תמיר גזיאל - תלמיד במכון

התלמוד הירושלמי בראי פוסקי ההלכה (א): עיון בסוגיות בה"ת במסכת ברכות - חובת לימוד תורה מיד לאחר אמירת ברכותיה

המאמר מוקדש לזכרו של ר' שלמה אשכנזי ז"ל

1. מבוא

מצוות תלמוד תורה נחשבת לראשונה במעלה במערכת המצוות המעשיות, ועליה נאמר "ותלמוד תורה כנגד כולם".[1] מעמדה המיוחד של מצווה זו, בהשוואה לכלל המצוות, מתבטא בכך שאין לה שיעור, כפי שלמדו חז"ל מהפסוק "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח). כיתר המצוות, קובעת מצוות ת"ת לעצמה ברכה לפניה. המקור לנוסח ברכות התורה בתפילת שחרית, ולעצם החיוב לאומרן, הינו במסכת ברכות (כ"א, א) ובמסכת נדרים (פ"א, א).[2]

אולם מעמדן של ברכות התורה שונה מזה של שאר ברכות המצוות. מעמד זה נובע גם מיחודיותן העצמית.[3] הדיון בביטוי המעשי לכך עומד במרכז הסוגיה שלפנינו,

1 משנה, פאה א, א.

2 גמ' שם: "ומפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן? - רבינא אומר, שאין מברכין בתורה תחילה".

רש"י במקום: "כשמשכימין לתלמוד תורה ות"ח מתוך שהן זהירין לעסוק בתורה ורגילין בה, אין זהירין

לברך, כשפותחין לא מקיימא ברכתא". עי' בשו"ת "אגרות משה" או"ח, חלק א' בסימן כ', ביחס להבדל שבין שיטת רש"י לשיטת רבנו יונה, וראו להלן (פרק 5 י"ג) פירוש הר"י אלברצלוני לדברי הגמ' בנדרים.

3 ראה בדברי הגמ' בחגיגה (ג, א) ביחס לפער שבין החיוב במצוות ת"ת לגברים, שתכליתה לימוד צרוף, לבין חיוב ללמוד תורה לגבי נשים, המסתכם בלימוד של פרטי המצוות שנשים מחוייבות בהן. הגמ' שם נותנת לכך ביטוי באמצעות הפסוק בדברים ל"א: "הקהל את העם - אנשים באים *ללמוד*, נשים באות *לשמוע*". אך למרות השוני המהותי בגדרי החיוב, כך שלמעשה נשים פטורות ממצוות ת"ת, נפסק בכ"ז להלכה שנשים חייבות בברכות התורה.

העוסקת בהשלכות החיוב על היחיד לברך את בה"ת בתפילת השחר ביחס למצוות ת"ת. לכאורה, אמירת הברכות בתפילה יכולה לפטור מהצורך לתזור עליהן לפני כל עיסוק בתלמוד תורה במהלך היממה. אולם הבנה כזו מוטלת בספק הלכתי.

בעניין זה מתמקד שמואל, ודבריו מובאים בשני התלמודים, כדלהלן :-

תלמוד בבלי, ברכות, דף י"א ע"ב:

"אמר רב יהודה אמר שמואל - השכים לשנות, עד שלא קרא קריאת שמע, צריך לברך; משקרא קריאת שמע, א"צ לברך, שכבר נפטר ב'אהבה רבה'".

האימרה 'שכבר נפטר באה"ר', המופיעה רק בבבלי, ניתנת לבאור בשתי דרכים שונות:

- סיבה = שהרי כבר נפטר בברכת 'אהבה רבה'.
- סימן = כאשר נפטר בברכת אה"ר, לא יצטרך לברך שנית.

הסוגיה המקבילה בתלמוד הירושלמי, ברכות, פ"א ה"ה, מופיעה בשתי גרסאות:

"שמואל אמר - השכים לשנות קודם קריאת שמע צריך לברך; לאחר קריאת שמע, א"צ לברך.

גירסה א': א"ר בא - והוא **ששנה** על אתר."

גירסה ב': א"ר בא - והוא **שקרא** על אתר."

משמעות ההבדל בין הגרסאות תבחן ביחס לשאלה כלפי איזה חלק של הלכת שמואל אמורים דברי ר' בא. האם כוונתו לסייג את הרישא של הלכת שמואל, לגבי מי ששנה לפני שקרא ק"ש; או דילמא רצה ר' בא לחדש רק ביחס לבאים ללמוד תורה לאחר ק"ש. תתכן אפשרות שלישית, שדבריו מופנים כלפי הרישא והסיפא של הלכת שמואל, ובכל מקרה צריך לשנות על אתר. אולם בפתח הדיון בסוגיית הירושלמי יש לבאר את הביטוי "על אתר". ניתן להעלות שלש אפשרויות, מצטברות או חלופיות, לפירוש הביטוי:

- לאלתר, מיד - שלא להפסיק בדיבור בין הברכות ללימוד.
- במקום - ללמוד באותו מרתב בו נאמרו הברכות.
- ללא היסח הדעת - להמנע מהפסק ברצף הלימוד.

יצויין, כי שלש הברכות הנאמרות כאחד הן תוצאה של העדפת הגמרא במסכת ברכות בראשית הדיון הנ"ל לשלב את דעות האמוראים השונות בנוסח אחיד שנקבע כבה"ת. זאת ועוד, מחלוקת האמוראים הבסיסית התמקדה בעניין סוג הלימוד המחייב ברכה לפניו - האם לימוד מקרא בלבד, גם משנה או שמא אף עיסוק בגמרא, קובע בה"ת לפניו. בסיום הדיון בבבלי, מכריעה הגמ' כרבא, המחייב לברך בכל אחד מהמקרים, ואולם בהמשך הסוגיה אין כאמור איזכור של דבריו בנידון, בניגוד למובא בירושלמי. השוואת דברי שמואל בבבלי לעומת דבריו בירושלמי, כמו-גם ניתוח דברי ר' בא שם, נידונה בהרחבה יחסית בראשונים, פותחה באחרונים, ונפסקה להלכה. בתוך כך, נוסף בסידור התפילה קטע שלם הערוך בסמוך לבה"ת, הכולל פסוקים מפרשת ברכת כהנים (תורה שבכתב), משנה ובריתא מהגמרא, כדי לצאת ידי חובה גם לדעת רבא.

השאלה האם החיוב לברך בה״ת הוא מצוה דאורייתא או דרבנן נתונה במחלוקת הראשונים. הרמב״ם לא מנה את ברכת התורה בסה״מ. לשיטתו, דרשת הפסוקים המובאת בגמ׳ (ברכות כ״א, א) אינה אלא אסמכתא בעלמא, כאשר למעשה ברכות התורה חיובן מדרבנן, כנגזרת של מצוות ת״ת. אולם הרמב״ן (בהוספות לספה״מ, מ״ע ט״ו) חלק על דעה זו, וכתב: ״גדר הצווי לברך לקב״ה בכל עת שנקרא בתורה להודות לו על הטובה הגדולה שעשה עמנו; שבחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, וציוונו לעסוק בה, כדי שנדע את המעשים הרצויים שבעשייתם ננחל חיי עולם״. היינו, הרמב״ן וכן הרשב״א[4] סבורים, כי יש חיוב מדאורייתא לברך בה״ת. ברוח זו כתב בעל ספר החינוך (במצווה ת״ל): ״ואפילו שקורא בתורה ביחיד,[5] ברכתה מן התורה, ומי שקרא בשחרית בתורה ולא בירך ביטל מצווה של תורה״.

אמנם הדעת נותנת, אליבא דכו״ע, כי לברכות התורה יש זיקה ישירה למצוות ת״ת, וע״כ יש להקדים ולאומרן כבר בברכות השחר. יחד עם זאת, ישנה אפשרות, כי בין בה״ת לתלמוד תורה קיים קשר גומלין. כלומר, הרוצה לעסוק בת״ת יברך (עובר ללימודו) בה״ת, וכן להיפך - הרוצה לברך בה״ת יסמוך לימוד לברכות. ההסבר לכך הוא, כי היות בה״ת עצמן 'חפצא' של מצווה, אינו פוטר את המברך מלימוד נלווה. לפיכך, ניתן להבחין בשניות ביחס למהות החיוב: מחד, בה״ת כברכות על מצוות ת״ת, ומאידך, כמצווה נפרדת לברך ברכות התורה.

מאמר זה ינסה להתחקות אחר מקורות המצווה לחלק מדיני ברכות התורה לשם ברור המשמעות ההלכתית הפנימית של בה״ת. כל זאת בדגש על סקירת התפתחותה של הלכה מיוחדת זו במטרה לבחון את מידת התבססותו של התלמוד הירושלמי כמקור רישומי[6] של ההלכה. העובדה, כי כיום נוהגים בעניין זה ברוב קהילות ישראל כמובא בתלמוד א״י, הירושלמי, תבחן כאן מהיבטיה השונים דרך סוגיית ברכות התורה.[7]

4 עי׳ בחידושיהם למסכת ברכות, פרק ״שלשה שאכלו״, ועי׳ משנ״ב סימן מ״ז ס״ק א׳.

5 האבחנה בין בה״ת, שאמירתן בתפילה ביחיד, לבין ברכות התורה, שאותן מברך העולה לתורה לפני קריאת התורה בציבור, ומשמעותה המעשית, נקבעו מפורשות בכתבי הפוסקים (וזאת למרות שנוסח הברכות זהה).

6 עי׳ מ. אלון, ״המשפט העברי - תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו״, (ירושלים תשמ״ח), מעמ׳ 831 ואילך.

7 עי׳ גם בספרו של הרב יצחק שילת שליט״א - ״ראש דברך״ (עזר לליבון שיטות הראשונים בסוגיות ק״ש והנלוות אליהן במסכת ברכות, פרקים א-ב), הוצאת שילת, מעלה-אדומים, התשנ״ו. בסוגיה י׳: ברכות התורה ואהבה רבה, דן המחבר בהרחבה במכלול הנושאים הנוגעים לענייננו.

2. הרקע לפסיקה

באגרת רב שרירא גאון מובאת הסברה, הנסמכת על דברי הגמ' בסוכה (מ"ג, ב), כי בשל גזירות השמד מהם סבלו בני א"י ירדו אמוראי המקום לבבל והפיצו את עיקרי תורתם שם. תרוץ זה מייתר איפוא את העיסוק בסוגיות הירושלמי, מאחר ועיקר הוראותיו מצויות בתלמוד הבבלי. חלק מהראשונים[8] מאמצים גישה דומה, ומסבירים בכך את העדפת הפוסקים להכריע כגירסת הבבלי במקרים של מחלוקת בין התלמודים. רש"י בפרושו למסכת מנחות (מ"ב, א) מסביר כי רבינא, שחבר לרב אשי בעריכת התלמוד הבבלי, היה מארץ ישראל. ניתן להסיק מכך שלמעשה התבצעה חתימת הבבלי רק לאחר שילובן של הלכות הירושלמי בעריכת התלמוד. לחילופין, ניתן להשוות את היחס בין התלמודים ליחס שבין המשנה לתוספתא. כלומר, ננית כי רבי, עורך המשנה, עיין ברוב המכריע של המקורות התנאיים הקיימים, וברר מתוכם את עיקרי המסורות להלכה. הללו קובצו ואוגדו לשישה סדרים, ואילו היתר נופו מחוץ למשנה ונקראו ברייתות (אשר חלקן נאסף מאוחר יותר לחיבור התוספתא). תאור זה יכול להתאים גם לשיטת העבודה של רב אשי, שהכיר היטב את דיוניהם והלכותיהם של אמוראי בבל, ולמד על המקבילות אצל אמוראי א"י מרבינא. אם כן, נראה לכאורה, כי התלמוד הירושלמי מכיל מסקנות שלא התקבלו להלכה.[9] מסתבר, כי זו היתה תפיסתם של הרי"ף ושל ראשונים אחרים. הרי"ף כותב זאת במפורש בסוף מסכת עירובין[10] שם מביאה הגמ' סוגיה בהלכות שבת ויו"ט, שבה התירו אמוראי בבל את מה שאסרו אמוראי א"י. בהמשך דבריו מוסיף הרי"ף:

> "וחזינן למקצת רבוואתא דסבירא להו כעולא וסמכי אגמרא דבני מערבא...ואנן לא סבירא לן הכי, דכיוון דסוגיין דגמרא דילן להתירא לא אכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא, דעל גמרא דילן סמכינן דבותרא היא..."

הרי"ף מחיל איפוא את כלל הפסיקה כבתראי על התלמוד הבבלי. אולם מובן מדבריו, כי יש הסומכים על מסורת הירושלמי[11] וקובעים על-פיה את ההלכה. אכן בקרב הראשונים לסוגיה בעירובין פסק הר"ח כ'בני מערבא', ואף ה"אור זרוע" סבר לאסור. מסתבר, כי פוסקים אלה עשו לא אחת שימוש נרחב בסוגיות הירושלמי לצורך קביעת ההלכה. הר"ת, שפעל בתקופת התפר שבין הגאונים לראשונים אימץ

8 עי' בחידושי הריטב"א למסכת יומא, נ"ז, א.

9 השטמ"ק למסכת ב"מ (י"ב, ב, ד"ה "במגורשת") כותב בשם ה"ר יהונתן: "...ומה שראו שלא כהלכה הניחו אותו בתלמוד הירושלמי".

10 עי' עירובין, ל"ה, ב (בדפי הרי"ף): "ואי לאו דקים להו, דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרו ליה אינהו", ולכך הסכים הרא"ש שם בהלכות, ועי' גם בהגהות אשר"י, סימן כ'.

11 במסכת יו"ט/ביצה, פ"ט ה"ב.

במקרים מסויימים גישה משולבת, בה תמך רב ניסים גאון, המחייבת את שילוב הלכות הירושלמי בפסיקה הכללית. אך בד"כ בלטו דברי המתנגדים לגישה זו, וכך מסכם זאת הרא"ש בשו"ת (כלל ד, סימן י):

"ואנן בכל מילתא אזלינן בתר חכמי בבל, ועבדינן כוותייהו היכא דפליגי אהדדי חכמי בבל וחכמי ארץ ישראל, דתלמוד בבל חשבינן עיקר."

למרות הדברים החד-משמעיים ניתן למצוא בקיעים בחומת ההגנה על בלעדיות הבבלי. הרמב"ם, למשל, חיבר את ספר "הלכות הירושלמי"[12] במתכונת דומה לחיבורו של הרי"ף על הבבלי,[13] וכמו"כ מבהיר המהרי"ק[14] לגבי דרך פסיקתו של הרמב"ם, כדלקמן:

"והוא דבר ידוע, שרבינו משה (=הרמב"ם) רגיל לפסוק ע"פ הירושלמי יותר מכל הפוסקים הידועים אצלינו. ואפילו במקום שאין תלמודנו מוכיח כדברי הירושלמי לפעמים יפסוק כמותו, היכא שתלמודנו מעמיד משנה אוברייתא בשינוי דחיקא, והירושלמי מפרשא בפשטא, תופס לו שיטת הירושלמי."

יתר על כן, בעניין דנן (סוגיית בה"ת) ניתן למצוא סימנים מעידים, שהרא"ש עצמו פסק כדעת הירושלמי. גם בעלי התוספות עימתו בין שני התלמודים, וזאת בניגוד לגישתם הכללית כלפי מחלוקות בין סוגיות וטקסטים סותרים בבבלי. כאשר לא תאמה סוגיה בירושלמי את מקבילתה בבבלי, לא נדחקו התוספות לישבה באמצעות 'אוקימתא', אלא בחרו בדרך אחרת.[15] החלופה מיושמת בסוגיה שלפנינו בשיטת הר"י, ולה יוחד דיון מרכזי בעיונם של הראשונים והאחרונים בנושא זה.

אולם יתכן, כי צריך להבחין בין מקומות בהם נחלקו התלמודים בשאלות עיוניות והלכתיות לבין מקומות בהם הוסיפה סוגיה אחת על חברתה או גרעה ממנה.

במקרה הראשון ניתן לומר, כי לרוב קיים רוב בראשונים להעדפת סוגיית הבבלי. במקרה השני, ישנה סבירות גבוהה למציאת מגמה מעורבת בפסיקה. בנקודה זו משמשת הלכת שמואל (לגבי ברכות התורה) כאבן בוחן. הלכה זו מופיעה בשתי הגמרות בשם אותו אמורא, כשבבבלי מובאים דבריו בהרחבה בעוד הירושלמי משמיט את פיסקת ההסבר. מנגד, מוסיף הירושלמי את דברי ר' בא, המשנים את משמעותה של הלכת שמואל, כאשר בבבלי אין לכך זכר. ניתן לכאורה לטעון, כי הירושלמי המיר את פיסקת ההסבר - "שכבר נפטר באה"ר" - בדברי ר' בא. מצד שני, אפשר לומר, שמדובר בפירוש או בהבהרה של ר' בא לפיסקה זו. כל זאת על רקע העובדה, כי קיימות מספר אפשרויות באשר לזהותו של ר' בא, שיכולה ללמד

12 הרמב"ם בפיה"מ למסכת תמיד (ה, א) מפנה לספר זה: "...וכבר אמרנו זה בהלכות ירושלמי שחברנו".

13 ע"ע "הרמב"ם" בספר "מערכת גדולים" להחיד"א.

14 שו"ת מהרי"ק, סימן ק'.

15 חלק ממפרשי הירושלמי נקטו בשיטה הפוכה במגמה להתאים את דברי הירושלמי לסוגיות הבבלי.

על ההתייחסות השונה שקיבלו דבריו בשני התלמודים. אולם בנקודה זו אין מקום לעסוק בחילופי נוסחאות הואיל ותלמוד א"י נחתם לפני הבבלי. אעפ"כ, נתון זה לא מנע מראשונים רבים לחזור על הביטוי "הירושלמי מפרש" בצורות שונות, שמשתמע ממנו לכאורה, כי התפיסה הפשוטה היתה, שמדובר במקור אמוראי, המסייע בפירוש סוגיות הגמרא בבבלי. לכאורה, ראוי היה לשער דווקא את ההיפך, כיוון שמלבד הנתון של סדר הזמנים, הרי שסוגיות הירושלמי מאופיינות בחוסר בהירות, הדורשת כלי-עזר פרשני להבנתן. אם נלך בכיוון זה, וגם נניח שגיליונות הירושלמי היו ידועים לעורכי התלמוד הבבלי,[16] אם כן, הואיל והלכה כבתראי, אזי הדיון בסוגיות מקבילות הופך כל תוספת של עורכי הבבלי על תמצית הדברים בירושלמי לפרשנות מחייבת. אם כן, כל השמטה של העורכים, כפי שנעשתה בסוגייתנו (השמטת המשפט - 'והוא ששנה על אתר'), גם לה יש משמעות. עצם העובדה, שלפנינו מחלוקת הסוגיות מראה, כי כבר בדור האחרון של אמוראי בבל היו מודעים להבדלים, ובכ"ז לא העתיקו את תידושו של ר' בא מהירושלמי לתלמודם. המסקנה שיכולה לעלות מהנחה זו היא, שבסוגייתנו בה"ת, בה ניכרת היטב פסיקתם של עורכי הבבלי (ולהם ניתנה סמכות ההחלטה כבתראי), יש לפסוק כדברי הגמרא בבבלי על פני דעתו החולקת של ר' בא בירושלמי. אולם דווקא היפוך היוצרות - שהבבלי מפרש את הירושלמי - משמעותו, שבכל מקום בו אין אמירה פסקנית של עורכי הבבלי בנוגע לסוגיה המקבילה בתלמוד א"י, ניתן לראות דווקא בסוגיה זו את המצע לדיון ההלכתי, ולבחון חלופות לפרשנות שמציע הבבלי.

לפיכך, יש לומר, כי הראשונים שניסחו באופן דומה את היחס בין התלמודים (הירושלמי כמקור פרשני), התכוונו לאחידות שהיתה מקובלת על דעתם של כלל האמוראים, אלא שעורכי הירושלמי סיגנונו את הדברים בצורה שונה מרב אשי ורבינא. לדידם, בסוגיית בה"ת בתרו עורכי הירושלמי להרחיב את היריעה בנוגע להלכת שמואל, תוך שהם מביאים את דברי ר' בא על אתר, כאשר עורכי הבבלי חשבו שהדבר מיותר, משיקולי עריכה, ולא בגלל שחלקו עניינית בנושא.

נראה להלן, כי הדיון בכתבי הראשונים, נוגע לאופן השתלשלותם של הלכות בה"ת. גיבוש השיטות השונות בניתוח הסוגיה, וכן תהליך הסקת המסקנות ממנה, נבעו בין השאר מהבדלי הגישות ביחס למקורות של ההלכה. אמנם כאן לא היה מקום להתלבטות מיוחדת, שכן בהעדר מקור תנאי מפורש העוסק בכך, התרכזו הפוסקים בכל הדורות בסוגיית הגמרא במסכת ברכות. אולם התפנית בהבנת הלכת שמואל לאור דברי ר' בא בירושלמי הצריכה דיון מעמיק בסוגיה זו. בתוך כך, היתה מגמה בפסיקה לעסוק בהרחבה בגרסאות השונות לסוגיית בה"ת בירושלמי. חלק מהראשונים תלו את פרשנותם בהבדל שבין שתי הגרסאות בירושלמי, והלכו מראש

16 הנחה זו, למרות שאין לה ביסוס מדעי מוצק, תואמת את המובא בכתבי הראשונים אחרת, קשה להבין את התימוכין שהובאו לגישתם הכללית (ראי לעיל) בעניין מעמדו המישני של התלמוד הירושלמי בעולם ההלכה.

בעקבות הגירסה שהיתה לפניהם. חלק אחר, דבק מלכתחילה בדרך פרשנית מסויימת, ואילו לגירסה השונה שהיתה בידם, בין אם ידעו על זולתה ובין אם לאו, הועידו תפקיד מישני בלבד.[17]

3. שאלות היסוד

בסוגיה זו עוסקים רוב הראשונים בשתי בעיות נפרדות :-

א. במישור הפרשני - הגדרת שורש המחלוקת בין הסוגיה בבבלי למקבילתה בירושלמי.

ב. במישור ההלכתי - מעמדן של ברכות התורה :

* ביחס לברכת אה״ר.
* ביחס לברכות המצוות.
* ביחס למצוות ת״ת.

במישור זה, העיון בשתי הקטגוריות הראשונות יתרכז בהלכות ברכות, בעוד המחקר בקטגוריה השלישית יתמקד, מטבע הדברים, בהלכות תלמוד תורה.

נקודת ההשקה בין שאלות היסוד עוברת, בחידושו ההלכתי של שמואל בגמרא. לדידו, ישנה אפשרות לעקוף את החיוב לברך את בה״ת באמצעות ק״ש ואחת מברכותיה - ברכת יאהבת עולם/אה״ר. ההקבלה שעושה שמואל בין הברכות, מופיעה בשני התלמודים, וניתן, לסמן 2 דרכים בהבנתה :

(1) ברכת אה״ר דומה בניסוחה, ולכן גם במשמעותה ההלכתית לברכת התורה. ז״א -פרטי הדינים התלויים בבה״ת יבואו לידי ביטוי אף ע״י אמירת ברכת אה״ר.

(2) ברכת אה״ר שונה במהותה מבה״ת, אך ניתן למרות זאת להפטר מהחיוב לחזור ולברך באמצעות אה״ר.

בפועל, הלכו בדרך הראשונה הר״ח, רש״י, התוס׳ ר״ד והמאירי במקום -

״שיש בה [=בברכת אה״ר] מעין ברכת התורה...״. (ברכות, י״א, ב, בד״ה ״שכבר״)

בדרך השניה בחרו התוספות, הסמ״ג, הרמב״ן והרא״ש.

המחלוקות ההלכתיות מתמקדות בבעיות בינתחומיות בנושאי ברכות, ת״ת ותפילה :

בהלכות ברכות: -

מיון ברכות התורה לברכות המצוות מצריך דיון בשאלה אם בה״ת מתיישבות עם הכלל התלמודי המנחה בדיני הברכות :

[17] לחילופין, אימתה אחת הגירסאות את ההבנה המתקבלת ביותר על דעת הפרשן, ולכן הצדיק את מהימנותה.

"אמר רב יהודה אמר שמואל - כל המצוות מברך עובר לעשייתן" (פסחים, ז, ב).

מצד שני, ניתן להוציא אותן מהכלל, ע"י קביעת המאפיינים היחודיים לבה"ת.

בעניין החזרה על בה"ת ששו הפוסקים בעיקר לברכה לבטלה ובחיבוריהם העלו את השאלות הבאות: מה נחשב להפסק המצריך ברכה חוזרת? אם לא למד לאלתר - האם בירך לבטלה? מה דינו של הנפטר באה"ר לעומת הנפטר בבה"ת?

נפ"מ עקרוניות: מעמד הברכה כגורם מעכב ליציאה י"ח המצווה; רכיב הכוונה בברכה; מצבי ספק-ברכות, וכן הפסק בין הברכה למעשה המצווה.

בהלכות תלמוד תורה: -

קביעת אבני בוחן להגדרת "דברי תורה", שניתן להחילם על הלימוד הסמוך לבה"ת. וכן מה נחשב לעיסוק בתורה - האם גם הרהור בעלמא, מלמ[illegible]ל פסוקים או שמא קריאה, עיון וכתיבה בלבד?

היחס בין מצוות בה"ת למצוות ת"ת - תלות מוחלטת או קשר שניתן להתיר.

נפ"מ למעשה: המשכים לתפילה וקרא במהלכה פסוקים מהתורה, האם יתחייב בבה"ת? קריאת שמע - התחשב לימוד תורה לאלתר (כשנאמרת מיד לאחר ברכת אה"ר)? מהו היקף הפטור באה"ר - פטור מקומי, החל רק על הלימוד הסמוך או פטור מלא (לכל מה שילמד במהלך היום) שניתן גם למי שאינו לומד תורה לאלתר, וכיצד משפיע הדבר על קיום מצוות ת"ת בשלמותה.

בהלכות תפילה: -

פשר החיוב לומר את ברכות התורה בתפילת שחרית.

4. שיטות חכמי אשכנז וצרפת הראשונים

א) שיטת התוספות[18]

"בירושלמי יש הא דאמרינן שכבר נפטר ב'אהבה רבה' - "והוא ששנה על אתר", פירוש לאלתר - שלמד מיד באותו מקום. ונשאל לר' יצחק: כגון אנו, שאין אנו לומדין מיד לאחר תפילת השחר, שאנו טרודים והולכים כך בלא לימוד עד אמצע היום או יותר, אמאי אין אנו מברכין ברכת התורה פעם אחרת כשאנו מתחילין ללמוד? והשיב ר"י - דלא קיימא לן כאותו ירושלמי הואיל וגמרא שלנו לא אמרה, וא"צ לאלתר ללמוד."

התוספות סבורים, כי דברי הירושלמי אינם להלכה, ובכל מקרה א"צ ללמוד מיד לאחר התפילה. לביטוי "על אתר" ניתן פרוש דו-משמעי, המתייחס הן למימד הזמן (מיד), והן למרחב, קרי: המברך בה"ת חייב ללמוד באותו מקום שבו אמר את הברכה.

18 ברכות, י"א, ב, ד"ה "שכבר".

בהמשך, מוסיף הר״י את המשמעות השלישית לביטוי הנ״ל:

"ועוד, אפילו לפי׳ הירושלמי דווקא ׳אהבה רבה׳ דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה, דעיקר ׳אהבה רבה׳ לקריאת-שמע נתקן, ובשבילה אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת. אבל ברכת ״אשר בחר בנו״ וברכת "לעסוק בדברי תורה", שהן עיקר לברכת התורה פוטרת כל היום.״

מדובר בפרשנות לחומרה של סוגיית הירושלמי, שכן לפיה צריך המברך בה״ת ללמוד מיד לאחריהן, באותו מקום וללא הפסק (של היסח הדעת מהלימוד), ורק אם עמד בתנאים אלה, לא יתחייב לחזור על הברכות שנית. מסתבר, לפיכך, כי תוספות פסקו כבבלי בעניין בה״ת. אעפ״כ, ניתן להבין את תרוצי הר״י בתוספות באחת הדרכים הבאות:

א. לפי התרוץ הראשון הירושלמי תולק על הבבלי לגבי הנפטר בשתי הברכות: ברכת אה״ר וברכות התורה עצמן, והופך את הלימוד לאלתר, בשני המקרים, לגורם המחייב ברכה חוזרת. לדעת הירושלמי, אם לא למד מיד אלא הפסיק - צריך להזור ולברך. לדעת הבבלי, בכ״מ א״צ ללמוד לאלתר.

לפי התרוץ השני, הירושלמי לא חולק על הבבלי אלא מסייג אותו בלבד. לפיכך, ישנה תמימות דעים ביחס למעמד בה״ת ולפטור שמעניקה אמירתה מהצורך לחזור ולברך במקרה של הפסק. התוספת של דברי ר׳ בא בירושלמי - ״והוא שקרא/ששנה על אתר״ - מוסכמת לכו״ע ביחס לפטור החלקי שנותנת ברכת אה״ר. הר״י מוסיף את ההנמקה לחילוק חדיני הנדון בין ברכות התורה לברכות ק״ש (=אה״ר)19.

ב. התרוץ הראשון הוא תרוץ כללי, הנכון לגבי סוגיות רבות, ולכן הר״י לא עוסק בהגדרת שורש המחלוקת בין דברי הירושלמי לכתוב ב״גמרא שלנו״ (תלמוד בבלי).

התרוץ השני מוסיף את הניתוח של הסוגיה המקבילה בירושלמי מלווה בהסבר סברתי. לפי תרוץ זה דברי ר׳ בא נסובים על הסיפא של הלכת שמואל, ולכן המחלוקת בבלי-ירושלמי ממוקדת ומוגדרת לעניין ברכת אה״ר בלבד; לדעת הבבלי - בין אם נפטר בבה״ת ובין אם באה״ר, א״צ לחזור על ברכת התורה. כעת ניתן לומר אחת משתיים: הר״י מקבל להלכה את דעת הירושלמי ומחייב לחזור ולברך אם נפטר באה״ר ולא למד לאלתר, או שהר״י דוחה את הירושלמי מפני הבבלי, ואינו מחייב

19 כבר בשלב זה נותן הר״י מענה מרומז לשאלה החלכתית בעניין מעמד בה״ת ביחס למצוות ת״ת, באומרו על שתיים מתוך שלש בה״ת, ״שהן עיקר לברכת התורה״, ולא שהן עיקר למצוות ת״ת. יתכן שהבין, כי מדובר בחיוב נפרד לברך בה״ת, ועי׳ בשיטת הרמב״ן (סעיף 5 ב) ובשיטת האבודרהם (סעיף 5 ט), אך לא ברור אם לכך בדיוק כוונתו.

לחזור באותו מצב אף אם לא למד לאלתר[20].

השאלה הבאה עוסקת בבעיה ההלכתית - השוואת בה"ת ליתר ברכות המצוות, ועמידה על פשר ההבדלים בין דיניהם:

"ואי"ת מאי שנא מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה י..לישב בסוכה"י? וי"ל, דשאני תורה שאינו מייאש דעתו, דכל שעה אדם מחוייב ללמוד שנא' "והגית בו יומם ולילה" והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק..."

דהיינו - תוקף החיוב ללמוד תורה אינו מותנה בזמן ואינו פג בעטיו. הדימוי המקביל, במצוות ישיבת סוכה, הינו לישיבה מתמדת בסוכה ללא הפסק בין סעודה לסעודה, שתפטור מברכה חוזרת. הדיון בשלב זה גולש להלכות ת"ת.

ניתן לסמן שתי חובות נפרדות, העולות כדי החיוב במצוות תלמוד תורה:

1. חובה אישית (=דין ב'גברא') - האדם בעצמו חייב ללמוד, ולכן כאשר בפועל לומד הוא ממלא אחר חובתו21. 2. חובה אוביקטיבית מופשטת (=דין ב'חפצא') - התורה חייבת להלמד ע"י האדם, ולכן ניתן למלא חובה זו בדרכים אחרות (לא רק לימוד עצמי אלא אף לימוד באמצעות שליח/אחר22). בתוך כך, החיוב איננו מוגבל בזמן, וזאת בניגוד למצוות סוכה, לגביה לא שייכת כלל חובה זו (כיוון שהסוכה לא חייבת להיות מאויישת 24 שעות ביממה בימי החג).

לאחר הניתוח ההלכתי מובא בתוס' מנהג רבותינו הצרפתים:

"והצרפתים נהגו לומר פסוקים דברכת כהנים וגם "אלו דברים שאין להם שיעור" שהיא משנה, ו"אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן" שהיא מימרא...מפני הירושלמי דבעי שילמד על אתר. אבל אין צריך כמו שכתבתי כבר."

הלכת הירושלמי הינה מחייבת, ולכן יש לחשוש לפרטיה; אך כיצד הבינו הצרפתים את סוגיית הירושלמי? ניתן לסמן לכך שלושה הסברים חלופיים -

1. הנפטר בבה"ת או הנפטר באה"ר צריך ללמוד תורה לאלתר. -> כך הציגו תוספות מנהג זה.
2. המשכים ללמוד תורה בטרם קרא ק"ש יברך בה"ת וילמד לאלתר. -> זוהי הבנת הרמב"ם בסוגיה, כפי שפסק בהלכות תפילה, וכמובא

20 קשיים לכאורה על שיטת התוספות: (1) בירושלמי לא גרסינן "שכבר נפטר באהבה רבה", וא"כ יתכן שגם לאחר בה"ת בעי לימוד לאלתר; (2) הלימוד לאלתר לא תלוי בפטור החלקי הבא מחמת אמירת ברכת אה"ר; אפילו אם ברכה זו היתה פוטרת לגמרי היה מקום לומר, שהירושלמי מחייב לימוד כנ"ל.

21 עי' במסכת מנחות (צ"ט, ב): "אר"י משום רשב"י אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים "לא ימוש..."; ניתן לומר שמתכוון לחיוב הגברא.

22 לרבות תמיכה בתלמידי חכמים.

בסידורו.[23]

3. המברך בה״ת צריך לסמוך לימוד כלשהו לברכות. -> חכמים תקנו לברך בכל בוקר את ברכות התורה. לכן שיבצו רבותינו הצרפתים מספר קטעים, הלקוחים משלושת עמודי התווך של התורה - מהמקרא, מהמשנה ומהגמרא - בסידור התפילה, עליהם ניתן להחיל את ברכות התורה. יצויין, כי לא מדובר על חשש ברכה לבטלה (חשש המעוגן בהלכות ברכות ביחס לברכות המצוות), כיוון שיתכן, כי החובה מדרבנן לומר בה״ת בתפילה מסתמכת על היסוד של ברכות השבח, הטמון בהן. מנהג הצרפתים נבע דווקא מהחשש לדברי הירושלמי בנידון, והשינון לאלתר מתחייב מהיות בה״ת מצווה בפני עצמה.
יש להדגיש, כי בניגוד לפרשנות הרחבה שנתנו התוספות למושג 'על אתר', פירשו אותו הצרפתים במשמעות אחת, של תאור זמן, ותו לא. כך יכלו בנקל לצאת ידי חובת הירושלמי.

ב) שיטת הר״י[24]

רבי יהודה שירליאון היה תלמידו של הר״י, וחיבר בעקבותיו פירושים וחידושים לתלמוד הבבלי. בתוספותיו למסכת ברכות[25] הביא בעניינו תשובה ארוכה ומפורטת של רבו, הנחשבת למקור המהימן ביותר לשיטת הר״י, ולכן מצוטטת במקומות רבים:

״אעתיק תשובת רבינו, שהשיב לרבי אשר מלוניל: ירושלמי - '...אמר ר' בון, והוא ששנה על אתר'. ולהכי מבעיא ליה למר, מי שברך ועסק בתורה והלך לעיסקו או לצרכיו וחוזר ועוסק בתורה - צריך לברך או לא? מי אמרינן מידי דהוה אמניח תפילין שמברך עליהם כל שעה שמניחם או לא?״

ניסוח השאלה שונה במקצת מהניסוח המקביל בתוספות. שם הוצגה סתירה בין המנהג המקובל לבין דברי הירושלמי, שהצריכה הסבר ברמה העיונית. כאן, לעומת זאת נשאל הר״י כיצד יש לנהוג לכתחילה, הלכה למעשה. יתכן לחילופין, שהשואל הבחין בפער המציאותי שנוצר בין ההלכה לבין המעשה, וע״כ הוא ביקש לתקן את המנהג המצוי לפי הדין הרצוי לאור מה שנקבע בירושלמי.
קיים הבדל מהותי נוסף בין קושיית התוספות דלעיל מסוכה לבין הקושיה דנן מתפילין. התם עולה השאלה כאשר כלל לא למד לאלתר, ואילו הכא מדובר על מקרה צר יותר, שבו למד לאתר הברכה אלא שהפסיק באמצע הלימוד.

23 ראי להלן דיון נרחב בשיטת הרמב״ם, סעיף 5 א.

24 תוספות רבנו יהודה שירליאון, בהוצ' הרב ניסן זק״ש, ירושלים תשכ״ט.

25 תוספות רבנו יהודה שירליאון (ברכות, י״א, ב, ד״ה ״משקראי״), הוצ' זק״ש, ירושלים תשכ״ט.

לשאלת ר' אשר מלוניל משיב הר"י שלש תשובות: -

א. "ואם לא היה המנהג שלא לברך לא היה מסופק, אבל בשביל שנוהגים שלא לברך הוא מסופק, אם יש לסמוך על המנהג, או שמא מנהג בטעות הוא.[26] ודאי משמע מתוך הירושלמי שצריך לחזור ולברך לכאורה. אבל מתוך המנהג נראה, כי הירושלמי לא הצריך 'והוא ששנה על אתר' אלא בנפטר באה"ר, דלא מתחזיא אה"ר לבה"ת אלא כששנה על אתר, ואם שנה על אתר אז היא נראית ברכה לשם עסק התורה כמו לשם ק"ש, ואז לא יצטרך לברך כל אותו יום אפילו יפסיק ויחזור ויעסוק, דכל המברך על התורה א"צ לחזור ולברך בשביל הפסק שבשביל אמצע העסק ולכך הוצרך לומר 'והוא ששנה על אתר' על הנפטר באה"ר...."

התשובה הראשונה עוסקת בדברי הירושלמי. בתוספות דלעיל, הוצנעה תשובה זו, ואף הובאה כתרוץ שני בתור תגובה דיונית ("אפילו לדברי הירושלמי..."). הניסוח שם לא רק שעימעם את תוקפה של הלכת הירושלמי, אלא גם ביטא אותה, בהקשר זה, כפירוש עקר לסוגיה התלמודית.

הר"י, לעומת זאת, דן בהרחבה בנפקות ההלכתית של דברי הירושלמי, אם כי נעזר בעיקר במנהג לשם באור הסוגיה. השימוש במנהג לשם ברור ההלכה נוטל לכאורה את העוקץ מן השאלה, הואיל וניתן לומר, כי השואל ביקש לשנות את המנהג, אם יתברר שאין לו אחיזה בכתובים. אולם מסתבר שלר"י היתה גישה אחרת. נכון הוא שלמנהג סתמי אין תוקף הלכתי מחייב, כל עוד לא עוגן, ולו בדרך עקיפה, בדין מפורש או נלמד מכללא. אך כאשר הדין לוקה בחסר וניתן למילוי באמצעות פרשנויות שונות, מן הראוי להשתמש במנהג כמצפן הלכתי. בצורה זו יוכל הפוסק לנווט את הסוגיה לפירושה היותר מתקבל על הדעת בנסיבות הקיימות. בשיטה זו מפרש הר"י את דברי הירושלמי כאמורים לגבי הנפטר באה"ר. בסיכום תשובה זו י"ל, כי המנהג עולה בקנה אחד עם דברי הירושלמי, ואין לפקפק בו.

הר"י פוסק לגבי הנפטר באה"ר שצריך לחזור ולברך, אם לא סמך לימוד לתפילה.

ב. "אי נמי, יש ללמוד מתוך המנהג, מדלא פירש. ובתלמוד שלנו חולק הוא בזה תלמוד שלנו על הירושלמי, דאל"כ היה לו לחלק כמו שמחלק בירושלמי."

למרות העימות בין "התלמוד שלנו" לירושלמי, אין העדפה אוטומטית של דברי הבבלי, בעניינו הכרעה כבבלי דווקא, היא מן המפורסמות הצריכות ראיה. בשאלת החזרה על בה"ת, בא המנהג הקיים, כמקור שלישי, ומכריע

26 יש מנהגים שבטעות יסודם, כך הביאו התוס' בב"ב (ב, א, ד"ה "בגויל") בשם ר"ת: "...דיש מנהגים, שאין לסמוך עליהם אפילו היכא דתנן -'הכל כמנהג המדינה'."

ביניהם.

ג. "אי נמי, אפילו את"ל שאינו חולק וצריך לחזור ולברך גם לתלמוד שלנו וגם תאמר שאפילו בירך בה"ת, הפסיק באמצע העסק, שצריך לחזור ולברך; אפשר בנ"א תדירין לעסוק בתורה וממהרים עסקיהם לחזור וללמוד, ותדיר דעתם לחזור על הלימוד - אין הפסקם חשוב הפסק לעניין ברכה זאת."

קיימת האפשרות לכאורה להפטר מהחיוב בתלמוד תורה, המוטל על הגברא ע"י לימוד בהיקף כלשהו ביום ובלילה.[27] אולם, במימד המופשט של מצוות ת"ת - הדין בחפצא - ישנו חיוב לימוד תורה תמידי, כזה שלא שייך בו היסח הדעת (ואין אפשרות להפטר ממנו). בהתייחסו למקיימים חיוב זה אומר הר"י - "אפשר בנ"א תדירין לעסוק בתורה", ולכן א"צ לחזור ולברך בה"ת לפני תחילת הלימוד.

הר"י, א"כ, מסיק, כי גם למי שסובר, שיש מקום לחייב חזרה על בה"ת מחמת הפסק, יודה, שכאשר מדובר בעוסקים תדיר במילוי החיוב במישור ה'חפצא', אין הפסקם נחשב הפסק (בדיני הברכות).[28] כלומר, באופן כללי, ניתן להסיח את הדעת גם מקיום מצוות ת"ת ברובד הזה.[29] בתוספות לא נמצא חילוק כזה.

מתברר, כי לפנינו הבדלים משמעותיים, בין שיטת התוס' לתשובה מס' 3 של הר"י: -

מהבחינה הפרשנית -> ר"י - הסוגיות בבבלי ובירושלמי תד הן.
תוספות[30] - מחלוקת הסוגיות.

מהבחינה ההלכתית -> לשיטת התוספות (ע"פ הירושלמי), הנפטר בבה"ת, ולא למד לאלתר א"צ לחזור ולברך כשילמד, וכ"ש אם למד אחר הברכה והפסיק, כשיחזור לשנות לא יברך. לשיטת הר"י, הנפטר בבה"ת, אפילו אם למד לאלתר, כיוון שהפסיק, צריך לחזור ולברך.

בהמשך הדברים דן הר"י בשאלה שהציג בפני ר"ת, בעניין מצוות הישיבה בסוכה, ומתשובתו למד בק"ו את עמדת ר"ת ביחס לסוגייתנו, בנוגע למי שנפטר בבה"ת בשחרית.[31] בתוספות מובאת גירסה אחרת של שאלת הר"י,[32]

27 מצד חובת הגברא היה מקום לחייב באמירת הברכה בכל פעם שמתחיל ללמוד.

28 ניתן להעלות טיעון נגדי - הדין בחפצא מאפשר קיום מצוות ת"ת באמצעות אדם אחר, ואם כן, לאחר שלמד בעצמו ונפטר מחובת הגברא שוב אינו מתחייב במשך היממה, ואם הפסיק מתלמודו יצטרך לשוב ולברך.

29 לאפוקי מדברי התוספות: "דשאני תורה שאינו מייאש דעתו".

30 בתרוץ הראשון, וניתן להסביר כך גם בתרוץ השני, ראי' לעיל (סעיף 4 א).

31 ראי' להלן, דיון בשיטת המהר"ם מרוטנברג.

32 התוספות כרכו את שאלת הר"י ותשובת ר"ת בעניין סוכה ביחד עם מסקנת הר"י בעניין הנפטר בבה"ת. וריאציה דומה מובאת בחידושי הרשב"א, ע"כ ראי' להלן, סעיף 5 ג.

ואולם התרוץ שהובא שם שופך אור על תשובת הר"י דנן (למרות שלא הובאה בתוספות).

ג) שיטת הרא"ש[33]

"בירושלמי מסיק עלה - א"ר אבא והוא ששנה על אתר - דהיינו דווקא בברכה של אה"ר דלא מיתחזי לשם בה"ת אלא בשונה על אתר; ואם שנה לאלתר אז נראית ברכה לשם עסק התורה כמו לשם ק"ש, ואז לא יצטרך לברך כל אותו היום אפילו יפסוק ללמוד ויחזור וילמד...וכן המברך על התורה ולמד א"צ לחזור ולברך אם הפסיק באמצע, לכך הוצרך לומר "והוא ששונה על אתר" על הנפטר באה"ר ולא על המברך בה"ת. דאלת"ה, ה"ל להשמיענו בעלמא דהפסק שבאמצע עסק דהוי הפסק וצריך לחזור ולברך, כ"ש הנפטר ב'אהבה רבה'."

במישור העיוני, יש למבנה התחבירי של הסוגיה בירושלמי משמעות מהותית, ובשל עריכת דברי ר' בא לאחר הסיפא של הלכת שמואל, נקראים שני המשפטים ברצף אחד, לפי פרשנותם של רוב חכמי אשכנז וצרפת. התמיהה על הפרשנות החלופית, אותה מעלה הרא"ש, מיושבת בשיטות חלק מראשוני ספרד על סוגייתנו, במיוחד ברמב"ם (ראי בפרק שיטות חכמי ספרד).

המשמעות המעשית ביחס לדיני הברכות היא, כי הנפטר בבה"ת לא יברך שנית כל היום. ברמה העיונית, הפרשנות המצמצמת שנותן הרא"ש לדברי הירושלמי, יוצרת את המשוואה -> בה"ת = אה"ר + שנה לאלתר.

פרשנות רחבה לירושלמי מניבה את התוצאה הבאה:

"ואף את"ל, דאין חילוק בין הנפטר בבה"ת לנפטר באה"ר, מ"מ מסתבר שבנ"א שרגילין תמיד לעסוק בתורה, ואפילו כשיוצאים לעסקיהן ממהרים לעשות צרכיהם כדי לחזור וללמוד ותמיד דעתם על לימודם לא חשיב הפסק לעניין הברכה. וכן אם למד בלילה...א"צ לברך כ"ז שלא ישן...כ"ש מי שדעתו טרוד על לימודו אם יצא למלאכתו ולעסקיו לא הוי הפסק."

לפי פירוש זה,[34] דווקא מי שתורתו אומנותו ואינו מבטל תורה אלא כשצריך לדאוג לפרנסתו, ועכ"פ דעתו על לימודו, ומיד כשמתפנה מעיסוקיו חוזר ללמוד - פטור מברכה נוספת, כיוון שאין זה היסח הדעת. אך אם הפסיק ואין דעתו לחזור ללימודו אלא דרך מקרה - צריך לחזור ולברך. (התשובה המלאה מובאת בשו"ת, כלל ד, סימן ב) בשו"ת, כלל ד, סימן א, מביא הרא"ש את שאלת בנו בעניין בה"ת:

"אם יש לברך בכל פעם, ומה נקרא היסח הדעת...אם שינה שאדם רגיל

33 ברכות, פרק ראשון, סימן י"ג.

34 ראי לעיל סעיף 4 ב, והש' לתשובתו השלישית של הר"י בתוס' הר"י שירליאון.

לישון בצהריים, או לפעמים שאדם משכים הרבה וחוזר לישון מעט, אם נקרא היסח הדעת או לא.״

השאלה מתמקדת בהגדרת המושג 'היסח הדעת', שיש לו נפ״מ בהלכות ברכות; ואולם הרא״ש בתשובתו משתמש במונח דומה באורח שונה, כדלהלן:

״ולעניין בה״ת, אדם הרגיל לשכב בכל יום על מיטתו ולישן - שינת קבע מיקרי והוי הפסק, וצריך לברך בה״ת בקומו. אבל הרגיל להתנמנם מיושב, או על אצילי ידיו - שינת עראי הוא ולא הוי הפסק. וכן אם השכיב עצמו על המיטה ולא היה יכול לישון - לא הוי הפסק, דבעודו ניעור דעתו על לימודו.״

משמע מדברי הרא״ש, כי 'היסח הדעת' הוא מצב עובדתי יחסי, שאותו מעריך פוסק ההלכה לאור הנתונים והמצג שלפניו ולפי אומד דעתו. 'הפסק' הוא מושג הלכתי מוחלט. דרך הבנת המצב העובדתי, שבכל מקרה מסויים, יוצק הפוסק תוכן להגדרה הקיימת בדין, וקובע בפסק ההלכה אם יש התאמה בין המציאות העובדתית למציאות ההלכתית. לגופו של עניין, הרא״ש לא היה מוכן להגדיר מהו היסח הדעת, כפי שביקש ממנו בנו בשאלה, כיוון שמדובר במונח עובדתי המשתנה ממקרה אחד למשנהו. במציאות הרגילה כל מי שישן מסיח דעתו מלימודו, אך רק שינת קבע מוגדרת מבחינה הלכתית כ'הפסק', החוצץ בין הברכה למעשה המצווה ומחייב בברכה חוזרת. בדוגמה של השוכב על מיטתו ולא נרדם, קיימת חפיפה בין 'היסח הדעת' ל'הפסק', כך שבעודו ער דעתו על לימודו, וממילא לא נחשב להפסק. אך הנפקות תהיה במקרה הביניים, לגבי הישן שינת עראי, שמבחינה עובדתית זהו מצב של היסח הדעת, אך מבחינת ההגדרה בדיני הברכות אין זה הפסק.

נראה מתשובת הרא״ש בסימן העוקב (כלל ד, סימן ב), כי נעשה שימוש באותם מונחים רק במשמעות הפוכה - כל 'היסח הדעת' הלכתי כרוך ב'הפסק' מציאותי, אך לא כל 'הפסק' כלול ב'היסח הדעת'. מ״מ, העקרון הנ״ל נותר בעינו.

הבעיה המהותית הינה הסתירה לכאורה בין הנאמר בסימן א לפסק שבסימן ב. אולם ניתן להתייחס לתשובה שהובאה בסימן א כמקרה פרטי של הכלל שהותווה בסימן ב. כלומר, בסימן הראשון מדובר על מי שתורתו אומנותו, שלגביו נקבע בסימן השני, שהפסקה מלימודו לצורך פרנסתו לא הוי הפסק.

בתוספות הרא״ש (ברכות י״א, ב) מובאת הבהרה לדברים אלה:

״ומי שהשכים לקרות קודם שהלך לביהכנ״ס וברך על התורה, כשקורא פרשת הקורבנות בביהכנ״ס א״צ לחזור ולברך...״[35]

יוצא איפוא, שלשיטת הרא״ש בסוגייתנו ניתן לומר אחת משתיים - בה״ת אינן בגדר מצווה, העומדת בפ״ע, ולא היתה חובה לאומרן בכל יום

35 בניגוד למנהג רש״י, ראה להלן בסעיף 4 י״א.

אלמלא מצוות ת"ת, המטילה חיוב על האדם כל יום מחדש, ועל כך בעצם נסוב הדיון העקרוני. לחילופין, ניתן להבין מדברי תוס' הרא"ש, כי דווקא בגלל שהמשכים לקרוא בירך בה"ת לפני שהלך לביהכנ"ס הוא פטור מברכה נוספת, כיוון שממילא יצא כבר י"ח הברכות; אחרת, היה חייב לאומרן בנפרד.

יודגש, כי הרא"ש ניתח את הסוגיה בבבלי בצורה שונה מהדרך בה נקטו התוספות. לפי התרוץ הראשון בתוספות, הירושלמי אמנם חולק על הבבלי אך אין לכך משמעות הלכתית, ולזה לבטח לא יסכים הרא"ש; לשיטתו[36], הירושלמי לא חולק על הבבלי או שלמרות המחלוקת פוסקים, במקרה דנן, כירושלמי.

ד) שיטת המהר"ם מרוטנברג

המהר"ם מרוטנברג היה רבו של הרא"ש, ואת דרכו בהבנת הסוגיה ובפסיקת ההלכה, שמן הסתם השפיעו על שיטת הרא"ש בסוגייתנו, הוא מביא בשני מקומות שונים. ראשית, בקובץ השו"ת[37] מפנה המהר"ם לשיטת הר"י ולמנהג רש"י כרקע למנהגו האישי, החולק:

> "..ומה ששאלת מבה"ת, עיין בתוס' ברכות של רבנו יהודה ושם תמצא מפורש תשובת הר"י ודברי רבנו שמעיה בשם רש"י. ואני נוהג שלא לברך אלא בפעם ראשונה שאני עוסק בתורה ביום - אם קודם ביהכנ"ס אני מברך, איני חוזר ומברך בביהכנ"ס; וכשאיני משכים אני מברך בביהכנ"ס ותו לא כל היום, אפילו כשאני מפסיק ואוכל, כי איני מסיח דעתי. אך כשאני ישן ביום שינת קבע אני חוזר ומברך."[38]

דרכו האישית של המהר"ם מוכיחה, כי אין סתירה בין תשובת הרא"ש בח"א סימן א' לתשובתו בסימן ב'. הרא"ש ביטא בשתי התשובות את דעת מו"ר לפי הישום הנ"ל. לפיכך, ת"ח, שעוסק כל היום בתורה, אין הפסקו קובע ברכה חוזרת אא"כ ישן שינת קבע, שאז מסיח דעתו מתלמודו, ויצטרך לברך בה"ת שנית. מכאן, שהמהר"ם מפרש את המושג 'על אתר' כמו התוספות, ובכ"ז מגיע לתוצאה שונה.

בספר הפסקים והמנהגים[39] מגלה המהר"ם את שורש תפיסתו בעניין גדרי

36 הרא"ש יחלוק לפחות על אחת המסקנות של הר"י בתוספות.

37 דפוס פראג, סימן מ"ג.

38 התשובה מובאת גם בשו"ת הרשב"א סימן תתנ"א. ההג"מ, תלמיד המהר"ם מרחיב את תשובת רבו לגבי הפסק באכילה (שלא נחשב, לשיטתו, להיסח הדעת) גם להפסק מרחץ ובה"כ, וצ"ע.

39 מהר"ם בר ברוך מרוטנברג, תשובות, פסקים ומנהגים, חלק ראשון, סי' ל"ה-ל"ו (בהוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ז).

החיוב לברך בה״ת, כדלקמן:

״וכשמשכים ללמוד, מברך ׳אקב״ו לעסוק׳ וכו׳...וכל הפרשה ״צו״ עד סוף כל הפרשה. אבל כשהוא ישן ביום ולומד אחר כן - אין מברך כלל. וזיה אומר הר״ם, דכשאדם עומד מעל מיטתו בלילה ללמוד, דא״צ לברך בה״ת, לפי שבה״ת של אתמול פוטרת עד שחרית אחרת.״

מסתבר, ששיטתו העקרונית של ר״ת, הרואה את ברכות התורה כתלויות בזמן אמירתן, קרי: בתחילת כל יממה, הופנמה בתודעתם של הראשונים באשכנז, כמו הר״י, המהר״ם והמרדכי.[40]

ה) שיטת המהר״י ״אור זרוע״[41]

״פירש״י בנדרים, דמיירי כשמשכימין בשחר ללמוד, שעדיין לא בירך אה״ר...אבל בבית, כשאדם לומד או שונה או קורא, אין צריך לברך, שכבר נפטר באה״ר. מיהו, ה״מ ששנה לאלתר בסמוך; אבל אם הפליג בעסקיו בין אה״ר ללימוד תוזר ומברך, דאמר עלה בירושלמי: ״א״ר בון, ׳והוא ששנה על אתר״׳, פי׳ - והוא ששנה לאלתר. וכן אני מפרש ההיא דנדרים - ״שלא ברכו בתורה תחילה״ - וגם שהולכים אחר ספריהם להביאם לבית המדרש אין זה הפסק. אי נמי, יש לפרש ההיא דנדרים...היינו, שלא ברכו לתלמוד ברכה.״

המהר״י מוינה מחבר האו״ז, היה תלמידו של הר״י שירליאון ורבו של המהר״ם מרוטנברג. בסוגייתנו מאמץ את הלכת הירושלמי בשלמותה ומעלה את נפקויותיה המעשיות. במסגרת זו, מפתח את פירש״י לדברי הגמ׳ בנדרים, בצורה שתתאים להגדרה מדוייקת יותר של מהות ההפסק בין אמירת הברכות לשינון/לימוד. האו״ז אינו מסכים להבחנה כמו זו של הרא״ש בין אותם הממהרים עסקיהם לחזור וללמוד לבין מי שאינם עוסקים תדיר בתורה, אלא קובע, כי דווקא הפסקות קצרות טוות, שאין בהם היסח הדעת מועילות לצאת ידי דברי ר׳ בא בירושלמי.

ו) מנהג רש״י

הגמ׳ בברכות, דף ה׳ ע״ב מביאה את הברייתא הבאה: ״תניא אבא בנימין אומר - על שני דברים הייתי מצטער כל ימי; על תפילתי שתהא לפני מיטתי...לא תימא ׳לפני מיטתי׳ אלא אימא ׳סמוך למיטתי׳.״ רש״י בד״ה ״סמוך למיטתי״: ״כל ימי נזהרתי, שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה, כשעמדתי ממיטתי עד שאקרא ק״ש ואתפלל.״

מלבד דברי רש״י אלו, המרמזים על שיטתו בעניין בה״ת אין ברשותנו מקור

40 מובא בחידושיו למסכת ברכות, סימן כ״ט.

41 לרבנו יצחק ב״ר משה מוינה, בהלכות ק״ש, סימן כ״ב.

אחר המלמד על דרכו בפרוש העניין. אעפ"כ, 'גדול שימושה יותר מלימודה', ועל כך מעיד ר' שמעיה, שהסיק מהדרך בה נהג רש"י בעצמו את דעתו בעניין בה"ת. הר"י מביא את דבריו בתשובתו[42] לר' אשר מלוניל: "ואמנם בפסקי ה"ר שמעיה, תלמידו של רש"י, ראיתי שכתב על רש"י, כשמשכים ר' לעסוק בתורה מברך בה"ת. וכשהולך אח"כ בביהכנ"ס ואומר ברכות ופסוקי דזימרה, חוזר ומברך בה"ת כמו אותם הימים שלא היה משכים ללמוד." כאשר היה רש"י משכים ללמוד בירך בה"ת, כמו שבירך עובר לעשיית כל המצוות, ובעובדה זו אין חדש. הבעיה שהעסיקה את הראשונים, שפעלו בתקופות מאוחרות יותר באשכנז ובספרד, נוגעת לפעם השניה שבירך רש"י ברכות התורה. הנימוק למנהג מובא אף הוא בתשובת ה־"י:

"ונותן טעם לדבריו, שכמו שהקורא בתורה (=בציבור) מברך בה"ת ולא חשיב ברכה לבטלה, אע"פ שכבר בירך, קודם שקרא פר' קורבנות ו"איזהו מקומן"...הכי נמי הכא, דלא חשיבה ברכה לבטלה."

נימוק זה חשוב לא פחות מהמנהג הלכאורה תמוה, אך לא ברור מיהו בעליו. לדעת הרשב"א והב"י, רש"י הוא המקור לכך, ואילו לדעת האו"ז, ה"ר שמעיה נתן טעם לדבריו בעניין מנהג רבו. הנפקא מינה היא לטעם האמיתי, אותו מעלה האו"ז,[43] לאחר שמתדד את הקושיה:

"ולפי מה שאנו פירשנו, דבה"ת מחמת חיבוב התורה היא באה, אינה ראיה; ותו תמה על עצמך אמאי לא תהא ברכה לבטלה?

ונראה בעיני, משום שא"א שלא היה מפסיק, משום כך היה מברך, והיה סומך על הירושלמי."

החיוב הנפרד לברך ברכות התורה, השזורות בברכות השחר, לא פותר את הבעיה, כיוון שרש"י נפטר מחיוב זה כאשר השכים ללמוד. האו"ז תותם את השאלה למסגרת של דיני הברכות (ברכה לבטלה), ועונה עליה מכיוון אחר לגמרי - דרך הלכות תלמוד תורה. לדעת האו"ז, ניתן לראות במנהג רש"י שיטה בהבנת הסוגיה בירושלמי, המנוגדת לשיטת הרא"ש, שהרי רש"י הוא נציג מובהק של העוסקים תדיר בת"ת, ושתורתם אומנותם, אך שיוכו לקבוצה זו לא מנע ממנו לברך בה"ת לאחר הפסק זוטא.

לשון האו"ז - "שהיה סומך על הירושלמי", בהשוואה ללשון התוספות (כשתארו את מנהג רבותינו הצרפתים) "מפני הירושלמי", היא הפחות מובנת. בשלמא לתוס', שסברו, כי הירושלמי מחמיר על הלכה שמואל, ויש להקל כבבלי, מובן, כי מי שלא מסכים לשיטתם יטען, כי יש לחשוש לירושלמי ולנהוג לחומרא מפניו. אולם מהניסוח באו"ז, נראה כי רש"י נקט דרך זו, כי

42 תשובת הר"י, כפי שמצוטטת בתוס' ריה"ת. הדברים מובאים גם בהג"מ, הל' תפילה, פ"ז, באות כ, וכן בכתבי ראשונים נוספים.

43 ת"א, ק"ש, סימן כ"ב. עי' גם בשיטת האו"ז בסוגיית בה"ת, שם בסימן ר"ב.

כך ראה לנכון מעיקר הדין, ומצא למנהגו סימוכין בירושלמי. אם כן, עדיין חסרה הסברה הבסיסית למנהגו של רש"י. לא זו אף זו, הניסוח באו"ז דורש תשומת לב מיוחדת לבעלי הדעה, כי רש"י לא עסק בתלמוד הירושלמי, ויתכן שמימיו לא ראה אותו - כיצד היה סומך על הירושלמי. סביר להניח, כי האו"ז, שחי בתקופה מאוחרת יותר, כאשר דימה את מנהג רש"י להלכת הירושלמי, העריך בפשטות, שיש קשר בין שני הנתונים.

הר"י מסכים עקרונית להסברו של האו"ז, אלא שהעיקר חסר מן הספר, כיוון שאין זכר לדברי הירושלמי בעדותו של תלמיד רש"י: "ואילו הביא הירושלמי טעם לדבריו לומר, שבשביל שהפסיק חוזר ומברך, על זה לא נפלאתי."

לסיכום, האו"ז, דוחה את הנימוק הראשון, של תלמיד רש"י, מפני שטעמו מעצם טיבו אינו רלוונטי, שהרי מדובר בהלכות ת"ת ולא בהלכות ברכות, דא עקא, שר' שמעיה נכנס לסבך אחר, והר"י בתשובתו, מפרט את הקושי הטמון בכך:

> "אבל תמהני על טעם זה אם אמרו רבנו, כי בלא טעם של הפסק שיזקיקנו לחזור ולברך לא יברך כמה פעמים כי למה לא תהיה ברכה לבטלה, דלא דמי לעומד לקרוא בתורה, כי אותו אפילו בירך מיד על עסק התורה שעסק בפ"ע, צריך הוא לחזור ולברך על קריאתו בציבור, כי נתקנה שם ברכה לפניה כמו שנתקנה לאחריה..." [44]

הרשב"א נזקק ג"כ לקושיה מבה"ת בציבור, כאשר הוא בוחן בחידושיו (ברכות, י"א, ב) את מנהג רש"י. תלמידו, בעל ספר "צרור החיים", מתמצת את פירכתו:

> "ורש"י ז"ל היה חוזר ומברך כדרך שאדם מברך 'אשר בחר בנו', אח"כ כשהוא קורא בספר תורה מברך עליה. ואינה ראיה דברכת של תורה בביהכנ"ס תקנה בפ"ע היתה."

בהמשך לקושיות שהעלו הראשונים מכריע ה"טור"[45] להלכה, שלא כמנהג רש"י.

ז) שיטת ה"מרדכי"[46]

"שכבר נפטר באה"ר - בירושלמי מפרש, 'והוא ששנה על אתר' - פירוש,

44 הר"י מעלה שאלה נוספת: "ועוד, אפילו במקום דשייכא ברכה, אפילו בספר תורה, הקפידו שלא לגרום ברכה שאינה צריכה." כך שמיניה וביה מנהג רש"י קשה, אא"כ נייחס זאת לירושלמי, וכנ"ל.

45 טור או"ח, סימן מ"ז.

46 לרבנו מרדכי בר הלל אשכנזי, ברכות, סימן כ"ז.

מיד שלמד מיד באותו מקום.[47] משמע דאם הפסיק בינתיים אחר ק"ש צריך לברך ברכת התורה. ופסק ר"י דדוקא אה"ר, דלא הוי עיקר ברכה לבה"ת אלא לק"ש איתקין, ולהכי בעינן שישנה על אתר, ואם לא ילמד מיד אינה פוטרת; אבל בה"ת...היא פוטרת כל היום, אבל כשמשכים לעסוק בתורה צריך לברך. ועל זה אנו סומכים, שאין אנו לומדים מיד אחר בה"ת, שאנו טרודין והולכין כך בלא לימוד פעמים עד חצי היום או יותר. ואין להקשות...מסוכה דכל שעה אדם חייב ללמוד...והוי כמו יושב כל היום ולומד."

פשט הדברים כדעת הר"י בתוספות.[48] כמו"כ, לדעת המרדכי, ניתן לדמות את ברכות התורה לברכות על המצוות סוכה, ציצית ותפילין.[49] לשיטתו, היחוד של מצוות ת"ת הוא בכך, שאין מצב של גמר חיוב מצווה, המצריך ברכה מחודשת בתנאים המקובלים ביחס לשאר המצוות.

עצם התמודדות מול חובת הלימוד לאלתר מראה, כי לא ניתן להתעלם מדברי הירושלמי ויש למצוא להם אכסניה הולמת בפסיפס הלמדני הכולל של הסוגיה. פתרון כזה יפעל לא רק במישור העיוני אלא גם במישור הפסיקה.50 מהבחינה הפרשנית, נחשבת הסוגיה בירושלמי למקור אמוראי נוסף, המשמש במקרה זה כראיה מוסמכת למחלוקת קדומה. מהבחינה ההלכתית הירושלמי הוא אמנם מקור רישומי, אך לנורמות ההלכתי היחידאיות הכלולות בו תוקף מנחה בלבד. לפיכך, נוקט המרדכי בגישת ביניים - אין לחשוש לדברי הירושלמי, אולם אין למחות בנוהגים על-פיו. בהמשך לגישה זו מובא, בסימן ל', מנהג צרפת בתוספת הבהרה, כי נהגו כן מפני הירושלמי, ומותר לנהוג אתרת.[51]

47 כאמור לעיל, בפרק המבוא, לביטוי "על אתר" ניתנים בספרות הפוסקים מספר תרגומים, כגון:
1. תרגום מילולי = במקום. 2. תרגום חופשי = מיד. בספרו "כוכבי יצחק" (בהוצ' מכון מפעל תלמוד הירושלמי השלם), כותב הרב שטערנהעל, כי לכך יש נפ"מ משמעותיות. יתכן, כי להבדלים אלה התכוון המרדכי בפרושו לירושלמי. קרי: צריך לסמוך בין הברכה למעשה הלימוד לא רק בזמן אלא גם במקום, כמו בברכת המזון. הבנה זו איננה שרירותית ויש לה אחיזה בדברי הבבלי בברכות כא, א - שם עורכת הגמרא השוואה בין ברכות התורה לברכת המזון.

48 לדעת הרב שילת (בספרו "ראש דברך", עי"ש), ה"מרדכי" הוא עורך התוספות שלפנינו.

49 האחרונים מתייחסים להשוואה זו בהרחבה.

50 כעת מתבקשת השאלה, מהי נקודת הפתיחה של דיוננו - האם מה שנראה כמחלוקת הסוגיות בבלי-ירושלמי, או שמא המנהג באשכנז, שעמד בסתירה למנהג הצרפתים?

51 "חדושי אנשי שם" במקום: "וכן הוא בתוספות, וכן שיטת רבנו יונה, אבל לדעת הרא"ש - צריך". ההבדל בין הוראה קוגנטית להוראה דיספוזיטיבית בהלכה.

ח) שיטת ה"הגהות מימוניות"[52]

"אבל אם קרא ק"ש כבר נפטר באה"ר, כדאיתא התם, וכן פסקו התוספות, ואפילו שהה הרבה בין ק"ש לתורה ועסק בעסקים אחרים, דלא קי"ל כירושלמי...אי נמי, אפילו לדברי הירושלמי, לא קאמר הירושלמי אלא לנפטר באה"ר, אבל לדידן, שאנו מברכים ה-ג' ברכות (=בה"ת) ג"כ מודה דלא בעינן ששנה על אתר, וכן כתב רבינו שמחה."

ההג"מ מתמודד עם הלכת הירושלמי בשתי דרכים שונות - ראשית, בוחר בדרך הקלאסית אותה התוו הראשונים, בעלי התוספות; בתרוצו השני נוקט בדרך עצמאית, תוך שהוא נעזר בכתבי רבנו שמחה.[53] הנחת היסוד הפרשנית היא, שהירושלמי עוסק במקרה מסויים, הנעוץ במנהג, ואין להרחיב מעבר לכך. ההג"מ משווה את מנהג הירושלמי של הנפטר באה"ר, למנהג דידן של הנפטר בבה"ת (בברכות השחר), מבלי להתייחס בכל צורה שהיא לסוגיית הבבלי. לפי דבריו, אין מחלוקת בין התלמודים אלא הכל סובב סביב המנהג; במקום שנהגו שלא לומר ברכות התורה בבוקר נזקקו להלכת הירושלמי, שהרי נפטרו מחובת בה"ת בברכת אה"ר. מכאן גם, שהן במישור הפרשני והן במישור ההלכתי, תסווג סוגיית הירושלמי למערכת של דיני תלמוד תורה, אחרת, אין בה לכאורה כל רבותא.[54]

ההג"מ מביא, בתוספת, מפסיקת רבנו שמחה בשאלות הנוגעות לדיני הברכות:

"ועוד כתב ששינה ומרחץ ובה"כ מפסיקין, וצריך לברך אחר כל אחת מהן ג' ברכות הללו, לפי שהן היסח הדעת: השינה - שא"א ללמוד כשהוא ישן, ומרחץ ובה"כ - שאסורין אפילו בהירהור דבר תורה."

בהקשר זה, השימוש במושגים הרלוונטים - 'הפסק' ו'היסח הדעת' - תואם בשינוי מסויים[55] את שיטת המהר"ם מרוטנברג, מורו ורבו של ההג"מ (אותו מצטט בסיפא).[56]

המסקנה ההלכתית, לגבי היקף הפטור, שונה מזו של התוספות, דווקא ביחס למנהג "דידן". לשיטת תוספות, הנפטר בבה"ת פטור מלברך כל היום; לשיטת רבנו שמחה וההג"מ, רק אם לא הסיח דעתו, אזי לא יתחייב בברכה חוזרת. לכו"ע, במקרה שמעלה הירושלמי, אם לא עמד בתנאי שמציבה הסוגיה שם

52 "משנה תורה" לרמב"ם, הל' תפילה, פ"ז, ה"י, באות ט.

53 אמנם התוספות מביאים בשם הר"י תרוץ דומה לזה, אך ההג"מ משנה מדבריהם בהטיית הדיון מהערוץ העיוני לערוץ הנורמטיבי, שבא לידי ביטוי בהדגשת הפן המעשי של ההלכה, כפי ש משתקפת במציאות היומיומית.

54 ההג"מ מפריד בין דיני ת"ת לדיני הברכות, בניגוד לתוספות.

55 ראי' סעיף 4 ד. בהערה שם, וכן להלן.

56 וכך פסק הרא"ש להלכה, ראי' לעיל.

ראו הסיח דעתו מלימודו - ישוב ויברך.

יוצא איפוא, שישנה גישה בפסיקה, המחייבת אמירת ברכות התורה יותר מפעם אחת ביום בנסיבות הטבעיות (המפורטות לעיל),[57] שהינה מצד אחד גישה מחמירה, וזאת ביחס לקיום מצוות ת״ת בשלמותה (הכוללת את ברכותיה), ואולם מנגד, אינה עולה בקנה אחד עם הכלל הגדול בדיני הברכות של ׳ספק ברכות להקל׳. לפיכך, יש צורך לבחון כאן שנית את השפעת הירושלמי על הפסיקה:

- אם נקבע, כי לסוגיה זו השלכות אף לדיני הברכות, כפי שאכן הבינו התוספות, הרי שצריך לשנות מיד לאחר שבירך מפני היסח הדעת.[58] אולם כאמור בשיטת תוספות, אין להחיל את דברי הירושלמי על מי שנפטר בבה״ת, אלא רק על הנפטר באה״ר. לעומת זאת, יתכן שסוגיית הירושלמי השפיעה בעקיפין על גישתו המחמירה של ההג״מ בנוגע לשיקול של היסח הדעת כגורם מחייב. לשיטתו, זהו שיקול מכריע ביחס לברכות התורה כמו ביחס ליתר ברכות המצוות. הטיעון של ׳ספק ברכות להקל׳ ידחה בשל הלכת הירושלמי, שהיא בבחינת חידוש.
- מיון הלכת הירושלמי לדיני ת״ת ובה״ת בלבד, כפי שכתב הבין ההג״מ,[59] מפחית את השפעתה על גישתו בכלל, ובעניין היסח הדעת בפרט. יש לשייך את פסיקתו לחומרה של רבנו שמחה, עימה מסכים ההג״מ, לטיעונים הלכתיים פנימיים של דיני הברכות.

לאחר שדרש במנהג אשכנז מביא ההג״מ אסמכתא מסידורו של רב עמרם גאון, שאומץ בקהילות ספרד, וכך כתב בהוספותיו לנוסח סידור התפילה לרמב״ם:

״בסדר רב עמרם (=גאון) מברך בה״ת וקורא פרשת התמיד, ושונה משנה ״איזהו מקומן״ ודרש וי״ג מידות דרבי ישמעאל. כך מצוי בתשובה, ומנהג כל ישראל שבאספמיא (=ספרד).׳

מנהג זה שונה ממנהג הירושלמי, לאור דברי ההג״מ ברישא, ודומה יותר למנהג בני אשכנז דווקא. כאמור, הירושלמי עוסק בנפטר באה״ר, זה שאינו מברך בה״ת בבוקר, ואילו בקהילות ספרד, מסתבר, נפטרים בבה״ת. זאת

57 ודוק, המהר״ם מרוטנבורג כותב זאת רק בנוגע לשינת קבע ביום, ואילו תלמידו, ההג״מ, מקיש מדבריו גם לעניין מרחץ ובה״כ. לדיוק זה יש נפקות, כיוון שבאופן עקרוני מסכים המהר״ם לדעת תוספות, ובמקרים הרגילים, בהם אין האנשים ישנים במהלך היום, יברכו בה״ת רק בברכות השחר. הישן שינת קבע הינו בגדר חריג, וע״כ יצטרך לברך שנית. אולם, לפי שיטתם של רבנו שמחה וההג״מ, הלא כל אדם נצרךבאופן טבעי ללכת לבה״כ במהלך היום, ובתוך כך יתחייב מספר פעמים לברך בה״ת.

58 זאת, מבלי לפגום בשיקולים המהותיים שכבר הועלו בהקשר של דיני תלמוד תורה.

59 אילו סבר אחרת, לא היה ההג״מ פוסל מלכתחילה את האפשרות שהירושלמי עוסק גם בנפטר בבה״ת. מבחינה עיונית, נתן ההג״מ לסוגיה בירושלמי פירוש זהה לזה של התוספות.

ועוד אחרת, בשו"ת הרמב"ם משמע, כי המנהג בערי ספרד להיפטר באה"ר מבלי לברך בה"ת בתפילה,[60] וא"כ לפנינו עדויות סותרות ביחס לתופעה זו. לפיכך יש לומר, כי רב עמרם גאון פירש אחרת את הסוגייה שם, ולכן מחשש לדברי הירושלמי התקין בסידורו, שיש לשנות לאלתר בסמוך לבה"ת.[61] קיימת האפשרות, שהרמב"ם בשו"ת עוסק במשתמע מהירושלמי שיש צורך לחזור ולברך בכל פעם שמתחיל ללמוד חוץ ממה שמברך בה"ת בבוקר, ועל זאת מעיד, שהספרדים לא נהגו.

ט) שיטת הסמ"ג[62]

"גרסינן בירושלמי דברכות - 'הרוצה לשנות קודם ק"ש, צריך לברך על התורה'."

לפי הגרסאות המוכרות בירושלמי, הסמ"ג מסכם את הסוגיה בעניינו באמצעות תמצות המקור, שהרי במקומות אחרים לא מצאנו לה ניסוח דומה לזה. יש לכך חשיבות יתרה, מעבר להבדל הלשוני; ניסוח ההלכה בלשון 'הרוצה לשנות' מעמיד אותה בהקשר מסויים, להבדיל מהעניינים הנוגעים במישרין לרובא דעלמא. אעפ"כ, הפירוש המעשי, שנותן הסמ"ג לסוגיה, אינו חורג מהמציאות האקטואלית בימיו, כפי שמתארה בדברים הבאים:

"פירוש - כמו שאנו נוהגין קודם זמירות (=פסוקי דזימרה) לברך לפני פרשת צו ומשנת "איזהו מקומן" ובריית'א דרבי ישמעאל. ולאחר ק"ש, א"צ לברך, שכבר נפטר באה"ר."

בתוך הפירוש לסוגיית הירושלמי מובלע קטע קצר מהבבלי - 'שכבר נפטר באה"ר' - שנראה כעין הגהה מובנת מאליה.[63] הסמ"ג מעריך, שהגמרא עוסקת במי שלא בירך בה"ת עם שחר, ונפטר במקומן ברכת 'אהבה רבה', הסמוכה לק"ש. למרות שהדברים לא נזכרים במפורש, ברור לאור זאת, שגירסת הבבלי משקפת נכונה את הלכת הירושלמי, כפי שכותב הסמ"ג בהמשך:

"'אמר ר' בון - והוא ששנה לאלתר', אז נראית אה"ר לשם בה"ת ושוב אין צריך לברך כל היום; ואפילו יפסיק כאילו בירך ברכה מבוררת לשם התורה. כן השיב רבנו יצחק בר רבי שמואל."

פרשנות הסמ"ג שוללת את האפשרות, כי הסוגיה באה לרבות מקרים בהם

60 שו"ת הרמב"ם, סימן רצ"ט. ל הערכתו של הרב שילת בספרו "ראש דברך", כך הנהיג הר"י אלברצלוני בימיו. ראו להלן ס' 5א.

61 לחילופין, פירש את הפיסקה בגמרא "נימרינהו לכולהו", כפי שהבינו המאירי ובעה"מ (ברשב"א).

62 לר' משה ב"ר יעקב מקוצי (תלמיד ריה"ח), מצוות עשה י"ט.

63 סגנון פרשנות זה הינו מקובל בקרב המפרשים.

בירך בה״ת, כשיטת רוב חכמי אשכנז, בהנהגת הר״י, שקבע מסמרות בעניין. כמו״כ, נראה לכאורה, כי ניטל העוקץ מהלכת הירושלמי, וחידושו של ר׳ בא נותר כמעט ללא משמעות מעשית. הלא ממה נפשך - אם מדובר על היחיד, הרוצה ללמוד לפני ק״ש, והוא מרכז הסוגיה, אזי יש להחיל עליו את ההוראה לברך רק אם שונה לאלתר; אילו מדובר על הרבים, אזי מה בא ר׳ בא להועיל - הואיל ונהגו העולם לברך בה״ת בבוקר, וכלל אינם נזקקים לדבריו (הרלוונטים רק למי שלא בירך ונפטר באה״ר). לפיכך, יעשה שימוש בהלכת הירושלמי, במקרים הזניחים של מי שלא הספיק/שכח לברך בה״ת, ואליהם מתייחס הסמ״ג באחרית דבריו:

״ובפ״ק דברכות - דקאמר ר׳ יוחנן,[64] דאף לתלמוד צריך לתזור ולברך - וכך הגירסא בסדר רב עמרם, אם יסבור טעם הירושלמי, זהו כשלא שנה לאלתר.״

מ״מ, הסמ״ג מחייב במקרים יוצאי-דופן אלו ללמוד מיד בתום התפילה, ואם הפסיק לאחר מכן, לא יצטרך לברך שנית במהלך היום.

י) שיטת בעל ״שו״ת מן השמים״[65]

״יועוד שאלתני על ברכת התורה אם צריך לברך בכל פעם ופעם שישב ללמוד כמו שנאמר בתפלין שמברך כל זמן שמניחין, או אם אינו צריך לברך אלא ברכות שמברך בשחרית יוצא בהם כל היום. והשיבו: ״כבוד אלקים הסתר דבר״ (משלי כ״ה, ב), ״והמברך יתברך באלקי אמן״ (ישעיהו ס״ה, ט״ז). ונסתפקתי בתשובה זו ושניתי לשאול כבראשונה. והשיבו: אינו דומה ברכת התורה לברכת שאר המצוות. כי בעבור שהגיית התורה חיי האדם כל היום תקנו עליה שלש ברכות 'לעסוק', 'והערב נא', ו'אשר בחר בנו', וברכת לעסוק היא במקום ברכת המצות, והערב היא שמתפללים לפני המקום שיזכה ללמוד וללמד, ואשר בחר בנו ברכת הודייה שחייבין ישראל להודות לה׳ אשר בחר בם מכל אומה ולשון ונתן להם התורה. ועוד תקנו שתי ברכות שלפני קריאת שמע שחרית וערבית שעיקרם על הגיית התורה אבל ברכת שאר המצות מטבע קצר, ומברכין עליהן כל זמן שמפסיקים ביניהם...ולפי שהיא תפילה תקנו את שלשתן שחרית בעת התפילה.״

השאלה מתפילין איננה נוגעת דווקא להבדלים שבין הבבלי בירושלמי ביחס לבה״ת. למעשה, יתכן כי השאלה תקפה גם אליבא דסוגיית הירושלמי למי שסובר שיש להרחיב את משמעות המושג ״על אתר״. התשובה שהתקבלה מלמדת על יחודיותן של ברכות התורה. הדגש בתשובה הושם על שיוכן

64 בגירסת הגמרא שלפנינו - רבא.

65 לר׳ יעקב ממרויש מבעלי התוספות, בעריכת הרב מרגליות (הוצ׳ מוסד הרב קוק, ירושלים).

במערכת הדינים הן לברכות המצוות והן לתפילה, כך שלא ניתן להפעיל ביחס לבה"ת את כללי הפסיקה הקבועים בדיני הברכות, אלא יש צורך להפעיל שיקול דעת מעבר לכך. זוהי גישה עקרונית להלכות בה"ת, המחייבת את אמירתן בתפילה, ושאיננה רואה באמירה חוזרת של בה"ת כברכה לבטלה.[66]

יא) עיבוד שיטות הָראשונים המרכזיות באחרונים

ה"טור", או"ח, סימן מ"ז :

"ואם בא ללמוד מיד אחר ק"ש וברכותיה שחרית, א"צ לברך מפני שברכה שניה שלפני ק"ש, שהיא 'אהבה רבה' יש בה מעין בה"ת ופוטרת אותו - ודווקא אם לומד מיד אחריה, אבל אם הפסיק בינתיים אינה פוטרת. ואם לומד מיד אחריה שאז היא פוטרת או שברך בה"ת והתחיל ללמוד והפסיק אח"כ בלימודו א"צ לברך כל היום אם הוא רגיל תמיד לעסוק בתורה, ואף כשיוצא לעסקיו ממהר לעשות צרכיו כדי שיחזור ללמוד - לא חשיב הפסק לעניין ברכה."

הפרשנות לדברי ה"טור" משקפת את הדעות השונות המובאות בכתבי האחרונים :

הב"י [67] מעלה שתי אפשרויות : -

א. שיטת ה"טור" אינה עולה בקנה אחד עם זו של הרא"ש והתוספות. מהרא"ש משמע, שלפי הירושלמי הנפטר באה"ר, א"צ לברך כל היום, ומשמע מדברי הר"י, שבבה"ת אע"פ שאינו שונה מיד א"צ לחזור ולברך ואפילו הפסיק בלימודו. התוצאה היא, שיש מקום להבחין בין בה"ת לברכת אה"ר לדעת התוס' והרא"ש, ועל כך חולק ה"טור".[68]

ב. למסקנת הב"י, ה"טור" אינו חולק על רבותיו, ועושה את ההבחנה בין הפטור המלא בבה"ת לפטור החלקי והזמני (תקף כל עוד לומד לאלתר) של ברכת אה"ר.

הב"י מוכיח את ההבנה השניה מתוך מה שכתב ה"טור", בעניין ברכת אה"ר, המורה על הסדר שלילי ביחס לבה"ת.[69]

הרמ"א ב"דרכי משה"[70] חולק על מסקנת הב"י. לדעתו, דברי ה"טור", מהם מוכיח הב"י את הבנתו, מצריכים פרשנות אנלוגית, וישום הפרטים הקשורים לברכת אה"ר יפים גם לבה"ת. הרא"ש וה"טור" סוברים שיש ללמוד מיד גם לאחר בה"ת. החילוק לדעת הרא"ש בין

66 ראי להלן (בשיטת הראב"י אב"ד) את גישתו ההפוכה של הר"י אלברצלוני.

67 שם, בסימן מ"ז.

68 וכ"ה לדעת רבינו ירוחם, נתיב ב', חלק א'.

69 וכ"כ גם המהר"י אבוהב.

70 על ה"טור", שם.

הברכות הוא, שאם לא למד תורה מיד מעבר לק״ש,יצטרך לחזור ולברך, משא״כ לגבי בה״ת.

סיכום ביניים של עיבוד שיטות ראשוני אשכנז באחרונים מציג את שלש האפשרויות הבאות :

שיטות הרא״ש והתוס׳ מול שיטת ה״טור״ (=הב״י בהבנה הראשונה). 2. שיטות הרא״ש והתוס׳ תופפות לשיטת ה״טור״. 3. שיטות הרא״ש וה״טור״ מול שיטת התוספות.

הדרך הרביעית להבין את שיטות הראשונים מופיעה בכתבי המהרש״ל, ולפיה הרא״ש חולק על התוספות, אך באופן שונה מזה שהציע הרמ״א.

המהרש״ל, ב״חכמת שלמה״[71] מדייק מדברי התוס׳ שתי מסקנות בהלכות ברכות :

א. אין די לפי הירושלמי בלימוד מיד לאחר אמירת הברכה, אלא יש להביא בחשבון גם את גורם ״חיסח הדעת״ אמנם הקפיד הר״י להדגיש את היחוד מצוות ת״ת, שלא שייך בה ״הפסק״, ברם, אם הסית דעתו מהלימוד, צריך לחזור ולברך, ואילו הברכה הראשונה תועיל רק למה ששנה בסמוך לה. הרא״ש, לפי המהרש״ל, יחלוק על הבנה זו בירושלמי, מפני שלדעתו אין העיסוק בפרנסה נחשב להפסק כלל.[72]

ב. ההיתר הגורף שנתן הר״י למי שלא לומד לאלתר, מורה ע״כ, שניתן לברך בה״ת באופן עצמאי, במנותק מלימוד כלשהו, ואולי סובר כרמב״ן בעניין סיווג בה״ת כחיוב דאורייתא. לחילופין, הר״י אינו מסכים לאפשרות כזו, וכל שהתכוון לומר היה, שההיתר נובע מהמציאות ה־ווחת בקרב הציבור, ״שהרי א״א לו שלא ילמד כלל, דאפי׳ פסוק ראשון של ק״ש הוא תורה״.[73] הרא״ש, מכל מקום, חולק - ״דפשיטא שא״א לברך בה״ת אם לא שילמד או יקרא פסוקים״, תוך מק״ש.

5. שיטות חכמי ספרד ופרובאנס הראשונים

א) שיטת הרמב״ם[74]

הלכה י׳ - ״המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא תורה שבכתב בין קרא בתורה שבע״פ... נוטל ידיו תחילה ומברך שלש

71 בחידושיו לברכות, י״א ע״ב, על תוד״ה ״שכבר נפטר״, בא״ד.

72 יתכן שהמהרש״ל יודה, שלפי הפירוש השני בראש״ש יש מקום לחלק בין ״הפסק׳ ל״חיסח הדעת״.

73 הר״י בתוספות.

74 ״משנה תורה״, הל׳ תפילה, פרק ז׳, הלכות י׳-י״א.

ברכות,[75] ואחר כך קורא...״

השוואה לסוגיית הבבלי מראה התאמה חלקית בלבד; הסיפא של דברי שמואל אינה נזכרת כאן. המשמעות להבדל זה היא, כי הרמב״ם מפרש את דברי ר׳ בא בירושלמי בצורה שונה מזו שנקטו חכמי אשכנז. לשיטתו, ר׳ בא מתייחס לרישא של הלכת שמואל[76], ולכן הצורך בשינון לאלתר שייך רק בטרם קרא ק״ש, כדי לא להפסיק בין הברכה למעשה המצווה. מכלל הן ניתן לשמוע לאו, דהיינו, מי שכבר קרא את ק״ש וברכותיה - א״צ לברך בה״ת, ולחילופין - פטור משינון לאלתר. על כן, גם הפיסקה המופיעה בבבלי, וחסרה בירושלמי, ״שכבר נפטר באהבה רבה״, לא שייכת למקרה המדובר, ולכן הרמב״ם משמיט אותה מהלכותיו.

הלכה י״א - ״בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו, ואח״כ קורא מעט מדברי תורה. ונהגו העם לקרוא ברכת כהנים. ויש מקומות שקורין ״צו את בני ישראל״ ויש מקומות שקורין שתיהן וקורין פרקים או הלכות מן המשנה ומן הברייתות.״

מדובר כאן על החובה הנפרדת, מדרבנן, לברך בתפילה את בה״ת. ניתן להבין, כי הלימוד העוקב לברכות, עליו מורה הרמב״ם בהלכה זו, אינו מדין קיום מצוות ת״ת, שנידונה בהלכה הקודמת,[77] אלא מחמת דיני הברכות[78] - לברך בה״ת עובר למעשה המצווה (=לימוד תורה).

אפשר להניח, כי המקור לשתי ההלכות הוא סוגיית בה״ת בירושלמי.

מניתוח שיטות הראשונים האשכנזים,[79] עלה, כי ישנם שני מנהגים בולטים בציבור (האשכנזי והספרדי) - המנהג המקובל, לברך בה״ת מידי בוקר, מול המנהג להיפטר באה״ר. הרמב״ם בוחר בעניינו לציין את המנהג הקיים בציבור. הדבר תמוה, וטעון בירור עקרוני-פנימי מחד, ובירור ענייני-תיצוני בהשוואה לדברי הראשונים הנ״ל, מאידך.

באופן עקרוני, הרמב״ם ב״משנה תורה״, נמנע מפרוט המקורות לפסקיו, ואיננו מביא להם אסמכתאות. אילו רצה להשתמש במנהג כמקור נורמטיבי הרי זוהי חריגה מסגנון כתיבתו, והיה יכול להסתפק בדין הכללי שהביא ברישא של הסעיף. כמו״כ, בפרק ז׳, בו מוקמו הלכות בה״ת, מובאים מנהגים שונים בקשר לתפילת שחרית, כאשר בהלכה י״ג, קובע הרמב״ם - ״הכל לפי

75 נוסח הברכה הראשונה לרמב״ם: ״...על דברי תורה״, במקום ״לעסוק בדברי תורה״. הרב שילת, מתעכב בספרו על נקודה זו, ועי״ש.

76 עי׳ בהערותיו של הגר״י קאפח על אתר.

77 עי׳ עוד בשו״ת הרמב״ם סימן קפ״ז.

78 ניתן להסביר זאת בצורה שונה - ראי׳ לעיל בסעיף 4 א בניתוח מנהג רבותינו הצרפתים (הסבר מס׳ 3).

79 ראי׳ בסעיפים 4 ו - 4 ז, שיטות ההג״מ והסמ״ג.

המנהג", קרי: דווקא לגבי סעיף זה המנהג הוא המקור להלכה, היוצק לה תוכן מעשי, והמכתיב את אופיה כחובה נורמטיבית. אולם, בעניין דנן, המנהג מושתת על הנורמה התלמודית, ועל-פיה התפתח בקהילות ישראל. בהלכה י"א דלעיל, משלב הרמב"ם מנהג זה בדין, שמקורו בתלמוד[80]. בחלק מההלכות נזכר המנהג בעלמא, בעוד בהלכות אחרות מיוחס המנהג לקהילות מסויימות בלבד, ואולם יש והרמב"ם כותב במפורש על מנהג ספיציפי שבטעות יסודו (הלכה ט').

מבחינה עניינית, כדי לחקור את דרך לימודו של הרמב"ם בסוגיתנו, יש לאפיין את מנהג היהודים הספרדים, מתוך כתביו, לפי הפרוט הבא:

- בהלכה י"א - "ונהגו העם לקרוא ברכת כהנים". מובן, שרק לאחר שבירכו כדבעי, כמתחייב מהלכה י', וכן בסידורו של רב עמרם גאון, מופיעות בה"ת לפני קטעי הקריאה/לימוד.[81] (בשו"ת הרמב"ם, סימן קפ"ז, נפסק להלכה, שאפילו אם קרא פסוק אחד מהתורה לפני עה"ש/זמן ק"ש, צריך לברך לפניו בה"ת.)

בסוף ספר "אהבה", בקטע הפתיחה ל"סדר תפילות כל השנה" (סידור הרמב"ם) נאמר: "נהגו העם לקרות בכל יום בשחר, אחר שקוראין פרשת צו וברכת כהנים קורין משנה זו - "אלו דברים שאין להם שיעור...אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב...ותלמוד תורה כנגד כולם...".[82]

המנהג המתועד דומה לזה של רבותינו הצרפתים. אליו התייחסו הר"י ושאר ראשונים, ותלו אותו בסוגית הירושלמי. זאת, בתנאי שרבותינו הצרפתים פירשו את סוגיית הירושלמי, כפי שהבין הרמב"ם, והיינו, שעוסקת במשכים לקרוא בתורה לפני ק"ש, שצריך לשנות מיד.

בשו"ת, בסימן רצ"ט[83] משיב הרמב"ם:

"הך דאמרינן בירושלמי - ובלבד על אתר - יראה לי שראוי לסמוך על זה, שהרי לא חלק על דברי הבבלי אלא פירש הדבר."

ניתן מכאן ללמוד על יחסו הכללי הזהיר של הרמב"ם לסוגיות בירושלמי. תלמוד א"י, לדידו, לא חולק על הבבלי[84] אלא מסייע

80 אילו ביקש הרמב"ם להדגים באמצעות המנהג את אופן ישום הדין, היה נוקט לשון אחרת. מעיון משווה בסעיפי הפרק עולה, כי במקום בו מובאים המנהגים שהשתרשו בציבור, משתמש הרמב"ם במטבעות לשון, כגון: "נהגו" ו"יש מקומות שנהגו בהן". לעומת זאת, במקום שמדגים את הדין, לאחר שמגדירו בצורה מופשטת, נוקט בלשון "כיצד".

81 עי' בהג"מ על הפתיחה לסידור הרמב"ם (בסוף ספר "אהבה").

82 בהמשך מובאות מימרות נוספות מהגמרא.

83 הוצאת בלאו; סימן נ"ד בהוצאת פריימן.

84 אין להסיק מכך בלבד את יחסו הכללי לתלמוד הירושלמי, אלא יתכן שמדובר בפרשנות מקומית לסוגיה הספיציפית.

בפרשנותו, ולאור זאת, ממשיך הרמב"ם בכ"מ לפסוק כבבלי, ובעת הצורך, לפי פירושו בירושלמי. בתשובתו זו, מוסיף הרמב"ם, הערה בקשר למנהג שפשט בציבור:

"אבל המנהג הפשוט בערי ספרד שאין מברכין."

בעקבות ההערה, ניתן להעלות מספר אפשרויות בהבנת הרמב"ם בירושלמי:

- ◊ חידוש הירושלמי נאמר על הסיפא של הלכת שמואל, לגבי הנפטר באה"ר, שפטור מלחזור ולברך, כל עוד למד מייד ובלי הפסק (כשיטת תוספות). לדעת הרמב"ם, ראוי לסמוך על כך, אך העולם לא אימץ זאת. אפשרות זו קשה משתי סיבות עיקריות - א. איננה מתיישבת לכאורה עם מה שהסתמן ביתר כתביו, כשיטתו בפרשנות סוגיית בה"ת בירושלמי. ב. ניכרת בדברים התנגשות בין הדין התרות למנהג ערי ספרד; בשלמא היתה זו תוספת בעלמא של הירושלמי, ניתן היה לומר, שהדינמיקה המיוחדת של המנהג הולידה נורמה שונה, אולם כאן בפירוש מסביר הרמב"ם, שהירושלמי גילה את פשט הסוגיה בבבלי. מנהג כזה, שבטעות יסודו, טעון לכאורה תיקון, ועל כך קובל הרמב"ם ב"משנה תורה" (בהלכה דלעיל), ופוסק להמירו.
- ◊ יתכן, כי את המנהג הפשוט בערי ספרד תיקן הר"י אלברצלוני, שהיה נפטר באה"ר, מחשש ברכה לבטלה (ראו לקמן בניתוח שיטת "שבלי הלקט"). אולם נתון זה אינו ממעיט מחשיבותה של סוגיית הירושלמי על אתר, ומנפקותה להלכה.
- ◊ ר' בא בירושלמי מוסיף על הרישא של הלכת שמואל, קרי: המשכים לשנות קודם ק"ש צריך לברך רק אם לומד לאלתר. הרמב"ם נאמן לשיטתו המקורית בעניין מעמדה של בה"ת כמצווה מדרבנן, ולכן יש לסמוך את הברכה ללימוד התורה, שאל"כ זוהי ברכה לבטלה. אך אם השכים לקרוא ק"ש א"צ לשנות מיד, כיוון שקריאת-שמע עצמה מורכבת מפסוקי התורה, ונחשבת לימוד. בתו"כ, הנפטר באה"ר לא בירך לבטלה, וכל מה שילמד בהמשך היום נסמך על פטור זה. מ"מ, ככל מצווה דרבנן, חל גם על בה"ת, הכלל ההלכתי של "ספק ברכות להקל", ולכן נהגו בערי ספרד לא לברך.[85]

- הרמב"ם חיבר קובץ הלכות לירושלמי (דומה, מבחינה צורנית, לקובץ שחיבר הרי"ף לבבלי), ובעניינו מביא את תוכן הסוגיה המקורית

85 עיין שו"ת הראב"י אב"ד, מהדורת הגר"י קאפח, בסימן ג'.

ככתבה.[86] המשמעות הפשוטה היא, שבדין ברכות התורה פסק הרמב"ם כתלמוד הירושלמי. אילו היתה בסוגיית בה"ת שם סתירה למנהג שרווח בקרב הציבור, ומנהג זה היה נכון בעיני הרמב"ם, לא היה מצטט את דברי ר' בא כלשונם.

סקירת שיטות הראשונים עד כה, העלתה, כי ברכות התורה נבחנו משתי נקודות מבט הלכתיות עיקריות: הלכות ברכות והלכות תלמוד תורה. הרמב"ם, שלא כרוב הראשונים, בחר בהלכות תפילה דווקא כאכסניה לדיני בה"ת. המיון הדקדקני של הפרטים לנושאים הכלליים המתאימים, המאפיין את דרכו של הרמב"ם בעריכה, הופך את הכותרת להלכות לחשובה, במישור העיוני, לפחות כמו הדינים עצמם. הליכה בעקבות דעת הרמב"ם (במובחן משיטת הרמב"ם) והבנתו את סוגיית בה"ת, לאור שיבוץ הדינים הרלוונטים תחת הכותרת "הלכות תפילה", יכולה לפתור את מרבית הקושיות שהתעוררו לעיל מתוך כתביו.

ב) שיטת הרמב"ן[87]

"כבר היה מנהג בעיירות לומר, בין 'אהבת עולם' לק"ש, 'אל מלך נאמן'.[88] ובילדותי נתקשה עלי, לפי שהדבר ידוע ש'אהבת עולם' ברכת המצוות היא לק"ש, שכל המצוות כולן טעונות הן ברכה עובר לעשייתן, וכן בהלל וכן במגילה וכן בקריאת התורה וכ"ש בקריאת שמע. וזהו שאמרנו ב'השכים לשנות אחר שקרא ק"ש אין צריך לברך שכבר נפטר באה"ר', דברכת שינון תורה היא."

הגמרא בברכות (כ"א, א) עורכת השוואה בין ברכת המזון לברכות התורה, ולדעת הרמב"ן - לא בכדי, שכן לשיטתו מדובר במצווה מדאורייתא לברך ברכות התורה. אמנם כך סברו לא מעט ראשונים,[89] אך בניגוד אליהם אין בידינו שיטה שיטה סדורה של הרמב"ן ביחס לסוגיית בה"ת, בה עסקינן. אם לשפוט ע"פ דבריו המצוטטים כאן, הרי שאין בהם הפניה לתלמוד הירושלמי, ולא ניתן דרכם להבין אם כלל השפיעה הסוגיה שם על שיטתו בנידון (ק"ו

86 לדעת הר"ש ליברמן זצ"ל, יש להניח, כי הרמב"ם פסק בצעירותו כירושלמי. מאוחר יותר, בעת שחיבר את ספר "משנה תורה" חזר בו, בחינת "הלכה ואין מורין כן". ניתן להסיק זאת מכך, שלא ערך, בפסקיו אלה, את ההבחנה המופיעה בסוגיית הירושלמי. אעפ"כ, יש מקום לטעון, כי הרמב"ם לא שינה דעתו, מפני שמלכתחילה פירש את דברי הירושלמי כמוסבים על הרישא של הלכת שמואל, ומה שכתב ב"משנה תורה" תואם להפליא את העובדה, שהביא את דברי הירושלמי בסוגיתנו במלואם, בקובץ ההלכות.

87 חידושי הרמב"ן למסכת ברכות (בהוצ' מפעל הרמב"ן השלם, שע"י מכון מערבא למחקר תורני, ירושלים תשנ"ג), ב, א [י"א, ב].

88 הרמב"ן מבאר עניין זה בהרחבה, ואכמ"ל, עי' בתידושיו שם.

89 ראי בפרק המבוא.

ללימוד גישתו הכללית ביחס לתפקיד שממלא הירושלמי בעיצוב ההלכה). נראה לכאורה, כי סוגיית הבבלי הולמת את עמדת הרמב"ן בשאלת בה"ת, כיוון שכפועל יוצא ממקור חיובן הנפרד מדאורייתא, יש לברכות התורה מעמד עצמאי, שאיננו תלוי במצוות תלמוד תורה. המסקנה המתבקשת מכך, שאין צורך לכרוך את המצווה לברך בה"ת עם החיוב ללמוד לאלתר, בניגוד לדברי ר' בא בירושלמי. אם כך, הרי מדובר במצווה ערטילאית ומופשטת מידי, שהרי אפילו ברהמ"ז, שאף היא מדאורייתא ואליה השוותה הגמרא את בה"ת, לא נאמרת אלמלא קדמה לה אכילת מזון כשיעור. מצוות בה"ת, לרמב"ן מזכירה במעט את המצווה מהתורה של "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ), המוכרת כמצוות הקידוש; אולם, כמו שלגבי קידוש למדו חז"ל מפסוק זה את הלכת "זכרהו על היין", הרי שכדי לקיים את המצווה לברך בה"ת יש להחיל אותה על מצע, דרכו, באופן סימלי, תקבל צביון מוחשי יותר. לכן לוקטו מספר מקורות מהמקרא, מהמשנה ומהגמרא וגובשו לכדי נוסח משולב, עליו ניתן להחיל את בה"ת, במטרה לצאת ידי חובת המצווה לברך ברכות התורה.[90]

לפיכך, ניתן לומר, כי מאחורי הפרגוד, עיצבה דווקא סוגיית הירושלמי את שיטת הרמב"ן בנושא בה"ת. אע"פ שלא נמצא לה זכר בדבריו, הרי שלאור האמור, חובת השינון לאלתר מתבקשת מאליה, וזאת אם מפרש את חידוש ר' בא כמתייחס לסיפא של הלכת שמואל. כמו"כ, אפשר שפירש את הדברים כאמורים על הרישא של הלכת שמואל, כמו הרמב"ם. הרמב"ן פותח את הדיון בעמידה על פשר ההפסק בין ברכת 'אהבת עולם'/אה"ר לק"ש, ומקשה ע"כ מהכלל בדיני ברכות המצוות, לפיו לא ניתן להפסיק בין הברכה למצווה. הרמב"ן מדגיש, מחד גיסא, שברכת אה"ר היא ברכת המצוות לק"ש, ומאידך גיסא, דברכת שינון תורה היא. כלומר, אפשר לצאת ידי חובת בה"ת ולהיפטר באה"ר רק אם לא הפסיק בין הברכה לק"ש (שהיא פרשה מהתורה), ואילולא הגמרא בירושלמי, שהצריכה שינון תכוף, ללא הפסק - מדוע הוטרד הרמב"ן בעניין זה? א"ת, שלא דין בה"ת העסיק את הרמב"ן אלא ההפסק בין מצוות ק"ש לברכותיה, י"ל - שאם כן, איזכורה של ברכת אה"ר כברכה לשינון תורה, אינו במקום. ועוד, על רקע שיטת הרמב"ן שבה"ת היא מצווה בפ"ע, העובדה שיש המפסיקים בין מקבילתה (אה"ר) ללימוד תורה (ק"ש) היא הוכחה ברורה לכך.

90 ניתן לייחס הבנה זו לדברי רבא בגמרא, ראה להלן בהמשך המאמר.

ג) שיטת הרשב"א[91]

"ובתשובה לרבותינו הצרפתים השיבו, שלא הצריכו בירושלמי לחזור ולברך בשלא שנה על אתר, אלא בשנפטר באה"ר, לפי שהוא אינה נראית ממש כבה"ת. אבל במברך 'אשר בחר בנו' יצא י"ח כל היום, ואפילו הפסיק והלך למלאכתו וחזר לקרוא. והיינו שהוצרך להשמיענו בירושלמי בברכת אה"ר, ולא השמיענו כן בעלמא ואנן ידעינן דכל שכן בשנפטר באה"ר."

הרשב"א מציין את התשובה לרבותינו הצרפתים, שהנהיגו לומר פסוקים מהתורה וקטעים נוספים מתושבע"פ לאחר אמירת בה"ת. הרשב"א מבהיר, ברמה ההלכתית, שגם לדעת הירושלמי הנפטר בבה"ת - נפטר לכל היום, אפילו לא שנה לאלתר (כדעת חכמי אשכנז). אך עדיין נמנע מקביעה מפורשת לגבי הנפטר באה"ר, אם יתוייב בברכה תוזרת, במקרה שלא למד בסמוך לבה"ת ו/או הסיח דעתו מתלמודו. ברמה העיונית, מעמיד הרשב"א את סוגיית הירושלמי במצב המסויים של הנפטר באה"ר, תוך יציאה מנקודת הנחה, שחידושו של ר' בא שם, נאמר ביחס לסיפא של הלכת שמואל, כדעת רוב הראשונים. למרות זאת, איננו פוסל את האפשרות, כי מדובר במחלוקת סוגיות בין-תלמודית, כפי שמפרש לקמן:

"ואפשר נמי, דבירושלמי פליגא אגמרין מדלא אמרו כן בגמרא. ומ"מ מי שרגיל לקרות ולעסוק בתורה, והולך למלאכתו קצת, ודעתו על הלימוד למהר ענייניו ולחזור אל לימודו - א"צ לחזור ולברך, אפילו לדעת הירושלמי. והביאו ראיה מרבנו תם ז"ל, שלא היה מצריך ברכה 'לישב בסוכה' אלא מסעודה לסעודה...וכל שכן כאן, שאינו מסיח דעתו מן הלימוד. ועל-כן נהגו שלא לברך."

מנהג העולם, שלא לחזור ולברך, בניגוד לכאורה להלכת הירושלמי, הטריד את הרשב"א, ולכן הסיק, אליבא דהלכתא, מסקנה דומה לתשובה השלישית בשיטת הר"י (ראי בסעיף 4 ב). תלמיד הרשב"א, מרחיב בספרו "צרור החיים" אודות שיטת רבו:

"והכלל מה שסובר מורי הרשב"א ז"ל, דמי שהוא קורא בשחר ובירך על קריאתו והולך לעסוק בענייניו, ודעתו לחזור ללימודו, ואינו מסיח דעתו ממנו, יוצא בברכה ראשונה, וא"צ עוד לברך. אבל **אם בירך ועוסק תורה והסיח דעתו מלקרוא, ואח"כ נזדמן לו ורצה לקרוא - צריך לברך.**"

הרשב"א, ע"פ תלמידו, פוסק כירושלמי (כמו הראב"ן) לא רק לגבי הנפטר באה"ר, אלא בכל מקרה, שלא שנה לאלתר, קרי: לאחר שהפסיק באמצע

91 חידושי הרשב"א לברכות (י"א, ב, בד"ה "השכים"), ספרי הרשב"א, הוצ' אורייתא, ירושלים תשנ"ג.

לימודו. דברים אלה הם ללא ספק בגדר חידוש, כיוון שהרשב"א נמנע מלומר אותם במפורש, מחמת מנהג יהודי ספרד. יוצא איפוא, שהרשב"א העדיף להתייחס לרוב, הנוהגים שלא לברך, כנמצאים בחזקת מי שדעתם כל העת על לימודם. לעומת זאת, תלמידו בעל "צרור החיים", הבין מדבריו המעורפלים, כי במקרים רגילים אלה, יצטרכו המפסיקים בפועל ללמוד, יתחייבו לברך שוב.

ד) הרשב"א בשם הראב"ד[92]

הראב"ד מתייחס לגירסאות השונות בירושלמי, ומהם מתפתח הדיון המהותי בסוגיה:[93]

"וכתב הראב"ד ז"ל, שיש גרסאות, שגורסים "והוא שקרא על אתר". ולאותה גירסה, כל שקרא ק"ש סמוך לאה"ר יצא ידי ברכה כל היום, לפי שכבר ברך על התורה פעם אחת בבוקר. אבל לספרים דגרסי "והוא ששנה על אתר", אין הברכה מוציאתו אלא ידי אותה קריאה הסמוכה לברכה. הא אם הפסיק, וחזר וקרא צריך הוא לחזור ולברך."

לפי גירסה א' => "א"ר בא - והוא **שקרא** על אתר" => הכוונה לקריאת שמע, אם קרא מיד לאחר ברכת אה"ר, א"צ לחזור ולברך. בהמשך דברי הגמרא מובאת נפ"מ למקרה שלא קורא ק"ש סמוך לאה"ר. ניתן לומר, כי ההבחנה בין בה"ת לאה"ר קיימת, ומתבטאת בכך, שהפטור של ברכת אה"ר הוא זמני, וחל רק על הלימוד שלאלתר, משא"כ בבה"ת - היקף הפטור כולל את הלימוד של כל היום.

לפי גירסה ב' => "א"ר בא - והוא **ששנה** על אתר" => אם הפסיק ולא למד מיד לאחר התפילה, צריך לחזור ולברך. ועוד, אם למד לאלתר, ואפילו בסמוך לבה"ת, תועיל לו הברכה רק בשביל אותו לימוד, ולכן אם הפסיק יצטרך לברך שנית. (אין לחלק בין בה"ת לאה"ר ביחס להיקף הפטור).[94]

לחילופין, אין הבדל בין הברכות, וק"ש שלאחר ברכת אה"ר פוטרת את הלימוד של כל היום מברכה חוזרת.

ה) הרשב"א והריטב"א בשם "בעל המאור"[95]

"והר"ז הלוי ז"ל אמר, שהן שלש ברכות, וכנגד אלו התקינו לומר בבוקר שלש עניינים - מקרא, דהיינו פרשת הקורבנות, ומשנה, דהיינו 'אי זהו

92 מובא בפתח דברי הרשב"א, בחידושיו שם.

93 ב"שבלי הלקט" השלם, סימן ה', מוכיח שניתן להגיע לאותן מסקנות מכ"א מהגרסאות בנפרד.

94 הבנה זו עומדת בניגוד לדעת הב"י, או"ח, בסימן מ"ז.

95 בחידושי הרשב"א, שם, הציטוט לקוח מדברי הריטב"א על אתר בד"ה "אמר רב פפא...נימרינהו לכולהו".

מקומן ומדרש, דהיינו 'רבי ישמעאל...'. וברכת 'אשר בחר בנו', שהיא מעולה, למקרא, וברכת 'הערב' למשנה, וברכת 'על דברי תורה' - למדרש."

לדעת הרז"ה, יש חיוב נפרד לברך בה"ת מדאורייתא בכל יום. לשם כך, התקינו אף לומר פרשיות מהתורה וקטעים נבחרים מהמשנה ומהתלמוד בהתאמה לכ"א מהברכות. אעפ"כ, מיקומן המדוייק של הקטעים הללו ביחס למיקומה של בה"ת בסידור התפילה אינו מצויין בדברי בעה"מ, ולכן לא ניתן לקבוע חד-משמעית באם לשיטתו, יש לאמץ את הלכת הירושלמי. אדרבה, ניתן לומר, דדווקא אליבא דהראשונים (הרמב"ן וסיעתו) הסוברים, כי לבה"ת חיוב נפרד שאינו תלוי במצוות ת"ת, אין חשיבות ללימוד תורה לאלתר, וכבבלי.

ו) שיטת הריטב"א[96]

"פירשו עלה בירושלמי והוא ששנה על אתר, כלומר לאלתר, וטעמא משום דאהבה רבה' אינה ברכה מיוחדת לתלמוד תורה, דלת"ת ברכה אחרת יש לה, דהיינו - "...אשר בחר בנו", אלא דמ"מ כיוון דק"ש בכלל תלמוד תורה הוא, כיוון שבירך עליה ושונה לאלתר הרי הוא פטור בכך."[97]

הריטב"א מציב שני תנאים מצטברים לישום הלכת שמואל:

1. אמירת הברכה - וזאת, למרות שמדובר בברכת אה"ר, שאינה מיוחדת לתלמוד תורה.
2. שינון לאלתר - תנאי זה מייחס הריטב"א לפירוש הירושלמי לסוגייתנו. לשיטתו, מדובר בסוגיה משלימה ולא סותרת בעלת דרוג נורמטיבי מקביל לזה של הסוגיה בבבלי.

למסקנה זו ניתן להגיע מתוך השוואת דברי הריטב"א לשיטת הר"י בתוס'; לגבי הפטור מהצורך לחזור ולברך מובא הסבר דומה להבחנה בין המשקל היחסי שניתן לפטור הבא מחמת בה"ת לבין זה שמצד ברכת אה"ר. עם זאת, הדרישות הנותנות תוקף לפטור שמצד אה"ר מעמידות שתי אפשרויות חלופיות לגבי תנאי תוקף הפטור שנותנת אמירת בה"ת:

◊ אמנם שני התנאים דלעיל חלים מעיקרא על בה"ת, ואולם חידושו של הריטב"א הוא, שהנפטר באה"ר רק אם מילא אחר תנאים אלה. ז"א - שהגמרא בירושלמי היא המשך רציף של הבבלי, למרות שבטקסט עצמו אין לכך אינדיקציה חד-משמעית, מאחר ששמואל בירושלמי אינו נותן טעם לדבריו.

96 חידושי הריטב"א (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה), ברכות, י"א, ב.

97 כך גם כתב הרא"ה בחידושיו (עי' ב"פקדת הלוים", פירוש הלכות הרי"ף על מסכת ברכות ותענית לרא"ה, הוצ' מינכן, עמ' טו).

אם נלך לפי אפשרות זו, באנו למחלוקת הריטב"א--תוספות, כיוון שהר"י כתב במפורש שאפילו לדעת הירושלמי יש לחלק בין בה"ת לאה"ר.

◊ מספיקה אמירת בה"ת על מנת לפטור, ואין צורך בשינון לאלתר. אך כאשר מדובר בברכת אה"ר יש למלא אחר התנאי השני, אותו מציב הריטב"א בעקבות הירושלמי.

הריטב"א עוסק בקצרה גם בהבדל שבין שלש ברכות התורה. הפוסקים מייחדים לנקודה זו דיון נפרד, בשאלה אם ברכת אה"ר היא כנגד ברכת "אשר בחר בנו", או שמא פוטרת מהחיוב לחזור על כל ברכות התורה, ואכמ"ל.

בד"ה "אמר רב פפא" ממשיך הריטב"א לדון בתורף של סוגייתנו:

"וכיוון שבירך ברכות אלו בבוקר (=בה"ת) שוב אינו צריך לברך כלל לכל היום אם רוצה לקרות. דלא דמי להיא דלעיל ד'אהבה רבה', דבעינן 'שנה לאלתר', דההיא אינה ברכה מיוחדת אלא לק"ש. אבל ברכות אלו, שהן מיוחדות לתלמוד תורה, יוצא הוא בהן לכל היום, משום דכיוון דמצוות קריאה כל היום, שבבוקר, פוטרת כל מה שיקרא ביום."[98]

ראשית כל, הריטב"א מעמיד את הנפטרים באה"ר לצד המברכים בקביעות בה"ת בבוקר, ואינו מעדיף קבוצה אחת ע"פ חברתה. יתכן, כי גישתו נבעה מקיומם של שני מנהגים שפשטו בקהילות הספרדים, כאשר חלקם הלך בעקבות הר"י אלברצלוני, והיו נפטרים באה"ר, והחלק האחר הקפיד לברך בה"ת מידי יום. שנית, הריטב"א רואה כדבר ברור, שלגבי הנפטר באה"ר בעינן שינון לאלתר. קרוב לוודאי, שלפי תפיסתו, מוצא המנהג להיפטר באה"ר הינו בארץ-ישראל, ולכן התייחסו אמוראי תלמוד המערב לנוהג זה בדיון על בה"ת.

מנקודה זו ממשיך הריטב"א לניתוח ההלכתי המקומי בדיני ברכות המצוות:

"ויש מקשים בכאן - דהא חזינן בציצית ותפילין שמצוותן כל היום, ואפ"ה אם חלץ התפילין[99] וחוזר ומניחן פעם אחרת צריך לברך. ובציצית נמי, אע"פ שמצוותו כל היום, אם מתעטף בו פעמים הרבה ביום צריך לברך על כל פעם ופעם. ועוד, דקבלה היתה ביד ה"ר יונה ז"ל מרבותיו, שאפילו נפל ממנו ולוקחו מיד ומתעטף בו, שמברך עליו, ואע"פ שלא נתכוון להסירו מעליו. והכא נמי - אע"ג דמצוות קריאה כל היום, היה לנו לומר, שיברך בה"ת בכל פעם ופעם."

בה"ת נידונות כאן מההיבט של היותן הברכות שלפני מעשה לימוד תורה,

98 ראו בניתוח שיטת הרא"ש, סעיף 4 ג, ביחס לדבריו בברכות, סימן י"ג.

99 עי' ב"ישו"ת מן השמים" לר' יעקב מצרפת (מבעלי התוספות), סימן י'.

ובתור שכאלה מתבקשת השוואתן לברכות דומות, שעולה בחלק גדול מכתבי הפוסקים. שיטת רבנו יונה מובאת לקמן (סעיף 5 ז) בהרחבה, ואולם המאירי הביא ראיה מהמסורת שקיבל רבינו יונה מרבותיו, מפני שממחישה עד כמה גורם ה'הפסק' בין הברכה למעשה המצווה הינו מרכיב דומיננטי בקביעת חיוב הברכה. בתירוצו, מחלק רבינו יונה בין מצוות ת"ת לשאר המצוות:

"ותירץ ה"ר יונה ז"ל - שאינו דומה זה לזה, מפני שתפילין כשחולצן או הציצית כשמפשיטן מעליו נגמרה מצוותן, ולפיכך כשחוזר ומניחן פעם אחרת, מצווה אחרת הויא, ולפיכך צריך לחזור ולברך. אבל בקריאה, כשקרא פעם אחת, לא נגמרה עדיין מצוות הקריאה כל היום, ולפיכך כשחוזר וקורא, למצוותו הוא חוזר, וא"צ לחזור ולברך."[100]

יחד עם זאת, התוצאה המעשית לא נהירה. מהי פרשנות המושג "לאלתר", לשיטת הריטב"א, קרי: היקף הפטור - האם חל על השינון הסמוך בלבד או פטור ללימוד של כל היום?[101] וצ"ע.

ז) שיטת רבינו יונה[102]

"...והעולם אינן חוששין לזה הירושלמי, ואפילו שקוראין שעה גדולה אחר קריאת אה"ר, אינם מברכים כלל...וטעם המנהג, מפני שמנהגנו לומר בכל יום אלו הברכות קודם ק"ש, ובאותה ברכה שבבוקר פוטר כל היום. וכי אמרינן בירושלמי 'והוא ששנה על אתר' - זהו בברכת אה"ר שחיובה אינו אלא על ק"ש בלבד..."

זוהי תמצית פרשנותו של רבנו יונה לסוגיית בה"ת בירושלמי, המושפעת מן הנהוג בסביבתו. אעפ"כ, ניתן היה להבין מדבריו, כי מי שלא בירך בפועל בה"ת קודם ק"ש, ונפטר באה"ר, יצטרך לחזור ולברך כל אימת שהפסיק את לימודו, ואצ"ל במקום שלא נהגו לברך בה"ת בבוקר, יתחייבו בברכה כנ"ל. לפיכך מבהיר רבינו יונה, בדיוק למה התכוון:

"וחכמי לוניל ז"ל שאלו לרי"ה ז"ל, והשיב להם, דכיוון שהדבר מסופק - דבירושלמי משמע, דאין ברכת 'אהבה' (=אה"ר) פוטרת אלא ששנה על אתר, ובתלמוד שלנו נראה שפוטרת כל היום, וא"צ לברך אלא כשהשכים לקרות קודם ק"ש...והעולם נוהגין שלא לברך - יש לנו לתת טעם למנהג כפי יכלתנו, כמו שנאמר בירושלמי: 'כל מקום שאתה מוצא הלכה רופפת צא וראה היאך נוהגין ונהוג!'"

התמונה המתקבלת אודות מהות המנהג ומשמעותו ההלכתית, באופן כללי,

100 מובא גם בשטמ"ק, י"א ע"ב, בד"ה "אמר רב פפא".

101 ניתן להתאים את שיטתו לזו של הרשב"א בשם הראב"ד, לפי כ"א מהגרסאות בירושלמי, או לשיטת הרא"ש.

102 מסכת ברכות, בדפי הרי"ף, דף ה ע"ב, בד"ה "ולפי".

מסבירה בהחלט את עמדת רבנו יונה בנושא דנן. לשיטתו, יש למנהג השפעה מכרעת על פרשנותו של הדין התרות, במקום שמתגלה סתירה לכאורה בין המקורות, וזאת נוסף על התופעה הידועה של מילוי חסרים. מכאן אתה למד, בעקיפין, גם על המקום שתופס התלמוד הירושלמי בפירמידת הנורמות של עולם ההלכה. סוגיית הירושלמי תשובה דיה כדי להטיל ספק בהלכת הבבלי, ורק המנהג יכול להכריע ביניהם. בשולי הדיון, מגלה רבנו יונה טפח ממערכת סבוכה של שיקולים, העומדים לנגד עיני הדיין, ובעטיים, את המניע המיוחד שיש לפוסקים למצוא טעם למנהגים הלא-כתובים בספרות ובמקורותיה הרישומיים של ההלכה. בשלב זה, עובר רבנו יונה לגוף הדיון בבה"ת, כשיוצא איפוא, שכל הנפטר באה"ר פטור מבה"ת במשך היום, במגבלות המפורטות להלן:

"וכשקורא מיד א"צ לברך, ואע"פ שלא ברך בבוקר בה"ת, מפני שמאחר ששונה מיד שקורא ק"ש ויתפלל גילה דעתו שלדעת כן קרא אותה לצאת בה ידי חובת ק"ש וידי חובת הקריאה. וכשקורא אחר שעה אינו נפטר בה, דכיוון שאין תקנת חיובה אלא על ק"ש בלבד, נראה שמתחילה לא קרא אותה אלא לדעת חיוב ק"ש בלבד...אבל בה"ת שתקנוהו לחיוב קריאת התורה פוטרת כל היום, וא"צ לברך לכל פעם ופעם שקורא."

מי שלא בירך בה"ת שחרית יוכל להסתמך על ברכת אה"ר, רק לצורך הלימוד הסמוך לתפילתו אך לא מעבר לכך. תוצאה בעייתית זו מובילה לאבחנה המופיעה בשו"ת הרא"ש - בין אלה שתורתם אומנותם לשאר העולם. אולם בכך לא די, כיוון שהמנהג שלא לברך, בעינו עומד, ולכן תוזר רבנו יונה לנקודת הפתיחה ומתאים את הסוגיה שבכח אל המציאות בפועל:

"ולכאורה היה נראה לחלק בין מי שקריאתו כל היום או רובו, ובין מי שאינו קורא בקביעות אלא במקרה. דמי שקורא בקביעות דין הוא שיפטר בבה"ת שאמר בבוקר, מפני שלדעת כן אומר אותה שיקרא כשירצה, בין מיד בין אחר שעה, כיוון שכוונתו עכ"פ לקרות או לשנות ויודע שיקרא. אבל אדם אחר, שאינו יודע אם יקרא אם לאו אינו מברך לכוונה שיקרא, עכ"פ כשבא במקרה ללמוד, היה לו לברך, כיוון שמתחילה לא נתכוון לאומרה על קריאה שיקרא ביום. אלא שנהגו העולם שלא לברך כלל אפילו בבואם ללמוד דרך מקרה, משום דכיוון דמצוות הקריאה כל היום היא - אותה הברכה שבבוקר פוטרת כל מה שיקרא ביום. אלו הם דברי ר' יצחק ז"ל."

בעקבות המנהג נמצאה הנוסחה, המשותפת לדיני הברכות ולהלכות ת"ת, לפתרון הבעיה. יצויין, כי רבנו יונה מסתייע בתרוץ הר"י שבתוספות, השונה, כאמור, מתשובתו המובאת בתוס' ר' יהודה שירליאון.

ח) שיטת בעל ספר ההשלמה[103]

"...ירושלמי - 'והוא ששנה על אתר'. פירוש - לאלתר, אבל אם הפסיק צריך לברך. ואיכא מאן דגריס 'כגון שקרא על אתר'. פירוש - שקרא יש לאלתר, שברך אה"ר, ולפיכך א"צ לברך בה"ת, ואפטר אפילו כשהפסיק. ומסתברא כגירסא קמייתא, מידי דהוה אתפילין, שכל זמן שמניחן מברך עליהם."

ההשלמה חולק על שיטת הר"י. לדידו, אין בין מצוות ת"ת למצוות תפילין מאומה, ביחס לדיני הברכות. בה"ת, כיתר ברכות המצוות, צריכות להאמר 'עובר לעשייתן', וע"כ אין להפסיק בין הברכות למצוותן. השלכות פרשנותו לסוגיית הירושלמי על פסיקת ההלכה, מעורפלות, הואיל ולשיטת בעל הספר, הבבלי חולק על הירושלמי. אמנם נראה כי נוטה לפסוק בניגוד לסוגיית הירושלמי, אך לא בהשלמה גמורה:

"ומסתברא שהבבלי חולק על הירושלמי, כיוון שלא הזכיר הבבלי - 'והוא ששנה על אתר'.[104] אלא צריך לתת טעם בדבר מאי שנא תפילין".

ההשוואה לתפילין הטרידה ראשונים רבים, ותירצוה - הר"י, רבנו יונה (בריטב"א), הראב"ד,[105] המאירי ובעל "שבלי הלקט".[106] הריבב"ן, למשל, מפרש את הירושלמי לפי הפירוש הראשון, שהביא ההשלמה, וכך הוא מגיע לאותה תוצאה הלכתית, תוך תירוץ קושייתו ממצוות תפילין.

בין השיטין, ניתן להבחין בגישתו הכללית השונה של בעל הספר לתלמוד הירושלמי, בהשוואה לאסכולה המקובלת. במקום להניח, שיש חסר בבבלי הוא העדיף לטעון, שקיימת פה סתירה בין המקורות התלמודיים. ניתן לומר מחד גיסא, שהביע בכך התנגדות לתפיסה המכירה בחסר בהלכות הבבלי, שמא תפגם כוליותה של ההלכה (אפילו למראית עין).[107] מאידך גיסא, יתכן שראה בירושלמי מקור רישומי מקביל שיש לעיין בו כתלמוד נפרד ואין לחשוש בשל כך לפגיעה בשלמות ההלכה.

נותר לברר, כיצד פסק בעל ספר ההשלמה למעשה?

לכאורה ביכר להעביר את מרכז הכובד לגמרא בירושלמי, ולהכריע כדעת ר' בא שם, לאחר שסימן את המחלוקת בין שתי הסוגיות. גם עיסוקו הדקדקני בפרשנות לגרסאות הירושלמי יכול לאשש טענה זו. אולם לאור שאלתו

103 לר' משולם בר' משה מבדרש, פרובאנס, בפרושו לברכות י"א, ב (בד"ה "אמר רב יהודה"); מתוך "גנזי ראשונים", בעריכת הרב משה הרשלר (הוצאת מכון התלמוד השלם).

104 יצויין, כי אין לדעת בעל ספר ההשלמה נפ"מ בין הגרסאות השונות להלכת הירושלמי.

105 בספר הבתים לראב"ד, שערי תפילה, שער י' ה"ד, ע"ש.

106 ראי להלן בסעיפים 5 ו-ז, וכן בסעיף 6 ג.

107 לחילופין, סבר ההשלמה, כי הבבלי לא יכול היה להמנע מנקיטת עמדה ברורה ביחס לזילמה של סוגייתנו.

מהלכות ברכת תפילין סביר להניח, כי נטה לפסוק באופן מסורתי כבבלי, ולהשאיר את קושייתו בצריך עיון.

ט) שיטת המאירי [108]

"... ועיקר הדברים, ש-ג' ברכות הן, וכן הגירסה הנכונה (=בבבלי, בהמשך הסוגיה) "נימרינהו לכולהו". אלא שיש מפרשים 'נימרינהו לכולהו' - ושיקרא כנגדן תורה ומשנה ותלמוד; וזהו שאנו קורין פרשת צו, ומשנת הקורבנות, ותלמוד - י"ג מידות שהתורה נדרשת בהם."

ההבדל בין דברי המאירי למנהג רבותינו הצרפתים, שלכאורה נבע מאותו שורש (הפירוש הנוסף ל"נימרינהו לכולהו"), מתמקד בהתייחסותם השונה לסוגיית הירושלמי. רבותינו הצרפתים ערכו בסידורם קטעים מהתורה ומתושבע"פ בסמיכות לברכות התורה, כדי שתתקיים בהרחבה הלכת הירושלמי של חובת השינון לאלתר. נראה בעליל, כי המאירי, לעומתם, מפרש אחרת את דברי ר' בא בירושלמי. יתכן לחילופין, כי שיטת המאירי, באופן כללי, נוטה שלא לייחס מעמד נורמטיבי גבוה להלכות הירושלמי במקום שיש סתירה לכאורה בינן לבין סוגיות התלמוד הבבלי. במקום שאין הסוגיות חלוקות, קובע כדלקמן:

"ומ"מ אם קרא את שמע בברכותיה א"צ לברך עוד למשנתו, שכבר נפטר ב'אהבת עולם', שבה"ית היא...ולפי מה שהתבאר בתלמוד המערב - דווקא שהתחיל במשנתו סמוך לתפילתו, והוא שאמרו 'והוא ששנה על אתר'...ולא לאלתר ממש, ר"ל אחר קריאת שמע, שהרי צריך הוא לסמוך גאולה לתפילה, אלא לאחר תפילה. אבל אם הפסיק אחר התפילה, אין ברכת 'אהבת עולם' עולה לו למשנתו, וכן אם התחיל במשנתו קודם שקרא את 'שמע' ובירך למשנתו ועמד, כשהוא חוזר למשנתו חוזר ומברך."

המאירי מבאר את סוגיית בה"ית בבבלי דרך הסוגיה המקבילה בירושלמי. החידוש בדבריו הוא, שמפרש את חידושו ר' בא כלפי שני המצבים, שלפני ק"ש (כרמב"ם) ובתר ק"ש.

בהמשך, מתייחס לדעות השונות בסוגיה:

"ומ"מ כתבו קצת רבנים, שלא נאמר כן אלא ב'אהבת עולם', ומפני שאינה ברכה גמורה לתורה, אבל אם בירך "אשר בחר בנו" הואיל וברכה גמורה לתורה היא, אינו צריך לברך כל אותו היום אא"כ בקריאת ס"ת בציבור, שמתקנת עזרא...והם העידו בקצת גדוליהם שלא היו מברכים לשבת בסוכה אלא מסעודה לסעודה, אע"פ שהיו הולכין לעסקיהן וחוזרים ובאים לישן בתוכה. הא כל קריאה שבס"ת

108 "בית הבחירה" לברכות, י"א, ב, בד"ה "מי שקראי".

תייב לברך כל זמן, שבא לקרות אפילו הרבה בקריאות כל היום, שכל קריאה שבס"ת, אף ביתר מכדי תקנת עזרא, ראשונה היא וקובעת ברכה לעצמה כדין תפילין, שכל זמן שמניחן מברכין עליהן."

המאירי, כאמור לא מקבל את ההבחנה הזו. בחידושיו, סוקר המאירי את הנושא מכל עבריו, ומתייחס למכלול השאלות הנידונות בראשונים. העיון בגרסאות השונות בירושלמי מתגלה כבעל נפ"מ, ולמרות שלפניו לא היתה מונחת הגירסה השניה בירושלמי, מרחיב המאירי אודותיה:

"ויש גורסים בתלמוד המערב - "והוא שקרא על אתר", ומתו"כ הם פוסקים, אם קרא את 'שמע' סמוך לברכת 'אהבת עולם', אע"פ שהפסיק בין תפילתו למשנתו, ברכת 'אהבת עולם' עולה לו לכמה פעמים כל אותו היום. וה"ה אם השכים לשנות קודם ק"ש ובירך למשנתו ועמד, שא"צ לברך כל אותו היום. ואין הדבר דומה להנחת תפילין שאין לעוסק בתורה שום הפסק, ואכילה ושתיה אינו הפסק, אחר שלא התפרק עול תורה מעליו. ועכשיו שנהגו לברך בכל שחרית אותו שתקנו חכמים על התורה או שנהגו לקרות את 'שמע' סמוך ל'אהבת עולם', א"צ לברך כל אותו היום בבה"ת...אבל אם הפסיק בין 'אהבת עולם' לק"ש, הואיל ולא נאמרה ברכת 'אהבת עולם' כהלכתה מכל וכל, אינה עולה אלא לדבר שנאמרה בשבילו - ר"ל ק"ש."

לסיכום, המאירי הביא 2 דעות עקרוניות ביחס להשוואה בין ברכות התורה לברכת התפילין. הוא דוחה אחת ומעמת את האחרת עם הטקסט בירושלמי דווקא. במקביל, הוא בוחן את הגרסאות השונות בתלמוד א"י, בעוד איננו מקבל את הגירסה השניה בירושלמי, ומסתפק בציטוט הראב"ד. החידוש במאירי הוא, שמציין בפירוש את המנהג, העונה לקושי שנוצר בעקבות הרישא של דבריו. גישתו המחמירה היתה מובילה, למעשה, למצב שבו לפני כל לימוד במשך היום היה צורך לברך בה"ת. המנהג לסמוך לימוד תורה לברכותיה בתפילת שחרית פתר את הבעיה. בעקיפין ניתן גם ללמוד, כי בעיני חלק מהראשונים התלמוד הירושלמי הוא מצע לפסיקת ההלכה ("...ומתוך כך הם פוסקים"), והם מקפידים לדקדק בלשונו.

יצויין, כי ביחס למיונה של בה"ת בין דיני הברכות, דעת המאירי על הסוגיה בדף כ"א, כי ברכות התורה הינן מדאורייתא, והוא נימנה על קבוצת הראשונים, המבחינים בין מצוות בה"ת למצוות ת"ת, ואינם כורכים אותן בהדי הדדי.

י) מנהג האבודרהם[109]

"בא"ה...אקב"ו על דברי תורה והגית בו יומם ולילה", כך אומרים בספרד. ויש מקומות שאומרים "לעסוק בדברי תורה".[110] ומנהג ספרד יותר נכון, שכולל עסק הלימוד ועשיית המצוות, וכן כתב אבן הירחי."

נוסח ברכות התורה לאבודרהם מלמד על משמעותן הדואלית. זהו אמנם נוסח הברכה לרוב ראשוני ספרד,[111] שנמצא בסידור רב עמרם גאון. אך לא ברור, אם גם הם הוסיפו את הפסוק מספר יהושע לבה"ת. הוספת הפסוק תמוהה, כיוון שלכאורה שינו הנוהגים כאבודרהם ממטבע חז"ל בגמרא. אולם ניתן להסביר נוסח זה באמצעות סוגיית הירושלמי, שכן אמירת הברכה והפסוק ברצף אחד מלמדת על הפנמת הלכת השינון לאלתר.

יא) שיטת הראב"ן הירחי[112]

"אם השכים לקרות בתורה לפני עה"ש יברך הברכות, אבל 'קורבנות' לא יאמר, שלא היו מקריבים הכהנים קורבנות אלא ביום...ואמרינן בקידושין פ"ק "לעולם ישלש אדם ימותיו; שליש במקרא" - פרשת תמידין, "שליש במשנה" - 'אי זהו מקומן של זבחים', "שליש בתלמוד" - ר' ישמעאל, דהוא חלופי התלמוד ברייתא דת"כ. ואילו שלשתן מן הקורבנות, על שם "ונשלמה פרים שפתינו". ולכן מי שדוחקת שעתו מלעסוק בתורה ישלש ימותיו באילו, ודי לו. על כן, לא יתכן לנהוג כמנהג קצת ספרד, ואני החזרתי הדבר ליושנו לאומרן בכל יום".

הראב"ן פותח את הדיון בענייננו בהסבר מפורט אודות מקור המנהג לומר מידי בוקר את פרשות הקורבנות מן התורה. מדבריו עולה, כי מנהג זה לקוח מהסוגיה בקידושין (ל, א) ולא מהסוגיה בברכות. הטעם הכפול למנהג, משייך את קריאת הפרשות לקטגוריה של הלכות תלמוד תורה מחד, ולהלכות תפילה מאידך, אך לא להלכות בה"ת. לפיכך, הדיון בשאלת בה"ת מתעורר אגב קריאת הפרשות מהתורה, ולא להיפך. כמו"כ, מדגיש הראב"ן את הרובד של חובת הגברא במצוות תלמוד תורה, ולמעשה קובע במפורש, כי כל אדם יוצא י"ח המצווה בלימוד כלשהו. המעבר לסוגייתנו התבקש עקב האיזכור (בפתיח) של החובה לברך בה"ת, שהינה קיימת בכל מקרה שהשכים לשנות/לקרוא בתורה לפני ק"ש. אולם הראב"ן אינו עוצר בנקודה זו, אלא מרחיב אודות הקושי בעניין ברכות התורה:

"ועל שאמר, לאחר שקרא ק"ש אין צריך לברך, שכבר נפטר באה"ר - מצאתי בירושלמי...'והוא ששנה לאלתר', שמעינן מינה, דאם הפסיק

109 "אבודרהם השלם", הוצאת מכון אבן ישראל, עמ' נ"א.

110 ראשוני אשכנז וצרפת, וזהו גם נוסח הברכה בטור.

111 ראי להלן (פרק 5 י"ב) בשיטת המהר"י אב"ד, שנהג לברך "...אקב"ו לעסוק...", כחכמי צרפת.

112 ספר המנהיג, סימנים י"ג-י"ז.

ולא שנה על אתר צריך לברך ברכת התורה על כל פעם שהפסיק וחזר ללמוד."[113]

ספר המנהיג נמנה על ספרות הפסיקה הענפה של הראשונים, ששילבו בכתביהם את הלכי הרוח בקהילות פרובאנס וקהילות ספרד גם יחד. בעניינו, פסק הראב"ן תד-משמעית כירושלמי ללא כחל וסרק, וחרג בכך מהנתיבים הראשיים שסללו ראשוני אשכנז וצרפת מזה, וחכמי ספרד מזה. רוב הראשונים ביקשו להתמודד עם סוגיית הירושלמי בדרך שתיישב את הבעייתיות הקיימת מול סוגיית הבבלי - מן העבר הדיני-תאורטי, וביחס למנהג שרווח בציבור - הלכה למעשה. כאמור, לפי רוב שיטות חכמי אשכנז, יש לפרש את חידוש הירושלמי בצורה מצומצמת, רק לגבי הנפטר באה"ר, ותו לא, באופן שיעלה בקנה אחד עם המנהג הפשוט, שלא לברך בה"ת מעבר לפעם ביום. במישור העיוני, לא חלק הראב"ן על ראשוני אשכנז, ופירש את חידושו של ר' בא בירושלמי כמוסב על הסיפא של הלכת שמואל, כלומר, ביחס לנפטר באה"ר. אולם הראב"ן לא ערך הבחנה, שיש לה נפקות במישור ההלכתי הצרוף בין הנפטר בבה"ת לנפטר באה"ר, ואדרבה, מחייב מ"מ לחזור ולברך, אא"כ שנה על אתר ולא הפסיק בלימודו. שמא הראב"ן נותן כאן ביטוי לתפיסה כוללת של מעמד נורמטיבי שווה בין תלמוד א"י לתלמוד הבבלי באספקלריה של מערכת הפסיקה, או דילמא זה תואם את גישתו הפרטית של הראב"ן, כמנהיג כללים הלכתיים, של "יקוב הדין את ההר". קודם לכן, רמז הראב"ן, שאין דעתו נוחה ממנהגים שגויים, כמנהגם של "קצת ספרד" (ראי למעלה), ואף פעל לשינוי המצב. יתכן, כי גם בסוגייתנו, בוחר בעל ספר המנהיג, לפרש את דברי הגמרא מתוכם ולהתאים אליהם את המציאות.

חכמי ספרד חששו מאוד ליצירת מצבי ספק ברכה לבטלה, והעדיפו לתרץ את הירושלמי בדרכים שונות (ראי להלן). הראב"ן מעדיף להפנים את הלכת הירושלמי. בעל ספר המנהיג מוצא בגורם ה'הפסק' מכנה משותף לבה"ת, לברכת הרעמים ולברכת מיני בשמים. ההשוואה כשלעצמה היא מקורית ומעניינת במיוחד,[114] על רקע המגמה הבולטת בכתבי הראשונים לשייך את בה"ת לקבוצת ברכות המצוות ולהסיק מסקנות מההבדלים בין פרטי הדינים. הברכות שהזכיר הראב"ן שייכות לקבוצת ברכות השמיעה והריח, לגביהן נדרשת תגובה מיידית לגירוי חיצוני, בעוד אם הפסיק לחוש תוזר ומברך בכל

113 הראבי"ה לברכות, סימן ל"ה, כתב על הלכת הירושלמי: "פירוש לאלתר - שלא יסיח דעתו", ואידך זיל גמור.

114 דילמא היה פשוט לראב"ן, בהמשך לדברי הגמרא (ברכות, כ"א, א) - "מה למזון שכן נהנה, מה לתורה שכן חיי עולם", שת"ת הוא מקור הנאה לאדם, שהרי האבל אסור בלימוד תורה וכן המתענים ב-ט' באב. לאור זאת בחן הראב"ן בדרך מקורית את בה"ת, כיוון שתוקנו לצורך ת"ת, והשווה אותן לברכת הבשמים, המסבים הנאה למריח אותם.

פעם, שקולט את הגירוי. מדובר, א"כ, בחידוש עצום של הראב"ן; יש ללמוד תורה לאלתר במשמעות כפולה - מצד אחד, כתגובה מיידית ללימוד, ומצד שני, ללא הפסק, ואם הניח תלמודו, יצטרך שוב לברך. הראב"ן מבטא את ההשלכה לגבי ברכות התורה ביחיד ובציבור בדרך הבאה:

"...ה"נ כשלומד כל היום, די לו בפעם אחת לברך בה"ת ואינו פוסק מלימודו וחוזר ולומד ומברך על כל פעם ופעם מההיא דירושלמי...ואע"פ שבביהכנ"ס על אתר[115] קורין בתורה ומברכים לפניה ולאחריה, אע"פ שכבר נפטר באה"ר - זהו בתורה, העשויה כהלכה וכדת שהיא מעובדת שמה (=ספר תורה כשר)...ומתקנת עזרא ואילך לקרות בתורה שני וחמישי...וקריאת התורה היא כמצוות תפילין וציצית ושאר המצוות, שהיא גוף המצווה, ולא בתורת שינון ולימוד דההיא הלכתה (=הלכת ה"ת)."

ההבחנה בין בה"ת בציבור, שהינן לכבוד קריאת התורה במעמד זה, ואותן יש להשוות ליתר ברכות המצוות, לבין בה"ת ביחיד, מתבקשת לאור שיטה זו. הראב"ן משווה את בה"ת בציבור לתפילין ובכך עונה לקושיית בעל ספר ההשלמה.

יב) שיטת הראב"י אב"ד[116]

הראב"י אב"ד מנרבונה היה תלמידו של הר"י אלברצלוני - הנשיא, מחבר ספר העתים, שהיה בעל הסמכות ההלכתית העליונה בקהילות ספרד בדורו. הר"י אלברצלוני השפיע רבות על עיצוב מנהגי יהדות ספרד ופסקיו זכו לתהודה גם בשאר תפוצות ישראל. הראב"י, בעל ספר האשכול, הביא עימו לפרובאנס את מה שקיבל מרבו בספרד, אולם נתשף לא מעט לשיטות אחרות בדרכי העיון והפסיקה שבאו מצפון. המרחק בין גישת הראשונים בצרפת לגישת הראשונים בספרד (שהלכו בדרכו של הר"י אלברצלוני) בהתייחסותם העקרונית לדיני הברכות בכלל ולדיני בה"ת בפרט מכביד מאוד על הראב"י אב"ד בבואו להכריע בעניינו. ממקום מושבו בנרבונה, בצומת הדרכים שבין בתי המדרש הנ"ל הוא מתקשה מצד אחד לקבל את דברי רבו, ומצד שני הוא לא מעלה על דעתו שלא להכריע כמותו. על כל אלה מתווספת שאלת סוגיית הירושלמי בראי הפוסקים, שאותה מנתח בעקיפין במספר סימנים בשו"ת. ראשית, מביא הראב"י בתשובה ג'117 את דברי רבו בדין בה"ת:

"ומה ששאלת אם אנו צריכין לברך כל שעה שנרצה ללמוד בה"ת. דבר

115 הביטוי "על אתר", במשמעות של 'באותו מקום' מתגלה גם בדברי הראב"ן כמושג בעל נפקות הלכתית.

116 הרב אברהם ב"ר יצחק, אב בי"ד מנרבונה (בעל ספר האשכול).

117 שו"ת הראב"י אב"ד, הרב יוסף קאפח (הוצ' מגן, ירושלים תשכ"ב).

זה עיינתי בהלכות הר״י ז״ל,[118] וקבע שאינו צריך, כי כל היום כולו אין שעה קבועה לד״ת ונפטר ב׳אהבת עולם׳...ומה שאנו גורסים (=במסכת נדרים) ״שלא ברכו בתורה תחילה״ מפרש הרב ז״ל, שאינו אומר מבה״ת, אלא שעניינו - ת״ת כשאינן עושין כבוד לתורה ואין עולים ראשונים לקרות בתורה. עד כאן דברי הרב ר׳ יהודה ז״ל.״

אם נאמר שבה״ת נועדה אך ורק לשם מצוות ת״ת, ואף יחשוש למצבי ספק ברכה לבטלה (דברי הר״י אלברצלוני בהמשך), אז נעדיף תמיד להיפטר באה״ר וברכות התורה יאמרו בציבור בלבד. יצויין, כי המחלוקת ההלכתית בדיני הברכות משתקפת במחלוקת הפרשנית בין רש״י לר״י אלברצלוני ביחס לדברי הגמרא במסכת נדרים. לדעת רש״י, לדברי הגמ׳ שם נפ״מ הלכתית, ואילו הר״י נותן להם משקל תינוכי גרידא. אולם הראב״י אב״ד מתקשה להשלים עם פרשנות זו במיוחד לאור סוגיית הירושלמי, הכופה דיון מתודש בנושא, כפי שמתואר להלן:

״אבל שמעתי מפי ר׳ יעקב הכהן, שהרב ר׳ שמואל דרומרוג[119] וחבריו היו עוסקין בברכות התורה, ואתא עלייהו התכס ר׳ עזריאל[120]...ואמר להם - במה אתם עוסקים, בבה״ת?...כתוב בירושלמי - ״והוא ששנה על אתר״ כלומר, שאינו נפטר ב׳אהבת עולם׳ אא״כ שנה לאלתר. אבל אם לא שנה לאלתר, שהסיח דעתו ממנה ופסק בדבריו,[121] צריך לברך.״

מסתבר אם כן, שהנפטר באה״ר אמנם אינו צריך להתמודד עם בעיית הברכה לבטלה, אבל יצטרך להתמודד עם הלכת הירושלמי, וללמוד מיד לאחר התפילה. אולם במימד האחר של הדיון, בהלכות ת״ת, מתגלה קושי נוסף:

״ונראה לי זה הדעת, דאם כן הוא, שהתורה אין לה שעה קבועה, וכל היום הוא חובתו; אם כן, כל היום וכל הלילה היא חובתו, שנא׳ ״והגית בו יומם ולילה״, ואפילו משחרית לשחרית לא יברך עליה![122] וא״ת, שהשינה מפסקת, א״כ אפילו ביום, מי לא בעי מינם?! מי לא בעי מיעל לבית הכסא?! אלא שאין בנו להכריח דברי הרב ז״ל, שקורא על זו הברכה ״לא תשא (=את שם ה׳ אלוקיך לשווא)״...אך מי יאמר לנו שזו הירושלמי עיקר - מדוע לא יברך כל זמן שירצה להפסיק מדברי תורה ולעסוק בעסקיו? ואני אין בי כח להשיב על דברי הרב ר׳ יהודה ז״ל, שאוסר לברך ברכת התורה.״

118 ר׳ יהודה בן ברזילי ברצלוני - ספר העיתים, הל׳ ברכות ועונג שבת.

119 הכוונה ככה״נ לרשב״ם.

120 ר׳ עזריאל בר נתן, אף הוא קרוב של רש״י.

121 הגירסה המובאת בספר שבלי הלקט, סימן ה - ״ועסק בצרכיו״, במקום הגירסה כאן - ״ופסק בדבריו״.

122 דהיינו, אפילו לשיטת ר״ת אין לכאורה צורך לברך.

מצד הלכות ת״ת היה ניתן להפטר מחובת הברכה לאחר הפסק,[123] שהרי מדובר רק בהפסק מדומה, הואיל ואין זמן הפטור מקיום המצווה. כמו״כ, עצם החיוב לברך בה״ת הוא בגדר חידוש, וזאת בהשוואה למצוות אחרות שאין להן קבע כתפילה, ביקור חולים וצדקה.[124] הראב״י טוען ממ״נ - אם נלך לפי סברה זו נצטרך להתייחס למצוות ת״ת כמו לתפילה ולא לברך עליה, ואם לאו, הרי שבאופן הגיוני יש לאמץ את שיטת רבנו שמחה וההג״מ ולברך על כל הפסק פיסי בלימוד, לרבות שינה ביום ובה״כ. למרות זאת, הכריע הר״י אלברצלוני בהתאם לדיני הברכות בשל החשש החמור מפני ברכה לבטלה. ניתן לסכם כעת, כי מנהג ספרד הקדום היה שלא לברך כלל בה״ת בשחרית (למעט ברכות התורה בציבור לפני ואחרי קריאת התורה) אלא להיפטר בברכת אה״ר. כאמור לעיל, היה זה כתוצאה מההשפעה הרבה שהיתה לפסקי הר״י אלברצלוני על עיצוב מנהגי הספרדים.

בין השורות, ניתן להבחין במחלוקת עמוקה ומקיפה יותר, שעניינה הוא היחס העקרוני לסוגיית הירושלמי. הראב״י מבקש לדעת, מדוע ניתנת עדיפות לדברי הבבלי, כפי שעולה מפסיקתו של הר״י אלברצלוני. בכל אופן, ברור מהקושיה הנסתרת, שמעמדו של התלמוד הירושלמי בעיני הפוסקים, איננו מישני. להיפך, מדובר בהלכה ברורה שהראב״י תושש מאוד מלפסוח עליה, ולכן הוא מתייחס בהרחבה לשיטת מ״ד צריך לברך:

> ״ולמי שאומר שצריך לברך - אם היה אדם יושב על שלחנו או עוסק בעסקיו ובא אדם לשאול על דברי תורה, בוודאי אם הוא מקום הטינופת אינו לא מקום תורה ולא מקום ברכה. אך אם הוא מקום נקי השיב לו דברי תורה צריך בה״ת קודם שישיב את שואלו.״

המתח בין דברי הרב שאסר לברך לבין הסברה שמתקבלת יותר על דעתו של התלמיד, שצריך לברך, מתבטא בגיבוש מנהג עצמי של הראב״י אב״ד, שנועד לצאת ידי כל השיטות:

> ״ובעשי״ת כך מנהגי - לברך בה״ת ו״לעסוק״...ולשנות הלכה אחת ממשנת ״איזהו מקומן״ או ממשניות אחרות, ואח״כ - ״תהילה לדוד״, כי הכתובים תורה הם והם בכלל שאמרו (=במסכת ברכות) 'למקרא צריך לברך'.״

למרות מנהג הספרדים להיפטר באה״ר, נהג הראב״י בעצמו לברך בה״ת בשחרית, אולם רק בעשי״ת.

בתשובה קפ״ב דן הראב״י בשאלת קריאת שמע שעל המיטה. באופן מפתיע, הוא יוצא מנקודת הנחה שיש לברך בה״ת כל אימת שמפסיק מלימודו, וכן לפני שקורא פסוקים מהתורה. לפיכך, מתעוררת שאלת הצורך לברך בה״ת

123 והשו׳ לשיטות המהר״ם מרוטנברג וההג״מ, מחד, ולשיטת הריטב״א, מאידך.

124 עי׳ שו״ע או״ח, הל׳ ברכת המוציא, סימן ק״מ, ובמג״א בסי׳ ק״ו, סק״ד.

גם לפני ק״ש שעל המיטה. הראב״י מתרץ קושיה זו מבלי להפריך את הנחת היסוד עליה היא נשענת:[125]

״...אבל לדעתינו שאנו סומכין על הירושלמי שאומר, 'והוא ששנה על אתר' אנו מברכין על קריאת (=שמע על) המיטה ברכה של תורה?! ואיכא למימר, כי מפני שלא הותקנה (=ק״ש על המיטה) אלא לשמירה בעלמא ולא לעיקר קריאה...ולכך א״צ לברך עליה.״

יג) הרחבת היריעה באחרונים

בעניין מצוות כתיבת ס״ת:

(1) שו״ת ״שאגת אריה״, סימן ל״ה:

״ויש לעיין אם נשים חייבין במ״ע זו של כתיבת ס״ת כאנשים או לא. דהא י״ל, דאע״ג דנשים פטורות מתלמוד תורה, מ״מ מצוות כתיבת ספר תורה לאו בת״ת תליא מילתא, ותרי מילי נינהו, דלא שייכי אהדדי כלל. אלא שראיתי להרמב״ם בספר המצוות שלו, שכתב במצווה י״ח: ״הוא שצוונו, שיהא כל איש ממנו כותב ספר תורה לעצמו...״, ואחר תשלום מניין מצוות עשה חשיב מ״ע, שאין הנשים חייבין בה, וכתב: ״הלכה י״ח, ואין הנשים חייבות בהן״, ע״כ.״

בסימן כ״ד, הסכים בעל השו״ת לשיטת הראשונים (הרמב״ן, הרשב״א, ה״חינוך״ ועוד), שבה״ת הינה מצווה מדאורייתא. בהתאם לכך, מעלה כאן את עמדתו ביחס לחיוב בכתיבת ס״ת, שאף הוא אינו תלוי במצוות ת״ת אלא מופרד ממנה, על כל המשתמע מכך, ובמיוחד ביחס לחיוב הנשים. בתוך כך מתעוררת תמיהתו ביחס לדברי הרמב״ם בנושא:

״וזו תימה - מניין לו זאת? ואפילו לפי מה דמשמע לכאורה מדברי הרא״ש, דעיקר מצוות כתיבת ס״ת הוא משום כדי ללמוד בה...מ״מ, הא כתבו רבוותא דנשים מברכות בה״ת הואיל וחייבות ללמוד מצוות הנוהגות בהן, וכמש״כ הב״י באו״ח סוף סי׳ מ״ת

125 ביחס למנהג לקרוא ק״ש בע״ש קודם זמנה, הנשען על הירושלמי בברכות פ״א ה״א כותב הראב״י אב״ד בשו״ת: ״כמו שנוהגין עכשיו בני דורינו על גמרא דבני מערבא...אלא דחזינן לכל הגאונים שקבעו זמן ק״ש צה״כ, ואין לנו לזוז מדבריהם ומהתלמוד שלנו ולסמוך על הירושלמי, וכן פסק רבינו יצחק פסי (=הרי״ף) זצ״ל״. כמו״כ הוא כותב, כי יש לפעול לביטול המנהג: ״וכמה הוא יפה לעקור אותו המנהג המשובש, אלא שקשה לאדם לעקור המנהגים דילמא אתי לאינצויי, אם לא יתוועדו הגדולים לתקן הדבר ולהעמידו על מצוותו.״ מסתבר, כי המנהג שרווח בקרב חלק מהציבור היה מעוגן בהלכת הירושלמי, ולמרות שלא היתה במקרה זה סתירה בין המעשה להלכה (כמו במקרים אחרים של מנהגים משובשים), חרי שעדיין היה בכך, לפי תפיסתו של הראב״י טעם לפגם. מכאן נראה, כי היחס הדיאלקטי להלכות הירושלמי איפיין גם את בית מדרשו של הראב״י אב״ד.

בשם הסמ"ג..."

באופן כללי ניתן לומר, שהרמב"ם לשיטתו, לא מקבל את הנחת היסוד של ה"ישאגת אריה", כיוון שסבור, כי מקור החיוב של ברכות התורה הוא מדרבנן. ברם, בעל השו"ת מעלה אופציה שניה, לפיה אפילו אליבא דהסוברים, שבה"ת נתקנה לשם מצוות ת"ת, יודו, כי מצוות תלמוד תורה עצמה טומנת בחובה שתי מהויות שונות - האחת, לימוד לשמה, לשם מצוות ת"ת, והשניה, לימוד לשם ביצוע יתר המצוות כהלכתן. כל מהות קובעת ברכה לעצמה, ולכן גם נשים יתחייבו בברכות, כיוון שצריכות ללמוד תורה לשם קיום המצוות החלות עליהן. לאחר מיצוי הדיון בעניין הזיקה בין מצוות כתיבת ס"ת לבה"ת, מקשה המחבר על הרמב"ם מכיוון אחר:

"ועוד שקשה לי על דבריו ז"ל, מהא דאמר בפ"ק דקידושין (דף ל"ד) ורפ"ג דעירובין (דף כ"ז) אהא דתנן כל מצוות עשה, שלא הזמן גרמן נשים חייבות, דאין למדין מן הכללות, דהא ת"ת...דלאו מצוות עשה שהזמן גרמא הוא נשים פטורות. ומדלא חשיב נמי למצוות כתיבת ס"ת דמ"ע שלא הזמן גרמא הוא ונשים פטורות, שמע מינה - דנשים חייבות בה. ודוחק לומר, דמ"ע דכתיבת ס"ת הוא בכלל ת"ת דקא חשיב ליה, דהא ודאי תרי מילי נינהו."

לכאורה, ניתן באופן דומה להקיש מהתם להכא, ולדייק מהסוגיות במסכת קידושין ועירובין לעניין דנן, כך שמצוות בה"ת תחול על נשים כפי שחייבים בה הגברים. אולם בדיוק בנקודה זו צריך לבדוק את ההבדלים, במישור ההלכתי, שבין כתיבת ס"ת לברכות התורה דרך סוגיית בה"ת בירושלמי, וממנה להסיק את השוני העקרוני בין חיוב הנשים לחיוב הגברים ביחס למצווה זו.

(2) שו"ת "בית הלוי", סימן ו':

"וכן הוא להדיא, בסוף ספה"מ להרמב"ם, דמנה מצווה זו בכלל המצוות, שאינם נוהגים בנשים, וכבר עמד על זה בשו"ת "שאגת אריה"...והנה כל דבריו נפלאו ממני...והרי מצוות כתיבת ס"ת אינו תלוי, רק בחיוב הלימוד ולא בחיוב הקיום, ומשום הכי, הזכרים חייבים לכותבו. אבל בנשים, הרי מצווה, שאינו נוהג בה אינה מחוייבת ללמדה כלל."

מחבר השו"ת חולק על דברי ה"ישאגת אריה". למרות ש"בית הלוי" מחלק את מצוות תלמוד תורה לשני חיובים, בדומה למה שכתב ה"ישאגת אריה" - חיוב לימוד (ת"ת לשמה) וחיוב קיום (לימוד לשם קיום המצוות), הרי שגורס, כי מצוות כתיבת ס"ת נמצאת בקטגוריה של חובת הלימוד, ומי שאיננו בר-חיוב בת"ת אינו שייך גם בכתיבת

ס״ת. מכאן, שבעל השו״ת סובר באופן עקרוני, כי מצוות כתיבת ס״ת איננה מצווה נבדלת לחלוטין ממצוות תלמוד תורה; אמנם היא נפרדת מחובת הקיום הנ״ל, אבל קשורה לחובת הלימוד, וזהו שורש מחלוקת השו״תים ״בית הלוי״--״שאגת אריה״.

לא זו אף זו קאמר, כדלהלן:

> ועוד נראה בלא״ה, דגם מה שהקשה מהא, דחייבות בלימוד מצוות הנוהגות בהן וראייתו מהא דכתבו דמברכות ברכות התורה לא קשה כלל...דזה לשון ״האגור״, הביאו הב״י באו״ח סימן מ״ז, אע״ג דנשים אינם חייבות ללמוד. ולא עוד אלא שכל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות. מ״מ, הא חייבין בפרשת הקורבנות, כ״ש לדעת הסמ״ג, דחייבות ללמוד מצוות הנוהגות בהן...אלא ודאי דגם במצוות שנוהגות בהן, אין בהם מצוות ת״ת כלל כמו דהוי באנשים...והא דכתב ״האגור״, דלהסמ״ג מברכות בה״ת, אע״ג דכתבנו דלהסמ״ג אינם מקיימות שום מצווה בלימודם, מ״מ ניחא שפיר, דהנראה, דכוונת ״האגור״ הוא בדרך אחר; דס״ל ל״האגור״, דנשים יכולות לברך בה״ת ואע״ג דפטורה, וכמו דמברכות על כל מ״ע שהזמן גרמא אע״ג דפטורות, והוא הדין לבה״ת...״

הקשר לענייננו נידון בקטע זה, ובו שולל ״בית הלוי״ את קביעותיו ההלכתיות של ה״שאגת אריה״ בדין בה״ת. בניגוד לדעתו בנוגע לכתיבת ס״ת, מסכים המחבר באופן אפריורי, כי ניתן לנתק את הזיקה בין בה״ת למצוות ת״ת, כאשר חיוב הנשים בבה״ת מוכיח זאת. אולם, מסקנתו היא, שחיובן לכאורה של הנשים הוא בחזקת יוצא מן הכלל בדיני הברכות, ואין להקיש ממנו לגבי פרטים אחרים. כלומר, נשים אינן חייבות בברכות התורה, הן יכולות לברך, למרות שניתן היה לומר, שעקב הפטור שיש להן ממצוות ת״ת אסור להן לברך בה״ת מחשש ברכה לבטלה. אגב אורחא, מזכיר ״בית הלוי״ את חיוב הנשים לומר בתפילה פרשת קורבנות. נקודה זו מחדדת את משמעות סוגיית בה״ת בירושלמי משני טעמים:-

1. כל בת-חיוב באמירת פרשת הקורבנות בתפילה היא בבחינת המשכים לשנות טרם ק״ש, שחייב לברך בה״ת, כפי שקבע שמ׳אל בשני התלמודים. ברם, דווקא אשה, שפטורה מלכתחילה מהחיוב ללמ״ד תורה במשך היום, לא תוכל לברך בה״ת בתפילה אא״כ תלמד לאלתר, כגירסת הירושלמי. הואיל ורוב הפוסקים שסקרנו תירצו את סוגיית הבבלי בחיוב ה׳חפצא׳ התמידי שישנו במצוות ת״ת, הרי שבמקרה הזה, שבו מוטלת חובת גברא על האשה לשנות פרשת הקורבנות, יודו בהכרחית השינון בסמיכות לבה״ת.
2. למ״ד שישנה מצווה נפרדת לברך בה״ת בכל יום, אזי נשים חייבות

בקיומה בדיוק כמו הגברים. לפיכך, אין חוששים עוד להפסק בין ברכה למעשה מצווה, ואולם הירושלמי מחדש את חובת הלימוד על אתר, כדי להחיל את הברכות על דברי תורה, ובאמצעותם יתווסף לבה"ת מימד מוחשי.

6. שיטות חכמי איטליה הראשונים

א) שיטת הריא"ז[126]

"ובתלמוד א"י מבואר, שאין ברכה של ק"ש פוטרת של תורה אלא כששנה לאלתר, אבל בא לשנות אחר איזה שעה אינו נפטר בברכות של ק"ש, שהרי דומה כאדם שבירך על מצווה והסיח אחר הברכה, עד שלא התחיל במצווה שצריך לחזור ולברך. וכששנה לאלתר נפטר בברכה של ק"ש, ואפילו אם שונה וגמיר עשר פעמים ביום, שכולן מצווה אחת הן, כמבואר בקונטרס הראיות."

הריא"ז, נכדו של הרי"ד, פוסק כירושלמי בנושא זה. הוא משלב בדבריו תשובה אחת לשתי בעיות היסוד (כפי שהוצגו בהקדמה). לשיטתו, הירושלמי לא חולק על הבבלי אלא מבאר אותו (כדעת הרמב"ם), ריא"ז בחר להתמקד בהלכות ברכות דווקא, בעניין זה מציג תפיסה יחודית: -

גורם ה"הפסק" המוכר בהקשר של ברכות המצוות מנוטרל כאן, ולעומתו גורם "היסח הדעת" זהה בכל המקרים, ופועל גם לגבי בה"ת. לדעת הריא"ז, כאשר באים לדון בבה"ת יש להגדיר מחדש את המשתנה "היסח הדעת" ולישם אותו בצורה שונה מזו המיושמת לגבי שאר ברכות המצוות. יתכן, כי הריא"ז מתכוון לשיטת הר"י (בתשובתו הראשונה, ועי"ש).

ב) שיטת הריבב"ץ[127]

"שכבר נפטר באה"ר...והוי כאילו בירך בתורה. ומפרש בירושלמי, והוא ששנה לאלתר, אז נפטר באה"ר. ואפשר לפטור על שאנו קורין מיד ק"ש. ונראה לי, כי היכי דאמרינן לעניין תפילין כשמניחן מברך עליהן, ה"ה לתלמוד תורה צריך לברך כל זמן שיתחיל ללמוד."

הפרשנות שנותן הריבב"ץ לסוגיה בירושלמי דומה לזו של רוב הראשונים

126 פסקי הריא"ז, מכון התלמוד הישראלי השלם ומוסד הרב קוק (ירושלים תשכ"ד), ברכות, פרק ראשון, הלכה א. י"ז.

127 חידושי הריבב"ץ (ר' יהודה ב"ר בנימין הרופא - מן הענוים) למסכת ברכות, פרק "מאימתי", בד"ה "מאי מברך", מתוך: "גנזי ראשונים", בעריכת הרב משה הרשלר, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם (ירושלים תשכ"ז), עמ' קלד.

מבחינת התפיסה הכוללת של עולם התלמוד - הירושלמי מפרש את הבבלי, וכן דברי ר' בא בירושלמי נאמרו כלפי הסיפא של הלכת שמואל. החידוש של הריבב"ן מתבטא במבנה התחבירי, שיוצר לשתי הסוגיות המקבילות, בדרך הבאה:

"...לאחר שקרא קריאת שמע, אין צריך לברך" => הלכת שמואל, משותפת לשני התלמודים.

"שכבר נפטר באה"ר" => בבלי.

"והוא ששנה לאלתר" => התוספת של ר' בא, ירושלמי.

הריבב"ן => "לאחר שקרא ק"ש, אין צריך לברך, והוא ששנה לאלתר - אז נפטר באה"ר."

בניגוד לדעה הרואה ב"שכבר נפטר באה"ר" תרוץ פרוספקטיבי, לאמור, עצמותה של ברכת אה"ר מולידה את הפטור, הרי שלדעת הריבב"ן רק אם שנה לאלתר יקבל הפטור משמעות רטרוספקטיבית. ניתן להבין מתוך דבריו מדוע לא נזכרה הפיסקה הנ"ל בירושלמי, וזאת מאחר שהירושלמי חולק בדיוק בנקודה זו על הבבלי. כלומר, יתכן שדברי ר' בא הינם ההסבר והחלופי של סוגיית הירושלמי להלכת שמואל.

הבעייתיות בדבריו נעוצה בחוסר האיזון שנוצר בין גורם הפטור לגורמי החיוב. מצד אחד - מספיקה קריאת-שמע, כשינון לאלתר, כדי לפטור מברכה נוספת; מצד שני - הריבב"ן משווה בין מצוות ת"ת למצוות תפילין לעניין חיוב הברכה בכל פעם שמתחיל ללמוד. ניתן להסביר זאת בכך, שראה בבה"ת ברכה עצמאית בנוסף לפונקציה של ברכות המצוות. לפי הפרשנות של הריבב"ן לסוגיית הירושלמי - החידוש על הלכת שמואל הינו בעצם העובדה, שניתן לעקוף את החיוב הנפרד לומר בה"ת בכל יום ע"י פטור באה"ר. אולם, ביחס למכנה המשותף לבה"ת וליתר ברכות המצוות כברכה על מצוות תפילין אין כל שינוי, ותמיד יתחייב בברכה.

אך עדיין קיים קושי מישני: - הריבב"ן גורס בירושלמי 'והוא ששנה לאלתר', ואעפ"כ, מורה על ק"ש כת"ת לכל דבר, כמו שכתב הרשב"א בשם הראב"ד[128] לגירסת "והוא שקרא לאלתר".[129] אלא שניתן לומר כמו המהדיר שהפטור חל רק על הלימוד הסמוך ולא על הלימוד של כל היום, וק"ל.

128 הנסיון לדמות לדברי הראב"ד עולה על שירטון, בעיקר מהסיבה, שהריבב"ן מחייב לברך לפני כל תחילת לימוד תורה.

129 המהדיר (לספר "גנזי ראשונים") רצה להקיש מדברי בעל "שיבולי הלקט", תלמיד הריבב"ן את כוונת דברי רבו. ז"א - דברי הירושלמי 'והוא ששנה לאלתר' נאמרו על ק"ש ולא על לימוד תורה באופן כללי, וכיוון שקורא ק"ש בסמוך לברכת אה"ר נפטר מבה"ת. לשון 'שנה'/שינון תתפרש, לפיכך, בהקשר של קריאת-שמע, וכ"ה בהרבה מקומות בירושלמי.

ג) שיטת "שיבולי הלקט"[130]

"וצריך לברך ברכת התורה ולקרות פרשת תמיד, ושונה בתחילת מסכת ברכות...דאמרינן בשילהי פ"ק דקידושין (ל, א) "לעולם ישליש אדם שנותיו..." ואוקימנא ליומי...ויש סומכין על זה, שאנו קורין פרשת 'תמיד' בכל יום, וכל הסדר הכתוב בסידור רב עמרם גאון זצ"ל, שיש בו עסק מקרא ומשנה, תלמוד - הלכות ואגדות."

קטע הפתיחה, שמתייחס לטעמי אמירת פרשות שונות מהתורה בתפילת שחרית, מבליט את הלכת הירושלמי וישומה במנהג רבותינו הצרפתים. אלמלא דברי "שבלי הלקט", ניתן היה להבין, כי החיוב לומר פרשות אלה בתפילה נובע מדברי הגמרא בבבלי (בסוף סוגייתנו) "נימרינהו לכולהו", שצריך לקרוא כנגד בה"ת פסוקים מהתורה ופיסקאות מהמשנה ומהתלמוד131. אין הכרח לקרוא פרשות אלה בסמיכות לבה"ת, ומספיק שיאמרו במהלך הרגיל של התפילה. אך ע"פ "שבלי הלקט", שלאמירת פרשת התמיד בתפילה מקור אחר, הרי שכדי לצאת י"ח בה"ת, אליבא דהירושלמי, יש לסמוך אליהן לימוד פרשות ומימרות נוספות, כפי שעשו רבותינו הצרפתים. על רקע זה, מדגיש "שבלי הלקט" את הדברים:

"וכתב ר' בנימין, אחי נר"ו, שקריאת פרשת התמיד חובה. תדע לך שהוא כן, שהרי אין מזכירין פרשת תמיד בתפילה (=תפילת עמידה), כפי שמזכירין פסוקי המוספין בתפילת מוסף. עוד כתב בשם ה"ר מאיר נר"ו... והמשכים קודם שיעלה עמוד השחר, מברך על התורה וקורא "לא ימוש", ושונה "מאימתי קורין" ופרק "אי זהו מקומן", דהא קיימא לן בין למקרא, בין למשנה, בין לתלמוד צריך לברך; ולכשיעלה עה"ש קורא פרשת התמיד בלא ברכה. ועוד כתב...דהא דתניא שצריך לברך, דווקא במשכים לקרות או לשנות, אבל אם משכים להתפלל תפילות ותחנונים כמו שרגילין בעשי"ת - י"א, שאין צריך לברך".

רבני רומא הבינו, כי בה"ת קשורות בלעדית למצוות ת"ת, ולכן פטרו מאמירתן הנפרדת בברכות השחר, אם לא באה במישרין להכשיר את לימוד התורה. כמו"כ, חלקו על הרמב"ם ביחס לבח"ת לפני אמירת פסוקי הסליחות, כיוון שלדעתם מדובר בתפילה גרידא, ולא בת"ת. בהמשך132 מביא את דברי רבי בנימין, אחיו, שפירש את הירושלמי כמו הראב"ד (לגירסת "והוא שקרא"), המאירי, והריבב"ן. לפי דרך פרשנית זו, החידוש בירושלמי הוא בהלכות ברכות המצוות, כדלהלן:

130 ספר שיבולי הלקט לר' צדקיה ברבי אברהם הרופא, הערוגה הראשונה, סימן ה (מהדורת הרב מירסקי).

131 ראי לעיל בשיטת המאירי ובעה"מ.

132 לאחר שמצטט את לשון המהר"י אב"ד בתשובה (ראי לעיל בפרק 5 י"ב).

"אבל אם הפליג בין ברכת 'אהבה' לק"ש אינו נפטר מבה"ת, שהרי הפסיק בינתיים, והוי כמברך על המצווה או על הפירות והשיח בין ברכה לעשיה או לטעימה, שצריך לחזור ולברך, ורשאי הוא להפסיק, שהרי ברכות (=ברכות המצוות) אין מעכבות, אלא שמצווה מן המובחר לסמוך הברכות אל הקריאה."

זאת אומרת, שבמקרה הרגיל של הנפטר באה"ר, מתוך שחלה ברכת אוה"ר על קריאת שמע הסמוכה, תחול ג"כ על הלימוד שלאחר זמן, משום שעקרונית א"צ לברך בה"ת כדי לקיים מצוות ת"ת.

בעקבות זאת, הגיש רבי בנימין, שאלה לפני ה"ר אביגדור כהן צדק,[133] באם נכונה שיטתו בהבנת הירושלמי. ר' אביגדור כ"ץ עונה לו בתשובה מפורטת ומקיפה, תוך מתן תרוצים מקוריים לקושיותיהם של רוב הראשונים בעניין:

א. "אומר אני, כי המברכים בה"ת על הלימוד אפילו לאחר ק"ש, ומביאין ראיה מדאמרינן בירושלמי...ובאת לדחות דבריהם...אין לדחות כן!

- חדא, דלישנא ד'שנה' קאי א"השכים לשנות", שהוא לשון לימוד. ואע"ג דזימנין אשכחן דירושלמי קרי לק"ש 'שינון'[134]...הכא לא משמע לישנא הכי. ועוד, מאי שנא מתפילין...ולא אמרינן מיגו דחיילא ברכה על הנחה ראשונה הסמוכה לה, חיילא נמי על הנחה אחרת המופלגת. וכי תימא - תפילין שאני, דאסור להסיח דעתן מהן...לפיכך סילוק והיסח הדעת הוי הפסק, ציצית יוכיח! דלא אשכחן דמיתסר בה היסח הדעת ומברך עלי הכ"ז שמתעטף...וסוכה נמי לא מיתסרא בהיסח הדעת...ומברך עליה כל זמן שנכנס לישב בה לאכול.

ועוד, דברי תורה נמי נמשלו לשלשה משקין הנפסלין בהיסח הדעת, כדאיתא בפ"ק דתענית (ז, ב) דאסור להסיח דעתו מהם. אלא ודאי אין הדבר יוצא מידי פשוטו, 'והוא ששנה על אתר', פירושו לימוד."

ב. "אמנם יש לחלק בין אה"ר לבה"ת, דאה"ר עיקרה לא נתקנה לברכת התורה, לפיכך אינה פוטרת אלא לימוד הסמוך לה לאלתר. אבל בה"ת פוטרת אף לימוד המופלג לאחר שעה, דכתיב "והגית בו יומם ולילה"; הכתוב עשה הגיון הלימוד דיום ולילה הגיון אחד."

133 ר' אביגדור כ"ץ, מגדולי חכמי איטליה הקדמונים, היה תלמידו של רבנו שמחה משפירא ורבי של המהר"ם מרוטנברג, שבערוב ימיו נסע לוינה כדי למלא את מקומו של ר' יצחק בעל ה"אור זרוע" (מתוך המבוא לספר שבלי הלקט, מהדורת הרב שמואל קלמן מירסקי).

134 ראי' לעיל בסעיף 6 ב, בהערות.

ג. "ולא דמי לתפילין, ציצית וסוכה. דלאחר שסילק התפילין והציצית מעליו, ואחר צאתו מן הסוכה, וכל זמן שלא יחזור ויעשה מעשה הנחה, עיטוף וישיבת סוכה - המצווה מסולקת ממנו לגמרי, וליתא גביה כל עיקר וסילוקה נראה וניכר.
אבל תורה, אף אם פונה לעסקיו יכול לדבר או להרהר בדברי תורה. ואפילו נכנס לבית הכסא ולבית המרחץ, אמרינן בירושלמי בפרק כירה (שבת פ"ג, ה"ג) ובפרק כל הצלמין (ע"ז פ"ג, ה"ד) - "תני, שואלין הלכות מרחץ בבית המרחץ והלכות בית הכסא בבה"כ". ואע"ג דבתלמוד דידן (שבת מ, ב) לא משמע הכי, דמתרצינן התם - לאפרושי מאיסורא שאני" הא לאו הכי, אסור, אע"ג דהוי מהלכות המרחץ - מ"מ זימנין דמהרהר בדברי תורה לאונסו אף בבה"כ, ואי אפשר לו להסתלק מהם. ובירושלמי פרק "מי שמתו" (ברכות, פ"ג ה"ז) נמי גרסינן: "אמר ר' זעירא כל סברא קשיא דהוה לי, תמן סבריתה". ושינה ביום נמי, כיוון דאסור לישן יותר משינת הסוס לא חשיבא שינת קבע כולי האי להיות הפסק, דיום סתמי לאו לשינה קאי...הילכך, אנו שרגילין לברך בה"ת בכל יום קודם פרשת קורבנות...שוב א"צ לברך אלא למחר."[135]

ד. ובימי חכמי התלמוד, מתוך שתורתן היתה אומנותן, לא היו אומרין אותן, וגם לא היו מברכין, אלא קורין ק"ש וברכותיה ותפילה. ואל תתמה, שהרי רבי לא היה קורא אלא פסוק ראשון בלבד, כדאיתא בפרק "היה קורא" (ברכות י"ג, ב), ועל כן תולה הפטור ב'אהבה רבה'. מיהו, קיבלתי ממורי, רבינו שמחה מאשפירא, דשינה ומרחץ ובית-הכסא חשיבי הפסק, וצריך לחזור ולברך. ואיני כמשיב על דבריו, **ואני להעמיד המנהג שנהגו דנתי לפניך.**"

7. פסקי ה"טור", השו"ע ונו"כ

א) טור, או"ח, סוף סימן מ"ו:

"...והוקשה לי על זה הסדר לומר פסוקים קודם ברכת התורה, ונהגתי בעצמי מיד אחר ברכת "אלוקי נשמה" לברך בה"ת, ולומר אחריה פרשת ברכת כהנים..."

135 דלא כר"ת, לפי שכתב ה"ר אביגדור כ"ץ בתחילת התשובה מפורשות, שהמשכים קודם עה"ש מברך בה"ת.

הב"ח במקום: "וכך הוא בסידורים שלנו, ועוד כתוב בהם אחר 'ברכת כהנים' משנת "אלו דברים שאין להם שיעור" ובריתא - "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם", והוא ע"פ מה שכתבו התוספות בשם הצרפתים סוף פ"ק דברכות." וכך גם כתב הרמ"א ב"דרכי משה".

בעקבות דברי הב"ח והרמ"א יש לברר, האמנם ברכת כהנים שכתובה בסידורים שלנו היא ע"פ מה שכתבו התוספות בשם הצרפתים?

המקור למנהג, שהשתרש בקהילות השונות, לומר פרשת ברכת כהנים בתפילת שחרית שנוי במחלוקת, שמתחילה מדברי הגמרא בסוגיה הסמוכה לסוגיית בה"ת (בברכות דף י"א ע"ב). הגמרא שם מביאה את סדר הברכות שאמרו הכהנים מידי בוקר, בתחילת יום עבודתם בזמן המקדש. אחת הברכות הנזכרות היא ברכת כהנים, והראשונים שם עומדים על פישרה. לדעת רש"י, מדובר בנשיאת כפיים, שהכהנים היו מברכים את העם בכל יום. אך תוספות בד"ה "ובברכת" מקשים: "ואין זה דוכן, שהרי לא היו עומדים לדוכן עד לאחר הקטרת אמורים..."

כלומר - לא מדובר בנשיאת כפיים, כפירש"י, ועדיין דרוש הסבר למיקומה של הפרשה בסידור הכהנים. קיימת שאלה נוספת - האם יש קשר בין סדר הברכות שאמרו הכהנים לסידור התפילה שהיה בידי בעלי התוספות? ההסבר לשתי הבעיות ניתן על אתר במשפט אחד: "אלא בלא נשיאת כפיים אמרו ברכת כהנים - כמו שאנו אומרים."

ודוק, הלא בד"ה "שכבר" (שנידון בהרחבה למעלה) הביאו התוספות את אותו מנהג בשם רבותינו הצרפתים, ואף נימקו זאת בטענה, שהיה זה משום החשש לדברי הירושלמי בסוגייתנו. יתר על-כן, צויין שם במפורש, שמנהג זה אינו מחייב, ובקהילות אשכנז לכאורה נהגו אחרת. יוצא אפוא, שהטעם שהיה מקובל על התוספות בעניין אמירת ברכת כהנים אחר בה"ת לא היה שייך לחששם של רבותינו הצרפתים.

אם כן, מדוע בכ"ז התקינו לומר פרשת ברכת כהנים לאחר ברכות התורה בתפילת שחרית?

בתחילת סימן מ"ת, מתייחס הטור לסידורו של רב עמרם גאון, ומביא ממנו ראיה למה שנהג בעצמו: "ובסידור רב עמרם כתוב פרשת כהנים אחר ברכת התורה קודם פרשת התמיד."

ה"פרישה" מטעים: "הטעם שאנו אומרים ברכת כהנים מפני שאנשי משמר היו אומרים אותו בכל יום בבוקר וכמו שכתבו התוספות בפ"ק דברכות", וכ"כ הב"י.

רצונו לומר, שלא כהבנת הב"ח וה"דרכי משה" לעיל, ואין קשר בין מנהג הצרפתים, המיוחס לסוגיית בה"ת בירושלמי, להנהגת הטור, המבוססת על שיטת תוספות בסוגיית ברכת כהנים. הב"ח מקשה על הב"י, ומשיב בתוך כך על כולן:

"למה הקדימו לאומרה (=את פסוקי ברכת כהנים) קודם פרשת התמיד?[136]

ואפשר דסבירא להו כהצרפתים, דאף בבה"ת צריך שישנה על אתר, וכיוון דלא תקנו פרשת התמיד, אלא שתהא במקום הקרבת קורבן ולא לשם קריאה, ע"כ הקדימו ברכת כהנים כדי לגלות דמשום קריאה אומרים אותה והוי ליה קורא על אתר מיד אחר הברכה137, אפילו ילך לעסקיו ואח"כ יתחיל ללמוד לאחר כמה שעות לא הוי הפסק וא"צ לברך. ולפי שאנו תופסין כדברי התוס' בשם ר"י דאין צריך...ע"כ אין נוהגין לומר ברכת כהנים קודם פרשת התמיד. מיהו, כבר כתב רבינו (=ה"טור") בסוף סימן מ"ו, שהוא הנהיג לומר בה"ת מיד אחר 'אלוקי נשמה' ולומר אתריה ברכת כהנים וכו'. וכך הוא מנהגינו בסידורים שלנו...וכמו שכתבו התוס' בשם הצרפתים."

הב"י והפרישה לא היו מקבלים את דברי הב"ח, מכיוון שאליבא דהב"ת, אילו היה הטור נוהג כצרפתים לא היה צריך להסתפק באמירת ברכת כהנים בלבד אלא להוסיף עליה את המשנה והברייתא, כפי מנהגם ע"פ הירושלמי, מיד אחר אמירת בה"ת.

ממכלול הדברים עולה, כי לכו"ע ראוי לומר פרשת ברכת כהנים בברכות השחר, אך הקושי המהותי על הבנת הב"י את מנהג הטור, נובע מעצם דברי התוספות; אין די בהוכחה, כי הכהנים אמרו את פסוקי ברכת-כהנים מבלי שנשאו כפיים - צריך לתת סברה לכך. העובדה, שאנו אומרים פרשה זו מידי בוקר, כפי שמסיימים שם התוספות, רק מחזקת את הקושי.

מסתבר למפרע, שלמרות שיטתו (בסימן מ"ז) נוהג הטור כדעת הירושלמי. כמו"כ, אע"פ שפסק הר"י, שא"צ ללמוד לאלתר, מעדיפים האחרונים להחמיר כדעת רבותינו הצרפתים.

ב) טור, או"ח, סימן מ"ז:

הטור פסק בעניינו כירושלמי לפי שיטת אביו, הרא"ש. בהמשך הסימן, מביא להלכה את תשובת הרא"ש לשאלת הישן במהלך היום, אם ומתי צריך לברך

136 לפי פשט הסוגיה בגמרא.

137 נראה מדברי הב"ח, שהחזיק בגירסת "והוא שקרא על אתר", ולא חילק כראב"ד בין גירסה זו לגירסת "והוא ששנה".

בה"ת (כלל ד', סימן א').[138]
יצויין (כאמור לעיל, בניתוח שיטת הרא"ש בסוגיה), כי הביטוי ההלכתי שנותן הטור לדברי הירושלמי הוא ע"ס אותה גישה פרשנית, הגורסת, כי בה"ת הינן אך ורק ברכות המצוות, ובתור שכאלה יש למצוא פתרון הלכתי הולם לבעיית הברכה לבטלה, שעולה בהקשרן.
הב"י, על אתר, מקשה 2 קושיות בנוגע לסוגיתנו:

(1) מה ההבדל בין בה"ת ליתר הברכות בכלל, ולברכות המצוות בפרט?
התרוץ: לדוגמא - ברכת "המוציא" באה על הנאת האכילה, וברכות המצוות באות על עשיית המצווה. אלו ואלו אינם דברים שצריך לעשותם תמיד, "ומשום הכי כשעושה אותם צריך שלא יפסיק ביניהם להוכיח שהברכה חוזרת על האכילה או על עשיית המצווה. אבל ת"ת, כיוון 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."
תרוץ נוסף: "ועי"ל, דא כילה ועשיית המצוות, כיון שאם רצה שלא לעשותן עד אחר שעה הרשות בידו, כשמפסיק בין ברכה לאכילה או לעשיית המצווה נראה שאותה ברכה אינה חוזרת על אותה אכילה או על אותה עשייה. אבל ת"ת, שחייב לעסוק בה תמיד - כשמפסיק בין ברכה ללימוד לא הוי הפסק, שבאותו זמן שהפסיק היה מחוייב ללמוד."
הב"י מסכם את הדיון בנושא מעמד בה"ת ביחס לשאר הברכות, ועורך את ההשוואה בהתאם להגדרת שני הפרמטרים הרלוונטים - ה"הפסק" ו"היסח הדעת",[139] הקובעת את התלוקה הדינית בין הברכות.

(2) כל קריאת שמע היא גם לימוד תורה, וא"כ מהי הרבותא של הירושלמי?
התרוץ: הלימוד צריך להיות מיידי, ולכן אם לא סמך ק"ש לאח"ר צריך לחזור ולברך. לפיכך, החידוש של הירושלמי בא להוציא מידי אחת הדעות שם בגמ', שאינו קורא ק"ש סמוך לאח"ר.
תרוץ נוסף: "דברי תתנונים ותפילה לתוד, ודברי תלמוד תורה לחוד, וק"ש כדברי תפילות הוא."

138 אביו של "האגור" הנהיג, שלא לברך אחר שינת קבע מחמת מחלוקת הפוסקים בעניין, היוצרת מצב של ספק הלכתי, ובברכות - טוב להקל. על כך מעיר הב"י: "ויש לתמוה, דהא בין לרבנו שמחה, בין להר"ם, שינה הוי הפסק, ולא חזינן מאי דפליג עלייהו. וא"כ, היאך הנהיג האב דלא כמאן, והבן ייפה כח האב משום דיש מחלוקת בדבר, ואנן לא אשכחן מאן דפליג. ואפשר שטעמם משום דלרבנו תם אפילו שינת כל הלילה לא הוי הפסק... ואע"פ שאין הלכה כמותם, מפני שכל הפוסקים חולקים עליו, היינו בשינת לילה, אבל בשינת יום מיהו יש לתוש לרבוון. וכן נוהגים העולם שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע."

139 הב"י לא אומר זאת במפורש בגוף הטקסט, אולם להערכתי לכך כוונתו.

ג) שו"ע או"ח, הלכות ברכות, סימן מ"ז, סעיפים ז'-י':

סעיף ז' - "ברכת 'אהבת עולם' פוטרת ברכת התורה אם למד מיד בלי הפסק."

סעיף ח' - "ויש להסתפק אי סגי בקורא ק"ש סמוך לה מיד בלי הפסק ולכן יש ליזהר לברך בה"ת קודם 'אהבת עולם'."

הגר"א מבאר, כי קיימים שני פירושים חלופיים בירושלמי:

א. ברכת אה"ר אינה פוטרת אלא מה ששנה לאלתר, לימוד מאוחר יותר אין הברכה פוטרת משום הפסק, וה"ה ביחס לבה"ת.

ב. אם שנה לאלתר פוטרת ברכת אה"ר (וכ"ש בה"ת) את הלימוד של כל היום. רוב הראשונים פוסקים כפירוש השני.

סעיף ט' - "יש אומרים, שאם הפסיק בין בה"ת ללימודו אין בכך כלום, והנכון שלא להפסיק ביניהם, וכן נהגו לומר פרשת 'ברכת כהנים' סמוך לבה"ת."

מג"א: "מצווה להגות יומם ולילה, ולכן לא שייך היסח הדעת."

המג"א מתמקד בחיוב במישור ה'חפצא', דהיינו, שתורה חייבת להילמד יומם ולילה. זאת לאו דווקא בניגוד לדעת הראבי"ה (בסימן ל"ה), כיוון שרואה בדברי הירושלמי מענה לפירצת 'היסח הדעת', האורבת לכל בר-חיוב ב'גברא'.

סעיף י' - "אם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו, כיוון שדעתו לחזור ללמוד לא הוי הפסק. וה"ה לשינה...דלא הוי הפסק."

הט"ז במקום: "כ"כ התוס' והרא"ש והמרדכי - אם הפסיק בינתיים לאחר ק"ש צריך לברך בה"ת..."[140]

בהמשך, מזכיר הט"ז את המנהג הרווח לקרוא את פרשת הקורבנות, משנת "איזהו מקומן של זבחים" ובריתת י"ג מידות של ר' ישמעאל, וכ"ז אחר בה"ת. עצם הדיון בראשונים, לדעת הט"ז, נועד למצוא היתר למי שבפועל אינו נוהג כך.

סעיף י"א - "שינת קבע ביום על מיטתו הוי הפסק, וי"א דלא הוי הפסק, וכן נהגו."

השו"ע פוסק כנגד דעת חכמי אשכנז, שנהגו לברך אחר שינת קבע ביום.

סעיף י"ב - "אף אם למד בלילה, הלילה הולך אחר היום שעבר, ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן."

מג"א: "משמע דאם נעור כל הלילה - א"צ לברך בבוקר. וצ"ע, דבשלמא לסברת ה"טור" דבשינה תליא מילתא, אם לא ישן א"צ לברך. אבל לפי מה שנהגו שלא לברך כשישן ביום, א"כ צריך לומר, דמה שמברך בבוקר היינו משום שקבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר. תדע, דהא לר"ת, כשעומד קודם עלות השחר, א"צ לברך, וכשיאיר היום - צריך לברך, שלא היה דעתינו לפטור רק ליום אחד כתקנת חז"ל."

140 לדעתה"עטרת זקנים" - זוהי שיטתם של רבינו יונה ורבינו ירוחם, וכן יש לפרש בדעת הטור.

המג״א מתייחס בדבריו גם למחלוקת ר״ת--רוב הראשונים בשאלת זמן החיוב, ומסתבר, כי הפלוגתא הוכרעה כבר לטובת רוב הראשונים. אעפ״כ, מציע כאן המג״א נוסחת פשרה, שתתאים לכוו״ע בנוגע לאמירת בה״ת בתפילה. נוסחה זו תפעל רק אם יוכרו ברכות התורה כבלתי-תלויות במצוות ת״ת. מתברר אם כן, כי לא לחינם סיווג הרמב״ם את דיני בה״ת להלכות תפילה.

ד) משנה ברורה, חלק א׳:

המשנ״ב, על סימן מ״ז, מסכם את דברי האחרונים בסוגיתנו ומוסיף עליהם מספר נקודות:

1. אם נזכר לאחר התפילה, שלא בירך בה״ת יש מקום להקל אפילו לא למד תיכף אחר התפילה. אולם לכתחילה יכול לבקש מאחר שיוציאנו בבה״ת או שמראש יתכוון בברכת אה״ר לפטור א״ע וללמוד מיד לאחר התפילה (ס״ק א׳).[141]
2. אם קרא ק״ש לאחר זמנה, שהוא כקורא פרשה בתורה בעלמא, יתכן שלא יצטרך לחזור ולברך, לכוו״ע, גם אם לא למד סמוך לתפילה (ס״ק י״ז). הטעם לכך הוא, שכיוון שבירך אה״ר ולמד תורה מיד לאחר הברכה (=קרא ק״ש), קיים למעשה את הלכת הירושלמי.
3. רוב האחרונים תולקים על דעת השו״ע בסעיף ט׳, אם אכן סובר כשיטת ה״יש אומרים״ (ראי׳ לעיל). רוב האחרונים סוברים, שאין לחלק בין בה״ת ליתר הברכות, ולכן ספק בין הברכה למעשה הלימוד מייתם את בה״ת (ס״ק י״ט).
4. פסוקי ברכת כהנים נאמרים מטעמי לימוד תורה בלבד (ס״ק כ׳).

8. הפסיקה בדור האחרון

א) הגר״מ פיינשטיין זצ״ל

בשו״ת ״אגרות משה״, או״ח (חלק א׳), משיב הרב פיינשטיין בסימן כ״א לשאלה, העומדת בבסיס דיוננו - כיצד ניתן לצאת י״ח בה״ת בברכת אה״ר, והלא מדובר בשתי ברכות שונות הן בתוכנן ובניסוחן, והן בתכלית אמירתן. הגר״מ פיינשטיין מנתח את בה״ת לרכיבים השונים ומתעכב על אופן ההמרה באמצעות ברכת אה״ר - לשון ציווי ולשון ברכה מול לשון בקשה.
לקראת סוף הסימן, מבאר הרב פיינשטיין את סברתו בנוגע להבדלים שבין

141 ואולם בבה״ל מביא בשם תר״י, שאם ברור לו שלא כיוון באה״ר לפטור בה״ת, או שנזכר שלא בירך לאחר התפילה - לא יפטר.

אה״ר לבה״ת:

״וכיוון שאה״ר הוא בלשון תפילה, הוא גם כדבר בפני עצמו...ולכן לא דמי לבה״ת, שאין שייך בפ״ע אלא על הלימוד שאח״כ לכן היא ברכה בהכרח על הלימוד. אך שדנין מצד הפסק בין הברכה למעשה המצווה שבזה נתנו טעם, שבתורה ליכא חסרון בהפסק לבטל הברכה. אבל אה״ר ששייך גם בפ״ע לא קאי כלל על הלימוד דאח״כ אם הפסיק ולא שנה על אתר, ורק בשנה על אתר, שקאי ודאי גם על הלימוד, יוצא.״

הגר״מ פיינשטיין ממשיך את מסורת הפסיקה של רוב הראשונים, חכמי אשכנז, בשתי הנקודות המרכזיות: בהלכות ברכות - בה״ת שייכות באופן עקרוני לברכות המצוות, אלא שמעשה המצווה כאן הופך את בה״ת ליוצאות מן הכלל, חתל במצבים של הפסק וחשש ברכה לבטלה (וראי להלן). בהלכות תלמוד תורה - מצוות ת״ת היא העיקר ודיניה המיוחדים מקרינים על דיני בה״ת, כך שלמעשה ניתן היה להיפטר מלכתחילה באה״ר. החידוש של הרב פיינשטיין הוא בנימוק; ברכת אה״ר נאמרת בלשון תפילה והינה ברכה עצמאית, שלא כמו התפיסות המקובלות, שאה״ר כרוכה אחר ק״ש, והנפטר באה״ר חייב לשנות לאלתר. לפיכך, אמירת בה״ת בבוקר נועדה, בין השאר, לעקוף חיוב זה, וא״כ, נפסק להלכה כירושלמי על דרך השלילה. הגרי״מ פיינשטיין מסיים את תשובתו בהתייחסות ישירה לדברי הירושלמי:

״ ובק״ש פליגי הראשונים אם ממילא הוא כשונה על אתר. וטעמך שבאה״ר כשלא למד על אתר לא נמשך הברכה על הלימוד, משום דרק אם היה זה ברכה לבטלה נמשך הברכה אף על מה שילמוד אחר הפסק, ולא באה״ר, דלא יהיה לבטלה אף אם לא יתמשך על הלימוד, הוא דחוק - דלא מתורץ להסוברים דגם ק״ש הוא על אתר, והוי דין הירושלמי שלא יצא הוא בלא קרא גם ק״ש. א״כ, הא יהיה לבטלה גם אה״ר באם לא יהיה על הלימוד, וממילא יתמשך לדידך על הלימוד שאחר זמן. אך יש לתרץ כטעמך להסוברים דק״ש לא הוי על אתר ואירי הירושלמי בקרא ק״ש אבל א״כ הוא תירוץ דחוק.״

ניתן לומר, לסיכום, כי בשו״ת ״אגרות משה״ בדין בה״ת, הירושלמי תופס מקום משמעותי, כמקור נורמטיבי ראשי לכל דבר ועניין, במערך שיקולי הפסיקה.

ב) הגר״ע יוסף שליט״א

בשו״ת ״יביע אומר״ (חלק ד׳), מתמודד הגר״ע יוסף עם שני עקרונות הלכתיים, המובילים לפסיקות סותרות: מחד, הכלל בדיני ברכות של ״ספק ברכות להקל״; מאידך, מחלוקת הראשונים אם בה״ת מדאוריתא/מדרבנן - לדעת רוב הפוסקים שבה״ת מדאוריתא הרי ״ספיקא דאוריתא לחומרא״, ויצטרך לחזור על הברכות. הגר״ע יוסף נודע בפסיקתו העיקבית כדעת מרן

השו״ע, הדוגל בהמנעות מחזרה על ברכות, שאמירתן מסופקת. הגר״ע יוסף מקפיד, לפיכך, לצמצם את החיוב עד למינימום ההכרחי גם בעניין חזרה על בה״ת במקרים של ספק, דהיינו - שסובר למעשה כדעת הרמב״ם, שבה״ת מדרבנן.

עם זאת, בספר ״ילקוט יוסף״[142] (חלק ראשון), נאסר הלימוד לפני הברכה, ובסעיף ד׳ נכתב:

״...והנכון שיברך ברכות התורה תחילה, ויסמוך להן פרשת ברכת כהנים כנהוג...״

נדמה, כי המנהג שאוחז הוא מנהג רבותינו הצרפתים אליבא דהירושלמי, ואכן בסעיף י״ג להלכות בה״ת (שם, עמ׳ נ״ט), מתייחס במפורש לסוגיית בה״ת בירושלמי:

״קטן שהגדיל ומלאו לו שלש עשרה שנה תמימות, יש מקום לומר שבלילה הראשונה של שנת הארבע עשרה, שאז דינו כגדול, ומתחייב בכל המצוות, אין לו ללמוד בלי בה״ת...לפיכך צריך שיכוין ליבו לצאת י״ח בה״ת בברכת ׳אהבת עולם׳ שלפני ק״ש של ערבית (שגם היא פוטרת מבה״ת, כמו שכתבו תלמידי רבנו יונה, ריש ברכות), ותיכף אחר התפילה ילמוד מעט, כדי לצאת ידי חובת התלמוד הירושלמי...׳והוא ששנה על אתר׳.״

אמנם נראה לכאורה, כי הולך בדרכם של רוב הפוסקים, שפירשו בצימצום את הסוגיה, והחילו את חידושו של ר׳ בא שם רק על הנפטר באה״ר; ברם, הגר״ע יוסף מיישם את הלכת הירושלמי במקרה פרטי, שממנו ניתן אולי ללמוד ק״ו על הכלל. ברור, מ״מ, עד כמה מודע הפוסק בימינו לדברי התלמוד הירושלמי ומה רבה רגישותו להלכותיו.

9. ההיבט הרעיוני - בין תפילה לתלמוד תורה

בדברים, פרק ד׳, פסוק ז׳, נאמר: ״כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו כ-ה׳ אלוקינו בכל קראינו אליו״. מתרגם אונקלוס - ׳...קריב לי׳ לקבל צלותיה בעידן עקתיה כ-ה׳ אלוקינו בכל עידן דאנחנא מצלין קדמוהי׳.

בפסוק ח׳ נאמר: ״ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנוכי נותן לפניכם היום״. התרגום - ׳...קיימין ודינין קשיטין ככל אורייתא הדא׳.

בשורש מערכת היחסים המורכבת שבין האדם לקונו עומד הצו הקיומי של עבודת-ה׳. זהו הבסיס להתקשרות המעשית, באמצעות קיום המצוות, בין

142 פסקי הגר״ע יוסף ע״פ סדר השו״ע, שקיבץ וערך בנו, הרב יצחק יוסף.

הנברא לבורא. בפן הרוחני, המרכזי, של עבודת-ה' ניתן לגלות שני ערוצים איתנים: ערוץ אחד - עבודה שבלב, היא התפילה שתיקנו האבות, הנסמכת לעבודת הקורבנות שבמקדש, ובימינו, הינה גם בבחינת תשלומין. התפילה, פירושה, התחברות נפשית-ריגשית להתגלות ה' ולהשגחתו בעולם בצידה האימננטי, וכן נסיון להתקרב לאלוקות, למקור הקדושה הטרנסצנדנטי. התקשרות זו נעשית דווקא מתוך עמדת המתחנן ומבקש על נפשו, מלווה בתחושה פנימית-ראשונית של תלות מוחלטת בקב"ה. ערוץ שני - עבודה שבאינטלקט, היא לימוד התורה, שמשמעותה, חקר האמת, מתוך רצון להתקרב אליה ולינוק משורשה, שהוא סיבת הסיבות, האמת הצרופה. המאמץ הרוחני הנדרש לשם השגתו יתברך הוא בהפעלת הכישורים הקוגניטיבים, בהם ניתן האדם, כדוגמת יכולת הזכרון, התפיסה, הלמידה, כושר האנליזה והסינתיזה, המופנים כולם להבנת דבר-ה'. העיסוק בתלמוד תורה הינו קיום נעלה וישיר של ציווי נותן התורה, וכן השקעת משאבים בחקירת פרטיה וכלליה, שממילא מהדקים את הקשר בין הנותן למקבל.

במסכת שבת (י, א) מופיע הסיפור הקצר הבא: "רבא ראהו לרב המנונא שהוא מאריך בתפילתו, אמר - מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה".

הסמ"ג (מ"ע י"ט) כתב ביחס לחיוב התפילה - "מצוות עשה להתפלל בכל יום...ותנן...שנשים ועבדים חייבין בתפילה לפי שאין לה זמן קבוע...", שלא כמו במצוות ת"ת, שאע"פ שלא הזמן גרמא, מ"מ נשים פטורות ממנה. היחס ההולם בין שני ערוצי עבודת-ה', מבחינת הזמן והמקום שתופסים בשיגרת יומו של הפרט נתון לכאורה במידת התאמתם לאישיותו של כל יחיד. זאת אומרת, הכל חייבין להתפלל וללמוד תורה (לרבות הנשים שחייבות ללמוד אודות המצוות שצריכות לקיים), אלא שיש המאריכים בתפילתם, ויש המקדישים את מירב הזמן שברשותם לעסוק בת"ת. מעת לעת, נאמרו דברים שונים בנוגע לחשיבותה המיוחדת של מצוות ת"ת, ואולם ברבות הימים, נוצר מתח סמוי בין תלמידי החכמים, שהיו שקועים בלימוד התורה, לשאר המגזרים, שעבודת-ה' העיקרית שלהם היתה התפילה. ניתן למצוא באמירת רבא (בגמרא לעיל) הד לויכוח הפנימי בעניין בין תלמידי ההכמים.

בשלב זה, הופך הדיון בסוגיית ברכות התורה למחלוקת רעיונית. כפי שראינו לאורך ניתוח שיטות הראשונים והאחרונים בסוגיה זו, לבה"ת פנים רבות. מצד תבניתן, הרי הן בגדר פתיח למצוות תלמוד תורה, כברכות המצוות, ואולם מצד תוכנן, כבקשה, הינן בגדר תפילה וכברכות השבח וההודאה. יוצא איפוא, שברכות אלה ממזגות עבודה שבלב עם עבודה שבראש, והלא על בה"ת נאמר בגמרא "מעולה שבברכות". במקביל, נוכחנו לדעת, כי היו שיטות שנטו לשייך את בה"ת למצוות ת"ת, ולעומתן שיטות, ששיבצו מראש את בה"ת בתפילה, מתוך הכרה מראש בחיובן הנפרד.

הגמרא, מכל מקום, מותחת ביקורת על תלמידי החכמים "שאין מברכין

בתורה תחילה" (נדרים פ"א, א). הדברים אמורים כלפי מי שמרוב עיסוק דקדקני בפרטי הפרטים אינם נעצרים לרגע כדי להביט בתמונה הכללית, ולהודות למי שחעניק להם אותה. קיימת מצידם לפעמים, מתוך השתדלות ומאמץ לכבוש ולשלוט בנבכי חוכמת התורה, תחושה של עליונות, במיוחד ביחס לאלה שלא הגיעו לרמה שווה בידיעת התורה. אלו ואלו חייבין בברכות התורה, להודות על מתן התורה ומצוותיה, שהם "חוקים ומשפטים צדיקים", וכן לבקש "והערב נא..." עלינו ועל צאצאינו מאת ה'. כל זאת מעומק רחשי הלב ומתחושת הנחיתות של המתפלל "לשמוע, ללמוד וללמד", כפי שטבעו חז"ל בברכת אה"ר, שסוגייתנו מדמה אותה לברכות התורה.

10. סיכום

תהליך הפקתה של ההלכה מתלמוד א"י דומה להתפתחות ההלכה שמקורה בתלמוד הבבלי - ניתוח הטקסט המקורי, השוואה לסוגיות מקבילות/סותרות וכן לתכנים דומים, שימוש בסברות פרשניות ובחילוקים למדניים. מלאכת מחשבת זו נעשית בשני המקרים ע"י הפרשנים והפוסקים - הראשונים והאחרונים, כאשר כל פוסק מוסיף על המקורות הבסיסיים דיון בכתבי קדמוניו.

אולם על רקע דברי הגמרא בב"מ (פו, א) - "רבינא ורב אשי סוף הוראה" נראה לכאורה, כי כל עיסוק הלכתי ברמת הפסיקה מתוך סוגיות הירושלמי שיש להם מקבילות בתלמוד הבבלי דורש הצדקה. הבאנו בראשית המאמר ראיות לכך, כי הזרם המרכזי בפסיקה לא הכיר פורמלית בתלמוד הירושלמי כמקור רישומי של ההלכה, למעט באותן מסכתות בודדות שאין בש"ס בבלי. הרי"ד בתשובותיו מסכם גישה מובילה זו (תשובה צ"א): "וכל היכא דפליגי הירושלמי עם תלמוד בבלי שלנו על הבבלי אנו סומכין, שהוא נכתב להוראה...גם בירושלמי אם חולקים האמוראים עם התלמוד שלנו אין לנו לסמוך עליו ולדחוק התלמוד שלנו ולהוציאו משמועתו ולהוליכו אחריו". לתפיסה זו ישנה עמדה ברורה גם בשאלת היחס בין התלמודים, הדומה לתפיסתם הכוללת של האמוראים את המשנה ביחס לתוספתא. רבי יהודה הנשיא, עורך המשנה, ברר בקפידה את דברי התנאים וסידר אותם בתבניות של מסכתות מתוך חומר רב שהיה לפניו, בעוד כל מה שלא שולב במשנה הפך לברייתא וקובץ לאוסף התוספתא. לפי אסכולה זו, כך נהגו גם רבינא ורב אשי, עורכי הבבלי, וניפו מהסוגיות ההלכתיות את כל המימרות האמוראיות, שאינן רלוונטיות לצורך הפסיקה, לרבות סוגיות הירושלמי. [143]מכאן עולה,

143 בהנחה שגיליונות תלמוד א"י היו ברשות עורכי הבבלי.

שהרוצה להבין את כוונת דברי התנאים, המופיעים במשנה, יוכל להשתמש בתוספתא בתור כלי-עזר פרשני ראשון במעלה, וכן הבא לפרש את סוגיית הבבלי יסתייע במקבילתה הירושלמית. אעפ"כ, נראה בעליל, כי כבר בתקופת הראשונים היה ברור, כי לתלמוד הירושלמי מעמד עצמאי.

אעפ"כ, לא חדלו הראשונים בפועל לפסוק כמו הירושלמי, ולחילופין להעמיד ולפרש פשטי סוגיות או סברות הלכתיות בבבלי כמשמען בדברי הירושלמי. אכן בסוגיתנו ניתן היה להבחין, בחלק מהשיטות, במגמה של זהירות-מה בניתוח דברי הירושלמי, ובהשתדלות מסויימת, שלא לחרוג מהקו המסורתי שמציג הבבלי בנושא. היו ראשונים ששיוו להלכת הירושלמי מעמד של הוראה דיספוזיטיבית בלבד, ויחד עם זאת, הרוב המכריע התייחס לדברים בכובד ראש, כגורם שמחייב התמודדות עיונית מול דברי הבבלי בנידון. סקירת שיטות הראשונים בדין בה"ת מגלה, כי בעולם הפסיקה, הלכות הירושלמי מוכרות כבעלות תוקף נורמטיבי לכל דבר. הויכוח המרומז בגינן הוא בשאלת דרוגן בפירמידת הנורמות של ההלכה - אם מתחת להלכות הבבלי או שמא במעמד שווה להן. בעניין בה"ת התמקדו הראשונים, ובעקבותם הפוסקים האחרונים, בתלמוד הירושלמי, בנוגע לחובת לימוד תורה בסמוך לאמירת ברכותיה. הדיון הסתיים במספר הסברים, המצביעים על כיוונים מנוגדים בדרך השתלשלותה של הלכת בה"ת:

מחד גיסא - תחילתה בדברי הירושלמי, שלא התאימו לאמור בבבלי, וסופה בנוסח התפילה שתוקן בסידורים; מאידך גיסא - ראשיתה במנהג קדום, ואחריתה בסוגיית התלמוד.

המנהגים השונים תופסים מקום נכבד בתהליך הפסיקה, כבר בשלבי העיון המוקדמים.

במאמר זה נתקלנו בשני מנהגים בולטים:

1. המנהג לברך בכל בוקר את ברכות בתורה.
2. המנהג להיפטר בברכת 'אהבה רבה'/'אהבת עולם'.

ניתן לשער, כי המנהג הראשון הוא מנהג אמוראי בבל, ואילו המנהג השני היה מקובל באי"י.

בסידור העתיק של רב עמרם גאון ערוכות בה"ת אחר ברכות השחר ולפני פרשת הקורבנות, ולכך היו מודעים היטב בעלי השיטות השונות.

לסיכום, מחלוקות הראשונים והאחרונים נבעו בחלקן כתוצאה מתפיסות בסיסיות ביחס לבה"ת, בחלקן מפרשנות שונה שניתנה למקורות, אך ברוב המקרים מנהג המקום הוא זה שהכתיב את ההתייחסות הכללית לנושא. התלמוד הירושלמי בראי פוסקי הלכת בה"ת נמצא במוקד הדיון, וגירסאותיו, שלרוב מתקבל הרושם שהן בבחינת טקסטים חריגים, נחקרו לעומק בכל הדורות, כמקורות לקביעת הנורמה ההלכתית.