה מאחר שנחשב בכל רגע ורגע כאילו חוזר ומתעטף או חוזר ומניח, וכמ"ש התוס' ביבמות (צ ע"ב, ד"ה כולהו) ע"ש, שזו הגדרת המצוה. וא"כ, לא רק

¹ יש להעיר, שלקמן אות כ כתב שלר"ת יש לברך "על עשיית מעקה", ונראה שהיא ט"ס.

² הוא איננו מזכיר זאת בשם ר"ת, אך כותב שיטה זו בשם "גדולי זקנינו".

³ יש להקשות, שהרי המאירי עצמו בחידושו למגילה (כא ע"ב, ד"ה כבר ביארנו) סובר, שאין לברך כלל על מצוות מעקה והדומות לה, מפני שהן מצוות מזדמנות ואינן קבועות, וז"ל: "אינן חובה קבועה על אדם אלא כשיזדמן אותו ענין לידו ובכל כיוצא בזה אין כאן ברכה". וכיצד כותב כאן שיש לברך על מצוות מעקה? וצ"ל שכתב כן אליבא דר"ת (דהיינו "גדולי זקנינו" שהזכיר), אך ליה לא סבירא ליה. ואולי חזר בו, וצ"ע.

שמקיים מצוה אלא אף נחשב שעושה את פעולת המצוה שוב ושוב, וה"נ גבי סוכה וכדו'. משא"כ בעשיית מעקה וקביעת מזווה, שאע"פ שהמצוה "מתקיימת" בכל עת, אך אין זה נחשב שחוזר וקובע או חוזר ועושה את המעקה בכל רגע.

ונראה שיש לקבוע את החילוק בזה כך: בכל מצוה שתלויה בגופו – כל זמן שהתחיל את הפעולה ולא הפסיק (שלא ביטל את אותה פעולה), נחשב שחוזר ומקיים את הפעולה תדיר, משום שהיה יכול להפסיק לקיימה בגופו, ועל כן נחשב שפועל ממש שוב ושוב, וא"כ "יש בה שיהוי". אך מצוה שפועלת בדבר אחר – אף שמקיים מצוה גם אחר הפעולה, מ"מ אין כאן ממש עשייה בכל עת, ולדעת המאירי מצוה זו מוגדרת ש"אין בה שיהוי".

אלא דצ"ע לפ"ז מדוע בהדלקת נרות חנוכה מברך "להדליק", הרי שם המצוה אינה בגופו, וא"כ לא נחשב שממש עושה את המצוה עוד ועוד, ומדוע נחשבת מצוה זו ש"יש בה שיהוי"?

ואכן, הרמב"ן כבר הקשה על שיטת ר"ת ממצוות הדלקת נר חנוכה: "וקשיא לי שהרי נר חנוכה מברכין עליה להדליק ואף על פי שעשייתה גמר מלאכה". ותירץ: "אלא שרבינו תם ז"ל אמר דהואיל וצריכה שמן כדי שתהא דולקת משקיעת חמה עד שתכלה רגל מן השוק כמו שאין עשייתה גמר מלאכתה". ע"כ. אך מ"מ לפי תפיסת המאירי אכתי קשה, דסו"ס גם אם נאמר שהמצוה מתקיימת אחר הפעולה, מ"מ יש לדמות יותר למזווה ומעקה, שאין כאן ממש עשייה בפועל, וא"כ נחשב ש"אין בה שיהוי"?

אא"כ ניישב לפי הסברא שהביא הנימוקי יוסף בסוגיית אשו משום חיצוי בב"ק (י ע"א מדפי הרי"ף), שכאשר מדליק נרות שבת נחשב שמדליק בכל רגע ורגע, ע"ש⁴, וה"נ דכותה. אך זה דוחק גדול, שסברא זו נדחתה כיעו"ש, ואכתי צ"ע.

⁴ וז"ל: "אשו משום חציו. כאילו בידיו הבעירו כדאמרן. ואי קשיא לך, א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכן מאחזיזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת וכל שכן הוא דאילו הכא לא נתכוון להבעיר גדיש של חבירו כלל והכא עיקר כוונתו היא שתדלק ותלך בשבת ועם כל זה תנן (שבת יט ע"ב) משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה ומאחזיזין את האור במדורת בית המוקד ומעשים בכל יום וכדאמרן כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לן שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא דאי חשבינן ליה הוה לן למפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה וה"נ אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש ודאי משתלם ניזק מאחריות נכסים ידידיה דהא קרי כאן כי תצא אש שלם ישלם ואמאי מחייב הרי מת ומת לאו בר חיובא הוא אלא לאו ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא בידים חשבינן ליה אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה וכן הדין לענין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל וכמאן דאגמריה בידים בההוא עינא דלית ביה איסור חשיב".

ובאמת המאירי עצמו כתב שא"א ליישב כהרמב"ן:

וקשה לדבריהם נר חנוכה. אלא שמתרצים, שמאחר שצריך ליתן שמן שיעור שתכלה רגל מן השוק הרי הוא כאין עשייתה גמר מלאכתה. ואין זה מתישב, שהרי ההדלקה הוא המצוה ואם כתבה אין זקוק לה.

ולפמשנ"ת, לדידיה אכן תירוץ זה אינו, מפני שאין כאן קיום פעולת המצוה לאחר שכבר הדליק. א"כ, לגבי הדלקת נרות חנוכה, הברכה יותר מובנת לפי תפיסת הקרב"ן, ש"שיהוי" היינו שהמצוה ממשיכה להתקיים, וה"נ המצוה מתקיימת אחר ההדלקה שצריכה שמן וכו', כדברי הרמב"ן.

הרמב"ן הקשה על שיטת ר"ת מדוע בשופר מברכים בלמ"ד – "לשמוע קול שופר", הרי העשייה מסתיימת ואין בה שיהוי. וכן הקשה המאירי. והרא"ש בשמעתין מיישב קושיא זו וכותב: "וכן לשמוע קול שופר יש שיהוי להפסקה בין התקיעות דעיקר מצות שופר על סדר הברכות".

אלא, שבספר הישר (מהדור' שלזינגר סי' שמ; מהדור' וינה סי' רנט) כתב ר"ת עצמו בזה"ל:

והלכתא על ביעור חמץ. ואף על גב דלבער כולי עלמא לא פליגי על ביעור עדיף ליה טפי הואיל ועשיית מצותו זו היא גמר מלאכתו. דכיון שבדק עכשיו שוב אינו צריך לחזור ולבדוק כגון מילה ושחיטה וכיסוי הדם ותקיעת שופר ופדיון הבן וטבילת כלים ונטילת ידים ומקרא מגלה ואכילת מרור והפרשת חלה והפרשת מעשר על כל אלו וכיוצא בהן מברך "על". דכיון שעשאו פעם אחת שוב אינו חייב לחזור בו ולהאריך במצותן. אבל שאר מצות שאין להן הפסק דכל שעה חייב להתעסק בה כגון תורה תפילין וציצית וסוכה ומילה להכניסו בבריתו בכלן מברך עליהן בלמ"ד. ונר חנוכה, אף על גב דיש להן הפסק יש להן זמן דצריך שיהא בה שמן להיות דולקת משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. ואם לא נתן לא יצא. אף על גב דכתבה אין זקוק לה מיצרך צריך...

והמעייין, ישר יחזו פנימו, שבתוך דבריו כתב ר"ת להדיא שאכן מברכים "על תקיעת שופר", וא"כ סרה תלונת הרמב"ן מעליו, ואין שום צורך בתירוץ של הרא"ש שביאר מדוע מברכים בלמ"ד, שבאמת לר"ת הברכה בזה ב"על". [א"ה: וכן העיר בהגהות רב"פ תאומים על דברי הרא"ש כאן, וכתב דבאמת צ"ל דמש"כ הרא"ש בזה אינו לפי ר"ת].

ותגדל התימה שבעתיים, שהרי הרא"ש גופיה במסכת ר"ה (פ"ד סי' י) כתב שר"ת סובר שיש לברך "על תקיעת שופר", וא"כ מה לו מתרץ כאן את שיטת ר"ת שמברך "לשמוע"? וכבר העיר זאת בקרב"ן שם. [א"ה: וע"כ צ"ל כהגר"פ תאומים הנ"ל].

עכ"פ, לכאורה נראה ממהלך הדברים, שהרא"ש והרמב"ן נחלקו בהבנת דברי ר"ת, מהי כוונתו בעניין "שיהוי" – בשתי ההגדרות הנ"ל: הרא"ש הביין שהחילוק הוא אם הפעולה מקוטעת או לא, ולכן תירץ שבתקיעת שופר כיוון שיש הפסקה בין התקיעות – חשיב שיש בה שיהוי, ולכן מברכים "לשמוע". אך הרמב"ן הביין ש"שיהוי" היינו שהמצוה ממשיכה להתקיים, ולכן הקשה על ר"ת מדוע מברכים "לשמוע", הרי המצוה מסתיימת בגמר המעשה (ואכן כאמור ר"ת עצמו סובר שמברכים "על תקיעת שופר", ונאמן בזה לשיטתו, ולא קשה עליו כלל).

וכן לגבי ברכת ההלל, הרא"ש כתב שהציבור עונים "הודו לה' כי טוב" ולכן מברכים בלמ"ד, דחשיב שיש בה שיהוי. אך לתפיסת הרמב"ן, וכך אכן סובר ר"ת עצמו, כדמוכח מלשונו בספר הישר, ההגדרה היא אחרת, וממילא אין מקום כלל לתירוץ של הרא"ש לפי תפיסה זו (ובאמת נשאר קשה על שיטת ר"ת מברכת הלל).

אך אם נאמר כך יוצא, שהרב קרבן נתנאל עצמו סותר עצמו בזה, שבדברי הרא"ש גבי ברכת ההלל ביאר, שכיוון שהפסוקים אינם מנוסח ההלל חשיב שיש בה שיהוי, ומשמע שסובר שההגדרה של "שיהוי" היא שיש קיטוע והפסק. ולעומת זאת, במזוזה ומעקה ס"ל שמברכים (אליבא דר"ת) "לקבוע" ו"לעשות", כפי שהבאנו לעיל, ומזה משמע שתפס שההגדרה של "שיהוי" היא שהמצוה ממשיכה ומתקיימת לאחר הקביעה.

ואפשר, שבאמת הקרבן נתנאל תפס ששתי ההגדרות נכונות – "שיהוי" היינו גם כאשר המצוה ממשיכה להתקיים וגם מצוה שיש לה הפסק. וכן יש לדייק כן מדברי רבינו תם עצמו בספר הישר (שם), והובאו דבריו בלשון אחרת בשלטי גיבורים הנ"ל, שהזכיר גם הטעם "שיש להם הפסק", וגם שמתקיימת לאורך זמן, וזה הוי "שיהוי" (בשונה ממצוות שאין להן שיהוי, ש"עשיית מצוותו היא גמר מלאכתו", כלשונו שם). ואכן כך ביאר לגבי נר חנוכה, דאע"פ שאין לה הפסק, מ"מ יש לה זמן, וכדברי הרא"ש שמקיים את מצוה עד שתכלה רגל מן השוק. והרי להדיא שדי בטעם אחד מן השניים כדי שתיחשב המצוה "יש בה שיהוי". ומובנים שפיר דברי הקרב"ן.

וכך ניתן לבאר גם בדעת הרא"ש עצמו, שהרי אף הוא כתב דטעמא דברכת ההלל בלמ"ד משום שיש שם הפסק, שהציבור עונים "הודו". ומאידך, לגבי נר חנוכה תירץ שמצוותה עד שתכלה רגל, והרי בזה אין שום הפסק? אלא, שהוא מודה אף להגדרה השנייה, דחשיב "יש בה שיהוי" בכל מצוה שלא נגמרת מיד. ודו"ק.

והנה, גבי קביעת מזוזה כתב בשו"ת רע"א (מהדו"ק סי' ט), שאם אדם לא בירך על

קביעתה – יכול לברך אף לאחר זמן. ומוכח דס"ל שיש קיום המצוה בפועל כל זמן שהמזוזה קבועה בפתחו. ויתרה מזו, דעתו היא שאדם שעזב את ביתו וחזר – צריך לברך שוב על המזוזה. ודנים האחרונים, מה הדין כאשר נסתרה צורת הפתח ובנה שוב – האם יברך שוב, דלכאורה הוי תעשה ולא מן העשוי. ולפי רע"א נראה פשוט שיברך, שהרי ס"ל דהמצוה מתחדשת בכל רגע. אמנם אף לפי החולקים אפשר שיברך, ולא הוי תולמ"ה, וכמ"ש הבא"ח שאם בנה סוכה ונפלו הדפנות, יכול לבנותם שוב וא"צ לנענע הסכך, ולא הוי תולמ"ה, שהרי מתחילה היה כשר אלא שנפל. וצ"ע בכ"ז.

ברכה נוספת שיש לדון בה לפי שיטת ר"ת, היא ברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" – מדוע מברכים בלמ"ד, הרי לכאורה מצוה זו אין בה שיהוי, ויש לברך ב"על".

הרא"ש כותב, שהטעם שמברכים בלמ"ד, משום שאין זו כלל ברכת המצוות אלא ברכת השבח, "משום דברכה זו לא נתקנה לגמרי על מצוה זו, תדע דהא מברכין אותה לאחר המילה אלא נתקנה להודות ולהלל ולשבח להקב"ה שצוה לעשות מצוה זו בכל פעם שתבא לידינו". וכ"כ בתוס' בשמעתין (ז ע"א ד"ה בלבער).

אבל מדברי ר"ת גופיה בספר הישר, משמע שאינו סובר כהרא"ש, שכתב כך:

הואיל ועשיית מצותו זו היא גמר מלאכתו... כגון מילה... וכיוצא בהן – מברך "על"... אבל שאר מצות שאין להן הפסק דכל שעה חייב להתעסק בה כגון תורה תפילין וציצית וסוכה ומילה להכניסו בבריתו – בכולן מברך עליהן בלמ"ד.

ר"ת שיבץ את ברכת המילה עצמה בין המצוות שאין בהן שיהוי ומברך "על", ואילו את ברכת "להכניסו" הכניס בתוך קבוצת המצוות שיש בהן שיהוי, וא"כ מוכח להדיא דס"ל שגם ברכת "להכניסו" היא ברכת המצוות, ולא ברכת השבח כדברי הרא"ש.

ובאמת הא גופא קשיא – וכי "להכניסו" היא ברכה מתמשכת?

הבית הלוי (ח"ב סי' מז) מבאר שאכן מצוות מילה היא מתמשכת, ואינה מסתיימת בפעולה. כלומר, יש כאן שתי מצוות: ישנה מצוה על פעולת המילה, שאין בה שיהוי ובגמר הפעולה נסתיימה המצוה, ולכן מברכים "על המילה". אך ישנה מצוה נוספת – שמתקיימת בכל רגע ורגע שהאדם מהול, וע"ז מברכים "להכניסו" בלמ"ד. ובשו"ת פרי יצחק (ח"ב סי' ל) הוכיח כדבריו מה"ד גבי דוד המלך שהיה ערום מן המצוות עד

שראה את מצוות המילה, ומוכח שמקיים מצוה בכל עת⁵.

וראיה להבנת הבית הלוי, שבשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' יא) מביא את קושיית הראשונים (קידושין כט ע"א, מגילה כ ע"א) מדוע צריך פסוק ללמד שאשה פטורה מלמול את בנה, הרי הזמן גרמא ופשיטא שפטורה? ומיישב, שהרי מיום שמיני ואילך אין למצוה זו הפסק כלל (ועד יום שמיני אין גדר של "ערלה" עדיין), וא"כ אין הזמן גרמא וממילא צריך פסוק ללמד שפטורה ממצוה זו. והיינו כדברי ביה"ל שיש קיום מצוה כל הזמן.

איברא, שבספר מנחת אשר לבראשית (פרשת לך לך, סי' יג) חולק על האחרונים הנ"ל הסוברים שיש שתי מצוות שונות, וסובר שיש כאן רק מצוה אחת, שמהותה היא החיתוך והפריעה, ותכלית אותה מצוה היא שהאדם יהיה מהול כל ימיו. אמנם לא ביסס את סברתו נגד האחרונים, אך כך היא דעתו.

ונראה להשיג על דבריו, שמלשונו של ר"ת מוכח כהביה"ל והפרי"י שיש כאן שתי מצוות, שהרי לדעתו נתקנו שתי ברכות שונות ששתיהן ברכות המצוות, וא"כ מוכרחים אנו לומר שיש כאן שתי מצוות ממש.

ב. שיטת הרמב"ן וסיעתו

שיטת הרמב"ן בעניין נוסח הברכות היא, שכל מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחר – ברכתה ב"על", שיש בלשון זו נוסח כללי המצביע על קיום מצוה. ואילו מצוה שהאדם יכול לקיימה בעצמו בלבד – מברך עליה בלמ"ד, משום שלשון זו מורה על חיוב שבגופו דווקא. וז"ל הרמב"ן:

ואני אומר, שכל מצוה שאדם יוצא בה לכתחלה על ידי אחר – כגון ביעור – קבעה בעל... אבל מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי שליח... – מברכין עליהן בלמ"ד בכל שברכתן עובר לעשייתן.

חילוק זה, בשונה מחילוקו של ר"ת, אינו מסביר בלבד, אלא יש לו מקור ובסיס בדברי הגמ', כפי שמוכיח הרמב"ן עצמו. וההוכחה היא, דהנה הגמ' מנסה להוכיח מברכת "על המילה" כדעת רב פפא שיש לברך "על ביעור חמץ". ודוחה, דשאני מילה שבה המוהל אינו יכול לומר "למול" כי "לא סגי דלאו איהו מהיל?", כלומר שהמצוה אינה מוטלת עליו אלא על אבי הבן, ובאמת אה"נ שאם אבי הבן מל בעצמו

⁵ יש להעיר שגם עניין זה מתאים רק לסברת הקרב"ן, ש"שיהוי" היינו בכל מצווה המתמשכת לאחר הפעולה. אך לפי המאירי אכתי צ"ע, שהרי המצווה שמקיים כשהוא נימול אינה מעשית (שמקיים שוב ושוב) ודמי למוזוה ומעקה שצריך לברך כל הזמן לדידיה.

– יברך "למול" לדעת רב פפי. ומשמע, שרב פפא חולק וסובר שיברך בכל מקרה ב"על", משום שתיקנו מטבע אחיד בברכות, ועל כל מצוה שניתן לקיימה ע"י אחר – יש לברך ב"על", אף כאשר בפועל מקיימה בעצמו. ומכאן לקח הרמב"ן את שיטתו לחלק כנ"ל.

חילוק זה כתבוהו הרבה ראשונים, מהם: רבינו דוד, הר"ן, הריטב"א, המאירי – בסוגיא, הרא"ש (ס"ס י) בשם הריב"א ועוד.

אמנם בתוך שיטה זו גופה ישנן שתי דרכים: מה הדין במצוה שאפשר לקיימה ע"י אחר, אך דווקא כאשר בעל המצוה מינה את אותו אחר כשליחו, אך האחר אינו יכול לקיימה מדעתו. כגון: הפרשת תרומות ומעשרות – האם נחשבת כמצוה שבגופו ויברך עליה בלמ"ד, משום שא"א להפריש תרו"מ עבור אחר ללא מינוי שליחות ושלא מדעת בעל הפירות, כדדרשינן מקרא ד"כן תרימו גם אתם" – מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם" (קידושין מא ע"ב), או שיברך ב"על" משום דסו"ס חשיבא מצוה שניתן לעשותה ע"י אחרים.

הרמב"ן אכן מקשה על שיטתו מדתניא בתוספתא דתרומות (פ"ו הי"ד בהוצ' ליברמן): "היה הולך להפריש תרומה ומעשרות וכו', כשהוא מפרישן אומר 'ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשרות'" – הרמב"ן תמה, שלפי דרכו יש לברך "על הפרשת תרו"מ", שהרי מצוה זו ניתנת להיעשות ע"י אחר? ומתרץ הרמב"ן:

ויש לי לתקן, דהתם כיון דאינה נעשית ע"י אחרים מדעתן אלא ע"י שליח שעשוהו בעלים, שהתורם את שאינו שלו אין תרומתו תרומה ודרשי' אתם גם אתם לרבות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, הילכך לא דמיא לביעור ומילה וכיוצא בהן דמברך בהו על, וגם זה נכון וברור.

כלומר, הרמב"ן תופס כהצד הראשון שביארנו, שהעובדא שיש צורך במינוי שליחות גורמת לכך שמצוה זו תיחשב כמצוה שנעשית רק בגופו ולא ע"י אחר, וממילא מברך עליה בלמ"ד. והסכימו לדבריו כל הראשונים הנ"ל חוץ מהריב"א שהביא הרא"ש. לפי שיטה זו דייקו האחרונים (קוב"ש אות כט, הגהות הגרא"ז מלצר על הרמב"ן כאן), שמצוות מילה של אב על בנו אינה נחשבת כחיוב המוטל על גופו, ואין בזה צורך למינוי שליחות של המוהל, ולכן הברכה היא ב"על".

ובהאי עניינא דשליחות במילה, נאמרו ונשנו שלוש שיטות:

הרא"ש (חולין פ"ו ס"ח) ובעל אור זרוע (הל' מילה ס"י קז אות ה) סוברים, שרק כאשר האב מל בעצמו מקיים בכך מצוות מילה, ולא ע"י שליח. ומשום כך, אם לא מל

בעצמו – ביטל מ"ע שלו, ועברה המצוה לכל אחד ואחד מישראל למול. וז"ל האור זרוע שם: "היכא שהאב יודע למול – אסור לו להניח לאחר שימול לפניו וגם האחד אינו רשאי למולו לפניו בלא רשותו דמצוה עליה דאב רמיא". אם כן, לשיטתם, מוטלת על כל אדם ללמוד כיצד למול, כדי שיוכל לקיים המצוה כתיקנה ולא ייאלץ לבטלה.

הרמ"א בדרכי משה (יו"ד סי' רסד אות א) תמה על שיטת הרא"ש והאו"ז "וצ"ע מאי שנא ממצוה אחרת דיכול לעשות שליח במקומו?" וכן סובר הרב תבואות שור (סי' כח סק"ד), שאפשר לקיים את מצוות המילה אף ע"י שליח.

בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' יא) כתב, שהחיוב על האב לדאוג שבנו יהיה מהול, אך אין לו שום חובה למול בעצמו, וז"ל: "ומענין המילה נראה דאין האב חייב למול בנו בידי אלא לעסוק שיהא נימול... ואפילו אם האב אומן, ואומר לאחר למול את בנו, לא עבר בזה כלל בעשה". וכ"כ במקום אחר (סי' קכח): "אפילו האב אומן – יכול לכתחלה לומר לאחר למול".

והובאו דעות אלו בש"ך (סי' שפב סק"ד) ובקצה"ח (שם סק"ב).

וכאמור, מדברי הרמב"ן בשמעתין משמע דסבירא ליה כשיטת מהר"ח אור זרוע, וכן תהיה דעת שאר הראשונים העומדים בשיטת הרמב"ן, והיינו הריטב"א והמאירי וכל קדושים עמם, ומכאן סמך גדול לכאורה למהר"ח או"ז.

הריב"א שהביא הרא"ש חילק להדיא בין מצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח למצוה שא"א לעשותה ע"י שליח. ומדבריו עולה, שאף במצוות דוגמת הפרשת תרו"מ, שא"א לקיימן ע"י אחר לולי שמינהו שליח – עכ"פ חשיבי מצוות שאפשר לעשותן ע"י אחר, ולכן יש לברך עליהן ב"על", דלא כהרמב"ן. ורק מצוה שניתן לקיימה רק בגופו ממש, כתפילין, ציצית ודומיהן – יברך עליה בלמ"ד.

יש לדון, במצוות שא"א לקיימן ע"י אחר, אף אפשר להיפטר מהן ע"י קיומו של אחר, כגון מצוות מילה לפי החולקים על הרא"ש והאו"ז.

נראה, שנחלקו בזה רבוותא, בתוך סיעתו של הרמב"ן עצמו:

רבינו דוד כותב בפירוש, שכל מצוה שהאדם המצווה בה נפטר מקיומה ע"י שאחר מקיימה שלא מדעתו ושלא ברשותו – מברך עליה ב"על", שנכללת במצוות שאינן בגופו. ולכן מצוות ביעור חמץ ומילה מברך עליהן ב"על", שאמנם אם אחר יבער את החמץ או ימול את בנו שלא מדעתו או שלא ברשותו – לא ייחשב שבעל החמץ או

אבי הבן קיים את המצוה, אך עכ"פ נפטר מקיום המצוה. וכן היא דעת הר"ן, וכן משמע מלשונו של הריטב"א.

מדברי ראשונים אלו אין אפשרות להוכיח דס"ל שאין שליחות במילה, משום שאף אם יש צורך בשליחות במילה – מ"מ הברכה היא ב"על", מפני שיכול האב להיפטר ממצוות המילה גם אם נתקיימה ע"י אחר.

לגבי מצוות פדיון הבן, כתב הרמ"א (יו"ד סי' שה סע"י), שא"א לקיימה ע"י שליח, וכן דייקו האחרונים מדברי הריב"ש בשו"ת (סי' שלא). ובשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רצה) הקשה, א"כ מדוע מברכים "על פדיון הבן"? ובאמת שכבר קדמו הריטב"א והקשה קושיא זו בסוגיין, וכתב שהטעם לכך הוא משום שאם פדאוהו אחרים שלא מדעתו – בנו פדוי, והיינו כשיטת הר"ן ורבינו דוד הנ"ל (וכבר כתבנו שכן סובר הריטב"א), שכל מצוה שניתן להיפטר ע"י שאחרים מקיימים אותה – אע"פ שבעיקרה מוטלת על האדם – מברכים עליה ב"על". וה"ה במילה.

מחלוקת זו באה לידי ביטוי גם לעניין מצוות כיסוי הדם. בספר כלבו (סי' קמו, דין ברכות הריח, ד"ה א"ר יהודה; הו"ד בקצה"ח שם) הקשה, מדוע הברכה על מצוות כיסוי הדם היא ב"על", הרי מצוה זו מוטלת על השוחט דווקא, וא"א שימנה שליח? ותירץ, שכיוון שמצוה זו היא גמר מעשה השחיטה, לא שייך לברך בלמ"ד, משום שאין זה ממש עובר לעשייתו, וגם מי שכבר כיסה יכול לברך "על כיסוי הדם", וכ"כ רבי דוד אבודרהם (ברכת המצוות ומשפטיהם, ד"ה וי"א טעם). קושיא זו הקשה גם הרמב"ן בחידושו לחולין, ותירץ ג"כ כנ"ל, שהכיסוי תלוי בשחיטה, ואם השחיטה הייתה פסולה – אין מצוות כיסוי, ולכן הברכה ב"על".

ולעניין זמן הברכה בכיסוי הדם, הטור (יו"ד סי' כח) הביא בשם בה"ג (ס"ס סט, עמ' תרנז), שמברך לאחר הכיסוי⁶, אך כתב בשם אביו הרא"ש שיש לברך לפני הכיסוי, וכ"פ הרמב"ם (פי"ד מהל' שחיטה ה"א) ומרן השו"ע (יו"ד שם).

ולכאורה יש לתמוה, שהרי כאשר כוסה הדם נפטר מקיום המצוה, ולכן אפילו אם כסתה הרוח פטור מלכסות כאשר לא חזר הדם ונתגלה, כדאיתא בחולין (פז ע"א), וא"כ מדוע לא תירצו הראשונים הנ"ל שהטעם שברכה זו ב"על" מפני שיכול להיפטר ע"י אחר? אע"כ, דס"ל להני רבוותא, שכל מצוה המוטלת עליו, אף אם ניתנת למנות שליח בעבורה – מברך עליה בלמ"ד, הגם שישנה אפשרות להיפטר ע"י אחר, וע"כ

⁶ וז"ל בה"ג שם: "ובתר דמכסי ליה לדמא מיחייב לברוכי ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו על כיסוי הדם".

הוצרכו לתירוץ אחר.

נמצא, שהרמב"ן, הכלבו, האבודרהם ועוד, חולקים על הר"ן, רבינו דוד והריטב"א בעניין זה.

בקריאת מגילה מברכים "על קריאת מגילה", והציבור יוצא בקריאת הש"צ מדין "שומע כעונה". והנה בדין שומע כעונה חקרו, האם דין זה הוא מדיני שליחות או חידוש שחידשה התורה שנחשב שהשומע מדבר דשמיעה כדיבור דמי (עי' צ"ח בברכות), ופליגי בזה רש"י בסוכה (לח ע"א) ותוס' בברכות (כא ע"ב), האם העומד בתפילת עמידה יוצא י"ח קדושה ע"י שישתוק וישמע את הקדושה מפי הש"צ, או דהוי הפסק.

ולפ"ז יש לבאר מדוע בקריאת מגילה מברכים ב"על": לפי הצד הראשון, שיש כאן שליחות, יש כאן הוכחה שמצוה שנעשית ע"י שליח נחשבת מצוה הנעשית ע"י אחרים. ולפי הצד השני, שנחשב שמדבר ממש – לכאורה היה צריך לברך בלמ"ד, שהרי זו מצוה שבגופו. אלא, היות ובסופו של דבר המצוה מתקיימת ע"י אחר – מברך עליה ב"על", שמאחר ואינו קורא ממש, אלא רק "כאילו" – מברך ב"על". וכך יש לדייק בדברי הריטב"א שכתב שיוצא במקרא מגילה אפילו שלא בשליחותו.

ג. שיטת הרמב"ם

מדברי הרמב"ם בהלכות ברכות (פי"א) עולים שלושה חילוקים בנוסח הברכות:

חילוק בתועלת המצוה: אם מקיים את המצוה לצורך עצמו – מברך בלמ"ד, אם מקיימה עבור אחרים – מברך ב"על" (הלכות יא-יד).

חילוק בזמן הברכה: אם מברך אחר תחילת קיומה – מברך ב"על", וכאשר מברך קודם קיומה – מברך בלמ"ד (הלכה טו).

חילוק בין סוגי המצוות: מצוות שהן חובה – שמברך עליהן בלמ"ד, לבין מצוות שהן רשות, כמו: שחיטה, כיסוי הדם ונט"י – שמברך ב"על" (שם).

בטעם נוסח הברכה "על ביעור חמץ", כתב הרמב"ם, שבשעה שהאדם בא לבדוק הרי כבר ביטל בלבו, וא"כ נמצא שהברכה נאמרת אחר קיום המצוה, כעין ברכת נטילת הלולב דבעידנא דאגבהה נפק ביה.

המאירי בשמעתין (ד"ה ומ"מ הרבה מפרשים) מעיר על טעמו של הרמב"ם, שלכאורה אין האדם גומר בדעתו לבטל אלא עד אחר הבדיקה, כאשר אומר את נוסח "כל חמירא"

וז"ל:

וביעור שמברך ב"על" אף על פי שהוא לעצמו, הם נותנים טעם בדבר מפני שכשנתן דעתו לבדוק גמר בלבו לבטל והרי הותחלה המצוה והוה ליה כלולב. ואין הטעם נכון לדעתי, שהרי אין גמר דעת לבטל עד שיבדוק ויצניע את הצריך לו.

אמנם ניתן ליישב דברי הרמב"ם, שעצם המחשבה שלכשיגמור את מעשה הבדיקה יבטל – היא גופה נחשבת תחילת קיום המצוה, וא"כ עיקר הביטול כבר התחיל מתחילת הבדיקה. המאירי עצמו סובר, שהברכה נאמר בלמ"ד כאשר המעשה תכוף וסמוך לברכה, אבל היות וכאן הביעור ייעשה רק למחר – מברך ב"על".

נמצינו למדים, שהרמב"ם פסק כשיטתו של רב פפי, שבאופן עקרוני יש לברך בלמ"ד כאשר מברך קודם קיום המצוה, והא דאיתא בגמ' "והלכתא על ביעור חמץ", אין הכוונה שהלכה כרב פפא, אלא שבביעור חמץ באופן מיוחד יש לברך ב"על" לפי שהביטול כבר נעשה וא"כ התחיל בקיום המצוה לפני הברכה, ובכה"ג מודה רב פפי שיש לברך ב"על". וכך ביאר בכס"מ את דעת הרמב"ם, ע"ש שהאריך בזה.

אולם שאר הראשונים הבינו שכוונת הגמ' לומר שהלכה כרב פפא. וכך משמע מדברי הר"ן (ג ע"ב מדפי הרי"ף), שהקשה על מש"כ הרמב"ם בהל' מילה (פ"ג ה"א) שאם היה מל את בנו מברך "למול את הבן", וז"ל:

ואין דבריו מחוורין, דכי אמרינן הכי ה"מ לרב פפא דאמר "לבער" אבל לרב פפי דאמר "על ביעור" – אבי הבן נמי מברך "על המילה" דמילה באבי הבן כביעור חמץ דמי, דאיהו נמי מיחייב!

ואכן, הרמב"ם לכאורה פסק כדעת רב פפי שנוסח הברכות הוא בלמ"ד, אא"כ מקיים עבור אחרים, או שמברך אחר תחילת קיומה, או מצוה שהיא רשות, וכנ"ל.

ניתן לומר, שהרמב"ם סבר דהא דאמרינן בגמ' "והלכתא על ביעור חמץ" היינו נמי ולא דווקא, וכפי שפתחנו בתחילת שיעור זה, שנחלקו הראשונים בכוונת הגמ' כאן (והתוס' הסתפקו בשני צדדים אלו), וכדי לא להיכנס למחלוקת בין רב פפי ורב פפא – פסק כדברי רב פפי, שכן רב פפא מסכים בעיקר הדין לדברי רב פפי ("בלבער כו"ע לא פליגי").

הצל"ח (ז ע"א) מקשה: לפי שיטת הרמב"ם, שהטעם שמברכים "על ביעור חמץ" הוא רק משום שכבר ביטל בלבו, יוצא שאם בודק בתוך המועד, דקיי"ל שאינו יכול לבטל

אחר זמן איסורא (לעיל ו ע"ב) – צריך לברך בלמ"ד "לבער חמץ", שהרי בכה"ג לא התחיל בקיום המצוה קודם הברכה, ומדוע לא חילק הרמב"ם כן?

הצל"ח מיישב בפשטות: "וצריך לומר שלא רצו לחלק בנוסח הברכה". אך מקשה הצל"ח: "ולפי זה קשה, למה בברכת המילה חילקו בנוסח הברכה בין אבי הבן המל ובין אחר המל⁷?" ומיישב: "וצריך לומר דבתרי גברא שפיר חילקו, ולכן חלקו בין אבי הבן לאחר, אבל בחד גברא לא רצו לחלק".

אמנם צ"ע, שהרי בנטילת לולב מצינו שחילקו אף בחד גברא, וכך פסק הרמב"ם להלכה, שכאשר כבר יצא בו – מברך ב"על", וכאשר נתכוון שלא לצאת בו – מברך בלמ"ד?!?

יש מקום לחלק ולומר, דאמנם כן הוא שאף בחד גברא חילקו, אך הדבר תלוי ברמת השכיחות. כלומר, נוסח הברכה נקבע לפי הרוב המקרים – ולכן, בבדיקת חמץ, כיון דרובא דעלמא בודקים קודם הפסח – לא רצו חז"ל לתקן מטבע ברכה מיוחדת לאנשים יוצאים מהכלל שעברו על עיקר הדין ושכחו או הזידו ולא בדקו. אולם, במצוות לולב – כאן מדובר על שני מצבים ששניהם "לכתחילה" – ישנה אפשרות לברך לפני שיוצא בו וישנה אפשרות לברך לאחר מכן, ושתי האפשרויות הן להלכה ולמעשה לכתחילה, ולכן בזה תקנו שתי נוסחאות שונות. והכל ע"פ שיקול הדעת של חז"ל.

לפי הרמב"ם יש להקשות, מדוע מברך "על מקרא מגילה"? המאירי מקשה זאת על הרמב"ם, וכותב: "אלא שאפשר לישבן על הדרך שכתבנו בהם". וכוונתו למה שכתב לעיל מינה (ד"ה ומעתה צריך) וז"ל: "נראה לי הטעם מפני שהכפרים מקדימין ליום הכניסה ואיזה בקי שבעיר קורא להם והרי שהברכה נעשית על ידי מי שאין חיוב קריאה עליו עכשו, וכיון שהברכה נעשית קודם פורים ב"על", לא זזה ממקומה וכן שהדבר מצוי אף בזמנה לילך אחר בקי להוציאו אף על פי שיצא וכמו שאמרו הכל חייבים בקריאת מגלה ואין הכל בקיאים". כלומר, שהיות ואנשי העיר היו קוראים עבור אנשי הכפרים – א"כ זוהי מצוה שמקיים לצורך אחר, ובזה מברך ב"על" אליבא דהרמב"ם, כמשנ"ת לעיל בחילוק הראשון. והדגיש המאירי, שמצוי הוא שאנשים שכבר יצאו יד"ח קוראים עבור אנשים שטרם יצאו יד"ח לכן מברך ב"על".

וגם עניין זה מתבאר לפי דרכנו, שלא רצו לתקן בזה שתי נוסחאות שונות, משום

⁷ היינו לשיטת הרמב"ם, דהכי קי"ל למסקנא, דהרי הלכה כרבי פפי. אמנם שאר הראשונים (עי' בחי' רבינו דוד ועוד) סוברים שלהלכה אין חילוק בין אבי הבן לבין אחר שמל.

שרוב המקרים היו כך, שהקורא עצמו כבר יצא י"ח וכעת קורא רק עבור אחרים, וחז"ל אזלי בתר רובא וע"כ תקנו לברך תמיד ב"על".

ונראה ליישב את ברכת המגילה באופן נוסף, כדלהלן:

בהלכה טז כתב הרמב"ם:

כל דבר שהוא מנהג אף על פי שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד של פסח אין מברכין עליו.

והקשה הגרי"ז מבריסק בחידושו על אתר: לפ"ז, כיצד נוהגים בני אשכנז (ע"פ מ"ש הרמ"א בס"י תצ סע"ט) לברך על קריאת מגילת רות ומגילת קהלת, הרי הוי מנהג בעלמא ואין לברך עליו! ?

מתרץ הגרי"ז בשם אביו הגר"ח: יש לדון, מהו יסוד הגדר בברכת התורה – האם הוי ברכה על מצוות ת"ת, או דלמא הוי ברכה כעין ברכת הנהנין. הגר"ח יסד, שברכת התורה אינה על מצוות תלמוד תורה, ואין זו גם ברכה על קריאת התורה, אלא זוהי ברכה על עצם התורה. ועפ"ז מיישב מדוע גם אשה צריכה לברך ברכות התורה, דאפילו אם אינה חייבת במצוות תלמוד תורה – מ"מ הברכה היא על עצם התורה. (וע"ע מנח"ח בסוף מצוה תל, שכתב כעין זה).

לפ"ז, מסביר הגרי"ז, חז"ל לא תיקנו על מצוות קריאת המגילה, אלא שתיקנו ברכה על עצם הקריאה של המגילה, גם לולי המצוה שיש בכך, כדין ברכת המזון וברכות הנהנין. עכת"ד.

ולפי דרכם של הרבנים לבית בריסק, אפשר ליישב בדרך חדשה את שיטת הרמב"ם בברכת "על מקרא מגילה", דמ"ש הרמב"ם שצריך לברך בלמ"ד כאשר אדם עושה מצוה לעצמו, היינו דווקא בברכת המצוות, אבל בברכת המגילה, אף אם נאמר שמקיים בעצמו (ולא נלך בדרכו של המאירי הנ"ל), עכ"פ אין הברכה על המצוה שמקיים בקריאת המגילה, אלא על המגילה עצמה, כמו ברכות התורה, ושפיר מברכים עליה בלמ"ד.⁸

⁸ ואולי ניתן לדמות ברכה זו לברכת "להכניסו" במילה, שכתבו התוס' (ז ע"א ד"ה בלבער) "דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך, אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבא לידו", וה"נ מברך על עצם המגילה ולא על קיום המצוה עכשיו.

בשורת הריב"ש (סי' קלא) נשאל, מדוע הרמב"ם (בהלכות יב-יג) מבחין בין המל את בנו, שמברך "למול", לבין המל את בן חברו, שמברך "על המילה", ואילו לגבי פדיון הבן לא מבוארת הבחנה כזו, בין הפודה את בנו לפודה את בן חברו, דבתרוויהו משמע שהברכה היא "על הפדיון". וגם המאירי בשמעתין (ד"ה ומעתה) עמד על קושיא זו.

ותירצו, שכיוון שא"א לעשות את עצם מעשה הפדיון לולי הכהן, ממילא מצוה זו תמיד נחשבת כמצוה שאחר עושה עבור אבי-הבן, וע"כ ברכתה ב"על".

אלא, שתירוצן זה ודאי אינו מתיישב בשיטת הרמב"ם, שבהל' ביכורים (פי"א ה"ה) כתב: "הפודה את בנו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן, וחוזר ומברך שהחיינו, ואח"כ נותן הפדיון לכהן, ואם פדה עצמו מברך "לפדות הבכור" ומברך שהחיינו". ולפ"ד הריב"ש והמאירי, גם כאשר פודה את עצמו היה צריך לברך "על הפדיון", מפני שבכל מקרה הכהן הוא מקיים את המצוה והוא מצוה ע"י אחר, ואכן כך פוסק הרמ"א (יו"ד סי' שה סע"י), ומקורו בתשו' הריב"ש הנ"ל. אך השו"ע כתב כדעת הרמב"ם, שאם פודה עצמו מברך "לפדות". וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, וצ"ע בטעם החילוק בין מילה לפדיון הבן, שבפדיון הבן אין חילוק בין הפודה את בנו לבין פודה את בן חברו.

ונראה לבאר ע"פ מה שכתב המנ"ח (מצוה ב אות ב) לחקור בדין קטן שהגדיל, האם עדיין מוטלת מצוות מילה על האב והוא קודם בה, או שהמצוה כבר אינה מוטלת על האב, וז"ל: "ואני מסופק אם הגדיל, שמצוה גם כן עליה רמיא ומחויב למול עצמו, אם גם כן מצוה על האב ולא נפקע המצוה מאתו, או דלמא דהמצוה על האב רק בקטנותו, אבל כשהגדיל אין חיוב המצוה על האב, רק עליו". והביא כמה נ"מ בין צדדי החקירה⁹.

ודייק המנ"ח מלשון החינוך שם, שכתב "למול את בניו הקטנים", דמשמע קצת שהחיוב על האב דווקא בקטנותם. ואכן כך כתב להדיא הרמב"ם בפיהמ"ש (שבת פי"ט מ"ו), שאחר שהגדיל המצוה מוטלת רק על הבן ופקעה מהאב, וז"ל: "ואם גדל הילד

⁹ וז"ל: "ונ"מ דאם האב בעצמו מוהל מחויב למול בעצמו בגדלותו ג"כ לשיטת הש"ך חו"מ סי' שפ"ב שאסור לכבד אחר, ובגדלותו אם רוצה הבן למול את עצמו והאב ג"כ רוצה למולו אם לא נפקע מצות האב קודם ואם לאו כודאי בנו אם יכול למול בעצמו אסור למול אפילו ע"י אביו וגם אם קדם אחד מהם ועשה המצוה לענין ליתן לחבירו האב לבן או הבן לאב יו"ד זהובים לדעת הסמ"ע שם דמי שעליו עיקר המצוה מחויב התופס ליתן לו יו"ד זהובים. ועוד נ"מ, אם האב מברך ברכת להכניסו או אפשר נפקע המצוה מעליו כשיגדיל. וגם נ"מ לענין אם אי אפשר למולו בלי שכר אם האב מצוה מחויב הוא ליתן ואם אינו מצוה אינו מחויב יותר מכל ישראל עיין יו"ד סי' רס"א...."

והגיע לכלל עונשים נסתלק החיוב מעל כל אדם ונתחייב הוא למול את עצמו מיד".
 לפ"ז יש לדון גבי פדיון הבן כנ"ל, אי קאי על האב גם כשהבן הגדיל אם לאו. והנה
 הרשב"א בתשובה (ח"ב סי' שכא) כתב שהמצוה ממשיכה ואינה פוקעת, וכ"כ בספר
 ערוה"ש (יו"ד סי' שה סע"ד). לעומת זאת, יש סוברים (ריב"ש שם, ספר הפרנס ועוד),
 שהמצוה פוקעת מהאב כשהבן הגדיל.

ופליגי במהות מצוות פדיון הבן, האם ישנה מצוה מיוחדת על האב לפדות, ולכן אף
 אם הבן הגדיל אכתי יש מצוה על האב ואף הוא קודם לבן, או שהמצוה רק על הבן,
 אלא שבקטנותו אינו יכול לקיים ולכן האב מקיים את מצוות הבן, וממילא כאשר
 הגדיל – עתה הבן מקיים ולאב אין שום מצוה, מפני שלעולם לא הייתה לו מצוה.

ולפי המבואר יש ליישב שיטת הרמב"ם, שבמילה יש מצוה המוטלת על האב ממש
 למול את בנו, ולכן יש לאב נוסח שונה מאדם שמל בן חברו, אך בפדיון ס"ל
 להרמב"ם כדעת הריב"ש וספר הפרנס, שאין מצוה על האב לפדות, אלא מקיים בכך
 את מצוות הבן, ולכן בהא לא חילקו בנוסח הברכה בין אם פודה את בנו או שפודה בן
 חברו, דלתרוויהו אין מצוה עצמית (אמנם לבן שפודה עצמו מברך "לפדות", כי אכן יש לו
 מצוה עצמית).

הברכת שמואל (קידושין סי' יח) מרחיב את הקושיא על הרמב"ם גם על שיטת הריב"א
 המובא בדברי הרא"ש (סי' י), שחילק בין מצוה שיכולה להתקיים ע"י שליח למצוה
 שאינה מתקיימת אלא בגופו. וקשה מפדיון הבן, שכתב הרמ"א בסי' שה שא"א לקיים
 ע"י שליח, ומדוע מברכים "על פדיון"?

כדי ליישב, מביא הברכ"ש מחלוקת אימתי נעשית מצוות הפדיון, האם בעת הפרשת
 המעות או בשעת נתינת המעות לכהן:

הב"י (סי' שה אות י) מדייק מלשון הטור, שהמצוה בשעת נתינת המעות. מאידך,
 ידועים דברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' יח), שחכמים לא תקנו ברכה על מצוות
 התלויות באדם אחר, כגון צדקה, דשמא לא ירצה לקבל וא"כ ברכתו לבטלה. ומקשה
 הרשב"א, מדוע מברכים על פדיון הבן, הרי יש לחוש שמא הכהן לא ירצה לקבל?
 וכותב: "אבל על פדיון הבן ועל הפרשת חלה ומעשרות מברך, מפני שאינו מברך על
 הנתינה אלא על ההפרשה ועל הפדיון שתלויין בו", ומבואר מדבריו, שבפדיון הבן
 המצוה והברכה על עצם ההפרשה, אלא שצריך לתת לכהן מדין מתנות כהונה. וכ"כ
 מהרי"ט אלגאזי (בכורות דף יב).

אמנם מדברי המחנ"א משמע שחולק על זה וסובר שהמצוה היא ברגע הנתינה ולא בשעת ההפרשה. ולכן אם תקף כהן את חמשת הסלעים לאחר ההפרשה – ניתן להוציא מידו, משום שבאותה העת לאחר ההפרשה אכתי הוי ממון בעלים.

ונ"מ בין הדעות, בספק בכור, אם המצוה בנתינה לכהן – קיי"ל ספקא דממונא לקולא וא"כ פטור. אך אם נאמר שהמצוה בהפרשה – סו"ס יתחייב להפריש ואח"כ יוכל לקחת לעצמו את הכסף בחזרה. הברכ"ש כותב שדעת הרא"ש שגם בספק בכור צריך להפריש, ומכאן יש ללמוד דס"ל לרא"ש שהמצוה בהפרשה ולא בנתינה. וממילא מיושב, שגם אבי הבן מברך "על הפדיון" משום שהמצוה כבר התקיימה קודם לכן בשעת ההפרשה.

אך תירוץ זה נח רק לשיטת הריב"א ולא לרמב"ם, שהרי הרמב"ם סובר שהבן עצמו מברך "לפדות" כנ"ל, ואי נימא שהמצוה התקיימה כבר בעת ההפרשה, גם הבן יצטרך לברך "על", אע"כ דס"ל שהמצוה בנתינה וממילא אין תירוץ זה נח לשיטתו.

בדברי הרמב"ם לאורך פרק י"א, התבארו שלוש סוגי מצוות: מצוות שהן חובה (כתפילין, סוכה, לולב ושופר), מצוות הדומים לרשות (מזוזה ומעקה), מצוות שהן רשות (נטילת ידיים ושחיטה).

וז"ל הרמב"ם בתחילת הפרק (ה"ב), שם הבחין בין "חובה" לבין "דומין לרשות":

יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות, ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב, וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה, וכל מצות עשה שבין אדם למקום בין מצוה שאינה חובה בין מצוה שהיא חובה מברך עליה קודם לעשייתה.

ובסוף הפרק (הט"ו) כתב לעניין נוסח הברכות, שעל מצוות של רשות מברך לעולם ב"על", אפילו אם שחט לעצמו.

...אבל נטילת ידיים ושחיטה הואיל ובדברי הרשות הן אפילו שחט לעצמו מברך על השחיטה ועל כסוי הדם ועל נטילת ידיים, וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו.

וביארנו הנו"כ מה החילוק בין ציצית, מעקה ומזוזה, שעליהן מברך בלמ"ד כאשר מקיימן לעצמו, כמ"ש בהלכה י"ב: "וכן אם קבע מזוזה לביתו מברך לקבוע מזוזה, עשה מעקה לגגו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות מעקה", לבין נט"י ושחיטה שבכל מקרה מברך ב"על", דלכאורה כל המצוות הללו הן רשות ומדוע יש חילוק.

מדברי רבינו מנוח יוצא, שהביאור בזה הוא, שבמזוזה, מעקה וציצית, אמנם האדם אינו חייב לקנות בית בגד של ד' כנפות, אך קיים מצב שמוטלת עליו החובה לקיים מצוות אלו – כאשר כבר בנה בית או לבש בגד זה. אך נטילת ידיים ושחיטה הן מצוות של רשות גמורה, שלעולם אינו מגיע למצב של חובה ותמיד יוכל לא לקיימן, ולכן ברכתן לעולם ב"על".

ובמנחות (מא ע"א) איתא: "מלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא, אמר ליה: קטינא, קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה? אמר ליה: ענשיתו אעשה? אמר ליה: בזמן דאיכא ריתחא ענשין". ומבואר שבמצוות ציצית יש עניין של חיוב, בזמן ריתחא עונשים על מצוה זו, ולכן אינו נחשב "רשות" אלא רק "דומה לרשות".

הכס"מ מבאר באופן אחר, ומבחין בין דבר שהוא "מתיר" לבין דבר שהוא "מצוה". שחיטה ונט"י הן מצוות המתירות, אך שאר מצוות אינן מתירות ולכן אע"פ שגם בהן יש מצוות שאינן חובה ודומים לרשות כמו מעקה ומזוזה וכדו' – מברך בלמ"ד כאשר מקיימן לעצמו.

ולפי דבריו צ"ב, מדוע הרמב"ם לא מונה את מצוות הפרשת תרו"מ כמצוה שהיא רשות, כשחיטה ונטילת ידיים, הרי לכאורה גם מצוה זו "מתירה" את הפירות באכילה, ואינה חובה, אלא שכאשר האדם רוצה לאכול פירות צריך להפריש.

רש"י בגיטין (מז ע"ב, ד"ה מדאורייתא) כותב גבי הפרשת תרו"מ "ולאו מצוה דרמיא עליה היא", ומשמע שאין חובה לתקן את כריו. אך התוס' בר"ה (ד ע"א) כותבים, שאם לא יפירש את כריו – הרי הוא עובר על "בל תאחר", ומכאן הוכיח בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' שצו אות ה), שישנו חיוב לתקן את כריו:

אך הא דהפרשת תרומה הוא רק מתיר במחלוקת שנויה, כי בתוס' ר"ה (ד ע"א) דעובר על הפרשת תרומה בכל תאחר – מוכח שהוא מצוה מחויבת...

והנה, האחרונים נחלקו האם יש מצוה לתקן את הכרי גם כאשר אינו רוצה לאכול מפירות אלו. דעת הט"ז (יו"ד סי' א) שחייב, ורע"א שם חלק עליו.

מעשה ניתן לומר שדעת הרמב"ם היא, שיש חיוב להפריש תרו"מ אף אם אינו אוכל מהפירות, וע"כ אין מצוה זו נחשבת "רשות" כשחיטה ונט"י, וממילא אם מפריש לעצמו מברך בלמ"ד, ולאחרים מברך ב"על". וכ"כ שם באבנ"ז, שהרמב"ם סובר כשיטת התוס', ודלא כרש"י:

וכן משמע ברמב"ם פי"א הלכות ברכות (הט"ו) שפירש הטעם דמברך על השחיטה ולא לשחוט משום דשחיטה אינו מצוה מחוייבת רק מתיר. וגבי תרומה כתב (שם הי"ב) שמברך להפריש תרומה – מוכח דהפרשת תרומה מצוה מחוייבת.

והמשיך וביאר, שמחלוקת זו תלויה בשתי אפשרויות לגרוס את דחיית הגמ' בעניין שחיטה:

ורש"י בגיטין (מו ע"ב) לטעמיה, שגורס בפסחים (ז ע"ב) "לא סגי דלאו איהו שחיט". אבל הרמב"ם גורס "לא סגי דלא שחיט" והוא גירסת הרמב"ן בספר המצות (השרש הראשון, סוד"ה ובתשובה השנית). וא"כ לפי שיטתם מוכח מדמברכין בתרומה "להפריש", שכן מפורש בתוספתא (ברכות פ"ו הי"ט). דתרומה מצוה מחוייבת.

לגבי מצוות כיסוי הדם כתב הרמב"ם (בהלכה טו) שמברכים "על כיסוי הדם", ולכאור' מצוה זו דומה יותר למזוזה ולא לשחיטה, שהרי לאחר ששחט יש כבר חיוב ממשי לכסות הדם, וא"א להימנע מחיוב זה, וא"כ מדוע אין מברכים בלמ"ד?

המאירי כותב, שכיסוי הדם נגרר אחר השחיטה. כנראה שמכוון לומר כדברי הכלבו ור"ד אבודרהם שהזכרנו לעיל, שכיסוי הדם נחשב "גמר השחיטה", וא"כ שחיטה בלי כיסוי גורעת מהשחיטה עצמה, ועל כן הברכה ב"על". והגם שכתב הרמב"ם בהלכות שחיטה (בהקדמה ובהלכות ריש פרק א וריש פרק יד) שיש כאן שתי מצוות נפרדות – השחיטה והכיסוי, מ"מ הוי כמצוה אחת שיש בה שני חלקים, וא"כ שפיר אפשר ליישב כדברי המאירי אף את שיטת הרמב"ם (כ"כ הגר"ש רוזובסקי בשמעתין, והגרא"מ שך באבי עזרי בהל' שחיטה).

אך קשה, שלפי ביאור זה יוצא, שהטעם שמברכים על כיסוי הדם ב"על" הוא משום שכבר התחילה המצוה בשחיטה, ולפ"ז היה לו לרמב"ם לכתוב מצוה זו בתחילת ההלכה, יחד עם נטילת לולב, שגם במצוה זו הטעם שמברך ב"על" הוא משום דבעידנא דאגבהה נפק ביה (וכבר התחילה המצוה), ומדוע כתבה יחד עם שחיטה ונט"י?

לכן, מחלק הגר"ש רוזובסקי בצורה שונה: בציצית, מזוזה ומעקה אין אומרים שלבישת הבגד, המגורים בבית או בניית הבית הם ה"מחייבים" (סיבות החיוב), אלא,

החיוב רובץ על האדם באופן תמידי, אך כדי שיחול חיוב מעשי בפועל יש צורך בתנאים מסוימים שיתקיימו. לעומת זאת, בכיסוי הדם, סיבת החיוב היא השחיטה, ואין חיוב תמידי על האדם כמו מזוזה וכדו'. ומעתה יוצא, שמצוות כיסוי הדם דומה בהגדרתה יותר לנט"י ושחיטה, וזו הסיבה שמברך עליה ב"על" בכל גוונא (ולא משום שהתחילה המצוה כמו נטילת לולב).

ולפי"ז יש לבאר את ההבדל בין אדם שהולך בכגד ד' כנפות בשבת, שאינו צריך להורידו משום דהוי אנוס, שאינו יכול לקשור גדילים, לבין הא דאמרינן שאם אין לו עפר לכסות את הדם – לא ישחט ביו"ט, וכאן לא שייכת טענת אנוס. וצ"ב בטעם החילוק. וע"פ הנ"ל הרי הא כמבואר, שבמצוות ציצית החיוב הוא תמידי, אלא שלבישת הבגד היא תנאי בקיום המצוה, וא"כ נמצא שמכניסת השבת האדם אנוס ואינו יכול לקיים המצוה. משא"כ במצוות כיסוי הדם, שם האדם אינו מחויב כלל במצוות השחיטה, וא"כ לא הוי אנוס במצוה זו, וברגע ששחט הכניס את עצמו לאנוס, ומשו"ה אסרו על האדם לשחוט אם אין בידו עפר.