32
ניסן
תשס"ע

גיליון מקיף לבירורי הלכה ומנהג

אליבא דהלכתא

גיליון רשת כוללי הערב "אליבא דהלכתא" שעל ידי ישיבת "חברת אהבת שלום"

רמת בית שמש, ביתר עילית, אלעד, ברכפלד, רמות, בית וגן, רוממה, תל ציון, נוה יעקב, רמת שלמה, גאולה, ארזי הבירה, גבעת שאול, בני ברק, רכסים, קרית ספר

הלכות ברכת המזון ודימון

טוש"ע ומשנ"ב סימנים קפ"ז-קצ"ג

בירור הלכה

הרה"ג מרדכי קרליבך שליט"א
רו"כ תורת רפאל - "אהבת שלום"

בדין מי שלא הזכיר רצה ויעלה ויבוא בשבת ויו"ט ובליל פסח

איתא בברכות [דף מט:] שאמרו, טעה ולא הזכיר [יעלה ויבוא] של ראש חדש בתפלה מחזירין אותו, ואם טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון אין מחזירין אותו, ופריך מאי שנא תפלה ומאי שנא ברכת המזון, תפלה דחובה היא מחזירין אותו, ברכת המזון דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו, ומסיק דה"נ בשבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל [שמחוייב לאכול בשבת ויו"ט] מחזירין אותו. והובא לדינא בשו"ע סי' קפ"ח.

ונחלקו הראשונים בחובת אכילה ביו"ט, דדעת הרא"ש בברכות [שם פכ"ג] דחייב אדם לאכול פת ביו"ט משום שמחה, כדדריש בפסחים [דף סח:] מדכתיב עצרת תהיה לכם ועצרת תהיה לה', חלקהו חציו לאכילה, ועיקר אכילה הוא לחם עכ"ד, וזהו שאמרו שם שאם טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון חוזר לפי שע"כ חייב לאכול פת, וכן דעת התוס' בברכות שם [ד"ה אין], וכן נפסק בשו"ע [או"ח סי' קפ"ח ס"ז].

אכן דעת הרשב"א בברכות שם דאין חיוב לאכול פת ביו"ט, [דדוקא בשבת חייב באכילה דכתיב וקראת לשבת עונג ואין עונג בלא פת], ומה שאמרו שם שחייב לאכול ביו"ט, היינו דוקא בליל פסח שחייב לאכול מצה, וכן בליל יו"ט סוכות שהוא חייב לאכול כדיליף ט"ו ט"ו מחג המצות, אבל בשבועות וכן ביום יו"ט פסח וסוכות אין חיוב אכילת פת, ואם שכח יעלה ויבוא אינו חוזר, וכ"ה בתוס' סוכה [דף כז. ד"ה אין].

וכן הכריע הגרע"א [סי' א'], שכתב שם שאשה ששכחה לומר יעלה ויבוא ביו"ט בברכת המזון אינה צריכה לחזור ולברך, יען כי אשה אינה מצווה כלל במצות שמחת ועונג יו"ט דהוי מ"ע שהזמ"ג, זולת מליל פסח דאף הנשים צריכות לאכול מצה בליל פסח, [כדדריש בפסחים (דף מג:) דכל שישנו בלאו דבל תאכל חמץ וכו'], וכיון דע"כ חייבות בפת ולברך ברהמ"ז, הרי ע"כ מוטל עליהן לברך ברהמ"ז עם הזכרת יעלה ויבוא.

בהגהות מוהר"ש אייגר בברכות שם הביא בשם אביו הגרע"א שהביא מה שחקרו האחרונים [במוצל מאש סי' ט"ז] דחובת אכילה ביו"ט בעי שיאכל כזית בכדי אכילת פרס, וכתב דיש להביא ראיה מסוגיא דברכות שם דאם לא הזכיר יעלה ויבוא ביו"ט חוזר כיון דע"כ אכיל, ואם נימא דיכול לאכול סעודה של כזית יותר מכדי אכ"פ הרי אין חייב ברכת המזון בכה"ג, וא"כ מאי פשיטא ליה דכיון דע"כ אכיל צריך לחזור ולברך ברהמ"ז.

באגלי טל [מלאכת דש] חקר בדין גידולי עציץ שאינו נקוב, האם חייב לברך עליהן ברכת המזון, וכתב להוכיח מסוגיא דברכות הנ"ל, שכן אם נימא שאין חיוב ברכת המזון הרי לפי"ז משכח"ל אכילה בשבת ויו"ט בלא ברכת המזון, שהרי אכילת שבת ויו"ט בודאי יוצא ידי חובתו בגידולי עצים שאינם נקובים, [ובגוף הדין של גידולי מים לענין המוציא וברכת המזון יעויין בחבצלת השרון שמות מדברי האחרונים].

באפיקי ים הביא דברי הפנים מאירות [ח"ב סי' כ"ז] שהעלה דחובת ברכת המזון תליא בהנאת מעיו, ואף דבכל דיני התורה חשיבא אכילה בהנאת גרונו, וכל מה שבין החניכים מצטרף לשיעור כזית, מ"מ ברכת המזון בהנאת מעיו תליא מילתא, והקשה באפיקי ים דמ"מ לענין סעודת שבת [לדעת הפוסקים דסגי בכזית] נראה דסגי בהנאת גרונו, וא"כ נמצא דמשכח"ל אכילה שמקיים בה סעודת שבת ואינו חייב בברהמ"ז.

והקשה על זה מסוגיא דברכות הנ"ל דכל מה שחוזר אם לא אמר רצה הוא משום דבע"כ אכיל אכילה המחייבתו בברכת המזון עם הזכרת היום, והרי משכח"ל בגוונא הנ"ל דמקיים מצות סעודת שבת ואין חייב בברכת המזון, ותירץ דמיגו דהוי קבע לענין אכילה הוי קבע לענין ברהמ"ז יעוי"ש, [ולקמן הבאתי מדברי החת"ס לא כן], ומבואר מדברי האחרונים דאין אכילה שיצא ידי"ח מצה ואין חייב בברכת המזון.

בחלקת יעקב [או"ח סי' נ"ב סק"ז] הקשה בהא דאיתא בפסחים [דף קטו:] שאם בלע מצה יצא אף שלא לעסה, והרי לענין ברכת המזון נראה דאם בלע ולא לעס אינו חייב בברכת המזון, שהרי אין כאן שום הנאת חיך וגרון, והרי זה דומה להאוכל לרפואה ואין החיך נהנה ממנו שהוא פטור מברכה כמש"כ בשו"ע [או"ח ר"ד ס"ח], והקשה מסוגיא דברכות הנ"ל דמשמע דכל שיוצא בה ידי חובת מצה חייב בברכת המזון.

[ובספר זרע אברהם (להגר"א לופטביר חתנו של האו"ש) (סי' י"ג) מערכת בליעה דן אם בליעה חשיב אכילה כדרך או אכילה שלא כדרך, והביא דעת התורת חיים בחולין (דף קכ.) דחשיב אכילה שלא כדרך, ובנודע ביהודה (יו"ד סי' ל"ה) השיג עליו, והזרע אברהם הוכיח מכמה סוגיות דחשיב אכילה כדרך, א. מסוגיא דכתובות (דף ל:) לענין אכילת תרומה, וכן מסוגיא דיומא (דף פא.) שאם זר בלע שזיפין של תרומה חייב].

כמה אופנים שאפשר לצאת ידי חובת מצה בלא חובת ברכת המזון

והנה הרמ"א [או"ח סי' ר"ד ס"ח] כתב, דאם אנסוהו לאכול או לשתות אע"ג דהחיך נהנה ממנו אינו מברך ברכת הנהנין, והקשו האחרונים מהא דאיתא בר"ה [דף כח.] דאם כפאוהו לאכול מצה יצא, אלמא דאכילה באונס חשיבא אכילה, ותירץ באליהו רבה דאף דחשיבא אכילת מצוה, מ"מ על אכילת אונס אין מברכין, ויש מפרשים שכתבו ליישב דכיון דאכילת מצוה היא בודאי נתרצה אח"כ ולא חשיבא אכילת אונס.

ובשער הציון [סקל"ח] כתב דנפ"מ בזה במי שכפאוהו לאכול מצה, דלדעת המפרשים שפיר י"ל דצריך לברך ברהמ"ז שהרי נתרצה, אך לדעת האליהו רבא אף שיצא ידי חובת מצה, מ"מ אינו מברך ברכת המזון.

מעתה העירוני על סוגיא דברכות שם דאם טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא ביו"ט צריך לחזור, וביארו הרשב"א והתוס' בסוכה שם דהיינו בליל פסח שהוא חייב לאכול מצה, וקשה דאף שהוא חייב לאכול פת, מ"מ אין שום הכרח שיתחייב ברכת המזון, כי הרי באכל באונס אין כאן חיוב ברכת המזון, וא"כ היאך נימא דבעיקר חיוב האכילה כייל ברכת המזון עם הזכרת מעין המאורע, ויש לדחות קושיא זו, ועדיין צ"ב.

בבית אפרים [סי' י"ג] העלה, דבתערובת חטה ואורז חשיבא פת לענין לצאת ידי חובת מצה, ומ"מ אין חייב לברך ברכת המזון, והעירני הרב פסח בודנהיימר, דהנה משכח"ל שיצא יד"ח מצה בלא חובת ברכת המזון.

בפנים מאירות [ח"ב סי' כ"ז] כתב לחדש דבר גדול בהלכות ברהמ"ז, כי הנה בכל איסורי תורה קי"ל כדעת ר' יוחנן בחולין [דף קג:] דחיובו על הנאת גרונו, מ"מ חלוק הוא דינא דברכת המזון כי חיובו בא דוקא על הנאת מעיו, ואשר לכן אם הקיא מאכלו אינו חייב לברך ברכת המזון, כי עיקר ברכת המזון ביתובי דעתא ושביעה תליא, ואין שביעה אלא במילוי כריסו, והוציא כן מדברי הרא"ש בברכות [פ"ב סי' ו'].

[ובמקו"א ביארתי עיקר דבריו, דהנה נחלקו האחרונים בגדר חיובא דברכת המזון, האם עיקרה תליא בשביעה, או דמעשה האכילה מחייבת ברכה, ובפשוטו נראה דאף אם כלפי חיובא דברכת המזון מדאורייתא נימא דהשביעה מחייבת, מ"מ מאחר שאמרו חכמים דאף באכל כזית חייב לברך, א"כ האכילה מחייבת בלי שביעה כלל, אמנם דעת הפנים מאירות דאין חייב לברך מדרבנן עד שישבע שביעה של כזית].

ובחת"ס [או"ח סי' קכ"ז ד"ה ואשלם] הוכיח לדברי הפנים מאירות מדברי הרוקח [שהובא בב"י (או"ח סי' קנ"ח ס"ב)] דאין חיוב נטילת ידים לאכילת מצה בליל פסח, דסגי בפחות מכזית, ואינו מובן הרי אכילת מצה בעיא כזית, ובחת"ס תירץ דכוונת הרוקח שאם יאכל כזית מצומצם אי"ח בברכת המזון כהפנים מאירות, ומ"מ יצא ידי חובת מצה, ואין נטילת ידים אא"כ חייב בברכת המזון, עכ"ד.

[ובספרי חבצלת השרון בפרשת בשלח הארכתי בזה לדון, דאף דדעת הפנים מאירות מחוורת כלפי מצות ברכת המזון מדאורייתא, שעיקרה מפני השביעה, ובזה מסתבר דתליא בהנאת מעיו, אך מאחר שדקדקו חכמים לברך ברכת המזון על אכילת כזית, מהשתא הדר דינא לכאורה לגדרי אכילה שבכל התורה דתלייא בהנאת גרונו, אכן מדברי הפנים מאירות והחת"ס חזינן דאף כלפי אכילה דכזית הרי שהוא תלוי בהנאת מעיו כעין דאורייתא].

הנה שוב צ"ע מסוגיא דברכות והראשונים דמשמע מזה דכל אכילה שיוצא בה ידי חובת סעודת שבת או מצות מצה, ע"כ דחייב לברך ברכת המזון, והא קמן בגוונא שאין הנאת מעיו דאינו חייב לברך ברכת המזון.

ואמנם יש לומר בדעת הפנים מאירות דאם שכח יעלה ויבוא בליל פסח מחזירין אותו, אין זה מחמת לתא דחובת מצה כמו שכתב הרשב"א, אלא משום חובת אכילה מדין יו"ט לדעת הראשונים דיש חיוב לאכול פת ביו"ט וכנ"ל, ולדידהו שפיר יש ליישב קושיא דידן לדעת הפוסקים דשיעור אכילת שבת ויו"ט הוא בכביצה, א"כ בכל אכילת כביצה יש כבר בודאי שיעור כזית שנכנס למעיו, ושפיר ע"כ חייב בברכת המזון.

עוד יש ליישב בזה, דהנה נחלקו האחרונים בדין אכילה דמצה, דבחת"ס [או"ח סי' קכ"ז] כתב דסגי בזה הנאת גרון, כנ"ל בכל מאכלות אסורות, דהעיקר תלוי בכזית בהנאת גרון, ובאמרי בינה פסח [סי' כ"ג] כתב שכ"ה בירושלמי, אכן הלבוש [סי' תע"ה ס"ג] כתב וז"ל, מצה עיקר אכילתה הוא לאכול לשובע למלא את כריסו כשהוא רעב, לפיכך יוצא בה אף בבליעה, דגם אז מתמלא הכרס ואוכל לשבוע נפשו, עכ"ד.

וא"כ לפי דעת הלבוש דאף במצה צריך הנאת מעיו, א"כ שוב הדר דינא דבכל אכילת מצה חייב לברך ברכת המזון, אכן הרי דעת החת"ס דמשכח"ל שיצא ידי חובת מצה ולא נתחייב בברהמ"ז, וצ"ע מסוגיא דברכות.

נשאלה שאלה בבית המדרש [בשם הרב אהרן הערץ] חקירה נפלאה לדינא,

המשך בעמ' ג'

בגיליון:

האם נכון להשאיר על השולחן בשעת ברכת המזון שיירי מאכל העומדים לזריקה?
לאמתה של הלכה עמ' ב'

הלכות ברכת המזון מתוך כת"י הגאון רבי שלמה פיפאנו ז"ל
גנזי הלכה עמ' ג'

האם יש דין עונג יום טוב, והאם נשים חייבות בו?
עיון הלכה עמ' ה'

פרק על ברכת המזון לרבינו אברהם בן הרמב"ם
מתורתן של ראשונים עמ' ו'

ברכת שבע ברכות בלילה השמיני, האם אפשר?
תשובות ופסקים עמ' ח',

את ה"אמן" שאחר ברכת בונה ירושלים יש לומר בלחש
האיר המזרח עמ' י'

דינם של נשים ששכחו להזכיר המאורע בשבת ויום טוב
המנהג וטעמו עמ' י"ב

"פרח זימון מנייהו" הגדרת המאמר וביאור ההלכה
לקט הלכה עמ' ט"ז

האם מותר לחנך ילדים קטנים בנוסח קצר של ברכת המזון?
הוראת הלכה עמ' י"ח

"כוס של ברכה" שכרה, טעמה וענינה
פניני הלכה עמ' י"ט

תיקון טעות שהשתרבבה מהצנזור
שי"ח הלכה עמ' כ"ב

נגד הפצת נוסח ברכת המזון הקצר לבעלי תשובה, והחששות בזה
ביני עמודי, הרב אברהם בן חיים, עמ' ל"א

בירור הלכה במי שאכל ויצאה השבת, מה מזכיר בברכת המזון
ביני עמודי, הרב משה לייב לוי עמ' מ"ג

רשת כוללי ערב
אליבא דהלכתא
שע"י ישיבת חברת אהבת שלום

גליון זה יוצא לאור לעילוי נשמת הורי הנדיבים החשובים המסייעים והתומכים בהחזקת רשת הכוללים

המרוחם
אברהם בן אלטון הררי ז"ל
נלב"ע כ"ז טבת תשכ"ב
וזו' המרוחמת
שרה עליזה טובה בת מזל הררי נ"ע
נלב"ע ו' טבת תש"ן

מוהר"ר **פרץ**
בן מוהר"ר **שמואל נטע** ע"ה **גראס**
נלב"ע כ"ב בטבת תשנ"ז
וזו' החשובה מרת **יענטא**
בת מוהר"ר **אשר** ע"ה
נלב"ע י"א ניסן תשס"ד

הרה"ח ר' **נחום יואל**
בהרה"ח **חיים יעקב** ע"ה
הלפרין
מגיע המהרש"ל ובעל סדר הדורות
נלב"ע בשם טוב
ביום ה' בכסלו תשמ"ז

לאמתה של הלכה

הגאון רבי יעקב משה הלל שליט"א
ראש ישיבת "חברת אהבת שלום"

בדין שיירי מאכל העומדים לזריקה אם נכון להשאירם על השלחן בשעת ברכת המזון

שאלה:

כתב בספר תפארת שמואל על הרא"ש סוף פרק שלושה שאכלו (אות ל'): "דלא יאי עבדי אותן שמניחין הכלים ריקים עומדים על השולחן בשעת ברכת המזון. נהי נמי דלא מעטרינן להו, וכי בעבור זה עבדינן איפכא. וכן שמעתי שגדולים היו נזהרים בזה שלא להניח שום כלים ריקים בשעת ברכת המזון". והביאו דבריו הברכי יוסף (סי' קפ"ג), והבן איש חי (פרשת שלח אות ב'). ובפשוטו, היינו משום כבוד הברכה, דאינו כבוד לברכה כשיש לפניו כלים ריקים.

אמנם ילמדנו רבינו כיצד נפרנס את דברי הבן איש חי (שם אות ב') שכתב שאם נשארים שיורי מאכל על גבי העצמות, אין להסירם מעל גבי השולחן לפני הברכה, משום שיש בהם ניצוצי קדושה שמתתקנים ומתבררים ע"י ברכה אחרונה, עי"ש שהזהיר בזה. וצ"ע, דהרי כשמשייר העצמות על השולחן הרי זה מאוס יותר משמשאיר כלים ריקים על השולחן, וכיצד מותר לו לברך באופן זה. ועי"ש להרב בן איש חי שהשיא עצה למי שחפץ לערוך השולחן במיני פירות לפני ברכת המזון, שיכסה העצמות במפה חדשה. אך משמע דבסתמא אין צריך לכסותם, וקשה כנ"ל, וכי כבוד שמים (כבוד הברכה) יהיה פחות מכבוד עצמו.

ועוד ילמדנו רבינו כיצד לנהוג בכלים ריקים הנשארים על השולחן, כגון צלחות וכוסות, אשר מצוי הוא שיש בהם שיורי מאכל, וכפי שהזהיר רבנו הבא"ח פרשת בהר (אות י"ד) דלאו אורח ארעא להיות מלחך פינכי, שאינו מידת דרך ארץ לאכול המאכל עד תומו, ובפשוטו דין כלים אלו שיש עליהם שיירי מאכל שוה לדין העצמות והקליפין, שכיון שיש בהם שיורי מאכל אין לסלקם מהשולחן עד לאחר הברכה בכדי שיתבררו הניצוצות ע"י הברכה. (ועיין בבא"ח שכן הדין אף בכפות, ומן הסתם דבוק גם בהם שיורי המאכל). ואם כן כיצד אפשר לקיים אזהרת התפארת שמואל להסיר הכלים הריקים מעל השולחן. והרי אנו מוזהרים ועומדים שלא להסירם מעל השולחן בכדי להשלים תיקון ניצוצי הקדושה שבהם. ובהיות ששאלה זו מצויה ביותר וצריכים אנו ללמוד כיצד לנהוג בזה בסיום הסעודה, לכן נפשינו בשאלתינו מהי הדרך שנלך בה, יורנו המורה ושכמ"ה.

תשובה:

כתב בבן איש חי (ש"א פרשת שלח אות ב') וז"ל: אותם שיורי מאכל הנשארים בעצמות ובקליפין של הפירות, אם יש בהם ניצוצי קדושה יתבררו ע"י ברכה אחרונה שאומר האדם על שלחנו, אף על פי שסופם לזרקם לאשפה. לפיכך יזהר האדם שלא יסיר מעל השלחן עצמות וקליפין אלא עד לאחר ברכת המזון כמ"ש המקובלים. וכ"כ בחסד לאלפים (סימן ק"פ אות א'). ולכך אזהרה שמענו שלא יוציא מעל השלחן דבר להאכיל לבהמה וחיה ועוף הטמאים קודם ברכת המזון וכנזכר שם וכו'. ונמצא אחר כך מברכין ברכת המזון בהיות העצמות והקליפין עודם על השלחן ובזה יושלם בירורם, עכ"ל.

עוד כתב שם (אות ד') וז"ל: צריך ליזהר שלא ישאר כלי ריק על השלחן בשעת ברכת המזון, כגון כפות כוסות וקערות וכיוצא וכו', עכ"ל. וצריך לדעת מה הם מקורותיו בזה, ואם יש קשר בין מ"ש באות ב' למ"ש באות ד' (עיין כף החיים סופר סימן ק"פ אות ג' וה').

הנה, דברי רבינו הרי"ח טוב ז"ל צריכין ביאור, כי אעיקרא דהאי מילתא לא ידעתי מהיכן למד שעל ידי הברכה האחרונה מתבררים ניצוצי הקדושה משיירי המאכל, שלכאורה לא נזכר דבר זה בכתבי האר"י ז"ל, ולמי כל חמדת ישראל לחדש חידושים כאלו. ורק נזכר בכל מקום בכתבי האר"י ז"ל שעל ידי האכילה מתבררים ניצוצי הקדושה מהמאכל, ותול"מ. (עיין שער המצוות פרשת עקב דף מ"א מ"ב ומ"ג).

אולם מקורו של הרב בן איש חי בזה הוא מספר חסד לאלפים (סימן ק"פ אות א') וכמו שציין עליו שם, וז"ל: ויש מהמקובלים שכתבו שאין להסיר כלום מעל השלחן אפילו העצמות והקליפין עד לאחר ברכת המזון, שניצוצות הקדושה הדבוקים בעצמות וקליפין הם יוצאים ע"י ברכת המזון. ואזהרה שמענו שלא להוציא מן השלחן שום דבר להאכיל לבהמה חיה ועוף טמאים קודם ברכת המזון ח"ו. ועיין להרב זכור לאברהם (ח"ג דף מ"ח ע"ג). והעולם אין נזהרים בזה, ואדרבה מנקים השלחן קודם אכילת פירות. והיודע דברים הנוגעים לתיקון הניצוצות והנשמות המגולגלות יחס מאד כי היכי דליחוסו עליה, עכ"ל.

ועיינתי בספר זכור לאברהם שם וראיתי שהביא ענין זה בשם ספר חמ"י, וציין עוד שם שבמפתחות חמ"י כתב שהוא מחידושי המחבר עצמו.

והנה בספר חמ"י (חלק שבת פרק ח' דף ס"ב ע"א בדפוס קושטא) העתיק לשון הרמ"ע מפאנו ז"ל שכתב שעל ידי ברכת המזון עולים ניצוצות הקדושה מתוך המאכל. ושם (בדף ס"א ע"ב) כתב בשם אביו וז"ל: וא"א מורי ז"ל לא הניח מימיו לסלק כלום מעל השלחן, לא בחול ולא בשבת, עד אחר ברכת המזון, כי אמר שניצוצי הקדושה שבבהמה והפירות אינם עולים כי אם על ידי ברכת המזון שמברכים על השלחן, ולפיכך אין להסירם משם עד שיברכו עליהם, ושמה יהיו עד שיעלו, וחלילה להטיל אותם לכלבים לפני ברכת המזון, אלא המאיס עליה להשאירן שם, יאספם אליו תחת השלחן עד אחר ברכת המזון, עכ"ל. ובמפתחות הספר, בחידושים שחידש המחבר כתב: הזהיר שלא לסלק העצמות עד אחר ברכת המזון, ע"כ. ומזה מובן כוונתו שכתב ניצוצי הקדושה "שבבהמה והפירות" ר"ל בעצמות ובקליפין, וכפי שהבינו וכתבו הפוסקים שהביאו דבריו.

והנה דברי הרמ"ע ז"ל שהביא, לא מצאנו אותם בשום אחד מספרי הרמ"ע ז"ל הנמצאים אתנו. והאמת שגם אם המצא ימצא לשון זו, לא מפיו אנו חיין לענין ידיעת שיטת האר"י ז"ל, שהרי דרך הרמ"ע ז"ל להוסיף ולחדש מדיליה כיד ה' הטובה עליו. ואנו אין לנו אלא דברי רבינו האר"י ז"ל הכתובים על ידי נאמן ביתו הרח"ו ז"ל, וכמ"ש ג"ע החיד"א ז"ל (בשו"ת חיים שאל ח"ג סימן י' אות ג') בענין המנהג שנהגו מקובלי איטליה לתקוע בשופר בראש השנה באשמורת לפני התפלה וז"ל: ואני בעניי איני חש לסודות שלא גילה רבינו האר"י ז"ל עצמו, וגם כי הרמ"ז גדול כבודו עטרה בראש כל אדם, מכל מקום, אני בער ולא אדע, כי מה שלא גילה האר"י רבינו הגדול ז"ל שלמד עם אליהו זכ"ל, באלו אמרו שלא לסמוך, ושב ואל תעשה עדיף, עכ"ל.

ועיין בספר הליקוטים (פרשת וישלח סימן ל"ו דף כ"ב סוף ע"ג) שכתב וז"ל: שהרי עיקר **אכילת** האדם הוא לצורך הבירור, כי **כשאוכל** מתדבק בנשמתו הניצוץ של הקדושה, והפסולת דוחה אותה לחוץ, ועל כן המן היה נבלע באיברים שהיה הכל בירור בלי שום פסולת. ועל כן אמרו רז"ל עם הארץ אסור לאכול בשר מפני שאינו יודע לברר. אמנם הצדיק והתלמיד חכם, בברכות שמברך על אכילתו תחילה וסוף, הוא מברר את הקדושה מתוך הקליפה, עכ"ל. וכ"ה בספר ליקוטי תורה בליקוטים על התהלים (סי' פ"ד על הפסוק עוברי בעמק הבכא, דף קל"א ע"א), אלא דשם לא גריס תיבת "וסוף". ועל כל פנים מבואר למעיין כי פירוש דבריו הוא שבזכות הברכה שמברך הצדיק הוא מברר על ידי אכילתו, אבל לעולם הבירור הוא באכילה עצמה דוקא. וכן מוכח מסידור מרן הרש"ש ז"ל שלא סידר כוונת הבירור שמתוך המאכלים בברכות אלא באכילה עצמה, וכמפורש בשער המצוות פרשת עקב באורך שלא הזכיר בירור אלא ע"י האכילה עי"ש. ועיין היטב בשער רוח הקודש (דף י"א ע"א ד"ה גם אמר לי מורי ז"ל), ובשער הגלגולים (דף נ"א ע"ב ד"ה גם אמר לי), דמבואר שם למעיין שעל ידי הברכה בכוונה, גורם להרחיק מעליו הקליפות שבאותה מאכל הרוצים להדבק בו, ונעשה קדוש, ור"ל, דאז יכול לברר באכילתו, וכמ"ש בספר הליקוטים ובליקוטי תורה הנ"ל. ודו"ק כי קצרתי.

ועיין בכף החיים סופר (סימן קס"ז אות קמ"א) שכתב וז"ל: לא יתן **מדבר מאכל** שיש בשלחן לכלב או לחתול. וכתב דהוא הדין לכל בהמה חיה ועוף הטמאים. והביא זה משם הרב ראשית חכמה שער הקדושה (פרק ט"ו), וכפי שדייק וביאר דבריו בספר בית דוד (ח"א סימן ע"ט). וציין בזה גם להרב חס"ל הנ"ל, ובא"ח (פרשת אמור אות י"ב). ועיין שם עוד (באות קל"ט וק"מ) שיש שורש לדין זה מדברי הפוסקים הראשונים. ופשוט דכוונתם בכאן הוא לגבי דבר מאכל ממש, שהיה מונח על השלחן בשעת הברכה, וחל עליו קדושת הברכות וקדושת השלחן אשר לפני ה', ולכן אם יתן מאותו המאכל לכלב, מבזה קדושת אותה המאכל. וגם גורם שלא יתבררו ניצוצי הקדושה ממנה. אולם בכל הנ"ל בדברינו לעיל הרי אזהרתם היתה דוקא לענין קליפין ועצמות שדעתו לזורקן, ועליהם כתב בחמ"י שהביאו דבריו בזכ"ל וחס"ל ובא"ח הנ"ל, שאין לתת מהם לכלב לפני ברכת המזון. והוא חידושו של החמ"י בשם אביו וכנ"ל, שאין לו שורש וענף לא בספר הזוהר ולא בכתבי האר"י ז"ל. (ויתכן שבאותם שיירי מאכל אין כבר ניצוצי קדושה, שהרי הם דבקים להקליפה ולהעצמות, או יתכן שהוא בכלל הדברים שאמרו שהם חלק הסטרא אחרא, כמו שזורקים להם עצמות בגמר הסעודה, ולוקחים חלקם ומסתלקים מעל שלחן ה', וכעין שביארו בסוד מים אחרונים).

ואיך שיהיה, מאחר שלא מצאנו ראיה מדברי האר"י ז"ל שהברכה אחרונה מבררת ניצוצי הקדושה מהמאכל ומשיירי המאכל כגון עצמות וקליפין, אין לנו לחדש מדעתינו דינים חדשים, ולהצריך השארת הקליפין והעצמות על השלחן עד אחר ברכת המזון, כי אם רבי לא שנאה רבי חייא מנא ליה. והרי ראוי שהשלחן כהמזבח, יהיה פנוי ונקי מכל פסולת בשעת הברכה, ועיין להלן.

ודברי רבותינו הפוסקים האחרונים זלה"ה תמוהים, שהרי העתיקו דבריהם זה מזה, ולא בדקו אחר מקור הדבר מעיקרא, לדעת מבטן מי יצאו הדברים לראשונה. וכל שכותבים שכן הוא לפי "המקובלים", מתקבלים הדברים כהלכה למשה מסיני.

והנה מה שהביא בבן איש חי (באות ד') להסיר מעל השלחן כלים ריקים, מקורו גם כן מספר חסד לאלפים (סימן ק"פ אות ב'), ומקור הראשון לזה הוא מספר תפארת שמואל על הרא"ש (סוף פרק שלשה שאכלו). וז"ל שם: והאי עיטור [לכוס של ברכה] נ"ל, אפילו מאי דלא עבידנא האידנא, מכל מקום לא עבדינן היפך נגד מה שעשו חכמים הראשונים. ומשום הכי נראה דלא יאי עבדי אותן שמניחין הכלים ריקים עומדים על השלחן בשעת ברכת המזון, דנהי נמי דלא מעטרינן להו, וכי בעבור זה עבדינן איפכא. וכן שמעתי שגדולים היו נזהרים בזה שלא להניח שום כלים ריקים בשעת ברכת המזון, עכ"ל. ופשוט וברור שטעמו של הרב תפארת שמואל בחידושו הוא על פי הפשט הנגלה, והוא מפני כבוד השלחן בשעת הברכה, דאין נאה לו שיהיו עליו כלים ריקים שגמר להשתמש בהם, ומסתמא אינם נקיים משיירי אכילה, ואינם מכבוד השלחן להשאירם שם.

ואכן מהלכה זו, ראיה לדברינו, וקושיא לרבותינו האחרונים שהעתיקו שתי הלכות הסותרות בטעמם זה לזה, וכמו שהרגיש בכך הרב השואל. כי לפי טעם "המקובלים" שחששו על בירור ניצוצי הקדושה מתוך שיירי המאכל הדבוקים בעצמות וקליפין, היו צריכים להורות להשאיר גם הכלים הריקים על השלחן עד אחר ברכת המזון, כדי לברר הניצוצות שבשיירי המאכל שבתוכם.

והאר"י ז"ל (בשער רוח הקודש דף י"ב ע"א) שהזהיר על הסרת הסכין למי שהוא משורש קין, היינו בסכין נקי ומכובד, שאינו בזיון לשלחן, וק"ל. ולענ"ד מעולם לא כיוון הרב תפארת שמואל לצוות על הסרת כפות וקערות נקיים ויפים שיסירם מעל השלחן, כי אדרבה הם לקישוט וליפוי השלחן.

ועיין בזוהר (ח"ב דף פ"ז ע"ב, ודף קנ"ז ע"ב) שהזהיר להניח פת או שייורי פת על השלחן בשעת הברכה כדי שלא תהיה השלחן ריקנית בשעת הברכה, שאין הברכה חלה על שלחן ריק. ובכל זאת לא הזכיר גם להצריך השארת שיירי המאכלים העומדים ליזרק עד לאחר הברכה. ומשמע קצת דאיירי בזוהר שם ששיירי המאכל הוציאם משם, שאינם לכבוד להשלחן אשר לפני ה', ורק בפת, די בשיירי פת גם כן, מפני שאסור להביא באותה שעה פת שלימה שלא יחשב כעורך שלחן לגד.

ואכן בכאן ג"ע החיד"א ז"ל טעמא טעים, והתחכם להתעלם מהוראה זו של ספר חמ"י, ולא הזכיר אזהרה זו בשום אחד מספריו. ורק הביא דברי הרב תפארת שמואל שכתב על דרך הפשט להסיר הכלים הריקים מעל השלחן לפני הברכה וכנ"ל.

ותצא דינא:

באופן שיוצא לנו מזה לדינא, שבסיום הסעודה ראוי לפנות מעל השלחן כל העצמות והקליפין ושיירי מאכל, וגם כלים הריקים שאינם לכבוד השלחן, ורק יקפיד שישאר פת שלם או שיירי פת על השלחן בשעת הברכה כדי שתחול הברכה עליו. ואין ראוי לתת לכלב או כל בהמה חיה ועוף טמאים מהמאכלים שנותרו על השלחן שחל עליהם קדושת השלחן אשר לפני ה' וקדושת הברכות, וגם יש בהם ניצוצי קדושה שצריך עדיין לתקנם ע"י אכילה, ואם יתנם לבהמה או לחיה טמאה, הרי חוזר ומטמיעם בתוך עומק הקליפות. אבל לתת לכלב ולשאר חיות טמאות עצמות וקליפין, ואפילו אם נדבק בהם עדיין קצת מהמאכל, אין חשש אפילו לפני ברכת המזון וכנ"ל, דהרי אינם עומדים עוד למאכל אדם, שהם פסולת אצלו. ואפשר שגם משיירי המאכלים שהניחו האוכלים בכלי אכילתם, אשר כוונתם לזורקם, אין קפידא לתתם לכלב וכדומה לפני ברכת המזון. ואם יש בהם ניצוצי קדושה, הרבה דרכים למקום היאך יתוקנו לבסוף.

* * *

ובהיותי בזה, חזות קשה חזיתי בספר חמ"י שם (דף ס"ב ע"ב וע"ג), שרצה לדייק מלשון הזוהר (ח"ג דף פ"ז ע"ב) דיש להניח לחם שלם על השלחן של שבת בלילה אחר הסעודה. ועוד הוסיף שם וז"ל: ואם חשו חכמים משום העורכים לגד שלחן, לא חשו אלא בחול, אבל לא חשו בזה בכבוד שבת שיש במה לתלות טעם לדבר, עכ"ל. ועי"ש במפתחות הספר שגם על דברים אלו כתב שהם מחידושי עצמו. ודברי החמ"י הם היפך דעת האר"י ז"ל בשער הכוונות (דף ע"ב סוף ע"ד) וז"ל: גם היה [מורי ז"ל] משייר בשלחן תחת המפה הפרוסה קצת פתיתין ופירורין של פת לסיבה הנזכרת [כדי להשאיר שם ברכת ליל שבת בסוד "אסוך שמן" הנזכר באלישע, כנזכר בזוהר (שם)] אבל לא לחם שלם משום העורכים לגד שלחן, ולא אקרי הכי אלא בלחם שלם, עכ"ל. הרי להדיא שדבריו נאמרו על עריכת הלחם בשבת עצמו. וצע"ג, שנעלם זה מספר חמ"י, וכתב בתר איפכא מדברי האר"י ז"ל בדבר הנוגע לאיסור חמור של עבודה זרה רח"ל. ואין בספר הזוהר הקדוש שום ראיה ורמז לדיוקו, וכמו שיראה שם המעיין. ועיין עוד בלבוש (יו"ד סי' קע"ח) ובט"ז שם, ובכה"ח סופר (או"ח סי' ק"פ אות ח'). והוכרחתי לקצר בתשובתי, וכתבתי בנחיצות רבה לתועלת המעיינים. וה' יצילנו משגיאות ויאיר עינינו בתורתו אכי"ר.

הגאון רבי שלמה פיפאנו זלה"ה

מחו"ר שאלוניקי

הגאון מהר"ר שלמה פיפאנו זלה"ה, מחכמי ורבני שאלוניקי היה. [אביו הוא 'הרב הגדול מעוז ומגדול מר קשישא כמוהר"ר חיים חנוך פיפאנו ז"ל'[1], אשר שימש כרב ומורה צדק בשאלוניקי, ושמו נודע בהשתדלותו להדפיס ספרי הרבנים בדורו[2]]. תשובה ממנו נדפסה בס' שו"ת מעט מים (שאלוניקי תרל"ז) סי' ג': 'וזה אשר כתב אלי ע"ד זה החכם השלם והכולל חר"ש פיפאנו נר"ו'[3]. תשובותיו וכתביו כת"י עמדו לפני חכמי הדורות, ראה למהרח"ש גאטינייו בספרו ערך כסף (עמ' רכ"ב): 'ובעומדי על זה ראה ראיתי למהר"ש פיפאנו ז"ל בכת"י יד הקדש...'. ובס' אבני האפוד להגר"ד פיפאנו (דף ל"ד ע"ב): 'גם הרב מוה"ר שלמה פיפאנו ז"ל אחי אבי אבא בתשו' כ"י כתב משם הרב הגדול מר זקנינו כמוהר"ר חיים חנוך פיפאנו ז"ל בתשו'...'. וראה עוד שם דף קצ"ב ע"א, ובהגהתו לס' יאודה יעלה סי' כ"ג. לפנינו תשובת רבי שלמה פיפאנו זלה"ה בדין המברך ברכת המזון מספק אם מברך גם ברכה רביעית, מתוך ספר תשובותיו כת"י.

[המברך ברכת המזון מספק אם מברך גם ברכה רביעית]

כתב מרן בסי' קפ"ד סעי' ד', אכל ואינו יודע אם ברך ברכת המזון אם לאו צריך לברך מספק מפני שהיא של תורה, ע"כ. וכתב המג"א[4] וצריך לברך גם ברכה רביעית דלא לזלזלו בה, הר"ש חיון מ"ב[5], הלוי מ"ד[6], ע"כ.

ולא יכולתי שכו"ל. ועיינתי בדברי הר"ש חיון וראיתי שכל כחו הוא מדלא לישתמיט שום פוסק שכתב שאינו אומרה עם הברכת המזון.

ולדידי לא צריך, דהא טעמא דחוזר ומברך ברכת המזון הוא מפני שהיא של תורה וברכה לבטלה הויא מדרבנן לדעת רוב הפוסקים ולהכי חוזר ומברך, אבל ברכת הטוב והמטיב הויא מדרבנן אינו בדין שיחזור ויברך ויכניס עצמו בספק לא תשא, ובעלמא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא.

ומ"ש עוד: ואפשר לומר שאם אנו מצריכין לחזור ולברך השלש ברכות לבד ולא הד' אתי לזלזולי בה העמי הארץ, וכדאשכחן בגמ' בפרק שלשה שאכלו[7] גבי הא דאמרינן דאחר שלשה ברכות עונה אמן, דרב אשי עני ליה בלחישה, ופרש"י[8] כי היכי דלא לזלזלו בהטוב והמטיב, ולפ"ז נ"ל דכיון שכתבו הפוסקים דהיכא דנסתפק אם ברך ברכת המזון אם לאו שצריך לחזור ולברך, דברכה רביעית הוי בכלל, ע"כ. וטעמא דנא עביד לה עיקר הרב מג"א כמ"ש.

ולי ההדיוט נראה דלא שמא מתיא מהא דרב אשי, דשאני התם דליכא חשש איסור ספק ברכה לבטלה ומשום הכי חשו לזלזול, אבל הכא דאיכא חשש ברכה לבטלה לא חיישינן לזלזול, וכיון שכשל עוזר נפל עזור. ודברי מוהר"י הלוי נפלאו ממני דמדמי ק"ש לברכות. ועיין פר"ח בסי' ס"ז ד"ה ולענין וכו'.

עוד יש מקום לחלוק (ול"מ) [ולומר] דצריך לברך הטוב והמטיב בהדיה ברכת המזון, וראיה מהא דתנן[9] גבי בעל קרי ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, ואיכא למידק דהא אסיקנא בפרק שלשה שאכלו[10] דברכת הטוב והמטיב דרבנן, וכיון דכן ליפלוג בברכת המזון לאחריו וליתני מברך לאחריה ג' ברכות ואינו מברך ברכת הטוב והמטיב, אלא ודאי מדלא מפליג בהכי ש"מ דהטוב והמטיב בהדיה ברכת המזון שייכא. אי משום הא לא איריא, דמצינן למימר דהמוציא אצטריכא ליה סד"א ברכות המוציא לבריך (אי משום הא לא) משום שאסור ליהנות מן העולם בלא ברכה ובמקום איסורא מצי מברך, קמ"ל כיון דהיא מדרבנן אינו אומרה (הטוב והמטיב דליכא כל הני). ומינה אתה למד דאזדא ליה ראית הפר"ח לברכות ק"ש.

אמנם עדיין יש לבעל דין לחלוק ולומר, דנהי דממ"ש הרב אין סיוע, מ"מ אשכחנא דמברכין ברכות טובא משום חששת זלזול, דהא יו"ט שני של גליות מקדשינן ומברכינן וטעמא הוי כי היכי דלא לזלזלו ביה, הכא נמי דכוותא. אומר אני דגם זו כלא חשיב לגביה נדון דידן, דהא יו"ט שני אינו ספק מצד עצמו דהא אנן בקיאינן בקבועה דירחא, אלא רבנן עשו אותו כספק ועל ספק כזה אמרו דיברך משום זלזול, אבל בנדון דידן דהספק הוא בעצמו של דבר לא חיישינן לה שתיאמר משום זלזול ודוק. ולקמן בע"ה יתבאר עוד בזה.

וכיון דאתא לידן נימא בה מילתא בהא דאמרינן ספק דרבנן לקולא, כי לכאורה נראה דלא בכל מקום אמרינן כן, וחזינא להרב בית יוסף דבכמה מקומות חייש לה ובכמה מקומות לא חייש, ואחרונים תמהים עליו וכל אחד ואחד בוחר דרך לעצמו כאשר עיניך תחזינה משרים. אמרתי אך אני נפל טעון אחקור ואדרוש בדבר כאשר יערוני מן השמים.

ממדב"ר קדמו"ת אבקש יסוד ושורש בתלמוד, והוא דאמרינן בשבת פרק במה מדליקין דף כ"ג ע"א, א"ר חייא בר אשי אמר רב המדליק צריך שיברך, מתיב רב עמרם הדמאי [וכו'] ומפרישין אותו ערום, ואי אמרת כל מדרבנן בעי ברוכי הכא כי קאי ערום היכי מברך וכו', אמר אביי ודאי דדבריהם בעי ברכה ספק דדבריהם לא בעי ברכה, והא יו"ט שני דספק דדבריהם הוא ובעי ברכה, התם כי היכי דלא לזלזלו ביה, רבא אמר רוב עמי הארץ מעשרין הן, ע"כ. ופרושא דהך שמעתא הכי אזלא, (דאביי) [דרבא] סבר כל ספק שנסתפקו בהן רבנן בעי ברוכי, והכא היינו טעמא דמעיקרא לא נכנס בסוד ספק אלא משום חומרא בעלמא נגעו בה. יוצא לנו מזה לפי מאי דקי"ל דהלכה כרבא נגד אביי, דכל ספק שנסתפקו בהם רבנן העושה הדבר משום ספק בעי ברוכי, ולא אמרינן כיון שעיקר הדבר משום [ספק] לא נברך עליו.

אלא שראיתי בב"י הפך זה, וז"ל בסי' תרפ"ח: אבל הר"ן[11] כתב דעיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע הולכין בהן אחר רוב עיירות (שמא) [שרובן] אינן מוקפות חומה מימות יהושע וקורין בי"ד. ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול ה"ל ספק של דבריהם ולקולא וכו'. ובהוצל מפני שהיו חלוקין בקבלתן זה אומר מוקפת וזה אומר אינה מוקפת והיו קורין בה בלא ברכה דספק דדבריהם לא בעי ברוכי כדאיתא בפרק במה מדליקין[12] וכו'. משמע דפוסק כאביי, וגם פירוש ספק דבריהם אינו כפירושנו. וכזאת וכזאת ראיתי בס' מוהר"ש חיון ז"ל ד"ח דידן כתבא כדעת ר' יונה עי"ש. מ"מ יוצא לנו דמקור דין דספק דרבנן לקולא היא מוצלת מהא שמעתא כמ"ש הר"ן ז"ל, ומשמע דהר"ן ז"ל לא מחלק בין כשהספק מצד עצמו בין שעשו אותו רבנן, בכולהו אמרינן ספק דרבנן לקולא, ונ"מ למ"ש מעיקרא לדחויי ההיא דיו"ט שני דלא שמא מתיא, לדעת הר"ן ז"ל דלא מחלק בהכי שמא מתיא, וכשחוזר ומברך ברכת המזון שפיר מברך הטוב והמטיב בהדיהו כי היכי דלא זלזלו בה.

ובעיקר הדין, איכא מרבוותא דסברי דאפילו על ספק תורה אינו חוזר ומברך, שכן מצינו ראינו להרי"ף ז"ל בפרק ר' אליעזר דמילה[13] דמייתי ש' לרבינו האיי גאון[14] וז"ל, ששאלת נולד כשהוא מהול צריך להטיף דם ברית או לא, ואם צריך לברך או לא, כללו של דבר רבנן קמאי במתיבתא הכין הסכימו שצריך להטיף ואין מברכים, ע"כ. וכתב הר"ן ז"ל, ולענין ברכה בנולד כשהוא מהול, כתב הרי"ף ז"ל בהלכות שאין מברכין עליו, משום דכיון דקי"ל משום ספק ערלה כבושה הוא שמטיפין ממנו דם ברית אין מברכין על הספק. והוא הדין שאין מברכין עליו להכניסו וכו' דשמא אין כאן ערלה כלל. אבל הרב ר' יונה כתב שצריך לברך, דכיון דמשום ספיקא דאורייתא הוא שמטיפין ממנו בספיקא דאורייתא מברכינן. ומחלוקתן תלויה בההיא דפרק במה מדליקין וכו', עכ"ל. הרי נתבאר דרי"ף ור' האיי ס"ל דאפי' על ספק תורה לא מברכינן. והרב בית יוסף בסי' כ"ח יו"ד כתב דר' האיי והרי"ף והרא"ש והרמב"ם ס"ל שלא לברך ושהכי נקטינן עי"ש. אמנם צריך לדעת דאיהו גופיה באו"ח סי' ס"ז כתב, ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך. והוא סברת הרמב"ם[15]. אמנם מצאתי להרשב"א ז"ל בסי' ש"ך[16] דדוקא בק"ש חוזר ומברך דשמא כך היתה התקנה מתחילה, אבל שאר מצוות שוה להרי"ף, וכך הסכימה דעתו לדעת הרמב"ם.

ורבינו יונה[17] כתב על ההיא דאמרינן ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא וכו', ז"ל: והיכא שצריך לחזור ולומר אמת ויציב, נחלקו המפרשים בענין הברכה אם חותם גאל ישראל או לא, יש אומרים דכיון שכבר יצא מספק של תורה בקריאת יציאת מצרים אינו חותם בברכה על ספק דברכות מדרבנן נינהו ומספיקא אינו מוציא שם שמים לבטלה וכו'. ויש אומרים שצריך לחתום בברכה, ולזה נוטה דעת מורי נר"ו, מפני שכיון שהוא מסופק בדבר של תורה מחוייב עתה לחזור ולומר הדבר כתקונו ואומר אותו בברכה דכל דבר שהוא ספק תורה מברכין עליו. והביא ראיה מדאמרינן בפרק במה מדליקין[18] דאין מברכין על הדמאי וכו', ע"כ. וצריכין אנו ליישב הסוגיא לפי דבריו.

---

1. לשון נינו הגאון רבי דוד פיפאנו ז"ל בהקדמת ספרו חשן האפד, שאלוניקי תרע"ה. 2. מהם: שו"ת אבקת רוכל, שאלוניקי תקנ"א; מטה אפרים, שם. 3. וראה שם סי' צ': 'ארי נעשה שואל הרש"ף נר"ו'. ובספרו טהרת המים (מע' ה' אות פ"ח): ודע דבשנת התר"ו כשהראתי קונט' זה להרש"פ ז"ל, שרטט וכתב בצידו וכו'. 4. ס"ק ז'. 5. בני שמואל ח"ב סי' מ"ב. 6. שו"ת מהר"י הלוי סי' מ"ד. 7. ברכות מ"ה ע"ב. 8. ד"ה רב אשי. 9. ברכות כ' ע"ב. 10. שם מ"ו ע"א. 11. מגילה ב' ע"א ד"ה ולענין. 12. שבת כ"ג ע"א. 13. שבת דף נ"ד ע"א מדפי הרי"ף. 14. תשו' הגאונים שערי צדק ח"ג ש"ה סי"ג. 15. הל' ק"ש פ"ב הי"ג. 16. שו"ת הרשב"א ח"א סי' ש"כ. 17. ברכות דף י"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה והיכא. 18. שבת כ"ג ע"א.

בירור הלכה - המשך מעמ' א

בדין מי שאכל זית מליח בליל פסח ומחמת חריפותו אכל מצה, האם יצא ידי חובתו באכילת פת זו שהיא טפילה לזית.

דהנה תנן בברכות [דף מד.] הביאו לפניו מליח תחלה ופת עמו, מברך על המליח ופוטר את הפת, שהפת טפלה לו, זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה, נמצא שמצינו בזה שיש ריעותא בחשיבות אכילת הפת, דאכילת הטפלה נפטרת בברכת העיקר, אכן לענין לצאת ידי חובת מצה, יש לומר דשפיר חשיבא אכילה מעולה, או דנימא דבעינן אכילה חשובה לצאת ידי חובת מצה, וצ"ע.

והנה לענין אכילת שבת י"ל דלא יצא ידי חובתו בכה"ג שהיא אכילה טפלה, דאף דהויא אכילה, מ"מ חלות סעודה אין כאן אא"כ אכלה בתורת דבר הסועד, וכל שאוכלה בתורת אכילה טפלה אין זה סעודה, אכן עדיין יקשה למה בליל פסח צריך לחזור לומר יעלה ויבוא אחר שיכול לאכלה בתורת טפלה, וביותר קשה למ"ד דמצות לאו ליהנות ניתנו דשפיר משכח"ל שאכלה בלא כוונה, ולמה לא יצא ידי חובתו בזה, וצ"ע.

בפלוגתת הראשונים בדין מצה מפת הבא בכיסנין

והנה בברכות מב. מסיק הש"ס דפת הבאה בכיסנין מברכין עליה בורא מיני מזונות, וכתבו הראשונים דמסקנת הש"ס שם דאף בפת הבא בכיסנין פעמים שמברך עליה המוציא וברהמ"ז, ולענין ברכה שלאחריה נחלקו הראשונים, דברבינו יונה כתב [כט: ד"ה תריסר] שי"מ שאינו מברך אחריה כלל, וי"מ שמברך נפשות, והרשב"א והרא"ש שם כתבו דמברך ברכה מעין שלוש וכן דעת הר"מ בפ"ג ה"י דמברך מעין שלוש.

והנה נחלקו הראשונים מהו פת הבא בכיסנין, ודעת הר"מ [פ"ג ברכות ה"ט] שהיא עיסה שנילושה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה, [וער"מ פ"ו ביכורים הי"ב], וכתב בב"י סי' קס"ח דהיינו דוקא בשלא נתן מים אלא מעט, אבל אם נתן בה מים הרבה אע"ג שנתן בה גם כן שאר משקין כיון דמיעוטא נינהו בטלים הם לגבי המים ויש לאותה עיסה דין פת לכל דבר, וכן הביא בשו"ע שם ס"ז.

ובמ"א [סי' קס"ח סקט"ז] תמה בזה, שהרי כתב הר"מ [פ"ו חמץ ומצה ה"ה] מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, וקשה דכיון שלשה במי פירות לדעת הר"מ חשיב ליה כפת הבא בכיסנין, וא"כ ברכתו בורא מיני מזונות, והלא כללא כייל הר"מ בפ"ו חמץ ומצה ה"ז דאין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה אלא אם מברך עליו המוציא, וכן משמע בברכות לז: דאין יוצא במצה שאין ברכתו המוציא, וצ"ע.

ובמנח"ח [מצוה י' סק"ה] כתב ליישב, דהנה מבואר בברכות שם, דאם אכל פת הבא בכיסנין וקבע עליו סעודה מברך המוציא לחם וברהמ"ז, וע"כ דפת הבא בכיסנין חשיב לחם, ואך דכל שאינה נאכלת בקביעות אין ברכתו המוציא, אך כל שאכלה אכילה חשובה וקבועה מברך המוציא, וא"כ כל שאוכלו לשם אכילת מצה הרי לעולם אכילה קבועה היא, וממילא כל שאוכלו לשם חובת מצה ע"כ מברך עליו המוציא וברהמ"ז.

[ובפמ"ג (או"ח סי' קפ"ח בא"א סק"ט) דחה סברא זו, שהרי מפורש בש"ס דאם קבע עליו סעודה בדבר שאין אחרים קובעים עליו סעודה, וא"כ אף שאכלו לשם חובת מצה מ"מ אינו שיעור שאחרים קובעין עליו סעודה עכ"ד, ובביאור פלוגתת המנח"ח והפמ"ג נראה, דדעת המנח"ח דבפחות משיעור שקובעין אין ברכתו המוציא דבטלה דעתו,

המשך בעמ' הבא

אליבא דהלכתא
רשת כוללי ערב
שע"י ישיבת חברת אהבת שלום

ולענין מצה אין זה שייך, ולדעת הפמ"ג הוא דין בהחפצא שתהא אכילת קביעות].

אכן בפנים מאירות [סי' ס"ח] כתב ליישב קושית המ"א, דאין שום הלכה שאין יוצא ידי חובתו במצה שאין ברכתו המוציא וברכת המזון, ודוקא דבר שאינו נחשב לחם כלל לענין ברכה כמו"כ אינו נחשב לחם לענין מצות מצה, אך פת הבא בכיסנין ביסודו שם לחם עליו, שהרי כאשר קובעין עליו סעודה מברך המוציא לחם, ולכן אף כשאינו קובע עליו סעודה יוצא בה בפסח, הגם שאינו מברך עליו המוציא אלא מזונות.

[ומש"כ הר"מ (פ"ו חמץ ה"ז) אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכלה טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה, זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בה ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בה ידי חובתו, כתב בפמ"ג בא"א שם דהיינו רק במה שאין מברך עליו מפני האיסור, אך מה שמברכין עליו מזונות שפיר י"ל דיוצא בה יד"ח מצה אם שם לחם עליו.

והנה במ"א שם הקשה עוד קושיא בזה, דהנה איתא בפסחים דליל פסח הכתוב קבעו חובה לאכול מצה, וכל שבעת ימי החג רשות, וקשה דהלא כל יו"ט מחויב לאכול פת, וא"כ הרי צריך לאכול מצה ביום ראשון ובשביעי של פסח, ולא רק בלילה הראשון, ותירץ הר"נ דמדין יו"ט יכול לאכול אף מצה עשירה, ומה דאמר הכתוב קבעו חובה בליל ראשון דמשמע דאין חובה בשאר הימים, היינו לחם עוני, עכ"ד הר"נ.

ומעתה הקשה במ"א, דלפי דעת הר"מ והב"י דמצה עשירה מברך עליו בורא מיני מזונות, א"כ נמצא דמחמת לתא דיו"ט יכול לאכול פת שמברכין עליו בורא מיני מזונות, וא"כ יקשה מה שפסק בשו"ע סי' קפ"ח ס"ז דאם לא הזכיר יעלה ויבוא בסעודת יו"ט חוזר ומברך, ומשום דלא סגי דלא אכיל, [כמש"כ במ"א שם סק"ט] וקשה דהלא יכול לאכול פת הבא בכיסנין שאין חובת הזכרה של יעלה ויבוא, וצ"ע.

ובמנח"ח מצוה י' סק"ה כתב ליישב קושית המ"א, דאף אם יוצאין ידי חובת סעודת שבת ויו"ט באכילת פת הבאה בכיסנין, היינו דוקא אם אכל ממנה הרבה וקבע עליה סעודתו, (וכן מסתברא, שהרי בשבת ויו"ט יש חובת סעודה, וחלות שם סעודה לא חייל בכל אכילת פת אלא במה שקבע עליה סעודה), וממילא ע"כ אינו יוצא ידי חובת סעודת שבת ויו"ט אלא בגוונא שאוכל פת שברכתה המוציא ולאחריה ברכת המזון.

והנה באמת עיקר דברי המ"א תמוהין טובא, שכתב דאילו אפשר לצאת ידי חובת סעודה בפת שברכתו מזונות אין ההזכרה בברהמ"ז מעכבת, דהלא קי"ל דעל פת הבא בכיסנין מברך לאחריה מעין ג', והלא אף בברכה מעין שלוש יש הזכרת שבת ויו"ט, וא"כ שוב הדר דינא דכיון שהוא מחויב לאכול פת שיש עליו חובת הזכרה של שבת ויו"ט חוזר ומברך, דהא מיהא מחויב בברכה עם הזכרה, והיא תימה גדולה.

[ובקה"י ברכות סי' כ"ה עמד בזה והביא שבאמת כן מפורש בדברי המאירי ברכות (דף מט.), דאם אכל סעודת שבת ויו"ט מן פירות (למ"ד דיוצא יד"ח) מברך אחריה ברכה מעין שלש ואם שכח להזכיר חוזר ומברך, אך המ"א עצמו לשיטתו אזיל בסי' ר"ח סקי"ח שרמז לשיטות הפוסקים דההזכרה שבברכה מעין ג' אינה מעכבת, וכן בשער הציון (סי' ר"ח סק"ס) הביא הירושלמי דאפשר שהזכרה שבמעין שלש אינו מעכב, עכ"ד.

וביאור הדבר נראה עפ"י מה שאמר הגר"ח ביסוד דין הזכרת שבת ויו"ט, דהזכרת שבת ויו"ט שבברכת המזון יסודו חובת ברכה, שהרי אם לא הזכיר ונזכר מיד אחר בונה ברחמיו ירושלים מברך ברכה בפני עצמה ומזכיר בה שבת ויו"ט, ואף שתיקנוה בברכת ירושלים מ"מ יסודו דין ברכה, אכן בברכה מעין ג' אין להזכרת שבת ויו"ט ברכה בפני עצמה, וא"כ עיקרו אינו אלא דין נוסף להזכיר שבת ויו"ט, ולכן אינו מעכב.

אשר מעתה נראה דבזה גופא נחלקו המ"א והפנים מאירות, דדעת המ"א דההזכרה שבברכה מעין ג' אינה מעכבת כלל, וא"כ אם נפסק בשו"ע דכל שלא הזכיר שבת ויו"ט חוזר, ע"כ דאינו יוצא ידי חובתו בפת שברכתו מזונות וברכה מעין ג', אכן בשיטת הפנים מאירות י"ל דס"ל דההזכרה שבברכה מעין ג' מעכבת בשבת ויו"ט, וא"כ ניחא מה דצריך לחזור ולברך שהרי ע"כ צריך לאכול ולברך ברכה אחרונה עם הזכרה.

בביאור דינא דכיון דלא סגי דלא אכיל אם טעה חוזר

אשר נראה בכל זה, בביאור כוונת הש"ס בברכות מט: באופן אחר, דאין המכוון דהוא מחוייב באכילה שיש בה חובת ברכת המזון עם הזכרת מעין המאורע, דשפיר משכח"ל כמה אופנים שלא יתחייב כל עיקר בברכת המזון וכמש"נ בארוכה, אלא כוונת הש"ס דהא מיהא צריך לדון רק את גוף האכילה, וכל שאכילה מחוייבת מחמת יום המאורע מסוים, הרי צריך להזכיר את יום המאורע בברכת המזון של זאת האכילה.

ואשר נראה בזה, כי הנה יש לחקור בחובת אכילת סעודה בשבת, האם עיקרו רק חובת אכילה לאכול ג' סעודות ביום השבת, או דבאמת נתפס על גוף הסעודה שהיא סעודת שבת, ומשמעתתא דפסחים ק' מתבאר דסעודת שבת קובעת בעצמה שהיא חפצא של סעודת שבת, אשר לפי"ז נראה דמאחר שחל ביה בהחפצא שהיא סעודת שבת, ומעתה י"ל דחפצא של אכילת שבת מחייבת ברהמ"ז עם הזכרה, וכפי שיבואר.

כי יש לחקור בחובת ההזכרה של יום שבת ויו"ט בברכת המזון, האם הוא משום דאכילת שבת מחייבת ברכת המזון של שבת, וברכת המזון של שבת היינו עם הזכרה, או דנימא ددין הזכרה שבברכת המזון אינו נתפס על עיקר חובת ברהמ"ז, אלא הוא דין נוסף שחל עליו בשעת ברכת המזון, שהוא מחויב להזכיר את יום, וכדדריש לה ברש"י בסוכה מו. מדכתיב ברוך ה' יום יום תן לו מעין ברכותיו של כל יום ויום.

אשר נראה, דחפצא של סעודת שבת הרי היא קובעת חלות שם לעצמה בתורת סעודת שבת כמש"נ, וסעודת שבת מחייבתו בברכת המזון של שבת, כי ברכת המזון של שבת אינה דין נוסף להזכיר את יום השבת, אלא היא מטבע של ברכת המזון דשבת, והוא נלמד מדכתיב ברוך ה' יום יום דברכת המזון של שבת הוא ברכת המזון מסוימת של יום השבת, והן הן הדברים, דחפצא של סעודת שבת מחייבת מטבע של שבת.

ויש להוסיף, דהנה הגרע"א בהגהותיו סי' קפ"ו נסתפק בעיקר חובת ברכת המזון, האם מעשה האכילה מחייבתו בברהמ"ז, או שהיותו שבע מחייבו בברכת המזון, [ונפ"מ אם האכילה היתה בקטנותו והגדיל אם מחויב בברכת המזון מדאורייתא, דאם האכילה מחייבתו פטור, אך אם מה שהוא שבע מחייבו בברכת המזון חייב לברך, כי אין אנו צריכים למעשה האכילה של גדול, אלא שיהא גדול ושבע דרך אכילה].

אשר נראה דשמעתא דידן מבוארת היטב עפ"י צד זה של הגרע"א שהאכילה מחייבת, [וכן הכריע בחזו"א או"ח סי' כ"ח סק"ד], והיינו דכלפי השביעה אין לומר שהוא שביעה של שבת, אכן כלפי מעשה האכילה נראה לבאר כמש"נ דהוא חפצא של סעודת שבת, וחפצא של אכילת השבת מחייבת מטבע מיוחדת של ברכת המזון, כי ברהמ"ז עם הזכרה הוא ניהו ברכת המזון של שבת כמש"נ.

[ומה דמבואר בפוסקים שאם הבדיל באמצע סעודתו שוב אינו מזכיר רצה, אין זה משום שלא נתחייב בתחילה בברהמ"ז של שבת, אלא דתנאי נוסף הוא שאין הזכרת רצה אחר שכבר הבדיל, דהוי כתרתי דסתרי, כעין דברי הגר"ח דאם התחילו לאכול סעודת חתן ובאמצע הסעודה עברו ימי המשתה, אין מברכין שבע ברכות, למה הדבר דומה לחתן שהלך לפני ברהמ"ז שאין מברכין אף שהסעודה היא סעודת חתן].

נמצאינו למדים, דכל שמתקיים באכילה זו עיקר חיובא דסעודת שבת, הרי אכילה זו חלות שם סעודת שבת עליה, וסעודת שבת מחייבת ברכת המזון של שבת אשר קיומה רק אם אמר רצה, דכל שאמר רצה הרי זה ברכת המזון של שבת, וברכת המזון על אכילת חיוב מעכב שיהא ברכת המזון של יום המאורע, ددין הזכרה מעין המאורע אינו דין הזכרה בלבד, אלא הוא קיום דין בכל הברכת המזון שהוא מטבע של שבת.

[ויש לבאר עפ"י המבואר בפסחים (דף קב.) דכל אכילה שאדם אוכל בשבת הויא אכילת שבת, וכל עיקר איסורא דאכילה לפני קידוש ליכא אלא באם חלות שם אכילת שבת על האכילה, וכל מה שאוכל בשבת חשיב אכילת שבת דכתיב וקראת לשבת עונג דשבת קבעה נפשה, וממילא שפיר י"ל כמש"נ דכל אכילת שבת המחוייבת הרי היא מחייבת חפצא של ברכת המזון של שבת, והיינו דוקא עם הזכרת השבת].

הלא מעתה מיושבות הקושיות הנ"ל, דאף דמשכח"ל כמה וכמה פנים שיאכל כזית מצה ויצא בה ידי חובתו בליל הפסח ואינו חייב לברך ברכת המזון, מ"מ כאשר הוא מתחייב ברכת המזון מחמת אכילת המצה הרי שהוא חייב להזכיר בה מעין המאורע לעיכובא, כי מאחר שהיו"ט דפסח מחייב אכילת מצה, הרי שאכילה זו מחייבת ברכת המזון של פסח, אשר היינו דוקא אם הזכיר יעלה ויבוא של פסח.

וניחא בזה דברי החת"ס הנ"ל [דמשכח"ל אכילת מצה בלא חיובא דברכת המזון, והוא באכילת זית מצומצם], וכן ניחא בזה דעת הבית אפרים שאין דין שיתחייב בברכת המזון על אכילת מצה, וכמש"נ שיש כמה אופנים שיצא יד"ח מצה ואין חייב בברכהמ"ז, אכן נתבאר דעת המ"א הנ"ל דכל שאינו חייב בברכת המזון לא יצא ידי חובת מצה, וכן מבואר מדברי הגרע"א שהביא מוהר"ש אייגר כן לענין סעודת שבת וכנ"ל.

בפלוגתת הפוסקים בדין מי שלא הזכיר על הניסים בפורים

ובזה נראה לבאר מה שנחלקו הפוסקים בדין מי ששכח הזכרת על הניסים בסעודת פורים.

בשו"ת מהרש"ל [סי' מח ד"ה תשובה] הביא מה דאיתא במרדכי בכתב יד בהגהת הגדול בדורו מהר"ר יעקב פולק ז"ל, וז"ל, בחנוכה ופורים אין מחזירין אותו בעל הניסים וכו', שבת וי"ט ופורים דלא סגי דלא אכיל מחזירין, וכתב המהרש"ל דכוונתו בזה, דבסעודת פורים בשחרית וערבית אין מחזירין אותו כי הרי אינו מחויב בכך, אך בסעודת פורים שהטילו הנביאים והחכמים על כל בני ישראל דינו כשבת ומחזירין אותו.

ובמ"א [סי' תרצ"ה סק"ט] השיג על המהרש"ל לדינא וז"ל, דבריו צ"ע, דאטו מי עדיף מתפלה דחובה היא, ואפ"ה אין מחזירין אותו, וכל שכן בעל הניסים, ולכן נ"ל דאם כבר אכל סעודה א' ביום שוב אין מחזירין אותו, דהא אי בעי לא אכל יותר [כמ"ש ב"י סי' קפ"ח בשם התוספות], ואע"פ שרש"ל לא כתב כן נ"ל מ"ש עיקר אליבא דהלכתא, כי מדינא נ"ל דלעולם אין מחזירין אותו כי לא מצינו שחייב לאכול פת בפורים.

והנה צריך ביאור בטעם מה שאם לא הזכיר על הניסים בתפילה אינו חוזר, והרי מבואר בסוגיא דברכות בטעם מה שצריך לחזור אם לא הזכיר מעין המאורע בתפילת שבת ויו"ט משום דתפילה חובה היא, וא"כ אף פורים דכוותה, והנה מקור הדין שאינו חוזר הוא בתוס' שבת [דף כד. ד"ה דתנו] בשם התוספתא, ובטעם הדבר כתבו רבוותא דהוא משום דעיקר קדושת יום אינו אלא מדרבנן, כמבואר סברא זו בש"ס.

ונראה לבאר בזה, דהנה ברש"י סוכה [דף מו.] כתב דהמקור לזה שצריך להזכיר מעין המאורע נלמד מדכתיב ברוך ה' יום יום תן לו מעין ברכותיו של כל יום, ונראה דהיינו דוקא כאשר היום בעצמו יום חלוק הוא לעצמו שצריך ליתן מעין ברכת יום זה, ומעתה י"ל דרק יום שהוא קובע שם לעצמו מדאורייתא הוא שקובע שם לעצמו לענין ברכה, אך מה שהוא יום חלוק מדרבנן לא סגי בכך לקבוע ברכה ביום זה.

אכן למש"נ הדברים מחוורים יותר, שכן עיקר מה שצריך לחזור אם לא הזכיר מעין המאורע, הוא רק משום שחובת התפילה בשבת אינה חובת תפילה בעלמא, אלא עיקרה להתפלל לחפצא של תפילת שבת, ודכוותה בחול המועד דכל התפילות קובעות שם בתורת תפילות המועד, וכל שלא הזכיר מעין המאורע הרי שחסר בתורת תפילת המועד, אכן בפורים שאינו יום מדאורייתא, אין חובת התפילה להתפלל תפילת פורים.

הלא מעתה נראה בישוב קושית המ"א על המרדכי והמהרש"ל, שכן אף דבתפילה אין מחזירין אותו אם לא הזכיר על הניסים, הוא כמש"נ דכיון דאין זה יום של תורה אין חובת התפילה להתפלל תפילת פורים, אכן סעודת פורים הרי עיקר ענינה לסעוד סעודת פורים, ומאחר דע"כ חייל בה מטבע של פורים, ממילא חובתו להזכיר על הניסים, וכמש"נ דכך היא המידה דכל שחל מטבע היום בהסעודה או בהתפילה מחזירין אותו.

ולקיים שיטת המ"א נראה לדון, דחובת אמירת על הניסים אינה באה בתורת הזכרה מעין המאורע כל עיקר, אלא עיקרה חובת הודאה, באופן דלפי"ז נראה לדון דבודאי אין זה מעכב לא בתפילה ולא בסעודה, דכל עיקר דין העיכוב והחזרה כשלא הזכיר מאין המאורע יסודו משום שיש ריעותא בתפילה כאשר אינה באה בתורת 'מעין ברכותיו של יום זה', אך אם אך לא הודה כפי שנתחייב י"ל דזה ודאי אינו מעכב, ואכ"מ.

בפלוגתת הראשונים בדין שכח הזכרה בר"ח שחל בשבת בגדר קדושת היום באשר ב' קדושות חלין ביחד בו ביום

אשר עפ"י יש מקום לדון בביאור מה שנחלקו הראשונים בדין מי שאכל פת בר"ח שחל בשבת וברך ברכת המזון והזכיר את של שבת ולא הזכיר את ר"ח, דדעת הרא"ה והריטב"א בברכות מט: דאינו חוזר, שהרי אי"צ לאכול מחמת ר"ח, וכ"ה בשו"ע סי' קפ"ח סעי' ז', אכן דעת הרשב"א בברכות [דף ל:] דכיון דחייב לאכול מחמת שבת חוזר אף מחמת ר"ח, והובא במרדכי ברכות סי' קע"ו ובשבת פ"ב סי' תנ"ו ובטור או"ח שם.

ובטעם שיטת הרשב"א כתבו הראשונים והגר"א שם דיום זה חייב בסעודה, ויום זה הוה גם ר"ח צריך להזכיר גם את ר"ח, וכסברת הש"ס בשבת כד: דיוה"כ שחל בשבת צריך להזכיר את של שבת אף בתפילת נעילה, ואף דעיקר חובת תפילת נעילה אינה באה אלא לחובת יוה"כ ולא לחובת שבת, וכתב הגר"א דדעת השו"ע דלא ס"ל כן, משום דס"ל דאין זה אלא טעם להזכיר אך לא טעם להחזירו אם טעה עכ"ד.

ובפשוטו צ"ע דעת הרשב"א דצריך לחזור, דהלא מפורש בסוגיא דברכות דכל מה שחוזר הוא רק משום דלא סגי דלא אכיל, והרי כל חיובו באכילה אינו אלא מפאת מצות עונג שבת, ומה שהוא גם ר"ח אינו שייך לעיקר חובת האכילה, וא"כ אף שאמרו שם דהוא יום שבת ר"ח ומזכיר גם ר"ח, מ"מ החזרה תליא בחיוב האכילה, והרי זה כמי שנשבע שיאכל בר"ח דאף דודאי צריך להזכיר של ר"ח, מ"מ אם טעה אינו חוזר.

ואשר נראה בביאור פלוגתת הראשונים בזה, דנחלקו ביסוד קדושת היום של ר"ח שחל בשבת, אם הב' קדושות חלוקות המה, שבת לחוד, וראש חודש לחוד, או דחלות קדושת היום מתאחדת להיות חפצא של שבת ר"ח, ודעת הרשב"א דהחפצא של הסעודה שאוכל הוא סעודת שבת ר"ח, וממילא חייב להזכיר גם שבת ר"ח, כי יום זה קדושתו הוא קדושת שבת ר"ח, ומאחר שצריך להזכיר יום המאורע צריך להזכיר שניהם.

[ובאבנ"ז (או"ח סי' תק"ז) הקשה קושיא מחוכמה, דהנה איתא בערכין (דף י:) דאין אומרים הלל בשבת לפי שאינו מועד, ובר"ח אין אומרים הלל שלם לפי דלא נתקדש בעשיית מלאכה, והקשה באבנ"ז למה אין חיוב לומר הלל בר"ח שחל בשבת, שהרי יום זה נתקדש בעשיית מלאכה ואיקרי מועד, וכתב דע"כ ב' קדושות חלוקות המה, דקדושת שבת לחוד וקדושת ר"ח לחוד, ואין כאן יום אחד מורכב משבת ור"ח].

והנה הגרע"א סי' תרי"ח כתב על מה שכתב המ"א שם סק"ב דהחולה שאוכל ביו"כ אין צריך לקדש, וכתב הגרע"א שזהו דוקא בכל יוה"כ, דכיון דקידוש יו"ט אינו אלא מדרבנן לא תיקנו ביוה"כ, אכן יוה"כ שחל בשבת מחויב בקידוש מה"ת מחמת לתא דיום השבת, ולדעת כמה ראשונים צריך אף לקדש במקום סעודה, וא"כ נמצא דמה"ת צריך לקדש על הכוס, וציין לדברי המכריע סי' ע"א, עכ"ד.

אכן באו"ש פ"ד עבודת יוה"כ ה"א כתב וז"ל, נראה לי, דקדושת יום הכיפורים חיילא על שבת גם כן להקדישו בשבות מכל אכילה, דקדושת יוה"כ גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש, [דשבת ויוה"כ מצטרפים להיות יום מקודש יותר], ולכן ביוה"כ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול, מורה אני דלא מקדש גם על שבת, דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו, עכ"ד, והוא כענין מה שחקרתי לענין שבת ור"ח.

וכ"ז מתפרש רק למש"נ דמה שמחויב לחזור אם שכח ולא אמר יעלה ויבוא, אין זה משום שעיקר חובת אכילת שבת ויו"ט מחייבו אכילה עם הזכרת מעין המאורע, דבזה ודאי שמצות השבת מחייבו ולא ר"ח, אך למש"נ דצריך לדון גופו של קדושת היום, דאכילה המחוייבת מחמת יום זה מחייבו להזכיר יום זה, בזה שפיר י"ל כמש"נ דמאחר דהמאורע של זה היום הוא שבת ר"ח, א"כ צריך להזכיר גם שבת וגם ר"ח.

ויסוד ברור לזה, דהנה בשו"ת הרשב"א [ח"ג סי' רפ"ז] חקר בדין מי שלא הזכיר יעלה ויבוא בליל יו"ט בשמיני עצרת ושבועות שאין חייב לאכול פת, האם צריך לחזור ולברך, וכתב דאין לומר משום דאסור להתענות צריך לחזור, דא"כ אפילו ראשי חדשים כן, שהרי אסור להתענות בראש חדש, הרי להדיא דאין הטעם שצריך לחזור משום שע"כ צריך לאכול פת ולברך ברכה אחרונה, אלא יסוד הדברים הוא כדברינו.

עיון הלכה

הגאון רבי שמחה בונם ולדנברג
זצללה"ה

לא חתם בברכה במקום שצריך, או להיפך - אם יצא

סימן קפ"ז סעיף א. במ"ב ס"ק ד'. ומשמע עוד דלדעה ראשונה אף שלא חיתם ג"כ מהני, דאף דקי"ל דמקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום **מ"מ בדיעבד יצא**, והדעה השניה ס"ל דהוא לעיכובא אף בדיעבד.

עיין לקמן סימן רי"ג בשעה"צ ס"ק כ' [שסיים בצע"ק על שכאן סתם המחבר בדעה הראשונה דהחתימה אינו מעכב בדיעבד, ושם לגבי שומע כעונה כתב בשו"ע דאינו יוצא בשמיעה אא"כ ששמעה מתחילתה ועד סופה, משמע דגם סופה לעיכובא] ועיין שו"ת נודע ביהודה תנינא חאהע"ז סימן פ"א [שכתב דאף להרשב"א דס"ל שאם לא חתם לא יצא, אבל כשחותם במקום שאמרו לא לחתום, יצא כבר קודם שסיים החתימה, ורק משום הפסק שבין הברכה להמעשה במקום שהוא חסרון לא יצא].

שכח יעו"י בבהמ"ז בליל ר"ה

סימן קפ"ח. סעיף ו'. מ"ב ס"ק י"ט. ובראש השנה וכו', ואם שכח והתחיל הטוב והמטיב ג"כ **דעת המ"א דשוב אינו חוזר** כמו בר"ח, וא"ר חולק. **ובשעה"צ ס"ק ט"ו.** דיש מקצת פוסקים שסוברין דמותר להתענות בר"ה וא"כ אי בעי לא אכל כלל וכמו וכו'.

עיין במחזור המפורש לר"ה (וינגרטן) עמוד 10 לענין ליל ר"ה [תשובה מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל שכתב, דלפי מש"כ בשעה"צ סימן תקפ"ב ס"ק ד' מהגאון רבי אבלי זצ"ל המובא בחיי אדם, שאם טעה בליל ר"ה ולא אמר המלך הקדוש שא"צ לחזור כדין לא הזכיר יעו"י בליל ר"ח שא"צ לחזור משום דאין מקדשין החודש בלילה, והעיר בשעה"צ דכיון דהתפלל תפלת יו"ט ממ"נ אינו יוצא. יעו"ש. - וכתב לפי"ז להעיר דכ"ז דוקא לענין תפלה שייך הערת השעה"צ, משא"כ בבהמ"ז אין לחזור, מטעם דאין מקדשין את החודש בלילה]. - דאי משום הא [שכתב בשעה"צ כאן הטעם דלמג"א א"צ לחזור] הרי בלילה גרע, דאסור להתענות בלילה של ר"ה כמש"כ במ"ב סימן תקצ"ז ס"ק ה', ומ"מ שייכת בזה הטענה של אין מקדשין את החודש בלילה.

ברכת ברוך שנתן וכו' לחולה שטעה ולא הזכיר יעו"י ביום"כ שחל בשבת

מ"ב ס"ק י"ט. וביום"כ, לענין חולה שצריך לאכול בו וצריך לומר בו יעו"י וכו', ואם נזכר קודם שהתחיל ברכת הטוב והמטיב, י"א דצ"ל ברוך וכו' וי"א דבזה לא תקנו חכמים כלל נוסח ברכה להשלים הזכרת יעו"י.

ואם חל בשבת. הרי לכאורה זה כבר נכלל בתקנה של כל שבת. - מ"מ לפי מש"כ כאן בשעה"צ [ס"ק י"ז, על מש"כ הי"א דלא תקנו חכמים ברכה ליום"כ, הוסיף דגם עיקר דינא דסי' תרי"ח ס"י דחולה האוכל ביום"כ שאומר יעו"י אינו ברור]. הרי זה שייך גם לענין שבת וכמו שכתב בסימן תרי"ח (ס"ק כ"ט) בדעת המקילים, שזה גם לענין הזכרת שבת שאין להזכיר אפילו לכתחילה עי"ש.

לא אמר יעו"י בר"ח והתחיל בא"י של חתימת בונה ירושלם

שעה"צ ס"ק י"ח. דאפילו אם אמר תיבת בא"י בונה, כ"ז שלא סיים וכו' וצ"ל לפי"ז דהא דקי"ל בסימן תרפ"ב דמכיון שהזכיר השם שוב גומר הברכה היינו משום דמיירי שם בעל הניסים, דהוא מדברים שהוא **רק למצוה לכתחילה** ובדיעבד אין מחזירין אותו, ולהכי גומר הברכה, וכמו וכו'.

לכאורה לאו דוקא משום דהוי לעכובא, אלא משום דיצטרך להוסיף ברכה. - ונפק"מ לענין ר"ח, ששם לא לעיכובא אבל מוסיף ברכה, ולכן שפיר יותר שיסיים למדני חוקיך ולא יצטרך להוסיף ברכה.

שכח הזכרה והתחיל ברכת הטוב והמטיב, - בברוך, ובברוך אתה ה' בה"ל ד"ה עד שהתחיל. ולפי"ז מה מהני שיגמור אשר נתן מנוחה, הרי עכ"פ כשאמר ברוך אתה ה' חשב אדעת ברכה רביעית וממילא כבר הסיח דעתו מברכה שלישית וע"כ דינא דח"א צע"ג.

עיין מטה אפרים סימן תקפ"ג סעיף ד' שכתב לתלות בזה, אם הזכיר את השם של ברכת הטוב, דהיינו שאמר ברוך אתה ה' [אז חוזר לראש ברהמ"ז] או שנזכר לפני שהזכיר את השם [דאינו חוזר לראש]. ולכאורה לפי"ד בה"ל כאן אזי אפילו אמר תיבת **ברוך** הוי כבר כהסחת דעת. - ואולי באמירת ברוך גרידא לא ניכר בזה ענין ברכה והוי רק כשיחה בעלמא, וגם לישנא דביאור הלכה כאן הוא כמטה אפרים במש"כ "הרי עכ"פ כשאמר **בא"י**".

ומשמע שלא מהני בזה גם אם יאמר למדני חוקיך, כיון דנתכון בתחילה לברכת הטוב הרי הסיח דעתו ולא אמרינן שכיון שסיים למדני חוקיך שוב הוי כשיחה בעלמא ולא ניכר שהסיח דעתו, דאם כן מדוע משיג ע"ד החיי אדם, הרי כשיסיים בברכת אשר נתן לא יהא ניכר כבר שהסיח דעתו, וע"כ דס"ל דכיון שסו"ס הוא נתכוין להסיח דעת [כשאמר בא"י] א"כ ה"נ כן [ולא יועיל מה שיתקן ויאמר למדני חוקיך] - ואם כן אכתי צ"ע מדוע בתיבת "ברוך" גרידא לא הוי היסח דעת.

וכנראה שבלי ענין המורה לשייכות ברכה כהזכרת השם הוי רק כאיתקל מילולי.

ושו"ר, שהרי באמת ע"ז כתב כאן בשע"ת שלא מהני אם מסיים למדני חוקיך, וא"כ זה סיוע למש"כ הבה"ל דלא כח"א, אך היה אפשר לחלק, דאם אמר בא"י למדני חוקיך הוי כתחנונים [וכמש"כ הברכ"י שהביא בשע"ת] אבל ע"י שמסיים ברכת אשר נתן, לא נראה כלל שהסיח דעתו. ומ"מ ממש"כ בשע"ת שלא מהני אם אמר ברוך אתה ה' (ורק שחידש שגם לא מהני אמירת למדני חוקיך) משמע כהבה"ל שאין בזה תקנה.

ואולם עיין בכף החיים ס"ק כ"ח שכתב בשם הגר"ז מאמ"ר חס"ל ובא"ח, שאפילו אם התחיל רק בתיבת "ברוך" גרידא, חוזר לראש.

ובכונת השע"ת כאן - אם דברים אלו הם מבעל הבית אפרים [יעוי' במודעה רבה שכתב בעל השע"ת כהקדמה לחיבורו], הרי יוכיחו דבריו שבמטה אפרים, שכונתו רק אם הזכיר את השם. - ועכ"פ בדעת הבה"ל יתכן שמה שכתב בא"י הוא לאו דוקא.

הערה למעשה בענין הנ"ל

מ"ב ס"ק כ"ג. כתב הח"א ר"ל שאמר וכו' אבל אם אמר רק בא"י אמ"ה, יסיים אשר נתן שבתות למנוחה וכו' ואח"כ יחזור ויאמר ברכת הטוב והמטיב ועיין בבה"ל. - [בד"ה עד. שנשאר בצע"ג בדינא דהח"א לפי מש"כ שאר האחרונים].

יתכן [מאחר שנשאר בביה"ל בצע"ג על דברי המ"א] דאם אמר עד מלך העולם, יסיים אשר נתן וכו' ולא יאמר הטוב והמטיב ויאכל כזית ויברך, דממ"נ, לשאר הפוסקים הרי לא יצא כלל, וכאן הוי כבר בין כך הזכרה לבטלה, ולהחיי אדם יצא בברכות דאוריתא. - וברכת הטוב לא יאמר משום ספק, ואח"כ [כשיברך שנית אחר שיאכל כזית] יצא בברכת הטוב, אמנם לאחר שיאמר אשר נתן יאמר בשכמל"ו משום דעת שאר האחרונים ומה שמשהה לומר בשכמל"ו, לדעת שאר האחרונים [שס"ל שאינו מועיל במה שמסיים אשר נתן] יתכן דאין קפידא (אך צ"ע אם ברכה לבטלה חמיר מהזכרה לבטלה - דא"כ יתכן דכשאומר רק עד מלך העולם, היה זה רק הזכרה, ואם יסיים אשר נתן הוי ברכה, וא"כ לא שפיר למיעבד הכי על סמך שיאמר ברוך שכמל"ו - וצ"ע).

אך אם אמר רק ברוך אתה ולא הזכיר השם, יתכן דבראש חודש יסיים ויאמר ברכת הטוב כיון דאינו מעכב, ובשבת יתחיל מראש משום ספק דאורייתא. - ואולי כדאי שיאמר רצה או יעלה ויבוא, בלי נוסח ברכה, כמו שמסתפק לעיל בבה"ל [ד"ה שנתן. אם יאמר רצה ויעו"י קודם שהתחיל הטוב והמטיב כשאינו יודע נוסח הברכה, וא"כ ה"נ שיועיל להח"א, דס"ל דאמירתו "ברוך אתה" לא מקרי התחלה] - ובשבת, יאכל אח"כ כזית וכנ"ל. אך בר"ח לא יעשה כן, אלא יסיים בברכת הטוב.

אכל סעודה שניה בשבת תבשיל מה' מיני דגן אם חוזר על שכחת הזכרה בבהמ"ז של סעודה שלישית

סעיף ז'. בשו"ע. אם טעה ולא הזכיר בה של ר"ח וכו' אינו חוזר מפני שאינו חייב לאכול פת. **ובמג"א ס"ק ט'.** דיכול לאכול פירות, אבל בשבת ויו"ט **חייב לאכול פת.** ומדסתם הרב"י וכו'. **ובפמ"ג א"א ס"ק ט'.** משמע בפת שנילוש במי פירות **יוצא בשבת ויו"ט.** ובליל א' דפסח, וליל ראשון דסוכות יליף ט"ו מפסח, בענין **דווקא כזית פת נילוש במים דוקא.** עיין סימן קס"ח אות י"ו וסימן ר"פ. [שמוכיח שם הפמ"ג מדברי המג"א דיוצא בשבת בפת כיסנין] **וא"כ אכתי כזית הוי פת כסנין ולא קבע סעודה ואין חייב לברך בהמ"ז ולמה חוזר.** (עכ"ל הפמ"ג)

והנה לפי דברי הפמ"ג אפילו כששם קצת מי פירות [אין יוצא בו גם בליל א' דסוכות], לפי מש"כ המ"ב סימן תס"ב ס"ק ח' [דכל שיש בו מי פירות אפילו מועט, כל שנרגש בו טעם המי פירות מקרי מצה עשירה ואין יוצאין בה יד"ח] - והיינו אפילו אם אין לזה דין פרפרת לדעת הרמ"א סימן קס"ח, מ"מ הוי מצה עשירה ולא יצא בכזה גם בליל א' דסוכות, וא"כ נפ"מ לענין חלות מתוקות אפילו בגונא שיש להם דין פת גמור לדעת הרמ"א [מ"מ אין יוצאין בו יד"ח כזית הראשון בליל סוכות].

ומ"מ לענין הערת הפמ"ג בדין שבת ויו"ט, הוצרך לציור של אופן שלא הוי **בדין פת**, - וכנראה כונתו לומר שגם בזה יוצא ידי חובה בשבת ויו"ט, וע"ז מקשה א"כ למה חוזר.

ואולם לכאורה לפי ספיקו לקמן ד"ה נסתפקתי [אם מי שאין לו בשבת פת רק תבשיל מה' מיני דגן אם חוזר כשלא הזכיר שבת ברכה מעין ג'] א"כ הרי לפי הצד בפמ"ג שכשאין לו פת חוזר אפילו בכזית תבשיל, א"כ הרי לכאורה מתורצת קושיתו כאן דהרי איך שיהיה, [אם קבע סעודת שבת על כזית פת הבכ"ס] יצטרך לחזור או בבהמ"ז או בברכת מעין ג', דהרי נתחייב באכילה המחייבת ברכה עם הזכרה, ומ"ל ברכה זו או זו.

עוד בענין שוכח להזכיר של שבת בברכה מעין ג'

עיין קהלות יעקב ברכות סימן ט"ז (בהוצא"ח כ"ה) לענין אי יוצאין סעודת שבת בפת הבכ"ס, וכתב נפ"מ לענין חזרה בברכה מעין ג' כששכח הזכרה, וכן נפק"מ לענין סעודת פת שאוכל אחרי אכילת פת הבכ"ס

ועיין כף החיים סימן קפ"ח ס"ק מ' [שכתב דאם לא היה לו פת בסעודה שני' וקבע סעודתו בפירות ובמיני תרגימא, וסעודה ג' קבע על הלחם ושכח רצה, א"צ לחזור] - וכאן בפמ"ג א"א ס"ק ט' ד"ה נסתפקתי, מסתפק לענין מי שאין לו בשבת פת אלא תבשיל מה' מיני דגן אם חוזר בברכת מעין ג' [אם לא הזכיר של שבת]. ועיין עוד במה שכתב בא"א סימן ר"ח ס"ק י"ח לענין פירות של ז' המינים, וכנראה שספיקו שם מהני גם לספיקו בסימן זה, [והיינו דאף אם נאמר דיי"ח סעודת שבת בתבשיל של דגן, יש להסתפק אם מחויב לחזור כששכח ההזכרה], ומשום דיתכן דסגי גם בפירות של שאר מינים וע"כ כבר אין חיוב דוקא בתבשיל של דגן.

נוסח הברכה לחול המועד - כששוכח ההזכרה

סעיף ז'. מ"ב ס"ק כ"ז. וחוה"מ וכו' וה"ה לענין שאם נזכר קודם שהתחיל הטוב והמטיב אומר בא"י אמ"ה שנתן מועדים לעמו וכו'.

עיין בשעה"צ [ס"ק י"ט שהביא מהא"ר שלא יאמר שנתן **ימים טובים**] ועיין בסימן ת"צ מ"ב ס"ק ה' [שכתב מהמג"א דמהא דביו"ט אומר את יום טוב מקרא קודש הזה ובחוש"מ אומר את יום מקרא קודש הזה, שמע מינה דח"ה לא מקרי יו"ט **ואין לומר בבהמ"ז בחוש"מ הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו טוב**] ועיין בחידושי בית מאיר (סימן ת"צ) מש"כ בזה [שהביא דברי הריטב"א בסוכה שכתב הטעם שאין אומרים בחוש"מ את יום טוב אף שמקרי יו"ט, שלא לזלזל ביו"ט שיהיו סבורים שהם שוים בקדושה כיון שהם שוים בשמותם. וכתב הבית מאיר דא"כ לפי מנהגינו לומר בשניהם בשוה, בחוה"מ כמו ביו"ט מקרא קודש ולא "יו"ט מקרא קודש", א"כ ה"ה בהרחמן א"צ לשנות ושפיר י"ל ינחילנו וכו') וכתב לתלות זה [אם חוה"מ מקרי יו"ט] באם מניחין תפילין בחול המועד. ויתכן דבדברי הבית מאיר נפק"מ גם להא דהכא.

להזכיר גם של יו"ט או של ר"ח כשחל במוצ"ש, באופן שלא אכל בלילה כלל

סעיף י'. מ"ב ס"ק ל"ג. וי"א דאם חל יו"ט או ר"ח במוצאי שבת יזכיר רצה וגם יעלה ויבוא. **ובשעה"צ ס"ק כ"ו. ומגן גבורים.**

עיין שם שכתב באלף המגן ס"ק י"ט שאף **אם לא אכל** בלילה יזכיר לתרוויהו. ועיין סימן רע"א ס"ו במחבר, ורמ"א, ומ"ב שם. - ולכאורה לרמ"א שם תלוי **באכילה**.

נשים בחיוב אכילת פת ביו"ט - נפ"מ לחזור בהמ"ז כששכחו יעו"י ביו"ט

בשו"ת הגרעק"א סימן א' כתב לחדש דנשים אין חוזרות על בהמ"ז בגלל חסרון הזכרת יעו"י [גם ביו"ט] - ובעצם התשו' כתב דמותרות גם להתענות, אבל בהשמטות כתב דכן הוא רק להראב"ד דחובת השמחה הוא על הבעל לשמחה, אבל לרמב"ם שיש להן חיוב שמחה בעצמן ע"כ אסורות להתענות אבל מ"מ אין מחוייבות באכילת פת, וביאר שם דיש ב' מצות עונג ושמחה, "שמחה" קאי לבשר ויין, ו"עונג" קאי ללחם, - **ומעונג** פטירי נשים.

והנה העירוני ממש"כ המ"ב בבה"ל סימן קפ"ח ס"ח (ד"ה סעודה שלישית) דבשבת בשתי סעודות הראשונות חייב בפת משום עונג, ודבתוס' רבינו יהודה על ברכות איתא דה"ה ביו"ט דכתיב ביה **שמחה** - **ואין זה בלא לחם** (עכ"ל). וכזאת איתא בראש"ש פרק שלשה שאכלו סימן כ"ג, וז"ל, נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת בי"ט **משום שמחה** משום חלקיהו חציו לאכילה ועיקר אכילה הוא לחם (וכ"כ עוד שם ב' פעמים שיש חיוב אכילה משום שמחת יו"ט) - וא"כ לכאורה מוכח דלא כדברי הגרעק"א [אלא דגם מדין שמחה יש חיוב לאכול לחם, וא"כ כיון דנשים חיבות בזה, יש להן חיוב לאכול לחם].

וביחוד משמע כן בדברי המעדני יו"ט (אות ז') שהקשה [על מש"כ הרא"ש דחייב אדם לאכול פת משום שמחה] דהא אמרינן אין שמחה אלא בבשר, ותירץ דבבשר הוי שמחה אבל **ודאי דפת בעי בהדיה** כדמסיק דעיקר אכילה הוא לחם, וסיים דעיקר שמחה בבשר אבל עם הפת. - משמע דמפרש כפשוטו דכונת הרא"ש בזה מדין שמחה ממש, ומחדש דבעינן פת לדין השלמת שמחת הבשר, משום דעיקר אכילה הוא לחם, - ולדבריו משמע אם אוכל רק בשר אינו יוצא יד"ח שמחה. **אולם** לולא דב"ק [של המעדיו"ט] אפ"ל דאין כונת הרא"ש בשם רבינו יהודה בדוקא לדין שמחה אלא כונתו לדין עונג, אלא שלא דק בזה וכדחזינן בכמה פעמים במסכת ביצה שאיתא למושג דשמחת יו"ט - בחשש של אימנועי משמחת יו"ט, ויש מקומות שלא איירי שם בעניני בשר או פת, אלא כנראה שבשם מושאל קרינן לכל עניני יו"ט בשם שמחת יו"ט. - וכן משמע מכפלות הדברים שכתב **משום** שמחה, משום חלקיהו חציו לאכילה.

ואם כן נוכל לומר שוב כהגרעק"א דהם ב' מצות, ואם יאכל בשר גרידא יצא עכ"פ משום מצות שמחה, וכן באוכל פת גרידא יצא עכ"פ מצות עונג - ונשים פטירי מעונג וחייבות בשמחה (להרמב"ם).

ויעוי' בשו"ת חת"ס סימן קס"ח שמבאר דביו"ט יש רק דין שמחה ולא עונג, ובשבת יש רק דין עונג ולא שמחה. - וא"כ לפי"ז צ"ל דלא ס"ל כהגרעק"א, דכיון דהחיוב אכילה של יו"ט הוא רק משום שמחה, א"כ גם נשים חייבות בהן וא"כ צריכות לחזור בבהמ"ז **אך** אכתי אפ"ל שאין להם לחזור בגלל דעת הראב"ד. [דס"ל דהנשים עצמן פטורות משמחה וכנ"ל].

ויעוין בחידושי חתם סופר לביצה שכתב לבאר דהשו"ע פוסק שיש דין עונג ביו"ט וא"כ שוב אפ"ל גם להרמב"ם כן [דאף דבשמחה הן עצמן חייבות, אבל מדין עונג הן פטורות, וא"כ פטורות מאכילת פת וכנ"ל] וכמו שכתב שם החת"ס דהשו"ע פוסק כהרמב"ם שיש דין עונג ביו"ט.

ולפי מש"כ השד"ח (אסופ"ד מערכת יו"ט סימן ב' אות ו') בשם שו"ת שו"מ במש"כ לענין חיוב נשים בתפילת מוסף דיו"ט, דכל מצוות קדושת היום עליהן כשם דמוזהרות בלאוין, והוכיח מזה שדעת השו"מ דלא כהגרעק"א, ויוצא דגם השו"מ ס"ל לחייב נשים בעונג יו"ט - וא"כ יתכן אפילו להראב"ד דאין חייבות בשמחה מ"מ חייבות בעונג. ועכ"פ לא ברירא שחייבים לחזור.

מתורתן של ראשונים

המספיק לעובדי ה׳ לרבינו אברהם בן הרמב"ם

פרק על ברכת מזון

צווינו לגדל את ה׳ יתברך ויתע׳ שמו ולהודות על חסדו בעת לקיחת המזון המשביע, שהוא הכרחי לקיום גופנו. אמרה התורה: "ואכלת ושבעת וברכת את יי׳ אלהיך"[1], ועל כן ברכת מזון הנה מצוה שנקבעה מהתורה מכלל "מצוות עשה", ואין היא מחויבת מהתורה לא על רעב שאכל מבלי לשבוע ולא על שבע שאכל מה שאינו הכרחי לאכילתו, אלא הנזקק למזון שאכל ממנו שיעור המספיק לו, משום שאמר: "ואכלת ושבעת", והאוכל פחות ממה שמספיק לו אין מתקיים לגביו "ושבעת", והאוכל בהיותו שבע[2] אין שבעו נובע מאותו האוכל, ומדברי סופרים מחויב בברכת מזון מאז שאוכל כזית[3] ואפילו אינו משביעו[4]. ועל פי המסורה אין ברכת מזון מחויבת על כל מה שמזין ומשביע כבשר ואורז ודוחן ושאר הדגנים והפירות, אלא על אכילת הלחם העשוי מאחד מחמשת המינים הידועים ביותר כמזון בני אדם, ובעיקר תושבי ארץ ישראל הראשונים שארצם תוארה בראש ובראשונה כ"ארץ חטה ושעורה"[5]. וחמשת המינים הם: החיטה ומה שנחשב ממינה, כוונתי הכוסמין, והשעורה ומה שנחשב ממינה כוונתי שיבולת שועל ושיפון. וצריך לפרש מינים אלה: אשר לחיטה ולשעורה הרי שהן ידועות ומפורסמות (בערבית) כ"קמח" ו"שעיר"[6], אשר לכוסמין הנה אין היא הכרשינה שמאכילים בה את הפרות, אלא דגן הדומה לחיטה שהרופאים הזכירוהו בספריהם ואמרו שהוא נופל מהחיטה, אולם הוא גדול מהשעורה, ואמרו ששמו הארמי - "כנית", וכך תרגמו אנקלוס בביטוי "והחטה והכסמת" - "וחיטיא וכונתיא"[7], ושמו הערבי - "עלס". ושיפון - "דוסר", נזכר אף הוא על ידי הרופאים ואמרו שהוא דומה לשעורה. ושיבולת שועל - "סנבל אלתעלב", עד כמה שידוע לי, איני זוכר מהרופאים מי שהזכירו, אולם זולתם היה מי שהזכיר מין זה ואמר שהוא ראה אותו, ואמרו החכמים ז"ל: "כוסמין מין חטים שבולת שועל ושיפון מין שעורים"[8], ואין ספק שמינים אלה היו בשימוש רב במזונות, בזמנים הקדומים, [9]והרי אתה רואה את לשון התורה - "והחטה והכסמת לא נכו"[10], ראיה שלכוסמת חשיבות כחיטה, ובימים אלה אין משתמשים במינים אלה אלא על דרך הריפוי, לא כמזון. ובאופן כללי - חמשת המינים האלה[12] דינם אחד לגבי משמעות ברכת מזון וחיוב החלה ואיסור חמץ וזולת זה, והאוכל אפוא לחם העשוי מאחד מחמשת המינים האלה או מכולם, חייב בברכת המזון. והאוכל[13] לחם אורז או דוחן או חמצה או פול וכד׳ פטור מברכת מזון, וכן[14] האוכל לחם מאחד מחמשת המינים האלה כשהוא אסור עליו, כטבל ומעשר שני והקדש שלא נפדו וכד׳ ממה שאין מחויבים להשלימו מצד עניין חיבורנו, פטור מברכת מזון, וכן האוכל מה שאינו לחם ואפילו הוא אחד מחמשת המינים האלה כמו (בערבית) "הריסה"[15], "זלאביה"[16], "תריד"[17] וכד׳ פטור מברכת מזון וחייב בברכה אחת מעין שלוש והיא "ברוך אתה יי׳ אלהינו מלך העולם על המחיה ועל הכלכלה וכו׳", והלחם העשוי מחמשת המינים הנזכרים אם ערב בלישתו שמן או דבש או סוכר או גרעיני תבלין, כגון כעכים או לתת או כיסנין וכד׳ והוא הנקרא בתלמוד: "פת הבאה בכיסנין"[18] אם יאכל אכילת עראי על דרך הקינוח כפי שאוכלים דברי מתיקה או על דרך דחיקת הרעב[19] עד לזמן הארוחה שעליה הוא סומך, מברך עליו ברכה אחת מעין שלוש כשם שמברכים על ה"הראיס" וכד׳, ואם יאכל כדרך ארוחה שסומך עליה והיא שאומרים ז"ל על משמעותה: "קבע סעודתו עליו"[20], מברך עליה ברכת מזון שלמה כפי שמברך על הלחם העשוי מקמח ומים בלבד, ומדברי סופרים מחויבים בברכה גם לפני אכילת הלחם[21], והיא "ברוך אתה יי׳ אלהינו מלך העולם המוציא לחם מן הארץ", וכן על אכילת מה שנאכל ככעכים וכד׳ והוא שמחויבים עליו בסוף ברכה אחת מעין שלוש - ברכה לפניו, והיא "ברוך אתה יי׳ אלהינו מלך העולם בורא מיני מזונות", ומה ראוי הוא הביסוס של מי שביסס את הברכה הראשונה והיא "המוציא" או "בורא מיני מזונות" על מה שאמר בשמואל: "כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקראים"[22], אף כי לאמיתו של דבר הכוונה באותה הברכה היא דבר[23] דק מזה. ומחויבים בנטילת ידים, בתחילה[24], כפי שמחויבים לקרית שמע ותפלה, ועל פי שימוש התלמוד[25], מתכוונים ב"מים ראשונים" לנטילה זו[26]. וכן מחויבים בנטילת ידים בסוף, קודם ברכת מזון, ואליה מתכוונים ב"מים אחרונים". ולגבי המים האחרונים האלה מחייבים החכמים שלא יהיו מים חמין שחומם רב[27] משום שהידיים אינן מתנקות מהזוהמה במים החמים שחומם רב שנגרם כאב ליד מחומם, וממליצים על שמן טוב או משהו במקומו קודם ברכת מזון ומנמקים זאת בכך שברכת מזון כ"עבודה" ו"מזוהם פסול לעבודה"[28], ואף כי ההלכה ששמן טוב אינו מעכב, אלא שזה על דרך ההמלצה עליו. ומחייבים שלא יהיה בין מים אחרונים לברכת מזון אוכל אחר ולא שתיית דבר[29], ואפילו מים. ואין מותר לדחות את ברכת מזון אחרי מים אחרונים כל עיקר, אלא כפי שאמרו: "תכף לנטילה ברכה"[30]. ועל פי הצורה החיצונית של ההלכה, סיבת חיוב מים אחרונים - מפני סכנת מלח סדומית[31], והנראה לי שסיבת חיובם מים אחרונים והדגשתם אותם יותר מאשר מים ראשונים, כפי שאמרו: "ראשונים מצוה ואחרונים חובה ובמחנה פטורים ממים ראשונים וחייבים במים אחרונים"[32] היא משום ההכנה לברכת המזון שהיא מצוה דאוריתא ותפלה קטנה, וקשרו את החיוב הזה עם סכנה וקבעו אותה כסיבה הנראית, על פי ההלכה, כדי שהאנשים יזהרו בה ולא יקלו בה ראש, משום פחדם מפני הסכנה. אני מעתיק מאבא מארי זצ"ל מה שדומה לזה לגבי דבריהם "לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי"[33], שסיבת איסורם ז"ל זאת - להרחיק מהמנהג להכפיל בבית המקדש, שעיקרם שהיו מתברכים על ידי שימוש בהכפלה. משום כך אסרו החכמים ז"ל דבר זה, בבארם להם ובקשרם אותו בסכנה כדי שיהא בטוח יותר בהרחקת האנשים מזה. ומה שהפנה את תשומת לבי לגבי מה שאמרתי בעניין נימוק מים אחרונים הוא התנייתם "תכף לנטילה ברכה" ואיסורם מכך שמים אחרונים יהיו מים חמים ונימוקם - "מפני שאין מים חמין מעבירין את הזוהמה"[34], ולו הסיבה האמיתית למים אחרונים היא מפני הסכנה, לא היה צורך במאומה מזה, ודברי התנאים עליהם השלום בעניין נימוק שמן הטוב - "מפני שמזוהם פסול לעבודה"[35] הם ראיה מפורשת[36] לגבי מה שהזכרנו, למי שמבין, לא רמז. הבן זאת אפוא משום שהוא סוד שאין מבינים אותו אלא החכמים. וחיוב ברכת מזון מן התורה, כפי שביארנו לעיל - מסוג חיוב התפלה מהתורה, כוונתי שאין פסוק מסוים מהתורה, כפי שביארנו לעיל כלשון קרית שמע, אלא בהתאם ליכולת, ועל כן אמרו: "בנימין רעיא כרך ריפתא ואמר בריך רחמנא מרה דהא פיתא אמר רב יצא"[37], ובכל זאת כלול במסורה[38] שברכת מזון זו הידועה, השמורה במסורות העם, הברכה הראשונה בה, והיא ברכת הזן וכו׳, משה תיקנה, בשעה שירד מן לישראל, וברכה שנייה, והיא ברכת הודאה יהושע תיקנה, בשעה שנכנסו ישראל לארץ, וברכה שלישית, והיא ברכת רחם וכו׳ דוד ושלמה תיקנוה, והכוונה בכך - שעניינהן הנם תיקון משה ויהושע ודוד ושלמה, לא שהלשון הזאת שאנו אומרים אותה היום היא לשון משה ויהושע ודוד, משום שיש בלשון ברכת הזן "נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו"[39] ו"פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון"[40], ואלה לשונות דוד, ובלשון ברכת רחם - "ומלכות בית דוד משיחך תחזירה למקומה" ומן הנמנע שתהא זו לשון דוד או שלמה, אלא אפשר שהם תיקנו "תעמידה במקומה" ואילו אנו אומרים: "תחזירה למקומה". העניינים הנם אפוא תיקון הנביאים הנזכרים עליהם השלום ואילו הלשונות[41] הנן תיקון אנשי כנסת הגדולה אשר תיקנו את לשונות כל הברכות, וברכת הטוב והמטיב היא תיקון התנאים כפי שביאר לנו התלמוד: "ביבנה תקנוה"[42]. ועתה הבה נאמר לגבי ביאור ענייני[43] הברכות האלה שעניין הברכה הראשונה מהן, והיא "הזן" - לגדלו יתע׳, ולהזכיר את גודל יכולתו ורוב חסדיו בהמצאת המזון, לא לנו בלבד אלא למין האנושי בכללותו - "נותן לחם לכל בשר", ולמין בעלי החיים כולו - "נותן לבהמה לחמה לבני עורב אשר יקראו"[44], ובאופן כללי מזה - פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון", ועל כן הוא אומר בתחילת הברכה הזאת, לאחר הפתיחה בגידול הכללי: "ברוך אתה יי׳ אלהינו מלך העולם הזן אותנו ואת העולם כולו", ואפשר שבדבריו "העולם כולו" נכלל כל מה שעניינו להיות נזון ואפילו אינו בעל חושים[45], כוונתי הצמחים, ובהשאלה - מה שנשגב מכדי שתבין בקלות ונעלה מכדי שתגלה בפשטות, נכללים באותו העולם בכללותו - העליונים והתחתונים, ובהתאם לכך נאמר: "ואת העולם כולו". והכרחי לומר דבר בעניין זה והוא שהמזון - לקיום מבנה הגוף שהוא נושא החיים לכל חי ונושא הצורה לכל גוף נזון, והוא יתע׳, כשם שהוא ממציא את המזון לכל נזון לקיומו ולהישארותו בחיים בתקופה שנגזרה לו כך מספק[46] לכל הנבראים מחסדיו ומטובו מה שממשיך באמצעותו את קיומם, כפי שאמרו הנביאים המשיגים את מעשיו: "ואתה מחיה את כולם"[47]. הבן אפוא סוד זה משום שהוא דק ונעלה, לאחר שבח זה מכירים בכך שהשפע והטוב הזה - מטובו ומחסדו ומרחמיו, לא משום זכויותינו, וזאת בדבריו "בטוב וחסד ורחמים". ושאר מה שנכלל בברכה זו הוא היות שפע זה כללי, באמרו "נותן לחם לכל בשר", וכן התמדתו, באמרו "תמיד לחם לא חסר לנו", והתחינה

---

1. דברים ח׳ י׳.
2. ואע"פ שאם לא היה אוכל עתה לאחר זמן היה רעב וא"כ יברך עוד שעה, אפשר לומר דמכיון דלא יודע מתי מתחיל הרעבון להציק לא מברך גם אח"כ, א"נ מכיון שכשאכל עתה לא שבע מאכילה זאת לא מברך דמסתכלים אשעת אכילה ולא על התוצאה.
3. ק"ק דלפי"ז מדוע הגמ׳ בדף כ׳ אמרה והם החמירו ע"ע בכזית הול"ל חומרא זאת שמהתורה רק כששבע מאכילה זו וכו׳ ואפשר לומר דכיון דבנדה שהחמירו ע"ע בטיפת דם דהוי מדין שיעורין גם בזה אמר מדין שיעורין.
4. משנה תורה הלכות ברכות פרק א׳ הלכה א׳; פרק ה׳ הלכה ט"ז.
5. וזה מראה על חשיבותם יותר מכולם יעויין בברכות דף מ"א ע"ב.
6. דברים ח׳ ח׳.
7. יעויין בפירוש ראב"ם על התורה פרשת וארא בסופה שדבריו מקבילין יעוי"ש. ובהגהות המהדיר (דפוס לונדון תשי"ח).
8. שמות ט׳ ל"ב.
9. פסחים ל"ה ע"א; מנחות ע׳ ע"א.
10. ואם לא היו כ"כ חשובים בזמנם לא היתה התורה מזכירה אותם.
11. שמות ט׳ ל"ב.
12. אע"פ שהיום משתמשים עמם רק ע"ד הריפוי, כי סוף סוף הם מזינים.
13. זה לשון תשובת רבינו הנדפס בירושלים שנת חצר"ת סי׳ פ"ד, התבוננו במה שהזכרתם בענין הדראה והדוחן ושהם מאכל רוב בני ארצכם ואין אוכלים חטה אלא מעוטם ושנתפשט המנהג אצלם, כמו שאמרתם, משום כך שאתם מברכים עליהם בסוף ברכה. וזה תמוה לא כרבן גמליאל ולא כחכמים כי כן לשון בריתא ברורה בגמרא ברכות כל שאינו לא משבעת המינין ולא ממין דגן כגון פת אורז ופת דוחן רבן גמליאל אומר ברכה אחת מעין שלש וחכמים אומרים ולבסוף ולא כלום. וברור מן התלמוד שההלכה בפת דוחן בתחילה שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות, כפי שנאמר שם בגמרא ברכות, וכך פסק רבינו יצחק בעל ההלכות ז"ל. ואין מה שהזכרתם שמאכל רוב הישובים בזה טענה, כי דוקא בשביל הטעם הזה הפליג רבן גמליאל ואמר שיברך על פת דוחן - הוא דכן בערבית - ברכה אחת מעין שלש, כלומר מפני שהרבה אנשים היו נוהגים לאכל זה, שלא כאפונים והפולים ושאר הקטניות, ועל כן לא הצריך ברכה אחת מעין שלש בלחם פולים או זולתו. ואעפ"כ אין אנו הולכים אחריו, כי יחיד ורבים הלכה כרבים. ומה שהזכיר הטוען שברכת הזן משה ע"ה תקנה בשעה שירד המן שהיה לחם שלהם אז, הרי יפה טען ומורה זה על זכות מה ובינה מעולה, אלא שיש לומר בזה שתי תשובות. הראשונה שאז כל ישראל היו נאספים במקום אחד והמן היה לחם שלהם, ובני תימן אינם כל ישראל ולא רובם, ואין למדים אלא ממאכל רוב ישראל. והתשובה השניה והיא המדויקה, שאין אנו מברכים ברכת המזון מפני שלפי הקבלה משה ע"ה תקן הזן בשעה שירד המן, אלא מפני שאנו מקיימים המצוה המפורשת בפסוק ואכלת ושבעת וברכת את ה׳ אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך, והרמז בפסוק זה אינו אלא לתבואת ארץ ישראל שהיא שני מיני חטים ושלשה מיני שעורים, כמו שבארו ז"ל בקבלה, ומסייע לקבלתם הכתוב ארץ חטה ושעורה. אבל אומר אני שלא צריך שתכרת ברכת המזון מפי רוב בני ארצכם, פן תשכח, אלא צריך שיאמרו אותה כלשונה אחרי הדראה והדוחן כמנהגכם, ולא יזכירו שם בברכה, שלא תהיה ברכה לבטלה, אלא יכנה ויאמר ברוך אתה השם הזן אותנו וכו׳ או ברוך הזן אותנו וג׳ ויחתם ברוך הזן את הכל, נודה וכו׳ ברוך הוא על הארץ ועל המזון, רחם וכו׳ ברוך בונה ירושלם, ברוך הטוב והמטיב וגו׳, ויברך בורא נפשות רבות כתקנה בשם ומלכות, ובעשייה הזאת לא יבואו לידי ברכה לבטלה ויש בה זכר לברכת המזון שלא תשכח מרוב בני ארצכם.
14. כדעת אביו זלה"ה (פרק א׳ מהלכות ברכות הלכה י"ט), והשיג עליו הראב"ד. ועיין לשון הטור (או"ח סי׳ קצ"ו) ובית יוסף שם.
15. הריסה: תבשיל העשוי מבשר וחיטה כתושים יחד, ע"ע איילון שנער.
16. זלאביה: בצק מטוגן ב"סמנה" או שמן ומושרה בדבש, ע"ע מנגד.
17. תריד: פתיתי לחם טבולים במרק, ע"ע מנגד.
18. ברכות מ"א ע"ב.
19. משמע שאכילת קבע היא כל שזאת אכילתו שהוא סומך עליה וכדבסמוך, וצ"ב איך יהיה הדין במי שחשב באכילתו זאת ע"ד דחיקת הרעב ולבסוף לא אכל ארוחה אחרת כי הרגיש שלא מצטרך לכך האם יברך או כיון שלא היתה כוונתו מלכתחילה להכי אין לברך ברהמ"ז, ובשלמא לשיטה האומרת שקביעות סעודה הוא שיעור מסויים (220 גרם וכדומה) ניחא.
20. שם ל"ה ע"ב; ל"ח ע"א.
21. שם ל"ה ע"א.
22. שמואל-א׳ ט׳ י"ג.
23. אפשר לומר דיעויין שם במפרשים דהכוונה שבירך אקבו"צ על אכילת הזבח אבל כאן רבינו מדבר בברכה על המזון שאוכל.
24. משמע דהויא נטילה כנט"י לתפילה ולא לסירוגין ומים אחרונים ודאי שלא צריך כנט"י לתפילה אלא נוטלים רק האצבעות (וגם באצבעות יש מחלוקת עד כמה) ואפשר שלא צריך מכיון שכבר נטל מים ראשונים רק האצבעות שאוכלים עמם התלכלכו ולכן צריך לנקותם וזה כעין מ"ש רבינו בפרק על ברכת כהנים שאינם צריכים לצאת וליטול ידיהם אלא סמכינן על נט"י דבוקר.
25. ר"ל כשהתלמוד אומר בכל מקום מים ראשונים הכוונה לנטילה לפני הסעודה הזאת.
26. ראה, למשל, ברכות נ"ג ע"ב.
27. חולין ק"ה ע"א.
28. ברכות נ"ג ע"ב.
29. ואפילו שלא מדבר וכל שכן שדיבור אסור.
30. שם מ"ב ע"א.
31. חולין ק"ה ע"ב; עירובין י"ז ע"ב.
32. עירובין שם, וכן ראה חולין ק"ה ע"ב; משנה תורה הלכות ברכות פרק ו׳ הלכה ג׳.
33. פסחים ק"ט ע"ב.
34. חולין ק"ה ע"א.
35. ברכות נ"ג ע"ב.
36. לכאורה גם יכל להביא ראיה דאי מטעם מלח סדומית למה רק כשאוכל לחם הלא בכל תבשיל שאוכל ויש בו מלח צריך ליטול משום מלח סדומית אלא ודאי שהעיקר זה מטעם ברהמ"ז ואפשר דס"ל לרבינו כשיטת האומרים דבכל תבשיל דאיכא מלח צריך ליטול רק שאמרנו זאת גבי אכילת לחם שהיא סעודה חשובה ומצויה.
37. ברכות מ׳ ע"ב.
38. שם מ"ח ע"ב.
39. תהלים קל"ו כ"ה.
40. שם קמ"ה ט"ז.
41. ובזה מתורץ בפשטות קושיית המקשים שאין לומר בברכה זאת פותח את ידיך מפני שהיא תיקון משה רבינו יעויין בפי׳ רבינו אליהו מנחם מלונדריש ומש"ש בהגה ועיין ברוקח סי׳ של"ז שאין פ׳ סופית בברהמ"ז שאין שצף קצף אנף למי שמברך בכוונה וקבלות הרוקח הם מאבותיו ורבותיו עד שמעון הפקולי.
42. ברכות מ"ח ע"ב.
43. מכאן ואילך אפשר מעט לגלות איך היתה נוסחתם בברהמ"ז. עיין עוד בפי׳ התפילות והברכות לרבנו יהודה ב"ר יקר, וכן עיין בלקט יושר לתלמיד התה"ד שכתב נוסח שרבו התה"ד היה אומר וכן עיין בצרור החיים ובספר עץ חיים מלונדריש (הוצאת מוסד הרב קוק), ובהגהות המהדיר לתשובות רבינו סי׳ פ"ד מה שציין בזה, ועיין בספר פת לחם להגה"ק ר׳ אלישע חביליו תלמיד מרנא ר׳ דוד פארדו שכולו הולך סובב על ברהמ"ז מש"ש.
44. תהלים קמ"ז ט׳.
45. ולפי המקובלים גם את הדומם שגם בהם יש חיות מסויימת ואם רבינו היה יודע דבריהם היה מזכירם וודאי שהיה שמח בהם.
46. כגון הצמחים וכדומה וכפי שכתב לעיל שמחיה אותם לאו דוקא ע"י אכילה וכן להבדיל המלאכים והגלגלים וכדומה חיים וקיימים ועומדים בזכות רצונו יתברך להשאירם אך ברגע שלא ירצה ימחקו מיד.

להתמדתו, באמרו "כן אל יחסרנו מלכנו מזון וכו'", כל זה משמעותו ברורה, והחתימה מתאימה לפתיחה – "הזן את הכל". ואשר לברכה השנייה והיא ה"הודאה" ונקראת "ברכת הארץ"[48], הנה עניינה – התודה על נחלת הארץ[49] המצמיחה למחיה שאלהים יתע' העניקה לישראל, כפי שאמרה התורה: "ואכלת ושבעת וברכת את יי' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך"[50], והואיל וארץ ישראל לא ירשו אותה ישראל אלא בזכות אברהם אבינו עליו השלום אשר נאמר לו: "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם"[51], וההבטחה הנכבדה הזו לא תושלם לזרע אברהם אלא עם קבלת חוקי התורה שסימנם ברית מילה אשר נאמר לאברהם עליה: "ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחזת עולם והייתי להם לאלהים",[52] כפי שנשלים ביאור דבר זה בפרק המילה, וירושת הארץ נעשתה קשורה בברית מילה וקיום התורה, כפי שהתבאר בכמה פסוקים שבקיום התורה תירש את הארץ ובהפרתה נגורש ממנה, כפי שאירע, משום כך תיקנו, כדבר הכרחי, להזכיר בברכה הזאת ברית ותורה, ואמרו: "כל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ... לא יצא ידי חובתו"[53], ויציאת מצרים, כידוע[54], היא תחילת קביעת הדינים ותחילת נחלת הארץ, ועל כן נזכרה בברכה הזאת. ושאר לשון הברכה הזאת חוזר לעניין זה שפירשנוהו. ואשר לברכה השלישית והיא "רחם וכו'" – עניינה הוא התחינה להחזרת מקדש ירושלים שהוא תכלית ארץ ישראל, משום שעל ידי קיומו יש קיום לכבודה, ועל ידי העדרו יש ביטול משמעותה[55] והסתלקותנו ממנה, והתחינה להחזרת מלכות בית דוד הקשורה בירושלם, כפי שביאר הפסוק: "כי בחר יי' בציון וכו' שם אצמיח קרן לדוד ערכתי נר למשיחי"[56], וכל לשון הברכה הזו בנוי על עניין זה. ואשר לברכה הרביעית, והיא ברכת הטוב והמטיב, הריהי ברכה מחודשת, מאוחרת, לאחר שלוש ברכות שהן תיקון[57] נביאים הראשונים וקביעת אנשי כנסת הגדולה, כפי שהקדמנו. אמרו בתלמוד שהיא, כוונתי "ברכת הטוב והמטיב" – "ביבנה תקנוה כנגד הרוגי בית תר[58] .... [59]הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה"[60], ואיני זוכר לשון משלהם ז"ל ואין בידי מסורה המורה על קשר הרוגי בית תר לברכת מזון, אם התחייבו חכמי אותו הדור עליהם השלום וכלל ישראל לצום לפני שעלה בידם לקברם, וכאשר קברו ואכלו סעודה, כפי שסועדים האבלים, תיקנו אז את ברכת הטוב והמטיב והנציחוה בברכת מזון ויהא זה הקשר שחיבר בין קבורת הרוגי בית תר לבין ברכת מזון, הרי שזוהי משמעות בעלת טעם[61], או שיש לכך נימוק אחר מזה שנאמר או שנמסר במסורה ונעלם ממני. תהא אשר תהא הסיבה לכך הנה עניין הברכה הזאת, כפי שידוע מלשונה ומותנה בהלכותיה – ההכרה בטובו יתע' בכל מצב: הווה, עבר ועתיד משום שהוא הטוב והמטיב, כפי שאמר דוד: "טוב אתה ומטיב"[62], [63]והתחינה בסופה – בתחינות ידועות: "הרחמן ישתבח וכו'", רווח המנהג להרחיב בה לעתים, ולעתים לקצר בה ואין הקפדה בכך, ותיקנו שפתיחת הברכה הזאת תהיה בשם ומלכות הואיל והיא מחודשת, והיא כאילו עומדת בפני עצמה ואינה סמוכה לחברתה, ותיקנו להזכיר בה שלוש מלכיות, כוונתי שיחזרו בה על ביטוי המלכות שלוש פעמים כפי שביאר התלמוד[64], וכך עושים משום שאומרים בה, תחילה, "מלך העולם", אחר כך "אבינו מלכנו" ואחר כך "המלך הטוב והמטיב", והנימוק לכך נזכר בתלמוד והוא אינו מתאים לענייננו ועל כן קיצרנו בו. ומצוה מדברי סופרים שאם אכלו שלושה או יותר, יחד, מברכים ברכת הזימון לפני ברכת מזון[65], אם היו האוכלים משלושה עד עשרה, הרי שברכת הזימון – שיאמר אחד מהם, מי שיוציא אותם ידי חובתם כפי שמוציא שליח צבור[66] את הרבים ידי חובת תפלה: "נברך שאכלנו משלו", והשומעים עונים: "ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו", ואם האוכלים הם עשרה או יותר, יאמר המזמן: "נברך לאלהינו שאכלנו משלו", והשומעים עונים: "ברוך אלהינו שאכלנו משלו ובטובו חיינו", [67]אחר כך יחזור המזמן: "ברוך אלהינו שאכלנו משלו ובטובו חיינו", ולאחר מכן יאמר ברכת מזון כסדרה: ראשונה ושנייה ושלישית ורביעית, וככל שחותם ברכה יענו האנשים "אמן" ואף הוא יענה "אמן" אחר ברכה שלישית משום שהיא סוף ברכותיו הואיל וברכת הטוב והמטיב מחודשת, כפי שהקדמנו, וכבר אמרו ש"העונה אמן בסוף ברכותיו משובח"[68] וכן בהתאם למה שפורש וקוצר בהלכות ברכות מהחבור[69]. ונקראה "נברך שאכלנו משלו" "ברכת הזימון", כפי שביארו בתלמוד, משום שתי משמעויות: האחת, שאין מברכים אותה אלא[70] בקבוצה שנועדה לאכול ולא שהתכנסותה לאוכל במקרה והסכמה, כפי שהתבאר הדבר בתלמוד וקוצר בחבור[71], והשנייה, [72]שעניינה הכנת השומעים וזימונם לקיום כוונת לבם לברכה, [73]ונקראת "ברכה" על אף שאין בה "שם ומלכות", כמו כלל שמות הברכות, הואיל והיא גידול שמו יתע', כמו הרבה מברכות ההודאה שאין בהן פתיחה ולא חתימה כפי שנבאר. יוצא אפוא שברכת מזון היא מעין התפלה: אם אדם אוכל ביחידות מברך יחיד כמו שמתפלל יחיד לעצמו, ואם אוכלת קבוצה מברך אחד ממנה בקול והשאר שומעים, כפי ששליח צבור אומר בקול בתפלת צבור. והזימון – מעין הקדיש, אלא שבין הברכה ובין תפלת הצבור יש הבדלים, מהם – שתפלת צבור אינה נערכת בפחות מעשרה אנשים גדולים ובני חורין, ואילו ברכת הזימון – אפילו בשלושה, וכן אם הזימון בהזכרת השם, כוונתי שאומרים "נברך לאלהינו", לא יהא זה בפחות מעשרה. ולברכת הזימון מצרפים קטן היודע למי מברכין בין להשלים[74] מניין שלושה בין להשלים מניין עשרה, והנשים גם כן מזמנות לעצמן והעבדים לעצמן משום [75]שהם מחויבים בזימון כשם שמחויבים בברכת מזון, אולם מתנים שלא תהיה חבורה אחת נשים ועבדים וקטנים מפני הפריצות, אלא נשים לעצמן ועבדים לעצמן וקטנים לעצמן או עם הגדולים. ותפלת צבור אין שליח צבור מוציא בה ידי חובה אלא מי שאינו יודע להתפלל חוץ מתפלת מוסף שלראש השנה ויום הכפורים שליובל, [76]כפי שהתבאר, ואילו ברכת הזימון מוציא בה המזמן כל בני החבורה, היודע כמי שאינו יודע, [77]ומחויבים להוסיף בברכת הזימון, בבית החתנים את הזכרת השמחה. אם הזימון בשלושה וכד', אומרים: "נברך שהשמחה במעונו", ואם בעשרה יאמרו: "נברך לאלהינו שהשמחה במעונו שאכלנו משלו". מוסיפים תוספת זו משעה [78]שמתחילים להכין סעודת הנישואין ועד סוף שבעת ימי המשתה, וכאשר מתאספים בבית החתן לסעודה ועד תום שלושים יום – ואפילו אין מכריזים בפירוש שהסעודה בגלל הנישואין, ולאחר שלושים יום ועד תום שנים עשר חודש, אם [לא] אמרו בפירוש[79] שאותה הסעודה בגלל הנישואין, אין מוסיפין אותה, ואפילו אם הנסיבות מורות שהיא בגלל הנישואין. וכשם שמוסיפים את התוספת הזו בזימון כך מוסיפים גם כן [80]בברכת הטוב והמטיב בבית החתנים את הברכה האחרונה של ברכות הנישואין, והיא: "ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם אשר ברא ששון ושמחה וכו'", זאת אם הנאספים לאוכל באו כולם בעת ברכות הנישואין, אולם אם יש בין הנוכחים [84]פנים חדשות והם בני אדם [82]שלא נכחו בברכת הנישואין בעת הנישואין, מברכים את ברכת הנישואין כולה – "שהכל ברא לכבודו" ו"יוצר האדם" ושאר הברכות הידועות הכתובות במקומן. מברכין ברכה זו או ברכות אלה משך כל שבעת ימי המשתה, אם הנישואין הם נישואי בחור לבתולה או בחור לאלמנה או אלמון לבתולה, ואם הנישואין אלמון לאלמנה אין מברכין ברכת חתנים שהיא הברכה הזו או הברכות האלה, כוונתי "אשר ברא ששון" או שש הברכות בכללותן, אלא יום אחד בלבד, ובכל אופן אין מברכין ברכת חתנים אלא ברכה אחת כשלא היו שם פנים חדשות, ולא שש ברכות כשהיו שם פנים חדשות, ולא יום אחד באלמון שנשא אלמנה, ולא שבעה ימים בבחור או בתולה שנישאו בפחות מעשרה גדולים, ומותר שהחתנים יהיו מן המניין. ובבית האבל מוסיפים בשבעת ימי האבל בברכת הטוב והמטיב, אחרי "הטוב והמטיב" - צידוק הדין, והיא "אל אמת דיין אמת שליט בעולמו לעשות בו כרצונו ואנחנו עבדיו ועמו ובכל אנו חייבין להודות לו ולברכו". ובפורים ושמונת ימי חנוכה מוסיפים בברכת הארץ [83]"ועל הנסים וכו'" כשם שמוסיפים אותה בהודאה שלתפלה. ובשבת מוסיפים בברכת ירושלם: "אלהינו ואלהי אבותינו רצה והחליצנו במצותיך ובמצות יום השביעי הזה וכו'". וביום טוב וחולו שלמועד וראש חדש מוסיפים בברכה הזאת: "אלהינו ואלהי אבותינו יעלה ויבוא וכו'" כשם שמוסיפים אותה בברכת העבודה שלתפלה. ושיעור זה של דיבור על ברכת מזון מספיק בהתאם לענייננו.

ברכת יישר כוח מרובה להרב משה שבת שליט"א על עריכת המדור

---

47. נחמיה ט' ו'.
48. ראה, למשל, ברכות ט"ז ע"א.
49. בזה מתרץ מדוע נתקנה בברהמ"ז, ובהערותינו על פי' רבינו אליהו מנחם מלונדריש כתבנו טעם אחר יעוי"ש.
50. דברים ח' י'.
51. בראשית י"ג ט"ו.
52. שם י"ז ח'.
53. ברכות מ"ט ע"א.
54. בדבריו ג"כ מתורץ מדוע ברוב מקומות אומרים זכר ליציאת מצרים.
55. הסתלקותנו ולא הסתלקותו יעויין בעמוד 112.
56. תהלים קל"ב י"ג ואילך.
57. משה יהושע דוד ושלמה וקביעת הנוסח שלנו היא של כנה"ג.
58. גירסת רבינו היא שהעיר היתה נקראת בית תר ולא ביתר והיא גירסה יותר ישרה וכנראה שהגירסאות היום הם חיבור המילים בשביל לקצר וכדרך בני אדם ואפשר שהיתה נקראת על שם אדם שבנאה וכדומה, ששמו היה תר. וכן הגירסאות בירושלמי ואפשר דרבינו גריס הכי גם בבבלי.
59. בספר האשכול הלכות ברהמ"ז ובספר שולחן של ארבע לרבינו בחיי הביאו להא דירושלמי פרק ד' דתענית שהיה לאדריאנוס ימ"ש כרם ח"י מיל על ח"י מיל ומגופותיהם גידר לכרמו בגובה קומת אדם וברוחב פישוט ידים ובזה החידוש והנס מרובה שוודאי היו צריכים להסריח.
60. ברכות מ"ח ע"ב.
61. בראה"ה מובא דתרווייהו הוו הודאה, ועיין מ"ש בהגהותינו על פי' רא"ם מלונדריש בזה.
62. תהלים קי"ט ס"ח.
63. משמע מרבינו שהרחמן הוא כעין אלהי נצור שבסוף תפילת שמו"ע, ואולי ס"ל שלא כל ענייה שרי לענות שם ויעויין תרומת הדשן סי' ל"ט, והעושה שלום שאומרים בסוף ברהמ"ז הוי כעושה שלום של שמו"ע וצ"ב.
64. ברכות מ"ט ע"א; משנה תורה הלכות ברכות פרק ב' הלכה ז'.
65. ברכות ז', א'.
66. מדוקדק בדברי רבינו דדוקא מפני שהם רבים מוציא אותם יד"ח כמו שליח ציבור אבל יחידים הוא ועוד אחד אין לעשות כך אלא חובה עליהם ליפרד וכל אחד יברך בפני עצמו אלא אם כן אחד בור ואחד חכם, ועיין בליקוטי הריצ"ג (רבינו יצחק ן' גיאת צריך תשי"ב) עמוד 63 מש"ב.
67. משמע שרבינו סובר שלהיכן הוא חוזר קאי על המזמן ויש בזה אריכות בראשונים ונסכם דבריהם בסמוך, גם לכאורה נראה מדברי רבינו דדוקא בעשרה חוזר המברך ואומר נברך אבל בשלשה שלא הזכיר זאת משמע שהמברך לא חוזר ברוך וכו' ומאי שנא, ואפשר לומר ע"פ מ"ש רבינו כ"פ שברהמ"ז היא כעין תפילה א"כ בעשרה הוי כמו חזן שאומר ברכו וכולם עונים והוא חוזר שוב, אבל בשלשה שלא הוי כעין תפילה בציבור לא עבדינן הכי מפני שאין בשלושה חשיבות לענין זה. ועיין באוצה"ג חה"פ עמוד 80 משם רס"ג שבברכו ובברכת הזימון החזן חוזר ואומר ברוך שצריך להחזיר עצמו לכלל לגמרי מפני שהוא רק אמר ברכו או נברך. וכל זה אפשר לומר דדוקא בעשרה אבל בג' אין חשיבות של ציבור שיצטרך להחזיר עצמו לכלל כי אין זה חשיב כלל, ויש להאריך בעוד סברות, ואולי אפשר לומר גם שרבינו באמת קאי גם אג' דמיירי לעיל וכן מפורש ברמב"ם פרק ה' הלכה ב'. והנה בדברי הגמ' להיכן הוא חוזר רבו הדעות בזה על מה קאי. לראשונה נטפל לזה רבנו האי גאון מובא באוצה"ג עמוד 409 וז"ל להיכן חוזר פי' א' עד היכן ברכת הזימון ר"ז אומר עד נברך ורב ששת אומר עד חזן והקשו השואלים דא"כ הול"ל מרישא חוזר ומדוע אמר למקום שפסק ותירץ רה"ג דאי היה אומר מרישא חוזר הו"א דצ"ל שוב נברך, פי' ב' אאחד מפסיק לב' קאי, פי' ג' ועמו מסכים רה"ג דכל היכא דמצטרך אדם להפסיק בברהמ"ז מן כל הסיבות שבעולם בין אחד שפסק לב' בין כל סיבה אחרת שחוזר להשלים ברהמ"ז למקום שפסק. עוד הביא שם המו"ל משבה"ל השלם סי' ק"נ דבתשובות הגאונים מפרש להיכן הוא חוזר בברכת אבלים קאי וצ"ב (כפי שהבאנו לעיל מוכח שרה"ג מסכים לפי' השלישי ולא לזה, אך יתכן שרבינו זכריה הביא חלק מפי' רה"ג והוא הפי' הראשון ור"ז מסכים לפי' זה ובספר הנר פירש משם רה"ג) להיכן הוא חוזר פי' אותו המזמן שאמר נברך שאכלנו משלו וכו' ר' זביד וכו' חוזר לראש פי' חוזר שנייה (שנית) ואומר נברך שאכלנו משלו ורבנן אמרי למקום שפסק לברוך שאכלנו וכן פירש הרי"ף והרמב"ם פרק ה' הלכה ב' (ועי"ש בהגה"מ ובפ"ז ס"ק ט') וכן ס"ל לרשב"א והרשב"ץ ולבעל המאורות ולמכתם והמאירי ונימוק"י, אך הראב"ד ההשלמה והרי"ד ס"ל דקאי אג' שאכלו ויצא אחד מהן לשוק, והנה לפי' דרוב הראשונים ס"ל דקאי אמזמן והיינו שרב זביד משמיה דאביי דאמר שחוזר לראש ורבנן אומרים חוזר למקום שפסק זה חוזר על מחלוקת רב נחמן ורב ששת עד היכן ברכת הזימון אי עד נברך או עד הזן וגם במימרא זאת יש מחלוקת גדולה בראשונים היכי פי', בעל ההשלמה כותב דקאי אג' שאכלו ויצא אחד מהן לשוק וקאמר רב ששת שעד הזן יש לו לשמוע הברכה ומיהו לרב ששת אפילו יחיד אומר זימון (הזן) ולא כפירש"י דיחיד אינו אומר דכל מאי דאמרינן ג' ברכות הן צ"ל דהוי עם הטוב והמטיב וס"ל דדאורייתא היא, גם במאירי בדף מ"ו הביא שיטת רש"י דס"ל דיחיד אין אומר ברכת הזן אלא בזימון בלבד והאריך לחלוק עליו בקושיות גדולות וז"ל להיכן חוזר, המזמן, אך קשה היאך עלה ע"ד רב זביד שיהא כופל נברך וכו' לכ"כ גדולי המפרשים שהיא ע"ד רב ששת ויצא לשוק שצריך לשמוע עד סוף הזן והמחלוקת לאן חוזר האם להתחלה או לנודה לך, ואחרוני הרבנים מפרשים כפי' א' אלא שמפרשים חוזר לראש לברוך ולמקום שפסק לברכת הזן. גם בתוס' ד"ה ולמאן חלקו על רש"י וס"ל כפי' הרי"ף דקאי דב' וג' וכו' בבני אדם קאי. וכן פירש רבנו יוסף ראש הסדר בפירושיו למשנה (הוא היה בנו של רבנו יעקב ב"ר עלי ראש בי רבנן תלמיד רב שמואל ב"ר עלי גאון ופירש ותיכנן לפרש הרבה גופי תורה לתועלת הכלל) וכן ס"ל לרשב"א ונימוק"י ראב"ד השלמה מכתם ריב"ב, אך הרי"ד ס"ל כרב ששת שברכת הזימון ועד בכלל, דנברך בלחוד לאו מילתא חשיבא היא דתיקום בלחודה ור"ח ורי"ף פסקו כר"נ דעד נברך בלבד זה ברכת הזימון. ולפירוש דקאי אאחד שמפסיק לב', רש"י וההשלמה והרי"ד ס"ל דדרך ארץ שאחד יפסיק לשניים ולא בחיוב, אך הראב"ד הריב"ב הרשב"א הרשב"ץ הרא"ה הריטב"א המאירי וכן נראה מהריא"ז בפ"ז ה"ט כולהו ס"ל דחייב להפסיק להם, ופסק הראב"ד שאם אח"כ רוצה לאכול שוב צריך נט"י והמוציא חדש שכיון שנתחייב בזימון על כרחו הפסיק אכילתו בזימון דמיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר, ואיך יתכן שיאכל באמצע הברכה והרי הזימון אחד מהברכות של ברכת הזימון הוא. אך בהשלמה כתב דנהגו העם לא כדבריו, והטעם שמה שמפסיק להם זה מרצונו הטוב ולא מחובה והיינו שסברתו אחרת מהראב"ד דכל מה שהפסיק זה מרצונו ומכיון שמרצונו עשה זאת אין סברא שיתחייב, אך המאירי ממש משתמש בסברת הראב"ד להיפך וז"ל ואין נראה שיהא הפסק מפני שדעתו לאכול ושעל כרחו הוא מפסיק. ורבינו אליהו מנחם מלונדריש מפרש (או שכוונתו שנרמז בדברי הגמ' הללו) שאין למברך לענות אחר המסובין ברוך הוא וב"ש זכרו לעד ולנצח יעוי"ש בגליון הקודם.
68. ברכות מ"ה ע"ב.
69. משנה תורה הלכות ברכות פרק ה'.
70. גם עיין בסוף פרק השותפין דנדרים ובפי' רבינו אברהם מן ההר שם.
71. שם פרק ה' הלכה י"א.
72. ואפשר דלכן אין זימון למפרע ועיין שו"ת הרשב"ש סי' תמ"ה מש"ב.
73. עיין בירושלמי שלהי פרק קמא דברכות.
74. שלא כדעת הרמ"א סי' קצ"ט סעי' י', ועיין ברוקח סי' של"ד ובריב"ש סי' תנ"א מ"ש בשם המד"ר פרק צ"א שקטן מצטרף לעשרה ולא לשלושה כי בעשרה הקילו בשבעה בפת ושלושה ירק אך בשלושה כולהו בעו פת, עוד עיין במהר"ש מוינא סי' שע"א שמובא מחלוקת אם קטן בן י"ב מצטרף לעשרה ומהר"ש אוסר ועיין למרנא בעל חק"ל מסי' מ"ה ואילך כמה חקירות נפלאות בעניינים אלו.
75. עיין במהרי"ל החדשות סי' י"ח מש"ב.
76. יעויין ר"ה דף ל"ה, ומה שכתב של יובל הוא כפסק אביו ברמב"ם הלכות שופר פרק ג' הלכה ח' ויעוי"ש בהמגיד שמקורו הוא מהמשנה בדף כ"ו (ויתכן שכך היתה גם גירסתם כי ברש"י ותוס' שם בסוף ר"ה מתעלמים מזה שהיוה"כ הוא בדווקא של יובל ומשמע שמבינים שיוה"כ היא ג"כ תפילה ארוכה ולא מצוייה כלל ולכן גם בזה הש"ץ מוציא את הבקי אך הרמב"ם ורבינו ס"ל שכמו שבר"ה הטעם הוא מכיון דאיכא מלכויות זכרונות ושופרות גם ביוה"כ זה הטעם וזה דוקא ביובל) ויעויין בפי' הרשב"ץ לר"ה שם, שמתעלם מיוה"כ כלל ונוסחתו היא רק ר"ה בלבד ואולי כך היה בגירסתו וצ"ב.
77. משמע דהוא חלק מברכת הזימון ולכן הוא חובה ולא שזה רשות מצוה דכיון שיש חתן מוסיפים. ואפשר לומר דכיון שהאכילה גופא היא ממש מצוה גם הזימון שלה אינו על אכילת רשות אלא על אכילת מצוה ולכך חייב בזימון להזכיר את המצוה הגדולה שה' בעצמו שמח וז"ש שהשמחה במעונו. וצ"ע אם לדברי רבינו לא הזכיר אם מחוייב לחזור על הזימון או שאם שכח וכבר בירך לא יצא יד"ח זימון.
78. באהע"ז סי' ס"ב כתב הטור משם הסמ"ג דהאידנא לא עבדינן הכי ומשמע מרבינו לא כך.
79. במקור נכתב: "אן צרח" ('אם אמר בפירוש') בהשמטת מלת שלילה המתחייבת מצד התוכן.
80. אולי הכוונה בסמוך לה ומשמע דהוי לפני הרחמן אלא אם כן נימא שהרחמן נחשב כהמשך של ברכת הטוב והמטיב וכמ"ש לעיל.
81. זה לשון תשובות רבינו סי' פ"ו וז"ל מה שנוגע לפנים חדשות בבית חתנים נראה מדבריכם שאתם חושבים שמה שאמר אבא מארי זצ"ל בחבור והוא שיהיו עשרה ענינו עד שיהיו פנים חדשות עשרה ורק אז יברכו שבע ברכות בברכת המזון. ומי שחושב כך טועה. כי הוא ז"ל לא רצה לומר בדבריו והוא שיהיו עשרה אלא שהנאספים לברכה יהיו עשרה. יתבונן נא לדבריו ז"ל וחתנים מן המנין, והחתנים אינם פנים חדשות. כללו של דבר, בזמן שמתאספים עשרה לאכל בבית חתנים, וגם כשהחתנים בכלל, מברכים ברכת חתנים, ואם אין שם פנים חדשות מברכים אשר ברא ששון ושמחה וכו', ואם היו בכלל העשרה פנים חדשות מברכים שבע ברכות. ואולם גדר פנים חדשות לפי מה שנמסר בשם אבא מארי ז"ל בענין זה הוא לא פחות משנים, כי פנים לשון רבים, והפחות של רבים לפי ההלכה שנים, לאמרם ז"ל מיעוט רבים שנים, וכך הדבר מבואר מן החבור לאמרו ז"ל אבל אם היו האוכלים אחרים וכו', ומובן אחרים רבים, ולכל הפחות שנים. וזולת אבא מארי זצ"ל סבורים שגם לו רק אחד פנים חדשות מברכים בגללו שבע ברכות, והוא זק"ל לא הסכים לזה.
82. הא משמע אם היו בשמחת הנישואין רק שלא היו בברכה חשיבי פנים חדשות, ואפשר לומר בביאור הענין דכיון דעיקר הנישואין הם הברכות כל שלא היה בברכות לא חשיב ויש להאריך, ועיין באהע"ז סי' ס"ב סעי' ז' שיש בזה מחלוקת ודעת רבינו כשיטת אביו בפרק ב' מהלכות ברכות הלכה י'.
83. משמע שגירסת רבינו היא ועל הניסים וכפי שהראתי בגליון הקודם כבר בזמן הראשונים היה בזה דעות מחולקות ועיין שם ומה שציינתי לעיל בנוסחי הראשונים בברהמ"ז.

תשובות ופסקים

הרה"ג יוסף זונדל שוב
קריית ספר

ר"ח שחל במוצש"ק איזה מעין המאורע
יש להזכיר בברכת המזון של סעודה שלישית

בשו"ע (סימן קפ"ח סעיף י') איתא: היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברכת המזון דאזלינן בתר התחלת הסעודה והוא הדין לראש חודש ופורים וחנוכה.

ובמשנה ברורה (ס"ק ל"ב) כתב: וכיון שהתחלת הסעודה היה מבעוד יום כבר נתחייב להזכיר מעין המאורע ועל כן אפילו נמשך זמן רב בלילה לא נפקע חיובו וכתבו האחרונים דאם התפלל מעריב קודם ברכת המזון שוב אינו מזכיר של שבת בברכת המזון דמחזי כסתרי אהדדי.

ובמשנה ברורה (ס"ק ל"ג) כתב: ולפיכך אף אם חל ראש חודש במוצאי שבת יזכיר בברכת המזון של שבת לבד ולא של ראש חודש ודוקא כשגמר סעודתו מבעוד יום אבל אם אכל פת גם בלילה ויש עליו חיוב להזכיר גם של ראש חודש ושניהן אי אפשר להזכיר דהוי תרתי דסתרי דהאיך יאמר ביום השבת הזה ואחר כך יאמר ביום ראש חודש הזה, דהא ראש חודש הוא ביום א' אם כן מוטב להזכיר של ראש חודש דזה יש חיוב לכו"ע מה שאין כן בהזכרת שבת דיש פלוגתא בין הראשונים אם חייב להזכיר כלל כשמברך במוצאי שבת (ואף דאנן פסקינן כאן בשו"ע דאזלינן בתר מעיקרא וחייב להזכיר של שבת במוצאי שבת מכל מקום כיון שהוא מקום הדחק מוטב שידחה הזכרת שבת מפני הזכרת ראש חודש דהוא חיוב לכו"ע) אכן במוצאי שבת לחנוכה ופורים אפילו אם גמר סעודתו בלילה אינו מזכיר של חנוכה ופורים רק של שבת לבד כיון דבלאו הכי הזכרת מעין המאורע דחנוכה ופורים אינו אלא רשות כנ"ל בסימן קפ"ז סעיף ד' כן כתב המ"א ועוד הרבה אחרונים ויש אומרים דאם חל יו"ט או ראש חודש במוצאי שבת יזכיר רצה וגם יעלה ויבוא דאזלינן בתר התחלת הסעודה וגם בתר שעה שהוא מברך בו ולא קפדינן במה דנראה כסותרים אהדדי דברצה נתחייב משעה שהתחיל הסעודה ביום ואחר כך כשנמשך הזמן ולא בירך והגיע לילה של יו"ט או של ראש חודש ניתוסף עליו חיוב לזכור מעין המאורע של שעה שהוא מברך בו.

ובבאר היטב (ס"ק ח') כתב: אבל הב"ח פסק דאם חל ראש חודש או יו"ט במוצאי שבת ונמשכה סעודתו אינו אומר אלא רצה דבתר התחלת סעודתו אזלינן.

ובקיצור שו"ע (סימן מ"ד סעיף ז') כתב: ואם התחיל לאכול בשבת ונמשכה סעודתו תוך הלילה ואכל גם בלילה כזית פת ולמחר הוא ראש חודש, אומר רצה וגם יעלה ויבוא ויש חולקין משום דהוי כתרתי דסתרי על כן יש למנוע שלא לאכול אז בלילה.

וכן במנהגי חתם סופר (פרק ו' סעיף י"ב) כתב שבשבת לפני ראש חודש הקדים לברך קודם צאת הכוכבים ולא הזכיר יעלה ויבוא.

וכן כתב בליקוטי מהרי"ח (בסדר ברכת המזון): עיין בקיצור שו"ע שטוב למנוע עצמו שלא לאכול אז בלילה וכן היה נוהג עצמו מרן הגה"ק בעל דברי חיים זצללה"ה.

וכן בלוח לא"י כתב: הממשיך סעודה שלישית תוך הלילה [כשחל ראש חודש במוצאי שבת] אם לא אכל פת בלילה (ולא התפלל ערבית ולא הבדיל) אומר רצה ולא יעלה ויבוא, ומי שאוכל פת גם בלילה הכניס עצמו בפלוגתא רבותא להמג"א וסייעתו אומר יעלה ויבוא ולא רצה. להט"ז וסייעתו רצה ויעלה ויבוא. להב"ח וסייעתו רצה ולא יעלה ויבוא ולכן טוב להזהר שלא לאכול בלילה ואם שהה יותר מכדי שיעור עיכול המזון שאכל בש"ק לא יאמר על כל פנים רצה.

וכן כתב בספר ברכת הבית (שער י"ז סעיף ל"ז): אם חל ראש חודש או יו"ט ביום א' ונמשך סעודה ג' של שבת עד הלילה, אם לא אכל משהחשיך אומר רצה ולא יעלה ויבוא, ואם אכל כזית פת משהחשיך אומר יעלה ויבוא ולא רצה, וצ"ע בזה כיון דדעת הט"ז לומר שניהם, לכן יש למנוע מלאכול כזית משתחשך.

וכן כתב בספר ותן ברכה (ח"ב עמ' 323) בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל דחל ראש חודש במוצאי שבת טוב להמנע בסעודה שלישית מאכילת פת משהחשיך היום.

ובשמירת שבת כהלכתה (פרק מ"ז הערה מ"ו) כתב בשם מרן זצוק"ל: דמכל מקום נראה דאפשר שיכול על כל פנים לאכול אחרי שהחשיך כזית ביותר מכדי אכילת פרס, דאין זה נחשב לאכילה.

ובהליכות שלמה (מועדים ח"ב פרק א' ארחות הלכה 82) כתבו שמרן זצוק"ל נמנע מאכילת פת מיד לאחר שקיעת החמה.

וכן בארחות רבינו (ח"ד עמ' קס"א אות ל"ג) כתב: חל ראש חודש במוצאי ש"ק נהג מו"ר זצוק"ל בסעודה שלישית להקדים לברך ברכת המזון לפני השקיעה. ועיי"ש מה שהאריך לבאר למה לא רק גמר סעודתו לפני השקיעה אלא אף בירך לפני השקיעה. וכן בשו"ת אבני ישפה (ח"ה סי' ל"ה) כתב דכדי לא להכנס להמחלוקת יש לברך ברכת המזון לפני השקיעה. ועיין בשערי זבולון או"ח ח"א סימן ע"ב.

וכן שמעתי ממרן הגרי"ש אלישיב שליט"א דיש לסיים לאכול לפני שקיעת החמה כדי שלא ליכנס לספק מה להזכיר בברכת המזון.

וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א דלכתחילה יש לסיים אכילת פת לפני השקיעה ושאר מאכלים אפשר להמשיך לאכול.

וכן שמעתי מהגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א שנוהגים להקפיד לסיים לאכול פת לפני השקיעה אף דמעיקר הדין היה אפשר לאכול פת עד צאת הכוכבים.

ומהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א שמעתי דיש לסיים לאכול פת לפני צאת הכוכבים ויש להחמיר בזה משמונה עשרה דקות אחרי השקיעה כדי שלא ליכנס לספק מה להזכיר בברכת המזון דלא הוכרעה ההלכה איך לנהוג אם אכל פת לאחר צאת הכוכבים.

ובשו"ע הרב (סעיף י"ז) כתב העיקר כדעה דמזכיר של שבת וגם של ראש חודש אם אכל כזית משחשיכה ואין כאן סתירה כיון שמזכיר של שבת תחלה ואחר כך של ראש חודש ואף על פי שאי אפשר לומר שמקבל עליו ראש חודש עכשיו כשמזכירו אחר שהזכיר כבר שבת שהרי מקובל ועומד היא מששקעה החמה וגם אם היה מקבלו עכשיו לא חל עליו חיוב ההזכרה עכשיו אלא מזכיר הוא של שבת כמו שמזכיר מעין המאורע בכל מוצאי שבת ומוצאי ראש חודש אפילו כמה שעות בלילה שכבר חלף והלך לו שמזכיר הואיל והתחלת הסעודה היתה בו ואף על פי שנראה לכל העולם שהוא לילה אין זו סתירה, כל שהוא לא עשה כבר דבר הסותר לזה והוא הדין במוצאי שבת לראש חודש כשמזכיר של שבת לא עשה עדיין דבר הסותר לזה ואחר כך כשמזכיר של ראש חודש האמת הוא שהוא מזכיר, ואם משחשיכה לא אכל כזית פת לדברי הכל מזכיר של שבת לבד. ועיין בשו"ת באר משה ח"א סימן ה' אות ו'.

וכן בליקוטי מהרי"ח (שם) כתב: והנה מנהג העולם לאכול כזית פת בלילה ולהזכיר שבת וראש חודש וכ"כ בשו"ע התניא וכן כתב בספר דרך סעודה למהר"ם פאפראש ע"ש.

ומגאב"ד ירושלם הגאון רבי יצחק טוביה וויס שליט"א שמעתי דהוא מקפיד לסיים לאכול לפני שהחשיך היום אולם מנהג גור להקפיד לאכול כזית פת בלילה ואומרים רצה ויעלה ויבוא כדעת הט"ז.

ובאשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש כתב: כשנמשך סעודה ג' דשבת קודש ללילה אם בלילה הוא ראש חודש יש בזה פלוגתא באחרונים אם לומר יעלה ויבוא, הנה מספק נראה שלא לומר, הגם שכתבתי כמה פעמים שבכל הספקות יותר טוב להרבות בנוסחאות אך על כל זה, בזה יש חשש הזכרת מאורע שאר ימים ביום זולתם וכהיא דהזכרת מטר שלא בזמנו, שצריך לחזור לראש וכן הוא בזה, הגם דעל כל פנים עתה הוא ראש חודש, על כל זה אם ההלכה שלא תיקנו חז"ל בזה לומר כי אזלינן בתר תחילת הסעודה והרי הנכון לחזור לראש אם טעה ואמר, כי הרי זה כמאורע דשאר ימים, ובראש חודש אין צריך לחזור לראש כשלא אמר יעלה ויבוא בברכת המזון, ומכל מקום אמרתי יעלה ויבוא ביני לביני אחר ברכת המזון, הגם שלא רציתי להנהיג לכל שאכלו עמי שיאמרו הרחמן כו' יעלה ויבוא, כיון שחשש מוהרמ"א בזה מצד השמות הגם שהם בדרך תפילה וכמו שכתבתי במקום אחר בזה, מכל מקום חשש בדרך גדר דברכות דספק, על כל זה אמרתי להם שנכון שיהרהרו יעלה ויבוא כי זהו עצה היעוצה בכל הספיקות כי מחשבה מצטרפת בעם בני ישראל רק לטובה עכ"ל ומסתימת דבריו משמע דרצה ודאי יש לומר.

ובאשל אברהם מהדורא תנינא כתב דאין פתחון פה על האומרים בברכת המזון רצה ואחר כך יעלה ויבוא ואין זה כב' דסתרי עיי"ש מה שביאר בזה.

ובבן איש חי (ש"א פרשת חוקת סעיף כ"ב) כתב: ואם נזדמן ראש חודש במוצאי שבת אינו מזכיר אלא של שבת דהוי תרתי דסתרן. וכן כתב בערוך השלחן (סעיף כ"ג) דאם חל ראש חודש במוצאי שבת לא יזכיר של ראש חודש.

וכן בליקוטי מהרי"ח (שם) כתב ועיין באשל אברהם שדעתו נוטה גם כן שלא לאכול בלילה ואפילו אכל דעתו נוטה שלא להזכיר רק רצה ויעלה ויבוא יהרהר עיי"ש וכן בשו"ת שואל ומשיב מהד"ג ח"א דעתו נוטה שאפילו אכל פת בלילה לא יזכיר רק שבת עיי"ש.

וכן בדרכי חיים ושלום (אות ש"ז) כתב על הגה"ק בעל המנחת אלעזר זצ"ל: בשבת קודש בסעודת רעוא דרעוין הגם שנתארך בסעודה לערך כמה שעות בלילה אמר רצה וגם שחל ראש חודש ביום א' אין להזכיר רק רצה לבד וגילה דעתו שאפילו אכל כזית בלילה אין לומר יעלה ויבוא רק רצה לבד.

וכן כתב בספר ותן ברכה (שם) בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל דמי שלא נזהר שלא לאכול לאחר השקיעה ואכל כזית פת לאחר השקיעה או צאת הכוכבים, המנהג שמזכיר רצה ולא יעלה ויבוא.

וכן כתב בספר הלכה (דיני ברכת הנהנין סימן קכ"ד סעיף ז') בשם מרן הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל דלהלכה יש לנהוג כשיטת הערוך השלחן ולהזכיר דוקא רצה [והוסיף שם: אך אם אכל פחות מכזית לפני צאת הכוכבים ואת השאר אחרי צאת הכוכבים יזכיר דוקא יעלה ויבוא כשיטת המג"א ובספק אם אכל כזית שלם קודם צאת הכוכבים יאמר בין רצה ובין יעלה ויבוא כשיטת הט"ז].

וכן בספר זכור לאברהם הליכות והנהגות מהגה"צ מתולדות אהרן זצ"ל (סימן כ"ז סעיף י"ב) כתב: לענין ראש חודש שחל במוצ"ש ונמשך הסעודה לתוך הלילה הרבה, שאם מעיקר הדין יש ליזהר לכתחילה שלא לאכול כזית חלה בלילה, אמנם בדיעבד אם אכל כזית, היה דעתו שאף על פי כן אין לומר יעלה ויבוא בברכת המזון, שהרי סעודה זו שייכת כולה לשב"ק, ולא למוצ"ש.

וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א והגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א דלמעשה נוהגים שאם המשיכו לאכול לאחר השקיעה או צאת הכוכבים להזכיר בברכת המוציא רק רצה.

ובשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ב' סעיף ט') כתב: כשחל ראש חודש במוצאי שבת ומתחילים את סעודה שלישית מבעוד יום וממשיכים לאכול לאחר חשיכה אין להזכיר בברכת המזון אלא רצה והחליצנו אף שהמשיכו לאכול לאחר חשיכה. ואפשר לכתחילה לנהוג כן, ואין צריך להתחיל את הסעודה מוקדם יותר מבכל שבת כדי לסיימה לפני השקיעה. ובביאורים שם כתב: נחלקו הפוסקים כשחל ראש חודש במוצאי שבת והתחיל לאכול בסעודה מבעוד יום וסיים משחשיכה ונראה שהעיקר לדינא שיזכיר של שבת בלבד, שכן דעת מרן דבתר התחלת הסעודה אזלינן. ונראה שאף שבקיצור שו"ע סימן מ"ד סעיף י"ז כתב, שמשום כך יזהר לא לאכול כזית בלילה כדי לצאת מן הספק, נראה שהרגיל לעשות סעודה שלישית סמוך לשקיעה, אין צריך לשנות מנהגו משאר שבתות, ויכול לעשות סעודה שלישית כהרגלו סמוך לשקיעה.

וכן שמעתי מהגאון בעל המשנה הלכות שליט"א דנוהגים לומר רק רצה בברכת המזון של סעודה שלישית במוצאי שבת שחל בו ראש חודש ואין צריך למהר ולסיים לאכול קודם חשיכה ויכול לנהוג כהרגלו שממשיך סעודתו למוצאי שבת.

ובתשובות והנהגות (ח"ב סימן קי"ט) כתב: ולע"ד נראה דלהמחבר העיקר תלוי בשם הסעודה, שאם אוכל סעודה שלישית וכוונתו לשבת דוקא וכנהוג, אף שהמשיך ללילה ועכשיו ראש חודש, מכל מקום שם סעודת שבת עלה ומברך של שבת לחוד, [ורק אם אכל בלילה עוד כזית בפירוש לשם סעודת ראש חודש היה ראוי להזכיר גם של ראש חודש, אבל בדבר זה יש לחוש למ"א דהוי כתרתי דסתרי], ולע"ד נראה שאף שאכל גם בלילה יברך רק של שבת וכן מבואר בערוך השלחן, ושמעתי שכן נהג הגאון רבי יוסף צבי דושינסקי זצ"ל, ואין ראוי לאכול עוד בלילה לשם ראש חודש כיון שלמ"א הוי תרתי דסתרי, ומאידך אין צריך למהר לגמור קודם צאת הכוכבים כדי לא ליכנס לחששות, אלא אוכל כדרכו ואומר רצה לבד כיון שהסעודה רק לשבת מזכירים רק של שבת (ועיין בדברי המג"א בסימן רע"א ס"ק י"ד דמבואר דגם למחבר מספקא ליה אי אזלינן בתר התחלת סעודה, מכל מקום באכילתו לשם סעודה שלישית דשבת ברירא דמזכירין של שבת, ורק בהתחיל לשם סעודת חול בער"ש מזכיר של שבת, ע"ש) וכ"ש לדעת המג"א דהזכרת שניהם הוי כתרתי דסתרי דהעיקר כה"ג הוא הזכרת שבת לחוד.

ונראה לצדד כמ"ש שאם בלילה ראש חודש וממשיך סעודה שלישית גם בלילה לשם שבת דוקא ולא לשם ראש חודש, מזכיר של שבת דשם סעודת שבת עלה, ויש להוסיף דמשום תוספת שבת חשיב גם זמן הברכה שבת (כמש"כ הע"ת מובא במ"א) ואינו מזכיר של ראש חודש, והמנהג כמו שכתב בקיצור שו"ע לכתחלה להשתדל לא לאכול פת בלילה ולברך על של שבת לחוד, אך כמדומה שגם בדיעבד אם אכלו פת בלילה שנהגו דמזכירין של שבת לחוד, וכמ"ש, אך דעת הגר"ז (בשו"ע) דבאכל פת בלילה אף שהוא לשם סעודת שבת מכל מקום מזכירין שבת וראש חודש וכן נהגו הנוהגים כשיטתו, ולע"ד לדידהו ראוי שיכוין בפת שאוכל בלילה לשם סעודת ראש חודש, ואף שאין יוצאין סעודת ראש חודש בלילה שאין מקדשין בלילה וכמבואר בנימוקי או"ח (תי"ט) היינו שאין יוצאין ידי חובתו אלא ביום אבל מצוה איכא גם בלילה אם סועד לשם ראש חודש, ולכן בזה עדיף כשאכל בלילה כשמתכוין לסעודת ראש חודש בכזית שאוכל שבזה ההזכרה דראש חודש שייכה וכמו שביארנו, והרבה צדיקים נהגו כשחל ראש חודש בלילה לאכול עוד כזית בלילה ולהזכיר בברכת המזון שבת וראש חודש (עיין בשלחן הטהור (קפ"ח) ובהנהגות האדמו"ר מבעלזא זצ"ל ועוד) ולדעתי עדיף לכוון אז בכזית הנוסף שאוכל בלילה לשם סעודת ראש חודש וכה"ג יש לצדד טפי להזכיר שניהם, שאכל סעודת שבת וראש חודש, אבל אם אוכל לשם סעודה שלישית לבד יש לצדד להזכיר רצה בלבד, וכמש"נ. ומדברינו נתבאר שאם נמשך סעודה שלישית בלילה ואז ראש חודש מברך רק של שבת, ואם רוצה לנהוג כהט"ז יאכל כזית בלילה ויכוון אז להדיא לשם ראש חודש ויזכיר שניהם כמ"ש.

ברכת שבע ברכות בליל השמיני כשתחילת הסעודה ביום השביעי

בשערי תשובה (סימן קפ"ח ס"ק ז') כתב: וכתב בגינת ורדים (כלל א') דאף להפוסקים דאזלינן בתר התחלת הסעודה היינו לענין הזכרה אבל בז' ברכות דחתן שנמשכה סעודת יום ז' עד ליל ח' ודאי אין לברך ז' ברכות הו"ד בפתחי תשובה באבן העזר (סימן ס"ב ס"ק י"ב). וכן הובא דברי הגינת ורדים בהגהות רעק"א באבן העזר שם.

וכן כתב בשו"ת האלף לך שלמה (אבן העזר סימן ק"ז): נסתפקתי בחתן שהיה לו סעודה ביום ז' שלו ובפנים חדשות ונמשכה סעודתו עד ערב ליל שמונה אם מברכין ברכת חתנים בלילה או לא אם אזלינן בתר התחלת הסעודה או לא וכעת לא מצאתי גילוי לדין זה אבל לדעתי הדבר פשוט שאין מברכין דאינו דומה להזכרת שבת ויו"ט בברכת המזון כיון דברכת המזון אקרקפתא דפת מונח דכל היכא שאוכל פת נתחייב בברכת המזון אם כן תיכף כשאכל כזית ביום נתחייב בברכת המזון בהזכרה וכיון שכבר נתחייב בהזכרה אף שאחר כך כבר בא יום אחר כיון שכבר נתחייב בברכת המזון בזה לא נפקע מחיובו עוד אבל שבע ברכות של חתן לא חל עליו החיוב רק בשעה זו שמברך בברכת המזון דהרי לאו הפת גורם כן שאם היה סועד כל היום בלי פנים חדשות אינו חייב לברך ז' ברכות גם אם היה שם בשעת סעודה פנים חדשות אם בשעת ברכת המזון חלף הלך לו גם כן אינו חייב לברך רק כשיש פנים חדשות שם בשעת ברכת המזון חייב לברך ואם כן זה לא חל עליו החיוב רק בשעת ברכת המזון ולא מקודם ולכך בתר שעת ברכת המזון אזלינן דלא שייך בזה לומר שכבר חל החיוב עליו משעה שאכל כזית דהרי יש בידו לפטור עצמו מחיובו אם ילך לו הפנים חדשות ואינה דומה לברכת המזון דכיון שאכל כזית אינו בידו לפטור את עצמו מברכת המזון עוד ולכך חל עליו החיוב תיכף אבל הכא הרי בידו לפטור עצמו אם ילך לו הפנים חדשות ולא מצינו בזה איסור שלא יהי' ראשי הפנים חדשות לילך משם טרם שברכו ז' ברכות רק אם לא אכל שם פת ראשי לילך שם ואף אם אכל הפנים חדשות שם פת דאינו ראשי לחלק מכל מקום לאו הז' ברכות גרם לו החיוב שלא להסתלק רק הפת וברכת המזון אבל הז' ברכות מצדם היה ראשי להסתלק אם כן הם לא גרמו לו החיוב ולא שייך לומר דחל עליו החיוב תיכף שאכל כזית כעין דהיה בידו לפטור עצמו ולא חל עליו עיקר החיוב רק בשעה זו ממש שמברך ז' ברכות אם ישנו שם ולכך אזלינן בתר ההוא שעתא וכיון דאז כבר נסתלק השמחה אין לו לברך עוד והוי כאילו הלך לו הפנים חדשות משם מכל שכן שחלפו ימי המשתה לגמרי כן נ"ל נכון.

וכן בבן איש חי (ש"א פרשת חוקת סעיף כ"ב) כתב: אם בבית החתן נמשכה הסעודה עד ליל שמיני אינו מברך שבעה ברכות על הכוס של ברכת המזון וכנז' בחסד לאלפים סימן קפ"ט אות ז'.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן ל"ט) כתב: אשר שאל בענין שבע ברכות אם חל סוף הז' במוצאי שבת, אם להגיד עוד ז' ברכות בסעודה ג' שנמשכה בלילה. הנה בשערי תשובה או"ח סוס"י קפ"ח מביא בשם תשובת גינת ורדים לענין ז' ברכות שנמשך הסעודה לליל ח' דאף להפוסקים לענין הזכרת שבת וראש חודש דאזלינן בתר תחלת סעודה כמבואר בשו"ע שם, מכל מקום לענין ז' ברכות ודאי דלא יברך, ובפתחי תשובה אבן העזר סימן ס"ב סוס"ק י"ב הקשה על זה ממה דמבואר בכנסת הגדולה בהגהות הטור שם ומובא בבאר היטב שם ס"ק ה' באלמן שנשא אלמנה שאין מברכין אלא יום א' ואף על פי כן אם נמשך לילה מברך יעו"ש. והנה ספר גינת ורדים הנ"ל לא ראיתי, אבל הטעם נראה פשוט דלא מבעי' אם נימא כדעת הפוסקים דדוקא לענין שבת אזלינן בתר התחלה כיון דאיכא מצוה להוסיף אם כן גם בשעת ברכת המזון עדיין קדושת שבת קיימת אם כן ז' ברכות בחול על כל פנים לא דמי לזה ופשיטא דלא יברך, מכל מקום גם אם נימא כדעת הפוסקים דגם לענין ראש חודש דליכא מצוה בהוספה אזלינן בתר התחלה מכל מקום זה לענין הזכרת המאורע דיעלה ויבוא שהוא חלק מברכת המזון ממש וכיון שגוף ברכת המזון הוא בא על הסעודה שהתחילה בעוד יום ממילא חייב גם ביעלה ויבוא שבברכת המזון, וכל זה לא שייך בשבע ברכות שאינם חלק מברכת המזון ונאמרים על כוס בפני עצמו כדקיי"ל באבן העזר שם, והגם דקיי"ל דנאמרים רק בשמחת סעודה היינו דבלא סעודה לא נאמרים גם תוך שבעה ימים אבל לברך על סעודה שהיתה תוך שבעה כיון שעכשיו בשעת ברכה כבר עברה שמחה זה לא שמענו זה הטעם של הגאונים הנ"ל לענין ז' ברכות דעלמא.

איברא באלמן שנשא אלמנה אפילו נימא כדעת הפוסקים דיומא קמא, יומא קמא ממש ולא סעודה קמא, וכידוע דרבוותא פליגי בזה, מכל מקום כיון דגם בליל שני נהי דאינו מחויב בברכה מכל מקום זמן שמחה איכא, דהא קיי"ל ראשון לברכה וג' לשמחה כמבואר סימן ס"ד שם, ואם כן שפיר שייך לברך בזה גם על התחלת סעודה של יום, מה שאין כן בליל ח' דלא שייך ברכה וגם שמחה ליכא דהא קיי"ל ז' לברכה וז' לשמחה ולא קשה מידי קושית הפתחי תשובה וכל זה לענין ז' ברכות דעלמא בחול. ולענין שאלתו בשבת כיון דעדיין לא הבדיל וקדושת ודין שבת עליו לכמה דברים, נראה דגם לענין יום שביעי של ז' ברכות עדיין לא חל עליו שמיני ושפיר מברך. ואף דכתב תוס' כתובות מ"ז ע"א דתוס' שבת ויו"ט לא שייך רק לענין מלאכה ולא לדיני שמחה אפילו שמחת יו"ט גופא, ואף שכתב כן רק לענין תוס' בתחילה, איברא מסברא שייך כן גם בתוס' של סוף היום, שאין דיני תוספת רק לענין מלאכה לא בשאר דיני היום כגון שמחת יו"ט, וכיון שכן הדין לענין שמחת יו"ט עצמו דאתי מכח היום, ומכל שכן בדיני שמחת נשואין דלא אתי בגרמי דיומא גופא, מכל מקום נראה לענ"ד, כיון דאיכא גם התחלת הסעודה שהיתה בשמחת חתן וגם עכשיו לא עבר היום לגמרי, יראה דשפיר מברך, וכן נהוג עלמא.

ובהגה"ה במהדורה שלישית תשס"ב הוסיף: אמנם ראיתי מש"כ בספר שולחן העזר סימן י"ב ס"ב-ה' בשם שו"ת שנות חיים סי' ק"ה דגם במוצאי שבת לא יברך אם כבר חשכה ואמנם היות נהרא נהרא ופשטיה בזה אהנו דברינו ליישב על כל פנים מנהג המקומות לברך. שוב הראה לי בני ההגה"צ ר' אברהם אלי' נ"י במנהגי רבינו הלבוש סוף ח"א, כתב מפורש כדברינו ממש דגם אם נמשך בלילה מברך כמו רצה יע"ש סי' ל' ונתתי שמחה בלבי.

אולם בספר הדרת קודש להגאון בעל ההר צבי זצ"ל (עניני נשואין סימן כ"א) כתב: מעשה שהיה שהחופה היתה ביום ראשון בשבוע, ויום שבת קודש הוא יום השביעי של שבעת ימי המשתה ועמד השואל ונסתפק האם יכולים לברך שבע ברכות בסעודה שלישית, שדרכם להמשיך הסעודה עד הלילה, שכבר עבר יום השביעי ואמרתי להקדים ברכת המזון כדי שלא יעבור יום השביעי קודם ברכת המזון, עיי"ש.

וכן שמעתי ממרן הגרי"ש אלישיב שליט"א דשבע ברכות שעושים ביום השביעי אין לברך שבע ברכות לאחר השקיעה אף כשחל בשבת [והוסיף וסיפר מרן שליט"א דהגה"צ מקלויזנבורג זצ"ל הזמין אותו לסעודת השבע ברכות האחרונה ביום השביעי של בתו עם הגאון רבי דוב וויס שליט"א על מנת לכבדו בברכה ואמר לו מרן שליט"א שאינו יכול לבוא כיון שלא יקפידו לסיים לפני השקיעה ואמר לו הגה"צ זצ"ל דיקפיד שיסיימו לפני השקיעה].

וכן בספר עטרת יהושע פסקים לגאב"ד ירושלם הגה"צ רבי משה אריה פריינד זצ"ל על עניני נשואין (פרק ז' סעיף כ') כתב: אם היתה החופה לפני שקיעת החמה או אפילו אחר השקיעה לפני צאת הכוכבים דר"ת החשיב יום לפני השקיעה ליום אחד משבעת ימי המשתה, מחמת ספק ברכה ולא הרשה לעשות שבע ברכות ביום השביעי, רק שיברכו ברכת המזון וגם שבע ברכות לפני השקיעה. ובסעיף כ"ג שם הוסיפו: גם בשב"ק בסעודה שלישית לא היה מברך שבע ברכות אם החופה היתה ביום ראשון בין שני השקיעות.

וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א בשם הרב מפוניביז' זצ"ל דאין לברך שבע ברכות ביום השביעי לאחר השקיעה דזה כמו שהחתן הלך באמצע הסעודה דאי אפשר לברך שבע ברכות. והוסיף שאין נפק"מ בין ימות החול לסעודה שלישית של שבת שחל ביום השביעי דאין לברך שבע ברכות לאחר השקיעה.

וכן שמעתי מגאב"ד ירושלם הגאון רבי יצחק טוביה וויס שליט"א דבחל יום השביעי בשבת יש לברך ברכת המזון לפני השקיעה ויברכו שבע ברכות. ואחרי השקיעה יזמרו את הזמירות.

וכן בספר אפריון חתנים לכ"ק גאב"ד ערלוי שליט"א (סימן ל"ז) כתב שם תשובה באריכות להגה"צ מתולדות אהרן זצ"ל ומסיים: דנראה דהנכון להחמיר ולא לברך, ברם היות שהעידו לפני שאצל הגה"ק מרא דארעא קדישא וגאב"ד עיר קדשנו ת"ו מרנא רבי יוסף צבי דושינסקי זצ"ל ברכו ז' ברכות בסעודה שלישית כשחל יום ז' של הנישואין בשבת, ויתכן דהיה באופן שהחופה היה ביום א' סמוך ללילה דלדעת הכנסת יחזקאל מתחיל הז' ימים מסעודה הראשונה, וגם י"ל דסמך גם ע"ד הסוברים הנ"ל דאם רוב הסעודה היה ביום, מברכין גם בלילה ביום שני ואולי גם צירף דעת המח"ב שלא ברירא לי' לענין ז' ברכות אי חשבינן ז' ימים מעת לעת או לא, ובס' כף החיים (סימן קל"א סוס"ק ס"ט) כתב דבמקום שנוהגים לסמוך עלייהו אין למחות בידם, לכן הכריע דבסעודה שלישית דשבת דאפשר לצרף לדעת הרבה מרבוותאי הנ"ל, דכל זמן שלא התפלל ערבית ולא הבדיל לדידהו עדיין לכל דבר נמשך השבת אפשר לברך ז' ברכות. לכן נראה דמי שרוצה לנהוג כוותי' בפרט באתרא דידי' אין מזניחין אותו דכדאי הוא גאון ישראל זצ"ל לסמוך עליו.

וכתב שם דהגה"צ הנ"ל השיב לו דאחר העיון בתשובתי נתברר לו שאין לברך ז' ברכות בנ"ד ואמרתי שישו מעי שהורה כן, כי גם לענ"ד כן יאות לעשות בנידון דידן ובכל כהאי גוונא. שוב עוררני שבקובץ עלי תמרים (קונטרס ד' מנ"א תשמ"ו עמ' נ"ד) מביא שהגה"ק מהר"י טיטלבוים זצ"ל אב"ד סאטמר פסק להלכה, וכך אמר בשם אביו בעל קדושת יו"ט שלא לברך ז' ברכות בסעודה ג' אם החופה היתה ביום א', אלא אם יברכו מבעוד יום ואז יכול לברך ז' ברכות. ועיי"ש עוד בסימן ל"ד.

וכן שמעתי מהגאון בעל המשנה הלכות שליט"א והגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א דאין לברך שבע ברכות ביום השביעי לאחר השקיעה אף כשחל בשבת. וכן כתבו בשו"ת באר משה ח"א סימן ה' אות ז' ובשו"ת להורות נתן ח"ח סי' צ"א-צ"ג.

וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק נ"ט סעיף י"ח): אם עורכים את הסעודה השלישית לחתן שהיום השביעי של שבעת ימי המשתה שלו חל בשבת (דהיינו שהחופה היתה בראשון לשבוע לפני השקיעה), יסיימו את הסעודה לפני שקיעת החמה, יברכו ברכת המזון על הכוס, וגם יברכו את שבע הברכות לפני השקיעה. נמשכה הסעודה עד אחרי שקיעת החמה, או אף נסתיימה לפני שקיעת החמה אבל לא בירכו שבע ברכות לפני השקיעה, לא יברכו עוד שבע ברכות.

וכן כתב בספר שובע שמחות להגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א (פרק א' סעיף ג'): נמשכה הסעודה ביום השביעי עד לאחר השקיעה, או אף אם נגמרה קודם השקיעה ורק לא הספיקו לברך שבע ברכות קודם השקיעה, אין מברכין לאחר השקיעה. גם אם התחילו מקצת ברכות לפני השקיעה אין מברכין את הנותרות לאחר השקיעה דבר זה אמור גם לסעודת שבת שנמשכה לילה אף שאומרים אז רצה. ובמקורות והערות (שם ס"ק ט"ז) כתב: ודלא כספר בין השמשות פרק י' סעיף י"א שמיקל לברך בבין השמשות של מוצאי שביעי יעו"ש.

וכן כתב בספר ישמח לב (ח"ב עמ' שצ"ב) בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל דביום האחרון של השבע ברכות יכולים לברך ז' ברכות רק עד השקיעה, ואף שהתחילו ביום ונמשך לאחר השקיעה אין לברך, ואפילו אם סיימו ביום אלא שנתעכבו מלברך עד הלילה אין לברך, ולענין חופה שנמשכה לבין השמשות, כיון שהוי ספק אין לברך ביום האחרון אלא כמו שנערכה ביום.

האם אפשר לברך שבע ברכות באמצע הסעודה לפני ברכת המזון

בספר הדרת קודש להגאון בעל ההר צבי זצ"ל (עניני נישואין סימן כ') כתב: בנשואין של בן אחי הרה"ג ר' זאב (שיחי') [זצ"ל] שהיו ביום ראשון, ושבת הוא יום השביעי, וקרוב הדבר שיאריכו בסעודה שלישית עד הלילה, וממילא תהיה ברכת המזון בליל שמיני, אמר בן אחי הרה"ג ר' פייבל [זצ"ל], וכן עשה, בתוך הסעודה לקח כוס וביירך עליו שבע ברכות, ואמר דממה שכתב בטור אה"ע סי' ס"ב שיש מברכין שבע ברכות בלי שום סעודה, אבל אינו מנהג יפה, משמע דבלי סעודה כלל אינו מנהג יפה, אבל כשאכלו סעודה אין הכרח להמתין לברכת המזון, ומה דנזכר בשו"ע שמברכים שבע ברכות אחרי ברכת המזון זהו רק משום תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

ובהערות שם מובא תשובה מכת"י הגאון רבי חיים שרגא פייבל פראנק זצ"ל שדן באריכות בשאלה הנ"ל וכתב שלכאורה יש לדמות זה למ"ש באו"ח סימן קפ"ח לענין רצה ויעלה ויבוא, שבהתחיל לאכול ביום וגמר בלילה אזלינן בתר התחלת הסעודה, ומכיון שהתחיל בשבת וראש חודש מזכיר רצה ויעלה ויבוא. אולם בשערי תשובה שם. ובגליון רעק"א לאהע"ז סימן ס"ב, הביאו מגינת ורדים דדוקא לענין הזכרת שבת וראש חודש אזלינן בתר התחלת הסעודה, ולא לענין ז' ברכות ע"ש, אמנם נראה לי להתקין עצה לאלו המתחילים הסעודה ביום ז', ואין באפשרותם לגמור אותה עד כניסת ליל ח', והוא שיפסיקו באמצע הסעודה לפני הלילה, ויברכו ברכת חתנים באמצע הסעודה, [ואחר כך ימשיכו סעודתם עד ליל ח' ויברכו אז ברכת המזון], והוא על פי מה שיש לדון בברכת חתנים אם היא תלויה בסעודה, או שהיא תלויה בברכת המזון, או שאינה תלויה לא בזה ולא בזה אלא בשמחת מריעות, ומצאנו בזה ג' שיטות, א' שיטת הי"מ שהובאה בר"ן פ"ק דכתובות שברכת חתנים תלויה בברכת המזון, וכן העתיק בשו"ע אהע"ז סי' ס"ב ז', מברכים בשבילם "אחר ברכת המזון". ב' שיטת הר"ן עצמו, שברכת חתנים אינה תלויה לא בברכת המזון ולא בסעודה, אלא במקום שיש שמחת מרעות, וכמ"ש במס' סופרים שנהגו לברך ברכת חתנים בבוקר ובערב בשעה שמתאספים ושמחים החתן והכלה גם בלי סעודה ע"ש. ג' שיטת הטור שם והרא"ש פ"ק דכתובות בשם י"א, שמברכים ברכת חתנים "לאחר האכילה" ולא הזכירו ברכת המזון, ובב"ח שם פירש הטעם שהצריכו סעודה משום שעל ידי זה יש ריבוי שמחה ע"ש. והנה דינו של הגינת ורדים הנ"ל מוכרח רק אליבא דשיטת הר"ן, שברכת חתנים אינה תלויה בסעודה, דלפי זה ברור שאם נמשכה הסעודה עד ליל ח', אין לברך ברכת חתנים, ואינה תלויה כלל בהתחלת הסעודה, כיון שאין הסעודה גורמת חיובה, אולם לשיטה שברכת חתנים תלויה בסעודה, לכאורה למה לא נלך בה אחר התחלת הסעודה [אף שנגמרה בליל ח']. כיון שהסעודה גורמת חיוב ברכת חתנים. ונראה דמכיון שמברכים לדידהו ברכת חתנים אחר ברכת המזון, ותמיד ברכת המזון גורמת הסעודה, תו לא דנים בברכת חתנים דין התחלת הסעודה, משום שברכת המזון שלפניה הפסיקה הסעודה וגמרתה כו'. ומשום כך היה נראה שאם יקדימו ברכת חתנים לפני ברכת המזון, תו י"ל שברכת חתנים נגררת בתר התחלת הסעודה, ומותר לומר ברכת חתנים אף שחשכה ליל ח'. וכן לשיטה א' שהזכירה ברכת המזון, יש להסתפק אם בדוקא אמרו "אחר ברכת המזון", או שהוא לאו דוקא, ויש להקדימה לפני ברכת המזון. והנה זה פשוט שאם כבר גמרו מלאכול, דחייל עליהם חיוב ברכת המזון, בודאי אסור להקדים ברכת חתנים לפני ברכת המזון, משום דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, אלא שכל הספק הוא אם רשאים להקדים ברכת חתנים באמצע הסעודה, במקום שאם יחכה מלברך אותה עד אחר ברכת המזון, תו לא יוכל לברך ברכת חתנים כנ"ל, אם כדאי להפסיק באמצע הסעודה לפני חשיכה ולברך אז ברכת חתנים, ואולי גם חיוב הוא לעשות כן, כדי שלא להפסיד ברכת חתנים אם יחכו עד גמר הסעודה.

וכן בשו"ת אבן ישראל (ח"ט סימן ס"ג עמ' ס"ח) כתב: נסתפקתי בברכת המזון בסעודת נישואין דמברכין גם ז' ברכות, ואם עד הלילה נגמרין זמן ז' ברכות, עיין שערי תשובה כאן אות ד' בשם הגינת ורדים דבלילה כבר אין מברכין ז' ברכות, איך הדין באחרו הסעודה ואם יברכו ברכת המזון לא יצא לברך ז' ברכות רק בלילה, אי יכולים לברך עכשיו ז' ברכות וברכת המזון יברכו אחר כך, אי שרי לעשות כן, והנה בתוס' בפסחים (דף ק"ב ע"ב ד"ה שאין) כתבו דברכת המזון גורמת לברכת נשואין שיבוא וכו' עיי"ש, ומשמע דבעינן מעיקרא ברכת המזון ואחר כך ז' ברכות, אכן י"ל דכונתם דהסעודה גורם, וברכת המזון דנקטו לאו דוקא, וכן מה שכתב בשו"ע אהע"ז סי' ס"ד סעיף ד' שאומרים אותה אחר ברכת המזון, היינו לכתחילה, וצ"ע. שוב ראיתי בריטב"א כתובות דף ז' ע"ב שהביא בשם מסכת סופרים דאין חיוב ברכת חתנים תלוי בסעודה, אלא כל זמן שמתאספין לשמח חתן וכלה, מברכים ברכת חתנים, אלא שעכשיו נהגו לברך אחר הסעודה משום שאין אנו מתאספין לשמחה אלא לסעודה, ולפי זה בנדון דידן בודאי יכולים לברך ברכת חתנים לפני ברכת המזון, עוד ראיתי בריטב"א שם שמחלק גם כן כסברת התוס' בפסחים דף ק"ב הנז', דלא צריך ב' כוסות לברכת חתנים ולברכת המזון, וז"ל שם דכיון שברכת המזון בא לאחר הסעודה, והיא הגורמת, וברכת חתנים בא גם כן על הסעודה הרי מבואר להדיא דהסעודה גורמת, ולא ברכת המזון גורם. תבנא לדינא דמותר לברך ברכת חתנים קודם ברכת המזון בלי בורא פרי הגפן, אם כבר שתו יין בתוך הסעודה, דזה לא מעכב אם אין לו יין מברך רק שש ברכות, וכן פסקתי. והנה ראיתי בספר תורת ר' שמואל סלנט ח"ב סימן ע"ד שדן בענין שבע ברכות שנמשך לליל ח' איך הדין, וכתב דאין לברך בלילה, וכתב שם לחלק מהא דקיי"ל לענין רצה ויעלה ויבוא דכן אומרים בלילה על מה שנתחייבו לברך ברכת רצה, משום דשאני חתן וכלה דלא תלוי באכילה רק אם יש פנים חדשות בשעת הזימון, ואם הפנים חדשות יהיה בשעת אכילה ובשעת ברכת המזון ילך לא יברכו, ונמצא שהחיוב הוא בשעת ברכת המזון, ולכן אם כבר בא הערב לא יברך, דהשתא ליכא סעודת נשואין ומתחילה לא חל חיוב ברכה זו, ע"כ.

ודבריו צ"ע דחידש דחיוב ברכת נשואין חל בשעת ברכת המזון, דכבר ביארנו דאפילו למש"כ תוס' בפסחים דברכת המזון גורמת לברכת נשואין אין הכונה, אלא להסעודה שגורמת לברכת המזון, וגם כל חיובא דגורמת הסעודה משום דמתקבצים ביחד לכבוד החתן וכמו שכתב הריטב"א וכמו שנתבאר, ומה שחלוק ברכת נשואין שאין אומרים בלילה על מה שנתחייב מקודם, כמו דאנו דנין לגבי ברכת רצה ויעלה ויבוא הוא, דלגבי חיוב שבע ברכות, הוא כמו לגבי רצה אחר שיעור עיכול, דלא אמרינן דיהיה חייב לברך על מה שאכל ונתחייב קודם שעבר זמן העיכול, והוא משום דכבר אין לו שייכות להסעודה שאכל שנתעכל במיעיו, הכי נמי הכא לגבי ברכת נשואין איכא זמן לז' ימי משתה דאז עוד יש לו שייכות להשבע ברכות, אבל אחרי שנשלמו ז' הימים הוה כמו אחר שיעור עיכול דלא שייך לברך ז' ברכות, וכמש"נ.

וכן מובא באוצר הפוסקים (סימן ס"ב ס"ק ל' אות ב' הערה צ"ח) בשם יד דוד (פסקי הלכות ח"ג עמ' י"א טור ב') שכתב בתוך הדברים דאין קפידא שיאמר הז' ברכות דוקא לאחר ברכת המזון, וברור דבשעת סעודת נשואין יכול לברך הז' ברכות אף באמצע הסעודה. ועיין בשו"ת להורות נתן ח"ח סימן צ"ב.

אולם במנחת שלמה (ח"א עמ' קל"א בהערה) כתב מרן זצוק"ל: דיש לפקפק על אלה שרוצים להאריך בסעודת יום האחרון של ז' ימי המשתה ולברך ברכת המזון בלילה ולכן מקדימים לברך ברכת נשואין לפני ברכת המזון באמצע הסעודה דמפשטות דברי הרמב"ם והתוס' בפסחים ק"ב ע"ב משמע שזה דין בברכת המזון, גם מוכח הכי מכל הפוסקים שחפשו עצה לענין חתן בליל א' של פסח איך לסדר את הברכות על ב' כוסות ולא עלה כלל על דעת אחד מהם לומר דאפשר לברך את הברכות על כוס יין באמצע הסעודה שמותר לכו"ע לשתות יין, וגם כיון שמברך רק ברכת נשואין ולא בורא פרי הגפן מסתבר שלא נראה כלל כמוסיף על הכוסות, ומוכח מזה דתיקון חכמים היה לברך את הברכות רק אחר ברכת המזון ולא באמצע הסעודה.

[ובשמירת שבת כהלכתה (פרק נ"ט הערה ע"ג) הוסיף על זה בשם מרן זצוק"ל: דיל"ע לפי המנהג שמכבדים לברך שבע ברכות גם לאנשים שלא אכלו ואינם חייבים בברכת המזון אפשר שיכולים בכה"ג להקדים ולברך שש או שבע ברכות לפני ברכת המזון, כי לא מסתבר דמה שאחרים מברכים הוא רק מדין ערבות לאלה שחייבים בברכת המזון, כיון שיודעים לברך בעצמם, וצ"ע ובשו"ת חשב האפוד (ח"א סימן ט') כתב: ומעולם אני תמה על הא דיש נוהגין שמכבדין באמירת שבע ברכות למי שלא אכל פת עמהם דנראה ברור דאין ברכת חתנים אלא הוספה לברכהת המזון. וכנראה העולם סוברים דבמקום אשר הציבור מברכין ברכת המזון וחייבים בשבע ברכות יכול להוציא אותם אף מי שלא אכל פת ועינני יודע מקור לזה].

וכן שמעתי ממרן הגרי"ש אלישיב שליט"א הגאון רבי נסים קרליץ שליט"א והגאון בעל המשנה הלכות שליט"א דאי אפשר לברך שבע ברכות באמצע הסעודה לפני ברכת המזון.

וכן בתשובות הגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א בסו"ס ישמח לב (ח"א עמ' שע"ט אות קי"א) נשאל האם אפשר במקום צורך לברך השבע ברכות קודם ברכת המזון. והשיב: לא.

וכן כתב בספר שובע שמחות להגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א (פרק

המשך בעמ' יא

הרה"ג חיים פרזון שליט"א
כולל "אליבא דהלכתא" רמת בית שמש

האיר המזרח

רבני בית ההוראה שע"י ישיבת "אהבת שלום"
הגאונים רבי מנשה שוע ורבי דוד פנירי שליט"א

שינויים בפסיקה לשיטת רבותינו הספרדים זיע"א מהנפסק בספר משנה ברורה

נוסחאות בברכת המזון

כתב מרן (סימן קפ"ז סעיף א') "יש אומרים ברוך משביע לרעבים ואין לאומרו והמוסיף גורע, ואם אמר במקום ברכת הזן בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא יצא, וי"א שצריך שיחתום בריך רחמנא דזן כולא" ע"כ. הנה רבינו יוסף חיים זצ"ל בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת חקת אות י"א) לאחר שכתב דברי תוכחה לאותן בנות שאוכלות ללא ברכה וכן לאלה שבנותיהן ונשותיהם אוכלות ללא ברכה שהם עתידים ליתן את הדין כתב שהוא ז"ל הדפיס בעירו נוסח קצר של ברכת המזון שבו מזכירין מעין המאורע בשבת ויו"ט ור"ח לחלקו לנשים בחינם וכתב שגם עם הנוסח הנזכר הדפיס נוסח קצר ביותר לאותם המתעצלים ביותר ואין יודעים ללמוד אשורית דלפחות יאמרו זה במקום ברכת המזון והוא "בריך רחמנא מרן מלכא דעלמא מריה דהאי פיתא בריך רחמנא דזן לכֹלא" עכ"ל. ועיין בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ג סי' ז') שנשאל מחכמי הישיבה זצ"ל על הנוסח הנ"ל שלא מצאו מלת מרן בשום פוסק, והשיב שהפוסקים כתבו שמלת רחמנא תספיק במקום השם כי רחמנא הוא שם הוי"ה בבבל אך הב"ח (סימן קצ"ב סוף סעיף ו') הביא מסידור הגאון מהר"ן הנדפס בהסכמת גדולי החכמים באיטליא שצריך לומר בריך רחמנא מרא מלכא דעלמא כדי להקדים שם למלכות וכתב הא"ר (סי' קצ"ב אות ב') דאין קפידא לומר מרא מלכא מאחר שכבר אמר רחמנא שהוא שם, ועכ"ז כתב שהיות ומצינו שהמהר"ן וגדולים שעמו הקפידו על זה וכן הב"ח נמשך אחריהם והוכיח שגם דעת הכלבו המובא בדברי הרב חיד"א בספרו שיורי ברכה (סימן רי"ד) שלא תספיק מלת רחמנא במקום שם ע"כ חש לכל הפוסקים הנזכרים, אלא שכתב שהוא ז"ל צוה לכתוב מרן במקום מרא דהלשון יתיישב יותר בזה והביא שכן הביא הנוסח בספר חסד לאלפים (סימן קפ"ז), ע"ש.

ובהערת חכמי ורבני בית ההוראה שע"י ישיבת חברת אהבת שלום כתבו שיש להעיר שצ"ל מלכא "דעלמא" (וכמש"כ הבא"ח הנ"ל), וציינו לדברי המשנ"ב (סימן קס"ז ס"ק נ"ג) שהעיר על מש"כ מרן (סימן קס"ז סעיף י') שכשאמר בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא יצא, ע"כ. כוונתי שאמר מלכא דעלמא וכמש"כ הוא ז"ל בסימן רי"ד שאפילו לא דילג אלא תיבת העולם לבד צריך לחזור ולברך דמלך לבד אינה מלכות, עי"ש. וכמו כן ציינו שכך מבואר בסימן רי"ט סעיף ד' לגבי ברכת הגומל שכתב שם מרן שאם בירך אחר יאמר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא וכן אם אמר בריך רחמנא מלכא "דעלמא" דיהבך לן וענה אמן יצא. ושכ"כ הכף החיים (סימן קס"ז ס"ק ע"ג) בשם הפרישה המ"א המאמ"ר והגר"ז וכמו כן שכתב שם בשם רבינו יונה שיש גם להוסיף לתיבת אלהנא, עי"ש.

כתב המ"ב (סימן קפ"ז ס"ק ב') שאתה זן אומרה בקמ"ץ תחת השי"ן ע"ש, אנו אומרים בסגול תחת השי"ן.

כתב מרן (סימן קפ"ז סעיף ב') בברכת הארץ להרא"ש לא יאמר שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה וכו' ברית ותורה שהרי אומר על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ודי בפעם אחד והרמב"ם חולק. וכתב ע"ז הרמ"א בהגה "ודברי הרא"ש הם עיקר" ע"כ. הנה לשון מרן הוי כיש ויש דקי"ל כיש בתרא א"כ דעת מרן כהרמב"ם, וכתב השיירי כנה"ג (הגהות טור אות ד') שכן מנהגינו כהרמב"ם ז"ל, וכ"כ הרב יצחק פלאג'י ז"ל בספרו יפה ללב (אות ב') וכ"כ הכף החיים (אות י"ב) שכן הוא מנהג הספרדים כהרמב"ם ז"ל.

שיש לומר לאמן שאחר ברכת בונה ירושלים בלחש

כתב מרן (סימן קפ"ח סעיף ב') שאמן שאחר ברכת בונה ירושלים יאמרנו בלחש שלא ירגישו שברכת הטוב והמטיב אינה דאורייתא ויזלזלו בה. וכתב הרמ"א בהגה (שם) שנראה דדוקא כשמברך לבדו ואין עונים אמן אחר שאר ברכות אבל כשמזמנים עונין עליו כשאר אמן שעונין על ברכות הראשונות, וכתב הטעם הואיל ואינו ניכר כל כך מחמת שהאחרים עונים ג"כ עמו, וכתב שכן מנהגם לאומרו בקול רם אפילו המברך עצמו כשמזמנים, והמ"ב (ס"ק ב') כתב שיש שמיישבין המנהג מטעם אחר שלא חששו לזלזול בברכה רביעית אלא בימיהם שהיו הפועלים הולכים למלאכתם כששומעים אמן שאחר בונה ירושלים לכך היה צריך לענות אמן בלחש כדי שלא ישמעו הפועלים ויכירו שברכה רביעית אינה מן התורה ויבוא לזלזל בה אף שלא במקום בטול מלאכת בעל הבית אבל עכשיו שגם הפועלים מברכים ד' ברכות וכמש"כ בסימן קצ"א אין לחוש לזה, ושלפי טעם זה בין כשמברך בזימון ובין כשמברך ביחידי יכול לענות אמן בקול רם, וכתב שכמדומה שכן המנהג, ע"ש. הנה פשוט שלמרן אין להחילוק הנ"ל שהרי מרן הוא זה שכתב בסימן קצ"א (סעי' ב') שהאידנא לעולם מברכים הפועלים לכל הד' ברכות והוא עצמו כתב כאן שלא לענות אמן וידוע שאנן קי"ל כדעת מרן וע"כ לדידן יש להקפיד לומר לאמן זו בלחש.

בנוסח ברכת בונה ירושלים

כתב מרן (סימן קפ"ח סעיף ד') "נוסח ברכה זו פותח בה רחם ה' אלהינו או נחמנו ה' אלהינו וחותם בה בונה ירושלים או מנחם ציון בבנין ירושלים, ואין לשנות הנוסח משבת לחול דבין בשבת בין בחול אומר נוסחא אחת" ע"כ. וכתב ע"ז הרמ"א בהגה שי"א דאומרים בונה ברחמיו ירושלים ושכן נוהגים, ע"כ. הנה לענין הפתיחה כתב רבינו הרש"ש שהתחלת ברכה היא רחם בין בחול בין בשבת הביא דבריו בספר כף החיים (אות י'), וכ"כ הב"ח (ד"ה "והאידנא") בשם המהרש"ל שכך קיבל מרבותיו, וכ"כ השיירי כנה"ג (הגהות ב"י אות ו') בשמו, וכתב הכף החיים (שם) שכ"נ מדברי רבינו האר"י ז"ל שאין חילוק בנוסח ברכה זו בין חול לשבת ע"ש. וכ"כ רבינו יוסף חיים זצ"ל בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת חקת אות ט"ז) שברכה שלישית יתחיל רחם ה' אלקינו וכו'.

ולענין החתימה כתב רבינו הרש"ש שחותם בונה ירושלים בין בחול בין בשבת, וכתב על דבריו הכף החיים (אות י') שכן עמא דבר. וכ"כ רבינו יוסף חיים זצ"ל (שם) שצריך לחתום בונה ירושלים, וכתב שאף על גב שיש גורסין בונה ברחמיו שב ואל תעשה עדיף ולא יאמר ברחמיו וכנזכר באחרונים, ע"ש.

שכח מעין המאורע והתחיל בברכת הטוב והמטיב

מרן לאחר שכתב (סימן קפ"ח סעיף ו') שכשטעה ולא הזכיר של שבת שמברך ברכת שנתן שבתות למנוחה וכו' כתב דהא דסגי בהך ברכה דוקא כשנזכר קודם שהתחיל הטוב והמטיב אבל אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב צריך לחזור לראש ברכת המזון. וכתב המ"ב (ס"ק כ"ג) לדברי הח"א שכתב שר"ל ברוך אתה ה' אמ"ה האל זה מקרי התחלה לברכה זו אבל אם אמר רק ברוך אתה ה' אמ"ה יסיים אשר נתן שבתות למנוחה וכו' ואח"כ יחזור ויאמר ברכת הטוב והמטיב. ובבה"ל (ד"ה "עד שהתחיל") כתב בזה דדינו דהח"א צריך עיון גדול דמשמע בירושלמי ובאחרונים שמשהתחיל ברכה זו שוב אין תקנה וחוזר לראש ושכן מבואר להדיא באור זרוע והטעם דעי"ז ניכר שכבר הסיח דעתו מברכה שלישית ע"ש. הנה כן דעת הרב מרדכי כרמי בספרו מאמר מרדכי (אות י"ב) שאפילו לא אמר רק תיבת ברוך בלבד חוזר לראש, וכ"כ הרב אליעזר פאפו זצ"ל בספרו חסד לאלפים (אות ו'), וכ"כ רבינו יוסף חיים (ש"ר פרשת חקת אות כ') שאם לא נזכר עד שהתחיל ברכת הטוב והמטיב אפילו לא אמר עדיין אלא רק תיבת ברוך חוזר לראש ברכת המזון. וע"ע בדברי הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (אות ז') שכתב שאם התחיל ברוך אתה ה' אדעתא לסיים הטוב והמטיב חוזר לראש וזהו כהפוסקים הנ"ל, ע"ש.

טעה ולא הזכיר מעין המאורע ביום טוב

כתב מרן (סימן קפ"ח סעיף ו') "ואם טעה ולא הזכיר של יום טוב אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר נתן ימים טובים לישראל לששון ולשמחה את יום חג פלוני הזה ברוך אתה ה' מקדש ישראל והזמנים" ע"כ. ומשמע מדבריו דבכל יום טוב חייב לאכול פת, אמנם דעת התוס' בסוכה (דף כ"ז ע"א ד"ה "אי בעי") שאין חיוב לאכול פת אלא דוקא בליל יו"ט ראשון של פסח ובליל יו"ט ראשון של סוכות, וכ"כ הרשב"א הביאו מרן בב"י (ד"ה "וכתב הרשב"א"), וכ"ד עוד כמה מרבותינו הראשונים, וכ"כ המהר"ם ריקאנטי בתשובה (סימן ל"ג) בשם ה"ר אפרים הביא דבריו השיירי כנה"ג (הגהות ב"י אות י"ב), וכ"כ הרב משה ידבר (סימן א') דאין לחזור ביו"ט משום דהוי פלוגתא וסב"ל חוץ מליל א' של פסח וליל א' של סוכות, וכתב שאף שבהמ"ז דאורייתא וספיקו להחמיר שאני הכא שמהתורה נפטר במה שבירך והזכרת מעין המאורע מדבריהם, הביא דבריו החסד לאלפים (אות ו'), וכך כתב הרב יוסף ידיד זצ"ל (מערכת ה' אות ס"ו) דקי"ל סב"ל אפילו מעוט נגד הרוב ואפילו נגד מרן, ועוד שידוע מ"ש מהרשד"ם בשם רבו מהר"י טאיטצק שסברת הרשב"א חשיבא ליה כסברת רוב הפוסקים ולכן כיון דמידי ספיקא לא נפקא סב"ל. וכ"כ הרב אברהם הכהן מסלוניקי בספריו טהרת המים (שיורי טהרה מע' ב' אות נ"ב) ובשו"ת מעט מים (סימן ס"ד), וכ"כ הראש"ל הרב חיים משה אלישר בהסכמתו לספר שנות חיים להגר"ח נאה (ע' קמ"ה). וכ"כ רבינו יוסף חיים זצ"ל בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת חקת אות כ"א) שאם טעה ביום טוב אף על גב דכתבו הפוסקים דחוזר כדין טעה בשבת וכן כתב מרן ז"ל מכל מקום כיון דיש אומרים דאין לחזור ביום טוב קיימא לן ספק ברכות להקל ואינו חוזר ביום טוב חוץ מליל ראשון דפסח וליל ראשון דסוכות. וכ"כ הכף החיים (אות כ"ד) בשם הפוסקים. וע"ע בשו"ת יוסף אומץ (סימן מ"ח).

לא הזכיר של שבת ויודע רק תחילת וסוף ברכת שנתן שבתות

כתב מרן (סימן קפ"ח סעיף ו') "טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך אתה ה' מקדש השבת" ע"כ. וכתב המ"ב (ס"ק י"ז) לדברי הט"ז (ס"ק ד') שכתב שאם אינו יודע נוסח ברכה זו חוזר לראש, ואם יודע ההתחלה והסיום אף שאינו יודע שאר הנוסח שבאמצע כראוי אומרה ואין צריך לחזור לראש. ובבה"ל (ד"ה "שנתן") כתב על דבריו שלפ"ד הש"ע בסי' קי"ד לענין משיב הרוח, ובסי' תכ"ב לענין יעלה ויבוא שכל זמן שלא התחיל ברכה שאחריה יכול לתקן א"כ גם כאן אם אינו יודע נוסח הברכה למה לא יאמר כאן רצה כשהוא שבת ויעלה ויבוא כשהוא יו"ט כיון שעדיין לא התחיל ברכה שאחריה וכעוסק עדיין בברכת רחם דמי וע"כ כתב הדין הנ"ל צ"ע למעשה, ע"ש. ומ"מ החסד לאלפים (אות ו') כתב שאם יודע ההתחלה והסיום סגי אף שאינו יודע שאר הנוסח כראוי וכדעת הט"ז, וכ"כ רבינו יוסף חיים (ש"ר פרשת חקת אות כ') שאם יודע לומר ההתחלה והסיום סגי אף שאינו יודע הנוסח כולו כראוי. וכ"כ הכף החיים (אות כ"א) בשם האחרונים.

שאין מזכיר שם ומלכות בפתיחת ברכת שנתן ראשי חדשים

כתב מרן (סימן קפ"ח סעיף ז') "אם טעה ולא הזכיר בה של ר"ח בין ביום בין בלילה אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון ואינו חותם בה, והוא שנזכר קודם שהתחיל הטוב והמטיב אבל אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב אינו חוזר מפני שאינו חייב לאכול פת כדי שיתחייב לברך ברכת המזון" ע"כ. וכתב במ"ב (ס"ק כ"ה) ובבה"ל (ד"ה "אומר ברוך") בשם רוב הפוסקים שכשאומר לברכה הנזכרת אומרה בשם ומלכות, ע"ש. הנה הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (אות ט') לאחר שכתב שמוכח מדברי מרן דאינו אומר שם ומלכות הביא לדברי האחרונים שתמהו על זה דמנ"ל למרן לחלק בהכי דלא נסתפקו בש"ס אלא בחתימה ומשמע דבפתיחה שוו בשעוריהן ברכת ר"ח שבת ויו"ט ושגם נמצא לקצת מחברים שכתבו בפירוש שם ומלכות בר"ח, ולאחר שיישב לדברי מרן ז"ל כתב שיראה לחוש לדברי מרן ומור"ם דקאי כוותיה, ומה גם דיש לומר דדעת הרי"ף והרמב"ם הכי (וכמו שהביא שכך למד מרן בכסף משנה (ברכות פ"ב ה"ה) בדעתם) וספק ברכות להקל. וכ"כ בספר חסד לאלפים (אות ו'), וכ"כ רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בא"ח (ש"ש פרשת ויקרא אות כ"א), וכן בספר כף החיים (אות ל"א) לאחר שהביא פלוגתא בזה כתב דבענין סב"ל לא אזלינן בתר רובא וחיישינן אפילו למעוטא וכיון דכן נראה דעת מרן ומור"ם ז"ל וכ"פ מן האחרונים הכי נקטינן ואין להזכיר בה שם ומלכות גם בפתיחה. וכמו כן כתבו בהערת חכמי ורבני בית ההוראה שע"י ישיבת חברת אהבת שלום שיש להעיר שבכ"מ שיש מחלוקת אם צריך לחזור כגון ביו"ט או בסעודה שלישית יש לאומרה בלי הזכרת שם ומלכות.

שכח מעין המאורע בסעודה שלישית בשבת

מרן לאחר שכתב (סימן קפ"ח סעיף ז') שכששכח לומר מעין המאורע בר"ח אומר ברכת שנתן ראשי חדשים ושאם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב אינו חוזר כתב (שם סעיף ח') שסעודה שלישית בשבת דינה כר"ח, ע"ש. אמנם רבינו יוסף חיים זצ"ל בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת חקת אות כ') לאחר שהביא בזה מחלוקת פוסקים כשטעה בסעודה שלישית של שבת שיש אומרים שחוזר וכדין סעודה ראשונה ושניה ויש אומרים שאינו חוזר כתב דאף על גב דשורת הדין מחייבת דספק ברכות להקל ואינו חוזר מכל מקום כיון דעל פי הסוד קיימא לן אין הפרש בחיובא בין סעודה שלישית לבין שתי סעודות דשוים הם בחיוב לכך צריך להורות דגם בסעודה שלישית חוזר, מיהו סיים שבסעודה אחרת שסועד ביום אחר סעודה דשחרית שברך בה המוציא וברכת המזון כולי עלמא מודו דאם טעם בה אינו חוזר.

ובהערת חכמי ורבני בית ההוראה שע"י ישיבת חברת אהבת שלום ציינו לדברי האור לציון (חלק ב' פרק כ"א סעיף ט') שכתב על דברי הבא"ח הנ"ל שמ"מ מידי ספק לא יצאנו וספק ברכות להקל ושאף שהדבר מפורש בשער הכוונות שגם סעודה שלישית חייבת בפת וקי"ל דלא אמרינן סב"ל נגד סברת רבינו האר"י ז"ל מ"מ נראה דאינו אלא כשהדבר מפורש בדברי רבינו האר"י ז"ל אבל כאן אינו מפורש שאפשר שאינו חיוב גמור אף לענין שצריך לחזור ולברך ושהדרינן לכללא דספק ברכות להקל, עי"ש.

כמן כן מה שצדד בבה"ל (ד"ה "בשבת דינה") שכשלא התחיל עדיין לברכת הטוב והמטיב אומר לברכת אשר נתן בפתיחה וחתימה ע"ש. הנה לפ"ד הבא"ח הנ"ל פשוט שאומרה בפתיחה וחתימה.

בדין שכח להזכיר מעין המאורע ביום טוב

כתב המ"ב (סימן קפ"ח ס"ק כו) לדברי המ"א שכתב שביו"ט יותר מסעודה אחת ביום וסעודה אחת בלילה שמחוייב לאכול אם אכל ושכח להזכיר מעין המאורע בברכת המזון אינו צריך לחזור, ע"ש. הנה כבר כתבנו לעיל לדברי הפוסקים דאין לחזור ביום טוב חוץ מליל ראשון דפסח וליל ראשון דסוכות ושכן הסכים הגרי"ח זצ"ל בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת חקת אות כ"א) ע"ש.

היה אוכל ויצא שבת וחל ר"ח במוצאי שבת

כתב מרן (סימן קפ"ח סעיף י') "היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברכת המזון דאזלינן בתר התחלת הסעודה, והוא הדין לראש חודש ופורים וחנוכה" ע"כ. וכתב המ"ב (ס"ק ל"ג) שאף אם חל ר"ח במוצאי שבת יזכיר בברכת המזון של שבת לבד ולא של ר"ח, ודוקא כשגמר סעודתו מבעוד יום אבל אם אכל פת גם בלילה ויש עליו חיוב להזכיר גם של ר"ח ושניהן א"א להזכיר דהוי תרתי דסתרי דהיאך יאמר ביום השבת הזה ואח"כ יאמר ביום ר"ח הזה א"כ מוטב להזכיר של ר"ח דזה יש חיוב לכ"ע משא"כ בהזכרת שבת דיש פלוגתא בין הראשונים אם חייב להזכיר כלל כשמברך במוצאי שבת, והביא שכ"כ המ"א, ושי"א שיזכיר גם רצה וגם יעלה ויבא ושלא קפדינן במה שנראה כסותרים אהדדי דברצה נתחייב משעה שהתחיל הסעודה ביום ואח"כ כשנמשך הזמן ולא בירך והגיע ליל יו"ט או ר"ח ניתוסף עליו חיוב לזכור מעין המאורע של שעה שהוא מברך בו, ע"ש. הנה בדין זה רבו הדעות וע"כ כדי שלא לבלבל הקורא אכתוב רק מש"כ לדינא בזה רבינו יוסף חיים זצ"ל בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת חקת אות כ"ב) שלאחר שכתב לדברי הש"ע שכשהיה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברכת המזון ושכן המנהג פשוט, וכתב שידלג תיבת הזה, כתב שגם בנדון הנ"ל שנמשכה סעודת שבת עד מוצאי שבת שחל

בו ראש חודש שמזכיר רק של שבת, וע"ש שסיים שבברכה אחרונה שמברך על כוס של ברכת המזון אינו מזכיר של שבת, וכן אם בבית החתן נמשכה הסעודה עד ליל שמיני אינו מברך שבע ברכות על הכוס של ברכת המזון וכנזכר בחסד לאלפים (סימן קפ"ט אות ז') ע"ש. ומקור דבריו בדין שבע ברכות הוא מספר ברכי יוסף (אות י"ד) בשם הגנת ורדים (כלל א' ס"ס כ"ח), ע"ש. וכמו כן מש"כ מרן שה"ה לר"ח ופורים וחנוכה כתב הבא"ח שבר"ח וחנוכה אע"ג דגם בזה איכא פלוגתא מורינן בהם דלא יזכיר, ע"ש.

בדין הוצאת י"ח בקידוש לחבירו שיודע לקדש

הבה"ל (סימן ק"צ ד"ה "מהמסובין") הביא לדברי מרן בסימן רע"ג ס"ד שסובר דגם בקידוש שהוא ברכת המצות אינו יכול להוציא אם כבר יצא אלא למי שאינו יודע בעצמו לקדש, וכתב ע"ז דדבריו דחויים מההלכה וכמו שהביא שם בבה"ל בשם האחרונים, ע"ש. הנה ידוע שכתבו כל גדולי האחרונים שאנו קבלנו הוראות מרן עיין בזה בספר ברכי יוסף (חו"מ סימן כ"ה אות כ"ט), בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סימן קפ"ב), בשו"ת גנת ורדים (חו"מ כלל ה' סימנים ט"ז, י"ז), בשו"ת נחפה בכסף (חו"מ סי' י"ח), בשו"ת חיים לעולם (יו"ד סי' א'), בשו"ת אהל יוסף (יו"ד סי' ל') ובשו"ת חיים ביד (סי' ק"ח), וע"ע בדברי הרב רבי יעקב אלגאזי בתשובותיו (סימן ח') שכתב שנהגו כמו שפסק מרן בין להקל בין להחמיר, וכ"כ הרב יוסף מולכו בספרו אהל יוסף (שם), וכ"כ הרב שלמה לניאדו בספר בית דינו של שלמה (או"ח סי' ד') דאנן בתריה דמרן אזלינן ככל חקותיו וככל משפטיו בין להקל בין להחמיר, וכ"כ רבינו יוסף חיים בספר רב ברכות (דף קכ"ב) וז"ל "והנה הכא באתרא דידן עיר בגדאד קבלנו הוראות מרן בין להקל בין להחמיר כמו קבלת תושבי ארץ ישראל תובב"א והנלוים אליהם שקיבלו עליהם הוראות מרן בין להקל בין להחמיר, ע"ש. וממילא כש"כ בנדון דידן שהוא להחמיר דנקטינן כדעת מרן.

נוסח הזימון

כתב המ"ב (סימן קצ"ב ס"ק ב') לדברי הזוה"ק שצריך המברך לומר בפיו קודם ברכת המזון תן לנו הכוס ונברך או באו ונברך לפי שכל דבר שבקדושה צריך הזמנה בפה עובר לעשייתו כדי להמשיך הקדושה, והביאו המ"א וכתב שמזה נוהגים לומר בלשון אשכנז "רבותי מיר וועלין בענטשין" והם "עונים יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם" ע"כ. הנה הגרי"ח זצ"ל בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת קרח אות א') כתב שיאמר הב לן ונברך למלכא עלאה קדישא וברשות מלכא עלאה קדישא נברך וכו', ובשבת אומר "וברשות שבת מלכתא", וביום טוב יוסיף לומר "וברשות יומא טבא אושפיזא קדישא", ובסוכות יוסיף "וברשות שבעה אושפיזין עלאין קדישין", והמסובין עונין "ברוך שאכלנו משלו", והמזמן חוזר ואומר "ברוך שאכלנו משלו וכו'" ע"ש. ועע"ב בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ד סימן כ"ב), בספר יפה ללב (ח"א סימן קצ"ב אות ה'), בשדי חמד (אס"ד מערכת ז' אות ז') ובספר כף החיים (אות ב').

שאין לאמר בברכת הזימון ברוך הוא וברוך שמו

כתב מרן (סימן קצ"ב סעיף א') "היו המסובין ג' חייבים בזימון שאומר אחד מהם נברך שאכלנו משלו והם עונים ואומרים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו והוא חוזר ואומר ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו בא"י אמ"ה הזן את העולם וכו'" ע"כ. ודייק המ"ב (ס"ק ד') שמשמע דלא יאמר ברוך הוא וברוך שמו, והביא שיש פוסקים שכתבו לומר ברוך הוא וברוך שמו ושכן מנהגם, ע"ש. הנה כ"כ בטור לאומרו, אמנם בספר מט"מ (סימן שמו) כתב דאין שייך לומר על ברכת עצמו ברוך הוא וברוך שמו, ושכ"ד הכלבו, המהרי"ק, הש"ע והרמ"א והעיד שמורו המהרש"ל לא היה אומרו, הביא דבריו השיירי כנה"ג בהגהות טור (אות ב') וכתב דמשמע מדבריו שאפילו בעשרה אין לאומרו, וכ"כ בספר אור חדש קטן (לדיני ברכות) שאין לאומרו בין ביחיד בין בזימון אפילו בעשרה והביאו הבית מנוחה וכתב וכן עיקר, וכ"כ בספר חסד לאלפים (סימן קפ"ט אות ח'), וכ"כ לדבריהם הכף החיים (אות ח') וסיים שכן נראה עיקר דכיון דיש פלוגתא בזה ואינו מן החיוב שב ואל תעשה עדיף אלא רק במקום דאיכא מנהג לאומרו אין למחות בידם דבדברים כאלה נהרא נהרא ופשטיה, ע"ש.

טעו המזמן והעונים ולא הזכירו אלקינו

כתב מרן (סימן קצ"ב סעיף ב') "אם טעה המזמן בעשרה והעונים ולא הזכירו אלהינו אין יכולים לחזור, אבל אם עדיין לא ענו אחריו יחזור ויזמן בשם" ע"כ. ובמ"ב (ס"ק י') ציין למחלוקת בין האחרונים אם יכול המזמן לחזור אח"כ ולומר אלהינו וכו' או שצריך לומר גם כן בלא שם מאחר שהעונים אמרו מתחילה בלא שם ולא הכריע. הנה השערי תשובה (אות ג') הביא ללקוטי הפר"ח שכתב על מש"כ מרן שאם העונים לא הזכירו אין יכולים לחזור ודייק שמשמע שגם המזמן שוב אין לו להזכיר השם וכתב דזה אינו דהוא לא הפסיד בשביל זה ויכול לחזור ולומר ברוך אלהינו ע"ש. וציין לדברי הרב חיד"א בספרו שיורי ברכה (אות ב') שכתב על דבריו שבתשובת הרשב"א כתב יד כתב כדברי האורחות חיים (שהם מקור דברי הש"ע) ומוכח מינה דאם גם העונים לא הזכירו גם הוא הפסיד וכתב דכן עיקר ע"ש, וכ"פ בספרו מחזיק ברכה (אות ג'), וכ"כ רבינו יוסף חיים בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת קרח אות ב') וכ"כ בספר כף החיים (אות י"ח) בשם האחרונים.

היו המסובים יכולים לשמוע רק ברכת הזימון שאין רשאין ליחלק

כתב מרן (סימן קצ"ג סעיף א') "ומיהו אם היו רבים מסובים יחד ואינם יכולים לשמוע ברכת הזימון מפי המברך ואינם רשאים ליחלק לחבורות של עשרה מפני שיצטרכו לברך בקול רם וישמע בעל הבית ויקפיד עליהם יכולים ליחלק לחבורות של ג' ג' ולברך בנחת כדי שלא ישמע בעל הבית וזה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת ברכת זימון שהרי אינם יכולים לשמוע מפי המברך" ע"כ. וכתב מרן בב"י (ד"ה "ומיהו אם") דאם היו יכולים לשמוע ברכת זימון מפי המזמן אף דכל ברכת המזון אינם יכולים לשמוע מרחוק לא היו רשאין ליחלק על ג' ג' אלא ישמעו ברכת זימון לבד מפי המזמן וברכת המזון יברכו כל אחד בפני עצמו בלחש, הביא דבריו המ"ב (ס"ק י"ג). והביא (ס"ק י"ז) שהאחרונים חולקים ע"ז משום דנהי דקי"ל בסימן קפג דהאידנא מברכים כל אחד מהמסובין כל ברכת המזון בלחש מ"מ צריכין לשמוע היטב גם לדברי המברך ולומר עמו בלחש כל מלה ומלה ולענות אמן על כל ברכה וברכה ועכ"פ עד הזן את הכל בודאי צריכין להאזין דעד שם הוא ברכת זימון וכדלקמן בסימן ר' בהגה וא"כ אף אם יכולים לשמוע ברכת זימון מפי המברך כל שאין יכולים לשמוע מלה במלה מפי המברך עד הזן את הכל מוטב להם ליחלק ג' ג' ולברך בלא שם ממה שלא יצאו כלל ידי חובת זימון מדינא, ע"כ.

הנה כל יסוד דברי האחרונים הנ"ל מתבסס על שיטת הסוברים שעד ברכת הזן הוא ברכת הזימון שכתב הרמ"א בהגה (סימן ר' ס"ב) על דבריהם שכן נוהגים אבל לדעת מרן (שם) שעד שיאמר ברוך שאכלנו משלו וכו' בזה לבד יוצאים ידי ברכת הזימון ממילא אם יכולים לשמוע רק לברכת הזימון מפי המברך ישמעו ואח"כ יברכו כל אחד ברכת המזון בלחש וכמ"ש בב"י, וידוע דאנן קי"ל כדעת מרן ובפרט שכן מנהגינו וכמש"כ השדי חמד (אסיפת דינים מערכת ז' אות ה') והכף החיים (סימן קפ"ג אות ל"ח) שכל אחד מהמסובים מברך לעצמו ומתחיל לברך תיכף כשגמר המזמן לומר ברוך שאכלנו ע"ש. ממילא ה"ה בנדון דידן נקטינן כדעת מרן שכשיכולים לשמוע ברכת הזימון ואין יכולים לשמוע ברכת המזון ישמעו ברכת הזימון ואח"כ יברכו כל אחד בלחש ברכת המזון ואינם רשאים ליחלק. וכ"כ הכף החיים (סימן קצ"ג אות י').

ולפי הנ"ל מתבאר שמש"כ הבה"ל (סימן קצ"ד ד"ה "ובירך כ"א") לדברי הפמ"ג ששלשה שאכלו כאחד ושכחו וברך כל אחד לעצמו שבטל מהם הזימון כמבואר בש"ע (שם סעיף א') שאפילו לא גמרו ברכת הזן ג"כ איבדו הזימון אבל אם התחילו רק בא"י אמ"ה הזן את העולם כולו יש להסתפק וכו' ע"ש אין זה אלא לשיטת הרמ"א דלשיטת מרן שנהגינן כוותיה פשיטא שהפסיד הזימון. וכמו כן מש"כ המ"ב (סימן קצ"ד ס"ק ט') לגבי ברכת הזימון שצריך העונה להמתין עד שיגמרו ברכת הזן, ע"ש. כ"ז לשיטת הרמ"א דלדעת מרן שנהגינן כוותיה כל אחד מהמסובים מתחיל לברך תיכף כשגמר המזמן לומר ברוך שאכלנו.

וכמו כן מש"כ הבה"ל (שם ד"ה "אבל לחצאין") שכשאין אדם אחד מהמסובין יודע לברך כי אם נברך לבד והשני יודע ברכת הזן אין מחלקים לזימון לשתים אלא יברכו בלי זימון כלל, ע"ש. כל זה לשיטת הרמ"א דלמרן שס"ל שברכת הזן אינה בכלל ברכת הזימון פשיטא שיחלקו והיודע לומר לזימון לבד דהיינו לנברך וכו' יאמרנה והיודע לומר לברכת הזן יאמרנה והיודע לומר לברכה השניה יאמרנה והיודע לומר לברכה השלישית יאמרנה והאחרים יצאו בכל ברכה מדין שומע כעונה.

דין זימון באכילת עראי בבית עכו"ם

כתב הרמ"א (סימן קצ"ג סעיף ג') "המנהג שלא לזמן בבית עובד כוכבים, ונראה לי הטעם משום דלא יוכלו לקבוע עצמן בבית עובד כוכבים משום יראת העובד כוכבים והוי כאילו אכלו בלא קבע ולכן מתחילה לא קבעו עצמן רק לברך כל אחד לבדו ולכן אין לשנות המנהג, ואף אם לא היה טעם זה מספיק מ"מ מאחר דכבר נהגו כך הוי כאלו לא קבעו עצמן ביחד" ע"כ. וכתב המ"ב (ס"ק כ"ז) שהאחרונים חולקים ע"ז וכהיום המנהג שמזמנין והביא לדברי המ"א (ס"ק ט') שכתב שאם אוכלין במלון ביום דרך עראי בבית עכו"ם אפשר דאין זה קביעות ואין מזמנין וסיים בדברי הפמ"ג שטוב שלא יקבעו אז שלשתן יחד ויצאו מידי ספק, ע"ש. הנה רבינו יוסף חיים זצ"ל בספרו בן איש חי (בפתיחה לפרשת קרח) הביא לדברי רבינו האר"י ז"ל (שער טעמי המצוות פרשת עקב) וזה לשונו "דע כי הסטרא אחרא עומד על השולחן כנזכר בזוהר פרשת תרומה ויכול אז לשלוט יותר משאר זמנים ובפרט בהיות האדם יחידי ואין שם שלשה אנשים כדי לברך ברכת זימון כי ברכת זימון מסלק הסטרא אחרא משם כנזכר בפרשת בלק בעובדא דההוא ינוקא וכו'" עכ"ל. ועע"ב בספר כף החיים (סימן קצ"ב אות א') ונראה שלפ"ד הזוה"ק ורבינו האר"י ז"ל בכל גווני גם באוכלים דרך עראי בבית העכו"ם יש לזמן, וכ"כ בספר כף החיים (סימן קצ"ג אות כ') ע"ד המ"א הנ"ל שלפי מש"כ בשם הזוה"ק נראה שאין חילוק בין קבע לעראי אלא כל שאכלו ביחד צריך לזמן אא"כ יאכלו כל אחד לבדו בלתי קביעות.

תשובות ופסקים - המשך מעמ' ט

א' במקורות והערות ס"ק כ"א): והנה הראשונים המצריכים סעודה כדי לברך שבע ברכות, הכוונה היא להסמיך הברכות לברכת המזון דוקא, ולכן טועים אותם האנשים הרוצים להמשיך סעודת יום השביעי ללילה ועל כן מברכים שבע ברכות באמצע הסעודה לפני השקיעה. וברכתם היא לבטלה לדעת הראשונים הנ"ל והשו"ע, עיי"ש.

וכן שמעתי מגאב"ד ירושלם הגאון רבי יצחק טוביה וויס שליט"א והגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א דאין לברך שבע ברכות לפני ברכת המזון. וכן מבואר בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן מ"ג) שו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן פ"ד) ובתשובות והנהגות (ח"א סימן תשמ"ב).

ברכת האבל בברכת המזון

בשו"ע (סימן קפ"ט סעיף ב') איתא: בבית האבל אומר ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם הקל אבינו מלכנו בוראנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב המלך החי הטוב והמטיב קל אמת דיין אמת וכו'.

ובמשנה ברורה (ס"ק ו') כתב: בין כשאחרים האוכלין עמו מברכין ובין כשהוא עצמו מברך ואם בעינן לזה עשרה עיין ביו"ד סימן שע"ט ובאחרונים שם.

ובשו"ע (יו"ד סימן שע"ט סעיף א') איתא: כשמברכין ברכת המזון בבית האבל אומר ברכה רביעית כנוסח זה בא"י אלקינו מלך העולם הקל אבינו מלכנו בוראנו גואלנו קדושנו קדוש יעקב המלך החי הטוב והמטיב קל אמת דיין אמת שופט בצדק וכו', הג"ה. לוקח נפשות במשפט שליט בעולמו לעשות בו כרצונו כי כל דרכיו במשפט ואנחנו עמו ועבדיו ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו גודר פרצות ישראל הוא יגדור הפרצה הזאת מעלינו.

ובבאר הגולה (שם ס"ק ו') כתב: מה שלא ראיתי נוהגין להוסיף ברכת אבלים בברכה רביעית נלענ"ד שסמכו אדברי התוס' כתובות דף ה' ריש ע"ב שהוכיחו שם דברכת אבלים אינה אלא בעשרה וכ"כ תשובת מהר"מ סימן תקע"ו וכן כתב הב"י בשם הרמב"ן ובשם הר"מ.

ובדברי סופרים להגר"נ יברוב שליט"א (על שו"ע הלכות אבילות סימן שע"ט בעמק דבר ס"ק ה') כתב: ובחכמת אדם כלל קס"ג העתיק כדין השו"ע, ובקיצור שו"ע סוף סימן ר"ז העתיק כדברי הבאר הגולה, ובמ"ב סי' קפ"ט ס"ק ו' לא הכריע בדבר ומשמע דהרוצה לאומרו ביחיד רשאי.

ובשו"ת תשובה מאהבה (סימן תי"ב) מביא את דברי הבאר הגולה וכתב על זה: ואני שמעתי בכמה מקומות שהיו אומרים וגם בעל ברכי יוסף כתב שבגלילותיו אומרים ברכה זו וגם אני שמעתי מפי מורי הגאון נ"ע [בעל הנודע ביהודה] כשהיה אבל על אשתו הרבנית ע"ה היה אומרה.

וכן בערוך השלחן (יו"ד סימן שע"ט סעיף ג') כתב: כתב הטור משמו של גאון דברכה זו צריך לומר בין כשמברך ביחיד בין בג' בין בעשרה וזה שנתבאר בגמ' דברכת אבלים בעשרה זהו בברכה רחבה ושירה שהיה בזמן הש"ס ולא האידנא שאין לנו ברכות אלו אבל ברכת אבלים שבברכת המזון והיינו ההוספה שנתבאר הוא אפילו ביחיד וכן משמע מכל הפוסקים דברכו ברכה זו אפילו ביחיד ובמרדכי כתב שכן דעת הסמ"ג ושכן מצא ר' יצחק בתשובות הגאונים ורק דעת רבינו מאיר הוא שגם ברכה זו צריכה עשרה וכיון דזהו דעת יחידאי לא קיי"ל כוותיה ואפילו היחיד מחוייב בברכה זו והמקילים לא יפה הם עושים. וכן בשו"ע הרב באו"ח סימן קפ"ט סעיף ח' כתב שבבית האבל מוסיפים בברכה רביעית מעין המאורע כל שבעה כמ"ש ביו"ד סימן שע"ט בין האבל עצמו כשמברך בין אחרים שאוכלים עמו. ומשמע שאומרים את זה גם ביחידות.

וכן כתב בשדי חמד (מערכת אבילות אות קפ"ו): ברכת אבלים נראה מדברי הפוסקים בסימן שע"ט סעיף ד' דנאמרת ביחיד ואין צריך לא י' ולא ג'. ומסיים שם: ולפי הנשמע כן עמא דבר.

ובליקוטי מהרי"ח (סדר ברכת המזון) כתב: נראה לפענ"ד מי שמברך ברכת אבלים אף ביחיד גם כן לא משתבש. אך נראה דברכת מנחם אבלים (בברכה שלישית) ונברך מנחם אבלים (בברכת הזימון) שהביא ביו"ד שיש מוסיפין אין לומר כי הרבה חולקין על מנהג זה כמ"ש בטור וב"י ובטוש"ע או"ח אינו מוזכר כלל רק הב"ח ביו"ד העיר ע"ז שכן המנהג לאומרו ע"ש וכיון שהאידנא המנהג להיפך וכפי עדותו של הבאר הגולה על כן אין לאומרו.

אמנם בכף החיים (סימן קפ"ט ס"ק י"ב) כתב: אבל מהר"ם רבק"ש סימן תרע"ו כתב מה שלא ראיתי נוהגין להוסיף ברכת אבלים בברכה רביעית נ"ל שסמכו על התוס' (כתובות ה' ע"ב) שהוכיחו דברכת אבלים אינו אלא בעשרה יעו"ש. והביאו א"ר אות ג' וכתב וזה דלא כמ"א. וכן כתב המחצית השקל. וכן כתב באר הגולה ביו"ד סוס"י שע"ט יעו"ש, משבצות זהב בזה הסימן אות א' קיצור שו"ע סי' ר"ז אות ז'.

וכן כתב בגשר החיים (פרק כ' סימן ב' סעיף י"ג): מה שתקנו להוסיף בברכת המזון מעין המאורע בברכה שלישית וביותר בברכה הרביעית לא נהוג כיום.

ומהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א שמעתי דכשישב שבעה אמר בברכת המזון ברכת האבלים אולם כשמרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל ישב שבעה על אחותו הרבנית הורביץ ע"ה הלך לנחמו וראה איך בירך ברכת המזון ולא אמר ברכת האבלים ושאל אותו למה אינו מברך וענה שבירושלם לא נהגו לברך ברכת האבל בברכת המזון.

וכן שמעתי מהגאון רבי בנימין אלישיב שליט"א דכשישבו שבעה בבית אביו מרן שליט"א לא אמרו ברכת האבל בברכת המזון.

וכן אמר לי אאמו"ר הגה"צ שליט"א בשם הגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל דאין נוהגים לברך ברכת האבל בברכת המזון. וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א.

וכן שמעתי מהגאון בעל המשנה הלכות שליט"א שבני אשכנז אין נוהגים לברך ברכת האבל בברכת המזון.

ומהגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א שמעתי דכמדומה שאין נוהגים לברך ברכת האבל ובפחות מעשרה ודאי אפשר להקל ולא לברך.

ומהגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א שמעתי דלא נהגו אצלם לברך ברכת האבל והוסיף דראה משפחות שהקפידו שיהא עשרה בשעת ברכת המזון ואז בירכו ברכת האבל.

המנהג ונעמו

הרב אליהו נכס
כולל "אליבא דהלכתא" קריית ספר

בענין נשים שלא הזכירו מעין המאורע בשבת וביו"ט

שו"ע סי' קפ"ח סעי' ו': טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך אתה ה' מקדש השבת, ואם טעה ולא הזכיר של יו"ט אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר נתן ימים טובים לישראל לששון ולשמחה את יום חג פלוני הזה ברוך אתה ה' מקדש ישראל והזמנים, ואם חל יו"ט בשבת אומר שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית וימים טובים לששון ולשמחה את יום חג פלוני הזה ברוך אתה ה' מקדש השבת וישראל והזמנים, וכל ברכות הללו בשם ומלכות, והא דסגי בהך ברכה דוקא בשנזכר קודם שהתחיל הטוב והמטיב אבל אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב צריך לחזור לראש ברהמ"ז.

ועיין בתשובות הגרעק"א סי' א' שכתב: על אודות בני ביתו ששכחו להזכיר של חג בברכת המזון וחזרו וברכו, וטען על זה המרומם ר' טעביל שו"ב ואמר שפעם אירע לו כן בבחרותו, בבית הרב דקניגסברג, והורה לו שלא לחזור ולברך.

יפה עשו במה שחזרו וברכו, ואין ספק שזה ר' טעביל שכח מרוב הימים עובדא היכי הוי, ומה שאירע לו היה בראש חודש ולא ביום טוב, וחילוק זה בין יום טוב לראש חודש מבואר בפרק שלושה שאכלו (דף מ"ט), ואין צריך לפנים.

ועם כל זה אילו נשאלתי אנכי על ככה, כמדומה הייתי מורה ובא, דכל מרבית ביתו אנשים יחזרו לברך, אבל לא הנשים והבנות.

וטעמא דידי משום דיש לי לדון דאשה מותרת להתענות ביו"ט, דאיסור תענית ביו"ט נראה שהוא מדין עונג, וכן הוא ברמב"ם, והרי מצות עונג הוא בכלל מצות עשה דעצרת תהיה לכם, דדרשינן מיניה [פסחים דף ס"ח ע"ב וביצה דף ט"ו ע"ב] חציו לד' וחציו לכם, וא"כ לא תהא מצוה זו עדיפא מכל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות, ומה דאשה מחוייבת במצוה דיו"ט הוא רק בלא תעשה דלא תעשה כל מלאכה, אבל לא במצות עשה דיו"ט, וכמו שכתבו תוס' בקידושין (דף ל"ד ע"א ד"ה מעקה), ואף להר"ן שם [דף י"ד ע"ב מדפי הרי"ף שלנו ד"ה ואי] דחייבות גם בעשה דיו"ט, מ"מ זה רק בעשה דשביתת מלאכה משום דתמיד איתא גם לאו בהדי העשה, אבל בעשה דאין בה לאו פטורות ועי"ש, וכיון דאינה במצות תענוג מותרת להתענות, וממילא אם שכחה להזכיר של יו"ט בברכת המזון אינה צריכה לחזור ולברך, דהוי יו"ט גבי דידהו כמו ר"ח לגבי דידן.

זולת בליל א' דפסח דמחוייבות במצה מהקישא דכל שישנו בבל תאכל חמץ [ישנו בקום אכול מצה. עיין פסחים דף מ"ג ע"ב], וכן בשבת אם שכחה לומר רצה, דכיון דמחוייבת במצות עשה דקידוש מהקישא דזכור ושמור, מחוייבת ג"כ בכל מצות עשה דשבת, כמו שכתב הר"ן פרק כל כתבי [דף מ"ד ע"א מדפי הרי"ף שלנו ד"ה וכתב] וז"ל שם, כתב ר"ת דנשים חייבות בג' סעודות וכן לבצוע על שתי ככרות שאף הן היו בנס המן, ואין צורך, שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין כדילפינן מזכור ושמור את שישנו בשמירה ישנו בזכירה, ובכלל זה הוי כל חיובי דשבת עכ"ל, וממילא מחוייבת ג"כ במצות עונג דשבת ואסורה להתענות, על כן צריכה לחזור ולברך, כנלע"ד.

ועי"ש השמטות [על מש"כ בסוף ד"ה וטעמא דידי וכיון דאינה במצות תענוג מותרת להתענות]. לא מבעיא לדעת הראב"ד בהשגות ריש פרק א' מחגיגה דקיי"ל כאביי [בר"ה דף ו' ע"ב ובקידושין דף ל"ד ע"ב] דאשה בעלה משמחה, שעל הבעל מוטל החיוב לשמחה, אבל היא אינה בחיוב זה, והכסף משנה והלחם משנה שם כתבו דגם הרמב"ם סבירא ליה כן, אלא אף לדעת הלחם משנה פרק י"ד הלכה י"ד מהלכות מעשה הקרבנות בדעת הרמב"ם דהלכה כר' זירא [בר"ה דף ו' ע"ב] דהיא מחוייבת בשמחה, מ"מ היינו דאסורה בהספד ותענית, ולהיות לה שמחה בשתיית יין ובשר, אבל מ"מ נראה דאינה מחוייבת באכילת פת. דנראה דאכילת פת אינו מצד חיוב שמחה, דהא בשבת ליכא חיוב שמחה, אלא דנראה דמן כבוד שבת לקבוע סעודה על הלחם, והכיבוד ועונג עם שמחה תרי מילי נינהו, עיין ברמב"ם פרק ו' הלכה ט"ז מהלכות יו"ט שכתב כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ד' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קודש, ואח"כ בהלכה י"ז, שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שארי ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב [אדם] להיות בהן שמח וטוב לב וכו', משמע דהם תרי מילי, חיוב כיבוד ועונג, וחיוב שמחה, ומהאי טעמא בהלכה ט"ז נקיט ימים טובים, דמשמע ביו"ט ולא בחול המועד, ובהלכה י"ז בחיוב שמחה נקט ז' ימי פסח וח' ימי החג, דגם חול המועד בכללם, וא"כ נראה כיון דבשבת כל החיוב לאכול פת אינו מטעם שמחה אלא מטעם כבוד שבת לקבוע סעודה על הלחם, [ואפשר מטעם כיון דברכו וקידשו ד' לשבת במן, דקראו הכתוב [שמות ט"ז פסוק ד' ופסוק ט"ו] לחם, קבעו חיוב לאכול סעודת לחם, וכן ביו"ט כדכתבו דמהאי טעמא צריך לקבוע ב' סעודות לחם], וא"כ יש לומר דגם ביו"ט מדין שמחה היה סגי בבשר ויין ובגדי צבעונים, אלא דחיובו כמו בשבת, וראיה דהרי בחול המועד אף דאיכא חיוב שמחה, מ"מ אין חיוב לאכול פת כדקיי"ל בשו"ע או"ח (סי' קפ"ח סעי' ז'), וכיון דאין אכילת פת תלוי בחיוב שמחה, יש לומר דאין נשים חייבות במצות אכילת פת ביו"ט דהוי מצוה שהזמן גרמא, [ויש לעיין בדברי הרמב"ם הלכה ט"ז מיו"ט הנ"ל, וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קודש, דמהאי טעמא יהא החיוב ג"כ בחול המועד דאיקרי ג"כ מקרא קודש כמו שכתב הרמב"ם (ריש פרק ז' מהלכות יו"ט) ויש ליישב], וא"כ הדרן לדינא דבשכחה להזכיר מעין יו"ט בברכת המזון דאינה צריכה לחזור ולברך, וכו'.

ועיין בביאורים והערות בשו"ת רקע"א הוצאת הרה"ג שלמה אריאלי הערה ה' שכתב: אמנם בהגהתו שנדפסה בשו"ע או"ח סי' קפ"ח דפוס יוהניסבורג סיים: כך היה נלענ"ד לולי שקשה עלי לחדש מה שלא נזכר הערה בזה בפוסקים, עכ"ל. ומהאי טעמא לא הובא דבר זה במשנ"ב, כיון שהיו לפניו ההגהות מדפוס יוהניסבורג.

ועיין בפתחי תשובה להרי"א איסערלין מוילנא סי' קפ"ח שכתב: ואם טעה ולא הזכיר של יום טוב וכו', כתב בתשובות ר' עקיבא איגר (סי' א') דהיינו דוקא באנשים אבל נשים דאינם מחוייבות בתענוג יו"ט דהוא בעשה וה"ל מצות עשה שהזמן גרמא וכיון דאי בעית לא אכלה פת וממילא אם שכחה להזכיר של יו"ט בברכת המזון אין צריך לחזור ולברך דהא י"ט גבי דידהו כמו ר"ח לגבי דידן, זולת בליל ראשון דפסח דמחוייבת במצה וכן בשבת אם שכחה לומר רצה דמחוייבת במ"ע דקידוש צריכה לחזור ולברך עי"ש, ולקמן (סי' תקכ"ט) הנחתי היסוד בצ"ע אשר אדרבה נראה העיקר דמחוייבת לאכול פת עי"ש וממילא צריכות לחזור בברהמ"ז, וכן מצאתי בתשו' שאילת שמואל (סי' י"א) דחוזרות ומברכות אם שכחה הזכרה בברהמ"ז עי"ש.

ובסימן תקכ"ט סעי' ב' כתב: ואיכא מ"ד בגמרא ר"ה (דף ו') אשה בעלה משמחה, ופסקה הראב"ד בהלכות חגיגה (פרק א'), ובתשו' ר' עקיבא איגר (סי' א') כתב לדיעה דהחיוב רק על בעלה אבל היא בעצמה אין עליה שום חיוב שמחה דה"ל מצות עשה שהזמן גרמא ומותרת להתענות עי"ש בהשמטות שביאר עוד דאפילו למ"ד דהיא עצמה מחוייבת בשמחה מ"מ אינה מחוייבת לאכול פת דהוא בכלל עונג ודי לה בפירות עי"ש והבאתיו לעיל (סי' קפ"ח), ותמיהני דא"כ בטל ממנה גם כל הדין דאיסור אבילות בי"ט כמ"ש מ"ק (דף י"ד) דהוא מקרא דושמחת בחגך ומשנה שלימה שנינו מ"ק (דף כ"ח) נשים במועד לא מטפחות עי"ש, אבל העיקר נראה להיפוך דכל דין עונג השייך בשבת דהיינו אכילת פת חייבות גם בי"ט לד"ה והוא בכלל קידוש כמ"ש הר"ן פרק כל כתבי וכן בציעת שתי ככרות חייבות גם ביו"ט כיון דהוא זכר למן ואף הן היו באותו הנס וכל עיקר המחלוקת בענין שמחה הוא על דבר הנוסף ביו"ט יותר מבשבת כגון שלמי שמחה בזה פליגי והרבה יש לדבר בזה ולקצר אני צריך.

ועיין בשדי חמד מערכת הברכות סי' ד' אות ב' שכתב: אשה ששכחה מלהזכיר המאורע בברהמ"ז בר"ח ויו"ט אין צריכה לחזור ולברך אבל בסעודת שבת וכן בלילה הראשונה של פסח צריכה לחזור ולברך כ"ן מסקנת רע"ק איגר בתשו' סי' א' אף דכתב בלשון מסתפק (אילו נשאלתי על ככה כמדומה הייתי מורה דאנשים יחזרו לברך אבל לא לנשים ע"כ) מ"מ המעיין בד"ק בגופן שלהן ובהשמטות לשם ישפוט בצדק שכן הוא דעתו ז"ל.

ועיין בכף החיים סי' קפ"ח אות כ"ד שכתב: טעה ולא הזכיר של יו"ט וכו'. משמע דבכל יו"ט חייב לאכול פת. אמנם התו' בסוכה דף כ"ז ע"א ד"ה אי בעי אכיל כתבו דאין חיוב לאכול פת אלא דוקא בליל יום ראשון של פסח ובליל יו"ט ראשון של סוכות דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות. אבל בשאר יו"ט אין חובה לאכול פת. ואם טעה ולא הזכיר של יו"ט בברהמ"ז אינו חוזר יעוי"ש. וכ"כ הרשב"א. והביאו ב"י. וכ"כ הסמ"ק וא"ז. וכ"כ מהר"ם ריקאנטי בתשו' סי' ל"ג בשם הר' אפרים. והביאו שכנה"ג בהגב"י אות י"ב. וכ"כ הרב משה ידבר סי' א' דאין לחזור ביו"ט משום דהוי פלוגתא דרבוותא וסב"ל חוץ מליל א' של פסח וליל א' דסוכות, ואף דברהמ"ז דאורייתא וספיקו להחמיר שאני הכא דמה"ת נפטר במה שבירך והזכרת מעין המאורע מדבריהם יעוי"ש. והביאו החס"ל אות ו'. וכ"פ בן א"ח פרשת חקת אות כ"א. ולפי"ז מי שטעה ולא הזכיר של יו"ט בשאר יו"ט חוץ מליל א' דפסח וסוכות הוי דינו כסעי' ז' דאינו אומר ברכת אשר נתן וכו' בשם ומלכות, ואם התחיל בהטוב והמטיב אינו חוזר יעוי"ש. והנשים לעולם אינם חוזרים אפילו בשבת וליל יו"ט א' דפסח וסוכות ואע"ג דחייבין לאכול מצה כיון דיש ספק אם חייבין בברהמ"ז מה"ת כמ"ש לעיל סי' קפ"ו יעוי"ש. אין לחזור אלא לעולם הוי דינם כסעיף ז'.

ועיין בשו"ת באר משה חלק ג' סי' ל"ח אות ט' שכתב: אשה ששכחה מלהזכיר המאורע ביו"ט אינה צריכה לחזור ולברך אבל בשבת וליל א' דפסח צריכה לחזור ולברך (תשו' קמוח"ז מרן הגרע"א חלק א' סימן א', ובהגהות רעק"א לאו"ח סימן קפ"ד), וראה בשד"ח השלם (חלק ה' מערכת ברכות סי' ד' אות ב', וחלק ח' מע' יו"ט סימן ב' אות ו' עמוד רכ"ט). ודלא כתשו' שאילת שמואל (סימן י"א) החולק עליו. ועיין תשו' יד אלי' (חלק א' סימן י"ז).

וכן פסק בשו"ת זכר שמחה וז"ל: לענ"ד באשה ששכחה בודאי יעלה ויבוא ביו"ט טוב יותר ג"כ שלא לחזור ולברך דהא פלוגתת האחרונים היא אם נשים מחוייבות בתענוג יו"ט ואי בעית לא אכלה פת עיין תשו' רע"א סי' א' ובהשמטות שם, והפ"ת כאן ובסי' תקכ"ט הניח דבריו בצ"ע, והתשו' שאילת שמואל כתב דגם אשה אם שכחה הזכרה בברהמ"ז דחוזרת ומברכת, אכן בשבת וליל ראשון של פסח גם דעת הרע"א זצ"ל שצריכה לחזור ולברך אם שכחה יעלה ויבוא. ועיין בשו"ת שבט הלוי חלק ד' סימן י"ח שפסק שלא תחזור ותברך.

אמנם בשו"ת התעוררות תשובה סי' פ"ו כתב: וראיתי בתשובות הגאון מרנא ורבנא מו"ה עקיבא איגר זי"ע (סי' א'), שמסופק אם אשה צריכה לחזור ולברך אם לא אמרה יעלה ויבוא ביו"ט בברהמ"ז. והנה בליל א' דפסח פשיטא דצריכה לחזור ולברך [משום דחייבת לאכול מצה], אך בשאר יו"ט י"ל דאינה צריכה לחזור, דמשום מצוות שמחה אינה חייבת לאכול פת, דהא מצוות שמחה היא כל שמונה גם בחוה"מ, ואינו מחוייב בפת, והיא רק מצוה משום כבוד היום וזה בכלל מקרא קודש לכבוד ה' מכובד וי"ל שגם מזה אשה פטורה דהוה מצות עשה שהזמן גרמא. ועוד שגם חוה"מ מקרא קודש מקרי, ומ"מ אינו חייב בכבודו כמו ביו"ט עצמו, וצ"ע לדינא כי י"ל דשוויה עלייהו חובה וצריכה לחזור ולברך, כמו דכמה מרבוותי סוברים ומכללם הראבי"ה דגם בזכרינו ומי כמוך צריכה לחזור ולהתפלל [עיין בטור וב"י סי' תקפ"ב] דשוויוה עלייהו חובה, וכמו על הנסים בחנוכה הובא במרדכי פרק במה מדליקין (סי' רע"ט) בשם הראבי"ה דצריך לחזור ולברך, יעויין בב"י.

ועיין בשו"ת משיב הלכה סי' קפ"ג שכתב: שאלה: אשה ששכחה להזכיר של יו"ט בברהמ"ז צריכה לחזור ולברך או לא, תשובה: צריכה לחזור ולברך.

ועיין שם בדברי חפץ שכתב: דבר זה מצאתי שנשאל בזה הגאון מוהרע"א ז"ל חלק א' סי' ע' והשואל הביא מר"ט שו"ב שהרב מק"ב הורה דא"צ לחזור ולברך והרע"א כתב דאנשים מחוייבים אבל נשים לא דנשים אינם מחוייבים בפת ביו"ט דהוא משום עונג והוי כשאר מצות עשה שהזמן גרמא דנשים פטורות רק ביו"ט של פסח דנשים מחוייבין במצה מהקישא וכן בשבת דמחוייבים במצות עשה דקידוש מהקישא ומחוייבים ג"כ בעונג ואסורין להתענות צריכין לחזור ולברך, ואחרי בינותי מצאתי בתשו' יד רמ"ה בחלק או"ח סי' ו' נשאל ג"כ בזה והביא מש"כ הרע"א הנ"ל והביא מש"כ בתוס' הרא"ש ברכות דמ"ט דחיוב פת ביו"ט משום מצות שמחת יו"ט ששמחה הוא באכילה וכדאמרי חלקיהו כו' ובתשו' שאגת אריה סי' ס"ו כתב דלדינא עיקר כהפוסקים דנשים ג"כ מחוייבות במצות שמחת יו"ט וממילא בכל היו"ט צריכה אשה לחזור ולברך, גם מ"ש הרע"א לפ"ד הר"ן במן על שבת דבר זה איכא בכל יו"ט דגם נשים מחוייבים בלח"מ דגם הנשים היו בנס דמן ובשבת לא היה מן וכמו כן לא היה ביו"ט ועיין רמב"ם בפרק ל' מה"ש ועיין ברי"ף בפרק ער"פ דגם ביו"ט לא נחית המן והאריך שם ולבסוף הביא בשם פ"ת שכתב בשם תשובת שאילת שמואל ג"כ דנשים מחוייבות לחזור ולברך בכל יו"ט.

ועיין בשו"ת ר' עזריאל הילדעסהיימער סי' קפ"ה סעי' ו' שכתב: מסתימת המחבר וכל האחרונים נראה פשוט דגם נשים מחוייבות לחזור לראש אם שכחו להזכיר רצה בברהמ"ז או יעלה ויבוא ביו"ט. ולי צ"ע טובא אמאי לא נצרף הרשב"א (פרק כל כתבי) ותוס' (יומא ע"ט ע"ב) שסוברים שדי במיני תרגימא בכל ג' סעודות (וכן הובאה דעה זו בהמ"ג פ"ל ה"ט משבת) ולא בסעודה ג' בלבד כבברכות מ"ט ע"ב בד"ה אי, ובתוס' ר' יהודה חסיד שנדפס מחדש בספר ברכה משולשת ותוס' פסחים ק"ז ד"ה מ"ת. וע"פ סוגיא דיומא הנ"ל יש לתרץ קושיית שעה"מ פ"ז ה"ז מסוכה על הרשב"א מסוגיא דברכות הנ"ל דקאמר דבשבת וי"ט לא סגי דלא אכל פת עכ"פ בב' סעודות הראשונות די"ל דלתירוץ הש"ס ביומא דפירות לא נקראו מיני תרגימא דנ"מ בין שבת וי"ט לר"ח דבר"ח דאין החיוב רק שלא להתענות ובזה די גם בפירות אבל בשבת וי"ט עכ"פ מיני תרגימא מה' מינים או בשר ודגים בעי וסוגיא דברכות אזלה לאידך תירוץ ביומא דפירות ג"כ מיני תרגימא הם. וא"כ בצירוף הספק אי נשים מחוייבות כלל בברהמ"ז מדאורייתא ואפשר דהכל מדרבנן לענ"ד לא יצא מספיקא דדינא בחומר לא תשא ותמוה לי שלא עמד בזה א' מהאחרונים.

ועיין בספר אור לציון חלק ב' פרק מ"ו אות כ"ז שכתב: אף נשים ששכחו לומר רצה והחליצנו בשבת בשתי הסעודות הראשונות צריכות לחזור ולברך. ובהערה שם: ראה בכה"ח בסימן קפ"ח אות כ"ד, שכתב שכיון שספק הוא אם נשים חייבות בברהמ"ז מן התורה, אינן חוזרות על ברהמ"ז אם שכחו רצה והחליצנו. ואינו נראה, שהרי כל חיובי שבת יש על הנשים מההיקש שכל שישנו בזכור ישנו בשמור, וא"כ חייבות בסעודה, ודינן כדין האיש, שצריך לחזור אם שכח רצה והחליצנו, וכן פסק רע"א בתשובה בסימן א', שמטעם זה אף נשים שטעו בשבת או בליל א' דפסח צריכות לחזור, וכדין

האנשים. וראה לעיל בפרק כ"א תשובה ט' לענין מי ששכח רצה והחליצנו בסעודה שלישית, עי"ש.
ועיין בספר עלהו לא יבול עמוד ק"ט שכתב בשם הגרש"ז אויערבאך: שאלה: אשה שסיימה ברכת המזון ומסופקת אם אמרה "רצה" בברכת המזון, האם צריכה לחזור ולברך ברכת המזון? תשובה: לדינא פשוט שצריכה לחזור ולברך.

בענין אמירת ברוך הוא וברוך שמו קודם ברכת המזון

טור או"ח סי' קצ"ב: ואם המסובין שלושה אז ניתוסף עליהם ברכת הזימון שאומר אחד מהם נברך שאכלנו משלו והם עונין ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו. והוא חוזר ואומר ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו ברוך הוא וברוך שמו. ועי"ש בדרכי משה אות ב' שכתב: ברמב"ם פרק ה' (הלכה ב'-ג') אינו מוזכר שאומר ברוך הוא ברוך שמו וגם הרבה מן המדקדקים שאין אומרים אותן אלא מתחילין מיד ברוך אתה ה' וכו', ואפשר שטעם רבינו בזה כדי להפסיק בין ברכת הזן לברכת הזימון אבל לא ידעתי מנין לרבינו זה כי אינו מוזכר בגמרא ורי"ף ורא"ש לא הזכירו גם כן ואף שנראה דבר יתר ואינו שייך לברכת המזון יותר מלשאר ברכות דאחר כל ברכה יכול לומר ברוך הוא ברוך שמו.
ועי"ש שם בב"ח אות ב' שכתב: איכא לתמוה מנא ליה לרבינו לומר כך כי לא נזכר בגמרא ולא כתבו לא הרי"ף והרא"ש ולא הרמב"ם בפרק ה', ויש אומרים דטעות סופר הוא וכן כתב מהרש"ל (בביאורו לטור), אבל קשה מאוד שכך נמצא בכל ספרי רבינו, שוב ראיתי בספר הרוקח בסימן (רפ"ד) [רפ"ג] שהעתיק ברכת הזימון ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו ברוך הוא וברוך שמו וכן הוא בספר אבודרהם בהלכות ברכות (עמוד שי"ח) גבי ברכת הזימון וצריך לומר דכך היה מקובל בידם נוסח זה בברכת הזימון מאבותיהם ואחריהם נמשך רבינו, ואפשר לומר דטעם נוסח זה הוא לפי דבפרק שלושה שאכלו (מ"ה ע"א) איתא מנא הני מילי דבשלושה מזמנין אמר רבי אבהו דאמר קרא (דברים ל"ב ג') כי שם יי' אקרא הבו גודל לאלהינו ובפרק אמר להם הממונה (יומא ל"ז ע"א) תניא (ר"א) [רבי] אומר כי שם יי' אקרא וגו' אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל לאלהינו, חנניא בן אחי רבי יהושע אומר זכר צדיק לברכה אמר להם נביא לישראל בשעה שאני מזכיר צדיק עולמים אתם תנו ברכה. נראה דמכאן למדו הקדמונים גבי ברכת הזימון שחייבים אנחנו לברך את שמו וליתן גודל בשני דברים האחד הוא שישיב ויאמר ברוך שאכלנו משלו וכו' השני הוא שעוד יתן ברכה דהיינו שיאמר ברוך הוא וברוך שמו דמכתוב אחד נפקא לן תרווייהו והכי איתא בספרי ריש האזינו. אלא דמכל מקום נראה לפע"ד העיקר דנוסח זה לא נתקן מהקדמונים אלא כשמזמנין בעשרה דמזכיר שם אלהינו שאומרים נברך אלהינו שאכלנו משלו וכו' דאז יענו ברוך אלהינו שאכלנו משלו ובטובו חיינו ברוך הוא וברוך שמו דעל זה אמרו רבנן ז"ל דכי שם יי' אקרא הבו גודל לאלהינו משמעו הנך תרתי דאמרן אבל כשמזמנין בשלושה אין מקום לאמרו והעולם טועין לאמרו בכל פעם אפילו ביחיד בלא זימון כלל וכן אני נוהג שלא לאמרו אלא כשמזמנין בעשרה הנראה לפע"ד כתבתי.
ועיין במג"א אות א' שכתב: משמע פה דלא יאמר ברוך הוא וברוך שמו, וכן כתב מטה משה [סימן שמ"ו] בשם רש"ל [שם], וכן כתב הב"ח [ד"ה ומ"ש] דדוקא בעשרה שמזכיר השם אומר ברוך הוא כו'. אבל הטור ואבודרהם [עמוד שי"ח] כתבו לאומרו, וכן כתב מהר"ל מפראג בספר נתיבות עולם [שם], וכן כתב הלבוש [סעיף א'], וכן המנהג. אבל ביחיד פשיטא שלא יאמרו, רק מתחיל ברוך אתה כו'.
ועיין במעשה רב אות פ"ה שכתב: לברכת המזון נוטל רשות ומתחיל ברוך אתה ולא ברוך הוא וברוך שמו. ועי"ש בהערה ב' בשם ליקוטי דינים וביאורים מהגרנ"ה הלוי שכתב: ומתחיל ברוך אתה ולא ברוך הוא וברוך שמו. עיין מג"א ריש סי' קצ"ב ומ"ש בשם הב"ח דבעשרה שמזכיר השם אומר ברוך הוא וברוך שמו עי"ש. ולענ"ד נראה סמך לדברי רבינו וש"פ דאין צריך לומר ברוך הוא וברוך שמו. דגרסינן בברכות מ"ה ע"ב בא ומצאן כשהן מברכים מהו אומר אחריהם ר"ז כו' ולא פליגי כו' אשכחינהו דקא אמרי נברך, אומר ברוך ומבורך, אשכחינהו דקא אמרו ברוך, עונה אמן. ועי"ש בתוס' בשם ה"ג דצ"ל ברוך הוא ומבורך שמו תמיד לעולם ועד. ומלישנא דגמרא משמע דדוקא מי שלא אכל ואינו מברך ברהמ"ז הוא עונה אחר המברכים ברוך הוא וברוך שמו. אבל המברך בעצמו אינו אומר ברוך הוא וברוך שמו, עי"ש היטב. ויש לדבר בזה ואכמ"ל.
ועיין בכף החיים סי' קצ"ב אות ח' שכתב: בטור כתוב והוא חוזר ואומר ברוך שאכלנו וכו'. ברוך הוא וברוך שמו בא"י אמ"ה וכו'. וכתב הב"ח דאיכא לתמוה מנא ליה לטור לומר כך כי לא נז' מגמ' ולא כתבו זה לא הרי"ף והרא"ש ולא הרמב"ם פרק ה', ויש אומרים דט"ס הוא, וכ"כ רש"ל, אבל הרוקח בסי' רפ"ד והרד"א העתיקו כמו הטור וע"כ הכריע לומר דדוקא בעשרה כשמזמנין בשם אומרים ברוך הוא וברוך שמו אבל בשלושה אין לו מקום וכ"ש ביחיד יעוי"ש. מיהו בלבוש משמע דגם בשלושה אומרים אותו אלא דמשמע מדבריו דדוקא המזמן אומר אותו ולא העונים יעוי"ש. והביאו מ"א בריש הסי'. וכ"כ א"ר אות ב' דדוקא המזמן אומר אותו ולא שנים העונים יעוי"ש. והביאו שע"ת אות ג'. וכ"כ הר"ז אות ב'. אבל בספר מט"מ סי' שמ"ו כתב דאין שייך לומר על ברכת עצמו ברוך הוא וברוך שמו, וגם הכלבו לא כתבו וכן מהרי"ק לא כתבו בשו"ע וגם מהרמ"א שלא הגיה שיש לאומרו משמע דכוותיה ס"ל וכן מורי מהרש"ל לא היה אומרו עכ"ד. והביאו שכנה"ג בהגה"ט אות ב' וכתב דמשמע מדבריו אפילו בעשרה אין לאומרו יעוי"ש. וכ"נ דעת הט"ז ס"ק א' דאפילו בעשרה אין לאומרו יעוי"ש. וכ"כ בספר אור חדש קטן לדיני ברכות דאין לאומרו בין ביחיד בין בזימון אפילו בעשרה. והביאו הבי"מ וכתב וכן עיקר וכ"כ החס"ל סי' קפ"ט אות ח'. וכן נראה עיקר דכיון דיש פלוגתא בזה ואינו מן החיוב שב ואל תעשה עדיף אלא רק במקום דאיכא מנהג לאומרו אין למחות בידם דבדברים כאלה נהרא נהרא ופשטיה.
ועיין בשולחן הטהור סי' קצ"ב אות ב' שכתב: אין המנהג לומר ברוך הוא וברוך שמו לא ביחיד ולא בעשרה ולא בשלושה כיון שכבר אמרנו הזמנה לקדושה בברכת יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם, ויחיד יותר טוב שיאמר יהי שם ה' וכו'.
וכן כתב בערוך השולחן סי' קצ"ב אות ה' וז"ל: ותיכף מתחילין בברכת הזן ויש שאומרים מקודם ברוך הוא וברוך שמו ואינו כן שלא מצינו זה לא בגמ' ולא בפוסקים, ואף שבטור יש לשון זה כתבו שהוא טעות הדפוס דאין לזה ענין כלל והוא הפסק בין ברכת הזימון לברכת הזן, מיהו גם ברוקח נמצא כן (בסי' רפ"ד) וכן באבודרהם, ויש מי שכתב דזהו כשמברכים בעשרה דכיון שמזכיר השם נותנים לו ברכה כדכתיב כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלהינו (ב"ח) אבל יותר נכון שלא לאמרו וכן הוא המנהג הפשוט במדינתינו וכן נראה מרוב הפוסקים ואין חילוק בין עשרה למאה ואלף ויותר דאין אומרים יותר מן נברך לאלקינו (דהלכה כר"ע במשנה מ"ט ע"ב).
אמנם עיין בסידור הגריעב"ץ קודם ברהמ"ז שכתב: בענין עניית אמן אחר הזימון. כבר נתבאר לעיל שיש ספק בדבר. וכן באמירת ברוך הוא וברוך שמו נחלקו המחברים לשתי כתות. ונקטינן מילתא מציעתא לענות אמן אחר המזמן בשם. וכן עונה ברוך הוא וברוך שמו המזמן בשם. הבו דלא לוסיף גם בזימון דשלושה לחדש דבר מעתה. ואף על פי כן אין אני מוחה ביד הנוהג כך וכך. אחר שאין הכרעה ברורה.
ועיין בכף החיים פלאג'י (סימן כ"ה אות מ"ה) שכתב: שלוש סברות מצאנו באמירת ברוך הוא וברוך שמו וברוך זכרו לעד. אחת, אפילו בשלושה. שניה, דוקא בעשרה. שלישית, אפילו בעשרה שלא יאמר. ואנן נקטינן כסברא אמצעית וכך אנחנו נוהגין, ודלא כהרב בית מנוחה דכתב דהעיקר דאפילו בעשרה אין לומר.
ועיין עוד בליקוטי מהרי"ח סדר ברהמ"ז שכתב: ברוך הוא וברוך שמו הנה נוסח הכל בו (ברוך משביע רעבים ברוך משקה צמאים) ונוסח המחזור ויטרי (ברוך משביע רעבים ברוך משקה צמאים ברוך הוא וברוך שמו) ודעת הטוש"ע שלא יאמר כלל ברוך משביע רעבים ברוך משקה צמאים והמוסיף גורע אך לענין (ברוך הוא וברוך שמו) נראה דעת הטור בסי' קצ"ב דבברכת הזימון יש לאמרו ועיין בפרישה שכן הוא ג"כ דעת הרוקח סי' רפ"ג ובאבודרהם אך הד"מ אם כי נתן טעם לדבר שהוא כדי להפסיק בין ברכת הזימון לברכת המזון מ"מ דעתו שאין לאמרו כלל וגם בהשו"ע לא נזכר כלל וכן דעת הרש"ל אך דעת הב"ח לאמרו כשמברכין בעשרה דוקא כיון דמזכיר שם אלהינו עי"ש ומנהג דידן הוא כדעת הטור והרוקח והאבודרהם הנ"ל לאמרו אף בשלושה ועיין במג"א שכן הוא ג"כ דעת המהר"ל מפראג ודעת הלבוש.
והנה לענין אם לומר גם המסובין או רק המזמן הנה לטעם הד"מ שהוא כדי להפסיק אין צריך לומר רק המזמן כי המסובין בלא"ה מפסיקים בעניות אמן אחר ברכת המזמן עיין בפרמ"ג בשם א"ר אך לטעם הב"ח המסובין והמזמן שוין אך לטעם הב"ח אין צריך לומר כלל רק בעשרה ע"כ נראה דבשלושה לא יאמרו המסובין רק המזמן אך בעשרה אז יאמרו גם המסובין ועיין בספר זכרון יהודא מהגאון בעל אמרי אש שהוא המתין עד שאמר המזמן ברוך אתה ה' ואז אמר ברוך הוא וברוך שמו ואח"כ התחיל הברכה עי"ש והנה נוסח סידורי ספרד היא (ברוך הוא וברוך שמו וברוך זכרו לעולמי עד) עי"ש אך בכל הנוסחאות כנוסח דידן.
ועיין בלחם הפנים שכתב: ומורי הגאון הנ"ל נהג שהמתין עד שאמר המזמן בא"י ואז אמר ברוך הוא וברוך שמו ואח"כ התחיל הוא את הברכה.
ועיין באורחות רבינו חלק א' עמוד פ"ה שכתב: שמעתי את מו"ר (שליט"א) זצוק"ל מברך, כמדומה לי שאינו אומר "ברחמיו" בברכת בונה ירושלים (עיין סי' קפ"ח מ"ב י"א) ושמעתי ברור שאומר את כל הרחמן של ברהמ"ז (שמעתיו מברך בימות החול), מו"ר מתחיל תמיד ברהמ"ז ברוך הוא וברוך שמו (ועיין סי' קצ"ב משנ"ב ס"ק ד') אף שהוא יחידי, לפני ברהמ"ז אומר מו"ר מזמור לדוד בכל סעודה וסעודה בימות חול ובמלוה מלכה, ופעמים ראיתי שאומרו באמצע סעודתו. (עיין סי' ק"ע סעי' א' ובמשנ"ב).

בענין אמירת מגדיל בחול ומגדול בשבת

אבודרהם הלכות ברכות: מגדיל ישועות מלכו וגומר פסוק הוא (תהלים י"ח נ"א) על שם מלכות בית דוד שעתידה לחזור, שנאמר (יחזקאל ל"ז כ"ד) ועבדי דוד מלך עליהם וגו'. וקיבלתי מרבותי כי בשבת יש לומר מגדול ישועות בוא"ו, ובחול מגדיל ביו"ד, ונראה לי הטעם, מפני שהשבת הוא מלך גדול כנגד החול. ומגדול הוא מלא בוא"ו, וחולם בוא"ו הוא מלך גדול. ומגדל הוא חסר יו"ד, וחיריק בלא יו"ד הוא מלך קטן. ועוד, מגדיל הוא בתהלים, ועדיין לא היה דוד מלך. ומגדול הוא בנביאים, וכבר היה מלך.
ועיין במג"א סי' קפ"ט ד"ה בשבת שכתב: בשבת וראש חודש יאמר מגדול ישועות וגו', ובחול יאמר מגדיל, דחול"ם הוי מלך גדול, וחיר"ק בלא יו"ד הוי מלך קטן. ועוד, (דמגדול) [דמגדיל] כתיב בתהלים [י"ח נ"א], ועדיין לא מלך דוד (אבודרהם עמוד שכ"ו כנסת הגדולה הגה"ט), ועיין בברכת המזון של מה"ר נתן [שפירא]. וז"ל שם, ואני הכותב שמעתי מאבא מורי רבי שמשון ז"ל סימן לדבר, שבת וחודש קרא מקרא [ישעיה א' י"ג], כלומר בשב"ת וחודש יש לקרות פסוק מגדול ישועות מלכו וגומר הכתוב בנביאים שקרוין מקרא, ולא מגדיל הכתוב בכתובים. והובא בקיצור במטה משה סימן שמ"א.
ועיין בבן איש חי פרשת חוקת אות י"ט שכתב: בארבע סעודות שבת, וכן ביום טוב וחול המועד וראש חודש, אומרים "מגדול" בו"ו. וכתב בחסד לאלפים בשם הרב דוד פארדו ז"ל, שגם בסעודת מילה ראוי לומר "מגדול" בו"ו על פי הסוד, יעויין שם. ובספר כתר מלכות, כתיבת יד, איתא, שגם בסעודת פורים יאמר "מגדול" בו"ו, בשביל אותה הארה המתגלית ביום ההוא, שהיא תמידית כל היום כולו.
ועיין בספר מקור התפילות אחר שהביא דברי האבודרהם שכתב: מגדול, מגדיל, ראיתי טעם נכון מאביו של הגאון ר' ישעיה ברלין ז"ל שאומרים בשבת מגדול, לפי דקיימ"ל במס' שבת קט"ו אין קורין בכתובים בשבת אבל בנביאים שרי, והנה "מגדיל" נאמר בתהלים י"ח נ"א, והוא כתובים, ואין קורין בכתובים בשבת, משא"כ מגדול כתיב בשמואל-ב' ב' נ"א, והוא "נביאים" לכך אומרים בשבת מגדול – אבל צ"ע לפי"ז אמאי אמרינן בשבת מזמורי תהלים בפסוקי דזמרה.
ולי המלקט נראה בעהי"ת לתת טעם לשבח על אמירת "מגדול" בשבת, דאיתא בסדר עולם שביום ה' יצאו ישראל ממצרים ובאו אז מרעמסס לסכות, וביום השני היינו ביום ו' כתיב (בשלח סי' י"ג כ') ויסעו מסכות ויחנו באיתם בקצה המדבר, עיי"ש רש"י ז"ל וזה היה בערב שבת, ואח"כ כתיב וידבר ד' אל משה לאמור דבר אל בנ"י וישובו ויחנו לפני פי החירות בין מגדול ובין הים, וכתב שם רש"י ז"ל בפסוק ב' וישובו לאחוריהם לצד מצרים היו מקרבין כל יום השלישי וכו' עיי"ש וזה היה בשבת, כי ביום ה' באו מרעמסס לסכות, וביום השני היינו ביום וא"ו נסעו מסכות ויחנו באיתם, וביום השלישי היינו ביום השבת, חנו עפ"י ציווי הקב"ה בין מגדול ובין הים, לכך אנו אומרים בשבת "מגדול" כדי לעורר אותנו על גודל הבטחון שהיה אז לאבותינו שבטחו בציווי הקב"ה שאמר להם שישובו ויחזרו לקראת מצרים בין "מגדול" ובין הים ולא רץ אפילו אחד מהם, ובטחו בד' שבוודאי יעזור אותם משונאיהם, כן גם אנו היום נוכל לשבות את יום השבת, ובוודאי משלם הקב"ה לכל בר ישראל מה ששובת ביום השבת ממלאכתו או סוגר חנותו, ואל יפחד משביתת שבת קודש, כי אדרבה השבת קודש משפיע שפע לכל השבוע, והאמונה הזאת נשרש בתוכנו עוד יותר אם נזכיר מה שנעשה לישראל בין "מגדול" ובין הים, לכך אנו אומרים "מגדול" בשב"ק, ועוד שהקב"ה כביכול בעצמו אמר בשבת תיבת "מגדול" כמש"ל, לכן גם אנו עם קדשו וצאן מרעיתו אומרים ג"כ מגדול ביום השב"ק, כנ"ל העני והשפל בעזהי"ת.
ועיין בספר ברוך שאמר שכתב: מגדיל ישועות מלכו, ורשום בצדו "בשבת (אומרים) מגדול" (בחיריק המ"ם ובחולם הוא"ו), ואין לזה טעם נכון, וכל מה שכתבו בזה אינו עולה לרצון. וכתבתי בספרי מקור ברוך ביאור הדבר, כי רישום זה (בשבת מגדול) בא בטעות מאת אחד הסופרים המעתיקים את סדר התפילה ואת נוסח ברכת המזון בכתב טרם גלות מלאכת הדפוס. והביאור בזה, כי פסוק זה עם כל פרשה שלו בא במקרא שתי פעמים, פעם בשמואל-ב' (כ"ב נ"א), ופעם בתהלים (י"ח נ"א), ובשמואל-ב' הנוסח מגדול, ובתהלים מגדיל, והנוסח הרגיל בכל יום הוא מגדיל כמו בתהלים, ואחד המעתיקים רשם לו בצד הגליון (להודעה בעלמא) "בשב' מגדול", וכוונתו היתה לומר, כי בשמואל-ב' הנוסח מגדול, וכתב בקיצור בראשי תיבות "בשב'", כלומר, בש"ב (בשמואל-ב'), ואחד המעתיקים שאחריו טעה לקרוא המלה "בשב'" בשבת, ומאז נתגלגל הטעות מהעתקה להעתקה ומשם לדפוס עד היום הזה, אבל על האמת אין עכוב האמירה זו כה או כה, בין בחול בין בשבת.
ועיין בספר פסקי תשובות סי' קפ"ט הערה 9 שכתב: וכ"ז דלא כאלו הרוצים לומר שטעות הוא שנשתבש עקב טעות המדפיסים שהיה כתוב המקור לפסוק זה ובנוסח "מגדול" בשמואל-ב' כ"א והיה כתוב בש"ב וסברוהו לתיבת בשבת, ואין זה אלא דברי ליצים.
ועיין בסידור אזור אליהו שכתב: וביו"ט מגדול, כ"ה בס"י והוא ע"פ אבודרהם (הביאו גם מטה משה סי' שמ"א) עי"ש טעמו. וההסבר שחילוף המנהגים בין שבת לחול יסודו בטעות המדפיסים הינו פרי דמיונו של בעל "ברוך שאמר" (האחרון) המשנה מדברי רבותינו הראשונים ובעלי השו"ע בכמה וכמה מקומות, וידוע שבהרבה דברים אין דעת חכמים נוחה ממנו. והגדיל לעשות חברו לדעה בעל "תולדות הגר"א" ששם דברים אלו בפי הגר"א – דבר שלא היה ולא נברא, ואכמ"ל.

נקע הלכה

הרה"ג צבי ויסבלום שליט"א
כולל "אליבא דהלכתא" רמת בית שמש

המשך הלכות ברכת המזון

פרטים בנוסח ברכת המזון והמשנה בהם (בסי' קפ"ז)

א. אין לשנות הנוסח: לכתחילה לא ישנה הנוסח כלל, ויאמר כל הברכות כתיקונם, (סק"ד). [ולענין בשאר לשונות נתבאר בס"ד לעיל בסי' קפ"ה (סעי' א') דיכול לכתחילה לברך בהם, ויעוי"ש התנאים הנצרכים לזה, ושלכו"ע מצוה מן המובחר בלה"ק דוקא]. וכתב בשו"ע הגר"ז סוף סעי' ד', דכשהוא נחפז **ואין יכול לברך בכוונה** אם יצטרך לברך כל ברכה כתיקונה, יכול לקצר ולדלג וכו' עיי"ש, וכעי"ז במג"א ריש סי' קצ"ב עיי"ש נוסחו.

ב. מטבע ברכת הזן: עיקר המטבע **המעכב** בברכת הזן היא: **פתיחת הברכה וחתימתה לבד** (לשון שו"ע הגר"ז סעיף ד'). **ולכן** אם אמר במקום ברכת הזן: בריך רחמנא מלכא דעלמא מריה דהאי פיתא, בריך רחמנא דזן כולא. (או בלה"ק בנוסח מעין זה) **יצא בדיעבד** כיון שהזכיר שם (רחמנא) ומלכות (מלכא דעלמא) וגם חתם. (סעי' א') **וכתב המשנ"ב** (סק"ד) **דלכמה ראשונים** (והוא הדעה הראשונה בשו"ע סעי' א') **אפילו לא חתם** ואמר רק: בריך וכו' מריה דהא פיתא, ואף דקיי"ל מקום שאמרו לחתום, אין רשאי שלא לחתום, מ"מ **יצא בדיעבד. ולדעה הב'** דוקא בחותם יצא, וסיים דבב"ח והובא בא"ר נקטו כדעה זו דחתימה לעיכובא, [ואם אמר "מלך" לבד ולא הזכיר תיבת "העולם" חוזר, ובביאוה"ל סי' רי"ד (ד"ה ואפילו) מביא אבהעו"ז שמסתפק בזה, ודן בדבריו ומסיק דמ"מ אם אמר "המלך" בה' הידיעה מסתברא דאין חוזר].

ג. מטבע ברכת הארץ: בברכת הארץ צריך להזכיר מענין **ברית**, ומענין **תורה**, והטעם שעל ידם ובזכותם ניתנה הארץ לישראל. וכן צריך להזכיר **ארץ חמדה טובה ורחבה** שהיא עיקר ברכת הארץ. **וג' הזכרות אלו לעיכובא.** וכן צריך להזכיר **ב' פעמים** תחילה וסוף לשון **הודאה** ("נודה" ואנחנו "מודים" לך) ואם פחת ולא אמר אפילו אחת מהם, הרי זה מגונה, ומ"מ **אינו מעכב** בדיעבד, (ובמ"א משמע דאם לא הזכיר "הודאה" תחילה וסוף לא יצא, ובביאוה"ל תמה עליו). (סעי' ג' ומשנ"ב וביאוה"ל).

ד. נשים ועבדים באמירת ברית ותורה: נשים לא יאמרו "ברית ותורה", ועבדים לא יאמרו ברית, (רמ"א סעי' ג'). **ומ"מ בימינו נהגו הנשים לומר** ג"כ בריתך שחתמת בבשרנו ותורתך "שלמדתנו", והכוונה על ברית ולימוד של הזכרים, וגם שחייבות ללמוד מצוות שלהן. (סק"ט).

ה. מטבע ברכת ירושלים: צריך להזכיר בברכת ירושלים ענין **מלכות בית דוד,** והטעם שעל ידי דוד נתקדשה ירושלים, וגם דאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד למקומה. (סק"י). **ואם לא הזכיר, לא יצא** ומחזירין אותו. (סעי' ד').

ו. אין להזכיר בברכת ירושלים מלכות שמים: אין להזכיר בה שום מלכות אחר, וכגון להזכיר "ומלכותך" ומלכות בית דוד משיחך, שאין להשוות מלכותא דארעא עם מלכותא דשמיא. ואפילו אין אומרם יחד ממש כגון לומר אבינו "מלכנו" רענו וכו' כיון דבחד ברכה הם לאו אורח ארעא להזכירם יחד. (סי' קפ"ח סעי' ג' וסק"ה).

ויש אומרים דאפילו **ביעלה ויבוא שבברהמ"ז** לא יסיים "מלך" חנון ורחום, אלא ידלג תיבת "מלך", וסברא נכונה היא אבל לא ראיתי נוהגים כן. (רמ"א שם). **והטעם** דכיון שהוא ענין בפ"ע לגמרי לא קפדינן **ואומרים כפי שמסודרת בשמו"ע,** לכן אין למחות בנוהגים כן. (סי' קפ"ח סק"ו).

ז. רחם או נחם: נוסח ברכה זו **פותח:** רחם ה"א או נחמנו ה"א, **וחותם** בונה ירושלים (וי"א בונה ברחמיו ירושלים וכן נוהגים), או מנחם ציון בבנין ירושלים, ואין לשנות בזה בין שבת לחול. ולהגר"א בחול יאמר רחם ובשבת נחמנו. (סי' קפ"ח סעי' ד' ובמשנ"ב עיי"ש כמה פרטים בזה).

ח. אחר שחתם בונה ירושלים אומר אמן אחר ברכת עצמו שהוא סיום הברכות דאורייתא. (סי' קפ"ח סעי' א'). ולא יאמר ירושלים אמן בנשימה אחת, **רק ימתין קצת אחר תיבת ירושלים** ואח"כ יאמר אמן, שלא יהא משמע שגם האמן מסיום הברכה. (סי' קפ"ח סק"ב). וכהיום (כמדומה) המנהג דיכול לאמר האמן ג"כ בקול, ואפילו במברך ביחידי, ואין חוששין לזלזול ברכה רביעית, כיון שגם הפועלים אומרים האידנא ד' ברכות. (שם).

ט. חינוך קטנים בברהמ"ז: קטנים הפחותים מח' שנים יכולים לחנכם תחילה לאמר נוסח דבריך רחמנא וכו' (הנ"ל), וכן מעט מכל ברכה, עד שידעו לברך כל הברכות כתיקונם. (סי' קפ"ז סוף סק"ד). (א.ה. שמעתי לפרש כוונתו דמבן שש ושבע שחייב בחינוך יתחיל לחנכו בזה באמירת מעט מכל ברכה וכשהוא בן ח' כבר ידע כולם כתיקונם, ועיין שעה"צ סק"ו ז').

י. מי שדילג באחת הברכות מעיקרי המטבע, כגון שלא הזכיר ארץ חמדה טובה ורחבה, או ברית ותורה בברכת הארץ, או שדילג מלכות בית דוד בברכת ירושלים וכדומה מדברים המעכבים שמחזירים אותו, **אם אוחז באמצע הברכה שדילג בה** יזכיר שם. ואם **כשדילג ברית ותורה** וכדומה **ואוחז בין ברכת הארץ לירושלים** אחר סיום הברכה **יזכיר שם בין הברכות,** וצ"ע בדין זה. (שעה"צ סי' קפ"ז סק"ח). [ובכהאי גוונא בדילג מלכות בית דוד ואוחז אחר סיום בונה ירושלים משמע קצת בביאוה"ל סי' קפ"ח סעי' ו' ד"ה לראש שחוזר **לראש ברהמ"ז,** חוץ מלדעת הרשב"א וראב"ד דשם שחוזר, ועיין עוד שם ביאוה"ל ד"ה שנתן וצ"ת].

ואם כבר התחיל הברכה שלאחריה, למג"א **חוזר לראש ברהמ"ז,** אפילו בדילג ברית ותורה ועומד כעת באמצע ברכת ירושלים, שכל הג' ברכות חשובות כאחת (והוי כדילג מוריד הגשם והתחיל אתה קדוש שחוזר לראש התפילה). (סי' קפ"ז סק"ח). ובביאוה"ל (סי' קפ"ח סעי' ו' ד"ה לראש) נראה שחולק עליו, ולא יחזור רק לראש ברכת נודה לך, (אבל **בדילג מלכות בית דוד והתחיל הטו"מ** ודאי חוזר **לראש ברהמ"ז**).

ואם טעה בברכת הטו"מ: כגון שלא אמר בה שם ומלכות, לכו"ע אין חוזר כ"א לתחילת ברכה רביעית, אפילו כבר סיימה. (סי' קפ"ח ס"ק כ"ד).

יא. המסופק אם הזכיר ברית ותורה וכדומה: להח"א צריך לחזור דהוי ספיקא דאורייתא, והביאוה"ל פקפק בזה וסובר **דאין צריך לחזור,** ומ"מ לדידן שהנוסח שגור בפינו אין שכיח זה, דתלינן דודאי אמר כדרך רגילותו. (ביאוה"ל סי' קפ"ז ד"ה מחזירין).

יב. מי שנרדם בברהמ"ז ואין יודע היכן אוחז: חוזר **לראש** ברהמ"ז, אלא אם כן יודע בודאי שאמר איזה מהברכות שאז חוזר למקום שמסתפק בו. (סי' קפ"ח סעי' ו' ביאוה"ל ד"ה לחזור).

ענין הזכרת מעין המאורע בברכת המזון (מסי' קפ"ח)

א. להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז: בשבת אומר בברכת ירושלים **"רצה והחליצנו", וביו"ט וחוה"מ ור"ח "יעלה ויבוא", וקבעום בברכה זו** שהם ג"כ בקשות כמותה, ולא בברכת הארץ שכולה הודאה. **ואם הזכירם בברכת הארץ לא יצא,** וצריך לחזור ולהזכירם בבונה ירושלים. (סעי' ה').

ובחנוכה ופורים מזכיר על הניסים בברכת הארץ שהם הודאה ג"כ. (סי' קפ"ז סעי' ד').

ב. ביו"ט ור"ח שחל בשבת: מקדים רצה ליעלה ויבוא דתדיר קודם, ובדיעבד אם הקדים יעלה ויבוא בודאי יצא. (סקי"ג). [א.ה. והראוני (הריל"ק נ"י) לשאג"א סי' כ' שמחדש, דאם עדיין באמצע יעלה ויבוא, יפסיק ויאמר רצה. ובהערות למהדורות החדשות הביאו דיעות החולקים ודימו לקה"ת בחנוכה ור"ח לשיטות בסי' תרע"ח].

ועתה נבוא בס"ד להלכותיהן, ונחלקם לשלשה א. בכללי דיני טעות או שכח ההזכרה ונוסח ברכת אשר נתן. ב. בפרטי המועדים אימתי, ואם חוזר ואם חותם בהם בברכת אשר נתן. ג. בגומר סעודתו ביום שלאחריו.

כללים בטעה ושכח להזכיר מעין המאורע

א. טעה ולא הזכיר רצה או יעלה ויבוא, והתחיל תיבת "ברוך אתה" של בונה ירושלים: חוזר מיד לומר רצה והחליצנו או יעלה ויבוא, (ואפילו בימים שאין מחזירין כלל עליהם), וחוזר שוב ואומר ובנה ירושלים וכו'. (סקכ"ב).

ב. בכבר אמר תיבות "ברוך אתה ה" (מבונה ירושלים): מהנכון שיסיים תיכף "למדני חוקיך" שלא יהא השם לבטלה והוי כלא סיים הברכה, וחוזר לרצה ובנה ירושלים. (שם). ויש חולקים בזה, ודעתם שיסיים הברכה בונה ירושלים, ואח"כ יאמר ברכת אשר נתן, ובשעה"צ סקי"ח מקיים פסק דלמדני חוקיך. [א.ה. ויש לי תמיה בדבר דהלא החיי"א (שהוא מרא דהאי דינא) כללא כייל בהך דינא (בסי' כ"ד סעיף ח') דבכל מקום שאין מחזירין יסיים הברכה ולא יאמר למדני חוקיך, ולכאורה משמעות הגמ' דברכת אשר נתן אינו נחשב כחזרה ומה איכפ"ל שצריך להוסיף ברכה, ולא דומה לשאר מקומות שאם יסיים נמצאת ברכתו לבטלה, וי"ל].

ג. אם כבר אמר תיבת "ברוך אתה ה" "בונה": אף דיש דעות דגם בזה יאמר תיכף רצה ויעלה ויבוא [וראה בזה דבר פלא בח"א שכתב וז"ל כל זמן שלא סיים בונה ירושלים אע"ג שאמר "בונה" יאמר רצה ומסיים תיבת בונה ירושלים אמן (וכ"מ בל' מלבושי יו"ט (הנדפס על הלבוש) בשם מהר"ש), ומשמע בדבריו דאין חוזר שוב על תיבות בא"י, והוא פלאי לומר נוסח כזה, שאין שום משמעות לתיבות "בונה ירושלים" כהמשך לרצה ויעלה ויבוא], ומ"מ בזה **מסיק השעה"צ** (סקי"ח) **דצ"ע בזה** (ומשמע דנוטה דמסיים ואומר אח"כ ברכת אשר נתן).

ד. כשסיים ברכת בונה ירושלים קודם שהתחיל ברכת הטוב: בזה **אומר הברכה "אשר נתן"** כפי שיובא בעזהי"ת נוסחה לקמן, ויבואר עוד באיזה אופן אומרה בלא חתימה, (ואופנים שאין אומרה כלל אף שהיה צריך להזכיר המאורע בברכת ירושלים).

וטעם שתקנו ברכה גמורה בשו"מ אף שברכת ירושלים עצמה אינה בשם ומלכות, הוא משום דהתם נחשב כחלק מהברכה, דנכלל בהפתיחה וחתימה של ברכה ראשונה דסמוכה לחברתה, אבל כאן שסיימה ואומר ברכה בפ"ע לא הוי סמוכה לחברתה כיון דאינה אלא אקראי בעלמא ולכך אומרה בשם ומלכות. (סעי' ו' ביאוה"ל ד"ה אומר).

ה. התחיל תיבת "ברוך" מברכת הטוב: להח"א כל שלא אמר תיבת האל **אף שאמר בא"י אמ"ה יכול לסיים ולומר אשר נתן** וכו', ואם כבר אמר האל **חוזר לראש ברהמ"ז** (סקכ"ג), **ולדעת שאר אחרונים** כיון שהתחיל **אפילו תיבת "ברוך" בלבד** (כ"ה בשו"ע הגר"ז) שוב אין לו תקנה **וחוזר לראש** שכבר הסיח דעתו מברכה שלישית, **ונשאר הביאוה"ל (ד"ה עד) בצע"ג בדינא דח"א.** [א.ה. ובל' הביאוה"ל בסופו נזכר לשון: הרי עכ"פ כשאמר "בא"י" וכו' ואף שיש מקום לפרש דבריו דבנזכר קודם תיבת ה' אף שאמר ברוך אתה שפיר דמי לסיים באשר נתן, וגם בשע"ת סקכ"ג כ' תיבות "בא"י", מ"מ נראה לעיקר דשיגרא דלישנא הוא ובתיבת "ברוך" לבד כבר הסיח דעתו].

ודע עוד דבעיקר דינא דחוזר **לראש ברהמ"ז** יש כמה ראשונים שדעתם דאין חוזר רק **לברכת ירושלים,** וסוברים דכעומד בתחנונים הוא עדיין (אא"כ **סיים הטו"מ** דבזה מודו **דחוזר לראש**), מ"מ נקטינן **כרוב הראשונים** שחוזר לראש ברהמ"ז (והוא מטעם דהוי כעקירה ואינו כתחנונים, דכאן קבעוה להדיא כברכה בפ"ע ופותחת בברוך, או מטעם דכל הג' ברכות חשובות כאחת. (ביאוה"ל שם).

ו. במקום שאין מחזירים (כמו בר"ח וכדומה) אם יש ענין להזכירו בהרחמן: כתב רמ"א סעי' ז' דאפשר די"ל היעלה ויבוא בתוך הרחמן (כמו שמצינו בעל הניסים בחנוכה ופורים), ואולי יש לחלק דכיון דיש בו הזכרת שמות אין לאמרו לבטלה, כנ"ל וכן נוהגים, ובמג"א תמה בזה דמה איסור יש לומר שמות בנוסח תפילה, ודוקא ברכה לבטלה אסור, ובבגדי ישע מיישב דבכגון יעלה ויבוא דכשכוונתו לצאת בזה יד"ח ברכה, גרע ויש בזה חשש ברכה לבטלה, (ביאוה"ל סעי' ז' ד"ה ואין). [א.ה. והמעיין בדבריו יראה דמשמע דבכוונתו שלא לשם ברכה רק לתחנונים מותר ובלשונו "אם אמר דרך חובה הוי ברכה לבטלה" ועש"ת כאן].

ז. המסופק אם הזכיר המאורע: תלינן דמסתמא **בודאי לא הזכיר.** (סקט"ז). (ובל"ח מצדד דדוקא בתפילה אבל בברהמ"ז אין מחזירין, ובשעה"צ סקי"ב השיג עליו).

ח. מי שאינו יודע נוסח ברכת אשר נתן: אם יודע ההתחלה והסיום שלה יאמרו כך, ואם אין יודע כלל חוזר לראש כ"ד הט"ז. (סקי"ז). וביאוה"ל **נשאר בזה בצ"ע** לשיטת השו"ע סי' קי"ד שאומר ההזכרות בין הברכות דלכ' **גם כאן כשאין יודע יאמר הרצה ויעלה ויבוא בין הברכות.** (ד"ה שנתן יעוי"ש).

ט. נוסח הברכה: 1) **בשבת,** בא"י אמ"ה אשר נתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית, בא"י מקדש השבת.

2) **ביו"ט** דג' רגלים, בא"י אמ"ה אשר נתן ימים טובים לישראל לששון ולשמחה, את יום חג פלוני הזה, בא"י מקדש ישראל והזמנים.

3) **ביו"ט שחל בשבת ושכח שניהם:** אשר נתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית, וימים טובים לששון ולשמחה את יום חג פלוני הזה, בא"י מקדש השבת וישראל והזמנים. **ובשכח אחד מהם** מזכיר רק **מה ששכח.**

4) **בראש חודש,** ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון, [ואינו חותם], (ובסמוך יבואר אם אומר הפתיחה בשם ומלכות).

5) **בחוה"מ,** בא"י אמ"ה שנתן **מועדים** לעמו ישראל לששון ולשמחה [ואינו חותם], (או שיאמר שנתן **ימים קדושים** וכו', אבל לא יאמר "ימים טובים" שאינו יו"ט). (סקכ"ז ושעה"צ י"ט).

6) **בראש השנה:** בא"י אמ"ה שנתן ימים טובים לעמו ישראל את יום הזכרון הזה [ולהמצריכים חתימה מסיים:] בא"י מקדש ישראל ויום הזכרון.

7) **ביוה"כ לחולה האוכל:** בא"י אמ"ה שנתן ימים קדושים לישראל את יוה"כ הזה, [ואין חותם], ועיין בסמוך אם אומרו. [וזהו א' מהאופנים שאף שמזכיר המאורע מ"מ לא יברך אשר נתן].

בפרטי המועדות, ואם חוזר, ולענין חתימה בברכת אשר נתן

א. בשבת שכח רצה בסעודה ראשונה ושניה: אם אוחז **קודם הטו"מ** אומר ברוך אשר נתן **וחותם, ואם התחיל** הטו"מ **חוזר לראש.** (סעי' ו').

בשבת בסעודה שלישית: קודם הטו"מ אומר ברכת **אשר נתן.** ולענין **אם חותם** בא"י מקדש השבת, **לדעת המ"א** (בענין ר"ה) **אינו חותם,** ולדעת החולקים (וכן נוטה שם המשנ"ב בסקי"ט כנהר שלום) **בשבת ויו"ט חותם** ג"כ אפילו ביתר הסעודות, **ובפרט בסעודה שלישית דשבת.** (ביאוה"ל סעי' ח' ד"ה בשבת). **ואם פתח בהטו"מ** (תלוי בדעות אם חיובה בפת או לאו), ולמעשה מספק שוב **אינו חוזר ומברך.** (סעי' ח' ומשנ"ב).

בשבת בסעודה רביעית וחמישית: אומר אשר נתן (ולענין חתימה נתבאר בדין סעודה שלישית). ואם **פתח** הטו"מ **לכו"ע אינו חוזר ומברך.** (שם).

וכל זה דוקא כשברהמ"ז מבעוד יום (שם), **אבל** אם מברך **משחשיכה** ושכח לומר "רצה" **אין מברך בא"י אשר נתן,** אולם יכול לברכה בלי שם ומלכות כלל. (ביאוה"ל ד"ה מזכיר).

ב. ביו"ט בסעודה ראשונה ושניה: אומר אשר נתן **בחתימה, ובפתח הטו"מ** חוזר **לראש.** (שם). ולענין אם לא אכל בלילה סעודה משמע דב' סעודות ראשונות ביום חובה. (סקכ"ו). **ובסעודה ג' וד'** אומר אשר נתן [ודין **חתימה** נתבאר בסעודה ג' דשבת, וכנ"ל דדוקא במברך בעוד יום]. **ובפתח הטו"מ לכו"ע אינו חוזר.** (שם).

ג. בר"ח וחוה"מ: אומר ברכת אשר נתן (אפילו **בר"ח בלילה**), **ובלא חתימה,** ומ"מ **פותח בה בשם ומלכות** (אף שיש דעות שפותח ברוך אשר נתן בלי שם ומלכות, מ"מ העיקר נראה לומר בשם ומלכות). **ואם פתח** הטו"מ **אינו חוזר.** [א.ה. ונסתפקתי בזה אם אוחז בבא"י של בונה ירושלים, אם גם כאן יאמר למדני חוקיך לח"א הנ"ל סוף סקכ"ב, דלכ' אם ברכת אשר נתן נחשבת כחזרה, א"כ למה אומרה הרי בר"ח אין חוזר, ואם אינה כחזרה א"כ אין צריך לסיים למדני חוקיך ויאמרה כדרכה (ובפרט בליל ר"ח), ויש ליישב].

ד. בראש חודש (וחוה"מ) שחל בשבת ושכח ר"ח בלבד דינו כנ"ל. **ואם שכח ג"כ שבת:** כולל ר"ח בברכת אשר נתן, **ובחתימה** יש אומרים דמזכיר רק בא"י **מקדש השבת. ומסקנת האחרונים** דיזכיר גם ר"ח (בא"י מקדש **השבת וראשי חדשים**), (כיון דמזכיר סו"ס חתימה בשביל שבת, ובפרט דיש דעות **שבר"ח לחוד ג"כ חותם**).

אם שכח של שבת ולא שכח ר"ח, אין מזכיר ר"ח בברכת אשר נתן, **אבל בפתח הטו"מ** שחוזר לראש בשביל שבת, **חוזר ומזכיר שנית יעלה ויבוא.** (סעי' ז' סקכ"ט-ל'). **וכן בשבת חנוכה** ושכח רצה, כשחוזר ומברך, יחזור ג"כ **על הניסים.** (שעה"צ סקכ"א).

ה. בראש השנה: להמג"א דינו **כר"ח** מאחר שמותר להתענות, ואומר אשר נתן **בלא חתימה.** אבל **הסכמת האחרונים שחותם בא"י** מקדש ישראל ויום הזכרון, דסו"ס הוא יו"ט, וכיון שמזכירו חותם ג"כ. **ובפתח הטו"מ: להמ"א אינו חוזר, ולהא"ר חוזר,** [א.ה. ולענין **ליל ר"ה** נראה דלמש"כ בשעה"צ סי' תקפ"ב סק"ד בשם הגאון ר' אבלי פיאסוועלער, אם התחיל הטו"מ לא יחזור, וכאן לא שייך השגת שעה"צ עליו דהתם, ובס' פס"ת ראיתי שציין לתהל"ד ב' סדור הגר"ז (והוא במהדורת קה"ת (החדשה) עמוד תרכ"ז) שאף דנוקט כהמ"א לענין ר"ה, בליל ר"ה חייב לאכול ולכו"ע חוזר].

ו. ביוה"כ לחולה האוכל: אומר **יעלה ויבוא,** ואם שכח **ופתח הטו"מ** אינו חוזר. **ובנזכר קודם הטו"מ:** יש אומרים דמברך אשר נתן **בלא חתימה, ויש אומרים דלא תקנו ברכה כלל,** וכן מסתברא, (ובפרט שעצם אמירת יעלה ויבוא יש בזה דעות).

ז. בחנוכה ופורים ושכח על הניסים: אינו חוזר. ומ"מ יכול לאמרו בהרחמן, ויאמר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים כמו שעשה בימים ההם וכו'. (רמ"א סי' קפ"ז סעי' ד'). ועיין משנ"ב סי' תרצ"ה סקט"ו שכתב לענין סעודה ראשונה ביום הפורים, (שהיא חובה דמשתה ושמחה), **דיש אומרים דמחזירין אותו,** ויש אומרים שאין מחזירין, **וספק ברכות להקל** (שלא לחזור ולברך ברהמ"ז). [ועיין ט"ז סי' תרצ"ג סק"ב מה שביאר הא דסעודת פורים חמורה מתפילה לענין להחזיר בעל הניסים, שהיא מדברי קבלה, ותפילה היא רק מדרבנן יעוי"ש, ועש"ת סי' קפ"ח סק"ד דמשמע דגם בחנוכה יש דעות שמחזירין].

דין הזכרת מעין המאורע במסיים סעודתו בליל יום שאחריו

א. היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברהמ"ז **דאזלינן נמי בתר תחילת הסעודה** וכבר נתחייב בהזכרת המאורע. (סעי' י'). [ויש דעות בראשונים שאין מזכיר כלל אם כבר יצא היום. (סקל"ג)].

ב. ביו"ט ור"ח ויצאו, דינם כבשבת שמזכיר בלילה מעין המאורע, וכן בחנוכה ופורים ויצאו. (שם).

ג. בטעה ושכח להזכיר רצה וכדומה: לא יאמר ברכת אשר נתן, דאין לברך מספק ברכה זו (דהלא פלוגתא בראשונים אם צריך להזכיר). ומ"מ לומר ברוך אשר נתן וכו' בלי שם ומלכות נראה דמותר בכל גווני. (כן משמעות ביאוה"ל סעי' י' ד"ה מזכיר).

ד. אם התפלל ערבית של מוצש"ק קודם ברהמ"ז שוב אין מזכיר רצה בברהמ"ז, דמחזי כתרתי דסתרי. (סקל"ב). ועיין סי' רצ"ט סוף סק"ד אם מותר בזה להמשיך הסעודה, וכן לענין אחר ברוך המבדיל.

ה. אם אמר ברוך המבדיל קודם ברהמ"ז: מסתפק המ"א אם יכול להזכיר רצה. (סי' רס"ג סקס"ז).

ו. בפורים (וחנוכה) ונמשכה סעודתו למוצאי היום והתפלל ערבית קודם ברהמ"ז: בסי' תרצ"ה (סקט"ז) הביא ב' דעות אם דינו כמוצש"ק ששוב אין מזכיר, **ויש אומרים דמזכיר על הניסים.** ומסיים דע"כ מהנכון **שיברך ברהמ"ז קודם ערבית** כדי להוציא עצמו מהפלוגתא. [טעמם הובא בשע"ת שם אות ג' דכיון שאין מזכיר במעריב אתה חוננתנו כבמוצש"ק ויו"ט אינו כתרתי דסתרי מה שאין מזכיר בתפילתו על הניסים ושפיר יוכל לאמרו בברכה – ולכ' לטעם זה הוא הדין במוצאי ר"ח - ובסי' תכ"ד סק"ב הביא המשנ"ב רק שיטת המ"א, שבהתפלל ערבית במוצאי ר"ח אין מזכיר שוב יעלה ויבוא בברהמ"ז, (וכן כאן בסקל"ד) והמ"א כן דעתו גם בפורים ויל"ע].

ז. מי שאכל "בערב" ר"ח או חנוכה ופורים ונמשכה סעודתו ללילה [שהוא ר"ח וחנוכה וכו']: מתבאר בסקל"ג דבזה יש עליו **חיוב להזכיר** מעין המאורע **לכו"ע.** ועיין סי' **רע"א** לענין אכל בע"ש וחשכה **ולא אכל בלילה,** (שהרי צריך לקדש מקודם), דלהמחבר מזכיר מעין המאורע, ולהרמ"א בכהאי גוונא אזלינן בתר תחילת הסעודה, כיון שלא אכל בלילה. **ובאכל בלילה** לכו"ע מזכיר של שבת. (שם סק"ל), (ועיי"ש איך ינהוג לענין קידוש).

ח. דין האוכל בשבת ונמשכה סעודתו למוצש"ק שהוא ר"ח: לדעת **המ"א** (ועוד) אם **לא אכל פת** בלילה, יזכיר **של שבת** לחוד, **ואם אכל פת גם בלילה:** יזכיר **של ר"ח** דלכו"ע חייב בהזכרה על מה שאכל עתה, **אבל של שבת** שיצאה **אינו מזכיר,** (דיש בה פלוגתא אם מזכיר בסיים במוצאי המאורע), **ולהזכיר שניהם אי אפשר,** דהוי תרתי דסתרי, (**ולד' ב"ח** המובא בבה"ט סק"ח יזכיר רק של שבת עיי"ש).

ושיטת הט"ז: דיזכיר שניהם, ולא קפדינן במה דנראה כסתרי אהדדי, דברצה נתחייב משעה שהתחיל ביום, ואח"כ כשנמשך לר"ח (או יו"ט) נתוסף עליו חיוב לזכור מעין המאורע של שעה שמברך בה. (סקל"ג), [א.ה. ולענין שיטת **הט"ז בלא אכל פת בלילה,** אם גם בזה יזכיר שניהם או לאו, הנה במג"ג המצויין בשעה"צ סקכ"ו מבואר דגם בכהאי גוונא מזכיר שניהם, ולפי"ז אותם הרוצים לצאת מידי ספק ומסיימים אכילת הפת בשבת ערב ר"ח קודם הלילה ומברכין בתוך הלילה, הן אמת שהרויחו לדברי מג"א שיאמר רצה (ולא יעלה ויבוא), אבל ידי שיטת הט"ז לא יצאו, **אכן בשו"ע הגר"ז** סעי' י"ז (במוסגר ד"ה מ"מ) משמע שלומד בט"ז דדוקא באכל כזית בלילה מזכיר שניהם, **אמנם יש קצת סתירה בדבריו** שכתב קודם לכן לענין האוכל בערב שבת ונמשך לתוך השבת "ויש אומרים שאפילו לא אכל כזית משחשיכה צריך להזכיר מעין המאורע במברך בלילה, וציין שם לט"ז דהכא, משמע דדברי הט"ז גם בלא אכל בלילה נאמרו, ובאמת תלה זה בפי' התוספתא הנזכרת בסי' רע"א אי קאי שם באכל בלילה או לא, וכמדומה דהט"ז הבינה בלא אכל, ולע"כ. העירני לזה ידידי הרב בית מלא שליט"א].

ט. אם טעה והקדים במוצש"ק לר"ח אמירת יעלה ויבוא לשיטת הט"ז: כתב הפמ"ג דבזה יודה דהוא כתרתי דסתרי מאחר שכבר אמר של ר"ח מקודם ולא יזכיר שוב של שבת. [א.ה. ויש לי תימה בדבריו, דהרי הוכחת הט"ז מיקנה"ז ושם מקדים קידוש להבדלה, ואף שהפמ"ג מפרש דדוקא בהבדלה שהוא מלוה להשבת, ואינה שייכת לו, משא"כ בהא, מ"מ צ"ע דא"כ אזלא הוכחת הט"ז לעצם חידושו, ובהכרח דסבר דאף שהוא כסתירה מ"מ אין מניעה מלאמרו, ויש בזה אריכות ואכ"מ].

י. במוצש"ק לחנוכה ופורים: כתב **המג"א** דאף אם גמר סעודתו בלילה, **אינו מזכיר רק של שבת,** מאחר דמעין המאורע דחנוכה ופורים בברהמ"ז אינו אלא רשות. [א.ה. ונסתפקתי **אם גם להט"ז כן** דהרי אינו חושש לתרתי דסתרי, ולמה ימנע מלהזכירו, **ולהבנת פמ"ג** דל"ה תרתי דסתרי מפני שרצה קודמת ליעלה ויבוא, ומסיים קודם את השבת ואח"כ נכנס לר"ח, א"כ ודאי ג"כ לא יזכיר על הניסים בברכת הודאה דעי"ז יבטל הזכרת רצה, **אכן** למה שצדדנו בהערה הקודמת דאולי גם במקדים סובר הט"ז דאינו כתרתי דסתרי, ויוכלו להזכירו להנוהגים כהט"ז. וכן יש לדון לנוהגים כמ"א ומקפידים לגמור הסעודה בעוד יום, דבחנוכה למ"א לכ' אין צריך, אבל אם יחושו גם להט"ז, אולי ראוי לסיימה מבעוד יום ויל"ע].

עוד פרטים בהזכרת מעין המאורע

א. אשה ששכחה יעלה ויבוא בליל יו"ט: ידוע מה שצדד הרע"א בתשו' סי' א' דלא יחזרו, אכן סתימת השו"ע והמשנ"ב [שלא הזכירו] נראה דלא חילקו בין איש לאשה, (ויל"ע למעשה).

ב. מי שטעה שהזכיר בשמיני עצרת ביום חג "הסוכות הזה": בסי' תרס"ח (סק"ב) הביא במשנ"ב דיש בזה דעות באחרונים אם חוזר, ומ"מ כל זמן שלא סיים הברכה יחזור בודאי.

ג. שלושה שברכו בזימון ושכחו להזכיר המאורע: כשחוזרין ומברכין ברהמ"ז אין צריכין לחזור ולזמן שנית, דידי זימון כבר יצאו. (סעי' ט').

ד. סעודת שבע ברכות שנמשכה עד ליל ח': אם יוכל לומר שבע ברכות, כתב שע"ת סק"ז ב' גוו"ר **דאין לברך** שבע ברכות.

בברכה רביעית של ברהמ"ז (הטוב והמטיב) (מסי' קפ"ט)

א. ברכת הטוב והמטיב: תקנוה **חז"ל** על הרוגי ביתר שנתנו לקבורה "הטוב" שלא הסריחו, "והמטיב" שנתנו לקבורה, **וקבעוה בברהמ"ז** שכולה שבח והודאה על הטובה שהטיב עמנו, וגם זו מן הטובות, **וסמכוה לבונה ירושלים** שבחורבן ביתר נגדעה קרן ישראל, ותחזור כשיבוא בן דוד.

ב. אינה סמוכה לחברתה: מאחר שסיימו ג' ברכות שמן התורה, וזו מדרבנן, אין נקראת סמוכה ולכן פותח בה "בברוך" ושם ומלכות.

ג. טעם שאין חותמים בה בסופה ב"ברוך": שבתחילה לא נתקנה רק בנוסח קצר "בא"י אמ"ה הטוב והמטיב", ואח"כ הוסיפו יתר הדברים.

ד. הלשונות שהם מעיקרי המטבע: תקנו לומר בה **ג' מלכויות** (והוא שאומרים "מלך" העולם, אבינו "מלכנו", "המלך" הטוב), **וג' הטבות** (עיין מחה"ש סק"א אם "הטוב והמטיב" מכלל השלושה, והוא הטוב - מטיב - יטיב חדא, או לאו). **וג' גמולות** (גמלנו, גומלנו, יגמלנו), (סק"ד, ויעוי"ש טעם תקנות אלו). [א.ה. **ועיין פמ"ג** משב"ז סוף סק"א **שמסתפק אם הם לעיכובא,** ועיין שו"ע הגר"ז סי' קפ"ז סוף סעי' ד' דמשמע שאין מעכב, ואולי כוונתו על שאר ההוספות ולא על הזכרות אלו, ועיין משנ"ב סק"ז, ועיין עוד מ"א סי' קצ"ב בנוסח הקצר שבהקדמת הסעיף].

ה. ברכה רביעית בבית האבלים: המברכין ברהמ"ז בבית האבל, בין האבל עצמו, ובין האוכלים עמו מוסיפין נוסח מיוחד מעין המאורע, (עיין הנוסח ביו"ד סי' שע"ט סעי' א' בשו"ע ורמ"א, ובב"י כאן הובא ג"כ), [וכן בזימון מוסיפין נברך "מנחם אבלים" שאכלנו משלו] (יו"ד שם סעי' ג'). ויש אומרים דגם בברכת ירושלים מוסיפין בנוסחה. (שם סעי' ב'). ויש בזה דעות בפוסקים אם גם יחיד אומרה או דוקא בעשרה. (סעי' ב' וסק"ו).

כמה פרטים בנוסח הרחמן שאומרים בסיום ברהמ"ז

א. מסיים בברכה שלמה **ונאמר אמן** ולא "ואמרו" אמן כמו בעושה שלום, דכיון שמבקש בקשה פרטית אין יכול לגזור אומר "ואמרו אמן" אבל בעושה שלום שהוא שבח הקב"ה (עיין מחה"ש) מסיים "ואמרו", [ויחיד המסיים ואין עמו עונים עיין פמ"ג א"א סוף סק"א שלא יאמר ונאמר או אמרו, אלא אמן לחוד). (סק"ה).

ב. אחר הרחמן יש לענות אמן, וכן אחר כל תחינה ובקשה ששומע מישראל, אע"פ שאין בו הזכרת השם יאמר אמן. (שם). **ואיתא במדרש כששומע** אחד **מתפלל דבר או מברך לישראל,** אפילו בלא הזכרת השם, **חייב לענות אמן.** (סי' רט"ו סק"ט). [א.ה. וכגון אחר מי שברך, או אחר ברכת מז"ט שמברך אחד לחברו וכדומה].

ג. בחול יאמר מגדיל ובשבת ור"ח מגדול. (סק"ה). (וכתב מ"א הטעם, ד' בחולם הוי מלך גדול וחיריק בלא יו"ד הוי מלך קטן, ועוד דמגדיל כתוב בתהלים ועדיין לא מלך דוד, ומגדול הוא בשמואל אחר שמלך כבר דוד, והוא מאבודרהם).

ד. אמירת הרחמן בשבת: אע"פ שהם בקשות ואינם מטופס הברכה שתקנו חכמים מ"מ כיון שנהגו הכל לאמרם נעשה להם כטופס ברכה ואין בזה משום שאלת צרכיו ויכול לאמרם. (סי' קפ"ח סק"ט).

ה. כשיש גוי בבית (וכדומה בשעת ברהמ"ז): לא יאמר יברך אותנו כולנו יחד אלא יאמר אותנו "בני ברית" כולנו יחד, לפי שאסור לברך הגוי דכתיב "לא תחנם". (מג"א). (ועי"ש לענין מומר שמסתפק אם מתמעט בכלל בני ברית).

בדין פועלים בחיוב ברהמ"ז, ואיסור עשיית מלאכה (מסי' קצ"א)

א. פועלים מקצרים בברהמ"ז כיצד: יאמר ברכה ראשונה כתיקונה, ושניה פותח בברכת הארץ וכולל בה בונה ירושלים וחותם בברכת הארץ, ואין אומרים הטוב והמטיב כלל. **ובברכת הזימון** יש דעות אם חייבין (ועיין בסמוך). **והטעם, משום ביטול מלאכת בעה"ב,** הקילו בה חכמים לכלול הארץ וירושלים באחת כיון שדומות להדדי. **ומה שעקרו חכמים דין "דג' ברכות",** הוא או מטעם דחילוק הברכות לשלושה בפני עצמם הוא מדרבנן, או מטעם דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה. (סעי' א' סק"א וב' ושעה"צ).

ב. באיזה אופן נאמר דין דמקצרים: דוקא **באין בעה"ב מיסב** עמהם. וגם שנוטלים שכר חוץ מהסעודה, **אבל אם שכרם הוא הסעודה בלחוד,** או שבעה"ב מיסב עמהם מברכין כל הד' ברכות כתיקונן. **והאידנא** לעולם מברכין כל הברכות, שאין דרך בני אדם להקפיד בכך, ומסתמא אדעתא דהכי שוכרין אותן. (סעי' ב'). **ולענין ברכת הזימון,** האידנא ודאי חייבין, **אכן** אם אוכל הפועל עם אחרים **וסיים לפניהם,** נראה **דלא ימתין** אם אין רוצים לענות עמו, דבכגון זה ודאי בעה"ב מקפיד. (סק"ב).

ג. אסור לעשות מלאכה בשעת ברהמ"ז: וכן בכל ברכה או תפילה או מעשה מצוה, ואפילו תשמיש קל בעלמא שאין צריך לשום לבו אליו, וכל שכן בדבר שצריך לשום ליבו, ואפילו לעיין בד"ת בשעת ברכה אסור, **דמורה שהברכה אצלו על צד המקרה וההזדמן והארעי,** והוא בכלל מש"כ "ואם תלכו עמי קרי". (סעי' ג' ומשנ"ב וביאוה"ל).

ד. בדיעבד אם ברך בעודו עסוק במלאכה יצא, דלא גרע משיכור. (ביאוה"ל ד"ה בעודו מברך). [א.ה. ולענין **הליכה** באמצע ברכה אם חשוב כמלאכה, עיין סי' קפ"ג סעי' י"א דיש אפנים דאפילו ברהמ"ז יכול לברך בהלוך, וכעי"ז בסי' צ"ד סעי' ד' לענין תפילת שמו"ע, ולכ' יש ללמוד מזה לשאר ברכות **דאינה כעשיית מלאכה,** ושאלתי לח"א ואמר דאף דלכתחילה בודאי עדיף לברך במקום א' דמפסיד קצת הכוונה בהליכה כמבואר שם, מ"מ בדבר נחוץ מותר לילך בשעת ברכה, מלבד ברהמ"ז ותפילה דצריך לתנאים המבוארים שם].

בדיני שתיית יין - כוס של ברהמ"ז (מסי' ק"צ)

א. צריך לברך בפה"ג על כוס שאחר ברהמ"ז: ואפילו כשברך בפה"ג תוך הסעודה, דברהמ"ז הוי סילוק והיסח דעת. (סק"א).

ב. באופן שהשומעים זקוקים לכוסו: (נתבאר לעיל סי' קפ"ב כשכוסם פגום וצריך לתקנו), **לא יטעמו לפני שיטעום המברך,** אף שעירה לכוסן ימתינו מלטעום עד שיטעום הוא. (סק"ג ד'). **אבל כשיש בידם כוסות יין** אין צריך להמתין על טעימתו, דכיון דיצאו בברכתו מקרו כוסות כולם כוס של ברכה. (סק"ה ו').

ג. אחר שתיית הכוס יברך מעין שלוש, ואם דעתו לשתות **מיד** עוד, ימתין מלברך עד סיום שתייתו, אבל אם דעתו לשתות אח"כ לא ימתין, ויברך מעין שלוש, דשמא יעבור עיכול ויתחייב שנית בפה"ג, ואפילו למה שמצדדינן כאהעו"ז דאף שנתעכל אין צריך ברכה ראשונה שוב, מ"מ ראוי ג"כ לברך שלא יפסיד ברכה אחרונה דכוס זה. (סק"ח וביאוה"ל ד"ה אחר). [א.ה. ובזה יש לדון במה שמצוי בלומדים וכדומה **השותים תוך לימודם כמה כוסות לפרקים,** באופן שנתחייבו בבורא נפשות ובאופן שלא נתחייבו, אם יברך על כל כוס, (דלכ' לאהעו"ז בלא נתחייבו בורא נפשות אין מקום לברך בזה, דברכה ראשונה בכל גווני לא הפסיד, ולמג"א יש לחוש לעיכול, ויל"ד].

ד. מי שדעתו לשתות עוד וטעה וברך ברכה אחרונה: כתב המ"א **דאין צריך לברך בתחילה** כיון שהיה דעתו לשתות עוד, והרע"א כתב דדוקא **כשטעה בדין** וסבר שצריך לברך ברכה אחרונה אף שרוצה לשתות עוד, **אבל בשכח שיש לו לאכול עוד,** וברך בר"א, צריך לברך על מה שאכל אח"כ. **ולדעת כמה אחרונים** ברכה אחרונה היא **סילוק גמור** בכל גווני **וחוזר ומברך, וע"כ למעשה צ"ע.** (ביאוה"ל ד"ה יברך).

ה. יזהר לשתות רביעית שלם בכוס ברהמ"ז, מאחר דיש ספק בשיעור משקין לברכה אחרונה, אם בכזית או ברביעית, וצריך ליזהר לשתות או פחות מכזית, או רביעית, וכאן הרי חייב לשתות מלא לוגמיו לכה"פ משום חובת הכוס, ע"כ יזהר לשתות רביעית שלם, שיוכל לברך מעין שלוש. **ולד' הט"ז** שיעור מלא לוגמיו הוא עיקר הדין לחובת בר"א, ולכן **אם שתה מלא לוגמיו יברך בר"א,** ולכתחילה ישתה רביעית, **והאחרונים דחו** דבריו, שאין מברך כ"א ברביעית שלם דוקא. **ובשותה יי"ש** וכדומה, **להט"ז** סגי אפילו במעט דמיתבא דעתיה בו, וגם בזה **חלוקים עליו** דברביעית דוקא בכל גווני. (סעי' ג' וסקי"ד).

ו. בסעודה גדולה ואין יודע אם יגיע לו מהכוס: צריך כל אחד מהמסופקים לברך כשיגיע אליו, ומ"מ **אם נתכוין להדיא** שאם יגיע לו, שיצא בברכת המברך, יוצא בזה, כשהמברך כיון להוציא כולם, ויזהר מלהסיח אז שלא יהא הפסק בין ברכה לטעימה. (סעי' ה' וסקי"ט).

ז. מצוה מן המובחר לטעום כ"א מכוס של ברכה טעימה בעלמא. (סעי' ד'). [וכבר נתבאר בסי' קפ"ב דסגי גם כשטועם מיין שעל השולחן, דכולהו נבגי דברכתא, וכמעשה דילתא]. **וכשיש רביעית מצומצם** ישתה רק הטועם הכוס, אף שלא יטעמו האחרים כלום. (סקי"ז).

ח. באופן שאין המברך יכול לטעום היין שבכוס איך ינהגו: אם יכול לטעום מעט ואח"כ יטעום השני כשיעור לכ' עדיף לכו"ע. (ובד' חכם צבי יש להסתפק אם מהני בזה, אי קאתי משום ברכת הנהנין, או מדין כוס ברהמ"ז דוקא) וכמ"ש בסמוך.

ט. ובאופן שאין המברך ברהמ"ז טועם כלום: א) לדעת רע"א: יברך הטועם ברכת בפה"ג ולא המברך ברהמ"ז, **וטעמו** דהוא כברכת הנהנין דקיי"ל דמי שאין טועם אין מוציא לאחרים יד"ח. (סוף סי' קס"ז).

ב) ולמשמעות השו"ע: המברך ברהמ"ז הוא **יברך בפה"ג** אף שאינו הטועם, וישתה השני הטועם כשיעור, **וי"ל הטעם** דכיון שהוא ברך ברהמ"ז צריך הוא לברך על הכוס, ואף אם אין ברהמ"ז טעונה כוס מ"מ מאחר שלכו"ע **למצוה מן המובחר** טעונה כוס **הוי כברכת המצוות** שמוציא אף שאינו טועם.

ג) ולדעת חכם צבי: (דבריו קצת סתומים, ויש קצת שינויים בין דבריו שבספרו, להעתקה שבשע"ת, ולמשמעות ביאוה"ל) **לא יברך ברהמ"ז מי שלא יוכל לטעום מהכוס, דאין מתקיים דין כוס של ברכה עיי"ז,** אא"כ **מברך הוא בפה"ג** ונותן לבניו וב"ב הקטנים, שיכול להוציאם בברכת הנהנין אף שאין טועם. [ויש מקום ספק בדבריו, **אם** כוונתו **כהרע"א,** שכיון שאין שותה אינו יכול לברך בפה"ג להוציא השותה, וממילא יצטרך השני לברך ברכת בפה"ג, ולכך ל"ה כברכה על הכוס מאחר שהוא אינו מברך בפה"ג, ולכן בניו וב"ב [ובקטנים דוקא לכ' כבסי' קס"ז סעי' י"ט] כשמוציאן בהגפן ושותין הם שפיר דמי, ואם יטעום מעט יהני, **או דהוא מדין הכוס** שהמברך ברהמ"ז יברך וישתה, (ודוקא בדיעבד יכול ליתן לבניו הקטנים שעכ"פ יוצאים יד"ח ברכת הגפן), ולפי"ז לכ' לא יהני מה שיטעום מעט ויתן לאחר לטעום כשיעור, וצל"ע בהך ענינא].

ד) ומסקנת משנ"ב: נראה דנוטה כהבנתו בשו"ע **שהמברך ברהמ"ז יברך הגפן ויוציא להשותה.** (ובודאי עדיף כשיוכל לטעום מעט מקודם). (שו"ע וביאוה"ל סעי' ד').

בדין ברכת הזימון בשלושה ובעשרה ונוסחה (מסי' קצ"ב)

א. ברכת הזימון: כשהמסובין שלושה או יותר חייבים בזימון, דהיינו שמזדמנים ומצרפים ברכתם בלשון רבים דהיינו שאחד אומר "נברך שאכלנו משלו", והם עונים ברוך שאכלנו וכו', וחוזר הוא ואומרו ג"כ, ואסמכוהו אקרא **גדלו** לד' **איתי** ונרוממה שמו דמשמע שאחד יאמר לשנים "גדלו" והם יחד שלושה, או מפסוק כי שם ד' אקרא **הבו** גודל וכו'. (סק"א).

ב. נהגו לומר רבותי מיר וועלין בענטשן: (או בלה"ק רבותי נברך) קודם שמתחיל ברכת זימון שהיא נברך שאכלנו וכו', והוא ע"פ הזוה"ק שהזהיר לומר בואו ונברך, או הב לן (כוס) ונברך, **לפי שכל דבר שבקדושה צריך הזמנה בפה,** עובר לעשייתו, כדי להמשיך הקדושה, ולכן נוהגים לומר רבותי וכו' והם עונים יהי שם ד' מבורך וכו' (אבל אינו מעצם ברכת זימון). (סק"ב).

ג. נברך או ברכו: אפילו בד' המסובין יותר טוב שיאמר "נברך" ולא "ברכו" **כדי לכלול עצמו** בכלל, ומ"מ **בד'** יכול לומר ברכו. **ולענין ג'** אם אמר "ברכו" **בדיעבד אפשר שיצא.**

ד. נוסחה: המברך אומר נברך שאכלנו משלו, **ובעשרה** נברך אלוקינו שאכלנו משלו, **והם עונים** ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו, וחוזר הוא ואומר ג"כ, **וכל המשנה** זה הנוסח כגון שאומר **ומ**טובו (במ"ם) ושאר שינויים (הנזכרים בגמ' ובשו"ע) **הרי זה בור.** (סעי' א').

ה. אם יענו אחר המזמן "אמן" כשחוזר ואומר ברוך וכו' ובטובו חיינו: יש בזה דעות, **והמנהג שלא לענות,** והוא ודאי לא יענה אחריהם, כיון שחוזר בעצמו. (סק"ג ושעה"צ ב').

ו. אמירת ברוך הוא וברוך שמו: יש פוסקים שכתבו שיאמר בהוב"ש בין ובטובו חיינו לתחילת ברהמ"ז, ודוקא המזמן עצמו, אבל לא יאמרה ביחיד, וכן השנים המזמנים עמו לא יאמרוה, וכתב המג"א דכן המנהג לאמרו (המזמן), אבל בשו"ע לא הזכירו. (סק"ד). (וכ"ד כמה אחרונים שאין צריך לאמרו כלל).

ז. לא יאמר המזמן בתחילה תיבות "ובטובו חיינו", רק העונים ובחזרתו, (ולהמ"א אם אמרו אין מחזירין), ומה שכתב הט"ז דבעשרה אומרו גם בתחילה דחאו בביאוה"ל. (ד"ה שאומר).

ח. יאמר נברך "אלוקינו" ולא נברך "לאלוקינו" (בלמ"ד). אכן יש דעות בפוסקים שכתבו לאלוקינו בלמ"ד. (שעה"צ סק"ו).

טעה המזמן בעשרה ולא הזכיר "אלוקינו"

א. אם לא התחילו השומעים לענות ונזכר, חוזר מיד ואומר נברך אלוקינו וכו'. (סעי' ב' וסקי"א).

ב. אם התחילו השומעים לענות והזכירו אלוקינו, יכול גם הוא לחזור "**ברוך** אלוקינו" (בשם) אף שלא אמרו כשאמר נברך. (סק"י).

ג. אם השומעים ענו ג"כ בלא שם, אם יוכל המזמן בחזרתו לומר ברוך אלוקינו, יש בזה דעות באחרונים אם מותר לו לענות בשם או שיסיים בלי שם. (שם).

ד. אם סיים ג"כ הוא בלא שם בחזרתו יצאו בדיעבד, ואין חוזרין ומזמנין בשם אף שהם עשרה.

בחובת ברהמ"ז בשלושה וענין הצירוף (מסי' קצ"ג)

א. שלושה שאכלו אין רשאים ליחלק, דנתחייבו בזימון כשאכלו יחד. (סעי' א'), **ועיקר ענין הזימון** הוא (מלבד ברכת הזימון עצמה) **שמוציא האחד להב' שעמו בברהמ"ז,** ועכ"פ בברכה ראשונה. (ועיין סי' קפ"ז סעי' ז' במנהג כהיום אם יאמרו עמו ג"כ בלחש (יעוי"ש)). (ובסמוך יבואר עוד בעזהי"ת לדעת המחבר והרמ"א עד היכן ברכת הזימון לעיכובא).

ב. ברכת הזימון בשבעת המינים: דוקא בפת שמברכין עליה ברהמ"ז ישנו חובת זימון, אבל בפירות אפילו משבעת מינים לא, **ויש מחמירין בשבעת המינים** לחייב בזימון, ולכן טוב שלא יקבעו שלושה ביחד על שבעת המינים להוציא עצמם מן הספק, וכ' ברכ"י והמנהג פשוט לקבוע כמה אנשים יחד על שבעת מינים וכן לאכול פת הבאה בכיסנין (ואין חוששין לחיוב זימון). (סק"ו).

ג. שנים מצוה ליחלק: שנים שאכלו **מצוה לכתחילה ליחלק** ולברך כל אחד בפ"ע ברהמ"ז, ולא יוציא אחד את חבירו, (אבל בהמוציא יכול להוציא האחד את השני לכתחילה), **ומ"מ בדיעבד גם בברהמ"ז יוצא,** ואפילו **לא אכל כדי שביעה** ג"כ מצוה ליחלק. (סק"ב).

ד. כשהשני אינו יודע לברך: בזה יכול גם לכתחילה להוציא יד"ח ובלבד שיכוין לשמוע מלה במלה מה שאומר, [ובלאו הכי לא יוצא כלל אא"כ שמע עכ"פ עקרי הברכות ופתיחתן וחתימתן]. וגם יכוין המברך להוציאו, ויכוין הוא לצאת. **ודוקא כשמבין** דבריו אלא שאין יודע לברך, **אבל אם אינו מבין הלשון אינו יוצא** יד"ח. **ויש אומרים דבלשון הקודש יוצא** יד"ח בשמיעה אף שאינו מבין, ואפילו בקידוש דאורייתא, **וכן המנהג** שנשים וע"ה יוצאים בשמיעה בלה"ק אף שאין מבינות, ויותר טוב שיאמרו אחר המברך מלה במלה, ובלאו הכי נכון לעשות כן בעלמא שקשה לכוין ולשמוע.

ה. המברך בלשון הקודש ואינו מבין מה שאומר: כתב הפמ"ג דיכולים לברך **אף לדעות דבשמיעה אין יוצא** אפילו בלה"ק מ"מ כשאומרו (בלה"ק) יוצא אף כשאינו מבין, ובשעה"צ (סק"ג) הביא כדמות ראיה לזה מאם לא כיון ליבו דיצא בדיעבד.

ו. להוציא בברהמ"ז "בשלושה" כשאינם מבינים אותו: לדעת הרבה אחרונים **בשלושה יכול להוציאם, אף שאינם מבינים,** ובב"ח ובלבוש משמע דאין יוצאים. (ביאוה"ל ד"ה אינו יוצא).

ז. שנים שאכלו מצוה שיחזרו אחר שלישי: היינו דאם הוא עמהם בבית יתנו לו דבר מה לאכול כדי שיצטרף עמהם להיות זימון, ואפילו הוא שמש שאין דרכו לאכול איתם מצוה שיקראו לו לאכול עמהם כדי לזמן. (סק"ז).

אבל אחד שאכל אין מצוה לחזר אחר השנים. (סק"ח).

ח. אם הם ד' וה' אסורים ליחלק: ואף שהאחרים יוכלו לזמן גם בלעדיו, מפני שכולם נתחייבו בזימון ואין שום אחד רשאי ליפטר מחובתו זו. **וששה רשאים ליחלק** לב' חבורות של שלושה. **ואם הם עשרה** אסורים ליחלק כיון שנתחייבו בזימון בשם, עד שיהיו **עשרים** שאז יוכלו ליחלק לב' חבורות של עשרה. **ונחלקו בזה האחרונים** בששה ובעשרים אם יש עדיפות לא ליחלק, **דלרמ"א: טוב יותר שלא יחלקו** דברוב עם הדרת מלך רק דמותרים מן הדין ליחלק, **ולהט"ז:** כיון שיש בכל כת מקצת ברוב עם ג"כ, וגם יתקיים מצות ברכת זימון ב' פעמים, **יכול אפילו לכתחילה ליחלק,** דשקולים הם. (סעי' א' סק"ט-י"א).

ט. מצוה לחזר אחר עשרה: אם אכלו שבעה או יותר מצוה לחזר אחר עשרה (וכנ"ל אות ז'), ויתנו אז לברך **למי שקולו חזק** כדי שישמעו כולם ברהמ"ז ממנו. (סוף סקי"ז).

י. כשיש רבים המסובים ולא יוכלו לשמוע ברכת זימון מהמברך: ולהשו"ע היינו **ברכת זימון, ולהרמ"א** (והאחרונים) לכה"פ **ברכת זימון עם ברכת הזן** (שגם הוא חלק מברכת זימון), (ויש דעה נוספת (הדה"ח) דכל ברהמ"ז לעיכובא ודחאו שעה"צ סקי"ד), אם יכולים **ליחלק לחבורות של עשרה** יעשו כן, **ואם חוששים מקפידת בעה"ב** שיקפיד שעושים חבורות בפ"ע, **יכולים ליחלק לחבורות של שלושה** ויברך בקול נמוך, באופן שיוכלו לשמוע הברכה אף שמבטלים העשרה עי"כ, דזה עדיף **משלא יצאו** בברכת זימון כלל (לכל אחד כשיטתו). (סקי"ג-י"ז). [א.ה. ועיין ט"ז סי' ר' סק"ג מה שחידש בזה].

יא. אם צריכין לצאת למצוה עוברת האם מותרים ליחלק השלושה מעשרה: למ"א יכולים ליחלק כדי שלא תתבטל המצוה, **והח"א** מגמגם בזה, ופוסק שעכ"פ אם עי"כ לא ישארו עשרה בלעדם בודאי אסור, ומ"מ לצורך מצוה דאורייתא אפשר דיש להקל בכל גווני. (סקט"ז).

באפני הצירוף והקביעות לחובת זימון

א. קביעות: אין חובת זימון אלא כשהיו **קבועים יחד** באכילתן, (ובסמוך יבואר בס"ד זמן הקביעות המחייב).

ב. שלושה או עשרה שאכלו בזמן א' בלא קביעות: ד' רמ"א דאף שפטורים מזימון, **רשאים לזמן וטוב לעשות כן** דברוב עם הדרת מלך, **אכן המ"א סובר** דמאחר שבלא קבע אין יכולים להוציא האחד את חבריו בברהמ"ז, ממילא ג"כ **אין רשאין לזמן.** (ומפרש דברי רמ"א עצמם באופן שיקבעו דוקא), **ומסתבר כדבריו,** וכ"כ בפמ"ג דצ"ע למעשה אם מותרין לזמן, ומסיים **דבעשרה** שיש הזכרת השם אפשר **דאסור לכו"ע** לזמן כשאין חיוב, וכ"מ בח"א. (סקכ"ד, וביאוה"ל).

מה נחשב קביעות:

1) קביעות נקרא כשיושבים ואוכלים **על שולחן אחד או במפה אחת,** אפילו כל אחד אוכל מכברו, [וזהו האידנא שאין נוהגים בהסיבה אבל בזמן הגמ' **בהסבו** יחד דוקא הוי קביעות].

2) **ובעל הבית עם בני ביתו** (אין צריך הסיבה אפילו לדידהו), **להמ"א** האידנא ג"כ צריך **בשולחן אחד, ודעת הגר"א** דבעה"ב עם ב"ב שישבו לאכול הוי קביעות **אפילו בלא שולחן אחד.** (סקי"ח, וסי' קס"ז בביאוה"ל סעי' י"ב ד"ה אלא).

3) **שמש המשמש בסעודה:** שדרך אכילתו בלא ישיבת קבע, ולכך מצטרף בכל גווני.

4) **היו רוכבים בשדה ואמרו נאכל במקום פלוני (דוך פלן) או נאכל כאן:** אם העמידו הבהמות מהילוכן, אע"פ שנשארו רכובים ע"ג, כיון שאמרו נאכל כאן הוי קביעות, **ובלבד שלא יהיו מפוזרים** הנה והנה אלא עומדים במקום אחד.

5) **ואם ממשיכין בהליכתן,** ההליכה מבטלת הקביעות **ואין מצטרפין.** (סעי' ג', וסי' קס"ז סעי' י"ב ושם).

6) **היושבים בעגלה בשעה שהיא נוסעת:** מסתפק המג"א אי הוי צירוף וקביעות או לאו, ובח"א הכריע **דבשלושה** יזמנו מספק, **אבל בעשרה** לא יזמנו בהזכרת השם, ומ"מ **נראה דיזמנו** עכ"פ **בלא שם** (דבדיעבד יוצאים עשרה כשמזמנין בלא שם). (סקכ"ו).

7) **ובספינה:** אף להמ"א פשוט דהוא קביעות גמור אף בעת הילוכה. (סי' קס"ז סקס"ב).

8) **היושבים בשתי שולחנות בבית אחד ורואים אלו את אלו:** [לענין צירוף דב' חבורות, ופרטי הדין, יבואר אי"ה בסי' קצ"ה] ולענין אם **מצטרפין הב' עם הא' בשתי שולחנות להיות חבורה של שלושה:** כתב ביאוה"ל **דלדעת הרשב"א** באופן שנכנסו ע"ד להצטרף ולאכול יחד הוי כ"דוך פלן" ומצטרפין להיות חבורה ואז מהני כשרואין אלו את אלו או כשיש שמש א' לשניהם (ואולי דוקא ביושבין במקום קרוב וסמוך ויל"ע). (ואפילו **בבית אחד** לא מהני כשאין בכל חבורה כדי זימון **אלא בנכנסו ע"ד להצטרף. אבל להרשב"ש** (ועוד פוסקים) **לא מהני** לצרף להיות חבורה **כ"א בשולחן אחד,** (או ברוכבים ודוך פלן וכדומה, ועיין עוד בענין זה במש"כ בסי' קס"ז) אפילו ברואים אלו את אלו (שאין זה מועיל אלא לצרף ב' חבורות קיימות לזמן יחד). **והביאוה"ל נוטה כהרשב"ש** דלא מהני, **ואפילו בב' חבורות של ה' ה'** וכדומה סובר הרשב"ש **דאין מהני להצטרף לעשרה לזמן בשם.** (סי' קצ"ה ביאוה"ל ד"ה שתי).

ד. מהו זמן הקביעות: אין צריך שיהיו שלשתן קבועים כל משך הסעודה, אלא **כיון שהתחילו יחד** בברכת המוציא **ואכלו אפילו פחות מכזית** יחד **בתחילת אכילתן,** ואפילו כל אחד אוכל מכברו שלו אף שנחלקו אח"כ ואכלו (בשולחנות אחרים וכדומה) בלא קביעות, חייבין בזימון **ואין רשאים ליחלק,** (ולדעת ב"ח והובא במג"א, אם תחילת אכילתן יחד אכלו "פחות מכזית" לא מהני, אלא באכלו כולם מאותן ככרות וכדומה ולא באכלו כל אחד מכברו, ובביאוה"ל סעי' ד' ד"ה אפילו דחאו). **ואותה התחלה יחד** היינו שלא גמר הא' או הב' הכזית הראשון קודם שהתחיל הג' אכילתו, אבל אם גמר הא' (או הב') לאכול כזית קודם שהתחיל השלישי אין חשובין התחילו ביחד.

ואפילו לא התחילו ביחד, אם גמרו אכילתן ביחד, ג"כ חייבין בזימון כיון שאכלו לבסוף ביחד, (כן נקטינן, אבל לר' יונה דוקא בהתחילו יש חובה). (שו"ע סעי' ב'). **אכן באופן זה שלא היתה ההתחלה ביחד:** כגון שבא הא' אצל השנים באמצע אכילתן, **אם סיים הוא קודם שסיימו הם** (או שסיימו הם לפניו) **רשאים ליחלק** ולברך בפ"ע בלא זימון דעכ"פ התחלה או גמר יחד דוקא בעינן, (ומ"מ לכתחילה **מצוה** גם בזה **שיזמנו** עמו מדין מצוה לחזר). (סקי"ט), [א.ה. **וגם להמ"א** שלא התיר לזמן ברשות, היינו כשלא היתה שום קביעות משא"כ כאן שאכלו יחד באותו שולחן **רשות ומצוה לזמן,** כן מוכח במג"א סי' ר' סק"ג, והובא במשנ"ב שם סק"ט (באמצעו), לענין שיכול להפסיק ולזמן לב' אפילו ג' וד' פעמים יעוי"ש]. **ואם המתינו אחר אכילתן** עד שגמר השלישי לאכול, (באופן דאי מייתי להו מידי מצי למיכל מיניה המבואר בסי' קצ"ז), הוי כגמרו יחד **וחייבין בזימון** ושוב אין רשאין ליחלק. (סקי"ט).

נמצינו, שבהתחילו יחד אין רשאים ליחלק, ובלא התחילו יחד יכולים ליחלק, אא"כ גמרו כולם דאז חייבים משום גמר. (ובשעה"צ סקט"ז רמז שיש דעות שגם בלא התחלה וגמר יש חיוב, אבל העיקר אינו כן).

ה. זימון בבית הגוי: כתב **רמ"א דהמנהג שלא לזמן** בבית גוי, וביאר הטעם דמשום יראת הגוי לא יוכלו לקבוע והוי כאילו אכלו בלא קבע, וגם דיש חשש סכנה אם ישנו בנוסח הברכה ולא יברכו את בעה"ב, ולכן מתחילה לא קבעו עצמם רק לברך כל אחד לבדו, **והאחרונים** נחלקו **ושהיום המנהג שמזמנים.** (ועיין נוסח איך יזכרו בהרחמן סקכ"ז). **ואם אוכלים ביום דרך ארעי במלון בבית הגוי** אפשר דאין זה קביעות ואין מזמנין, וטוב שלא יקבעו שלשתן יחד אז. (שם).

ו. עיצה למי שלא יוכל להמתין לציבור בברהמ"ז: מצוי בסעודות גדולות שנמשכות הרבה כנישואין וכדומה, ויודע או חושש שלא יוכל להמתין עד שיברכו הציבור, יש לו עיצה כדי שלא לעבור על חובת זימון, אם הציבור עדיין לא התחילו יכול להתחיל ולאכול כזית לבדו קודם שיצטרפו שנים עמו (או שישב בתחילת אכילתן בשולחן אחר וכדומה ויסב פניו לעבר האחר (לצאת מספיקו של ביאוה"ל סי' קצ"ה הנזכר לעיל סוף אות ג') באופן שלא נקבע עם כולם (ומ"מ רשאי אח"כ לענות עמהם כמבואר סי' קצ"ח סק"א, וכשאכל שם גם לספק הפמ"ג דשם שרי), ואפילו אם בא לשולחן אחרי שהתחילו כבר ואכלו כזית, יוכל לאכול כשאין אחרים שמתחילים עמו ולסיים קודם שיסיימו הם ולברך מיד, דג"כ פטור כיון דלא היה תחילה או סוף יחד. (ע"פ המתבאר לעיל).

בדין פרח זימון מינייהו

פרח זימון: איתא בגמ' כי הא דא"ר הונא שלושה שבאו מג' חבורות אינם רשאים ליחלק, אמר ר' חסדא והוא שבאו מג' חבורות של ג' ג' בני אדם, אמר רבא לא אמרן אלא דלא אזמון עלייהו בדוכתייהו אבל אזמון עלייהו בדוכתייהו **פרח זימון מינייהו,** ויש במימרא זו **ג' פירושים** (עיקריים) בראשונים **א) פירוש התוס'** וכעי"ז ברש"י והרמב"ם ובהרא"ש והביאו הטור: דג' שנחלקו מחבורות המחוייבות בזימון והתקבצו יחד כיון שהם עתה שלושה ובאו מחבורה המחוייבת חייבים בזימון (ונתחדש שאפילו לא אכלו עתה כלל יחד), **אבל אם "כבר ענו" לזימון בחבורתם** שוב לא מתחייבים בזימון (ואפילו אכלו עתה יחד בחבורה החדשה) והיינו דפרח זימון מינייהו.

ב. פירוש הר' יהודה המובא בהרא"ש: דמה דפרח זימון אינו בכבר ענו (דזה פשיטא שלא יזמנו עוד) אלא איירי שפירשו מחבורתם ראשונה וחבורתם **זימנה עליהם בלעדיהם כאילו היו שם** (והיינו כשהיו ד' ונשארו ג', או שנצטרף להם א' מן השוק שאכל עמם להשלים לג'), עיי"ז **פורח זימון מהפורשים כיון שחבריהם זימנו,** ואין יכולים עתה לזמן יחד בחבורה החדשה.

ג. פירוש ר"ה גאון הביאו הרשב"א: דג' הבאים מג' חבורות **אינם רשאים ליחלק** מחבורתן הראשונה, ואם היו **ד' בכל חבורה** רשאים ליחלק (דנשארו שלושה בלעדיהם בחבורה ראשונה), ואם מיהרו אלו הג' (בבאין משל ג' ג') וזימנו פרח זימון מחבורות ראשונות ואינם יכולים לזמן (והחידוש דאף שאם ברך הא' בלא זימון, הדין הוא שיכולים הב' לצרפו עמם, והם יוצאים יד"ח זימון [והובא הך דינא בסי' קצ"ד] מ"מ אם אותו יחיד "זימן" אין מצטרף אליהם שוב, אכן יוכלו לצרף עימם אחרים (עיין סי' קצ"ד סק"ד ושעה"צ סק"ד). והוא הדין עשרה שזימנו שלושה מהם אין יכולין עתה לזמן עימם בשם, (פמ"ג משבצ"ז סק"ד)), (ולרה"ג הגירסא בגמ' שונה).

והנה אף שחלוקים בפירוש הגמ' **מ"מ ג' השיטות נזכרו לדינא בשו"ע ורמ"א** ויבוארו בס"ד פרטיהם.

א) האם יחידים מבני חבורה יכולים לעזוב חבורתן ולזמן עם חבורה אחרת: אם ע"י עזיבתם לא נשארו שלושה בחבורה שעזבו **אסורים ליפרד** שמפסידין הזימון מהם, [ועיין בסמוך אות ב' דבעקרו בשוגג, יש אומרים דלא יחזרו כשאין להם זימון במקום אכילה הראשון], אבל אם נשארו שלושה אחר פרישתן מותרין ליפרד מהם ולהצטרף לחבורה אחרת או להצטרף כמה יחידים לעשות חבורה לזמן, אכן אם הם יחידים מכמה חבורות **שבבתים נפרדים** אסורין **לכתחילה** ליפרד ולעשות חבורה יחדיו דהרי טעונים ברכה במקום שאכלו ואין רשאים לצאת ממקום אכילתן [וזהו פי' רה"ג הנ"ל בדרך הג']. (רמ"א סעי' ו' וסקל"ו).

ב) יחידים הפורשים מכמה חבורות המחוייבות: (כגון שפרשו מחבורות של ד' וכנ"ל, או באופן שנתפרדה החבורה מחמת סיבה), **ולא זימנו, ויושבים ביחד, חייבים בזימון, אף שלא אכלו** עתה משנצטרפו כלל. [ואף דקיי"ל דבעינן עכ"פ תחילה או סוף ביחד, הכא שאני דנתחייבו כבר בזימון מקודם, **ואין יכולים לזמן עתה זה בלא זה,** הוי קביעות כשנועדין יחד בברהמ"ז. (משנ"ב סקל"א -ל' החזו"א סוף סי' ל"א)]. ואיירי באופן שג' החבורות היו מתחילה **באותו בית** מדין ברכה במקום אכילה וכנ"ל אות א'. ויש אומרים דגם אם באים מחבורות שבכמה בתים, **אם עקירתם היתה בשוגג** (אף שבעלמא לכתחילה צריך לחזור אפילו בשוגג), הכא שאם יחזור יפסיד הזימון ויצטרך לברך יחידי, לא יחזור דכשעת הדחק דמי, (סקל"ב).

ג) יחידים שכבר ענו לזימון בחבורתן ראשונה ונצטרפו אח"כ לחבורה אחת: אפילו אוכלים עתה עוד יחדיו מ"מ כבר אינם יכולים לזמן דכבר פרח מינייהו חובת זימון. (דין ב' וג' הם כפי' תוס' והרא"ש הנזכר בטור).

ד) יחיד שזימן בחבורתו, ונצטרף לב' שנפרדו מחבורותיהן ועדיין לא זימנו: אם **לא אכלו** עתה יחד אין מזמנים, דהוא כבר פקע חובתו, **ואם אכלו שוב יחד** דן הביאוה"ל (סעי' ה' ד"ה כלא') דהוא בכלל דין הטור סי' ר' דא' מפסיק לשנים אפילו כמה פעמים **וכשאכלו יחד יוכל לזמן** עמהם, ונשאר בצ"ע.

ה) שלוש חבורות של ד' ופירש א' מכל חבורה וזימנו הג' בלעדיו: אין מצטרפין שוב לזמן אותן הנשארים דכיון שזימנה חבורתו שאכל, הפסיד חובת זימון שלו, ומ"מ **אם יאכלו אותן יחידים יחד** עוד (מאחר **דלא ענה** למזמנים בעצמו) חל עליהם חובת זימון חדשה כדין גמרו סעודתן יחד. (סקל"ג והוא כשיטת ר' יהודה שברא"ש). [א.ה. וכל זה בזימנו כל חבורתו ונשאר יחידי, אבל חבורה גדולה שזימנו חלקם ונשארו ב' או יותר, אם פרח מהם זימון או לא יתבאר בסי' ר' סק"ט].

ו) באופן הנ"ל ה' אם נצטרפו מקודם אותם הפורשים ואח"כ זימנו חבורותיהן הראשונות: כתב רע"א דכבר חל עליהם חובת זימון (וכמבואר לעיל אות ב') ושוב אין פוקע מהם ע"י ברכת הנשארים, ואף שבל' השו"ע משמע לא כן, מ"מ מסיק הביאוה"ל כהרע"א שכן הוא ברמב"ן. (ביאוה"ל ד"ה כיון).

ז) ד' שאכלו בשולחן א' וב' בשולחן אחר: כתב הח"א דיכול א' להצטרף מהד' להב' ולזמן עמהם, ואם זימנו הג' הנשארים פרח זימון מהאחד ואינו מצטרף, ותמה עליו בביאוה"ל דכיון שהיו רק ב' ולא היו מחוייבין כלל, שלא באו מחבורה, אין שייך שיצטרף, ועי"ש מה שצידד בזה. (ביאוה"ל ד"ה אבל).

יד החזקה

הרב אברהם מרדכי וינפלד
כולל "אליבא דהלכתא" תל ציון

בענין הזכרת שבת ויו"ט בברכת המזון

דברי הגמ'

גמ' ברכות דף מ"ח ע"ב תנו רבנן סדר ברכת המזון כך היא, ברכה ראשונה ברכת הזן, שניה ברכת הארץ, שלישית בונה ירושלים, רביעית הטוב והמטיב, ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע, רבי אליעזר אומר רצה לאומרה בנחמה אומרה, בברכת הארץ אומרה, בברכה שתקנו חכמים ביבנה אומרה, וחכמים אומרים אינו אומרה אלא בנחמה בלבד, חכמים היינו תנא קמא, איכא בינייהו דיעבד, ע"כ דברי הגמ'. ויל"ע בדברי הגמ' דמה שייך בשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה וכו' לסדר ברהמ"ז הרי זה הלכה נפרדת שבשבת בעי להזכיר קדושת היום בברהמ"ז אבל לא דהוי מסדר ברכות של ברהמ"ז, והנה הכא הגמ' לא הזכירה יעלה ויבוא בר"ח, אמנם לקמן בדף מ"ט ע"א הגמ' מביאה שבשכח אומר ברוך שנתן ראשי חדשים וכו' אבל לא אמרו שצריך לומר יעלה ויבוא, וזה מובא בגמ' בשבת בדף פ"ד ע"א, ושם הגמ' מסתפקת אם בר"ח בעי להזכיר, וז"ל הגמ' איבעיא להו מהו להזכיר ראש חודש בברהמ"ז את"ל בחנוכה דרבנן לא צריך ראש חודש דאורייתא צריך, או דילמא כיון דלא אסור בעשיית מלאכה לא מזכרינן, רב אמר מזכיר, רבי חנינא אמר אינו מזכיר, אמר רב זריקא נקוט דרב בידך דקאי רבי אושעיא כוותיה דתני ר' אושעיא ימים שיש בהם קרבן מוסף כגון ר"ח וחולו של מועד ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמו"ע ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירין אותו ואין בהן קדושה על הכוס ויש בהן הזכרה בברהמ"ז וכו', והנה הכא הגמ' לא אמרה יעלה ויבוא ביחד עם סדר ברכות כמו שהגמ' אמרה לגבי הזכרה של שבת, אמנם יל"ע מה שייך מה דמותר בעשיית מלאכה לדין הזכרה, אם הוי דאורייתא צריך להזכיר ומאי נפק"מ אם מותר בעשיית מלאכה או לא וצ"ע.

דברי הרמב"ם

כתב הרמב"ם בפרק ב' מהלכות ברכות הלכה ה': בשבתות ובימים טובים מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע כיצד מתחיל נחמנו וכו' בציון עירך וכו' ומסיים מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים או בונה ירושלים ואומר באמצע בשבת אלהינו ואלהי אבותינו רצה והחליצנו .... במצותיך ובמצות יום השביעי וכו', ובימים טובים אומר יעלה ויבוא, וכן בראשי חדשים ובחולו של מועד מוסיף באמצע ברכה שלישית יעלה ויבוא עכ"ל, חזינן מדברי הרמב"ם שחילק שבת ויו"ט מראש חודש וחולו של מועד שכתב בשבתות ובימים טובים מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע ואח"כ כתב וכן בראשי חדשים ובחולו של מועד מוסיף באמצע ברכה שלישית יעלה ויבוא מבואר דהוי שני דינים חלוקים, ונראה הביאור דבשבת ויו"ט הוי קדושת היום "חלק מהברכה", דשבת ויו"ט הוי ברכה אחרת אם קדושת היום באמצע משא"כ בר"ח וחולו של מועד הוי "הזכרה" שתקנו להזכיר את הר"ח או חולו של מועד באמצע הברכה ומשום הכי בשבת כתוב בגמ' ואומר קדושת היום באמצע משא"כ בר"ח וחולו של מועד כתוב ויש בהם הזכרה בברהמ"ז ולמד הרמב"ם בדברי הגמ' בברכות שאמרה שבשבת מתחיל בנחמה וכו' דהוא הדין ביו"ט וה"נ לא מוזכר בשום מקום שביו"ט בעי להזכיר יעלה ויבוא בברהמ"ז [דהגמ' בשבת איירי על חולו של מועד]. והנה לשון קדושת היום מצאנו בקידוש בריש פרק אלו דברים שנחלקו בית שמאי ובית הלל האם מברך על היין קודם או על היום, וכלשון הרמב"ם בפה"מ שם וז"ל ענין מברך על היום קידוש השבת או המועד וכו' ונראה הביאור דתקנו לומר קדושת היום בתחילת הסעודה שזה הקידוש ובסוף הסעודה שזה ברהמ"ז, ומדוייקים הדברים שבגמ' בשבת [שהבאנו לעיל] שאמרה שבעי להזכיר בר"ח וחולו של מועד אמרה ואין בהם קדושה על הכוס והיינו דשייך זה לזה דלכן הגמ' אמרה שדין הזכרה יש בהם מכיון שאין קידוש שקידוש וקדושת היום שייכים זה לזה ומכיון שבר"ח וחולו של מועד אין קידוש לכן הוי דין הזכרה ולא קדושת היום באמצע כמו שבת ויו"ט, ועפי"ז נפלאים דברי הגמ' בברכות שאמרה סדר ברכת המזון ברכה ראשונה ברכת הזן שניה ברכת הארץ וכו' ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע ושאלנו לעיל מה שייך הזכרה של שבת לסדר ברהמ"ז, ולמש"נ הדברים מבוארים להפליא שבשבת הוי ברכה אחרת ולא דהוי הוספה להזכיר את היום כמו ר"ח וחולו של מועד אלא ברכה אם קדושת היום ומשום הכי הגמ' לא הזכירה הכא ר"ח וחולו של מועד דשם הוי ברכה רגילה אם הוספה להזכיר את היום ולא ברכה אחרת ולא שייך לעיקר סדר ברהמ"ז. ועפי"ז נ"ל דזה ביאור דברי הגמ' בשבת שהסתפקה האם בעי להזכיר ר"ח בברהמ"ז מפני דאין אסור בעשיית מלאכה דכמו דביארנו מה דאומר בשבת הוי מדין קדושת היום דומיא דקידוש ולזה הסתפקה הגמ' דמכיון דר"ח אין אסור במלאכה ממילא אין בו קדושת היום ומשום הכי לא נזכיר והגמ' אמרה דמ"מ מזכיר והוי דין הזכרה חדש שלא שייך להזכרה של יו"ט דהוי דין להזכיר את היום בברהמ"ז אע"פ שאין בו קדושת היום ואין קדושה על הכוס [וכמו דביארנו לעיל את הגמ'].

בדין שכח קדושת היום של שבת ויו"ט

כתב הרמב"ם שם בהלכה י"ב שכח ולא הזכיר בשבת או ביום טוב קדושת היום אם נזכר קודם שיתחיל בברכה רביעית, בשבת אומר ברוך וכו' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל לאות וכו' ביום טוב אומר ברוך אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל וכו' ומתחיל בברכה רביעית וגומר, ואם נזכר אחר שהתחיל בברכה רביעית פוסק וחוזר לראש שהוא ברכת הזן עכ"ל, ובהשגות הראב"ד שם כתב וז"ל אמר אברהם טעה בזה דלא גריעא ברכה רביעית ממי שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו שאם טעה ולא הזכיר של ר"ח בעבודה אע"פ שסיים שים שלום חוזר לעבודה ואינו חוזר לראש הלכך הכא נמי פוסק וחוזר לתחילת בונה ירושלים עכ"ל, והיינו דהוקשה לראב"ד דאיך יתכן דאם אומר תחנונים אחר התפילה נקרא שעדיין באמצע התפילה ולא חוזר לראש ואילו אם התחיל הטוב והמטיב שהוי תקנה דרבנן נקרא שסיים ברהמ"ז וחוזר לראש. ונראה דהרי מצאנו דג' ברכות של ברהמ"ז חלוקים מברכה רביעית של ברהמ"ז דלענין פועלים לא מברכים אותה וכן מבואר בסימן קצ"ד דאם ג' שאכלו ויודע כל אחד ברכה אחת חייבים בזימון אע"פ שאין אחד מהם יודע ברכה רביעית [ויעוי"ש במשנ"ב], אמנם מאידך מצאנו דהוי חלק מברהמ"ז דהרי המזמן צריך להוציאם בכל הברכות גם בברכה רביעית כמבואר להדיא ברמב"ם בפרק ה' הלכה ג' וכן לשאר דברים, ועפי"ז יתכן לומר דאם מה דאומר קדושת היום בשבת ויו"ט הוי דין הזכרה דומיא דר"ח וחולו של מועד א"כ גם בהתחיל ברכה רביעית מ"מ עדיין מברך ברהמ"ז דלא גרע מאומר תחנונים אחר התפילה דנחשב מתפלל ולא חוזר לראש אבל מכיון דהוי ברכה אחרת מבחול דברכה עם קדושת היום וכש"נ, משום הכי בהתחיל ברכה רביעית מכיון דגמר ג' ברכות דאורייתא והרי חזינן דאיכא חילוקי דינים בין ג' ברכות לברכה רביעית [לענין פועלים וכו'] וא"כ מנין לן לומר דנקרא עדיין באמצע הברכה לענין שלא צריך לחזור הרי הכא חיסר את עיקר הברכה מדאורייתא דבשבת ויו"ט הוי ברכה אחרת מבחול וזה לא אומר, שבשבת זה הברכה מדאורייתא, ולא הברכה הרגילה כמו שמבואר בגמ' בברכות שאמרה בסדר ברכות ברכה ראשונה, שניה וכו' ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע מבואר דבשבת אחד שלא אמר קדושת היום לא בירך את הברכה כלל וא"כ מנין לן לומר דאם עוסק בברכה דרבנן מהני להשלים עיקר דין דאורייתא, דכל מה דמצאנו דמהני בתחנונים אחר התפילה דנחשב עדיין באמצע התפילה ולא חוזר לראש זהו לענין להשלים הזכרה דהוי הוספה על הברכה ולא עיקר הברכה אבל להשלים עיקר הברכה מנין לן ויל"ע [ויעויין בכ"מ מה דהביא בשם הרא"ש].

בחילוק ברכת האורח וברכת אבלים מברכת נישואין

כתב הרמב"ם שם בהלכה ז' ברכה רביעית צריך להזכיר בה שלוש מלכויות, וכשמברך האורח אצל בעה"ב מוסיף בה ברכה לבעל הבית כיצד אומר יהי רצון שלא יבוש בעה"ב בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא וכו' ויש לו רשות להוסיף בברכת בעל הבית ולהאריך בה, ובהלכה ח' וכשמברכין בבית האבל אומר בברכה רביעית המלך החי הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת וכו' ומבקש רחמים על האבל לנחמו כפי מה שירצה וגומר הרחמן וכו'. ונראה דברכת האורח וברכת אבלים הוי דומיא דיעלה ויבוא של ר"ח וחולו של מועד בדין להזכיר בברכה רביעית ברכה לבעה"ב וניחום לאבל ולכן אומר הרמב"ם וכשמברך האורח אצל בעה"ב מוסיף בה ברכה לבעה"ב דהיינו דהוה חלק מהברכה רביעית וכן בבית האבל כותב אומר בברכה רביעית המלך החי הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת וכו' והיינו בחלק מהברכה וזה דמסיים בסוף דבריו וגומר הרחמן וכו' דהיינו דהכל היה חלק מברכה רביעית. ונראה דחלוק מברכת חתנים דכתב בהלכה ט' וז"ל בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים וכו' והנה הכא כתב אחר ברכה רביעית מבואר דחלוק מברכה רביעית ולא הוי חלק מהברכה, ועפי"ז נראה ליישב הא דכתב הכא הרמב"ם ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים ויל"ע דאם הוי חלק מברהמ"ז אז גם נשים לא שהרי מבואר לקמן בריש פרק ה' ברמב"ם שנשים ועבדים מספקא לן אם חייבים מדאורייתא או לא, אמנם למש"נ דלא הוי חלק מברכה רביעית והוי ברכה נפרדת וא"כ גם אם לא שייכים בברהמ"ז יכולים לברך ורק קטנים ועבדים שלא שייכים בקידושין לא מברכין ברכה זו, ומצאתי ברבינו מנוח וז"ל לא עבדים ולא קטנים דכיון דליתנהו בכלל זימון ליתנהו בכל אותה ברכה שהרי אין אומרים אותה אלא היכא דאיכא זימון ומסתברא דהוא הדין נשים, וי"ל דעבדים וקטנים כיון דליתנהו בתורת קידושין ונישואין אין מברכים ברכה זו עכ"ל, ומבואר כוונתו במסקנא כמו דביארנו דמכיון דהוי ברכה נפרדת משום הכי תליא רק במי דאיתא בתורת קידושין ונישואין ונשים שפיר מברכות אע"פ שבברהמ"ז מספקא לן אם חייבים מדאורייתא מ"מ איתנהו בתורת קידושין ונישואין.

הגאון רבי **נתן הכהן קופשיץ** שליט"א
מרא דאתרא שכונת נחלה ומנוחה,
הקריה החרדית בית שמש

הערות והארות וציונים על סדר משנה ברורה
קפ"ז – קצ"ג

סי' קפ"ז משנ"ב ס"ק ד', ועיין בב"ח שכתב דנ"ל לעיקר הדעה הזו {דהחתימה מעכבת} והביאו בא"ר. – נ.ב. וכ"מ דפסק המ"ב לקמן סי' רי"ד סק"ד ושעה"צ ד'.

סי' קפ"ז ביאוה"ל ד"ה מחזירין, עיין בחידושי רבינו אהרן הלוי שכתב דברית ותורה בברכת הארץ ומב"ד בבונה ירושלים הם דרבנן, וכ"כ בשטמ"ק וכו'.– נ.ב. תימה דהא הרא"ה (**מח:**) וש"מ (**מד.**) ס"ל דמשו"ז ברית ותורה אין מעכב בדיעבד עי"ש, אבל אנן פסקינן דמעכב ומאי ראיה מביא מדבריהם.

סי' קפ"ח משנ"ב ס"ק ח', ועיין במה שכתבנו שם בזה בשם שאר אחרונים. – נ.ב. בביאוה"ל ס"ו ד"ה לראש, וע"ע סי' קפ"ג שעה"צ כ"ז ושם בביאוה"ל ס"ו ד"ה אפי'.

סי' קפ"ח משנ"ב ס"ק ה', אלא יאמר אבינו רוענו וכו'. – נ.ב. עי' סי' קפ"ז מ"ב סק"ב דצ"ל רְענו בשָׁוא.

סי' קפ"ח ביאוה"ל ד"ה שנתן, הביא דין השו"ע שאם נזכר במשיב הרוח או יעלה ויבא לפני שהתחיל ברכה שלאחריה מזכירם שם, וכתב ע"ז לאו מלתא ברירא היא דכמה ראשונים פליגי ע"ז. נ.ב. ואפי' לפי דבריהם מ"מ לכאורה אי"צ לחזור לראש רק לרחם, עי' ביאוה"ל לקמן ד"ה לראש, וכ"ש כאן, ועי' שעה"צ סי' קפ"ג ס"ק כ"ז {לענין אם שמחו השומעים בשעה שבירך המברך ולא שמעו הברכה, דלא יצאו יד"ח} דפסק דאין חוזר לראש עי' היטב, ועי"ש מ"ב סקכ"ו דבלא התחיל ברכה שלאחריה כו"ע ס"ל דאין חוזר לראש, מיהו בזה יש לחלק מהתם דהתם מיירי בשחו השומעים ולא יצאו יד"ח מהמברך בברכה עצמה, ובזה י"ל שלא נחשב שסיימו הברכה כ"ז שלא התחיל שלאחריה, משא"כ הכא שלא חיסר אלא ההזכרה ולא הברכה עצמה, {א.ה. יש שהעירו דלסברא זו דבשחו השומעים לא נחשב שסיימו הברכה, א"כ אפילו התחיל המברך ברכה אחרת יחשב רק כאילו היא שיחה באמצע ברכה הקודמת שהרי עדיין לא השלימוה, ומדכתב שם בשם המאמ"ר דצריכין לחזור מראש לכאו' משמע שאינו נוקט כסברא זו} ודו"ק.

סי' קפ"ח סעי' ו' ביאוה"ל ד"ה עד, והנה משארי אחרונים ממשמע דמשהתחיל ברכה זו שוב אין תקנה וכו'. – נ.ב. וכן מפורש בגר"ז דמשאמר ברוך בלבד כבר אינו יכול לומר ברכת אשר נתן, וכ"כ השע"ת בשם הברכ"י, אלא דכתב אם התחיל בא"י, ולכאורה הוא לאו דוקא.

סי' קפ"ח שו"ע סעי' ז', וחוה"מ דינו כר"ח .– נ.ב. ועי' שעה"צ סי' תק"ל אות ו'.

סי' קפ"ח ביאוה"ל ד"ה לראש, וע"כ דין זה דמ"א צע"ג למעשה. – נ.ב. עי' סי' קפ"ג שעה"צ ס"ק כ"ז דפסק למעשה דלא כמ"א ואין צריך לחזור לראש.

סי' קפ"ח משנ"ב ס"ק כ"ו, מביא מהפמ"ג דביו"ט אם לא אכל הסעודה בלילה אז אפילו בסעודה שניה חוזר. – נ.ב. עי' מ"ב סי' רצ"א סק"ו דכתב בשבת בלא אכל בלילה דחייב לאכול ביום ג"ס וכתב דמ"מ אין חוזר בסעודה שניה, וא"כ כ"ש ביו"ט, דהא כל דין דביו"ט אם לא אכל בלילה צריך לאכול שתים ביום למד המ"א בסי' רצ"א סק"ב וסי' תקכ"ט סק"ב משבת, וצ"ע.

סי' קפ"ח שו"ע סעי' ט', יברך כל אחד בפני עצמו כי מידי זימון כבר יצאו. – נ.ב. ובשיטה מקובצת {מט:} כתב דחוזר לזימון ג"כ אם הם בג'.

סי' קפ"ח משנ"ב ס"ק ל"ב, וכתבו האחרונים דאם התפלל מעריב קודם בהמ"ז שוב אינו מזכיר של שבת בבהמ"ז וכו'. – נ.ב. ובהבדיל לבד המ"א בסוף סי' רס"ג מסתפק והביאו המ"ב שם.

סי' ק"צ ביאוה"ל ד"ה אחר ששתה כוס של בהמ"ז וכו' ונראה שכונת המ"א הוא דיצטרך עי"ז לברך עוד ברכה ראשונה על השתיה שישתה אח"כ מחדש וכו'. – נ.ב. עי' פמ"ג מחה"ש ולבו"ש דמפרשים דברי המ"א דאם יש חשש שיתעכל צריך לברך ברכה אחרונה מיד.

סי' קצ"א ביאוה"ל ד"ה בעודו, דלא גרע משיכור. – נ.ב. תימה דהא חזינן בסי' קפ"ה דשיכור מברך לכתחילה, והכא חזינן בפועלים שעקרו לגמרי ברכה כיון שאסור וכמש"כ המ"א.

סי' קצ"א שעה"צ אות ב', אלא דלפירוש התוספות שם בשם הרי"ף לא מוכח מידי. – נ.ב. איני יודע מדוע אין מוכח לפי פי' הרי"ף, דהא הגמ' קאמר בברכת פועלים ב' וג', {ולא משכחת לה ג' בברכת פועלים אלא בתוספת ברכת הזימון}, ומבואר דאיכא זימון בפועלים, ודו"ק, אלא דהרי"ף הביא הירושל' דמבואר שם דב' וג' לא אזיל כר"נ, אבל לפי גמ' דידן מבואר כן.

סי' קצ"ב שעה"צ אות ו', דלפעמים נמצא גם בברכה בלמ"ד. – נ.ב. בהגו' ראמ"ה זצ"ל בדף מ"ט כ' ע"ז ישוב.

סי' קצ"ג משנ"ב ס"ק ז', היינו אם הוא עמהם בביתם מצוה ליתן לו דבר מה לאכול כדי שיצטרף עמהם. – נ.ב. בזה מיישב קושיית המעיו"ט ר"פ ג' שאכלו אות ס' מדברי הרא"ש בע"פ דאי"צ לחזור אחר זימון אלא בליל פסח, גם לפי מש"כ בסק"ח דאחד אי"צ לחזור אחר שנים מיושב דבליל פסח גם א' צריך לחזור אחר זימון כדי לקיים הלל ובהמ"ז כתיקונו עיי"ש, ועי' מאמר מרדכי סי' קצ"ז סק"ג דכתב כן ליישב קושיא זו.

סי' קצ"ג ביאוה"ל ד"ה אפילו כל אחד אוכל מכברו וכו', וכן מוכח לענ"ד ממתניתין ר"פ שלשה שאכלו אכל טבל וכו'. – נ.ב. תימה אם הי' ראיה מהמשנה קשה להרי"ף דקאמר דמתני' דף נ' קמ"ל כל אוכל מכברו דלא שמעינן לה מריש פירקין, ולפי"ד המ"ב הא נמי תנינא, ובאמת ליכא שום ראיה מהתם דאכל טבל היינו שכולם אכלו מבעה"ב אלא דלחם של א' היה טבל.

סי' קצ"ג ביאוה"ל ד"ה כיון, כתב הגרעק"א וכו' אבל אם נתחברו מתחילה וכו' מ"מ האמת אתו דכן כתב בלקוטי הרמב"ן על ברכות בהדיא ע"ש. – נ.ב. מיהו בראה"ה איתא להדיא להיפך דאפילו אחר שנצטרפו אם זימנו חבורת כ"א פרח מינייהו, וכמשמעות לשון השו"ע, והוא לשון ה"ר יהודה המובא בראש ודו"ק היטב.

נערך ונסדר ע" הרה"ג יהודה לייב קובר שליט"א,
כולל "אליבא דהלכתא" רמת בית שמש

הוראת הלכה

חכמי ורבני בית ההוראה
שע"י ישיבת "חברת אהבת שלום"

בירך על הפת בדיעבד על המחיה

שאלה: סי' קפ"ז, יל"ע באכל פת המוציא ובירך על המחיה במקום ברהמ"ז אם יצא יד"ח דבזה יש ב' חסרונות א. שלא הזכיר ברית ותורה. ב. שלא בירך ג' ברכות, ותרווייהו דרבנן לשיטת הב"י כמש"כ לענין חילוק ברכות להדיא וכדמשמע מדבריו כאן ג"כ לענין ברית ותורה, וכמ"ש בביאוה"ל סי' קפ"ז, וכ"כ החיד"א להוכיח מסי' קס"ח שבספק פת הבאה בכיסנין יוצא יד"ח בברהמ"ז, ובפשוטו הוא מעכב מדרבנן ולא יצא יד"ח וכמשמעות החיד"א שם וכ"כ הגינת ורדים שהובא שם, אך יש מי שכתב להלכה שיצא מטעם דהוא דרבנן, וא"כ יש לשאול היאך לנהוג כן למעשה.

תשובה: בכה"ח (סי' קפ"ז סוס"ק א') העלה שכיון שהוא מחלוקת הפוסקים, אם יכול לחזור ליטול ידים ולאכול כזית פת, ולברך ברהמ"ז ויכוון לפטור בזה גם את הפת שבירך עליה מעין שלש, צריך לעשות כן, או ישמע ברהמ"ז מאחרים, ואם לא יכול לעשות כן, יהרהר ברהמ"ז בלבו, ובס' וזאת הברכה (עמוד 89) אע"פ שבעיקר ההלכה סתם שלא יצא, וצריך לחזור ולברך, והוא ע"פ מה שהביא (שם בהערה 7) לשו"ת אז נדברו, ושו"ת משנה הלכות שכתבו שלא יצא וצריך לחזור ולברך, ושכ"ה דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א ועוד חכמי דורינו, עכ"פ סיים שראוי לעשות כהעצה של כה"ח לחזור ולחייב את עצמו בברהמ"ז כנ"ל, ושכן א"ל הגרי"ש אלישיב שליט"א עיי"ש. ועיין בשו"ת דברי שלום ח"ב (עמוד שס"ה) במה שהאריך לבאר דלא נפקא מידי ספיקא, ובשו"ת שערי יושר ח"ד (סי' מ"ד) במה שהעלה שיש לנהוג בזה כדברי כה"ח עיי"ש. וכן נראה העיקר להלכה בפרט לבני ספרד.

חינוך קטנים בנוסח הקצר

שאלה: מבואר בשו"ע (סי' קפ"ז סעי' א') דבדיעבד יוצא יד"ח ברכת המזון אם קיצר הברכה ואמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא, ובמשנ"ב (ס"ק ד') הביא מהפוסקים דאינו לכתחילה, ואין ראוי לקצר הברכות כלל, אך כתב דקטנים אפשר לחנכם בנוסח זה הקצר, עד שילמדו ויברכו את כל הנוסח, ובשעה"צ ביאר דכ"ז הוא לקטנים פחותים מח' שנים, אך ביותר מכך צריך לחנכם לברך את כל הנוסח, וביאר דמ"מ אף קטנים מח' שנים אע"פ שיכולים לברך את הנוסח הקצר מ"מ צריך לחנכם לברך את כל הברכות שהרי כולם חיובם מדאורייתא.

אמנם יש לדון מאיזה גיל ראוי לחנכם שיברכו כל הברכות בלא לדלג שום ברכה, יען שנהגו היום שקטנים אין מלמדים את הנוסח הקצר, אלא קצת מהברכות, ולמבואר במשנ"ב אין ראוי לחנכם כך, אלא שיברכו את כל הברכות בנוסח הקצר.

וכן יש לדון מאיזה גיל צריך לחנכם בברכה רביעית שחיובה מדרבנן, האם הגיל בזה שווה לגיל החינוך בשאר הברכות שמדאורייתא, וצ"ע.

תשובה: נר' שמה שלא נהגו כהמשנ"ב, היינו משום שמצות חינוך היא כדי שימשיך כך לכשיגדיל, ואם יחנכו כהמשנ"ב יכול לבוא מזה לשיבוש לכשיגדיל. ובשיעור הגיל שיש לחנכו לומר את השלשה ברכות, קשה לומר גיל מסויים, אך בגיל שנראה שהקטן מסוגל ללמוד ולומר את השלשה ברכות ראשונות כהוגן כל א' לפום חורפיא, יש ללמד אותו לומר אותם, כדאמרינן בסוכה (דף מ"ב ע"א) קטן היודע לנענע חייב בלולב וכו', היודע לדבר אביו מלמדו תו' וק"ש עיי"ש. והוא הדין בני"ד, ואחרי שהתרגל לברך היטב ובקלות את השלשה ברכות ראשונות, יש ללמד אותו גם את הברכה הרביעית.

שכח יעלה ויבוא וכשחזר לברך שכח רצה אם יחזור שוב

שאלה: סי' קפ"ח, יל"ע בליל יו"ט ראשון של פסח שחל בשבת שלכו"ע חוזרים אם שכח יעלה ויבוא, והזכיר רצה בפעם הראשונה שבירך ושכח יעלה ויבוא וחזר לברך ובברכתו שכח להזכיר רצה האם כיון שסוף סוף כעת הזכיר את שניהם א"כ יצא יד"ח או דכיון דלא הזכיר יעלה ויבוא בתחילה א"כ הוי כלא בירך כלל, וכלשון המשנ"ב בסי' קפ"ח ס"ק כ"ט וא"כ הוי כמי שלא בירך בתחילה ושוב חוזר לברך פעם שלישית [ובתפילה כהאי גוונא הוא תלוי בפלוגתת בעלי התוס' בברכות לענין שכח הזכרת שבת אם יחזור להתפלל במוצש"ק ולהלכה הוא ג"כ לא מוכרע וא"כ האם הכא ג"כ תלוי בהנ"ל, וכ"כ בספר זכרו"ש להגר"ש רוזובסקי, או הכא לכו"ע לא הוי ברכה וחוזר, וכן מפורסם משמיה דהגר"ח].

תשובה: דין זה הוא מחלוקת האחרונים, דיש אחרונים דס"ל שבכה"ג יצא י"ח ברהמ"ז, כמבואר בס' פסקי תשובות (סי' קפ"ח ס"ק ט"ז ובהערה 53), א"כ כיון שלא נפקא מידי ספיקא, סב"ל ולא יחזור לברך ברהמ"ז פעם שלישית, אך ישתדל לשמוע ברהמ"ז מאחר. ועיין בשו"ת שערי יושר ח"ד (סי' ק"ב) שדן במי שהתפלל ערבית של יו"ט שחל בשבת, ושכח להזכיר בה שבת, והעלה ע"פ דברי המחב"ר (בסי' רס"ח ס"ק ט') ועוד הרבה אחרונים שהסכימו עמו, שכשקצת קשה לו לחזור ולהתפלל, יכול לכוון לצאת י"ח תפילה של שבת בברכת מעין שבעה שאומר הש"ץ, אע"פ שיש חולקים ע"ז וס"ל שלא יצא. וכן לגבי קידוש דיו"ט שחל בשבת, וקידש בתחילה רק של שבת, ושוב אמר רק קידוש של יו"ט, דל"צ לחזור ולקדש פעם שלישית עיי"ש. לפ"ז נמצא שאפי' כששינה לגמרי מהנוסח שתיקנו להזכיר שבת בתפילה, במה שכיוון לצאת י"ח הזכרה של שבת בשמיעת ברכת מעין שבע, וכן בקידוש שינה מהנוסח שתיקנו בקידוש דיו"ט שחל בשבת, במה שפעם אמר קידוש של שבת, ופעם אמר קידוש של יו"ט בכ"ז יצא י"ח, א"כ כ"ש בני"ד שלא שינה בנוסח, רק שפעם הזכיר בה רצה של שבת, ופעם הזכיר בה יעלה ויבוא דיו"ט, ודאי שבדיעבד ל"צ לחזור ולברך ברהמ"ז פעם שלישית.

נתנמנם בברהמ"ז ואינו יודע מה בירך להיכן יחזור

שאלה: סי' קפ"ח, כתב הברכ"י והביאו הביאוה"ל בסעיף ו' דאם נרדם בברהמ"ז ואינו זוכר מה בירך יחזור להיכן שבירך בודאי, ע"כ. ולא חילק הברכ"י והביאוה"ל דדוקא אם אכל כדי שביעה דהוא דאורייתא, והנה כהאי גוונא בשמו"ע שמסתפק היכן אוחז שיטת החי"א שיחזור רק על מה שודאי לא אמר דעל הספק הוא סב"ל, ובקה"י הקשה דממנ"פ איכא סב"ל להבא דאם דילג הוי ברכות לבטלה, וכדבריו נקט החזו"א, וכן ידוע מהגריש"א שליט"א, ויש חולקים וכבר דנו בזה רבות, וא"כ לכאורה יהיה מוכח מהברכ"י וביאוה"ל כשיטת החזו"א דלא כתב דוקא בדאורייתא, אלא דכאן יש נידון נוסף אם ברכות מעכבות זא"ז ועיין סי' קצ"ד ס"ק ג', אלא דלשיטת השו"ע כמשמעות בב"י דס"ל דג' ברכות הם ברכה א' א"כ אתי שפיר טפי כברכ"י אך במשנ"ב שהביאו הרי ס"ל לעיקר הדין דהוי ג' ברכות כמש"כ בשעה"צ וכנ"ל דאפילו יתכן דאין מעכבות זא"ז, או דנדחוק דכוונתו רק לכדי שביעה אף שבד"כ דרך המשנ"ב לחלק בזה הכא הביא את לשון הברכ"י ולא חילק, ולענין מעשה הוא ספק, ואולי יש לצרף את השיטות שכזית ג"כ הוי דאורייתא כביאוה"ל סוף סי' קפ"ד, ולדינא צ"ע.

תשובה: נר' דאף למשנ"ב בשעה"צ (סי' קצ"ד ס"ק י') צריך לחזור להיכן שבירך ודאי, אפי' שלא אכל כדי שביעה, כמו שסתם בביה"ל (סי' קפ"ח סעיף ו') בד"ה לחזור, והיינו משום דמה שהכריע המשנ"ב (בסי' קצ"ד) לברך רק את הברכה שיודע, ושברכות של ברהמ"ז אינם מעכבות זו את זו, זהו דוקא כשאוכל כדי שביעה ונתחייב בברהמ"ז מדאו', אבל כשלא אכל כדי שביעה וחייב בברהמ"ז רק מדרבנן, נקט כדעת השו"ע ודעימיה שברכות של ברהמ"ז מעכבות זו את זו, ודעתו שלא יברך אלא א"כ יכול לברך את כל הברכות, לפ"ז יצא שבני"ד ממה נפשך צריך לחזור להיכן שבירך ודאי, דאם אכל כדי שביעה, הו"ל לברכה שמסופק אם בירך אותה, ספיקא דאו' דקיי"ל בה לחומרא, וצריך לחזור ולברך אותה, ואם לא אכל כדי שביעה, כיון שחייב בברהמ"ז רק מדרבנן, בזה נקטינן שברכות מעכבות זו את זו, וצריך לברך את הברכה שמסופק אם בירך אותה, כדי שהברכות שממשיך לברך אח"כ לא יהיו ברכות לבטלה, כטענת הק"י והחזו"א ועוד הרבה חכמי דורינו.

באכילה בבין השמשות בר"ח אם יזכיר יעלה ויבוא

שאלה: שם, יל"ע באכל בבין השמשות של ר"ח אם יזכיר יעלה ויבוא דכיון דהוא ספק לא יזכיר דיתכן דהוי הפסק, או דכיון דמחוייב משום הספק אי"ז הפסק.

תשובה: כשאכילתו וברהמ"ז שלו היא בבין השמשות, כיון דהוי ספק אם מחוייב להזכיר, יש בזה חשש הפסק, ואע"פ שבמג"א (סי' רע"א ס"ק י"ד) כתב דמה שפסק השו"ע (שם בסעיף ו') דהגומר סעודתו בע"ש, וקידש עליו היום קודם שבירך ברהמ"ז, צריך להזכיר של שבת בברהמ"ז, היינו משום דהשו"ע ספוקי מספקא ליה אם אזלינן בתר תחילת הסעודה או בתר סוף הסעודה, ומספק יכול להזכיר שבת בברהמ"ז, ולא חשיב להפסק בברהמ"ז, וכמו שביאר המחה"ש את דבריו עיי"ש. וצ"ע דלהדיא לשונות השו"ע (בסי' קפ"ח סעיף י', ותרצ"ה סעיף ג') מוכחי דאזלינן בתר תחילת הסעודה, משמע שהכריע שאזלינן בתר תחילת הסעודה. וכן נקטו האחרונים בדעת השו"ע, ומה שכתב השו"ע (בסי' רע"א סעיף ו') שצריך להזכיר שבת בברהמ"ז, נר' שצריך לומר כמש"כ הערוה"ש (בסי' רע"א ס"ק ט"ז) וז"ל: י"ל דשבת שאני כיון דהיא קבעה נפשה בהכרח להזכיר של שבת, ועוד כיון דיקדש מיד, ממילא עתה חל עליה חיובי דשבת עכ"ל, עיי"ש ובמש"כ בסוגריים, עוד י"ל דכיון שהסעודה שאכל מבעוד יום עולה לו לקידוש במקום סעודה כמבואר בפוסקים, לכן הכריע השו"ע בזה שיש להזכיר שבת בברהמ"ז, אבל במקום דהוי ספק אם צריך להזכיר או לא, בזה יש חשש הפסק בברהמ"ז, כמש"כ כה"ח (בסי' תקנ"ז ס"ק י"א) גבי חולה האוכל בתשעה באב, דהוי ספק אם יזכיר נחם בברהמ"ז, (ובסי' תרצ"ה ס"ק ל"ג) במי שהתחיל סעודת פורים ביום ונמשכה סעודתו בלילה, דהוי ספק אם צריך להזכיר על הניסים בברכת המזון, דכיון דהוי ספק, לא יזכיר אותם במקומם מחשש הפסק, אלא יזכיר אותם בהרחמן עיי"ש. א"כ ה"ה בני"ד דהוי ספק, יזכיר יעו"י בהרחמן.

בשכח רצה בשבת בבוקר אחרי שאכל מזונות בקידוש

שאלה: שם, יל"ע בשכח רצה בשבת בבוקר אחרי שאכל לפנ"כ בקידושא רבא בביהכנ"ס, דהרי כיון דפת הבאה בכיסנין בחלקם הוא ספק פת לשיטת השו"ע בסי' קס"ח סעי' ח' א"כ להצד שזה פת הרי יצא יד"ח סעודת שבת וא"כ כעת שאוכל סעודה שניה הוא כסעודה שלישית לגביו ומספק לא יחזור דהוא ספק דרבנן, או דבכ"ז יחזור כמנהג העולם.

תשובה: כיון שהפת הבאה בכיסנין שאכל בקידושא רבא בביהכ"ס, היתה רק לשם קידוש במקום סעודה, ולא לשם סעודה שניה, שהרי רוצה לעשות אח"כ סעודה שניה כהלכתה בביתו בפת גמור ובחמין ובשר עם ב"ב, כדכתיב וקראת לשבת עונג, לא עלתה לו אכילת הפת הבב"ס שאכל בקידושא רבא לסעודה שניה, דאפי' נימא דסעודות שבת הוי דרבנן, ובדרבנן מצוות אין צריכות כוונה, עכ"פ בני"ד דהו"ל כוונה נגדית שלא לשם סעודה שניה, כיון שרוצה לקיימה אח"כ כהלכתה כנ"ל, אף במצוות דרבנן לא יצא, ולכן אף מי שאכל פת הבב"ס בקידושא רבא, אם שכח רצה בברהמ"ז של סעודה שניה, שפיר דמי לחזור ולברך ברהמ"ז כמנהג העולם. ורק אם אין לו פת בשחרית, וקבע סעודתו בפת הבב"ס ומיני תרגימא, ובסעודה שלישית נזדמן לו פת, ושכח רצה בסעודה שלישית, לא צריך לחזור ולברך ברהמ"ז, כמש"כ כה"ח (בסי' קפ"ח ס"ק מ') בשם האחרונים עיי"ש.

ועיין בק"י ברכות (בנדמ"ח סי' כ"ה) שדן במי שאכל בשחרית פת הבב"ס פחות מכדי שביעה, ובירך מעין שלש, ואחר שעה אכל סעודה של פת ושכח להזכיר בה רצה, אם צריך לחזור ולברך ברהמ"ז, ופלפל בזה בטוטו"ד והעלה דהוי ספק ספיקא לחיובא, ספק שמא לא יצא י"ח סעודת שבת באכילת פת הבב"ס שאכל בשחרית, וספק שמא סעודה שלישית שלא הזכיר רצה, צריך לחזור ולברך, והניח הדבר בצע"ג אם יחזור ויברך או לא, וסיים שצריך להחמיר ולחזור לאכול פת, ולברך ברהמ"ז בהזכרת רצה כדי לצאת מהספק עכתו"ד עיי"ש. אך נר' דהוא מיירי באכל בביתו כמות גדולה של פת הבב"ס בסתם, ולא כיוון כוונה נגדית שלא לשם סעודת שבת, ובכה"ג בסעודה שעושה אח"כ בפת גמור אם שכח רצה בברהמ"ז, זה באמת ספק גדול אם צריך לחזור ולברך או לא, אבל באכילת פת הבב"ס בביהכ"נ, שדעתו רק לקידוש במקום הסעודה, ורוצה לעשות אח"כ סעודה שניה בביתו בפת גמור וחמין ובשר עם בני ביתו, והו"ל כוונה נגדית שלא לשם סעודת שבת כנ"ל. אם שכח רצה בסעודה שניה שבביתו בפת וחמין ובשר, צריך לחזור ולברך ברהמ"ז כמנהג העולם.

הזכרת רצה בסעודה שלישית

שאלה: מבואר בשו"ע (סי' קפ"ח סעי' ח') דאם שכח להזכיר רצה בסעודה שלישית אינו חוזר, והיינו משום דיש אומרים דיוצא יד"ח בלא פת, אמנם הבא"ח (פרשת חוקת כ') כתב דע"פ דברי האר"י החיוב בסעודה שלישית בפת שווה לשאר הסעודות ולכן פסק דיחזור ויברך אם לא הזכיר רצה.

ולאח"מ (כ"ב) כתב דאם התחיל סעודתו מבעו"י ויצאה שבת, בזה אע"פ דמעיקר הדין צריך להזכיר רצה כיון דאזלינן בתר מעיקרא, מ"מ אם לא הזכיר לא יחזור, משום דיש אומרים דאזלינן בתר השתא. ויש לדון במי שאכל פת קודם שחשכה, ולא הזכיר רצה בברהמ"ז האם חוזר ומברך, דמחד גיסא מסתימת דברי הבא"ח לא משמע שיש חילוק בזה, אמנם מאידך גיסא, בפוסקים משמע שעיקר הטעם לומר דאזלינן בתר השתא היינו דוקא אם אכל משחשכה, וא"כ אם אכל הפת רק מבעו"י דלא נסתפקו דאזלינן בתר מעיקרא יהיה צריך לחזור ולברך, וצ"ע.

תשובה: נר' כסתימת דברי הבא"ח (בסעיף כ"ב) דכל שיצאה שבת אפי' שלא אכל פת משחשכה, אם שכח לומר רצה בברהמ"ז, לא יחזור לברך ברהמ"ז. משום שמקור הדעה שלא אזלינן בתר תחילת הסעודה, כשהתחיל סעודת שבת מבעו"י ונמשכה סעודתו משחשכה, הוא הרא"ש (בכלל כ"ב סי' ו'), שכתב וז"ל: דע שאין לו להזכיר "כלל של שבת בחול", מידי דהוי אתפילת מנחה של שבת, שאם לא התפלל אותה, מתפלל במוצ"ש שתים של חול, כי אין להזכיר של שבת בחול אע"פ שנתחייב בתפילה זו בשבת וכו', הכא נמי אע"ג דסעודת שבת היתה, כיון "שמברך בחול" לא יזכיר בה שבת עכ"ל. ומשמע בהדיא מדבריו דכל שלא בירך ברהמ"ז עד שחשכה, לא יזכיר בה רצה בברהמ"ז אפי' שלא אכל פת משחשכה, וא"כ אף בכה"ג לא נפקא מידי ספיקא, ולדעת הרא"ש ודעימיה ל"צ לחזור ולברך ברהמ"ז, ואמרינן סב"ל.

עניית אמן לאחר הרחמן

שאלה: כתבו הפוסקים בשם השל"ה דכל השומע ברכה מחבירו ואפילו שאומר רק הרחמן צריך לענות אמן, ויש לדון מהו חומר דין זה, האם דינו חמור כמו מי ששומע ברכה ממש מחבירו ואינו עונה אמן, ויש לדון האם יש לימוד זכות על מנהג העולם שכמדומה שלא נוהגים בזה לענות אמן אחר כל הרחמן.

תשובה: פשוט שאין בזה את החומר של מי ששומע ברכה

המשך בעמ' כ"ג

פניני הלכה

הרב שמואל זלוטניק
כולל "אליבא דהלכתא" - ברכפלד

כוס של ברכת המזון

בסי' קפ"ב כ' השו"ע דיני כוס של ברכת המזון, ושלא יהא פגום, ובסי' קפ"ג מפורט כל פרטי דיני הכוס. ובתוכם כל העשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה שהם: שטיפה, הדחה, חי, מלא, עיטור, עיטוף, מקבלו בב' ידיו, ונוטלו בימין, ומגביהו טפח, ונותן עיניו בו, ומשגרו לאשתו. ובפוסקים האריכו לדון בכל פרטי ודיני הכוס והעשרה דברים שנאמרו בו.

יקבלו בשתי ידיו, בלב שלם ובנפש חפצה: ואם מברך בכוס של ברכה צריך לקבל בשתי ידיו בלב שלם ובנפש חפצה. ויניחהו ביד ימינו, ויתן בכוס עינו ולא יסיח דעתו ממנו כי הוא רמז לענין גדול וטוב עין הוא יבורך. ויברך עליו בורא פרי הגפן, כענין כוונתו, וישתה ממנו שיעור שיברך עליו ברכה אחרונה. ומשגרו לאשתו ולבני ביתו כדי שיתברכו ממנו. (סדר היום, סדר ברכת המזון).

מי שאינו מקבלו - אינו אוהב המלך: בני עדיין צריכין אתם לדעת, דעו כי הנותנים לו כוס של ברכה ואינו מקבלו בשתי ידים, ואח"כ לתתו בימין באהבה ובחיבה, אינו אוהב המלך, והמלך מבער השונאים מעליו ודוחהו ממחיצתו, ועל זה רמזו בדבריהם רז"ל, שלשה מקצרין ימיו של אדם, מי שנותנין לו כוס של ברכה לברך ואינו מברך, והנוטל שררה לעצמו, ומי שקראוהו לקרות בס"ת ואינו קורא, ועל כן ישלח ידו ויטול הכוס ואל יתן רשות לאחרים, כי כיון שהעלוך אל תדיחהו. (ספר הקנה, פרשת בהר).

צריך לרדוף אחר מצוה זו גם בזה"ז: מי שנותנין לו כוס של ברכת המזון, ואינו מברך, מקצרין ימיו, מיהו האידנא שנהגו בכל תפוצות ישראל שכל אחד יברך ברכת המזון לעצמו, ואינו יוצא ידי חובה בברכה שמברך על הכוס, אין בזה חשש הנזכר, דהא כל אחד מברך בעצמו, וממילא כל אחד ואחד יברך גם כן לבעל הבית,ויתקיים בו ואברכה מברכיך, ובטל טעם של מקצרין, אך ודאי צריך לרדוף אחר מצוה זו גם בזמן הזה, כי יקרה היא מאוד, ואין נותנין כוס של ברכה אלא לטוב עין, שהוא שונא בצע, ועושה חסד בממונו, שנאמר טוב עין הוא יבורך, אל תקרי יבורך, אלא יברך. (בן איש חי, פרשת שלח).

כוס בימין ופת בשמאל: מנהג החסידים כשמברכין ברכת המזון על הכוס, שיהיה הפת שבשלחן מונח לצד שמאל המברך, כדי שיהיה כוס של ברכה בימין שלו, והפת בשמאלו, ויש טעם בדבר על דרך הסוד. (בן איש חי, פרשת שלח).

מנהג החכם צבי - כוס של זכוכית: והיה אבי מורי הגאון ז"ל בוחר בכוס עגול של זכוכית בהיר ויפה לכוס דברכה, לא בגביע כסף וכוס זהב. אף שלא חסרו לו כלי שתיה של כסף מוזהבים, וכלים מכלים שונים יקרים וחשובים, והיה נותן טעם לשבח על בחירתו זאת, משום אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו, שמע מינה דשבח הוא ליהנות גם ממראיתו. וטוב מראה עינים מהלך נפש, וכן מה שבחרו ביין אדום לברכה, היכן תועלת גוונו אם אינו נראה וניכר בין לבן לאדום ושחור, ולא בין צלול לעכור. עוד אני אומר שטוב ונכון הדבר מעם ה', שאנו רואים אחד מהדברים שנאמרו בכוס של ברכה הוא נותן עיניו בו אם כן צריך שיהא נראה היין שהוא עיקר המכוון בכוס, רצוני לומר המשקה שבתוכו בו יסתכל, ואין הכוונה להסתכל בכלי, וכן מצינו בכתונת של כהן גדול שאמרו בשרו נראה מתוכו כחמרא במזגא, שוב מצאתי סמך במדרש רבה דאסתר על הפסוק והשקות בכלי זהב, והלא נפשו של אדם חותה לשתות בכלי זהב, אלא כוסות וזכוכיות משובחים היו שחשובים כזהב. עוד ירוויח בזה כי בכלי זכוכית יראה היטב כל דבר מאוס הצף או משוטט ושוקע בתוכו, מה שלא יראה וימצא בכוס של זהב. (סידור היעב"ץ, כסא שן, בית ל"ה, הלכות הכוס). • אמנם ע' במקור חיים לבעל החוות יאיר שכ' שעדיף כוס של כסף משל זכוכית.

כיסוי הפת בשעת ברכהמ"ז על הכוס: שמעתי שמעכ"ת נוהג ומקפיד לכסות הלחם והסכין בשעת ברכת המזון, ולא ידענא טעם בדבר, ואעפ"י שכתב בעל הלבושים סימן ק"פ דטוב להצניע הפרורים הוא כדי שלא יאבדו וקשה לעניות, אבל לכסותן לא שמיע לן מידי, אדרבא בענין לחם בשעת ברכת המזון, וכמו שאמרו על פסוק אין שריד לאכלו וגו', יאיר נא מעכ"ת עיני על נכון כי חכו ממתקים וכלו מחמדים. תשובה. בריש פרק ערבי פסחים וכו', פורס מפה ומקדש וכו' ובירושלמי קאמר שלא יראה הפת את בושתו ע"י שהוא מוקדם בפסוק והיה ראוי להקדימו בברכה, ומקדימים ברכת היין וכו', והדברים ק"ו ומה אם קודם סעודה שעדיין לא נהנו מן הפת, והיו יכולים לקבוע סעודה על היין, חששו לבושת דפת, לאחר הסעודה שכבר נהנו ממנו, ועשו אותו עיקר, ובו קבעו סעודתן ודאי שיבוש ויכלם כי הוא מוקדם בפסוק, ואם לחשך לומר למה לא אמרו גם כן פורס מפה ומזמן, כדרך שאמרו פורס מפה ומקדש, וכ"ש שצריך להניח פתיתין על שלחנו, והיה להם לפרש ולומר אבל מכסים אותו וכו', לא קשיא מידי, חדא כיון דאורחייהו הוה לסלק את השלחן כדמסיים לסעודתיה וכו', עוד לא הוצרכו לומר פורס מפה ומזמן, שכיון שגילו לנו במקום אחד דמבעי לן למיחש לכסופא דפת, די בהכי. (שו"ת באר עשק, סי' כ"ז). • כמו שיש לכסות שלא יראה פת בשתו בשבת קודש, כן יש לכסות בשעת ברכת המזון על הכוס, שהרי גם קידושא רבא אין אומרים על הלחם ומ"מ מכסים. ואולי אין לכסות כי אם שלימה, מה שאין כן חסירה אינה ראויה לזה כל כך. ואולי גם בשבת קודש אין צריך לכסותה, וכן כיסנין גם שלימה אין צריך לכסות, וצלע"ע היטב. (אשל אברהם (בוטשאטש), סי' קפ"ב סעי' א').

כשמתחילה היה בו כשיעור, ונחסר: כוס של ברכה מכיון דהיה תחילתו כשיעור, גם אם נחסר מהשיעור אחר תחילת הברכה, מסברא קיל בכך, וגם במצוה דאורייתא, ציצית, השיעור בה קיל בנחסר אח"כ, שכן הוא הלכה למשה מסיני, ובאיזוב, ועוד כמה הלכות קי"ל בכך, יולמד סתום מהמפורש. ומכל מקום כשאין צד טרדא בכך ומצוי לפניו, יש לומר דעדיף למלאות השיעור. (אשל אברהם (בוטשאטש), סי' קפ"ב סעי' א').

עיטור בזה"ז - לפחות לא יעמיד כלים ריקים: והאי עיטור נראה לי אפילו מאי דלא עבידנא האידנא מכל מקום לא עבדינן היפך נגד מה שעשו חכמים הראשונים ומשום הכי נראה דלא יאי עבדי אותן שמניחין הכלים ריקים עומדים על השולחן בשעת ברכת המזון נהי נמי דלא מעטרינן להו, וכי בעבור זה עבדינן איפכא, וכן שמעתי שגדולים היו נזהרים בזה שלא להניח שום כלים ריקים בשעת ברכת המזון. (תפארת שמואל על הרא"ש, סו"פ שלשה שאכלו, אות ל'). • הזהיר רבינו שלמה לוריא ז"ל שלא יעמיד שום כלי ריקם על השולחן בשעת ברכת המזון כי אם מלאים וכו', ולכן צריכים גם כן להסיר כלים ריקים מהשולחן בשעת ברכת המזון, ואז ימלא ברכת ה' בכוס הברכה, כי שם ציוה ה' את הברכה. (קב הישר, פרק ס"ד).

עיטוף - להתעטף במלבוש העליון וכובע שבראשו: ובענין ברכת המזון, ראוי שיחשוב כשיברך, שהוא מקיים בזה מצות עשה, ולכן צריך שלא יברך בקלות ראש או מתנמנם, שלא בכונה, אלא יכין עצמו לקראת אלהיו, ויברך בעיטוף הראש, ולנו עיטוף הוא שיברך במצנפת שדרכו לצאת בה לשוק לפני בני אדם. (ראשית חכמה, שער הקדושה , סוף פט"ו). • ירא שמים יהא נזהר בשעת ברכת המזון להתעטף במלבוש העליון, וגם להניח הכובע בראשו ולא יברך במצנפת הקטנה, ואף כשמברך ביחיד ינהוג כך, כדי שיהא מורא שמים עליו ויעורר הכוונה. (באר היטב, סימן קפ"ג, ס"ק י"א). • ירא שמים יהא נזהר להתעטף במלבוש העליון, וגם להניח הכובע בראשו, ולא יברך במצנפת הקטנה של השינה. ואף כשמברך ביחיד בלי כוס ינהוג כן. (כלי מחזיק ברכה, לר' ישראל נאג'ארה).

עיטוף - דומה למלאכי השרת: שאלה. נמצא כתוב בצוואות מוסר וזה לשונו כאשר תברך ברכת המזון הזהר להיות דומה למלאכי השרת, עד כאן לשונו, ולא ידענו פירוש הדברים האלו, שאם הכוונה שיהיו רגליו מכוונים בהשוואה אחת דוגמת מלאכי השרת, דכתיב בהו ורגליהם רגל ישרה, וכמו שאמרו חז"ל על תפילת העמידה, הנה זה לא שייך בברכת המזון דמברכין מיושב, על כן יורנו המורה לצדקה ושכרו כפול מן השמים. תשובה. איתא בירושלמי דברכות בסוף פרק שביעי וזה לשונו, מיסב מתעטף ומברך, אם עשה כן הרי הוא כמלאכי השרת, מאי טעמא, בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו, עיין שם. והכוונה זה המתעטף לכבוד השכינה, הוא דומה למלאכי השרת דכתיב בהו בשתים יכסה פניו, מפני כבוד השכינה. ועל זה קאמר הזהר להיות דומה למלאכי השרת, והיה זה שלום. (שו"ת תורה לשמה, להבן איש חי, סי' תכ"ז).

עיטוף - עטיפת פנים דווקא: עיטוף הנאמר בכוס של ברכה, נראה לי דהאי עטיפה לפי דברי הירושלמי סוף פרק שלשה שאכלו, משמע שמצותו לכסות פניו לגמרי שהביא שם הטעם מקרא, בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה וגו', והיינו בכל מקום שהוא להודות לה' ולברך איזה ברכה צריך להתעטף כמו במלאכי השרת בשתים יעופף שהוא שירה. ומכאן סמך לכל תפלה ולכל ברכה שמזכיר שם ה', צריך עטיפת פנים דוקא. והאידנא לא נהגו כן זולת בעת תפלת י"ח יש מהדרים לכסות פניו בטליתו וכו', והנה מצינו גבי ר' יהודה בר אילעאי, בערב שבת לאחר רחיצה נתעטף, וישב בסדינין המצויצים, והיה דומה למלאך ה' צבאות. היינו נמי שהמלאכים בעת שמקלסין לאמר קדוש קדוש קדוש ה' צבאות, מן שם זה מתעטפים, כי להזכיר זה צריך כסוי פנים. (שו"ת יד אליהו, לר' אליהו רגולה, סי' י"ז).

לא להפסיק בין טעימת האיש להאשה: כדי לשגר לה כוס של ברכה ואברהם בעצמו לא שלח לה, נראה דבטעימת כוס של ברכה ראוי שלא להפסיק בין טעימת האיש להאשה כמו שרגילין גם עכשיו, ואברהם נתן לטעום להם אחר שטעם הוא בשביל כבודם, וע"כ שגרו לה הם ומחלו על כבודם בזה. (פי' הט"ז על התורה, פר' וירא). • ומשגרו לאשתו שתשתה ממנו. והטעם, כדי שתתברך. וכתב הפרישה דמהאי טעמא נתפשט קצת שלא לשתות בין איש לאשתו, והביאו בא"ר. (שערי תשובה, או"ח סימן קפ"ג).

טעם שבזמנינו אין מקפידים לברך תמיד על הכוס: והנה לענין כוס בברכת המזון ודאי איכא מעלה לברך על הכוס בשלשה, אבל חיוב ליכא אפילו בעשרה לדידן דכמה מאות בשנים לא נהגו לברך על הכוס, אף שאולי היה זה מחמת שלא היה יין מצוי, דיין של ענבים ברוב מקומות שהיה רוב ישוב ישראל לא היה כלל, רק יין של צמוקין וג"כ ביוקר גדול, שלכן סמכו על הרי"ף והרמב"ם שסברי דבהמ"ז, אינה טעונה כוס, ובפרט שגם הסמ"ג שהוא מבעלי התוס', סובר ג"כ דאין ברכת המזון טעונה כוס וכו', מ"מ אף אם נימא כן נמי כיון שעכ"פ מאות בשנים נהגו כן, נחשב ג"כ כנפסק אצלינו שברכת המזון אינה טעונה כוס, שלכן אף כשבאו עתה אחרי שנוהג עיקר ישיבת היהודים, ובאו הרבה מהן למקומות שמצוי יין, לא נשתנה מנהגן שנהגו להלכה לפסוק כהרי"ף והרמב"ם והסמ"ג, שלכן ליכא שום חיוב כוס לברכת המזון אצלינו, ורק למעלה בעלמא ודאי איכא, דגם להרמב"ם איכא מעלה וכו'. ואולי מפני שלעשות כדין הא צריך לשתות כמלא לוגמא שיש מחלוקת אם צריך לברך אחריו מעין ז' ולשתות רביעית גדול שחייב לברך מעין ז' יהיה אסור להורות וממילא מובן שגם לעצם הלימוד בעיון אינו טוב. (שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ד, סי' נ"ב).

זהירות יתירה בשבת: אחר שיקדש יטול ידיו לאכילה וכו', ואח"כ יסדר שלחנו כפי כוחו ויאכל בשמחה ובטוב לבב וכו', ואחר שאכל ושתה כרצונו, יברך ברכת המזון מלה במלה, ויזכיר בה של שבת, ויברך על היין אחר המזון, ואפילו שאין דרכו בחול לברך על היין צריך לברך ביום השבת עליו מפני כבוד היום, וכדי להרבות בברכות כדי להשלים מאה ברכות (סדר היום, סעודת ליל שבת). • ומה גם בשבת ויום טוב לא יעבור מלברך על הכוס, אפילו אם אין שם זימון. ובחול, יש אומרים דצריך כוס, ועל פי הקבלה אין צריך כוס. אמנם בשבת אפילו ביחיד צריך כוס לברכת המזון כמו כשיש זימון. (חסד לאלפים, לר"א פאפו).

חיוב מיוחד כששתה יין בסעודה: מי שאינו מזיק לו היין ובלאו הכי הרי הוא שותה יין בתוך הסעודה, ועכ"ז אינו אומר ברכת המזון על הכוס גדול עונו מנשוא, שאומר לו הקב"ה לתאותך היית שותה יין כסא טבא לפומא, ולכבודי לברך ברכת המזון על הכוס פשעת בי שלא לברך על הכוס בברכת המזון, ומלבד כי מצד הסברא והשכל נותן כן, זאת ועוד דבזה מקיים מה שדרשו כבד את ה' מהונך מגרונך, ממה שאתה נותן לתוך גרונך כבד את ה', לומר ברכת המזון על הכוס, ואשכחן, דמצות קרבן פסח הוא על השובע, ככה יעשה בכוס ברכת המזון, וכמו שעושה סעודה ג' ורביעית, אף כי אין לו תאוה לאכול כי אם לקיים מצות ה'. (רוח חיים להגר"ח פאלאג'י, סי' קפ"ב).

הייתי נוהג לברך תמיד על כוס - גם ביחיד: הייתי נהוג לברך ברכת המזון גם ביחיד תמיד על כוס, ומצד שתמיד לא היה בלבי קבלה בלב מעין נדר, וקודם מנהגי הזה הייתי נהוג לומר המודעא בכל ערב ראש השנה לבטל הנדרים העתידים כידוע, לזה נמנעתי אחר כך מלנהוג כן בקביעות, מצד שלפעמים אין מצוי משקה, ורק בשבת קודש, או לזמן שיש בידי משקה אני מעמיד הכוס על השלחן עד אחר ברכת המזון. (אשל אברהם (בוטשאטש), סי' קפ"ב סעי' א').

כוס של ברכה - שכרו, טעמו, ענינו וסודו

בגמ' (ברכות נא ע"א) מבואר שהמברך על כוס של ברכה נותנים לו נחלה בלי מצרים וזוכה ונוחל שני עולמות, ובספרים ביארו עומק ענינו של כוס של ברכה, וסגולתו לשפע ברכה, כן ביארו טעמם וענינם של העשרה דברים שנאמרו בה.

ושמחת לפני ה' - בכוס של ברכה: ושמחת לפני ה' אלהיך, זה הוא בכוס של ברכה. כאשר מברך האדם בכוס של ברכה צריך לשמוח ולהראות שמחה ולא עצבות כלל. כיון שנוטל אדם כוס של ברכה, הקדוש ברוך הוא עומד עליו, והוא צריך לעטוף ראשו בשמחה ולברך על הכוס במושב שלושה. (תרגום הזוהר, פרשת תרומה).

כוס של ברכה - חשיבותו של המלך: כוס של ברכה מתברך בברכה ההיא שהאדם מברך עליו להקב"ה, משום שהוא סוד האמונה, וצריכים לשמרו בשמירה עליונה, כמו שהיא החשיבות של המלך, כי בשבילו מתברך השלחן בשעת ברכת המזון שאדם ההוא מברך. (תרגום הזוהר, פרשת תרומה).

זוכה ונוחל שני עולמות: אמר ר' יוחנן כל המברך על כוס מלא, נותנין לו נחלה בלי מצרים, שנאמר ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה, ר' יוסי בר חנינא אומר זוכה ונוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא. (גמ' ברכות, נ"א ע"א). • זוכה לשני עולמות. פי' הרב רבי יוסף ממרשיליי"א מדהוה ליה למיכתב ים ודרום רש, וכתב ירשה הרי יו"ד ה"א יתירה, וביו"ד ה"א נבראו שני עולמות כדאמרינן בהתכלת כי ביה ה' צור עולמים. (תוס' שם, ד"ה זוכה). • כל הממלא כוס של ברכה זוכה ונוחל שתי עולמות, שנאמר ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה. ותימה דשני עולמות היאך נפקי מהכא. וי"ל דים זה מערב, וזהו העולם הזה שהיא דומה ללילה, ודרום הוא מקום שלעולם החמה שם בין בימות החמה בין בימות הגשמים, וזהו העוה"ב שהוא דומה ליום, ושניהם ירושה למי שממלא כוס של ברכה. (דעת זקנים מבעלי התוס', פרשת וזאת הברכה).

כוס של יין - שלימות הברכה: ומאוד דקדקו חכמים ז"ל על ברכת המזון שתהא הברכה בשלימות הגמור, כמו שהשם יתברך השלים את האדם במזונותיו. וצריך שיהיה מברך על כוס של יין, ואף האומרים כי ברכת המזון אין צריך כוס, מכל מקום מצוה איכא כאשר יש לו כוס של ברכה. וכוס של יין הוא ביותר ראוי לברכה כי הוא מורה על הברכה שהוא מן השם יתברך ולכך נקרא כוס של ברכה, ודבר זה הוא ראשון והתחלה לברך השם יתברך על הטוב שהוא משפיע, וכאשר יש לפניו שפע ברכה הוא היין, הוא משבח ומברך גם כן על שאר ברכה שהוא מקבל מן השם יתברך, ולכך מברך ברכת מזונו על כוס של יין. (נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העבודה, פי"ח).

כוס של יין - כדי לברך בשמחה: ומזה הטעם תקנו לנו רבותינו הקדושים לקדש ולהבדיל לברך ברכת המזון וז' ברכות הנישואין ומילה על היין, לפי שחיובינו בברכותינו לשבח ולהלל לה' שקדשנו באלו המצות בשמחה ובטוב לבב, כדכתיב תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה וגו', על כן מתעוררת בזה גילה ביוצרנו, עד שקורא פמליא שלו וא"ל ראו בני כמה הם זהירים במצותי לשמרם כראוי, ועל כן נסדר רנה ותודה על היין המשמח אלהים ואנשים. (זכר דוד, לרבי דוד זכות ממודינא).

מזיגת היין - דבר מופלג בחכמה: ובפרק שלשה שאכלו אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים דברי ר"א וחכמים אומרים מברכין וכו', ועוד נראה כי דבר זה מופלג בחכמה מה שצריך שיתן לשם מים, כי היין כאשר הוא בלבד אין זה מצוה מן המובחר שהרי היין הביא יללה לעולם וכמה דברים שאמרו על היין שהוא הפך הברכה, ואמרו י"ג ווי"ן כתובין בנח אצל היין כדאיתא בפרק בן סורר ומורה, ולפיכך אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים ואז הוא ראוי לברכה, כי כאשר מחבר היין

אל המים אין היין מוכן עוד אל היללה כאשר יש לו חבור אל המים והוא ראוי לברכה. (נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העבודה, פי"ח).

עשרה דברים - כנגד עשר ברכות יצחק ליעקב: ואין ספק כי מה שיש לכוס של ברכה דוקא עשרה דברים אין זה דבר מקרה שכך אירע המספר, אבל אלו עשרה דברים הם נגד עשר ברכות שבירך יצחק את יעקב ויתן לך האלהים מטל השמים וכו'. הרי לך מבואר ומפורש כי עשרה דברים שנאמרו בכוס הם כנגד עשרה ברכות של ויתן לך, וכאשר תשכיל אז תבין הדברים האלו על אמתתן. (נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העבודה פי"ח).

שטיפה והדחה - מטל השמים ומשמני הארץ: וזה כי כנגד מטל השמים ומשמני הארץ הוא שטיפה והדחה, כי הטל מדיח הקרקע מבחוץ עד שהוא מלא טל של ברכה, ולכך צריך שטיפה מבחוץ, והדחה מבפנים כנגד ומשמני הארץ, שהוא ג"כ לחלוחית של שמן והוא בפנים הארץ, שאין הארץ ארץ יבישה, הרי השטיפה והדחה הוא כנגד מטל השמים וכנגד ומשמני הארץ. (נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העבודה פי"ח).

חי - ותירוש: מלא כנגד ורוב דגן ולא כתיב ורוב תירוש, מפני כי עיקר הברכה של ותירוש הוא שהיין יש לו כח גדול כאשר הוא יין של א"י, אבל מלא שייך דוקא בדגן, ולכן כנגד זה צריך שיהיה כוס של ברכה מלא על כל גדותיו. ושייך מלוי בגרנות כדכתיב ומלאו הגרנות בר, והדגן הוא משביע האדם עד שהוא מלא ולכך שייך בדגן מלוי, וכאשר יש רוב דגן בעולם אז העולם הוא שבע ומלא וכו'. (נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העבודה פי"ח).

ורוב דגן - מלא: חי כנגד ותירוש, כי חי הוא שהיין הוא בכחו ואינו מזוג, כי כאשר היין הוא חי הוא מורה על הברכה שנתברכו בתירוש ואם אין היין חי רק מזוג במים אין זה ברכה של תירוש כי מזוג אינו תירוש כמו שאמרנו, ולפיכך צריך שיהיה היין חי. (נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העבודה פי"ח).

עיטור - יעבדוך עמים: עיטור כמו ויהיו עוטרים את דוד ר"ל מסבבים את דוד, וקאמר רבי יהודה מעטרהו בתלמידים ופי' רש"י תלמידיו סובבים אותו כשהיה מברך, רב חסדא מעטר ליה בנטלי. פי' זה כי העיטור הוא כנגד יעבדוך עמים, והעבדים הולכים אחר האדון ומסבבים אותו מכל צד והולכים לאחריו ולפניו ולכך היה מעטר אותו בתלמידים אשר משמשין לרבם, ודבר זה כי יקבלו ברכה שיהיו העכו"ם עובדים אותו, והנטלי שהם הכוסות שמסבבים אותו הוא דמיון אל העכו"ם שמסבבים לישראל כמו עבדים לאדוניהם. (נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העבודה פי"ח).

עיטוף - וישתחוו לך לאומים: וכנגד וישתחוו לך לאומים הוא העיטוף, כי כאשר האדם מעוטף בבגדו הוא דרך כבוד, כמו שחשוב שיושב מעוטף בבגדו דרך כבוד והבריות משתחוים לו, וכדקרי ר' יוחנן למאני מכבדותא ודבר זה א"צ לפרש, ולכך העיטוף הוא כנגד והשתחוו לך לאומים כי השתחויה הוא הכבוד שחולקין לאשר הוא מכובד. (נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העבודה פי"ח).

קבלה בימין - הוי גביר לאחיך: ואמר ומקבלו בשתי ידיו ומגביהו מן הקרקע טפח זה כנגד הוי גביר לאחיך, וזה שכאשר מקבלו בשתי ידיו זה מורה שיש לו ברכה של כח, כי הידים מקבלות ברכה עד שהוא גביר. ונותנו לימינו דבר זה מורה על התרוממות, לומר כי הברכה היא שיהיה גובר על אחיו ומתרומם עליהם, כי הימין מורה על התרוממות כמו שאמר (תהלים קי"ח) ימין ה' רוממה, ולכך מה שמקבלו בשתי ידיו ונתנו לימינו מורה שיהיה גבור ומושל על אחיו ומתנשא עליהם. (נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העבודה פי"ח).

הגבהת טפח - וישתחוו לך בני אמך: ואמר ומגביה מן הקרקע טפח, זה כנגד וישתחוו לך בני אמך. וביאור זה, כי כל השתחויה הוא פשוט ידים ורגלים לגמרי כמו שחה לעפר נפשנו, והמשתחוה על הקרקע הוא כמו הארץ, ואשר משתחוה אליו הוא נבדל מן הקרקע, כי הקרקע מורה על המשתחוה שהוא על הקרקע ואשר משתחוים לו גבוה מן הקרקע, ולכך מגביהו מן הקרקע טפח נגד וישתחוו לך בני אמך. (נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העבודה פי"ח).

נותן עיניו בו - אורריך ארור: כי מה שנותן עיניו בו ע"י העין הכל נמצא בפועל, ולכך העין שנותן בכוס של ברכה הוא שנמצא הברכה בפועל ומורה זה כי ישראל הם בעלי ברכה לגמרי, וא"כ אין האחד ראוי לקלל את אשר הוא ברוך בפועל וכדכתיב לא תאור את העם כי ברוך הוא, וכאשר מקלל את אשר הוא ברוך בפועל הקללה נהפך על עצמו וכו'. ואמר ונותן עיניו בו וכו', ועוד כאשר נותן עיניו בו מורה שנתברך בכל ואין רואה לפניו רק ברכה ולכך ונותן עיניו הוא כנגד אורריך ארור. (נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העבודה פי"ח).

משגרו לאשתו - ומברכיך ברוך: ואמר ומשגר לאשתו ולבניו ולביתו וזהו כנגד מברכיך ברוך, כי אשתו ובניו ובני ביתו בודאי מברכין את בעל הבית שהרי מקבלים טובה הימנו ובודאי הם מברכין למי שעשה להם טובה, ולכך גם הם מקבלים מן הברכה שיש אל בעל הבית כדכתיב מברכיך ברוך ולכך ישגר מן כוס של ברכה לאשתו ולבניו ולבני ביתו. (נתיבות עולם למהר"ל, נתיב העבודה פי"ח).

נוטלו בב' ידיו - לזכור שכל מעשה ידיו הוא מהש"ת: ומדי דברי לא אמנע הטוב מאתך אשר חנני ה' להטעים טעם שצריך להגביה כוס של ברכת המזון בב' ידיו ונוטלו בימין, ולא סגי בשמונח לפניו, ונראה לי דמצות ברכת המזון מדאורייתא היא להזכיר לאדם שלא יאמר כחי ועוצם ידי וכו', כדכתיב פן תאכל ושבעת וכו', ושכחת את ה' אלוקיך וכו', וזכרת כי ה' אלוקיך הוא הנותן לך כח לעשות חיל וכו', ולהזכיר האדם על זאת חייבו התורה כשאוכל לחם לשובע שהוא עיקר, כי על הלחם יחיה האדם ויברך את ה' על אשר נתן לו, וזו היא מצות ברכת המזון שנודה לאלקינו כי הצליח מעשה ידינו ונתן לנו כח לעשות חיל, והשפיע לנו לאכול כדי לשבעה, ומצוה לישא הכוס בב' ידיו שבהם עושה כל השתדלות, ופעולות בכל זה נוטל כוס של ברכה לברך את ה' על הטוב שגמלנו כי ממנו הכל, ובשעת ברכה אוחז הכוס בימינו, להורות כי ימין ה' עושה חיל. (שו"ת כתב סופר, או"ח סי' כ"ט).

מגביהו טפח - להגביה תכלית וכוונת ברכתו: ומה שהצריכו שיגביה מן הקרקע טפח, ולמדו כן מקרא דכוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, נראה לי כי רמז רמוז שיגביהו טפח להגביה בזה תכלית וכוונת ברכתו, על פי מה שכ' הרמב"ם וכל מעשיך יהיו לשם שמים, שיהיה אוכל ושותה לא להנאת הגופני למלאות נפשו נפש המתאוה לאכול, אלא כדי שלא יחליש ויהיה מנוע מעבודת ה', ומעסק ועיון התורה וכו', משום הכי צריך להגביה כוס של בהמ"ז מן הקרקע טפח, להורות נתן כי אין אנו מברכים לה' בשביל ענין ארציות תענוגי הגוף שהוא עפר מן האדמה, אלא על ענין גבוה מעל גבוה, ענין רוחני על מזון הנפש ע"ד צדיק אוכל לשובע נפשו, ומעשה אכילה ושביעה מוצב ארצה, וראשו ותכליתו וברכתו מגיע השמימה, ומפקא להו מקרא דאמר דוד המלך ע"ה כוס ישועות אשא, למעלה ראש, ובשם ה' אקרא, ע"י הנאה שנהניתי אוכל לקרוא בשם ה'. (שו"ת כתב סופר, או"ח סי' כ"ט).

משגרו לאשתו - שאין הברכה בבית אלא בשבילה: ונראה דהיינו הא דאיתא בסו"פ שלשה שאכלו, עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכת המזון, וחד מינייהו הא דמשגרו לאינשי ביתו במתנה, ומפרש התם כי היכי דתתברך דביתהו, ואמרו חז"ל איה שרה אשתך, דלכך שאלו לשגר לה כוס של ברכה, הטעם נראה דדוקא אשתו של אדם מסוגלת לכוס של ברכה, לפי שהמברך ברכת המזון על הכוס, הוא מושך שפע ברכה העליונה מלמעלה למטה ומתברך כמו שהאריך בזוהר ריש פרשת עקב, נמצא דכוס של ברכת המזון כוס ישועות הוא, ומלא ברכה עליונה, ועל ידו הברכה שרויה בביתו, לכך נכון לשגרו במתנה לאשתו כדי שתתברך ממנו דכיון דהאשה עיקרא דביתא, ואין הברכה מצויה בבית אלא בשבילה, נמצא כשהיא שותה כוס של ברכה ומתברך הבית ממנה תוספת ברכה בשפע רב, כדאשכחן בברכת כהנים דכתיב בהו ואני אברכם, שהקב"ה מברך לכהנים תחילה, ועל ידי כן נמשך הברכה בשפע מן הכהנים על ישראל, וכתיב ואברכה מברכיך שהוא יתברך מברך תחילה להמברך מהטעם שפירשתי וכו', דאין הברכה מצויה בביתו של אדם אלא בשביל אשתו כדאמרינן הכא, ולכך משגר לה כוס של ברכה כדי שתתברך ממנו ותשפיע תוספת ברכה בביתה. (תורת חיים, בבא מציעא, נ"ט ע"א).

מעלת ברכת המזון והזהירות בכוונתה

בספרים הפליגו מאוד בגודל חשיבותה וסגולתה של ברכת המזון שהיא מצוה דאורייתא והזהירו לכוון בה היטב והחמירו מאוד בעונש המזלזל בה, וכ' שהזהיר בה מובטח לו שיהיו מזונותיו מצויין לו בכבוד כל ימיו. כן הזהירו לחנך את בניו ובני ביתו לברך כראוי ובכוונה.

יברך ביראה ואהבה: ויברך ביראה ואהבה, כדרך כל המצוות הצריכות יראה ואהבה, ויראה, פירשנו במקומו למידחל למאריה דאיהו רב ושליט וכו', ואהבה הוא שיזכור החסד הגדול שעשה עמו השם, ושהטיב עמו להכין לו פרנסתו, אף על פי שלא היה ראוי לכך מצד עוונותיו, והיינו אומרו 'הזן את העולם כלו בטובו בחן בחסד וברחמים' וכו', רצה לומר בחסדו זן לכל, בין לרעים בין לטובים. (ראשית חכמה, שער הקדושה , סוף פט"ו).

בזה אנו בונים בשמים סודות עליונים ורזי דרזין: ובאמת שכאשר יעמיק האיש הנלבב בזה, וכאשר ישים לבבו אל דברי הברכות, על כל ביתה וביתה ימצא התעוררות, רשפי אש שלהבת אהבת ה' יתברך, וישמח ישראל בעושיו, כי מה אנוש, מה אנו ומה חיינו, אדם להבל דמה, בפרט בהיותנו מכעיסים את בוראנו מה מאוד גדל שפלותינו, וכל כך גבר חסדו ואהבתו אותנו, שהוא משגיח עלינו להטיב לנו בכל מיני טובות, ולסייענו על דבר כבוד שמו, והגדולה שבטובות מה שעשה עמנו טובות הנפש, ונתן לנו תורת אמת, חוקים ומצוות טובים, כי יפה שעה אחת של תורה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, וכמו כן רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל עד שהרבה להם תורה ומצוות, כגון שציונו שנברך אנחנו אנוש רימה למלך שוכן רומה, על הארץ ועל המזון ועל הטובות שהטיב לנו, ובזה אנו בונים בשמים סודות עליונים ורזי דרזין. רק כללות הכוונה, שעל ידי ארבע ברכות של ברכת המזון, גורם תיקון ועליה ושפע וברכה לארבעה עולמות עליונים, אצילות, בריאה, יצירה, עשיה. והקב"ה קובע לנו שכר טוב על זה בעולם הבא, וגם בעולם הזה פרי מעלליו יאכל המכוין בברכת המזון, שכתבו שמובטח לו שלא יחסרו מזונותיו כל ימי חייו בריוח וכבוד. ומה שכר גדול נבקש, מהיותנו זוכים שיחפוץ בנו מלך הכבוד שנברך אותו. (חסד לאלפים, לר"א פאפו).

ברכות המזון - מליצי יושר וסנגורים טובים: לפי שמזונותיו של אדם קשים כקריעת ים סוף, ועל כן ציוה הקב"ה להאוכל ושבע לברך עליו, כמו שנאמר ואכלת ושבעת וברכת וגו', שעל ידי זה הקב"ה משפיע ברכותיו להיות לו בריוח מזונות, כי יש לאדם מקטרגים בדבר מלתת לו מזונותיו הקשים בריוח, ואלו הברכות הם המליצים יושר וסנגורים טובים לנגד המקטרגים. (מהרש"א חידושי אגדות, נזיר דף ס"ו ע"ב).

סגולה לעושר ופרנסה - ברכת המזון ובשמחה: כך מקובל אני מרבותי ישמרם אל, שכל הזהיר בברכת המזון מזונותיו מצויין לו בכבוד כל ימיו. (חינוך, מצוה ת"ל). • לברך ברכת המזון בקול רם ובשמחה ובכוונה, סגולה לעושר ולפרנסה, ורמז לזה מפסוק "ברכת ה' היא תעשיר", ברכת ה' היינו ברכת המזון שהיא מן התורה, היא תעשיר מסוגל לעשירות, אך "ולא יוסיף עצב עמה" היינו שיברך בשמחה. (נצוצי אורות מהחיד"א).

יתבונן בזכותו העצומה לברך את קונו: ואם הנוטע אזן ישמע ברכת המזון בחפזון, שנים שלשה גרגרים בראש אמיר, והמלות אחד מעיר ושנים ממשפחה, הלא יקוץ בברכה ובמברך. ועוד יראה בשכלו האדם הנלבב, כי מלך מלכי המלכים יתברך ויתרומם ויתעלה שמו, כבודו מלא עולם ומשרתיו שואלים איה מקום כבודו להעריצו, ויש כתות של מלאכים לא יעצרו להודות לו כי אם פעם אחת בכל יום, ואמרי לה פעם אחת בשבוע, ואמרי לה פעם אחת בחדש, ואמרי לה פעם אחת בשנה, ואמרי לה פעם אחת בשבע שנים, ואמרי לה פעם ביובל, ואמרי לה פעם אחת כל ימי היותם לבד. והאנוש האומלל אשר בעפר יסודו הורשה מאת אדון הכל להודות להלל ליוצרו כל עת שירצה, כמו שאמר נעים זמירות אברכה את ה' בכל עת תמיד תהלתו בפי, ולא עוד אלא שחפץ במהלליו יותר ממהלל שרפי מעלה, ולא עוד אלא שצוה מאתו להודות לו ולברכו על המזון שהאכילו וגם להטיב לו להבא, ואל כל זה לא ישית לב ויתרשל בברכה זו. ואם בקצת העתים תעלה על זכרונו, יאמר אותה במרוצה כמתלהלה יורה זקים בגאונו, ובמעט רגע יכחידנה תחת לשונו. אין ספק כי מנשוא גדול עונו יותר מכל העבירות החמורות רחמנא ליצלן. (כלי מחזיק ברכה, לר' ישראל נאג'ארה). • וכבר פירש מוהר"ם אלשיך פסוק כי טוב חסדך מחיים, ומה הוא החסד שהוא טוב מחיים, מה שנתת לי רשות ששפתי ישבחונך, מה שאין זוכים כמה מלאכי רום. וזה אני זוכר באומרי בברכת המזון על הכל אנחנו מודים לך, ומברכים את שמך, כאמור ואכלת ושבעת וברכת כו', רצונו לומר, על הכל ויותר מהכל, אנחנו מברכים על מה שאמור ואכלת ושבעת וברכת, כי בזה הן הראנו ה' אלהינו גודל אהבתו וחיבתו שאוהב המלך לעם דל עני והלך, היש חיך מתוק מזה, אי אפשר שלא לשמות. (חסד לאלפים, לר"א פאפו).

יתבונן כי אבות העולם תקנו ברכה זו: ראוי לשים לב כי אבות העולם תקנו ברכה זו, משה רבינו ע"ה תקן ברכה ראשונה, יהושע בן נון תקן ברכה שניה, דוד ושלמה תקנו ברכת בונה ירושלם, רבן גמליאל ובית דינו תקנו ביבנה הטוב והמטיב על הרוגי ביתר וכו', שהנה בהיות הברכה הלזו מסודרת מפי אחד מאלו הקדושים, היה ראוי לחלוק לה כבוד, והוא לאומרה בנעימה קדושה. כ"ש היותה נאמרת ברוח נבואה מפי משה אדון כל הנביאים, ומפי יהושע תלמידו, ומפי נעים זמירות ישראל, אשר הפליא להלל ולהודות בספר תהלות ליושב תהלות ישראל. גם הברכה הרביעית מפי רבן גמליאל ובית דינו כמדובר. את כל הדברים האלה ישים לנגד עיניו הירא ורך הלבב, ויאמר שבח זה מלה במלה בדקדוק כמו בקרית שמע, באימה ביראה ברתת בזיע ובכונה גדולה. (כלי מחזיק ברכה, לר' ישראל נאג'ארה).

חובת חינוך בני ביתו לכוונה: לכן האיש הירא ורך הלבב ישים עיניו ומעיניו, לעורר הגיוניו, לתת הוד והדר לאדוניו, המכין מזוניו, והנה פעולתו לפניו, כי ישלח ה' ברכה בכל עניניו. ואחר שישלים האדם עצמו בזה צריך שישגיח על אשתו ובניו שיברכו גם הם, כי גם הם חייבים מן התורה אליבא דמאן דאמר. ואם מאכילם לחם ומזון ואינו מזהירם על הברכה, הרי נותן לפניהם מכשול לגזול להקב"ה ולכנסת ישראל והעונש תלוי על צוארו. ואם מזהירם על הברכה, הקב"ה שולח את הברכה באסמיהם ובמעיהם ובפרי בטניהם. (כלי מחזיק ברכה, לר' ישראל נאג'ארה).

עונש האב על מה שאין הבן מברך כראוי: נשים חייבות בברכת המזון וכו', קטן חייב מדרבנן כדי לחנכו, וכבר מלתי אמורה וכו' שהרוצה לצאת ידי חובה שחייבוהו רבנן לחנך את בניו, חיובא רמיא עליו לעמוד על גבי בניו הקטנים שיברכו הברכות כתיקונן, ולא יסמוך על אמונם, כי הבנים לא אמון בם, וחזקתם שאין מברכין כתיקונה. ואולי אין שם כי אם הזכרת שמות לבטלה, כאשר מחלה זו מצויה גם בגדולים רבים מעמי הארץ, שגרמו להם אביהם ורבניהם שלא למדום מקטנותם, ושבשתא כיון דעל על. וראשית חכמה יראת ה', יותר טוב ללמדם ולהרגילם בתפילות וברכות שיאמרום כתיקונם, מללמדם שאר לימודים. וביותר החיוב מוטל על האב, שעל כל יום שאינו מתפלל כראוי, ועל כל ברכה שאינו מברך כראוי, אביו ענוש יענש, שקעבר אדרבנן שהטילו החיוב עליו עד אור לארבעה עשר, שאז אמור יאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה. (חסד לאלפים, לר"א פאפו).

חומר עונש המזלזל בה, מג' פנים: נבאר בו עונש המבטל אותה או הקוראה בלי כונה ובמרוצה, כי עונו מנשוא גדול יותר מכל שאר עבירות שבעולם, וזה בראיות לקוחות מן המוחש, אין מי יכזיב אותם לחוזק הראותם. וזה באחד מג' פנים, א. אם מקלות המצוה אשר לא נפלאת היא ולא רחוקה, אלא קרובה בפה ובלב לעשותה. ב. ואם היות העובר עליה ממרא את פי ה', נוגע בכבודו, אשר הוא המברך לכל וצמצם כבודו כביכול להתברך מפי אדם כלה ואובד לתועלתו, והנה עם שאם היתה המצוה הלזו חמורה רבת הטורח, היה ראוי לעונש גדול המבטלה מפני חלול כבודו שאמרנו שאין הדעת סובלו. ג. ואם מפני שהמתקנים אותה הן המה אבות העולם מצוקי ארץ, וראוי לתת כבוד לשמם ולומר השבח הלז בשפה ברורה ובנעימה קדושה. (כלי מחזיק ברכה, לר' ישראל נאג'ארה).

אוכל בשובה ונחת, ומברך במרוצה וחיפזון: אשר ישב האדם על שלחנו אוכל ושותה בשובה ונחת, ודובר דברי התול ושחוק ודברים הבאים שלא מחמת הסעודה כי אם דברי הבאי, וכשיבא להשלים נפשו בברכה אשר צווה מאתו ית' להטיב לו, יאמר אחת למעלה ושבע למטה ולא יהיה מתכוין אלא כמחרף ומגדף, שפתותיו דא לדא נקשן כעובר על הגחלים, הנה ודאי שעושה אלה עבירה גדולה תמידית בימינו, שומר נפשו ישים עיניו בראשו. (כלי מחזיק ברכה, לר' ישראל נאג'ארה).

צדיק הוא ה' דיהיב עניותא, כאשר אין עושין סגולת הפרנסה: הראת לדעת גודל מעלת מצות ברכת המזון, מלבד מה שאין יד שכלנו מגעת מה רב טובה ואת יקר תפארת גדולתה, שהיא מהדברים שעומדים ברומו של עולם. והן בעוון, רבים מעמי הארץ מזלזלים בה, ומברכים אותה במהירות, ויש עוסק בעסקיו, רומז בעיניו, קורץ בשפתיו, מולל באצבעותיו, עושה שחוק וקלות ראש, ומיסב על צידו וכדומה. אוי להם לבריות מיום הדין ומיום התוכחה לעולם הבא, ופרי מעלליהם יאכלו בעולם הזה, צדיק הוא ה' דיהיב עניותא לישראל, יגעים ועמלים הרבה ומשיגים קמעה, כאשר אין עושין הסגולה להשגת הפרנסה בריוח וכבוד, שהיא אמירת ברכת המזון בכוונה. והיותר רעה גדולה, שמרעה אל רעה יצאו, מאחר שנעשה הסטרא אחרא בעלת הבית, דין גרמא כי גבר עלינו יצרנו הרע ועשה בנו את אשר זמם. הנה כי כן, עם ה' חזק ונתחזק בעד אלהינו, ונחוש על כבוד קונו ועל נפשינו, ונתנה לב לברך ברכת המזון כתיקונה בכוונה, אולי יתעשת האלהים לנו ויעזרנו לגרש את הסטרא אחרא מעלינו, וללכת בדרך טובים, ונשבע לחם ונהיה טובים, אמן כן יהי רצון. (חסד לאלפים, לר"א פאפו).

בדין אשה שהסתפקה אם ברכה ברכת המזון

שאלה. אשה שאכלה לחם כדי שביעה ונתחייבה בברכת המזון, ואחר זמן הסתפקה אם כבר ברכה או לא, האם צריכה לברך מכח הספק וכמו שכתב השו"ע סימן קפ"ד ס"ד גבי איש שאינו יודע אם בירך, או דלמא שאני דין האשה מדין האיש.

חיוב נשים בברכת המזון

תשובה. בגמ' ברכות דף כ' תנן, נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת שמע ומן התפילין, וחייבין בתפילה ובמזוזה ובברכת המזון. ובגמ' איתא, א"ל רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. למאי נפ"מ לאפוקי רבים ידי חובתן וכו'. ופרש"י דאפשר דחייבות רק מדרבנן, דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך, והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק. ותוס' פירשו דטעמא משום דכתיב על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו, ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה. ולענין הלכה נחלקו הראשונים איך קיי"ל, הרמב"ן במלחמות פ"ג (דף י"ב מדפי הרי"ף) והראב"ד בהשגות שם כתבו, דקיימא לן דחייבות מן התורה ומוציאות את האנשים ידי חובתן. ותלמידי רבינו יונה (דף י"א ע"ב) כתבו דאינן חייבות אלא מדרבנן. והרמב"ם פ"ה מה' ברכות ה"א והרא"ש פ"ג סימן י"ג כתבו דלא אפשיטא הבעיא, הלכך נשים אין מוציאות את אחרים ידי חובתן. וכן כתב השו"ע סימן קפ"ו ס"א, נשים חייבות בברכת המזון, וספק אם הן חייבות מדאורייתא ומוציאות את האנשים, או אינן חייבות אלא מדרבנן ואינן מוציאות אלא למי שאין חיובו אלא מדרבנן ע"ש. ולפי זה לדעת הראב"ד והרמב"ן שנשים חייבות בברהמ"ז מן התורה, אם אשה הסתפקה אם בירכה, חייבת לברך וכדין איש דספק דאורייתא לחומרא. ולדעת רבינו יונה אינה חייבת לברך, שספק דרבנן לקולא. וכל נדונינו הוא רק לדעת הרא"ש והשו"ע שהדבר ספק אם נשים חייבות בבהמ"ז מן התורה, ואם כן יש להסתפק אם חייבות לברך שוב.

ספק ספקא נגד חזקת חיוב

ובחידושי רע"א בגליון השו"ע סימן קפ"ו כתב, אשה המסופקת אם בירכה ברכת המזון, יש לומר דאין צריכה לברך, דלגבי דאורייתא הוי ספק ספיקא, ספק אם מחוייבת, וספק אם כבר בירכה. ולגבי דרבנן הוי ספק אם בירכה ע"ש. וכן כתבו הפמ"ג שם א"א סק"א, ובברכי יוסף אות ד'.

אולם בשו"ת רע"א מה"ק סימן כ"ה עורר על זה, דלכאורה הוי ספק ספיקא נגד חזקת חיוב, שהרי בתחילה היתה ודאי מחויבת לברך, והאחרונים נחלקו אם מועיל ספק ספיקא נגד חזקה. דהש"ך יור"ד סימן ק"י בכללי ס"ס אות כ"ט והט"ז ס"ק ט"ו כתבו שספק ספיקא המנגד לחזקה לא מהני. והפר"ח כללי ס"ס אות ט"ז כתב שמהני ספק ספיקא נגד חזקה. וכן כתב הכרתי ופלתי בקונטרס בית הספק ד"ה ומה אעשה.

ומצאתי כעין נידון זה בספר רב ברכות מערכת ס' ד"ה ועוד נראה לכאורה (דף קט"ו), שכתב להוכיח דמהני ס"ס נגד חזקה מדברי השו"ע או"ח סימן תפ"ט ס"ח גבי ספירת העומר, שאם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר הימים בברכה ע"ש. וכתב הפר"ח דהטעם הוא משום דאיכא ספק ספיקא, ספק אם דילג או לא. ואם תימצי לומר דלג, שמא הלכה כר"י שלא הפסיד הספירה ולפיכך יספור בברכה ע"ש. וכן ביארו המקראי קודש והמאמר מרדכי ומטה יהודה ועוד אחרונים. והא הכא חשיב איתחזק, דהא בתחילת הלילה של אותו היום שמסופק בו, הנה הוא ברי לו שלא בירך, אלא הוא מסופק אם אח"כ בירך בתוך הלילה ההוא, ואפ"ה פסק דיספור בשאר הימים בברכה. וא"כ השתא נמצא דהגם שבתחילת הלילה הוא בחזקת שלא בירך עדיין, אפ"ה כיון שהוא מסתפק אם בירך אח"כ, מברך אז בשאר הימים בברכה. ולפ"ז נמצאנו למדים דמהני ספק ספיקא בדאורייתא גם במקום חזקה. ואע"פ דהכא אין החזקה מנגדת לשני הספיקות כי אם לספק אחד של אם בירך או לאו, אבל לספק השני של אם הלכה כר"י אין החזקה מנגדתו, עכ"ז אפשר להוכיח מזה אפילו במקום שהחזקה מנגדת לב' הספיקות נמי דינא הכי, דאין לחלק בין היכא דהחזקה מנגדת לב' הספיקות לבין היכא דמנגדת לחד ספק, יען כי אפילו במקום שהחזקה מנגדת לספק אחד, איכא למימר סוף סוף אכתי אי אזלת בתר חזקה לא נשאר כי אם ספק אחד, ואיך תתיר בספק אחד. ועיין בט"ז ס"ק ט"ו דמשמע להדיא כדברינו ע"ש. ומבואר שאם רק ספק אחד מתנגד לחזקה, היתר הס"ס טוב יותר ממה שהב' ספיקות מנגדים לחזקה, שאז ב' הספיקות נחלשים מחמת החזקה. אלא דמ"מ לדינא אין נפ"מ.

אך יעויין בשב שמעתתא ש"א פי"ח שכתב ההפך מזה, דרק בב' ספיקות שמנגדים לחזקה יש סוברים דמהני נגד חזקה. אבל בספק אחד המנגד לחזקה לכו"ע לא מהני, כי החזקה מכריע אותו ספק המנגדה, ונשאר רק ספק אחד. וכ"כ לדון הפמ"ג כללי ס"ס שפ"ד ס"ק כ"ח. וכן כתב החוו"ד בכללי ס"ס הקצר אות כ"ז. ולפ"ז בנידון ספירת העומר שרק ספק אחד מנגד לחזקה, לכו"ע לית לן למיזל בתר ספק ספיקא וצ"ע.

ולעומת זאת יעויין בשו"ת רע"א שם שכתב לדון לאידך גיסא, דבכה"ג שרק ספק אחד מתנגד לחזקה, לכו"ע אזלינן בתר ספק ספיקא. ובזה יישב שבנידון דידן לכו"ע הוי ס"ס שפיר ע"ש. ולפ"ז בנידון ספירת העומר דרק ספק אחד מתנגד לחזקה, לכו"ע אית לן למיזל בתר ס"ס. ועיין בדר"ת ס"ק שנ"ב.

ויוצא מזה, שבנידון דידן שישנה חזקה שמתנגדת לספק אחד, לדברי הרב ברכות הדבר תלוי בפלוגתת האחרונים בדין ס"ס נגד חזקה. ולדברי השב שמעתתא לכו"ע לא מהני ס"ס זה. ולדברי רע"א לכו"ע מהני ספק ספיקא זה.

ונראה ליישב, דהנה הכרתי ופלתי סימן ס"ט פלתי סק"י הביא פלוגתת האחרונים בספק דרבנן ואיתחזק איסורא אי אזלינן לחומרא. והקשה ע"ז מהא דאיתא בגמ' ברכות דף כ"א ע"א, ספק קרא ק"ש ספק לא קרא למ"ד ק"ש דרבנן ספקו לקולא. והרי הכא איתחזק חיובו לקרוא ק"ש, ואף על פי כן אמרינן דספיקו לקולא. והחוות דעת כללי ס"ס אות כ' כתב ליישב, דרבנן לא העמידו דבריהם להחמיר במקום איסור לא תשא ע"ש. והנה הפמ"ג כללי ס"ס שפ"ד אות כ"ז ובמחודשים אות ב' כתב, דהא דס"ס לא מהני במקום חזקה אין זה אלא מדרבנן ע"ש. ולפי זה יש לומר נמי בנידון דידן, דאשה שהסתפקה אם בירכה ברכת המזון, יש לסמוך על ס"ס ולפוטרה מלברך. ואף דהוי נגד חזקת חיוב, מ"מ כיון דמדין תורה הוי ס"ס טוב, לא העמידו רבנן דבריהם במקום איסור לא תשא. ועיין בשו"ת ציץ הקודש ח"א סו"ס ל"ב (צויין באוצר השו"ת סימן קפ"ד), שכתב כעין זה גבי ספק בגוף וספק בתערובת ופקפק בזה ע"ש. וצ"ע.

והנראה בזה, דהנה הפר"ח כללי ס"ס אות ט"ו כתב דמהני ס"ס נגד חזקת איסור, דהרי ס"ס מהני כרוב וכמש"כ הרשב"א בתשובה ח"א סימן ת"א. אולם הפנ"י כתובות בקו"א אות מ"ו כתב דאע"ג דמן התורה רובא וחזקה, רובא עדיף, מ"מ חכמים החמירו דלא ניזל בתר רוב, דסמוך מיעוטא לחזקה והו"ל כפלגא ופלגא. והביאו הפמ"ג כללי ס"ס שפ"ד ס"ק כ"ז.

והנה בשו"ת תורת חסד ח"א סימן א' סק"ג כתב, דהא דקיי"ל דסמוך מיעוטא לחזקה להחמיר, היינו היכא דר"מ חייש למיעוטא לחוד, בזה לדידן חיישינן למיעוטא היכא דאיכא חזקה בהדיה. משא"כ היכא דר"מ לא חייש למיעוטא, בודאי אין לחוש לדידן אף היכא שיש עמו חזקה. (וכן מבואר בלשון התוס' והרא"ש לענין מיעוטא דשכיח ע"ש). וכבר כתב בשו"ת נוב"י מה"ת יור"ד סימן ע"ח דהא דחייש ר"מ למיעוטא היינו באיסורי לאו, אבל באיסורי עשה או בחיוב עשה מודה ר' מאיר דלא חיישינן למיעוטא. ולפ"ז פשיטא דלא אמרינן לדידן סמוך מיעוטא לחזקה להחמיר רק באיסור לא תעשה, אבל לא לענין חיוב עשה ע"ש בתו"ח. וע"ש עוד ביאורים בזה.

ולפ"ז נראה דכיון דכל חומרת ס"ס נגד חזקה היא מדין סמוך מיעוטא לחזקה וכמש"כ הפנ"י, א"כ זה שייך רק באיסורי לאו, אבל בחיוב עשה דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה וכמש"כ התו"ח, לא מחמרינן בס"ס גם במקום חזקה. ולפי זה בנידון ספירת העומר שהביא הרב ברכות, וכן בנידונינו גבי ברכת המזון בנשים, שפיר סמכינן על ספק ספיקא אף שהוא נגד חזקה.

ספק ספקא כשב' הספקות לא באו בבת אחת

האחרונים הקשו עוד על דברי הרע"א והפמ"ג, דהנה השו"ע יור"ד סימן ק"י ס"ט כתב, ספק טרפה שנתערב באחרות כולן אסורות עד שיהא בהיתר כדי לבטל האיסור, שכיון שספק הראשון היה בגופו אין להתירו מספק ספיקא. הגה. ויש אומרים הטעם דאסור, הואיל והספק הוא איסור מדאורייתא ולא נוכל לומר עוד ספק שאין כאן איסור רק שנתערב באחרים, לא מקרי ספק ספיקא ואסור ע"ש. ומבואר דכל שאין הספיקות באים בבת אחת אין להתיר בספק ספקא זה, כיון שכבר הוכרע הדבר אחר הספק הראשון. ולפ"ז גם בנידון דידן אין לפטור האשה מברכת המזון ע"י ספק ספיקא, כיון שכבר הוכרע הספק הראשון מיד בשעת אכילתה שחייבת לברך מה"ת, קודם שנולד הספק השני.

ואפשר ליישב, דהנה האחרונים כתבו דהא דאסרינן בספק בגוף ספק בתערובת, היינו למד"א ספק דאורייתא לחומרא מן התורה. ולכן כיון שכבר הוכרע בשעת הספק הראשון שאסור מה"ת, שוב לא יועיל הספק השני. אולם למד"א ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, שפיר מהני ספק בגוף וספק בתערובת. ולכן הרמב"ם לשיטתיה דספ"ד לחומרא רק מדרבנן, סבר דמהני ספק בגוף וספק בתערובת וכמו שכתב המגיד משנה פ"א מה' יו"ט ה"כ בדעת הרמב"ם. כן כתבו הערך השולחן סימן ק"י אות י"ט ועוד אחרונים. ולפי זה כתב בשו"ת תורת חסד או"ח סימן ג', דבספק מצוות עשה דלכו"ע ספקה לקולא וכמש"כ הפמ"ג או"ח סימן י"ז א"א סק"ב, מהני ספק בגוף וספק בתערובת. אלא דאין דברי הפמ"ג הנ"ל מוסכמים ע"ש. ולפי זה בנידון דידן דמיירי במצות עשה דברכת המזון, מהני ס"ס אף שלא באו ב' הספקות בבת אחת.

אולם לפי זה יוצא, שהשו"ע שהחמיר בדין זה של ספק בגוף וספק בתערובת, סבירא להו דספק דאורייתא לחומרא מן התורה. ובספר רב ברכות מערכת ס' ד"ה ועוד דע, (דף קט"ו) נקט בדעת השו"ע דסבירא ליה כהרמב"ם. וכן כתב בדעת השו"ע בשו"ת בית יצחק אה"ע ח"ב סימן ק"י ס"ק ט"ז בשם התבואות שור סימן ט"ו ס"ק י"ג.

והנראה בזה, דהנה השו"ע יור"ד סימן ק"י ס"ד כתב, רוב חנויות מוכרות בשר נבילה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזו מהן לקח, ונתערבה באחרות ואינה נכרת, בטלה ברוב משום ספק ספיקא. והרמ"א השיג דיש אוסרים בכה"ג, משום דכל מקום דאיסור במקומו הוי כמחצה על מחצה. והואיל וספק הראשון אסור מן התורה, ואין כאן עוד ס"ס להתיר רק תערובת לא מקרי ס"ס. ובביאור הגר"א סוסק"י וס"ק י"א נראה שביאר שהשו"ע והרמ"א פליגי בטעמא דספק בגוף וספק בתערובת לא מהני, דהשו"ע ס"ל דלא מהני משום דבעינן שיהיו שני הספיקות מענין אחד. ולכן הכא דשני הספיקות מענין אחד, שפיר הוי ס"ס. והרמ"א ס"ל דטעמא משום דכבר חל שם איסור בספק הראשון, ולכן הכא דשני הספיקות לא באו בפ"א, הגם שהם מענין אחד, לא חשיב ס"ס ע"ש. וכן משמע בשו"ע וברמ"א ס"ט, דמלשון הרמ"א נראה דכיון שהספק הראשון הוא איסור תורה, לכן אין להתיר ע"י הספק השני. ובלשון השו"ע לא הוזכר זה. ועיין בש"ך שם ס"ק ס"ב שהסתפק בדעת השו"ע באיסור דרבנן שלא ניתר בספק אחד, אם יש להתיר בספק בגוף וספק בתערובת ע"ש. והיינו דלדעת השו"ע הטעם שאנו מחמירים בסב"ג וסב"ת הוא משום דאין שני הספיקות מענין אחד, ואם כן אין חילוק בין איסור תורה לאיסור דרבנן. וממילא אין שום הכרח מדברי השו"ע בס"ט שהוא סובר שספק דאורייתא לחומרא מן התורה. ויוצא שנידון דידן אם יש להקל במצות עשה בב' ספקות שלא באו בפעם אחת, תלוי במחלוקת השו"ע והרמ"א בטעמא שלא מקילים בסב"ג וסב"ת וכמבואר.

אולם יש לומר דגם לטעם הרמ"א אין הכרח להקל במצוות עשה, דהנה הפמ"ג בפתיחה לאו"ח הנהגות השואל והנשאל סדר שלישי אות ל' כתב, דגם למד"א דספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, אין להקל בספק בגוף וספק בתערובת. ונראה טעמו דכיון דהוכרע לאיסור מדרבנן, שוב אין להחשיבו כספק ולהתיר בהצטרף אליו עוד ספק. וזה דלא כמו שנקטו בפשיטות הערך השולחן והתו"ח. ומצאתי למהר"ם בן חביב בקונטרס עץ הדעת בשורש השלישי (דף ל"ו ע"ב), שכתב לתלות פלוגתת הראשונים בס"ס בסב"ג וסב"ת, בדין ספק דאורייתא אי לחומרא מה"ת או מדרבנן. ובהמשך דבריו (דף ל"ט ע"א) כתב בדעת הר"ן, שאף אי ספ"ד לחומרא מדרבנן אין לצרף זה לס"ס אחר שרבנן אסרו בזה.

והנראה בזה, דהנה יש לדון בשני ספקות שלא באו בבת אחת והספק הראשון הוא ספיקא דדינא, אי אזלינן ביה לקולא. ולכאורה נראה שהדבר תלוי בשני הטעמים הנ"ל, דלטעמא דאין שני הספיקות מענין אחד, א"כ גם בספיקא דדינא אין להקל. ולטעמא דכשהיה ספק בגוף גרידא כבר חל על זה שם איסור, א"כ יש לומר דבספיקא דדינא לא שייך לומר שהוכרע על זה שם איסור. שו"ר בפמ"ג יור"ד סימן נ"ז מש"ז ס"ק י"ד ד"ה והיכא, שעורר בהאי סברא. ולענין דינא העלה שאין לסמוך על ס"ס זה. וכ"כ בפמ"ג כללי ס"ס שפ"ד סוסק"א. אולם מצאתי למהר"ם בן חביב בקונטרס עץ הדעת שורש א' כלל ח' (דף י"א) שכתב וז"ל, כשהספק הראשון הוא בפלוגתא דרבוותא ואח"כ נצטרף ספק אחר, יש להתיר מס"ס, כיון שהספק הראשון היה מותר לגמרי לדעת קצת מרבוותא ע"ש.

ועוד יש לדון בהאי ספק ספיקא עפמש"כ כמה אחרונים דלא עבדינן ספק ספיקא ליפטר ממצות עשה. ועמש"כ בזה בפסקי בא"ח ה' תערובות סימן ק"י כללי ס"ס הלכה כ' ואכמ"ל.

נקטינן לדינא

אשה המסופקת אם בירכה ברכת המזון, דעת השער אפרים סימן י"א שחייבת לברך, וכן כתב החיי אדם כלל מ"ז ס"ב ועוד אחרונים. לעומת זו בחידושי רע"א ובברכי יוסף כתבו שאינה צריכה לברך מספק. ועיין בכף החיים סימן קפ"ד ס"ק כ"ה שהביא את שיטות הפוסקים בזה. ובספר בן איש חי ש"א פרשת חוקת ס"ט כתב, אשה שאכלה פת ושבעה ונסתפקה אם ברכה בהמ"ז אם לאו, אם אפשר לאכול מחדש ולברך או לצאת בברכה של אחרים, הנה מה טוב, ואם לאו לא יברכו מספק.

שי"ח הלכה

תשובות הגר"ח קניבסקי שליט"א
נערך ע"י הרב אברהם חיים שצ'יגל כולל אליבא דהלכתא - קרית ספר

בעניני ברכת המזון וברכת זימון

בדיני "ההנהגות" בברכת המזון

בדין מים אחרונים בנשים

שאלה: האם נשים צריכות ליטול מים אחרונים כאנשים, או לא.

תשובה: יש נוהגים שאינם נוטלות, (תשו' בע"פ לתלמיד).

עוד יש תשובה אחרת ממרן שליט"א בענין זה בספר נזר החיים (עמוד קפ"א) בזה"ל: **מה שונה אשה מאיש גם לה יש להזהר ממלח סדומית, עכ"ל.** (וצ"ע).

אמאי לא מתפללים על גשם בבהמ"ז

שאלה: הנה בברהמ"ז מתפללים על פרנסה ומזון, ואמאי אין מתפללים על גשם שעל ידו בא מזון לעולם.

תשובה: בברכת המזון רק מודים ומבקשים על המזון, (גם אני אודך, ח"ג אות ס"ב).

בענין חיוב אמירת הרחמן שבסוף ברכת המזון

שאלה: האם צריכים לומר את ה"הרחמן" שבסוף ברכת המזון, או לא.

תשובה: צריך לאומרו שנזכר ברמב"ם, (דולה ומשקה עמוד קי"ג).

שאלה: מהו גדר חובת אמירת הרחמן שבסוף ברכת המזון, והאם חמור כמו ברכת המזון, או לא.

תשובה: זה מנהג, ואפשר להפסיק ולשוח בהם, ואפשר לאומרם בהליכה, ואם ממהר ונחפז לילך, ישלים אח"כ, (תשו' בע"פ לתלמיד).

בנוסח הרחמן הוא ישבור "עולינו" או עול גלויות

שאלה: איך הוא הנוסח בהרחמן הוא ישבור "עולינו", האם "עולינו" כנדפס, או כמו שנתפרסם בשם מרן שליט"א שצריך לומר "עול גלויות", וצ"ע.

תשובה: עול גלויות, (דולה ומשקה עמוד קי"ג).

שאלה: מי שמנהג אביו לומר "עולינו", האם ישנה ממנהגו לומר "עול גלויות", או לא.

תשובה: הוא מהצנזור ויש לתקן, (דולה ומשקה, שם).

שאלה: כשאוכל בלי שולחן, האם יאמר ועל שולחן זה שאכלנו עליו, שאין לו שולחן.

תשובה: המקום שאכל נקרא שולחן, (דולה ומשקה, שם).

בעניני ברכת אורח

ברכת אורח בסועד בחתונה

שאלה: האם האוכל בסעודת חתונה באולם, מברך ברכת אורח, או לא, [שאינו בעל הבית במקום זה רק משלם על האוכל], וצ"ע.

תשובה: יכול לומר, (דולה ומשקה, עמוד קי"ז).

בן נשוי המתארח אצל אביו, וחתן אצל חמיו, לענין ברכת אורח

שאלה: בן נשוי המתארח אצל אביו, וכן חתן אצל חמיו, האם נחשב אורח לענין ברכת אורח, או לא?

תשובה: לא נהגו, והאומרו תבוא עליו ברכה, (דולה ומשקה, עמוד קי"ז).

[א"ה: הרה"ג ר' יוסף שוב שליט"א בהגהותיו הביא בשם מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, שחולק וסובר שכן צריך לברך ברכת אורח, שנחשב כאורח].

שאלה: בן נשוי או חתן, המתארחים אחרי לידה זמן רב, האם מברכים ברכת אורח, או לא.

תשובה: לא נהוג, (דולה ומשקה, שם).

בחורים הסמוכים אצל שולחן אביהם, לענין ברכת אורח

שאלה: במ"א כתב שגם בחורים הסמוכים על שולחן אביהם צריכים לומר ברכת אורח, וכן הדפיסו בסידורים, האם קיי"ל כן.

תשובה: אין נוהגין, (דולה ומשקה, עמוד קי"ז).

בחורים בישיבה לענין ברכת אורח

שאלה: בחורים שאוכלים בישיבה, האם יברכו "ברכת אורח", שהם כאורחים על שולחנו של הישיבה, (בבעלות הנהלת הישיבה), או שהם לא כאורחים, אלא כבעלים, (שהכסף נתרם בשבילם), וצ"ע.

תשובה: לא, (דולה ומשקה, עמוד קי"ז).

דיני מקרים שנעשו לאדם בזמן ברכת המזון

בדין עניית דברים שבקדושה בברהמ"ז

שאלה: איך הוא דין ההפסקות באמצע ברהמ"ז, (באמצע ברכה, ובין ברכה לברכה), לאמן ואיש"ר וקדושה וברכו, מתי מפסיקים, ומתי לא?

תשובה: החזו"א אמר שדינה כק"ש, (תשובה בע"פ לתלמיד).

עניית אמן על ברכת "אורח", כשאוחז בין הפרקים של ברהמ"ז

שאלה: כשיש "אורח", שמברך ברכת אורח, ובעל הבית אוחז באמצע ברכת המזון, בין ברכה לברכה, האם יענה אמן, או לא.

תשובה: לא, (שאלת רב, עמוד רע"ה).

דיני הפסקה לדברים הנצרכים באמצע ברהמ"ז

לנופף במניפה בברכת המזון

שאלה: כשחם בקיץ, האם מותר באמצע ברכת המזון לנופף במניפה לעשות לו אויר, או לא.

תשובה: אם זהו צורך הברכה רשאי, (דולה ומשקה, עמוד קי"ד).

הוצאת אוכל מבין שיניו באמצע ברהמ"ז

שאלה: האם מותר באמצע ברכת המזון להוציא אוכל מבין שיניו, כשמטרידו מכוונתו.

תשובה: מותר, (דולה ומשקה, עמוד קי"ג).

לפתוח דלת כשדופקים באמצע ברהמ"ז

שאלה: כשדופקים בדלת באמצע ברהמ"ז, האם מותר לפתוח את הדלת, או לא.

תשובה: כשמפריע לברך אפשר ללכת לפתוח, (תשו' בע"פ לתלמיד).

לבישת כובע באמצע ברהמ"ז

שאלה: מי שלא היה לו כובע בתחילת ברהמ"ז, והגיע לו באמצע ברהמ"ז, האם מותר להתעסק בלבישת הכובע באמצע ברהמ"ז, או לא.

תשובה: אפשר, (דולה ומשקה, עמוד קי"ד).

הפסק לדבר חשוב כשאין נצרך באמצע ברכת המזון

שאלה: מעשה באחד שראה את בנו מתחצף, ואין מתנהג כראוי, ואחז באמצע ברהמ"ז, ולצורך חינוך בנו נתן לו סטירה, (כשעדיין אחז באמצע ברהמ"ז), האם עשה כראוי, או לא.

תשובה: לא עשה יפה, (דולה ומשקה, עמוד קי"ד).

דין כוונה לצאת ידי "ברכה"ת", ב"ועל תורתך שלימדתנו" שבברכת המזון

שאלה: קיי"ל שיכול לצאת ידי חובת ברה"ת, בברכת "אהבה רבה", כשמכוין לשם **ברה"ת,** ונסתפקו איך הדין כשרוצה לצאת ע"י ברהמ"ז את דין ברה"ת, בהזכרת "ועל תורתך שלימדתנו" האם מועיל או לא, שיש שמועה שיש מקצת פוסקים שחידשו שמועיל לצאת, האם קיי"ל כן, או לא.

תשובה: אינו נכון, (תשו' בכת"י).

דין טעויות בברכת המזון

ספק אם אמר רצה באופן שביום חול לא מברך כלל ברהמ"ז

שאלה: קיי"ל שכשיש ספק בשבת אם אמר "רצה", חוזר ומברך, שאומר "כהרגלו בחול", בלי רצה, ונסתפקו באדם שלא אוכל כלל פת ביום חול, ואף פעם לא מברך ברהמ"ז ביום חול, האם גם בזה הדין כן, או לא.

תשובה: לכאורה אין צריך, (הליכות חיים עמוד ע"ד).

נאמנות קטן להזכירו שאמר רצה

שאלה: מי שמסופק אם אמר "רצה", ובנו קטן אומר לו שבודאי אמר, האם נאמן, או לא.

תשובה: אם הוא בר דעת, עי' יו"ד סי' קכ"ז ס"ג, (שיח התורה, עמוד רפ"ט).

[א"ה: כתב שם הרמ"א בזה"ל: קטן אין לו דין עד להיות נאמן באיסורים, (הב"ש), מ"מ בקטן חריף ובקיא בדבר, ואיכא רגליים לדבריו, יש להחמיר אם מעיד על דבר איסור, עכ"ל (ועיי"ש עוד ברמ"א), וכאן הוא לחומרא, (שלא יחזור עוד על ברהמ"ז לבטלה), ובמקום שהוא בר דעת נאמן].

בשבת ר"ח, מה דינו כשהתחיל יעלה ויבוא תחילה

שאלה: קיי"ל שבשבת ר"ח, אומר תחילה רצה ואח"כ יעלה ויבוא, משום שתדיר קודם, ונסתפקו מי שבטעות התחיל יעלה ויבוא, האם יפסיק ויעבור לרצה, או שימשיך במה שהתחיל, (ולכאורה זהו שאלה בכל תדיר ושאינו תדיר, כשהתחיל באינו תדיר האם יעזבנו או לא, וצ"ע).

תשובה: לא ימשיך, (תשובה בכת"י).

אשה ששכחה יעלה ויבוא ביו"ט

שאלה: ידועים דברי רעק"א (בתשובה א'), שאשה ששכחה יעלה ויבוא ביו"ט, אין צריכה לחזור, שחיוב סעודת פת ביו"ט מדין שמחה, וזהו מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות, וכשאין חיוב סעודת פת, אין חוזר על יעלה ויבוא, האם קיי"ל כן, או לא.

תשובה: העולם מקילין, (כת"י לתלמיד).

שכח יעלה ויבוא בחוה"מ אם חוזר

שאלה: הנה דנו הרמ"א והביאור הגר"א (בסי' קפ"ח סעי' ז'), אם סעודת פת בחוה"מ חובה, ונפ"מ אם חוזר על יעלה ויבוא בחוה"מ.

וכתב הביאור הגר"א שם ראיה שיש חיוב פת בחוה"מ, מדברי ר' אלעזר שסובר שיש חיוב י"ד סעודות בסוכה, וקשה שזהו רק לר' אלעזר, וקיי"ל כרבנן, ועוד ששם זהו "בסוכה", והגר"א בכל חוה"מ, וצ"ע.

תשובה: לא קיי"ל שצריך בסוכה, אבל מצד חוה"מ לא פליגי עליה, (שיח התורה, עמוד רפ"ט).

בעניני זימון

דין צירוף לזימון

בחדר אוכל בישיבות כיצד מצטרפים

שאלה: כשאוכלים בחדר אוכל בישיבות בשולחנות נפרדים, (בכל שולחן כ-6 בחורים), האם מצטרפים לזימון משולחן לשולחן, או לא.

תשובה: מצטרפים, (דולה ומשקה, עמוד קי"ד).

צירוף לזימון בנסיעה באוטובוס

שאלה: הנוסעים באוטובוס שאכלו פת, האם מצטרפים לזימון, או לא, [שאין להם קשר זה עם זה, ואין יושבים על שולחן אחד, אבל מאידך גיסא רואים אלו את אלו ויושבים במקום אחד].

תשובה: ברוצים להצטרף, (תשו' בכת"י).

אוכלים מהכשרים שונים אם מצטרפים

שאלה: כשאוכלים כמה בני אדם, וכל אחד אוכל פת מהכשר אחר, שחבירו אין אוכלו, האם מצטרפים לזימון, או לא.

תשובה: אם כל אחד אינו יכול לאכול כלל משל חבירו אין מצטרפים, (גם אני אודך, ח"ג אות ס').

האם יכול להתכוין לא להצטרף לזימון

שאלה: האם יכול להתכוין שלא להצטרף לזימון, או לא. ונפ"מ הרבה פעמים כשממהר לדרכו ואין לו זמן להמתין לזימון, האם יכול לעשות עצה זו שיתכוין שלא להצטרף לזימון.

תשובה: מועיל, אבל אין לעשות כן, (תשו' בכת"י).

[א"ה: באורחות רבינו (ח"א הוספות עמוד י"ב, ובח"ג עמוד

ר"כ), הביא זאת בשמו של מרן שליט"א, ששאל שאלה זו למרן החזו"א בלומדו בישיבה, האם יועיל שיתכוין לא להצטרף לזימון של עשרה, ולזימון של שלשה, וענה לו מרן החזו"א, שמועיל מחשבה זו (שלא להצטרף), אבל חילק שלענין צירוף לעשרה, יכול לעשות כן לכתחילה, (ויזמן בשלשה), אבל להפקיע זימון של שלשה, אין לעשות כן לכתחילה, שאין ראוי להפקיע מצוות זימון של שלשה, עיי"ש בדבריו].

שאר אנשים [מתוך י'] האם יענו לזימון של "שלשה" מביניהם

שאלה: כשיש "כ-ט"ו אנשים" שאכלו, ונתחיבו בזימון של "עשרה", ומתוכם "שלשה" מזמנים לפני כולם, [מחמת צורך שלהם], האם שאר אנשים (שדעתם אח"כ לזמן בעשרה), יענו עמם בזימון, או לא.
תשובה: לא יענה, (שאלת רב, רע"ט).

שלישי שאוכל מיני תרגימא אם חייב בזימון

שאלה: בדין ששניים שאכלו פת, ושלישי אכל מיני תרגימא, שיכולים לזמן, האם זהו חיוב על השלישי (להצטרף לזימון), או רק רשות, וצ"ע.
תשובה: יתכן שנתחייב בזימון וצ"ע, (שאלת רב, רע"ט).

שניים שסיימו ונצטרף השלישי עמם

שאלה: שניים שסיימו סעודתם לגמרי, והגיע שלישי, ונתנו לו מזונות, האם חייבים בזימון, (ששמא אחר שסיימו לא מצטרף שלישי).
תשובה: מצווה שיזמנו, (הליכות חיים, עמוד ס"ז).

צירוף לזימון למי שאכל סעודה שלישית אחר שקיעה

שאלה: האם מצטרף לזימון מי שאכל סעודה שלישית אחר שקיעה, או לא, וצ"ע.
תשובה: אין לצרפו לזימון, (מענה ר"ח 318).
[א"ה: ויש לדון בתוך י"ג דקות מהשקיעה שלדעת המ"ב מותר, ולחזו"א אסור האם מצטרף, או לא, וצ"ע].

המחוייבים בזימון, וגודל חיוב זימון

קטנים לענין זימון

שאלה: קטנים שלאו בני חיוב זימון, האם מדין "חינוך" ישנם בתורת זימון, כמו כל מצוות התורה שיש דין חינוך מדרבנן, (ונפ"מ או בשניים גדולים עם אחד קטן, או בג' קטנים שאכלו), וצ"ע.
תשובה: לא תקנו חינוך על זה, (דולה ומשקה, עמוד קי"ד).

האם שלשה ימתינו על רביעי שנצטרף עמהם והלך

שאלה: ארבעה שאכלו ונצטרפו לזימון, ואחד הלך, ומתעכב זמן מה, האם יכולים השלשה לזמן, או שצריכים להמתין לו עד שישוב, וצ"ע.
תשובה: אין לעשות כן, (שאלת רב, עמוד ר"פ).

האוחז באמצע אשר יצר אם יענה על זימון

שאלה: מי שאוחז באמצע ברכת אשר יצר, ושומע זימון, האם יענה, או לא.
תשובה: כמדומה שלא, וצ"ע, (שאלת רב, עמוד רע"ז).

זימון נשים בזה"ז, ועניה על זימון של נשים

שאלה: קיי"ל שנשים מזמנות לעצמן, ומאידך לא שמענו שנוהגים כן, האם מי שרוצה להנהיג כן בביתו יכול, או לא.
תשובה: יכולות, (תשו' בכת"י).

שאלה: כשנשים מזמנות לעצמן, ואיש שומע את הזימון שלהם, האם יכול לענות על הזימון, או לא.
תשובה: יכול, (מענה ר"ח, 320).

אמר המזמן ברכת הזן בלחש, האם לחזור ולזמן

שאלה: אם המזמן אמר ברכת הזן בלחש, שקיי"ל שאינו זימון כהלכתו, האם פוסקים שצריך לחזור ולזמן, או לא.
תשובה: לא, (שאלת רב, רע"ט).

קושיא גדולה בדברי מרן שליט"א בשונה הלכות בענין עניה על זימון כשלא שמע מן המזמן

שאלה: מרן שליט"א כתב בשונה הלכות, (קצ"ה סעי' ג'), שאם לא שמע את הזימון מין המזמן, אבל שמע את העונים עונים על הזימון, יענה עמהם, "ויוצא ידי זימון", וצ"ע שבמשנה ברורה לא מוזכר כלל שיוצא ידי זימון, ורק כתב "שיענה עמהם", אבל לכאורה פשיטא שמכיון שלא שמע את המזמן, שלא יצא, (שעיקר זימון זהו מה ששומע מין המזמן, וצריך לשמוע גם ברכת הזן מין המזמן), וצ"ע.
תשובה: לכאורה יפה העיר וצ"ע, (זימון כהלכתו, עמוד ס"ט).

נתחייב בזימון, והתחיל ברכת המזון בברכת ברוך אתה ה'

שאלה: מי שנתחייב בזימון, ובטעות התחיל ברוך אתה ה', האם יסיים "למדני חוקיך", ויזמן, או שמכיון שהתחיל בברכת המזון, הפסיד הזימון, וצ"ע.
תשובה: צ"ע, (שאלת רב, עמוד רע"ט).

דין נוסח הזימון ומי צריך לזמן

כיצד יענה מי שאכל פחות מכזית

שאלה: קיי"ל שמי שאכל עונה כרגיל "ברוך שאכלנו משלו", ומי שלא אכל, עונה נוסח אחר "ברוך ומבורך שמו" וכו', ונסתפקו מי שאכל "פחות מכזית", האם יענה "ברוך שאכלנו", או לא, (שסוף סוף אכל, אבל פחות מחיוב ברהמ"ז), וצ"ע.
תשובה: לא, (שאלת רב, רע"ח).

כשזימן ולא שמעו אותו (וחוזר ומזמן) האם זימון ראשון אינו הפסק למים אחרונים

שאלה: מי שזימן ולא שמעו אותו, וחוזר שוב ומזמן, וא"כ זימון הראשון היה בחנם, האם אינו הפסק למים אחרונים, [ויצטרך לחזור וליטול מים אחרונים] וצ"ע.
תשובה: אינו הפסק, (תשובה בכת"י).

מי אומר "ברוך הוא וברוך שמו"

שאלה: יש כמה מנהגים בדין אמירת "ברוך הוא וברוך שמו", לפני ברכת המזון, שיש נוהגים שרק במקום "זימון" אומרים אותו, (לפני ברכת המזון), ונסתפקו האם רק המזמן אומרו, או גם השומעים, וצ"ע.
תשובה: לגר"א אין אומרים כלל, (תשו' בכת"י).

בדין קדימת כהן בזימון

עשיית תור במשפחה בזימון, והראשון יתחיל "הכהן"

שאלה: בדין שצריך להקדים כהן בזימון, מדין "וקדשתו", האם יועיל שיעשו "תור" במשפחה, שמזמנים זה אחר זה, (שבוע אחר שבוע), לפי הסדר, והראשון יהיה הכהן, ואז יקיימו דין וקדשתו, וגם כולם יזמנו כל אחד בתורו, וצ"ע.
תשובה: כרצונם, (תשובה בכת"י).

דין הנהגת המזמן שכיבדוהו בזימון ויש כהנים בסעודה

שאלה: מי שכבדוהו בזימון, ויש כהנים בסעודה, שע"פ דין אסור לו לזמן עד שיבקש רשות מכל כהן וכהן, האם כך צריך לנהוג, או שסגי במה שאומר ברשות הכהנים, וצ"ע.
תשובה: המנהג להקל, (שאלת רב, רע"ח).

תיקון טעות

ב"אליבא דהלכתא" של חודש שבט-אדר הבאנו בשם מרן הגרש"ז אוירבך זצוק"ל שאמר על "נהרות בבל" לפני ברכת המזון, [מעדותו של הרה"ג ר' יוסף שוב שליט"א], ונפל טעות הדפוס שם, וצ"ל "שלא אמר על נהרות בבל", ועם הלומדים הסליחה.

ע"פ בקשת מרן שליט"א
אין להורות הלכה למעשה ע"פ התשובות

הוראת הלכה - המשך מעמ' יח

מחבירו ולא עונה עליה אמן, שנאמר בזה עונשים חמורים בספרים הקדושים, אלא ראוי לכתחילה שעל כל בקשה טובה שאדם שומע מחבירו, בפרט בברהמ"ז לענות עליה אמן. וכ"כ בשו"ת דברי שלום ח"ב (סי' ס"א), עיי"ש שהאריך בראיות על זה.

דין שומע כעונה כשאינו מבין הלשון

שאלה: פסק השו"ע (סי' קצ"ג סעי' א') דאין אדם מוציא את חבירו בברהמ"ז אלא אם כן מבין את הלשון שמברך בה, ואפילו בלשון הקודש הדין כן (אמנם המשנ"ב הביא דיש חולקים), ויש לדון מהו גדר דין זה שצריך שיבין את הלשון, שהרי אם מבין חלק מהלשון וחלק אינו מבין, מסתברא דאינו יוצא יד"ח, דלכאורה צריך שיבין את הלשון לגמרי, וא"כ יש לדון במי שמבין את לשון הקודש אלא שיש תיבות שאינו מבין את משמעותה, וכגון בקריאת המגילה וכדומה שאין הכל יודעים את פירוש כל התיבות, האם בכהאי גוונא מועיל דין שומע כעונה, וצ"ע.
תשובה: אם לא מבין מילים שאינם לעיכובא בברכה, פשוט שיצא י"ח, דלא גרע מה שלא מבין ממה שלא אמר אותם כלל, אך במילים שהם לעיכובא בברכה, כגון שם ומלכות, ופתיחה וחתימה, וברית ותורה [לדעות שהוא לעיכובא], בזה אם לא מבין מה ששומע, לדעה זו דס"ל שצריך להבין ובלי זה לא יוצא י"ח, לא אמרינן בזה שומע כעונה, כדמשמע מתוס' בברכות (דף מ"ה ע"ב) בד"ה שאני התם, דלא דמי לשמיעת המגילה דהוי פירסומי ניסא, ולכן אע"פ שאין אנו מבינים את המשמעות של המילים האחשתרנים בני הרמחים, בכ"ז יוצאים י"ח המגילה, בעוד שבברהמ"ז בעינן שיבין מה ששומע עיי"ש, וכן משמע מדברי המשנ"ב (בסי' קכ"ד ס"ק ב') שכתב וז"ל: וצריך שיבין בלשה"ק, דאל"כ לא מהני אף ששומע מש"ץ כל תיבה, אבל המתפלל בעצמו בלשה"ק אפילו אם אינו מבין הלשון יצא עכ"ל. דמשמע מזה דכשלא מבין לא אמרינן בזה שומע כעונה, דהרי אם היה כעונה ואומר בעצמו, יוצא י"ח אפי' שלא מבין.

לצאת קודם זימון לצורך ת"ת

שאלה: כתב המשנ"ב (סי' קצ"ג ס"ק ט"ז) דאם רוצה לצאת ולברך קודם שיזמנו, דאסור להפסיד את ברכת הזימון, והביא מהמג"א והח"א שנחלקו אם יכול לצאת לצורך מצוה, וסיים דאפשר דלצורך מצוה דאורייתא אפשר להקל, ויש לדון האם יש לסמוך ע"ז במי שמיסב בסעודה גדולה ונמשך הסעודה זמן מרובה, והוא אברך השקוד על לימודו וחס על זמנו, ורוצה לברך בכדי שישוב לתלמודו, האם רשאי מחמת כן לברך בלא זימון, או שזימון הוי ככל שאר המצוות הדוחות ת"ת כשאי אפשר לקיימם ע"י אחר.
תשובה: נר' שרשאי לעשות כן, אבל צריך לכוון שאוכל על דעת שלא להצטרף עמהם בזימון, ובכה"ג שפיר דמי להזדרז לברך ברהמ"ז ולא לזמן איתם, כמש"כ בשו"ת אג"מ או"ח ח"א (סי' נ"ו) בנידון דידיה עיי"ש. וראיה לזה מס' חסידים (סי' תתקמ"ח) שכתב וז"ל: מעשה באדם אחד שהיה אוכל בבית אחד שהיו ג' אוכלין על שלחן אחד, אמרו לו אכול עמנו ותשמע בהמ"ז בזימון, אמר להם אתם מאריכין על השלחן ומדברים דברים בטלים, ואני אוכל במהירות ומיד אני עוסק בתורה עכ"ל. והביאו בכה"ח (סי' ר' ס"ק ג') עיי"ש. דמבואר מזה דמותר לבטל מצות זימון בשביל שרוצה לעסוק בתו'.

חיוב זימון כשלא גמרו אכילתם יחד

שאלה: מבואר בשו"ע (סי' קצ"ג) דאף אם לא התחילו הסעודה יחד, אם גמרוה יחד התחייבו בזימון, ואין יכולים להפרד ולברך כל אחד לעצמו, ובמשנ"ב (ס"ק י"ט) הביא דברי הט"ז שביאר שאם אין גומרים הסעודה ביחד אלא אחד מברך לפני שהאחרים סיימו אכילתם אינו חייב בזימון, מפני שלא התחיל ולא סיים עמהם, אע"פ שבאמצע אכל עמם, ובשעה"צ הביא דאע"פ דיש אחרונים שחלקו עליו מ"מ הלכה כהט"ז שכן דעת רוב האחרונים. אמנם בכף החיים הביא מחלוקת האחרונים בזה. ויש לדון האם לדידן ראוי לסמוך לכתחילה על הכרעת המשנ"ב ולברך בכהאי גוונא בלא זימון.
ועוד יש לדון בזה מה נחשב כהתחילו יחד, האם דבר זה תלוי בכזית הראשון שאוכלים, דאם אכל כזית לפני השנים, או להיפך שאכלו שניהם כזית ומיד לאחר מכן התחיל האם בכהאי גוונא חשיב דלא התחילו יחד, ונפק"מ במה שמצינו שמזדמנים לחתונות או בסעודות גדולות ורוצים לברך בלא זימון, דלכאורה לפי"ז יש עצה פשוטה שלא יאכל הכזית הראשון עמם, ויוכל לברך קודם שהאחרים יסיימו אכילתם, וצ"ע.
תשובה: עיין בשו"ת שערי יושר ח"ב (סי' ל'), שהביא לא"ר ונהר שלום שהוכיחו שדעת רוב הראשונים דלא כהט"ז, וכ"כ בערוה"ש (ס"ק ט"ו), וסיים שאין להקל בזה, אלא יש להם לזמן בשלשה עיי"ש. וכן העלה בשו"ת הנ"ל שראוי להחמיר ולזמן בשלשה מעוד טעמים עיי"ש. והגדר של התחילו לאכול ביחד הוא, כל שהצטרף אחד לחבירו תוך כדי אכילת כזית ראשון של חבירו, או שהלכו ליטול ידים ביחד, אע"פ שכשחזרו למקומם לא התחילו לאכול ביחד, כמש"כ בס' וזאת הברכה (בעמוד 131) בשם כמה גדולים, ובשו"ת שערי יושר הנ"ל עיי"ש.

מרפסן איגרי

מדור השאלות

הערות ותמיהות שנתעוררו בבית המדרש ודורשות עיון ותשובה

א

בדברי הטור סימן קפ"ד דכתב דלרא"ש דפסק כב"ש א"כ אף ביצא ממקומו במזיד צריך לחזור ולברך כב"ש

בטור סימן קפ"ד כתב מי שאכל ויצא ממקומו ולא בירך לא שנא שוגג לא שנא מזיד צריך לחזור למקומו ולברך, בירך במקום השני אם היה שוגג יצא ואם היה מזיד לא יצא, עכ"ל. ומבואר בב"י דמקורו מהרא"ש ברכות נ"ג ע"ב דפסק כב"ש במשנה שם נ"א ע"ב דמי שאכל ושכח ולא בירך דלב"ש אף בשוגג צריך לחזור למקומו ובדיעבד יצא, ולב"ה אף לכתחילה יברך במקום שנזכר, ומבאר הב"י דס"ל להטור דע"כ פליגי ב"ש נמי במזיד דלב"ה בדיעבד יצא ולב"ש אף בדיעבד יחזור ויברך דאל"כ מאי איכא בין שוגג למזיד, וא"כ הרא"ש דפסק כב"ש בשוגג ע"כ במזיד נמי ס"ל דיחזור ויברך. ולכאורה צ"ע דהא בראש"ש שם נ"ג ע"ב (סימן ה') מביא דבסדר רב עמרם פסק כב"ש ומקשה דבגמ' לעיל נ"ב ע"ב בפלוגתא דב"ה וב"ש שם לענין אי מותר להשתמש בשמש ע"ה דב"ה אוסרין וב"ש מתירין נפסק בגמ' דבהא הלכה כב"ש אך בשאר המחלוקות שנשנו בהאי פירקא הלכה כב"ה וא"כ מקשה הרא"ש איך פוסק רב עמרם כב"ש אחר שנפסק בזה לעיל כב"ה בכל הני פלוגתא, ומתרץ דאף ב"ה מודו בהא דלכתחילה יחזור אלא שלא הטריחוהו לכך ולכן עד כמה שלא פליגי בעצם הדין רק עד כמה מחוייב בזה לכתחילה אז אף אי פסקינן כב"ש בזה דמחוייב לחזור ורק בדיעבד אי בירך יצא מ"מ אין סתירה בין ב"ש לב"ה בעצם הדין ואף אי פסקינן כב"ה בכל הני מחלוקות בזה אפשר לפסוק כב"ש (וכ"מ בתוס' ברכות נ"ב ע"ב ד"ה בכוליה), וא"כ לכאורה צ"ע דאף אחר דנימא דב"ש פליגי במזיד דצריך לחזור ולברך מ"מ לא יתכן דהרא"ש יפסוק כב"ש דהא מבואר בראש"ש דפסקינן כב"ש רק עד כמה שלא נסתר הדין מב"ה והא ב"ה סברי דבמזיד יצא ואיך שייך לפסוק כב"ש דזה הא כבר נפסק שם לעיל, דבכולהו הלכה כב"ה ובהא ממש פליגי, וע"כ דאף אי ס"ל לרא"ש דבשוגג יחזור למקומו ורק בדיעבד יצא כב"ש מ"מ במזיד יפסוק דאי בירך יצא וכב"ה וצ"ע. ולכאורה כ"מ בריטב"א בברכות, דבהלכות ברכות פרק ח' הלכה ז' פסק דבין יצא בשוגג בין יצא במזיד יחזור למקומו ויברך, ואם עבר ובירך יצא, ומבואר דפסק כב"ש דאף בשוגג יחזור למקומו ואפילו הכי במזיד ס"ל כב"ה דיצא ואין צריך לחזור ולברך, ואין לומר דפסק לגמרי כב"ש וס"ל דב"ש מודו לב"ה דאף במזיד אינו חוזר ושוגג כמזיד לב"ש (עיין א"ר בהאי סברא) דהא בחידושיו לברכות נ"ג ע"ב מבואר דבשוגג אף דפליגי לענין לכתחילה מ"מ אפשר למיעבד כב"ש דלא נסתר מדברי ב"ה (כעין סברת הרא"ש ועיי"ש מה שמוסיף) ומ"מ אח"כ פוסק כב"ה ולכאורה אי ס"ל דבשוגג אפילו ב"ה מודו לב"ש וכמבואר שם בדבריו וכמבואר נמי בפסקיו דפסק דבשוגג יחזור למקומו כדהובא לעיל א"כ לענין מה פוסק כב"ה, ומבואר לכאורה דבמזיד נמי פליגי דלב"ה יצא ולב"ש יחזור ויברך ואפילו הכי פסק בזה כב"ה אף שבשוגג פסק כב"ש עד כמה שלא נסתר מדינא דב"ה מ"מ במזיד דב"ש פליגי אב"ה פסק כב"ה דאי בירך יצא וכמשנ"ת.

משה סוויד – קרית ספר

ב

בהא דפסק השו"ע בדין חי דצריך למזוג הכוס בברכת הארץ וצריך לחזר אחר כוס שלם

מבואר בשו"ע סימן קפ"ג סעיף ב' דבעי ליתן היין לתוכו חי ולקיים מצוות המזיגה בברכת הארץ, ומבואר דפסק כהרי"ף שהביא הטור, ודלא כר"ת דמוזגו קצת קודם ברכת המזון ולאחמ"כ בברכת הארץ ימזגנו כראוי עיי"ש. ובסעיף ג' פסק השו"ע דצריך לחזר אחר כוס שלם היינו כהיש מפרשים שהביא הטור דחי היינו שלם והוא דין בכוס ולא ביין, ולכאורה מה שכתב השו"ע לחשוש ליש מפרשים אחר שפסק כהרי"ף בסעיף ב' (דהא שא"ר פליגי דלרי"ף הוי דין ביין ולי"מ הוי דין בכוס) משום דס"ל כהטור שכתב דטוב לצאת ידי כל הפירושים. אך א"כ צ"ב אמאי חשש רק לרי"ף ולי"מ, ובשלמא לדעת ר"ת לא חשש דאפשר דס"ל דפליגי ופסק כהרי"ף וממילא ל"ש לקיים לר"ת עד כמה שפוסקים כהרי"ף (ודלא כהב"ח דהקשה איך כתב הטור לצאת ידי כל הפירושים אי פליגי הרי"ף ור"ת, ותירץ דלא פליגי והרי"ף סובר כר"ת ולא פליגי, אך בשו"ע ע"כ א"א לומר כן דהא פסק כהרי"ף ולא כר"ת דבעינן מזוג קצת קודם הברכה) ודעת רש"י בפירוש הראשון נמי אתי שפיר מ"ט לא כתב דזה נכלל בדברי הרי"ף דס"ל דלא ימזגנו קודם ברכת הארץ א"כ ע"כ דהמזיגה תהיה בכוס של ברכה בעוד היין חי, אך לכאורה צ"ב מ"ט לא חשש השו"ע לפירוש השני ברש"י שהובא ברמ"א שיוציאנו ליין לשם ברכה ומה ראה לחשוש לדינא דפגום יותר מתפרש בלשון ברכה אי ס"ל כהטור דטוב לצאת ידי כל הפירושים וצ"ע.

משה סוויד – קרית ספר

ג

בחקירת הרע"א אם האכילה מחייבת או השביעה

סי' קפ"ו סעי' ב' מבואר דמדאורייתא בענין שביעה לחיוב ברהמ"ז ונסתפק הרע"א בקטן ששבע ובירך והגדיל ועדיין שבע אם מחוייב לברך שוב והיינו האם השביעה מחייבתו וכעת הוא שבע, ומה שבירך קודם הוא דרבנן ולא נפטר, או דאכילה מחייבתו וכבר נפטר עי"ש ומצדד יותר כצד הראשון (ועיין בביני עמודי בזה) אמנם צ"ע דהא לשיטות רבותיו דרש"י ששביעה תלוי באחריני (וכמש"כ שעה"צ סי' קפ"ה ס"ק כ"ה) א"כ ע"כ דאין השביעה מחייבתו דהרי גם אם אינו שבע כמו רעבתן מ"מ חייב (כמש"כ שעה"צ שם) והרי אין כאן שביעה המחייבתו, ולשיטה זו ע"כ צ"ל כצד ב' וכיון שמצינו כן בראשונים וגם החולקים (החינוך שהובא במשנ"ב שם ס"ק כ"ב) אין הכרח דפליגי בסברא זו, והרע"א לא הביא ראיה אלא צידד כן מסברא וכיון שמצינו בראשונים דפליגי על צד זה, ואין מי שיחלוק על שיטה זו בפירוש א"כ היאך צידד רע"א דלא כראשונים הנ"ל.

וביותר דהרע"א גופיה בסי' קס"ח סעי' ו' על הקושיא היאך נפטר בפת הבאה בכיסנין כשאכל כדי שביעה דהוי פת מהתורה בעל המחיה, ותירץ בתירוץ קמא דשביעה דברהמ"ז תלוי לפי אחרים [ובכהאי גוונא כבר מברך ברהמ"ז משום קביעות סעודה, עיין בביני עמודי אות ז' בזה] והיינו כשיטה הנ"ל, וא"כ סותר משנתו בזה, וצ"ע. [ובזה יתכן דכיון דמספק"ל א"כ תירוץ קמא אזיל לצד שאין השביעה מחייבתו, וזהו גופא מספק"ל ויש לדון בזה].

שמעון בן גיגי – רוממה

ד

בהמ"ז המקוצר

סי' קפ"ז סק"ד, עי' בנוסח בהמ"ז המקוצר שהובא בב"ח (סוס"י קצ"ב) שכ' בברכה שניה "נודה וכו' ארץ וכו' ברית ותורה ולחם לשובע ולא לרזון בא"י על הארץ ועל המזון". וצ"ע הא צריך להזכיר סמוך לחתימה מעין החתימה (פסחים קד.), ודין זה הוא בכל הברכות (עי' רא"ש שם) וצ"ע. [ואולי י"ל דכיון שחותם על הארץ ועל המזון, והיינו ארץ דמפקא מזון כדאי' בגמ' שפיר הוי מה שאומר לחם לשובע מעין חתימה (ועי' ברש"ש שם דסגי לדינא במעין חתימה ואי"צ מעין פתיחה, וכ"ש כאן שאין פתיחה) וזכר לדבר מש"כ הטור סי' נ"ט בשם רב שרירא גאון דסגי במה שההזכרה דומה לחתימה. עי"ש. עוד אולי י"ל שכל דין זה אינו לעיכובא, ושמעתי שנחלקו בזה הפוסקים וצ"ע].

יהודה הלוי - קרית ספר

ה

חתימה בבירך בריך רחמנא מלכא וכו'

בשו"ע סי' קפ"ז סעי' א' פסק דאם אמר בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא יצא. ותמוה לי דהרי פסק השו"ע בסי' נ"ט סעי' ב' דאם פתח ביוצר אור ולא סיים ביוצר המאורות או להיפך לא יצא, והטעם דברכה ארוכה בעי' פתיחה וחתימה כדין דמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר ואף דיעבד לא יצא וכ"כ שם במ"א ס"ק א' עי"ש, וכן עיין במשנ"ב סי' ס"ח ס"ק א' כה"ג, וזהו באמת ד' הרשב"א כאן המובא במחבר בשם יש אומרים דצריך שיחתום בריך רחמנא דזן כלא ומטעם הנ"ל, אך דברי השו"ע לכאורה תמוהים שפסק בסתם כדיעה ראשונה.

חיים הררי - רוממה

ו

בענין אמירת ארץ חמדה טובה ורחבה

קפ"ז מ"ב סק"ו, והא דלא הזכיר המחבר אם לא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה דמחזירין אותו כדאיתא בש"ס, דהא מילתא דפשיטא היא דהיא עיקר ברכת הארץ וכו' [א"ר], וצ"ע דסו"ס ודאי אי"ז מילתא דפשיטא שצריך לומר "חמדה טובה ורחבה", דאף שודאי צריך להזכיר הודאה על הארץ מנ"ל שצריך לומר חמדה טובה ורחבה. והטעם שצריך להזכיר זאת כתבו בתר"י וריטב"א בברכות דמ"ח דכיון שמזכיר הארץ צריך להזכיר שבחה. ואטו מילתא דפשיטא היא וצ"ע [ואולי צ"ל (כך העירו בי מדרשא) דאה"נ מש"כ בגמ' דמחזירין אותו היינו דוקא בלא הזכיר כלל ארץ, ומה שהגמ' מוסיפה שצ"ל חמדה טובה ורחבה הוא לכתחילה בעלמא צ"ע].

יהודה הלוי - קרית ספר

ז

בטעם שאם לא הזכיר ברית ותורה מחזירין אותו

בסי' קפ"ז סעיף ג' כתוב בשו"ע דאם לא הזכיר בברכת הארץ ברית ותורה אפילו אם לא חיסר אלא אחד מהם מחזירין אותו עכ"ל. יש להקשות כאן לפי מש"כ הגרעק"א בסי' קי"ד סעיף ה' באדם ששכח בליל שבת לומר משיב הרוח שלא יצטרך לחזור כיון שאם היה מתפלל ברכת מעין שבע היה יוצא ושם לא מוזכר הזכרת משיב הרוח וא"כ כשמתפלל תפילה הראויה והשמיט משיב הרוח לא גרע מהתפלל מעין שבע ונשאר בצ"ע. והנה אדם שבירך מעין שלוש על דבר שחייב בברהמ"ז כתוב ברא"ה ברכות (ט"ז ע"א) ובשיטמ"ק שם (דף מ"ד ע"א) ד"ה גמרא, וד"ה אינהו בשם הראב"ד שיוצא במעין שלוש וכך נקט הט"ז סי' קס"ח ס"ק ז' (עיי"ש במחצית השקל) בדעת מרן שלכן מחמת סב"ל יכול לברך ברכה מעין שלוש ויוצא [וכ"ז דלא כב"ח וא"ר שם דפליגי וכ"ה בריטב"א פרק ב' הלכה כ"א דלא יצא] ואם איתא כסברת הגרעק"א הנ"ל למה בהחסיר ברית ותורה מחזירין אותו הרי לא גרע מאם בירך מעין שלוש ששם אין ברית ותורה ויוצא יד"ח. ויש להוסיף דהב"י שם בסי' רס"ח כתב שהטעם שהקילו שם שיצא היחיד מפני שתפילת ערבית רשות וא"כ יש מקום לחלק לברית ותורה דברכת המזון, אולם לא איפרך דהרי אפילו אם נימא שחמירא הזכרת ברית ותורה בברכת המזון מ"מ חזינן הרי שיוצא במעין שלוש א"כ עדיין יש כאן את סברת הגרעק"א דכמו שאם היה מברך מעין שלוש יוצא על אף שאין מזכיר ברית ותורה הכא נמי אם בירך ברכה ראויה ולא הזכיר ברית ותורה שיצא יד"ח. (ועיין בהערות).

אליה קרואני – בית וגן

ח

שכח ברית ותורה

סי' קפ"ז סעיף ג' ס"ק ח' כתב משנ"ב שמחזירין את השוכח לראש ברכת המזון דכולהו ג' ברכות חשובות כאחת, כ"כ מ"א לקמן סי' קפ"ח ס"ק ח', ועיין מש"כ שם בזה בשם אחרונים. וצ"ע דלעיל סי' קפ"ג כתב בביאוה"ל בד"ה אפילו אם שח שבשח באמצע הברכה דעת מ"א שחוזר לראש והוא לשי' דס"ל כהרא"ש דג' ברכות חשיבי כאחת, וגם הרמב"ן ס"ל דמעכבין זה את זה אולם שם פליג עליו גם במשנ"ב וגם בביאוה"ל ופסק דחוזר לתחילת ברכה ששח ואילו כאן נטה כשיטת המ"א.

גם בסי' קפ"ח בחיסר ברית ותורה הביא הביאוה"ל דבריו דחוזר לראש ונשאר בצ"ע למעשה אחר שיש החולקים על דבריו והכא נטה כשיטת מ"א, וצ"ע.

יעקב שפיגל – נוה יעקב

ט

בשכח ברית ותורה ונזכר קודם הטוב והמטיב

בלא הזכיר ברית ותורה בברכת הארץ כתב המשנ"ב בסי' קפ"ז ס"ק ח' מהמג"א דחוזר לראש ברהמ"ז, ומדובר אפילו אם אוחז קודם הטוב והמטיב, ובסי' קפ"ח בביאוה"ל ד"ה לראש ברהמ"ז הביא גבי שכח ולא הזכיר רצה ונזכר באמצע הטוב והמטיב דלשיטת הראב"ד רשב"א ורבינו יונה דחוזר לבונה ירושלים, והמחבר שסתם דחוזר לראש ברהמ"ז ס"ל כהרמב"ם רש"י והרא"ש ועוד ראשונים, והביא מהמג"א טעם דעה זאת דג' ברכות ראשונות חשיבי כברכה אחת, וכתב דעי"ז הוליד המג"א דין חדש דלאו דוקא בענין זה אלא הוא הדין בכ"מ שטעה כגון אם לא הזכיר ברית ותורה בברכת הארץ חוזר לראש, וכתב ע"ז דאין הכרח לכך דס"ל הכי אלא רק לשיטת הרא"ש אבל בשיטות שאר הראשונים אפשר לומר דמה דס"ל דאם התחיל הטוב והמטיב חוזר לראש היינו משום דברכה רביעית היינו ברכה בפנ"ע דהא פותחת בברוך, וא"כ נחשב שסיים ברהמ"ז, וא"כ אף לראשונים דבשכח רצה ונזכר בהטוב והמטיב חוזר לראש אם שכח ברית ותורה ונזכר קודם הטוב והמטיב יחזור רק לברכת הארץ, וכתב דהא גם בלאו הכי לשיטת הראב"ד הרשב"א ור"י ודאי חוזר רק לברכת הארץ [וזהו אפילו אם התחיל הטוב והמטיב] וע"כ דינא דמג"א צע"ג למעשה.

וא"כ משמע מדבריו דס"ל דלא כמג"א וג' ברכות ראשונות אינם חשיבי כברכה אחת, ובטעה ולא הזכיר ברית ותורה חוזר רק לברכת הארץ [בנזכר קודם הטוב והמטיב], וא"כ צ"ב משכ"כ לעיל בפשיטות דחוזר לראש דג' ברכות חשיבי כאחת, ואמנם כתב זאת בשם המ"א, אבל אחרי שנתברר מדבריו דס"ל דלא כהמג"א א"כ איך הביא דבריו כך בפשטות, דהיה לו להזכיר דעה זאת שחוזר רק לברכת הארץ.

רפאל משה כהן – קרית ספר

י

בענין שיחה בין הברכות בברכת המזון

כתב המג"א (סי' קפ"ח ס"ק ח') דאם נזכר שלא אמר רצה אחר שהתחיל הטוב והמטיב חוזר לראש משום דג' ברכות של ברהמ"ז חשובות כברכה אחת, ולכן אם טעה בהם חוזר לראש, (אמנם הביאוה"ל האריך להשיג על חידוש זה).

והנה לעיל (סי' קפ"ג סעי' ו') מבואר בשו"ע דאם המסובין שחו כששומעין את הברכה מאחר, בין הברכות יוצאין יד"ח, ואין השיחה מעכבת בדיעבד, אמנם המג"א כתב דאם שחו במזיד לא יצאו יד"ח וחוזרים לראש, והיינו משום דאזיל לשיטתיה דכל הברכות הם ברכה אחת, ולכן השיחה ביניהם מעכבת.

ויש להקשות ממה שכתב (סי' ר' ס"ק ג') דאם ישמע ברכת הזימון מהמזמן, וצריך להקשיב ולשמוע גם ברכת הזן, הדין הוא שאם הוא מפסיק לאכול, ממשיך ברכתו מנודה לך כיון שכבר יצא יד"ח הברכת הזן, אך אם ממשיך לאכול פת, צריך שוב לברך ברכת הזן. והמג"א כתב דאם לא אכל פת אלא דברים אחרים, חוזר לנודה לך, ואין צריך לברך ברכת הזן, והוסיף "ומ"מ יזהר לכתחילה שלא ישיח בינתיים", ודבר זה הוא סתירה גדולה למש"כ בסי' קפ"ג דאם שח בין הברכות חוזר לראש.

ויש להקשות קושיא זו בנוסח אחר, דלפי דבריו בסי' ר' משמע דאין איסור לשוח בין הברכות אלא הוי רק זהירות, וא"כ קשה מה שייך לומר דאם שח במזיד בין הברכות חוזר מהו "מזיד" זה, והרי אין איסור בדבר, וצ"ע טובא.

משה ששון – גאולה

יא

בספק אם הזכיר רצה והחליצנו

בסי' קפ"ח במשנ"ב ס"ק ט"ז: אם נסתפק בברהמ"ז אם הזכיר רצה והחליצנו תלינן דמסתמא בודאי לא הזכיר. וצ"ב דהא גבי אם נסתפק בימות החמה אם אמר משיב הרוח נפסק בסי' קי"ד סעיף ח' דאם עבר ל' יום תלינן דבודאי לא אמר משיב הרוח ואין צריך לחזור, והביא שם בטור דהר"מ מרוטנבורג היה רגיל לומר בשמיני עצרת ברכת אתה גיבור צ' פעמים כנגד ל' יום ועכשיו אם היה מסופק אין צריך לחזור, וראייתו מפרק כיצד הרגל (ב"ק כ"ד ע"א) דאמר גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן הכא נמי כיון דלאחר ל' יום אם הוא מסופק אין צריך לחזור כל שכן צ' פעמים ביום אחד, וכך פסק המחבר שם (סעיף ט'), וא"כ צ"ב דהא איתא בב"ק (ל"ז ע"א) דשור שמועד לשבתות אינו מועד לימות החול, וא"כ גם הכא שיהיה מועד לשבתות ונאמר גבי אם נסתפק אם הזכיר רצה והחליצנו דמסתמא אמר דהוי מועד לשבתות.

רפאל משה כהן – קרית ספר

יב

בענין הזכרת בנין הבית

אמרינן בברכות (מ"ח ע"ב) שדוד ושלמה תיקנו ברכה שלישית, שדוד תיקן להזכיר את הארץ ואת ירושלים, ושלמה תיקן להזכיר את בנין הבית, ובטור (סי' קפ"ח) הביאו, ובפשוטו הזכרות אלו מעכבות שהרי הם

עיקר הברכה.
ויש להעיר על השו"ע ושאר הפוסקים שהשמיטו דין זה, דהשו"ע בסי' קפ"ז כתב רק דאם לא הזכיר מלכות בית דוד לא יצא יד"ח, ולא הזכיר שצריך להזכיר בנין הבית, ואע"פ שי"ל דהוי מילתא דפשיטא, כיון שזה עיקר הברכה, וכפי שכתב המשנ"ב לגבי ברכת הארץ, דהשו"ע השמיט שצריך להזכיר הארץ, מ"מ אינו דומה, דהתם כך הוא שמה של הברכה וכל עיקרה, דהוי ברכת הארץ וממילא הדבר ידוע שצריך להזכיר הארץ, אכן בברכה שלישית אינו נקראת על שם הזכרת בנין הבית כלל, והיה לפוסקים לפרש שהזכרת בנין הבית הוי לעיכובא, וצ"ע.
ויותר תימה בשיטת הרמב"ם דלגבי ברכת הארץ (פרק ב' הלכה ג') כתב את כל ההזכרות המחוייבות בה, שצריך לכפול ההודאה, ולהזכיר ארץ, ולהזכיר ברית ותורה, ואילו בברכה שלישית כתב נוסח הברכה, ורק הזכיר ישראל וירושלים, ולא הזכיר בנוסח הברכה בנין הבית, ורק הוסיף שהזכרת מלכות בית דוד מעכבת, וצ"ע.

משה ששון – גאולה

יג

בנרדם בברהמ"ז ואינו יודע היכן אוחז אם יחזור לראש

סי' קפ"ח סעיף ו', כתב הביאוה"ל ד"ה לחזור אם נרדם בברהמ"ז ואינו יודע באיזו ברכה עומד חוזר לראש, אם לא שיודע בודאי שאמר איזה מהברכות שאז אינו חוזר אלא למקום שנסתפק [ברכי יוסף] עכ"ל, וצ"ע דבברכ' לא כתב את הדין השני שאם יודע שאמר וכו' וגם לדינא יל"ע בזה לשיטתו דהרי לפי מה דפסק המג"א בסי' קפ"ז ומאמ"ר ועוד דג' ברכות הם ברכה אחת וכן הוא גם בב"י שהביא רק את טעם הרא"ש שחוזר לראש משום דהם ברכה א', וא"כ לשיטת הב"י והנ"ל הרי ממנ"פ אם חוזר מספק ולא אמרינן סב"ל וכדלקמן א"כ ממנ"פ הרי אם דילג ברכת הארץ אעפ"י שאמר הזן חוזר לראש וא"כ מספק צריך לחזור לראש בכהאי גוונא, ואף דהמשנ"ב לשיטתו דס"ל דהא ג' ברכות כמש"כ בביאוה"ל שם ד"ה לראש וכן בשעה"צ (סי' קפ"ג ס"ק כ"ז) מ"מ בברכ"י דלכאורה ס"ל כשיטת השו"ע בזה יתכן דיחלוק על דחוזר לראש בכל גווני, ומ"מ קשה דדין זה הובא בביאוה"ל בשם הברכ"י, ובברכ"י לא כתב כן [ואין לדייק ממש"כ נרדם ואינו יודע משמע שאם יודע שאמר ברכה א' יחזור להיכן שיודע, ואי אפשר לדייק כלל דבא לאפוקי דאם נרדם ויודע היכן אוחז ממשיך הלאה ורק אם אינו יודע חוזר לראש ואדרבה דוק לאידך גיסא דמ"מ חוזר לראש וכנ"ל].

שמעון בן גיגי – רוממה

יד

בהנ"ל אי איירי רק בשבע או גם בלא שבע חוזר

שם, בביאוה"ל הנ"ל יש להקשות אמאי חוזר מספק היכא דנרדם, דבשלמא בשבע והוא ספק דאורייתא אתי שפיר אך המשנ"ב בכל מקום דאיירי בדאורייתא מדגיש זאת ובד"כ איירי גם בדרבנן מדלא חילק, ובעלמא נחלקו באופן שנסתפק בתפילתו אם אמר ברכה דהחי"א כלל כ"ה ס"ל דסב"ל וכדבריו משמע במשנ"ב בכמה מקומות (דבספק הזכרה לא חוזר דסב"ל) והקה"י הקשה דנאמר סב"ל איפכא דברכותיו להבא לבטלה וכדבריו נקט החזו"א, וא"כ כיון דלמשנ"ב אי"ז ברכה א' וכנ"ל (וממנ"פ מוכח כן דאם זה ברכה א' יחזור לרא"ש בכהאי גוונא וכנ"ל קושיא הקודמת) וא"כ גם את"ל דברכות מעכבות זה את זה הרי המשנ"ב לשיטתו כחי"א א"כ לא יחזור, וכל שכן דכאן אי"ז ברור דמעכבות זה את זה וכמו שדן במשנ"ב סי' קצ"ד ס"ק י"ג, וא"כ אמאי יחזור, ולאוקמי בשבע אי"ז דרכו של המשנ"ב אלא אם כן פה הוא רק ציטוט והברכ"י ולכן לא חילק בזה [ועיין קושיא קודמת בזה].

שמעון בן גיגי – רוממה

טו

הערה בדעת הביאוה"ל בלא יודע נוסח ברכת אש"נ האם חוזר לראש בהמ"ז או רק לתחילת הברכה

בסי' קפ"ח סעי' ו' בביאוה"ל ד"ה לראש ברכת המזון הביא דהמג"א אחז בטעם דהרא"ש שהט' דחוזר לראש בלא הזכיר רצה וכד' הוא משום שכולהו ג' ברכות חשיבי כאחת. והאריך הביאוה"ל לדחות דרוב הראשונים לא ס"ל להך טעמא ולשיטתם דווקא בסיים ג' עיי"ש בכל דבריו ואכמ"ל להביא לכולם.
ויל"ע דיעוין בביאוה"ל ד"ה שנתן שבתות למנוחה שהביא למש"כ הט"ז דכל שאינו יודע נוסח ברכת אש"נ צריך לחזור לראש בהמ"ז, והעיר הביאוה"ל אמאי לא יהני לדעת השו"ע לומר שם רצה וכמו במשיב הרוח שאמרו קודם אתה קדוש עיי"ש בכ"ד.
ולכאו' הרי בכה"ג שלא התחיל ברכה רביעית א"כ עדיין שייך לברכת רחם. ואתינ' בזה לפלוג' הראשונים דרק לרא"ש חוזר לראש ואילו לשאר הראשונים לא חוזר אלא לתחילת רחם ויאמר רצה והחליצנו במקומו. וא"כ מדוע לא העיר הביאוה"ל דגם אי אתי' כהט"ז דל"מ לו' יעוי' בסי' קפ"ז ס"ק ח' שפסק לטעמא דהמג"א בשם הראש ועי'.

אליהו ברכה – בני ברק

טז

בטעם שאם אינו יודע נוסח ברכת אשר נתן חוזר לראש

סי' קפ"ח סעי' ו': פסק השו"ע שאם לא הזכיר מעין המאורע בשבת ויו"ט משלימם קודם ברכת הטוב והמטיב ע"י ברכת אשר נתן. וכתב המ"ב ס"ק י"ז שאם אינו יודע נוסח ברכה זו, חוזר לראש ע"כ. וצ"ע דנראה דהאי דינא תליא בפלוגתא, דלפי הרא"ש דהטעם דחוזר לראש הוא משום שכל הברכות חשובות כאחת, א"כ הכא שכבר סיים ברכות דאורייתא ולא הזכיר מעין המאורע, באמת חוזר לראש. אבל להראשונים שהביא בה"ל בד"ה "לראש ברכת המזון" דס"ל שהטעם שחוזר לראש משום שהסיח דעתו מברכות דאורייתא, א"כ רק בגוונא שהתחיל הטוב והמטיב הוי היסח הדעת, אבל בלא התחיל, לא הוי הסיח הדעת, וא"כ לדידהו אינו חוזר לראש ברהמ"ז אלא לברכת רחם. והנה המ"ב בסוף הסעיף בס"ק כ"ד כתב שהטעם שחוזר לראש בהתחיל הטוב והמטיב הוא משום שהסיח דעתו מברכות דאורייתא, א"כ תימא מש"כ בתחילת הסעיף, דקודם שהתחיל הטוב והמטיב אם אינו יודע נוסח ברכת אשר נתן חוזר לראש ברהמ"ז, הא להטעם שכתב בסוף הסעיף אינו חוזר אלא לרחם, וצ"ע.

יצחק מרסיאנו – בני ברק

יז

אימתי חשיב היסח הדעת בהתחיל ברכת הטוב והמטיב

שם: פסק השו"ע שאם לא הזכיר של שבת ויו"ט עד שהתחיל הטוב והמטיב חוזר לראש, וכתב המ"ב ס"ק כ"ג בשם הח"א דהיינו שהתחיל את גוף ברכת הטוב והמטיב, שאמר בא"י אמ"ה "לאל" (ולדידן "לעד") חוזר לראש, אבל קודם לכן יכול לסיים ולומר אשר נתן. ובבה"ל ד"ה "עד שהתחיל" הקשה עליו דלהטעם שחוזר לראש משום שהסיח דעתו מברכות דאורייתא, א"כ מה מהני שסיים אשר נתן "הרי עכ"פ כשאמר ברוך אתה ה', חשב אדעת ברכה רביעית. וממילא כבר הסיח דעתו מברכה שלישית, וע"כ דינא דהח"א צע"ג" (לשון הבה"ל). והנה כתב הבה"ל דהיסח דעת מברכה שלישית הוא כשהתחיל ברכה רביעית ואמר ברוך אתה ה', וצ"ב דהא גם בתיבת ברוך בלחוד כיון שהוא אדעתא דברכה רביעית, הוי בזה היסח הדעת מברכה שלישית. ובאמת כן פסק הבא"ח (חקת כ') דבאמר תיבת ברוך בלבד חוזר לראש. ודעת הבה"ל לחלק, שרק בתיבות בא"י הוי היסח דעת מברכה שלישית, אבל לא קודם לכן צ"ע.

יצחק מרסיאנו – בני ברק

יח

לעשות זימון מספק האם הוי חשש ברכה לבטלה

ברמ"א סי' קפ"ח סעי' ז' כ' דמי ששכח יעלה ויבוא כשא"צ לחזור לא יאמר בהרחמן יעלה ויבוא כמו שאומרים על הניסים, כי ביעלה ויבוא יש שמות ואין לאומרו לבטלה, ובביה"ל הביא דהמ"א תמה ע"ז וכי אסור לומר תחנונים שיש בהם הזכרת שמות, והביא הביה"ל מספר בגדי ישע שתי' שכיון שכוונתו לצאת בזה ידי חיוב ברכה גרע ויש בזה חשש ברכה לבטלה, וסיים הביאור הלכה **ע"ש שהביא סמוכין לדבריו,** הבגדי ישע מביא שתי ראיות לזה:
א. למה ספק בירך המוציא לא חוזר ומברך המוציא שיאמר בריך רחמנא מלכא מריה דהאי פיתא, אלא ודאי אם אומר בריך רחמנא וכו' אפי' מאה פעמים דרך בקשה לא הוי מוציא ש"ש לבטלה אבל כשאומרו דרך ברכה ואולי לא מחויב הוי ברכה לבטלה וכמו"כ ביעלה ויבוא.
ב. מגמ' ערוכה מה: יהודא בר מרימר ומ"ז ורב אחא יתבי וכרכו ריפתא והיו מסופקים אם יזמנו ובריך כל חד לנפשיה וכו' ואמר להם מרימר ידי זימון לא יצאתם, וקשה **למה לא זימנו מספק** שהרי אין כאן הזכרת ש"ש ואלו אמרו כן כמה פעמים אינו עובר על לא תשא, אלא ש"מ אם אמר לשם ברכה הוי ברכה לבטלה כן נמי לענין יעלה ויבוא, ע"כ הבגדי ישע.
ומזה שהביאור הלכה הביא אותו וגם כתב ע"ש שהביא סמוכין לדבריו **משמע שהביה"ל מסכים עם ראיותיו, וצ"ע** שהביאור הלכה בסי' קצ"ז ד"ה עמהם מביא את הפמ"ג שמצדד לומר דבברכת זימון **של שלשה כל היכא שיש ספק לדינא מצטרפין** [היינו דרשות להם לזמן], אבל בברכת זימון של עשרה שיש הזכרת השם מסתפק שם אי מותר בזה משום חומר לא תשא וכן נוטה בח"א, עכ"ל הביה"ל, וגם במ"ב קצ"ג סקכ"ו הביא הכרעת החיי"א דבכל מקום שיש ספק בשלשה יזמנו. וא"כ מבו' דלא כבגדי ישע שכתב שבזימון של ג' מספק לא יזמנו, וצ"ע.

יוסף חיים הלוי בירנבוים

יט

חזרה בברכת המזון

סי' קפ"ח סעיף ז' ס"ק כ"ט כתב במשנ"ב שאם שכח לומר רצה ולא נזכר עד שפתח הטוב והמטיב וחוזר לראש ברכת המזון והשבת היא ר"ח אז צריך לומר עוד פעם יעלה ויבוא דברכת המזון נתבטל לגמרי.
הנה ידוע מה שדנו התוס' בברכות כ"ו ע"ב בשכח יעלה ויבוא במנחה אי יחזור בערבית ויתפלל שנים, דיש אומרים שחוזר אע"פ שלא יזכיר יעלה ויבוא, ויש אומרים שלא יחזור, ושורש הספק דהאם אזכרת יעלה ויבוא הוא חלק מהתפילה וכשלא הזכיר לא התפלל וא"כ חסר לו תפילה או שלא חסר לו רק אזכרה וא"כ היות ובמוצאי ר"ח לא יזכיר יעלה ויבוא אין ענין להתפלל שוב.
ובשו"ע בחלק א' סי' ס"ו הביא מחלוקת בזה ולמעשה פסק שם משנ"ב שיתפלל בתורת נדבה מכח המחלוקת.
וכיון שכן מדוע כאן נפסק שיאמר אזכרת יעלה ויבוא ורצה הרי בשלמא אם לא נחשב שבירך י"ל שיחזור על שניהם אולם אם נחשב שצריך לחזור בשביל אזכרה למה יחזור על מה שהזכיר כבר ומשמע כאן במשנ"ב שפסק כצד אחד. [ושמעתי מת"ח חשוב שיישב שיש לחלק בין תפילה שענינה רחמים לבין ברכת המזון שענינו ברכה ולא זכיתי להבין החילוק בזה]. עוד צע"ג דהמחבר פסק בסעיף ט' ששלושה שאכלו בשבתות ויו"ט ושכחו מעין המאורע והם צריכים לחזור לראש ברכת המזון יברך כ"א בפני עצמו כי מידי זימון כבר יצאו, ותימה מאי שייך מושג זימון בלי ברכת המזון הרי לפי מה שמבואר במשנ"ב אם חוזר מחמת חיסרון אזכרה הגדר הוא שנתבטל לו כל ברכת המזון.
והנה זה י"ל דהמחבר בסי' ר' סעיף ב' כתב שאינו צריך להפסיק אלא עד שיאמר ברוך שאכלנו משלו וחוזר וגומר סעודתו בלא ברכה, והרמ"א כתב שם שיש אומרים שצריך שיפסיק עד שיאמר הזן את הכל וכן נוהגים, א"כ המחבר לשיטתו דזימון הוא רק ברכת הזימון בלי הזן ויצאו יד"ח זימון, אולם לפי"ז פלא על הרמ"א שלא נחלק בזה כאן.

יעקב שפיגל – נוה יעקב

כ

אי לעיכובא הוא לומר ברכת אשר נתן בר"ח עם פתיחה בשם ומלכות

הכרעת הביאוה"ל סי' קפ"ח, ז' דבר"ח יש לומר ברכת אשר נתן עם פתיחה בשם ומלכות דיש כמה ראשונים דכתבו להדיא דהפתיחה בשם ומלכות, ויש עוד חבל ראשונים דס"ל דהוא ברכה גמורה גם לענין חתימה.
וצ"ע דלכאורה לשיטה זו אם פותח ולא חותם לא יצא יד"ח והויא ברכה לבטלה ועיין ביאוה"ל לעיל סעי' ו' ד"ה שנתן שבתות שדן שיוכל להגיד רצה אם לא יודע את הנוסח של ברכת אשר נתן וכתב דתלוי במחלוקת הראשונים שמובא בס' ק"י"ד לענין הזכרת גשם אחר שחתם מחיה המתים משמע דמדין אשר נתן לא מהני רצה דבעינן דוקא ברכה, אכן הדרכי משה כתב דאין חותמין בר"ח דברכות אינן מעכבות משמע דיוצא גם בלי ברכה כל שאמר הזכרה, וצ"ע אם שייך לומר כן לסוברים דצריך לחתום שיצא בלי חתימת הברכה.

דוד שיפרין - קרית ספר

כא

בדין יצא שבת מזכיר של שבת בברכת המזון

כתב הביאוה"ל (סי' קפ"ח סעי' י' ד"ה מזכיר של שבת בברהמ"ז) דמ"מ אם שכח להזכיר ונזכר קודם שפתח בהטוב והמטיב שאין מברך אשר נתן וכו' לפי מה שכתב המג"א בסימן רע"א ס"ק י"ד עיי"ש דגם המחבר בסימן זה שפוסק דאזלינן בתר התחלת הסעודה ג"כ ספוקי מספקא ליה, בודאי אין לברך מספק שום ברכה בשם ומלכות עכ"ד. וצ"ע דהרי הרמ"א (סי' רע"א, ו) כתב וז"ל ויש אומרים דאינו מזכיר של שבת דאזלינן בתר תחילת הסעודה וכן עיקר כמו שנתבאר לעיל סוף סימן קפ"ח עכ"ל. ומוכח מדבריו שהכריע שלעולם אזלינן בתר תחילת הסעודה בין לחייבו להזכיר כגון במוצש"ק ובין שלא יזכיר כגון בערב שבת. וא"כ לדברי הרמ"א לכאורה הוי דין ודאי, דהרי כל הוכחת המג"א דהמחבר מספקא ליה הוי מהסתירה שהכא כתב דאזלינן בתר ההתחלה ובסי' רע"א כתב דיזכיר ומוכח דאזלינן בתר סיום הסעודה, וע"כ דמספקא ליה ומזכיר לעולם לחומרא דאין בזה חסרון יעויי"ש בדברי המג"א. אך כ"ז למחבר אך לרמ"א הרי הוי דין ודאי ואם שכח מחוייב לחזור ולהזכיר ומדוע כתב הביאוה"ל דלא יחזור דהרי כל דברי המג"א הם לשיטת המחבר אך לשיטת הרמ"א צריך לחזור.

אליהו קרפ – נוה יעקב מרכז

כב

בשיטת המג"א דבהתחיל סעודה בשבת וגמר במוצש"ק שמזכיר רצה הוא מספק

סי' קפ"ח סעיף י' כתב השו"ע דאם גמר סעודתו של שבת אחר שתחשך יזכיר רצה ובביאוה"ל כאן כתב דבגוונא ששכח ונזכר קודם הטוב והמטיב לא יברך ברכת אשר נתן, על פי המג"א בסי' רע"א דכל מה שפסק השו"ע להזכיר כן הוא מספק (כיון שהוא מחלוקת בראשונים עיין בב"י) ולענין ברכת אשר נתן הוי סב"ל, [וכ"כ בס"ק ל"ג דבמוצש"ק שחל בר"ח ואכל גם אחר השקיעה יזכיר ר"ח כיון שרצה הוא מחלוקת ויעלה ויבוא הוא ודאי], עכ"ד. ולכאורה צ"ע א"כ היאך פסק השו"ע מספק להזכיר רצה וכן יעלה ויבוא הרי להשיטה דס"ל דאין מזכיר א"כ הוא כשאר ימות השנה דההזכרה הוי הפסק ואף דכתב בשו"ע סוף סי' ק"ח כתב שאי"ז הפסקה, היינו רק לענין דיעבד כמבואר במשנ"ב שם, וא"כ כיון שהוא ספק היאך פסק השו"ע להזכיר רצה דהרי הוא עובר איסור בספק ואיירי באופן שאם לא יזכיר לא יתחייב לחזור, וכל שכן למה דהביא המשנ"ב שם דרוב אחרונים חולקים על השו"ע שם דהוי הפסקה, וא"כ איך ס"ל כהשו"ע כאן דיזכיר לכתחילה כיון שס"ל שהוא רק ספק, ודוחק לומר דכיון דהתחיל קודם שתחשך גם לשיטות שלא צריך להזכיר מ"מ לא הוי כשקר ולא הוי הפסק דנראה איפכא דהרי כשמברך הוא לא בר"ח ושבת אלא דלשיטה שיש לו חיוב להזכיר דאזלינן בתר התחלת הסעודה א"כ זהו המצריכו לומר ולא הוי הפסק, אך לשיטות שלא צריך להזכיר הוא הפסק גמור, וצ"ע. [וכן יש להעיר על מה ששמעתי מהגרנ"ק ועוד דבספק יעלה ויבוא (כגון אכל בר"ח בבין השמשות) לא יזכיר, ולכאורה כאן מבואר דיזכיר].
שמעון בן גיגי – רוממה

כג

תיקון פגימת כוס של המסובין

סי' ק"צ סעיף א' כתב במחבר שאין צריך לשפוך כוס המברך לכוסות המסובין אלא אם כן כוס המסובין פגום, ובמשנ"ב ס"ק ז' כתב שאז צריך לשפוך מכוסו לכוסם מעט קודם שטעם ממנו כדי לתקן פגימתם, ובזה צריכים ליזהר שלא יטעמו קודם שיטעום הוא תחילה כיון שגם הם זקוקים לכוסו.
ותמוה א. מה מהני שמתקן פגימתן הרי כששופך לכוסם הרי זה לאחר ברכת המזון והרי ברכו על כוס פגום ודין כוס פגום אינו דין בשתיית הכוס אלא בברכה כמבואר בסי' קפ"ב ס"ק י"ז. ב. למה לא יטעמו לפניו הרי אינם זקוקים לכוסו כלל שהרי הם יש להם כוס משלהם ומה שתיקן פגימתם מדוע זה מזקיקם לחכות לו הרי יכולים היו גם לתקן בעצמם ע"י יין אחר או אפילו בלי תיקון יכולים לשתות רק אינו ראוי, ואשמח ביישוב.

יעקב שפיגל – נוה יעקב

כד

שיעור עיכול היין

כתב במשנ"ב סי' ק"צ ס"ק ח' שאם דעתו לשתות עוד יין לא יברך אחריו רק בסוף גמר שתייתו, ואם אין דעתו לשתות מיד יברך עכשיו דיש לחוש שמא יתעכל דעיכול של שתיה איננו שיעור גדול כ"כ. וצ"ע שהרי בסי' קפ"ד סעיף ה' כתב המחבר לענין אכילת פירות ושתיית יין אם אינו רעב ולא תאב יברך שוב וכתב במשנ"ב ס"ק כ' שאם אכל מעט קשה לשער זמן עיכול אבל נקט דד' מילין יכול לסמוך שלא נתעכל, ומשמע בפשטות ששונה דין פירות ולחם ליין ואילו כאן כתב דלהמ"א שיעור עיכול אינו שיעור גדול.

יעקב שפיגל – נוה יעקב

כה

זהירות מלשתות פחות מרביעית

סי' ק"צ, ג' יזהר לשתות או פחות מכזית או רביעית להסתלק מן הספק, ובמ"ב ס"ק י"ז מבואר דזהירות בזה חמור מאשר הזהירות שכולם ישתו

מכוס של ברכה. וצ"ע אמאי אין נזהרים בזה כלל ובפרט בשתיה חמה דרובא דעלמא לא מברכים ברכה אחרונה אף שודאי שותים כזית בבת אחת.

דוד שיפרין - קרית ספר

כו
סתירה בדעת השו"ע בדין יצא מוציא

עיין בביאוה"ל סי' ק"צ סעי' ד' ד"ה מהמסובין הביא חידוש גדול מהשו"ע בהלכות קידוש סי' רע"ג סעי' ד' שמי שיצא יד"ח בקידוש אינו יכול להוציא אלא למי שאינו בקי. וצ"ע אמאי השו"ע בהלכות מגילה סימן תרצ"ב סעי' ג' כתב אע"פ שיצא כבר מברך להוציא אחר ומשמע דאפילו בקי מוציא. ובמשנ"ב שם הביא דעות דבבקי לא יברך להוציאו אך השו"ע סתם. וצ"ע דהא המקור בהלכות קידוש הוא מדברי הרי"ץ גיאות שאמר זאת לענין שופר שאינו יכול להוציא בקי בברכה ואי השו"ע פסקו לענין קידוש מ"ש מגילה דלא. וכן צ"ע דהנה הב"י בסימן תקפ"ה פסק דלא כהרי"ץ גיאות וכך משמע מסתימת המחבר שם, וכן פסק הרמ"א שם דאף המוציא אחר בתקיעה יכול לברך וא"כ צ"ע היאך לענין קידוש פסק כהרי"ץ גיאות. עוד צ"ע למה הביאוה"ל בהלכות קידוש שדחה דברי השו"ע אמאי לא הקשה מדבריו בהלכות מגילה ושופר והקשה שם רק מטלית דהתם אי"ז קושיא משיטת השו"ע גופא כמבואר למעיין שם וצ"ע.

יהושע גלעדי – אלעד

כז
ברכת נשים אמ"ע שהזמ"ג

באה"ל ק"צ סעי' ד' ד"ה יטעום אחד, דלא שייך ערבות להוציא נשים במ"ע שהז"ג "דיותר טוב שהן עצמן לא יברכו אלא שלא נוכל למחות בידן". וצ"ע דבסי' תקפ"ט סעי' ז' כתב הרמ"א דהמנהג שהנשים מברכות על מ"ע שהז"ג אבל אחרים לא יברכו להם ולא מוזכר שעדיף שאשה לעצמה לא תברך.

דוד שיפרין - קרית ספר

כח
סתירה בדעת המשנ"ב בענין היכא דלא יצא אי מוציא

עיין בביאוה"ל סי' ק"צ סעי' ד' ד"ה מהמסובין דביאר דעת החכם צבי גבי כוס ברהמ"ז דאין יכול המזמן לברך בפה"ג ואחר ישתה משום דאין יכול אדם להוציא בקי בברכת המצוות אחר שיצא. (ועיין מש"כ לפרש דעתו בענין אחר) והקשה ע"ד דהא הכא אכתי לא יצא דכוס דברהמ"ז איהו גופא עדיין לא יצא יד"ח כלל ואמאי לא יברך לעצמו ולמסובין.
וצ"ע דהמשנ"ב גופא בסימן ער"ב, ס"ק ל"ג כתב לענין מי שמודר הנאה מיין דלא יקדש כלל על היין להוציא עצמו ולמסובין וכדעת המג"א ודלא כהרמ"א שם. ולכאורה הרי התם נמי כיון דמוציא עצמו אמאי לא יוכל להוציאם יד"ח בקידוש לברך בפה"ג ואחר ישתה כמו דכתב הכא לענין ברכת בפה"ג דכוס דברהמ"ז, וצ"ע. (ויש ליישב דהתם הרי מצי להוציא עצמו בקידוש על הפת משא"כ הכא).

יהושע גלעדי – אלעד

כט
אי מוציא הבקי בברכת המצוות

בסי' ק"צ סעי' ד' בביאוה"ל ד"ה מהמסובין תמה ע"ד החכם צבי שכתב דדוקא אם המסובין אינם יודעים לברך בעצמם אבל אם יודעים אסור לו לברך על מנת שיטעמו הם ותמה הביאוה"ל דבברכת המצוות אדרבה קיי"ל אע"פ שיצא מוציא עכ"ל, ותמוה דהרי המשנ"ב סי' ח' ס"ק י"ד כתב דגם בברכת המצוות יש אומרים דאינו מוציא אלא דוקא מי שאינו בקי וכהאי גוונא כתב הח"א (כמדומה בכלל ה' עי"ש, ובדיעבד מוציא בכל גווני כמבואר בח"א שם וגם לד' החכם צבי יתכן כן) וצ"ע.

חיים הררי – רוממה

ל
ברכת פועלים

סי' קצ"א סעיף א': פועלים העושים מלאכה אצל בעל הבית מקצרים בברכת המזון כדי שלא לבטל מלאכת בעה"ב, כיצד ברכה ראשונה כתיקונה וכו'. יל"ע למה לא יתקנו שיאמר גם ברכת הזן בקיצור כמבואר בסי' קפ"ז שאם אמר במקום ברכת הזן בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא יצא, ולילדים קטנים עושים כן לכתחילה כמבואר שם במשנ"ב.

יעקב שפיגל – נוה יעקב

לא
מנין ברכות דאורייתא

סי' קצ"א מ"ב סק"א, עי' במ"ב שהאריך שמנין הברכות אינו דאורייתא, דמדאור' יכול לכלול הכל בברכה א', ועי' במג"א ועוד שהאריכו בזה. וצ"ע שלא הזכירו דברים מפורשים שברשב"א (ברכות מ"ד א' ד"ה ורבנן) שכ' דבין ברכת ג' על לחם ובין מעין ג' על הפירות הוי דאו', רק דילפין מקרא שחלוק לחם מז' מינין שלחם טעון ג' ברכות ושאר ז' מינין רק ברכה א' מעין ג' עיש"ה. ומבו' מזה דמה שבעינן בלחם ג' ברכות דוקא הוא מדאורייתא, וצ"ע.

יהודה הלוי - קרית ספר

לב
התעסקות בזמן הברכה

סי' קצ"א סעיף ג': אסור לעשות מלאכה בעודו מברך, וכתב במשנ"ב ס"ק ה' מפני שנראה כמברך בדרך ארעי ומקרה, ומקורו בירושלמי הביאו הט"ז כאן שאל"כ למה הפועלים צריכים להפסיק שיברכו בשעת מלאכתם וע"כ זה אסור, והוסיף שם הט"ז שהוא הדין כל הברכות וכל המצוות ואפילו לעשות מצוה אחרת באותו העת אסור, וכן העתיקו המשנ"ב.
והנה המשנ"ב בהלכות ק"ש סי' ס"ו סעיף ז' הביא שמשמע שמותר ללכת בעודו קורא ק"ש חוץ מפרשה ראשונה, וכן מותר בברכות ק"ש כדמשמע בב"י סי' ס"ו, אולם נשאר בצע"ג דכאן כתב הט"ז שכל מצוה נאסר דנראה בדרך מקרה.

והנה בפמ"ג במשבצות זהב כאן הוקשה לו זה, ויישב דק"ש שאני משום דאינו מצוה אלא כעין מצות ת"ת ואינו תפילה כלל, וצע"ג על הצע"ג של המשנ"ב שלא הביא הפמ"ג. ומה שנ"ל, שאינו כ"כ ברור שגדרו כת"ת שיש אומרים שלא יוצאים בזה מצות ת"ת, ואולם גם אם נחלוק ונסבור שיוצאים יל"ע מה שונה מצוה זו ממצוות אחרות, והיה אפשר לומר שהתורה בעצמה כתבה בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך וא"כ הותר לו ללכת [וי"ל שהוא היתר מיוחד בהליכה ואינו ראיה כלל להתעסקות במצוה, ובאמת יל"ע בכל המצוות אם שרי בהליכה וכן בשאר ברכות שהרי מצינו רק שהתעסקות בדבר אחר נאסרת והליכה שנאסרה מצינו לענין ברכת המזון ולא בשאר דברים].
עוד י"ל דהמשנ"ב נייד מתשובת הפמ"ג דק"ו דהמשנ"ב אינה מק"ש עצמה אלא מברכות ק"ש שלא גרע משאר ברכות אפילו דרבנן שנאסרו בהתעסקות בדבר אחר כמבואר במשנ"ב סי' קפ"ג ס"ק ל"ז עיי"ש.

יעקב שפיגל – נוה יעקב

לג
בנוסח אשכנז שאומרים תמיד "רבותי נברך"

קצ"ב א': כתב השו"ע שהמזמן אומר נברך שאכלנו משלו, וכתב המ"ב ב' שלפי הזוהר לא סגי בזה, דצריך הזמנה בפה כדי להמשיך הקדושה לזמון, ולכן יש לומר בתחילה תן לנו הכוס ונברך או בואו נברך ע"כ. ומבואר מדבריו שלשון הב לן ונבריך הוא תן הכוס ונברך, דהב פירושו נתינה. וא"כ הנוסח תלי בכוס. דביש כוס יאמר נוסח זה, ובלא כוס יאמר רק בואו ונברך. וכן מפורש במ"ב לעיל סי' קע"ט ס"ק ג' שבלא כוס אומר בואו ונברך עיי"ש. וזה שכתב המ"ב כאן "או בואו ונברך", והיינו בלא כוס. והנה מבואר לפ"ז דס"ל להמ"ב דלהזוהר כשם שזמון בלא כוס בעי הזמנה בפה להמשיך הקדושה לזמון, כן זמון עם כוס יש להמשיך הקדושה לכוס, ולומר תן הכוס ונברך, דיש להמשיך הקדושה גם לכוס, דאל"כ אמאי צריך להזכיר בהזמנתו נתינת הכוס. ולפ"ז צ"ע דבסוף דבריו כאן כתב המ"ב דנוהגים לומר הזמון בלשון אשכנז תרגומו רבותי נברך, משמע מדבריו דלשון זה מהני אף במקום כוס, ותימא והרי אינו מזמין בזה בפיו את הכוס, ולהזוהר לדעת המ"ב בעי הזמנה על הכוס. ובשלמא לאומרים הב לן ונבריך אפי' בלא כוס (עיין בא"ח קרח א') א"כ נראה שאין פי' לשון הב היינו תן, אלא לשון הבו, שהוא לשון הזמנה שמכינם ומזמינם לזמון, (אלא דלפ"ז צ"ב לשון הב שהוא לשון יחיד, הול"ל הבו בלשון רבים, שהרי הוא מזמין בזה את כל המסובין) דלא בעי לדידהו המשכת קדושה לכוס, א"כ אף בלא כוס יאמר לשון זה, ולפ"ז לשון רבותי נברך נמי סגי במקום זה. אבל להמ"ב שלשון הב הוא תן, וחוזר על נתינת הכוס, וא"כ ס"ל דלזוהר בעי המשכת קדושה גם לכוס, וא"כ אמאי לשון רבותי נברך מהניא לזמון על הכוס, וצ"ע.

יצחק מרסיאנו – בני ברק

לד
הזמנה בפיו לברך כשאין זימון

סי' קצ"ב מ"ב ב', בזוהר הזהירו לומר קודם בהמ"ז באו ונברך לה' שכל דבר שבקדושה צריך הזמנה בפה עובר לעשייתו כדי להמשיך הקדושה, וצ"ע אמאי לא נהגו כן גם כשמברך ביחיד וכן בשאר דברים שבקדושה.

דוד שיפרין - קרית ספר

לה
השומע ומתנמנם בברכת המזון

סי' קצ"ג סעי' א' ביאוה"ל ד"ה וצריך אם שמע והוא מתנמנם לא יצא, משמע דצריך לחזור ולברך, ומקורו מהגר"א דכתב אהא דאיתא בש"ע צריך השומע לכוין מלה במלה "כמ"ש במגילה שמעה מתנמנם לא יצא" משמע דיליף משם דשמיעת מתנמנם לא הוי שמיעה. וצ"ע דהמ"ב בסי' תר"צ סעי' י"ב, פירש דשמע מתנמנם לא יצא משום שבודאי שחסר לו כמה תיבות, וזה לא שייך למילף לבה"מ דבמגילה הפסיד מלה אחת לא יצא יד"ח משא"כ ברה"מ לא מעכב אלא עיקר הברכה ורובו לא מעכב ומנלן דהשומע מתנמנם לא יצא וצריך לברך עוד פעם.

דוד שיפרין - קרית ספר

לו
בענין הפסק ג' לזימון בעשרה

כתב השו"ע (סי' קצ"ג סעי' א') דאם יש סעודה גדולה ואין כל המסובין יכולים לשמוע ברכת הזימון מהמזמן עדיף שיפרדו לחבורות של ג' ג' ויזמנו בלא שם, מאשר שלא ישמעו מהמזמן את ברכת הזימון, ודעת השו"ע דאם שומעין את הזימון עצמו סגי, ואין צריך לשמוע ברכת הזן, אמנם המשנ"ב הביא מהפוסקים לחלוק על השו"ע, ע"פ דעת הרמ"א בסי' ר' דאף ברכת הזן הוי מכלל ברכת הזימון, א"כ אם לא יכולים לשמוע ברכה זו אינם יוצאים יד"ח, ומוטב שיזמנו לעצמם.
אך צ"ע טובא, דהרי לקמן בסי' ר' (ס"ק ח') כתב המשנ"ב בפירוש דג' המפסיקים לעשרה אין צריך לשמוע ברכת הזן, אלא סגי שישמעו רק את ברכת הזימון, וזה סתירה למש"כ בסי' קצ"ג, שוב ראיתי בחזו"א שהקשה כן.
ולכאורה יש לדון בקושיא זו ולדחותה, דהתם איירי שמזמנים אח"כ לעצמם, כיון שממשיכים לאכול, וא"כ מקיימים ברכת הזימון לעצמם, ולכן מתחילה אין צריך לשמוע אלא רק הזימון עצמו, משא"כ בסי' קצ"ג אינם ממשיכים לאכול ולזמן שוב, ולכן צריכים לשמוע ברכת הזן.
אמנם יש לדחות יישוב זה, שסברא זו באמת מבוארת כבר בב"י בסי' ר' בטעם דין זה, שמחמת שחוזרים ומזמנים שוב אין צריך לשמוע ברכת הזן, אמנם סברא זו כתב הב"י בדעת רש"י שברכת הזן חשיב ממש כחלק מהזימון, אך לדעת הרא"ש כתב טעם אחר שבעשרה המזמנים בשם סגי ששומע את הזימון עצמו, דכיון שמזכיר שם אית ליה חשיבות בפנ"ע ואין צריך לשמוע ברכת הזן, ולפי טעם זה הדין הוא אפילו בג' שאינם חוזרים ומזמנים, כיון שכך הוא ראוי להיות הדין בכל זימון של עשרה דסגי בשמיעת ברכת הזימון, וא"כ קשיא טובא, דהרי בנידון זה פסק הרמ"א כהרא"ש ודלא כרש"י, וכמבואר שם בד"מ (סי' ר' אות א'), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא במש"כ המשנ"ב בסי' קצ"ג דאף בזימון בעשרה הוי לעיכובא שצריכים לשמוע ברכת הזן, וצ"ע.

משה ששון – גאולה

לז
תמיהה בבי' המג"א בדעת הב"ח לגבי זימון כשלא נצטרפו

הנה בב"י בסוף סימן קצ"ג (ד"ה מצאתי כתוב) הביא תשו' מהר"ם בן ברוך מרוטנבורג המבואר ממנה ששייך היכי"ת שאם ירצו זימנו ואם לאו לא יזמנו ומ"מ טוב שיזמנו משום ברוב עם הדרת מלך עיי"ש. והביא זאת הרמ"א בסעיף ב' שם שכ' דכל מקום שרשאין ליחלק עדיף טפי לזמן משום ברוב עם הדרת מלך.
ובב"ח (אות ח' ד"ה כתב) וכן בט"ז (סק"ג) הקשו מהא דברכות מה: דסברי אמוראי דכל מקום שאין אדם גדול חילוק ברכות עדיף וא"ל אמימר דחייבים בזימון עי' בגמ'. ותי' הב"ח והט"ז דגם בזה לא קיי"ל כוותי' ולא רק בהא דיש זימון כשאין גדול אלא גם בהא דזימון עדיף מחילוק בברכות עי' בדבריהם שההכרח לכך הוא מהא דלב"ה עדיף ברוב עם אפי' לענין ביטול בית המדרש כמבו' בדף נג. לענין נר עיי"ש, אך במג"א (סק"ח) הביא בתחילה מהרבה ראשונים דכל שלא קבעו וכו' אין אחד פוטר חבירו, ואח"כ הוסיף דמוכח מהגמ' מב. שקרעו בגדיהם כשלא ידעו האם ישיבה עם אמירת "ניכול נהמא בדוך פלן" מחייבת זימון עי' בגמ', ולכאו' מדוע עכ"פ לא זימנו ואח"כ יברכו כ"א בנפרד, אלא הכריח מיני' המג"א דאם אין קבועים יחד אין רשאים לזמן (והיינו דאף למחבר שסובר דבזימון יכולים כ"א לברך לעצמו, מ"מ אין רשאים לזמן כשלא קבעו)
[ובסברת הדבר, יעוי' בשעה"צ ס"ק כ"ב שכ' דאיך יאמרו נברך והכוונה שנברכנו יחדיו אחרי שלבסוף מוכרחין הם להתחלק שאין אחד יכול להוציא חבירו עיי"ש, וע"ע בלשון השטמ"ק מב: בהא דלרי"ח בב' אין מזמנים וכן בפרישה ס"ק י"א שנקטו דהוי ברכה לבטלה ויל"ע בזה. ויש שרצו לומר דלא יזמין דהוי הפסק בין מים אחרוני' לברהמ"ז ועי' ואכמ"ל].
ובהמשך תי' המג"א למש"כ בהג"ה דעדיף טפי לזמן. היינו שיאכלו מעט בשולחן אחד כדי שיצטרפו בזימון והוסיף "וכן צ"ל בב"ח". שהרי בסי' קצ"ה כתב בהדיא דאין יכולים לזמן אא"כ נכנסו מתחילה לכך וכו' עי' היטב בכ"ד והעתקתי והקדמתי לכ"ז כדי שהקו' תהי' ברורה ופשוטה.
ותמוה מאד מה שמפרש המג"א בב"ח דהא דיזמן היינו שיאכל שוב ומחייב דא"כ אמאי הסיק הב"ח דלית הלכתא כאותם אמוראי' בדף מה: בהא דחילוק ברכות עדיף וכנ"ל, הא לפי בי' המג"א שכל מה שמזמן היינו שאוכלים ומצטרפים א"כ ודאי שזה לא שייך שם שסברו שכשאין גדול אין זימון ומה יהני שיאכלו שוב הא הספק ישאר בעינו, ומזה שהכריע הב"ח דליתא להאי אמוראי אלא כדמוכח מדעת ב"ה בדף נג, דברוב עם עדיף. ע"כ שס"ל שמזמנים בלי לאכול שוב ומשו"ה ליתא לסברת אמוראי הנ"ל שבגמ' (ומשה"ק המג"א מסי' קצ"ה י"ל דשם נפ"מ דלא יזמנו בהזכרת השם, או י"ל דאתא דלא יזמנו ויוציא זא"ז בבהמ"ז) ועכ"פ צע"ג דברי המג"א.

אליהו ברכה – בני ברק

לח
שומע כעונה כשאינו מבין

כתב השו"ע סי' קצ"ג סעי' א' ששנים שאכלו ואחד אינו יודע ומבין ברכת המזון אינו יוצא בשמיעה, וכתב במשנ"ב ס"ק ה' שלפי"ז נשים או עמי הארץ יברכו לעצמם. וצ"ב אם יוצא בלשון הקודש וכן כשאינו מבין הלשון מדוע בדין שומע כעונה לא יצא יד"ח.
והנראה דהנך שיטות ס"ל דשומע דדינו כעונה אינו סתם שמיעה אלא זה דין בהבנה כמו שמצינו לשון הפסוק וחסר בדין שומע שיהיה כעונה, ומשא"כ במדבר ממש שסוף סוף אמר. ולפי"ז יל"פ מה שכתב בב"י שלענין קריאת מגילה מצינו שגם כשאינו מבין יצא ומשום פירסומא ניסא הוא וצ"ב, ויל"פ שהרי מצינו כנגד זה דין בסי' נ' דאע"פ שישן מצטרף למנין לענין קריאת מגילה לא מהני ומשום דפירסומא ניסא ליכא בישן כמבואר שם במשנ"ב, וא"כ י"ל דכל ענין שמיעת קריאת מגילה אינו כדי שיתייחס אליו קריאת מגילה שיהא כשומע כעונה אלא שמספיק עשרה שומעים המגילה כדי שיהא הקריאה ברוב עם והרי זה נאמר ברוב עם לפירסומי ניסא.

יעקב שפיגל – נוה יעקב

לט
האם בפחות מכזית חייבים בזימון

כתב בשו"ע (סי' קצ"ג סעי' ד') ג' שישבו לאכול וברכו המוציא, אפילו לא אכל כ"א עדיין כזית פת, אינם רשאים ליחלק, וביאר במשנ"ב (ס"ק כ"ח) שחיוב הזימון חל כבר עליו בהתחלת אכילה שלו ע"כ. וצ"ע דפסק השו"ע (סי' קצ"ו סעי' ד') דאין מזמנים על מי שאכל פחות מכזית, וכן פסק (סי' קצ"ז סעי' ב') דאאחד שאכל כזית ירק מצטרפין, וביאר המשנ"ב (ס"ק ח') דאין אכילה פחותה מכזית, או משום דבעינן שיתחייב עכ"פ בשום ברכה (אחרונה) ובפחות מכזית אין חיוב, ע"כ, ואם אינו מצטרף בפחות מכזית, מ"ט אינם רשאים ליחלק הא לא התחייבו עדיין בזימון עד שיאכלו כזית מהטעמים הנ"ל, וצ"ע.

יהודה לוין – נוה יעקב מרכז

מ
אי שרי ליחלק כשיש לנותרים אפשרות לזמן

כתב הרמ"א סוף סי' קצ"ג שאם יש ג' חבורות של ג' ג' בני אדם, אסור לכל אחד מג' החבורות לעזוב את חבורתו ולזמן יחד, כי אז הם משאירים את בני חבורתם בלי זימון. אבל אם יש בכל חבורה ארבעה, אז מותר.
וכתב המשנ"ב שמה שמותר בארבעה זה בכהאי גוונא שכולם אכלו בחדר א', כי אל"כ אסור מצד שינוי מקום. וצע"ג, דבכהאי גוונא שאכלו שלושת החבורות במקום א' למה אסורים להתחלק בחבורות של שלושה, הרי יכולים השנים הנותרים להצטרף עם א' מהחבורה השניה.

אברהם אבו נעים – בני ברק

מרפסן איגרי

מדור התשובות

הערות ותמיהות שנתעוררו בבית המדרש ודורשות עיון ותשובה

א

היוצאים בשמיעה בידים מזוהמות

במשנ"ב סי' קפ"א ס"ק א' כתב דאף מי שאינו מברך בעצמו אלא שומע לצאת מפי המברך צריך ליטול ידיו למים אחרונים. ובשעה"צ ס"ק ב' ציין שמקורו משאילתות. וצ"ע דלהדיא כתב הטור משם השאילתות דהשומעים שאינם מזכירים את ה' אין צריך ליטול קודם ברכה, וצ"ע.

הק' מה כוונת השעה"צ ס"ק ב' שציין על מש"כ במשנ"ב ואפילו למי שאינו מברך בעצמו אלא שומע לצאת, וכתב דמקור הדברים משאילתות, ולכאורה הרי מפורש בדבריו איפכא. אמנם כוונת המשנ"ב מבוארת דבריש הסימן בא להביא הטעם למים אחרונים ולזה כתב דהטעם הראשון משום דידים מזוהמות פסולות לברכה וזה שייך רק למברך, ועוד יש טעם אחר משום מלח סדומית וזה שייך גם בשומע, ואלו הם דברי השאילתות שהוא נחת לזה דאף השומעין צריכין נטילה מהאי טעמא ואף דאיהו כתב דלפי"ז אם ירצו יטלו אחר ברכה ואין לזה שייכות לברכה, כבר האריך בזה הב"ח סי' ג' ומסיק דאין חילוק בין המברך לשומעין וכולם צריכים נטילה קודם ברכה, ומ"מ המשנ"ב השתא לא נחית אלא לבאר עיקר טעמא דאיכא במים אחרונים.

חנוך ורטהימר - ירושלים

כל מה שכתב הב"י בשם השאילתות הוא שרק המברך מחוייב קודם ברכה יעויין שם בשאילתות [יתרו שאילתא נ"ד] ובפי' העמק שאלה מכ"י דאזיל דוקא היכא שאין ידיו מזוהמות מהאכילה ולכך שאר המסובים נוטלים גם לאחר הברכה שהרי אינם מברכים, אך כשידיהם מזוהמות כולם נוטלים קודם הברכה. וא"כ המשנ"ב הרי הא כתב דאפילו היוצאים מחוייבים מדוייק מדבריו דעסקינן בידיו מזוהמות וא"כ גם הסועדים מחוייבים קודם ברכה.

אליהו קרפ – נוה יעקב מרכז

מה שהקשה בסי' קפ"א דאפילו מי שאינו מברך אלא שומע לצאת גם צריך ליטול וציין בשעה"צ מהשאילתות, ולא ידע השואל מקורו דאדרבה בטור מבואר להיפך, לא מובן הקושיא דהלא בטור מביא בשם רב אחא דהמברך לפי שמזכיר השם צריך ליטול קודם הברכה אבל האחרים דאינו אלא משום מלח סדומית אם רצו אין נוטלים קודם ברכה, ומשמע דאחר ברכה חייבים וה"נ קאמר המשנ"ב דאפילו למי שאינו מברך בעצמו, ויותר מזה אפילו כשאין ידיו מזוהמות נוטל משום מלח סדומית והיינו אפילו אחר ברהמ"ז יכול ליטול ופשוט.

חיים הררי - רוממה

ב- ג

בענין נטילת מים אחרונים בדבש

בסי' קפ"א סעי' ט': מים אחרונים נוטלים בכל מיני משקים. וכתב בב"י דהוא הדין בדבש ושמן, והביאו המשנ"ב ס"ק כ"א. וצ"ע דלעיל סי' ק"ס הביא הב"י שיטת הרא"ש דנוטלים לידים (מים ראשונים) בדבש ושכר, וכתב ע"ז הב"י דאין דבריו נראין בדבש ואפילו בשעת הדחק, שהרי אינם מנקים. וצ"ע א"כ מ"ט הכא סתם הב"י ומשנ"ב דאפשר ליטול בדבש, והדברים ק"ו אם פסול דבש למים ראשונים כל שכן למים אחרונים שעיקרם לנקות הזוהמא, וצ"ע.

ראיתי שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, לשאול איך ינקה ידיו בדבש, ומ"ש ממים ראשונים דלא מקרי מנקה, ואפשר דמים אחרונים שתכליתם להעביר זוהמת המאכל ובזה אף דבש מהני שלא יהא זוהמא, אבל מים ראשונים נקיון בעינן שיהיו הידים, סתם ידים, נקיות והדבש אינו מנקה, אבל בחמין אתי שפיר דהוא איפכא דלסתם ידים מהני לנקותם לגמרי אך כשיש זוהמת המאכל אין מהני להעבירם ואדרבה מפעפע. ולפי"ז מסתברא דזוהמת המאכל צריך להעביר לגמרי אבל לא בעינן לנקות הידים מכל וכל וכמו שצידד הרב דוד שיפרין, אך שלא יהא זוהמת מאכל.

חנוך ורטהימר – ירושלים

יש לחלק בין נטילה למים ראשונים לנטילה למים אחרונים, דכל נטילה עניינה "נקיות" אחרת, דהנה נחלקו הראשונים בטעמא דנט"י ראשונים, יש אומרים דמשום חשש טומאה נגעו בה, ויש אומרים דמשום חשש שנגעו במקומות המטונפים היא, ומשום טינוף בלבד, והנה אי משום טומאה הוא בעינן לזה נקיות מטומאה, וע"כ כתב בזה הב"י דדבש דבאמת לא מנקה לחלוטין לא סגי לענין זה, וכן אי משום חשש טינוף הוא, הרי באמת אין טינוף ממשי על הידים ובכ"ז הצריכו נקיות מזה, הרי דדרגת הנקיות לזה גבוהה מאוד ולא סגי לזה בדבש, משא"כ בנטילה למים אחרונים דכל מטרתה לסלק "זוהמת האכילה" או משום מלח סדומית, ולדברים אלו ודאי דסגי אף בדבש, דאף דאינו מנקה לחלוטין מ"מ מסלק זוהמת המאכל ומלח הסדומית, ומתקיימת בו מטרת נטילת מים אחרונים.

ולענין עצם הנקיות ע"י דבש, הן אמת דהידים נעשות דביקות ע"י הדבש, ואין מחשיבין אינשי מצב זה כ"נקי", מ"מ הא ודאי דמסלק הלכלוך, ואינו לכלוך בעצם כיון שהוא דבש נקי, ולא גרע משמן, דהביא הטור ברייתא דהיו נוהגין לסוך בשמן בסוף האכילה משום נקיות, ויש אומרים דאף הוא חיוב, והא אחר הסיכה הידים נעשות שומניות, ואמאי נחשב זה לדרגת נקיות מעולה, אלא ע"כ דכיון דהשמן בעצמו נקי ומוריד הזוהמה מהידים נחשב שפיר כמנקה, והוא הדין לענין דבש.

מרדכי ברגר – אלעד

בפוסקים מבואר דיש שני ענינים בנקיון ידים לפני ברכה. א. לפני כל ברכה שמברך אם יש לכלוך על ידיו בענין שזה מאוס עליו צריך לקנח ידיו וא"צ מים. ב. האוכל סעודה צריך ליטול ידיו מפני זוהמת המאכל שיש על ידיו, מבואר דאינו מפני המאיסות דלזה סגי בקינוח אלא הצריכו נטילה לפני הברכה שלא יהיו ידיו מטונפות מזוהמת המאכל, ופשוט דאם יש איזה לכלוך על ידיו ואינו מזוהמת המאכל אלא לכלוך מעלמא א"צ בזה דיני מים אחרונים (וכגון שכבר רחץ ידיו מזוהמת האכילה כמש"כ המ"ב קעט שעה"צ ז' וכ"כ הבא"ח), ובתוס' כתבו ובזה"ז א"צ מים אחרונים דאין אנו מקפידים כ"כ אכן איסטניס חייב במים אחרונים ומשמע ככל דיני מים אחרונים ולא קינוח בעלמא, ומשמע מדבריהם דכשהיה שמן ערב היה חיוב גם על מי שלא איסטניס, ומכ"ז מבואר דיסוד מים אחרונים לא שלא יהיו ידיו מאוסות עליו אלא דין נטילה שלא יהיו מטונפות מזוהמת המאכל והסמיכו אקרא והייתם קדושים דהנהגת קדושה שלא יהיה מטונף מזוהמת אכילתו וכיון שנטל בשמן ודבש שיש לזה דין נטילה, ואף שנשאר קצת זוהמה על ידיו בטל הוא בשמן ודבש ולא עדיף מלכלוך בעלמא דיש לקנח אם הוא מאוס עליו אבל למים אחרונים סגי בזה דתו לא ניכר על ידיו זוהמת המאכל. עוד יש להוכיח דאפי' מים לא מורידים לגמרי את הזוהמא דהרי בגמ' דרשינן "כי קדוש אני זה שמן ערב" ופירש הטור שמושחין ידיים בשמן להסיר הזוהמה, ומ"מ לא מעכב השמן, מוכח דאף שנשאר קצת מזוהמת המאכל מ"מ תו לא מקרי ידים מזוהמות.

דוד שיפרין - קרית ספר

מה שהקשה ידידי הרב שמעון בן גיגי בסי' קפ"א דמים אחרונים אפשר ליטול בדבש ולעיל סי' ק"ס מבואר דל"מ דבש למים ראשונים שאינם מנקים, נראה דלק"מ דהרי הר"מ סובר דמים אחרונים צריכין ניגוב (סי' קפ"א - ח') ותמוה שהרי בסי' קנ"ח סעי' י"ב עי"ש במשנ"ב מבואר דלמים ראשונים אין צריך ניגוב אלא משום טומאה וברביעית בבת אחת אין צריך ניגוב לד' ב"י (לאפוקי מד' רש"י דהוא משום מיאוס ובכל אופן צריך ניגוב לדעתו), ואיך הביא כאן ד' הר"מ דצריך ניגוב, וע"כ דל"ד דמים אחרונים משום נקיות וע"י שמנגב מוריד הלכלוך והניגוב הוא לצורך הנקיות שלא יהיה מיאוס שזה כל מטרת מים אחרונים וע"י הניגוב יועיל גם הדבש להוציא הזוהמא (ופשוט דגם החולקים על הר"מ בסי' קפ"א - ח' לא דברו אלא במים וכהאי גוונא דס"ל דהם מורידים הזוהמא וגם בלי ניגוב הם נקיות כמ"ש המשנ"ב ס"ק י"ח, אבל בדבש פשיטא דגם לדידהו בעי' ניגוב, והר"מ סובר דגם במים נשאר קצת מיאוס וכעין סברת מהרש"ל הנ"ל גבי מים ראשונים וסובר הר"מ דלברכה החמירו יותר וצריך ניגוב ודו"ק).

חיים הררי - רוממה

ד

בספק דרבנן לקולא בחשש סכנה

פסק השו"ע בסי' קפ"א סעי' ב' דבדיעבד אפשר ליטול על עצים דקים ואין בזה משום רוח רעה כמו ע"ג קרקע, והוא ספק בגמ', ועיין בב"י הטעם "משום דספק דרבנן לקולא". וצ"ע מה שייך בזה גדר דספק דרבנן לקולא, וכיון שהוא ספק מזיק היאך שרי, וצ"ע.

י"ל דאע"ג דבעלמא אין ראוי לגרום לאחרים לרוח רעה, מ"מ במים אחרונים פירשו חז"ל שיש בזה איסור, ולגבי איסור זה נאמר שספק דרבנן לקולא.

משה ששון - גאולה

כן כתב הדרישה בטעמו דהרמב"ם דמצריך נטילה דוקא לתוך כלי, עי"ש. ובטעמם דהרשב"א והשו"ע בזה נראה ע"ד אפשר, דהנה לשונו דהמשנ"ב בזה בס"ק ד', ויש "חשש" סכנה לעובר עליהם, דהיינו, דמי שעובר על המים הללו אין זה וודאות דיסתכן אלא הוא ב"ספק סכנה", וא"כ בנידון דנן דישנו ספק האם יש כלל רוח רעה במים אחרונים ע"ג עצים דקים, א"כ זה ספק ספיקא של סכנה, וביותר, דרק לעובר עליהם יש סכנה, ואין וודאות מוחלטת דיעבור אדם עליהם, ובפרט דזה ע"ג עצים או אבנים דאין דרך כ"כ לעבור עליהם, נמצא דהסכנה בזה היא חשש רחוק מאוד, ואינה כדאית מחמתה לבטל כלל דין מים אחרונים, דהא השו"ע דהתיר מיירי שאין לו כלי לשפוך לתוכו המים אחרונים, ואם לא ישפוך על העצים לא תהיה לו אפשרות ליטול מים אחרונים כלל.

והא דנקט הב"י בטעמא דמילתא משום ספק דרבנן לקולא, ולא כתב כמש"כ, והוא משום דאחר דרבנן אמרו בגמ' דצריך ליטול שלא ע"ג קרקע, נהפך זה לדין דרבנן בפנ"ע ללא שייכות ישירה לטעם הדבר של רוח רעה, וא"כ מדין זה הו"ל למיחש לדעה בגמ' דאין ליטול אף על עצים דקים, וע"ז כתב דהוא ספק דרבנן לקולא.

מרדכי ברגר – אלעד

ה

בדין לערב יין פגום ביין כשר

כתב מג"א סי' קפ"ב ס"ק ח' דכשמחזירין לקנקן על מנת לתקן פגימת היין אין צריך להקפיד לערות מעט מעט (ודלא כב"ח דכתב להחמיר שלא לערות בבת אחת), והוסיף, דאפילו ביין נסך יש מקילין עיין יו"ד סי' קל"ד. וצ"ע דשם מוזכר רק דעת האוסר, ואם טעם ההיתר כאן משום קמא קמא בטיל אמאי היקל בצרצור גדול. ועוד אמאי מקילים לערב כלל ולא אמרינן אין מבטלים איסור לכתחילה, עיין סי' תרכ"ו דנו הפוסקים לענין לערב סכך כשר עם הפסול.

נראה דמה שציין המג"א לסי' קל"ד ר"ל בטור וב"י דשם הביאו כל הסוגיא ויש כמה וכמה חילוקים בדבר וממילא יש מקום להקל הכא. ומה שלא חשו כאן לביטול איסור לכתחילה, אפשר דהכא לא דמי לכל איסור דיין פגום אין בו פסול בעצם אלא חסרון הכשר דטעמא פגמו, וברגע שיבטלו לא אמרינן שיש כאן איסור מבוטל אלא מקבל הכשר מדין הרוב ואף הוא נעשה מוכשר ולמה לא נעשה כן לכתחילה לתת לו הכשר, ורק בדבר שיש בו פסול וחסרון בעצם וגם אחר הביטול יש כאן איסור מבוטל אבל מה שהוא חסר המעלה מה איכפת לן לבטלו לתת לו יתרון ומעלה.

חנוך ורטהימר - ירושלים

מה דהקשה דאין מבטלין איסור לכתחילה, לא קשיא חדא דאין כלל איסור דהוא מצוה לברך עם כוס אך אינו מוגדר כאיסור שיש לדון בו משום ביטול איסור, וגם בסוכה דנו משום שאם ישב בסוכה פסולה יעבור איסור אך כאן ממנ"פ לא יעבור איסור, ולא שייך לדון בזה. ולא מבעיא דכוס הוא רק למצוה, אלא גם לשיטה שהוא חובה מ"מ הרי כוס פגום כשר דיעבד וא"כ ממנ"פ הרי הוא רק לענין הקיום המצוה לכתחילה ואין כלל חפצא דאיסור, וביותר שכעת הוא מבטל יין סתם דאי"ז כוס של ברכה לפני שבירך עליו ובתורת יין הוא בטל ואח"כ ממילא כשר לקידוש. ושוב ראיתי דכעי"ז תירץ הט"ז לענין סוכה, והכא עדיפא לכו"ע [דמי שהקשה בסוכה צ"ל דאיכא חשש שישב בסוכה פסולה ושייך בזה הגזירה, אך כאן לא שייך וכנ"ל], ודו"ק [וגם עוד תירוצים שכתב הט"ז שייכים לכאן, ודו"ק].

שמעון בן גיגי – רוממה

ו

בענין כוס פגום

פסק השו"ע סי' קפ"ב סעי' ד' דאם היו כוסות המסובין פגומים צריך לתת מכוס הברכה לתוכם, וכו'. וצ"ע דלכאורה אי הוי כוסם כוס של ברכה א"כ אמאי המברך מתקן כוסם רק אחר ברהמ"ז, הא להדיא פסק השו"ע סעי' ג' דצריך שלא יהא הכוס פגום, וצ"ע.

פשוט דכוס הברכה הוא כוסו של המברך, ולא הכוסות הפגומים של המסובין ופשוט הוא וממילא לא קשיא מידי, וכן מבואר בראש"ש בפסחים (פ"י סי' ט"ז) דהיכא דהכוסות לא פגומים אין צריך למזוג מכוס המברך לכוסם כיון שכוסם ראוי לברכה "שאנו רואין כאילו כל אחד קידש על כוסו", והיינו דזהו החילוק דבפגום שאי"ז כוס של ברכה אלא סמוכים על כוס המברך מהאי טעמא צריך למזוג מכוסו, ובאינו פגום א"כ הכוס שלהם הוא כוס הברכה, ולק"מ. ואע"פ שבמשנ"ב כתב דבפגום צריך למזוג כדי שיטעמו מכוס שאינו פגום, ולכאורה להנ"ל צ"ל דהטעם למזיגה הוא כדי שיטעמו מכוס הברכה ולא מכוסם שהוא שאינו של ברכה, מקור דברי המשנ"ב הם בתוס' בפסחים (ק"ו ע"א) שכתב כן, אמנם גם לתוס' אין הביאור משום דכוסם הוא כוס הברכה אלא דס"ל דאין דין לשתות דוקא מכוס המברך בדוקא לו היה כוסם ראוי לברכה, אלא דמחמת שהוא פגום צריך לתקנו, אך מודה בודאי דבפגום הכוס דברכה הוא כוס המברך.

וכן מבואר במג"א סי' רע"ח בשו"ע סעי' ט"ו שאם נשפך כוס הקידוש יצא יד"ח קידוש אם שתה מכוס אחר, וכתב מג"א דהשתיה מכוס הברכה הוא אינו לעיכובא כיון ששתה מכוס אחר. והביא

ראיה מכוסות של המסובים שאינם פגומים שלא צריך למזוג מכוס המברך, והקשו האל"ר ותוספ"ש דהתם משום דבאינו פגום כוסות המסובים הם עצמם הכוס של ברכה, ותירץ מחצית השקל דס"ל למג"א לדייק מתוס' הנ"ל דלא כתב דמהאי טעמא צריך למזוג בפגום כדי לשתות מכוס של ברכה (וכהרא"ש) והיינו משום דכוסות הפגומים אינם כוסות של ברכה וכנ"ל, אלא דאין דין לשתות מכוס המברך, וחזינן מכ"ז דגם תוס' ורא"ש לא פליגי בזה דכוסות הפגומים אינם כוס ברכה, אלא דפליגי לענין השתיה מכוס המברך אי בעינן או דסגי שכוסות שלפניהם ראויות לברכה לענין השתיה, [ויתכן דתרווייהו בעינן ולא פליגי בזה אלא דכוס פגום הוא לעיכובא, וכוס המברך הוא לכתחילה וחד מינייהו נקטי, ודו"ק. וכמו שהאריך בזה הגר"מ ששון בגליון מס' 31 עמוד ס"ד יעוי"ש]. ואף שאין צריך עוד ראיה לזה מ"מ יש להוכיח עוד דאין הכוונה דכוסם הפגום הוא כוס של ברכה, וכל מה שצריכים לשתות מכוסו הוא רק מדין כוס שאינו פגום שהרי דין זה מצינו ג"כ לעיל סי' קס"ז סעי' ט"ו לענין ככר הבוצע דאם יש לפני המסובין ככר שלם או לחם משנה בשבת אין צריכים לטעום מככר הבוצע ובאין להו שלם או לחם משנה בשבת צריכים לכרו כמבואר בשו"ע ומשנ"ב שם, וגם שם הביאור דבאופן הא' א"כ ככרם הוא הככר שבירכו עליו משא"כ באופן הב' (עיין מש"כ שם בגליון) ושם הרי ודאי דלא שייך הטעם כמו הכא שע"י המזיגה מכוסו נתקן הפגם שלפניהם שבפת לא שייך זה ואפילו הכי הדין הוא אותו דין ומצינו בראשונים ג"כ שדימו הדינים [וכמבואר שם סעיף ו' בביאוה"ל סוף ד"ה ולא], ובלאו הכי התם חזינן כגדר הנ"ל, ועכ"פ לענייננו הכוסות הפגומים לכו"ע לא חשיבי כוסות של ברכה, ולק"מ.

שמעון בן גיגי – רוממה

עיקר הכוס של ברכה באופן שכוסם פגומה, זה כוס המברך שכולם יוצאים בברכתו וסגי במה שיש לו כוס שאינה פגומה, ולענין שתיית המסובין סגי אף ששותין מיין אחר ואין צריך שישתו מהכוס של המברך עצמה (עיין מה שהוכחנו כן בגליון הקודם בהערות), ומה שצריך לתקן כוסם, כיון דמ"מ צריכים לשתות מכוס הראויה לברכה שאינה פגומה, וכמש"כ באהל מועד. ויש להוסיף דיתכן שאין למברך מספיק יין בכוסו לשפוך לכוסות המסובים קודם הברכה, דכוסו תהיה חסרה ולא תהיה מלאה ולא יוכל לברך עליה.

משה ששון - גאולה

הנה כתב הטור סי' ק"צ סעי' א' שיטעום המברך ואח"כ המסובים וכ"ז אם הם זקוקים לכוסו, וכתב המשנ"ב ס"ק ז' דאם כוסם פגום שצריך ליתן מעט מכוסו לכוסם בזה צריכים להיזהר שלא יטעמו קודם המברך, ולכאורה צ"ב מ"ט, והרי מונח לפניהם כוס והא שצריך ליתן מכוסו לכוסם הוי חסרון צדדי שכוסם פגום ומ"ט לא יכול לשתות קודם המברך כהאי גוונא, אשר מוכח מזאת דשונה היכא שכוסם מתוקן להיכא שהוא פגום, וכתב המשנ"ב ס"ק ה' דאם מתוקן חשיב כאילו הם מברכים בעצמם, ומשמע א"כ שכ"ז כשהוא מתוקן אך כשהכוס פגום אינם חשובים כמברכים דלא מברכים על כוס פגום ולכך יוצאים מברכתו ולכך זקוקים להמתין שיטעום המברך קודם.

ולפי"ז נראה דאין כל ענין לתקן קודם, שבזה כ"א יחשב כמברך בעצמו דלא איכפת לן בזה כלל, ולהיפך אולי הוי חסרון ברוב עם שקיים בעיקר כשאחד מוציא את האחרים ולא כשמברכים כמה יחדיו, והא דבעינן שישתו מכוס שאינו פגום מתקן אח"כ, וא"כ הוי כוס של ברכה רק לגבי השתיה כיון שהיה בשעת הברכה ולא גבי הברכה וגבי ברכה אין כל ענין. וגבי דברי התפא"ש אפשר דהתם אין להם עוד יין לתקן, ויעויין ברא"ש פרק ערבי פסחים סי' ט"ז שכתב דהיכא דיש כוסות לפניהם אנו רואין כאילו כל אחד קדש על כוסו, ולשון זו הובאה במשנ"ב, ומשמע להדיא שהרא"ש פליג אתפא"ש.

ואפשר להוסיף טעם ונופך בדברים, דהנה הרא"ש כתב כששותים מכוס שלפניהם שאינו פגום ואע"פ שאין צריכין לשתות לכתחילה מיהו מצוה לשתות, ולכאורה כוונתו שאין המסובים חייבים לשתות אלא לכתחילה ויעויין משנ"ב סי' רע"א, פ"ג [אע"פ שכאלו כ"א קידש לעצמו]. וכן שיטת הרא"ה (יעויין שו"ע סי' קפ"ב סעי' ד') דקפדינן אכוס פגום דוקא בכוס המברך. ונראה דאולי הטעם שהרי כוס פגום חסרונו משום שמאוס קצת מלשתותו שכבר שתו ממנו, וא"כ דוקא היכא שחייבים לשתות אמרינן הכי, אך היכא שאינו חייב לשתות ממנו א"כ אם מאוס לפניו לא ישתה ואינו חייב לתקנו.

אליהו קרפ – נוה יעקב מרכז

ז

האם יש חסרון של פגום בכוס המברך

במשנ"ב סי' קפ"ב ס"ק כ"ד כתב דמ"מ אם שותים מכוס המברך לאחר ששתה הוא אין זה נחשב פגום, משום דכולהו כחד חשיבי. וציין מקורו מהרא"ש. וצ"ע טובא דלא נמצא כן בראש"ש לא בברכות (פ"ז) ולא בפסחים. וביותר צ"ע דיעויין בט"ז ס"ק ד' ומבואר מדבריו דבכהאי גוונא חשיב פגום, וצ"ע להמשנ"ב שלא הביאו. ויש להוסיף דאכן מלשון המאירי (ברכות נ"א) משמע כפסק המשנ"ב, וצ"ע מ"ט הפוסקים לא הביאו ראי' זו.

במש"ה שם הרב משה ששון דאין דין פגום כשכולם שותים מכוס המברך דדבר זה לא נמצא ברא"ש, נמצא חידוש זה ברא"ה וברשב"ץ.

מאיר ברגר – אלעד

מקור דברי המשנ"ב זה הוא בדברי הרא"ש בפרק ערבי פסחים סימן כ"א, ז"ל שם, ארבע כוסות וכו' השקה מהן לבניו ולבני ביתו אמר רנב"י והוא דשתי רובא דכסא ובני ביתו "שותין המיעוט הנשאר", משמע דלכתחילה אין צריך להשקותם אלא הוא שותה כל הכוס והן יוצאים בשמיעה תדע דהא נמי כששתו לא יצאו אלא בשמיעה דהא בעינן רובא דכסא והם לא שתו אלא המיעוט, עכ"ל, עי"ש. הרי להדיא כשיטת המשנ"ב דכששותין מכוסו אין חסרון של כוס פגום, וע"כ לא פסק המשנ"ב כהט"ז בזה.

אמנם יעויין במה שכתב הגרב"י זילבר זצ"ל בקובץ בית אהרן וישראל" (גליון ל"ז) שנקט בדעת המשנ"ב גופיה כהט"ז, עפ"י מש"כ הט"ז "דכל היכא דלא אפשר די בכך שהמברך שותה מכוס שאינו פגום", עי"ש, וכיון דלהחמיר שבאמצע השתיה יצטרך תמיד להוסיף על הכוס, ובפרט כשיש הרבה שותים, זה כלא אפשר, משום הכי נקט המשנ"ב דאפשר לשתות מכוס המקצר, אך לא ס"ל דהוי לכתחילה ממש, עי"ש בכ"ד, ולכאורה דחוק טובא לומר כן בדעת המשנ"ב, ואחר שזכינו לדברי הרא"ש דלעיל יש לבאר דבריו כפשטם ודלא כט"ז, (כ"ז מקובץ "מנהגי הקידוש בליל שבת" לאאמו"ר שליט"א, בני ברק תשנ"ט, עי"ש דהאריך טובא בכ"ז).

מרדכי ברגר – אלעד

תגובת השואל:

אין לומר דאין כוונת המשנ"ב לרא"ש אלא לרא"ה, ראשית דדבר זה מבואר במשנ"ב ב' פעמים, דמלבד מה שכתב כן בהלכות ברהמ"ז כתב כן אף בהלכות קידוש (סי' רע"א שעה"צ אות פ"ט) וזה תימה לומר דבשני הפעמים נפלה ט"ס בדבריו. ובאמת ברא"ה אין מקור כלל לדברי המשנ"ב דהרא"ה איירי באופן שיש לפני המסובין כוס פגום ואין שותים מכוס המברך כלל, ומ"מ ס"ל לרא"ה דלגבי המסובין לא נאמר כלל דין זה של כוס פגום, וכמבואר כ"ז בב"י, וכן בשו"ע הביא דעה זו בשם יש אומרים, אכן דעת השו"ע לעיקר אינה כהרא"ה אלא שבאמת אף המסובין צריכים להקפיד על פגימת הכוס, ועל זה פירש המשנ"ב דאם שותים מכוס המברך נחשב ככוס שאינו פגום, ולסברא זו אין זכר בדברי הרא"ה.

משה ששון – גאולה

מה שהקשה הרב משה ששון במשנ"ב קפ"ב – כ"ד היכן כתב הרא"ש דלא הצריכו כוס שאינו פגום אלא למברך, לענ"ד לולי דמסתפינא אמינא טעות דפוס יש כאן וצ"ל הרא"ה במקום הרא"ש ומובא בב"י כן בשמו על אתר עי"ש, ומשה"ק למה לא הביאו ראיה לדין זה מהא דמשגרו לאשתו, לא שייכא לנד"ד דהתם משום ברכה לאשתו ואפילו לא אכלה עמהם כלל כמבואר במשנ"ב סי' קפ"ג ס"ק י"ט וא"כ אינו שייך לכוס של ברהמ"ז.

חיים הררי - רוממה

ח

בשחו השומעים בשעה שגמר המברך הברכה

כתב המשנ"ב סי' קפ"ג ס"ק כ"ו דאם לא גמר המברך עדיין את הברכה חוזרין המסובין ומברכין בעצמן. צ"ב, דהא הוא הדין בגמר הברכה ולא כיוונו לשמוע, וכסוף דבריו, ואמאי תלה לה בגמר ולא גמר הי"ל לתלותו בכוונו לשמוע סוף ברכה או לא, וצ"ע.

י"ל בזה, דכיון דהדין שווה בזה דין אם לא גמר המברך לבין אם גמר ולא כיוונו, העדיף המשנ"ב למינקט באופן שעדיין לא גמר משום מאי דרצה לחדש בשעה"צ כאן בס"ק כ"ו דישנו אופן נוסף בזה, דהמברך עצמו יחזור ויאמר בעבורם ממקום שהפסיקו לשמוע ובכך יוציאם יד"ח, ואופן זה לא שייך כמובן בגוונא שסיים לגמרי הברכה, (וי"ל דטמון בזה חידוש נוסף, דאף דישנו אופן דהמברך בעצמו יוציאם כדכתב בשעה"צ, מ"מ סתם במשנ"ב דהם בעצמן ישלימו החצי השני, ואף דבכהאי גוונא הוי "שומע כעונה לחצאין" ושנוי הדבר בפלוגתא, וקצ"ע, דהביאוה"ל בסי' רע"א כתב דזה דוחק, והיינו דסומך ע"ז רק היכא דאי אפשר באופן אחר, ואמאי הכא סתם כן לכתחילה).

מרדכי ברגר – אלעד

גמר הברכה ולא כיוונו לצאת הוא דבר רחוק, שהרי הם רוצים לצאת ידי חובה בברכתו ומדוע לא כיוונו, ואפילו אי נימא שלא כיוונו משום שהפסיקו בדיבור קודם לכן ולא רצו לצאת להצטרך להתחיל מראש הברכה ג"כ לאו שפיר למיעבד הכי דהוי הפסק בברכה אלא מיד צריכים להתחיל להשלים הברכה בעצם ולכך המשנ"ב לא דיבר כהאי גוונא.

אליהו קרפ – נוה יעקב מרכז

דברי המשנ"ב מבוארים בפשטות דהרי בא לומר דבאופן שלא גמר א"כ יכולים הם להשלים את מה שהחסירו עד היכן שאוחז ומשם עד סוף הברכה לצאת יד"ח מהמברך, ובאופן שגמר לברך ולא כיוונו א"כ ממנ"פ צריכים לגמור הברכה לבדם.

שמעון בן גיגי – רוממה

ט

נתינת כוס של ברכה, למי?

פסק בשו"ע סי' קפ"ג סעי' ז' דאין נותנין כוס של ברכה לברך אלא לטוב עין. ובהלכות פסח מבואר דבליל הסדר מברך בעה"ב שהוא טוב עין, דאמר כל דכפין וכו', וצ"ב היאך נפרנס זה עם מה דאיתא להלן סי' ר"א דאורח מברך, וצ"ת.

הדין של טוב עין מברך, והדין שאורח מברך הם שתי דינים נפרדים, שדין טוב עין הוא תנאי בכוס של ברכה שלא יברך עליה אלא רק טוב עין, ואילו דין אורח זה דין אחר שצריך שיברך את בעה"ב ברכת האורח לכן נותנים לו לברך, והנה בד"כ אפשר לקיים את שניהם דכאשר האורח הוא גם טוב עין יש ליתן לו לברך, אך אם אינו ראוי אין ליתן לו לברך כמפורש בסי' ר"א בב"י ובמשנ"ב, ובכהאי גוונא בעה"ב מברך, ולזה צריך שאף הוא יהיה טוב העין, וזה מה שאמרו בהלכות פסח דבעה"ב הוא טוב עין ויכול לברך, אך באמת אם יש אורח טוב עין עדיף שהוא יברך.

משה ששון - גאולה

כתב הרמ"א בהג"ה סי' תע"ט ונהגו שבעל הבית מברך ברכת המזון בליל פסח שנאמר טוב עין הוא יבורך והוא מקרי טוב עין שאמר כל דכפין ייתי ויכול. וכתב שם במשנ"ב אף אם יש לו אורח. וק' מהא דנפסק בסי' ר"א דאורח מברך.

והנה במקור הדברים בד"מ שם כתב עוד טעמים שבעה"ב מברך, כדי שהוא יברך על כל ד' כוסות ועוד שהוא גדול הבית שעושה הסדר, ועוד משום טוב עין. ובמהדורת מ"י העירו דטעם זה אינו במקור הדברים ממהר"ש. ועכ"פ אפשר דהוא מצטרף לשאר הטעמים. אך ממש"כ בהגהת שו"ע רק טעם זה משמע דמשום זה לבד יש לו לברך, ושפיר הק'.

ונראה דבאמת יש לעיין בסתירת הסוגיות דבגמרא בסוטה ל"ח ע"ב אמר ריב"ל אין נותנין כוס של ברכה לברך אלא לטוב עין שנאמר טוב עין הוא יבורך וגו'. ובגמרא ברכות מ"ו ע"א ור' יוחנן משום רשב"י אומר בעה"ב בוצע ואורח מברך, ולכאורה סתרי אהדדי. אלא די"ל דבאמת פליגי ריב"ל ור"י. אך א"כ פלא דמאחר דנפסק בשו"ע סי' ר"א דאורח מברך מה מייתי הרמ"א כאן בסעי' ז' ובסי' תע"ט הך דינא דטוב עין, וגם יל"ד דהגמ' לא אמרה ופליגי אדר"י כדרכה בהרבה מקומות. ונראה דעמד בזה פרשנדתא מאור התלמוד רש"י שכך פי' בסוטה לטוב עין, שונאי בצע וגומלי חסד בממונן, ולכאורה תמוה למה לא פירש דהיינו בעל הבית שנתן הסעודה כפשטיה דקרא דנתן מלחמו לדל, אלא דאי אפשר לפרש כן משום ההיא דברכות דאורח מברך אלא דר"ל להוסיף בא דכשנותן לאורח היינו כשהוא גומל חסד בממונו ומר אמר חדא ומר אמר חדא ותרווייהו איתנהו, וזהו שכתב המג"א כאן סי' קפ"ג סעי' י"ג לטוב עין פי' לשונא בצע וגומל חסד בממונו, רש"י שם. ולא בכדי מייתי לה אלא לפרש דלא יסתור למש"כ בסי' ר"א, דהלכה נוספת היא ולא קאי אבעה"ב. ומה שכתב בסי' תע"ט דהבעה"ב מברך משום טוב עין הנה יש לדקדק דהיה לו לומר דבעה"ב הוא טוב עין שהוא הכניס ונתן לאורחים, אלא ודאי אין הטעם משום זה, אלא דכשמכריז ואומר כל דכפין ייתי והוא טובת עין מופלגת וכלשון הד"מ שם שנראה שהוא טוב עין ודוקא בליל פסח נאמר דין זה דבעה"ב יברך מטעם זה שניכר לכל שהוא טוב עין והוא יברך.

חנוך ורטהימר - ירושלים

בסי' תע"ט ס"ק י"ג פסק המשנ"ב דטוב עין קודם אף לאורח, עי"ש, וע"כ י"ל בהכרח דסתם בעה"ב המארח על שולחנו אינו עדיין בגדר "טוב עין", דאף איהו בד"כ נהנה שיש לו אורחין, אך בליל הסדר דמכריז בעה"ב "כל דכפין", והיינו שמזמין לסעודתו אף אנשים שאינו מכירם כלל, זהו "טוב עין", וע"כ הוא קודם לאורח.

מרדכי ברגר – אלעד

יעויין בברכות נ"ה שעיקר הברכה על האורח שמברך את בעה"ב וממילא מתקיים בו "ואברכה מברכך" וכן מבואר בחידושי אגדות למהרש"א שם סוטה ל"ח ע"ב, ודוקא בליל הסדר שבעה"ב אומר כל דכפין שזוהי טובת עין מיוחדת שמזמין לכל מי שרוצה שיבוא לאכול מסעודתו אז הוא מברך.

אליהו קרפ – נוה יעקב מרכז

לכאורה הוא פשוט דמלבד די"ל דמאי אולמיה האי דינא דאורח מברך מדינא דטוב עין הוא יבורך ואעפ"י שבד"כ אי"ז מוגדר הטוב עין כ"כ כמו אורח, מ"מ בפסח הגדירוהו כך, אמנם אתי שפיר טפי דאורח אי"ז מעלה בעצם אלא טובתו של בעה"ב ותלוי ברצונו כדלהלן סי' ר"א סעי' א' ומשנ"ב ס"ק ו', וטוב עין הוא מעלה בעצם הברכה שתתברך ע"י טוב עין וא"כ ודאי דעדיף על דין זה, [ובפרט דממנ"פ אם הבעה"ב רוצה לברך ממילא אזיל לה הך דינא דאורח מברך ומהטעם הנ"ל דלטובתו, ודו"ק].

שמעון בן גיגי – רוממה

במה שהקשה הרב שמואל שוב שליט"א התירוץ על זה הוא שכשאומר כל דיכפין יתי ויכול זה נקרא טוב עין אבל זה שיש לו אורח זה לא מספיק טוב עין לענין זה, וכך ראיתי בהערות למרן הגריש"א שליט"א סוטה ל"ח: שכ' דהטעם שבסי' ר"א לא הובא דין דטוב עין ורק בסי' תע"ט מפני שבסי' תע"ט יש הוכחה שהוא טוב עין דהרי אמר כל דיכפין משא"כ בשאר מקומות ליכא שום מוכיח דטוב עין הוא.

יוסף חיים הלוי בירנבוים – קרית ספר

בקושיית הר"ש שוב שליט"א מדוע בעה"ב מברך בליל הסדר משום טוב עין וכו' הלא מבו' הכא דהאורח מברך אף שבעה"ב אירח אותו בעינו הטובה.

ובפשוטו היה נראה לישב דשם דאיתא דבעה"ב מברך הוא כשאין לו אורח דמ"מ הוא טוב עין בעצם זה שהוא מזמן ומוכן לארח אורחים ומשא"כ כשיש לו אורח הגם שמ"מ בעה"ב טוב עין עדיף שהוא יברך משום דע"ז יברך לבעה"ב וזה חשוב טפי.

אמנם מלבד שסתימת הרמ"א שם משמע דאין חילוק בין זימון אורחים או לאו - הנה בחק יעקב שם (תע"ט ס"ק ז') כתב ע"ד הרמ"א: אף אם יש לו אורח ס"ל סי' ר"א ע"כ, ומבו' דס"ל דגם כה"ג אמורים הדברים, אלא דבאמת צ"ע במה דציין לסי' ר"א דשם לא מבו' כן ואדרבה נראה להיפך כקושיתנו הנ"ל.

ע"כ נראה לישב באופן אחר - דכאן איירי באורח אחד או יותר ומשא"כ התם הלא אומר **כל** דכפין וכו' **כל** דצריך - שזו דרגה מופלאה של טוב עין שמוכן להכניס את כל מי שרוצה בלי חשבון - ובכזה "טוב עין" יש עדיפות להקדימו בכל אופן.

משה אהרן ארלנגר - ברכפלד

י

בדין ברהמ"ז אי דמי לתפלה או לק"ש

כתב השו"ע סי' קפ"ג סעי' ח' דלשאול בברהמ"ז מפני היראה דינו כתפלה, ולהדיא בב"י שהושווה ברהמ"ז לתפלה. וצ"ע דלענין מי שבירך ומצא צואה נקטינן דיצא דיעבד, ול"ד לתפלה דלא יצא, ומשום דברהמ"ז דמי לק"ש דמדיצא שיכור יצא נמי בצואה. וצ"ע אמאי לענין צואה דימוהו לק"ש, ולענין שאלה דימוהו לתפלה, וצ"ע.

א. מה שכתב "לענין מי שבירך ומצא צואה נקטינן דכשר דיעבד", יעויין במשנ"ב ס"ק ז' ובביאוה"ל ד"ה אם דהכריע בהדיא דלא כדבריו, אלא צריך לחזור ולברך, דכן פסקו הרמב"ן ועוד, ודחה דברי הח"א בזה דהקל בדיעבד. ב. ומש"כ "משום דברהמ"ז דמי לק"ש דמדיצא שיכור יצא נמי בצואה", גם זה אינו, דלהדיא פסק השו"ע בסימן ע"ו סעי' ח' דבמקום הראוי להסתפק בצואה (דהוא הנידון דסימן קפ"ה כדכתב המשנ"ב בס"ק ה') לא יצא יד"ח ק"ש בדיעבד וצריך לחזור ולקרות, עי"ש. ג. וכן מש"כ דבק"ש יצא שיכור, עיין בסימן צ"ט סעי' א' ברמ"א ד"דין ק"ש כדין תפילה" לענין שיכור, ואף דהמשנ"ב שם הביא דעת הלבוש דפליג, מ"מ הביא נמי דעת הגר"א דמחמיר בזה ולא הכריע עי"ש, וא"כ לא שייך לומר דהצד להקל בברהמ"ז בשיכור הוא "מדין ק"ש".

וכל הספק בברהמ"ז הוא כמ"ש המשנ"ב בס"ק ה' דכיון דחזינן דשתוי מותר בברהמ"ז, וכמ"ש הרמ"א בסימן צ"ט שם לחלק בין ק"ש לשאר ברכות בזה עי"ש א"כ מוכח מזה דברהמ"ז קילא מתפילה בזה, וא"כ שמא גם לענין צואה קילא מתפילה. והא דלענין לשאול מפני היראה ובכבוד דומה לתפילה, י"ל כדכתב המשנ"ב מדהוצרכו לברך במקום אחד, ונראה הביאור בזה משום הכוונה, דהא בק"ש פסוק ראשון צריך לעמוד משום כך, וכמו"כ בתפילה ובברהמ"ז יש לכוין בכולה. וא"כ יש גם לאסור שאלה ותשובה מהאי טעמא, משא"כ דין שתוי, כיון דהוא יכול לכוין והוא בגדר "יכול לעמוד לפני המלך". על כן רק בתפילה החמירו טפי שאפילו הכי לא יתפלל, ולא משום כוונה, אלא משום דתפילה עניינה עמידה לפני המלך א"כ לא סגי ש"יכול" לעמוד לפני המלך אלא בעינן שלא יהא שתוי כלל, ובזה שונה ברהמ"ז, דאין עניינה עמידה לפני המלך, והא דמכוח זה נסתפק השו"ע בברהמ"ז גם בשיכור גמור, הוא ודאי רק לענין דיעבד, אך לכתחילה אין לברך כך וכמש"כ המשנ"ב בס"ק ו' עי"ש, ועדיין צ"ע בזה.

מרדכי ברגר – אלעד

לכאורה צ"ל דשיכור וצואה שניהם הם מפריעים בתפילה, ועמידה ולא לדבר באמצע הוא היאך צריך שתהיה צורת התפילה, וא"כ בברהמ"ז לענין הצורה היאך לברך כיון דחזינן דצריך לשבת במקום וחזינן דצורתו כתפילה א"כ הוא הדין לא לדבר, אך צואה כיון דחזינן דהמפריע של שיכור לא מעכב בו כק"ש א"כ לענין צואה נמי דומה לק"ש, ודו"ק.

שמעון בן גיגי – רוממה

הו"ל להקשות בגמ' דמקילים (בירושלמי) בשתוי לענין בהמ"ז ומחמירים לענין ישיבה במקום א'. והחילוק לכאורה הוא דהנה ירושלמי יליף מושבעת דיכול לברך אפי' מדומדם ופירש הטור שהוא נרדם ואינו מיושב בדעתו, ובב"י בשם הסמ"ג שיכור שאינו יכול לדבר כראוי פירוש שמצוי שאדם שיכור אחר אכילתו ואף בזה חייבה התורה לברך אבל ודאי דלכתחילה צריך כונה בבהמ"ז ולענין לכתחילה אדרבה החמירו בבהמ"ז ביותר שצריך ישיבה במקום אחד ולמדו מזה שלא להפסיק מפני הכבוד אבל כל זה רק לענין לכתחילה.

ובזה נראה לישב מה שהקשה מאמ"ר קצג, ב עמש"כ הרמ"א לענות אמן אחר המזמן גם מי שמברך בלחש והקשה מאמ"ר דהרי מדמים בהמ"ז לתפלה ובתפלה אין לענות כה"ג כגון שמתפלל עם הש"ץ, ויש לתרץ דלענין להפסיק מפני הכבוד חשוב כלכתחילה דאמרינן דיש ליזהר מאוד בבהמ"ז אבל לא שדין בהמ"ז הוא כדין תפלה דאין להפסיק בו כלל דהרי בתפלה מי שאינו יכול לכוין כראוי פטור מתפלה וכן מי שלא יכול להתפלל בלי להפסיק ודאי פטור מתפלה משא"כ בבהמ"ז כדמוכח מדין שיכור ויתכן דעניית אמן הוי כדיעבד. אכן ברמ"א מבואר דמותר להביא עצמו לזה, וצ"ל דאמן לא סותר כלל לכונה בבהמ"ז דהרי עונה על אותה ברכה שבירך אלא דבתפלה שאני דצורת תפילה הוא שאין מפסיק בה כלל. ויש להוסיף בזה דבתפלה הוא משום דהוי כעומד לפני המלך ובהמ"ז לא אמרינן כן אלא דצריך לברך באימה וביראה.

ולמש"כ יש סעד לדברי החזו"א דיש להפסיק בבהמ"ז לקדיש דהוי כדיעבד, ויותר מזה י"ל דברהמ"ז לא דמי כלל לתפלה דמשום כונה אסור להפסיק בו מפני הכבוד אבל איסור הפסקה בו לא חמיר כתפלה (והרי שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש לדעת הש"ע רק בתפלה ולא בבהמ"ז) משא"כ לענין להפסיק לקדיש בין לדעת מג"א ס"ו, ה' דעיקר הטעם דמפסיק בק"ש לקדושה דהוי מפני הכבוד וכיון דקדיש וקדושה הוא שבח גדול ביותר יש להפסיק באמצע ק"ש ה"נ י"ל בבהמ"ז ובין לדעת בכור שור בברכות דאין בזה משום מפני הכבוד כיון דעוסק בשבחו של מקום ורק בדבר שבקדושה דחמיר צריך להפסיק ה"נ בבהמ"ז יפסיק ואינו ענין להשיב מפני הכבוד (אכן בהרבה ראשונים משמע כמג"א ואכמ"ל). דאיסור הפסקה לא מפני חשיבותו אלא מפני חומרת הכונה שבו. עוד יש להוכיח דלא דמי ליחי מבשרי לברך מהלך כשאכל מהלך. והר"ר אליהו סאל שליט"א ביאר בזה עוד דהרי ביחי הוא באצילות ובבהמ"ז הוא בעשיה עכ"ד.

דוד שיפרין - קרית ספר

יא

ברכה במקום שאכל

בבא"ח (בהעלותך ז') כתב דבתוך ד' אמות יכול לעקור ועדיין חשיב כמקום שאכל, ומסתימות דבריו משמע דאיירי אפילו בתוך הבית שהוא מוקף מחיצות, ומקור דבריו מח"א. וצ"ע דבב"י (סי' קצ"ג ה') מפורש שאפשר לברך בזוית אחרת של הבית, דמפינה לפינה לא הוי שינוי, וכ"כ להדיא הפמ"ג, והביאו המשנ"ב (ס"ק ב') להלכה, וצ"ע על הח"א והבא"ח.

יש לפרש דברי הב"י דבסימן קצ"ג לענין דיעבד, דאם הלך לזוית אחרת של הבית יכול לברך שם ואין זה נחשב מקום אחר לענין עיקר דין "טעונים ברכה במקומן", אך יודה הב"י דלכתחילה אין לעקור אף לזוית אחרת, כן יבארו דבריו הח"א והבא"ח, ואמנם הפמ"ג והמשנ"ב יבארו כשיטתם דהוא אף לכתחילה.

מרדכי ברגר – אלעד

יב

בפסק השו"ע לענין אכל בשני מקומות שיברך במקום השני בשו"ע סי' קפ"ד הביא דין דרבינו פרץ דאם שינה מקום ואכל במקום השני יברך שם דחשיב מקום סעודה. ותמהו האחרונים שסתר מה שפסק לעיל סי' קע"ח דבכהאי גוונא ששינה מקומו צריך לברך במקום הראשון קודם שאוכל במקום השני. ותירץ המג"א דמיירי דעקר בשוגג, וממילא אף להרמב"ם דפסק כרב ששת הא מאידך ס"ל דבעקר בשוגג יכול לברך גם במקום השני, ואף לרא"ש דס"ל דצריך לחזור, הא איהו פסק כרב חסדא דאין מברך כלל לשעבר, א"כ אתיא פסק השו"ע ככו"ע. וצ"ע דא"כ מאי קמ"ל השו"ע במה שהביא פסק זה, דהא עיקר דינו דרבינו פרץ לאשמועינן דס"ל כר' חסדא וע"כ שרי לכתחילה לעקור, ומעתה דהשו"ע לא פסק כן א"כ מאי קמ"ל במה שהביאו, וצ"ע.

ודאי דהאי שוגג אין הכוונה למבולבל וחסר דעת, אלא הכוונה למה שכתב המחצית השקל שדעתו להמשיך קביעותו הראשונה, והיינו שמעיקר הדין קבעו חז"ל שהאכילה במקום השני נחשבת כקביעות חדשה, ועקירת הקביעות הראשונה, והלה שהיה שוגג סבור שיכול להמשיך לאכול במקום השני כהמשך לקביעותו הראשונה.

משה ששון - גאולה

א. המ"א בתירוץ זה לא כתב להדיא דמיירי דיצא בשוגג, ופי' הפמ"ג דמיירי הכא המ"א שיצא במזיד, עי"ש בכ"ד, וא"כ להרא"ש לא יצא יד"ח בזה אף בדיעבד. אמנם הלבו"ש פירש דמיירי בשוגג וכהבנת השואל. ב. ונראה ליישב עפ"י יסודו של הט"ז כאן ד"מזיד" פירושו מזיד ב"ברכה" ולא ב"עקירה", עי"ש בכ"ד, ובאריכות דברי הפמ"ג במ"ז בזה, והיוצא מדבריהם, דלהרא"ש אף אם עקר בשוגג, כיון דהברכה במקום השני היתה במזיד לא יצא יד"ח וברכתו לבטלה, ולזה לק"מ, דכיון דלהרא"ש בכהאי גוונא אסור לברך, א"כ אף שבירך מחמת פסק הרמב"ם, מ"מ להרא"ש נחשב "מזיד" ולא יצא בברכה זו כלל, ואתי שפיר חידוש השו"ע, דלהרא"ש נחשבת רק הברכה שלבסוף כברכה על שתי האכילות שבשתי המקומות.

ונראה לדקדק כן מלשון המ"א, דכתב "ואם תאמר להרא"ש הוי ברכת המזון בראשונה ברכה לבטלה", וצ"ע אמאי זה ברכה לבטלה הרי סוף סוף אכל מתחילה ועולה ברכה זו על אכילתו, והויא רק ברכה "שאינה צריכה", ומריש הו"א דלשונו לאו דוקא היא, אך ראיתי במחצית השקל כאן שהאריך טובא בביאור כוונת המ"א כאן ובתו"ד הקשה קושיא זו, והביא מזה ראיה לפירוש הפמ"ג הנ"ל דמיירי המ"א במזיד וע"כ לא יצא יד"ח והוה ברכתו לבטלה, עי"ש, ולדברינו אתי שפיר לשונו אף לפירוש הלבו"ש, דכיון דהברכה היתה במזיד לא יצא יד"ח ונמצאה ברכתו לבטלה.

מרדכי ברגר – אלעד

יג

בתירוץ המ"א בהא דמהני אכילת פת במקום השני שלא יצטרך לחזור להרמב"ם

עיין קושי' הקודמת דהבאנו תמיהת האחרונים דלכאורה סתר השו"ע משנתו, ותירץ המג"א דאיירי השו"ע בעקר בשוגג. ולכאורה מוכרח "דשוגג" זה אין הכוונה דשגג בדין איסור היציאה, דאם עצם היציאה הוי מדעת (רק דחשב שמותר לצאת) מה מהני דשגג הא עקר דעתו, וע"כ דכוונת המ"א דשגג ויצא מתוך בלבול הדעת ולא מרצון. ולפי"ז צ"ע מה שביאר הלבושי שרד דכוונת המ"א כהאי דסעי' ב' דדעת הרא"ש ורבינו יונה דביצא בשוגג חוזר, וע"כ קמ"ל תקנה זו. וצ"ע דהתם מיירי ביצא מדעתו וזה לא יועיל הכא, וצ"ע.

יעויין ב"אליבא דהלכתא גליון מס' 30 ב"מרפסין איגרי" מדור התשובות (לקושיא ט"ז עמוד כ"ז) שכתבנו להוכיח בדעת הרא"ש דדין "טעונים ברכה לאחריהם במקומן" עניינו שלא יברך במקום שלא אוכל בו, ומשום הכי כשאוכל במקום השני יכול לברך בו, דשפיר נחשב מקומו שאוכל בו, עי"ש, לפי"ז ל"ש שוגג בדין ל"ש שוגג מחמת בלבול הדעת, סוף סוף בעי לברך במקום שאוכל בו להרא"ש, דהוא דין בעצם הברכה ולא תלוי במעשה האדם, ועל כן שפיר קאמר הלבו"ש דאף דשגג מחמת בלבול דלהר"מ אי"ז "שינוי מקום", מ"מ להרא"ש אין זה המקום שאוכל בו וע"כ צריך לאכול במקום השני עוד פת.

מרדכי ברגר – אלעד

לא מובן הקושיא דאף דשוגג לתירוץ קמא אינו מכריח דשגג באיסור, הרי התירוץ השני דבא ליישב דיצא ממנ"פ לרא"ש משום ברכתו הב' ולרמב"ם משום ברכתו הא' א"כ במזיד גם לרמב"ם אסור לברך ברכה א' וכמו שהוכיח הלבושי שרד דע"כ איירי בשוגג, וא"כ הך שוגג איירי בהכרח באיסור, ומה לי דהשוגג שבתירוץ קמא דהמג"א מתפרש **גם** על היציאה, ומה דהמג"א לא פירש לחלק בין ב' התירוצים ע"כ דאדרבה דשוגג שכתב הוא בסתם דבכלל שוגג על היציאה הוא שוגג גם באיסור, ופשוט.

שמעון בן גיגי – רוממה

יד

ברכה ראשונה לאחר עיכול

במשנ"ב סי' קפ"ד ס"ק י"ז הביא דעת המג"א דלאחר שעבר שיעור עיכול ורוצה לאכול עוד, צריך לברך שוב, והביא הרבה אחרונים דפליגי עליה וס"ל דאינו מברך, ומשמע שכן נקט המשנ"ב לעיקר. וצ"ע ממה שכתב בס"ק י' דאם הוא רעב מאכילה ראשונה צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה, וצ"ע.

יש לומר, דבס"ק י' מיירי בשינוי מקום, דאף דלשיטת הרמ"א (דכוותיה אזיל המשנ"ב שם בס"ק ח' שם) אין בפת דין שינוי מקום להצריך לברך המוציא במקום השני, מ"מ בכהאי גוונא דהפסיד ברהמ"ז על אכילתו הראשונה י"ל דמודה הרמ"א לברך המוציא, וביאור הדבר, דשורש שיטת הרמ"א בפת היא משום ד"טעונה ברכה לאחריה במקומה" דמשום הכי נחשב שלא נפסקה הסעודה ביציאתו והכל סעודה אחת, כמ"ש המשנ"ב סי' קע"ח ס"ק כ"ו עי"ש, ועל כן, בנידון דנן דתו לא טעונה ברכה לאחריה כלל אין לשייך הסעודות אהדדי, וצריך לברך שוב המוציא.

מרדכי ברגר – אלעד

הנה בס"ק י' עסקינן דאיכא גם שינוי מקום משא"כ בס"ק י"ז, וביאור החילוק בזה הוא דאמנם שינוי מקום אינו מחייב ברכה ראשונה לשיטת הרמ"א לעיל סי' קע"ח הנה כתב המשנ"ב שם הטעם בזה [ס"ק כ"ו] דבכהאי גוונא דאיכא שינוי מקום חשיב רק כהיסח דעת ולא כמה שסילק סעודה הראשונה לגמרי ולא מברך ברכה ראשונה וז"ל "לא נפסקה הסעודה בהיציאה ואין צריך אף ברכה ראשונה וכאילו לא שינה מקומו כלל אם לא שהסיח דעתו מלאכול עוד". ונראה א"כ דהיכא שכבר עבר שיעור עיכול והפסיד בזה האכילה הראשונה א"כ נגמרה סעודה הראשונה והשינוי מקום מחייבו בברכה ראשונה, משא"כ בס"ק י"ז כשלא שינה מקומו הא דעבר שיעור עיכול לחודא לא מחייבו בברכה ראשונה.

אליהו קרפ – נוה יעקב מרכז

יש לדחוק דהמשנ"ב בתחילה דלא איירי לעיקר ההלכה לענין ברכה ראשונה, ומה שנקט כן מהמג"א הוא לבאר ולהוכיח דע"כ אכילתו כעת היא איננה המשך לאכילה הקודמת ומהאי טעמא לא מהני ע"י שיאכל מעט ולברך, אך לענין דינא סמך על מש"כ לקמן דלא יברך, ואכתי צ"ע.

שמעון בן גיגי – רוממה

על מה שנתקשה הרב משה ששון שליט"א (אות י"ד) אהא דבמשנ"ב (סי' קפ"ד סקי"ז) הביא פלוגתת האחרונים אי כשנתעכל המזון והפסיד ברכה אחרונה, בעי אף לברך ברכה ראשונה - כשחפץ להמשיך לאכול- או לא, דדעת המג"א דצריך, ושאר אחרונים [אבן העוזר דה"ח מגן גבורים שעה"צ שם אות י"ח] פליגי, ובמשנ"ב אף דכתב לצדד כדעת הפוסקים החולקים על המג"א מ"מ לא הכריע להדיא בזה. ואילו במשנ"ב לעיל (שם סק"י) סתם בפשיטות - לענין עוקר ממקומו - דכשנתעכל המזון צריך לחזור ולברך, והוא פלא גדול לכאו' וצ"ב.

הנה כבר נתקשו בזה גדולי המחברים [עי' בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' ק"ב), ובספר המופלא 'משנה הלכה' (בביאורים לסי' קפ"ד) ויגעו ליישבו כ"א לפי דרכו יעו"ש] אמנם לענ"ד נראה דאין כאן מקום קושיא כלל ועיקר וכמו שיבואר לפנינו בס"ד.

דהנה דברי המשנ"ב הכא (סק"י) לענין עוקר ממקומו איירי, והנה הא דבכ"מ עקירת מקום מחייב ברכה חדשה מחמת היסח הדעת [וכמו שהארכנו בס"ד במקומו (גליון 30) במדור 'הערות והארות' יעו"ש] אלא דבדברים הטעונים ברכה במקומו ס"ל להרמ"א דאין בזה משום שינוי מקום, והוא משום דהא חייב לחזור למקומו, או לאכול עכ"פ במק"א, בע"כ אינו מסיח דעתו מאכילתו, וממילא לא נעקרה קביעותו.

ומעתה לפ"ז דכולה טעמא דל"ה היסח הדעת בזה הוא משום דצריך לחזור למקומו לברך ברהמ"ז, ומסיבה זו הוא דלא חשבי' לי' היסח הדעת. לזה י"ל דכל שנתעכל המזון ואינו חייב בברהמ"ז, הרי מעתה אינו חייב לחזור למקומו, ממילא שוב בדין הוא לחייבו ברכה ראשונה משום שינוי מקום וככל הדברים שאין טעונים ברכה במקומן ודו"ק כי נפלא הוא בס"ד.

אלא דבאמת ישנו חידוש בדברים אלו, והוא דהנה הי' מקום להסתפק בזה שהי' באמצע סעודת פת והניח מקצת חברים, ודינו בזה דאין עקירתו ושינוי מקומו מחייב ברכה חדשה, לפי דקביעותו נמשכת ע"י השארת מקצת החברים, והנה כשחוזר למקומו רואה הוא לפליאתו כי החברים גמרו סעודתם מכבר ועקרו ממקומם, מה דינו של זה האם בעי ברכה מחדש או לא. ובמאמר מרדכי כבר נסתפק בזה, וצדדי הספק לפי דבשעת עקירה הא ל"ה היסח הדעת, כיון שהניח מקצת חברים, וא"כ איכא למיסבר דגם כשהלכו להם החברים מ"מ שינוי מקום דידי' אין בו משום היסח דעת וצ"ע.

ברם בדברי המשנ"ב אלו מבואר לא כן, דהא עקר ממקומו ונתעכל המזון הוי ממש כה"ג, ואפ"ה חזינן בדברי המשנ"ב דנקט דהוי שינוי מקום. ואיכא איפה למישמע מהא אכל כי האי גווני דהוי שינוי מקום. ובדרך חידוד י"ל מ"ט לא יישבו המחברים סתירה זו בדרך שנת' – הוא משום דנקטו דגם כשנתעכל ל"ה לי' לחיובי ברכה – וכספיקת המאמר מרדכי הנ"ל - ובע"כ טעמו של המשנ"ב משום העיכול גרידא, והדרא איפה קושיא לדוכתא. מיהו אף אם כנים הדברים האמת יורה דרכו - איבע"א גמרא איבע"א סברא – כחילוק הנ"ל. ואית לן איפה למישמע הלכה למעשה ולדינא דאע"פ דכששינה ממקומו הי' בהיתר כל דהו, כגון הניח מקצת חברים או דברים הטב"ב וכדו', כל שנסתלק טעם שוב הוי לגבי' כשינוי מקום גרידא ובעי לברוכי מחדש וק"ל.

משה לייב לוי – רמת בית שמש

טז

נשים המוציאות את האנשים לענין אמירת ברית ותורה

פסק השו"ע סי' קפ"ו סעי' א' דנשים חייבות בברהמ"ז, וספק הוא אם מדאורייתא או מדרבנן, ונפק"מ לענין מוציאות את האנשים. והוקשה לביאוה"ל (ד"ה ומוציאות) היאך יוציאו האנשים הלא אינם חייבות בברית ותורה, ותי' דמיירי בכגון שאמרו אף שאינם צריכות לומר. וצ"ע אמאי נייד מתי' הרעק"א דמיירי שאמרו האנשים תיבות ברית ותורה, ולשיטתו דמהני שומע כעונה לחצאין, ואדרבא הוכיח לשיטתו מהא דנשים מוציאות וכנ"ל, ואחר שהמשנ"ב פסק בכ"מ כשיטה זו, אמאי לא תי' כנ"ל. ויותר טוב לתרץ כן, דפשטות דברי הרמ"א בסי' קפ"ז דנשים לא יאמרו כלל ברית ותורה, ואף דהמשנ"ב שם (ס"ק ט') כתב דנוהגים לאומרם, מ"מ עיין בא"ר שדעתו כפשטות דברי הרמ"א שלא לומר, וא"כ תירצו דהביאוה"ל אינו עולה יפה לדבריו, ואמאי לא תי' כדברי רע"א אחר דהוא בעצמו סובר להלכה כדבריו, וצ"ע.

במשה"ק ידידי הרב מרדכי ברגר אמאי הביאוה"ל נקט דלענין נשים שמוציאות אנשים בברהמ"ז דתאמר האשה בעצמה ברית ותורה והקשה דלכאורה לשיטתו דמהני שומע כעונה חציו בשמיעה אמאי לא נקט דהאנשים גופא יאמרו ברית ותורה. וכמש"כ רע"א בהאי ענינא.

ונלע"ד, דדברי הרע"א הם רק תירוץ דחוק ליישב שיטת הג"א. דהנה בפשטות בגמ' קתני דאי נשים חייבות בברהמ"ז מן התורה מוציאות אנשים יד"ח והג"א כתב איפכא דנשים חייבות בברהמ"ז מן התורה ואינם מוציאות אנשים דאינם יכולות לומר ברית ותורה וע"ז הוקשה לרע"א דזה נגד הגמרא, ותירץ דבגמ' מיירי דהאנשים בעצמם אומרים ברית ותורה והג"א מיירי דאינם אומרים ברית ותורה. והאשה לא יכולה כלל לומר ברית ותורה וכקושיית החזו"א דהוי אינה מחוייבת בדבר, אך כ"ז ליישב דברי הג"א שזה נגד הגמ' אך בפשטות דברי הגמרא מבואר להדיא דנשים מוציאות אנשים בברהמ"ז אי חייבות מדאורייתא ולאו דוקא רק כשהאנשים אומרים. ולכך ע"כ י"ל משום שהן בעצמם אומרות ברית ותורה שפיר מוציאות. דמפשטות הגמ' משמע דמוציאות סתם הביאוה"ל דהאשה עצמה תאמר ברית ותורה.

עוד נראה ליישב דהנה הביא הרה"ג דעת הקה"י דלא מהני חציו בשמיעה וחציו באמירה אלא רק היכא דהמברך יאמר ברכה שלימה אם אומר המברך חצי ברכה לא מהני כיון דהמברך לא אמר ברכה שלימה. וממילא היכא דאשה מוציאה איש אם לא תאמר ברית ותורה נמצא דכלפי דידיה האיש, המברך לא אמר ברכה שלימה וזה דין שנתחדש בשומע כעונה דהמברך צ"ל ברכה שלימה והשתא אתי שפיר אמאי סבר הביאוה"ל דבעי דהאשה עצמה תאמר ולא האנשים, דס"ל כדעת הקה"י.

יהושע גלעדי – אלעד

מה שהקשו שלא אמר כהגרעק"א שהרי סובר שאפשר לשמוע מחצה ולברך מחצה, י"ל דהני מילי בדיעבד ולא לכתחילה, ומה שהקשה מלשון הרמ"א דמשמע דלא יאמרו ולא שאינן צריכות י"ל דמשמע ליה מסתימת השו"ע כאן שמוציאות (בין אם נאמר שמוציאות מדאורייתא או מדרבנן) בכל נוסח ברכת המזון כולל ברית ותורה ואם לא יאמרו ברית ותורה כפשוטו היה צריך לפרש כן דכשמוציאה (בשיעור דרבנן) לא תאמר ברית ותורה ומשמע ליה מזה שאומרות גם ברית ותורה, ואפשר שטעמו בגלל שלכתחילה צריכה לברך כל הברכה להוציא השומע ולכן הביאו להביאוה"ל לפרש דהאי לא יאמרו דלקמן היינו שאינן צריכות, וכאן צריכות שיאמרו.

אליה קרואני – בית וגן

יז

עיין הערה קודמת. וצ"ע לתי' המשנ"ב דמיירי בכגון שאמרו ברית ותורה, ומה בכך שאמרו, והרי אינם מחוייבות, וקיי"ל דמי שאינו מחוייב אינו יכול להוציא את המחוייב, וכמבואר בהלכה זו גופא דאת"ל דנשים אינם חייבות בברהמ"ז אינם מוציאות האנשים, וצ"ע.

כיון השואל בזה לקושיית החזו"א בסימן כ"ח, ז' שהקשה כך ע"ד הביאוה"ל וברוך שכיון, ויעוי"ש שאי חייבות מדאורייתא היינו שישנה בכלל ערבות ומדאורייתא אפילו לא אכלה כלל מציא להוציא האיש מדין ערבות ושפיר הוי מחוייבת בדבר מדין ערבות ותוציא האיש בברית ותורה. עוד נראה ליישב דהנה בקו' זו עמד גם מלא הרועים ותירץ א. כביאוה"ל. ב. דלעולם הא דנשים מוציאות איש היינו אפילו בלי ברית ותורה כלל דהא דמי שלא אמר ברית ותורה לא יצא היינו משום ששינה ממטבע שתיקנו חז"ל אך אשה דלא שינתה מהמטבע שפיר אף מוציאה האיש יד"ח הגם שהאיש לא אמר ברית ותורה כיון דהוא אינו המברך אלא רק שומע לא שינה מהמטבע. וזהו חידוש גדול ועכ"פ מיושב שפיר היאך מוציאה האיש, וי"ל עוד דהביאוה"ל בעצם סובר כתירוץ זה אך רק לרווחא דמילתא נקט דהאשה תאמר ברית ותורה.

יהושע גלעדי – אלעד

כן הקשה החזו"א ע"ד הביאוה"ל, ונעתיק דבריו בזה (בסימן כ"ח ס"ק ז'), ומש"כ בביאוה"ל ד"ה ומוציאות דאם הזכירו ברית ותורה מוציאות, צ"ע כיון שאינן חייבות היאך יוכלו להוציא, ובאמת מסתימת הפוסקים משמע דלא ס"ל כהג"א בשם א"ז, ואולי הטעם, כיון דמן הדין יכול לברך אחד בשביל חבירו ואף שלא אכל, ומשום טעמא דערבות, אלא שאין זה כי אם בבר חיובא במצוה זו, והלכך אי נשים בברהמ"ז מן התורה, יכולות לברך וגם לומר ברית ותורה בשביל אנשים, וכל שכן לדעת הסוברים דברית ותורה אינן מעכבין אלא מדרבנן, עכ"ל.

(ולביאור זה דהחזו"א חזינן דס"ל להמשנ"ב דנשים בכלל ערבות הן, וכשיטת רע"א בשו"ת (סי' קמ"א סעי' ז') ודלא כהדגמ"ר דס"ל דאינן בכלל ערבות, וצ"ע דבסימן תרפ"ט בביאוה"ל ד"ה ונשים כתב בזה"ל, לכאורה אם היא כבר יצאה יד"ח אין מוציאה לאשה אחרת וכו' שנסתפק בזה אם הן בכלל ערבות דלימא בהו אע"פ שיצא מוציא, עכ"ל, ולכאורה לפי ביאורו דהחזו"א סתר משנתו בזה, וצ"ע).

מרדכי ברגר – אלעד

במה שהקשו על הביאוה"ל איך מוציאות אם אינן מחוייבות באמירה זו, כבר הבאנו באותו גליון הביאור דס"ל מכיוון שנמצאת בכללות ברהמ"ז והערבות היא לכללות המצוה ולא למילים דהמילים דברית ותורה אינם חלק נפרד מהברכה אלא קבעוהו חז"ל כחלק מעצם ברכת המזון ומכיון ששייכת בהמצוה דברהמ"ז יכולה מדין ערבות להוציא גם במילים דברית ותורה.

אליה קרואני – בית וגן

כדברי הרב השואל כ"כ בהגא"ש דאעפ"י שנשים חייבות מהתורה אינן מוציאות משום ברית ותורה ומשמע דלא מהני שיאמרו וכן נקטו עוד, אך בדעת המשנ"ב יש ליישב דברית ותורה הוא איננו חיוב בפנ"ע על האוכל להזכיר ברית ותורה, אלא דהוא חלק מהברכה ולא משכח"ל להתחייב בו שלא בתוך ברכה, וא"כ כהאי גוונא לא מצינו בחז"ל את הקפידא בזה, ומאחר דבעיקר ברהמ"ז מחוייבת מהתורה א"כ ברית ותורה שהוא חלק מהמטבע שמוציאות אותם ואינם חיוב מצ"ע א"כ שפיר מוציאות. וקצת יש לדון דהמחלוקת הנ"ל תלויה במה שכתבתי לדון בהערות אם ברית ותורה הוא גדר הזכרה כיעלה ויבוא וכו' וא"כ הוא מחייב בפנ"ע ולא מוציאות כשאינם חייבות, משא"כ אם הוא מטבע כהפשיטות שכתבתי שם, א"כ הסברא כנ"ל, אך אי"ז מוכרח כלל דגם את"ל דהוי הזכרה מ"מ אי"ז מחייב עצמי אלא כחלק מהנוסח בברהמ"ז, וכיון שלשיטתו שפיר מוציאות יד"ח, ולא כב' הקושיות שכתב הרב השואל (י"ז) א"כ מה העדיפות שיאמר העונה, [אדרבה אולי נאמר דעדיף שתאמר המברכת כמשנ"ב משום שיטת החזו"א שאין שומע כעונה לחצי ברכה, אלא דהמשנ"ב פסק לא כן, וא"כ הוא הדין לקושיות הנ"ל וממילא המציאות הפשוטה יותר הוא כביאוה"ל גם אם ס"ל כרע"א].

שמעון בן גיגי – רוממה

מה שהקשה הרב משה ששון שליט"א איך לצד שנשים חייבות בברכהמ"ז מדאור' מוציאות את האנשים וכ' בביאור הלכה סי' קפ"ו ד"ה ומוציאות דמיירי שאמרה ברית ותורה, הרי כיון שהיא לא חייבת לומר ברית ותורה כמבו' בסי' קפ"ז ס"ג ברמ"א א"כ מי שאינו מחויב בדבר הרי לא יכול להוציא, ראיתי ששאלה זו הקשו באחרונים. **בחקרי לב** או"ח סי' מ"ה כ' ואע"ג דלא שייכי בנשים לא חשיבי דאינן מחוייבות בדבר דאין מוציאות אחרים ידי חובה כיון דע"כ בעיקר חיוב ברכהמ"ז של תורה איתנהו. **ובשו"ת ערוגת הבושם** סי' ל"ה, ב' כ' ונשאלתי דאין מחויבות בברית ותורה הו"ל אינו מחויב בדבר ואיך יוכלו להוציא אנשים בברית ותורה וכו' והיא הערה נכונה, ותי' ע"פ הרא"ש שהק' איך הגמ' בברכות אומרת נפק"מ להוציא רבים יד"ח הא בלא"ה קיי"ל אע"פ שיצא מוציא ותי' הרא"ש דאע"פ שיצא מוציא זה מטעם ערבות ונשים ליתנייהו בערבות, ורע"א כ' דכוונת הרא"ש לאו דוקא נשים אלא דבמצוה שאינו מחויב בדבר לא הוי בכלל ערבות לענין אותה מצוה, והוסיף הערוגת הבושם שיש לו ראיה מר"פ שבועת הדיינים דבמצוות שנשים חייבות גם הם בכלל ערבות, וא"כ כיון שמדרבנן עכ"פ חייבות בברכהמ"ז א"כ איתנייהו מיהת בערבות במצוה דרבנן וממילא באכל שיעורא דרבנן שפיר מצי להוציאו אפי' בברית ותורה מחמת ערבות כיון דאיתנייהו מדרבנן בעיקר מצות ברכהמ"ז, ע"כ. הערוגת הבושם בא ליישב איך קיי"ל להלכה שבאכל שיעור דרבנן היא מוציאה אותו אבל מדבריו נלמד גם לצד שברכהמ"ז דאור', ובעצם תירוצו הוא כתי' החקרי לב.

וראיתי שגם **החזו"א** כתב כך וז"ל: בסי' כ"ח סק"ז, ומש"כ במ"ב דאם הזכירו בו"ת מוציאות צ"ע כיון שאינן חייבות היאך יוכלו להוציא, ובאמת מסתימת הפוסקים משמע דלא ס"ל כהג"א בשם א"ז ואולי הטעם כיון דמן הדין יכול לברך אחד בשביל חבירו ואף שלא אכל ומשום טעמא דערבות אלא שאין זה כי אם בבר חיובא במצוה זו והלכך אי נשים בבה"מ מה"ת יכולות לברך וגם לומר ברית ותורה בשביל אנשים וכש"כ לדעת הסוברין דבו"ת אינן מעכבין אלא מדרבנן עכ"ל. וא"כ למעשה כולם תירצו על אותו אופן.

ושו"ר **בהר צבי** או"ח סי' ס' שהביא תי' החקרי לב ותמה דכאן לא יעזור לנו דין דערבות כי **במציאות** הם לא שייכות בברית ותורה ולכן לא יכולות לומר ברית ותורה ומה מהני ערבות. ובעיקר חידושו של החק"ל כתב לתלות זה בנדון של חיסר יעלה ויבוא האם חשוב שלא התפלל או שכן התפלל אלא שחסר לו היעלה ויבוא ונחלקו בזה הר"י וחכמי פרובינצא [מובא בטור רצ"ב] לדעת חכמי פרובינצא דהוי כלא התפלל א"כ מובן סברת החקרי לב דגם בברית ותורה הוי כאילו לא בירך וא"כ יש לה ערבות עליו לומר גם ברית ותורה וכיון שמחוייבת בעיקר ברכהמ"ז ומשום עיקר ברכהמ"ז הם ערבים גם על ברית ותורה [דעל עיקר הברכהמ"ז הם ערבים ואצל אנשים בלי ברית ותורה גם אין עיקר], אבל לדעת הר"י שחשוב תפילה אלא שחסר יעלה ויבוא א"כ גם בברכהמ"ז חשוב שבירך אלא שחסר ברית ותורה וא"כ לא שייך שהיא תוציא דנהי שיש לה ערבות על עיקר ברכהמ"ז אבל על ברית ותורה לא, דהרי אצלו בלי ברית ותורה נחשב שבירך אלא שחסר לו ברית ותורה.

יוסף חיים הלוי בירנבוים – קרית ספר

ביני עמודי

מאמרים שונים שנתלבנו ביני עמודי
דכוללי "אליבא דהלכתא"

הרה"ג אברהם בן חיים
מחו"ר מדרש "אור יצחק" שע"י ישיבת "אהבת שלום"

בדין אמירת ברהמ"ז הקצר

עמדתי ואתבונן במה שהודפס לאחרונה נוסח ברהמ"ז הקצר על מנת להפיצו ברבים אצל בעלי תשובה אשר נמצאים בתחילת דרכם, ויש ביניהם כאלו אשר רק קיבלו עליהם עול מלכות שמים תחילה ולא הגיעו לדרגת עול המצוות באהבה, האם שפיר עבדי לחנכם בתחילת דרכם לקצר בברכת ה' היא תעשיר, כדי שיוכלו לברך מתוך רצון גמור ונפש חפיצה, ולא ישתמטו מהמצוה של הברכה בגלל טירדתם הרבה ויצרם הרע. או דילמא לאו שפיר עבדי אותם המפיצים נוסח זה ברבים, כי חיישינן דילמא אתו למסרך לברך כן גם כשתיישבו בדעתם לקבל עליהם את עול המצוות כהלכתם, ומה גם דאיכא חששא טובא דילמא פשתה המספחת אצל החרדים לדבר ה' שלמים וכן רבים, שיבואו להקל ראשם מקוצר רוח ומעבודה קשה בברכת המזון שהיא מהתורה.

תשובה

א. בגדר הדין של כל המשנה ממטבע חכמים בברכות

הנה בעצם הנוסח של ברהמ"ז הקצר שהביאו החס"ל (סי' קפ"ז ס"ק א'), והבא"ח (שנה ראשונה פרשת חוקת סי' י"א), והכה"ח (סי' קפ"ז ס"ק ד'), לענין נשים וקטנים. וכ"כ בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק מ"ו אות כ"ה) לענין חולה שקשה לו לברך. ועיין עוד בבאר היטב (סי' קצ"ב ס"ק א'), ובא"ר (סי' קפ"ז ס"ק ב'), ובמגן גיבורים (סי' קצ"ב אלף המגן ס"ק ג'). מצאתי בזה עוררין, שכתב הדרכי משה (סי' קצ"א ס"ק א') וז"ל, מצאתי כתוב בספר כל בו (סי' כ"ו דף כ"ד ע"ב) נוסח ברהמ"ז הקצר, וזה נוסחו וכו', כ"ז מצאתי אך לא ידעתי מי תיקנה ואימת יש לאמרה, כי לא מצאתיה בשום פוסק אחר, וכבר נתבאר לעיל (סוף סי' קפ"ז) דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים לא יצא ידי חובתו, ואפשר דאף הכל בו לא כתבה לצאת בה, אלא שהוא כדמות תפילה קצרה שמתפלל מי שהולך במקום גדודי חי' ולסטים, וכשבא לביתו חוזר ומתפלל כנתבאר לעיל סי' ק"י, ואפשר שהוא הדין בברכה קצרה זו יברכנה במקום אונס, ואח"כ יברך ברהמ"ז כתיקונה לצאת בה, וצ"ע עכ"ל. הרי שספוקי מספקא ליה אם אפשר לצאת ידי חובה בנוסח ברהמ"ז הקצר של הכל בו, אע"פ שארוך הוא יותר מהנוסח שבידינו מהאחרונים הנזכרים.

אולם בעצם טענתו ממה שפסק הטור בסי' קפ"ז, שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברהמ"ז לא יצא ידי חובתו, אין זה מוכרח, וכמו שכתב הב"ח שם וז"ל, ונראה דרצונו לומר, דמשנה עיקר ענין המטבע שעליה נתקנה הברכה, כגון ברכת הזן משנה אותה לענין הארץ, וכן ברכת הארץ וברכת ירושלים משנה אותה לענינים אחרים, או שאומר עיקר הברכה אלא שלא הזכיר מה שחייבו חכמים להזכיר בה, כגון שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה או ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים, אבל כשהזכיר מה שחייבו חכמים להזכיר בה, וגם אינו משנה עיקר ענין הברכה לענין אחר אלא שאומרה בלשון אחר, פשיטא דיצא, וראיה ברורה מהא דאמרינן בגמ' (ברכות מ' ע"ב), בנימין רעיא כריך ריפתא ואמר בריך רחמנא מרא דהאי פיתא, וקאמר רב התם דיצא עכ"ל.

אמנם מאידך מצינו בב"י (או"ח סי' קכ"ב), שכתב בשם ספר המנהיג (תפילה סי' ס"ו) וז"ל, ובאותם המקומות שאומרים עושה שלום ברכנו כולנו ברוב עוז ושלום ברוך אתה ה' המברך את עמו בשלום, לא יתכן, דמטבע ארוך תקנוהו חכמים ככל שאר ברכות של שמו"ע, והם עושים ממנו מטבע קצר כברכת הפירות והמצוות שפתיחת הברכה היא חתימתה, ומשנין ממטבע שטבעו חכמים בברכות ולא יצאו ידי חובתן עכ"ל, והביאו המג"א (שם ס"ק ט').

איברא דמצינו בזה ביאור מקיף בכס"מ (פרק א' מהלכות ברכות הלכה ה'), שכתב לבאר את דברי הרמב"ם שם שכתב, ונוסח כל הברכות עזרא ובית דינו תקנום, ואין ראוי לשנותם ולא להוסיף על אחת מהם, ולא לגרוע ממנה, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה ע"כ. וכתב הכס"מ וז"ל, בפרק כיצד מברכין (דף מ' ע"ב) ראה פת נאה ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה, ראה תאנה נאה ואמר כמה נאה תאנה זו ברוך המקום שבראה, יצא, דברי ר"מ. ר' יוסי אומר, כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי"ח. וק"ל למה שינה רבינו הלשון וכתב אינו אלא טועה, הו"ל שלא יצא ידי חובה. וכן יש לדקדק למה כתב ואין ראוי לשנותם וכו'. ונ"ל דתרי גווני שינוי הן, האחד שהוא אומר את נוסח הברכה שתקנו חכמים אלא שהוא מוסיף בה או גורע ממנה, או שהוא אומר כעין נוסח שתקנו חכמים אבל הוא אומר אותה במלות אחרות ומ"מ הם רומזות לנוסח שתקנו חז"ל, וכיון שכוונת דבריו עולה למה שתקנו חז"ל אין כאן טעות אבל אין ראוי לעשות כן. השינוי השני הוא הוא שמשנה כוונת הברכה כגון ברוך המקום שבראה שהיא ברכה כוללת, וחז"ל תיקנו לברך על כל דבר בפרטות המוציא לחם מן הארץ בפה"ע וכיוצא, וע"ז כתב שאינו אלא טועה כלומר כיון דטועה הוא לא יצא ידי חובתו וכדרבי יוסי. ועי"ל דפלוגתא דר"מ ור' יוסי לאו משום שבראה היא אלא מפני שלא הזכיר שם ומלכות, שאילו היה מזכיר שם ומלכות ואומר בא"י אמ"ה שבראה לכו"ע יצא ידי חובה, ומ"מ אע"פ שהזכיר שם ומלכות ואומר ענין ברכות בשינוי טועה הוא דמה בצע לשנות ועכ"ז יוצא יד"ח, ולפי"ז מ"ש וכל המשנה אינו אלא טועה אדלעיל קאי שכתב ואין ראוי לשנותה, וזה עיקר, דאילו לפירושא קמא תיקשי מי גרע מבריך רחמנא מארי' דהאי פיתא עכ"ל. שמעינן מדבריו בשני פירושיו, שלהלכה פסקינן שאם שינה רק בנוסח הברכה יצא בזה ידי חובה, והנפק"מ בין שני הפירושים הוא במשנה את עיקר הברכה, דלפי פי' קמא לא יצא יד"ח, ולפי פי' בתרא יצא יד"ח.

ברם כל קבל דנא שמעינן איפכא מדברי הרמב"ם (פרק א' מהלכות ק"ש הלכה ז'), שכתב וז"ל, כללו של דבר, כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע ע"כ. הרי לנו בשיטת הרמב"ם ז"ל, דכל המשנה ידו על התחתונה ולא יצא ידי חובה. ומפורש יוצא בזה דלא כפירוש השני של הכס"מ הנזכר. עוד כתב הכס"מ בהלכות ק"ש שם וז"ל, כתב הרמ"ך כל המשנה וחוזר ומברך. ולא נהירא מההוא עובדא דההוא דאמר בריך רחמנא מרי' דהאי פיתא, וגם מההוא דאמר דיהבך לן ולא יהבך לעפרא ופטרו אותו מלהודות אע"פ ששינה ממטבע של ברכת הגומל, ובנימין שינה ממטבע ברכת הזן ואעפ"כ יצא עכ"ל. שמעינן מדבריו, דאזיל לשיטתו בהלכות ברכות דכל המשנה במטבע ברכות יצא ידי חובה. אך קשה עליו מדברי הרמב"ם שם שפסק להדיא דהמשנה בברכות צריך לחזור ולברך שנית.

אולם הכס"מ בהלכות ברכות (שם הלכה ו') יישב זאת וז"ל, על מ"ש רבינו ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא, כתב הרמ"ך תימה דבהלכות ק"ש כתב לא יצא וצ"ע. ויש לתמוה על תמיהתו, דבריש הלכות ק"ש מיירי ששינה במה שחתם בברוך או פתח במקום שהתקינו שלא לחתום או שלא לפתוח, או ששינה ולא חתם או לא פתח בברוך במקום שהתקינו לחתום או לפתוח, והכא מיירי ששינה בנוסח הברכה ולא אמר אותו לשון ממש אלא שאמר ענין הברכה בנוסח אחר ולא שינה לא בפתיחה ולא בחתימה, וזה מבואר בדברי רבינו עכ"ל. וכיוצא בזה כתב בשו"ת הרדב"ז (חלק ה' סי' נ"א), שהביא את הסתירה מהלכות ברכות (פרק א' הלכה ו') להלכות ק"ש שם, ותירץ ע"ז וז"ל, לא קשה כלל, דבהלכות ק"ש איירי בשינוי מטבע פתיחת הברכה וחתימתה, ולפיכך כיון ששינה בדבר שהוא עיקר הברכה הרי זה טועה וחוזר, וכן מורה תחילת לשונו, מקום שהתקינו שלא לפתוח אינו רשאי לפתוח וכו'. אבל בהלכות ברכות איירי בסגנון נוסח הברכה, וכיון שהזכיר ענין הברכה יצא וכו' עכת"ד.

והנה המג"א (סי' ס"ד ס"ק ג') הביא את חילוקו של הכס"מ להלכה, שיצא לחלק בין אם שינה מפתיחה לחתימה שלא יצא יד"ח לבין אם שינה בנוסח הברכה שלא אמר באותו לשון ממש שיצא. וכן פסק בשו"ת תשובה מאהבה (חלק א' סי' צ' ד"ה עכ"פ) כפירוש השני של הכס"מ שהוא העיקר. והביא עוד מדברי הט"ז (סי' קפ"ח ס"ק ד') וז"ל, נ"ל דמי שאינו יודע נוסח ברכה זו שמזכיר כאן שנתן שבתות למנוחה וכו', צריך לחזור לראש, כיון שאינו יודע לתקן החסרון, אלא אם יודע ההתחלה והסיום אף שאינו יודע שאר הנוסח כראוי אין צריך לחזור בשביל זה עכ"ל. ופשט כוונתו דלא אמרינן כל המשנה ממטבע אלא בתחילת הברכה בשם ומלכות או בחתימה של סוף הברכה, אבל לא בנוסח שבאמצע הברכה עכת"ד.

וכן מפורש הוא בחידושי הרשב"א (ברכות מ' ע"ב) וז"ל, ומינה שמעינן דאין נוסח הברכות מעכב כ"ז שהוא שומר המטבע, כלומר שלא יעשה מן הקצר ארוך ומן הארוך קצר, וכבר כתבתי בפ"ק דמטבע ארוך הוא שפותח וחותם, וקצר שפותח ואינו חותם או שחותם ואינו פותח ואינה ברכה סמוכה לחברתה, ואם היה משנה את המטבע לא יצא וכדתנן בפ"ק מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר וכו' עכ"ל. וכ"כ הרשב"א בתשובה (חלק א' סי' ת"ע) וז"ל, ואין לומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות טועה אלא במשנה נוסח הברכות שאמר במקום מטבע ארוך דהיינו פותח וחותם כגון יוצר אור וכיוצא בה, מטבע קצר דהיינו פותח ואינו חותם כגון ברכת הפירות וברכת המצוות או חותם ואינו פותח כגון ברכת גשמים אלהי נשמה וכיוצא בהן עכ"ל. וכיוצא בזה כתב גם בשו"ת התשב"ץ (חלק ג' סי' רמ"ז) הביאו בתשובה מאהבה שם, דאין שינוי מטבע אוסר בברכות אלא כשהוא משנה הפתיחות לפתוח בברוך או לאו, או לשנות בחתימה לחתום בברוך או שלא לחתום, או במה שהוא עיקר ברכה כגון בהזכרת טל וגשם או בשאלה עכת"ד.

וכן משמע מלשון המהרשד"ם (או"ח סי' ל"ה), שכתב על ההבדלים בנוסחאות של האשכנזים והספרדים וז"ל, ומעתה נבוא לנדון דידן, שידוע שבתפלות כמו י"ח שבחול, ושבע שבשבתות וימים טובים, ותשע שבר"ה, איני רואה שיש בהן שינוי כלל, כי תורה אחת לכולנו, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים טועה ואינו יוצא ידי חובת תפילה, ואין הפרש אלא בפיוטין וקרובץ שאומרים בתוך התפילה עכ"ל. הרי לפנינו אע"פ דחזינן הבדלים בנוסח הברכות, אי"ז חשוב משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, כיון שמנין הברכות שווה בין כולם. וכן פסק הפמ"ג (אשל אברהם סי' קפ"ז ס"ק ב'), שאם קיצר בנוסח יצא, וראיה מבנימין רעיא.

אלא דיש להעיר על דברי הכס"מ הנזכר, והסכים עמו המג"א כאמור, דשניהם סותרים את עצמם ממקום אחר, ממה שהבאנו לעיל את דברי הב"י בסי' קכ"ב והביאו המג"א שם, דאם קיצר בנוסח ברכת שים שלום לא יצא ידי חובה מדין כל המשנה במטבע ברכה, והרי זה סתירה מפורשת למה שפסקו הכא דלא אמרינן משנה ממטבע שלא יצא אלא כשמשנה במה שקבעו חכמים לחתום או לפתוח, אבל כשמשנה את נוסח הברכה ולא שינה לא בפתיחה ולא בחתימה יצא יד"ח, דהא כמו כן הכא בברכת שים שלום אין שינוי לא בפתיחה ולא בחתימה אלא בנוסח הברכה ואפילו הכי אמרינן דלא יצא יד"ח. ועוד קשה על המג"א מניה וביה ממה שכתב (סי' נ"ט ס"ק א') בדין ברכת יוצר אור, שאם קיצרה בנוסח מעריב ערבים אע"פ שחתם כדינו לא יצא ידי חובה, משום שתיקנו מטבע ארוך והוא שינה ממטבע שטבעו חכמים ולא יצא. וזהו תימה דהא הוא סותר את עצמו ממה שכתב בסי' ס"ד כנזכר, שלא אמרו משנה מטבע חכמים שלא יצא אלא במשנה פתיחה או חתימה שלא כדין, וכגון שאמרו שלא לחתום וחתם וכדומה, אבל במשנה נוסח הברכה יצא ידי חובה, ומקורו טהור מדברי הכס"מ הנזכר, שכתב כן על ברכת בנימין רעיא שקיצר ברכת הזן מארוכה לקצרה, ולפי"ז כמו כן היה לו להורות בקיצור ברכת יוצר אור שיצא ידי חובה, וצ"ע.

ושנית קשה לי על דברי הב"י והמג"א שם מדין ברכת בנימין רעיא, שקיצר את ברכת הזן ויצא ידי חובה, וא"כ מדוע המקצר בברכת שים שלום או בברכת יוצר אור לא יצא ידי חובה. אולם מצד זה יש לחלק ולומר שני חילוקים שונים, ראשית נראה לחלק בין משנה נוסח הברכה בלשון אחרת כמו בנימין רעיא שבירך בלשון ארמי, דבזה לא חשיב משנה ממטבע שטבעו חכמים אע"פ שקיצר במקום שאמרו להאריך, לפי שאינו מקצר באותו מטבע של חכמים, אבל במקצר את הברכה באותו לשון שתיקנו חכמים הרי זה חשיב משנה ממטבע שטבעו חכמים, ורמז לדבר ממה שמפורש במשנה (ברכות י"א ע"א) מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך, לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום, הרי שדימתה המשנה בין שינוי בנוסח הברכה לשינוי בפתיחה וחתימה, אלא דליכא מכאן ראיה גמורה, לפי שהרשב"א בחידושיו שם פירש את השינוי בין ארוך לקצר שהכוונה על מקום שאמרו לחתום או שלא לחתום עיי"ש.

ורמז לחילוק זה בין משנה בלשון ארמי למקצר בלשה"ק, מצאתי בב"ח (סוף סי' קצ"ב), שכתב להעיר על נוסח ברהמ"ז הקצר שהובא בספר הכל בו וז"ל, ותימה הלא אפילו גבי פועלים שהקילו לכלול ברכת הארץ ובנין ירושלים באחת, הצריכו לברך ברכה ראשונה כתיקונה, כל שכן בעה"ב אע"פ שיש לו אונס שאינו יכול להאריך מ"מ ברכה ראשונה צריך שתהא נאמרת כתיקונה. ועוד שלא הזכיר בה שהוא זן בטובו ובחסדו. ועוד דבלשון ברכה שניה משנה מעיקר המטבע שלא אמר בה ארץ חמדה טובה ורחבה, ולא הזכיר בה יציאת מצרים, ולא יצא ידי חובתו. ומקרוב נדפס בויניציאה ברכת המזון הקצר להרב מהר"ר נפתלי בהסכמת גדולי החכמים דאיטליה וז"ל, ברכה ראשונה יאמר כולה כתיקונה, ואח"כ יאמר נודה וכו', ואם אמר במקום ברכת הזן בריך רחמנא מרא מלכא דעלמא דיהיב האי פתא ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו ואל יחסר לנו חלב חיטה בריך רחמנא דזן כולה בעתה, הרי זה יצא בדיעבד ולא לכתחילה כלל כי אם לקטנים פחות מח' שנה עכ"ל. והביאו המג"א ריש סי' קצ"ב עי"ש. ועוד בסי' קפ"ז ס"ק א' עי"ש. ולכאורה קשה, הלא הב"ח לשיטתו ס"ל דכל המשנה מנוסח הברכה אי"ז חשוב משנה ממטבע שטבעו בו חכמים כנ"ל, א"כ מדוע לא ניחא ליה בשינוי ברכה ראשונה עד שכתב להצריך שתהא נאמרת כתיקונה. ועוד קשה לי בשיטת גדולי איטליה שחילקו בין ברכה ראשונה שיאמר כולה כתיקונה לבין שאר הברכות שקיצרו בברכתם, ותימה מה הסברה לחלק ביניהם, ממה נפשך אם ס"ל שברכה ארוכה אי אפשר לקצרה א"כ גם בשאר ברכות נימא הכי. ולאמור נראה לומר, דברכה ראשונה חשיבא לעיקר הברכה של ברהמ"ז, והואיל ונתקנה בלשון ארוכה אי אפשר לקצרה בנוסח ברכתה אלא רק בלשון אחר לגמרי, אבל שאר הברכות אינם חשובים למטבע ברכה בפני עצמם אלא הרי הם באים בתורת תוספת על הברכה הראשונה שהיא העיקר בברהמ"ז, ולכן בתורת תוספת על עיקר הברכה שהיא ברכת הזן, אפשר לקצר גם בנוסח הברכה של התוספת, משום שלא נטבעו בתורת ברכה ארוכה בפני עצמה אלא בתורת הוספה על הברכה הראשונה, משום הכי ס"ל לגדולי איטליה והב"ח שאי אפשר לקצר בברכה ראשונה אלא בלשון ארמי ולא בלשון עברי.

עוד נראה לומר בזה, דכל מה שמצינו שאפשר לקצר בנוסח הברכה ואי"ז חשוב לשינוי במטבע הברכות, הני מילי במקצר ברכה אחת כמו בנימין רעיא שקיצר רק את ברכת הזן, אבל במקצר סדר ברכות שלם או ברכה אחת מסדר שלם, אפשר שבכהאי גוונא אמרינן הואיל והברכות מעכבין זה את זה כגון בי"ח ברכות של התפילה, או בברכות ק"ש כמו שמבואר בב"י (סי' ס'), משום הכי מעכבין הם גם את הנוסח של הברכות שיהיו כתיקונם כפי סדרם מעיקרא, שכולם ניתקנו בנוסח אחד המעכב זה את זה, ולכך לגבי ברכת שים שלום דהוי חלק מתפילת י"ח אינו רשאי לקצר כמו שכתב הב"י בשם ספר המנהיג כנ"ל, וכן זהו הטעם למה שפסק המג"א לגבי ברכת יוצר שאי אפשר לקצרה משום שגם היא בכלל סדר ברכות שלם של ק"ש שמעכבות זו את זו, אבל לגבי ברכת הזן שבנימין רעיא קיצרה, הגם שהיא מסדר ברכות שלם של ברהמ"ז, ונחלקו הפוסקים אם ברכות ברהמ"ז מעכבות זו את זו, י"ל דהואיל וצורת תקנתם היה בזה אחר זה כמו שמפורש בגמ' (ברכות מ"ח ע"ב), שבתחילה משה תיקן את ברכת הזן, ואח"כ יהושע תיקן את ברכת הארץ, ואח"כ דוד ושלמה תיקנו את ברכת בונה ירושלים, להכי אפשר לקצר ברכה אחת מהם לפי שלא נתקנו בסדר אחד מעיקרא אלא בזה אחר זה. עוד י"ל דבנימין רעיא לא התכוון

לברך את שלושת הברכות של ברהמ"ז אלא רק את ברכת הזן שידע לאומרה בארמית, ולזה אמרינן בגמ' דיצא בדיעבד ידי ברכה ראשונה, כיון שאינו מתכוון לגמור את השם בשלושת הברכות כולם, ואע"פ שרבים מן הפוסקים סבירא להו שסדר הברכות בברהמ"ז מעכבות זו את זו, מ"מ כיון שאומרה בארמית ליכא למיחש לברכה לבטלה כמו שכתב בשו"ת רב פעלים (או"ח חלק ג' סי' ז'). ואע"פ שבשו"ת יחוה דעת (חלק ו' סי' ט"ו) הסיק להלכה נגד סברת הגרי"ח ז"ל, דבמקום שיש ספק או מחלוקת הפוסקים בדיני ברכות, אין לברך אפילו בלשון תרגום בריך רחמנא מלכא דעלמא, לפי שיש בזה חשש איסור ברכה לבטלה, וכמו שהביא שם מגאוני עולם, הרעק"א החתם סופר ועוד, ושכן פסק האגרות משה והכף החיים עיי"ש. ועוד לו בספרו הליכות עולם (חלק ב' פרשת נשא עמוד ל"ב והלאה). מ"מ בנידון דידן דמיירי במי שחייב בודאי בברהמ"ז בלא ספק, אלא שיש להסתפק אם אפשר לקצר את הברכה הראשונה בלשון ארמי, בכהאי גוונא יש להקל בלשון ארמי מצד ספק ספיקא בברכה מן התורה.

המורם מהאמור, נוסח ברהמ"ז הקצר תלוי ועומד הוא בספק ברכה לבטלה, דלפי שיטת הדרכי משה הנזכר הרי זה בכלל מה דאמרו כל המשנה במטבע ברכות לא יצא ידי חובה, וכ"כ בבגדי ישע (סי' קצ"ב), שאין לומר נוסח קצר בברהמ"ז. וגם לפי שיטת הרשב"א הכס"מ הב"ח והמג"א דס"ל שאפשר לקצר בנוסח הברכה ואי"ז בכלל כל המשנה מטבע ברכות, מ"מ מצינו בשיטת הב"י והמג"א שכתבו בשם ספר המנהיג שאי אפשר לקצר בברכת שים שלום הגם שפותח וחותם כהלכה, ובע"כ לומר כמו שחילקנו לעיל בתרתי, או דנימא שאין לקצר באותו נוסח שתיקנו לנו רבותינו אלא רק בנוסח אחר כגון בלשון ארמי, או דנימא שיש לחלק בין מקצר ברכה אחת בלבד למקצר ברכה אחת מסדר ברכות שלם. ומה גם שמבואר בב"ח בשם גדולי איטליה, שברכת הזן צריכה להיות כתיקונה או בלשון ארמי כנוסח בנימין רעיא כנ"ל, וכ"כ הגר"ז (סי' קפ"ז סעי' ד'), שאין לקצר בברכת הזן כלל. וזהו דלא כמו שהדפיסו לאחרונה לקצר גם בברכה ראשונה בלשה"ק. וכן אנכי רואה בספר הליכות עולם (חלק ב' פרשת חוקת עמוד ע"ג) שכתב בזה"ל, ולפי דרכנו למדנו שאין לקצר ברהמ"ז לנשים בנוסח לשון הקודש כי אם בארמית עכ"ל. וכנראה שחשש לספק ברכה לבטלה כאמור, ומשום הכי לא התיר אלא בנוסח המבואר להדיא במרן השו"ע (סי' קפ"ז סעי' א') בברכת בנימין רעיא, ושם כתב הכה"ח (ס"ק ה') והמשנ"ב (ס"ק ד'), שאין ברכת בנימין רעיא מוציאתו ידי חובה אלא בברכת הזן בלבד. ולכן אני אומר עד שאנו דנים לזכות את הרבים בנוסח ברהמ"ז הקצר כדי לקיים מצות עשה מהתורה, עלינו לחשוש לקלקול הרבים באיסור ברכה לבטלה, לכך עדיף להורות לאותם המתקרבים שלא יברכו בברהמ"ז הקצר ויבטלו עשה מהתורה, מאשר יברכו בנוסח המודפס לאחרונה ויעברו בתרתי גם בביטול עשה וגם באיסור לא תעשה דלא תשא.

ב. בגדר גזירת חכמים דילמא אתי למיסרך

אמנם בר מן דין, אפילו אי נימא דליכא בכהאי גוונא חשש ברכה לבטלה, עכ"ז חשבתי בעניותי לאסור את קיצור הברכה מצד חששא דאתו למיסרך, דהנה מצינו בתלמודין (עירובין מ' ע"ב) בטעם שלא יתנו לקטן לטעום מכוס של קידוש ביוה"כ משום דילמא אתי למיסרך לכשיגדיל. וכן מפורש בגמ' (שבת קל"ט ע"א) לענין איסור כלאים, ובגמ' (ב"מ ע"ה ע"א) לענין איסור רבית, ובגמ' (בכורות ל"ה ע"א) לענין הטלת מום בבכור בהמה, דכ"ז אסרינן לספויי לקטנים מחשש דילמא אתו למיסרך.

ברם אנכי רואה בספר משנה הלכות (חלק ד' סי' רכ"ג) שהביא את קושיית המל"מ (פרק ד' מהלכות מלוה הלכה ח') שהקשה על הרש"י בב"מ שם, שפירש את חשש הגמ' דילמא אתי למיסרך דאזיל על הקטנים שיחמוד לבם השכר. וקשה למה לא פירשו דקאי על האב דאתי למיסרך להלוות בריבית בעסקיו עם הגדולים. וכתב עליו הרב שליט"א שם וז"ל, אלא דבעיקר קושיית המל"מ לא זכיתי להבין, דרש"י מעולם לא פי' בגדול משום דאתי למיסרך, ובאמת דין דאתי למיסרך לא מצינו אלא בקטן בשתיית כוס בברית בתשעה באב או ביוה"כ, אבל בגדול לפענ"ד לא מצינו טעמא דילמא אתי למיסרך, אלא שמא ילמוד ממעשיו והוא גדר אחר וצ"ע עכ"ל. ומאד נפלאתי על דבריו, דהא גמ' ערוכה היא במסכת סוכה (דף ל"א ע"ב) אמר מר, לא מצא אתרוג לא יביא לא רימון ולא פריש ולא דבר אחר, פשיטא, מהו דתימא לייתי כי היכי שלא תשתכח תורת אתרוג, קמ"ל זימנין דנפיק חורבא מיניה דאתי למיסרך, הרי שמעינן בזה דאיכא למיחש לאתו למיסרך אף אצל גדולים. וכיוצא בזה מצינו בשו"ת הרשב"א (חלק א' סי' שס"א), שכתב לבאר את מה שאסרו חכמים אכילת קבע אפילו בשיבולין, שזאת משום דילמא אתי למיסרך ע"כ. הרי להדיא שאף בגדול איכא האי טעמא דאתי למיסרך. וכן מצאתי בשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל ג' סי' ב' ד"ה והרמב"ם), שדן שם בגדר ההיתר של בישול אחר בישול בשבת מדוע לא חיישינן לאתי מיסרך לזלזולי באיסורי שבת עיי"ש. ועוד מצינו בשו"ת אגרות משה (חלק יו"ד חלק א' סי' מ"ד), שהביא את המג"א (סי' תק"ט ס"ק י"א), שכתב לחדש בטעם מה שהעולם נוהגין איסור להגעיל כלי חלב לאכול בו בשר או איפכא, שהוא משום דחיישינן שאם יעשה כן, לעולם לא יהיה לו רק כלי אחד ויגעילנו כל פעם שישתמש בו, וזה אסור דילמא אתי למטעי כדאיתא בגמ' (חולין ח' ע"ב). ודן הרב שם להתיר בכהאי גוונא שנתערב לו כפות חלב בכפות חדשות דבזה ליכא למגזר דילמא אתי למיסרך להגעיל כלי חלב לבשר בכל פעם, משום דרואה הוא שאין מתירין לו את ההגעלה אלא רק ע"י תערובת עיי"ש. א"כ פשוט הוא דאיכא למיחש לאתי למיסרך אף בגדולים.

אלא שכתב הרא"ש (סוכה פרק ג' סי' י"ד) וז"ל, ה"נ במקום שיש לו לולב ואין לו אתרוג אע"פ שמעכבין זה את זה ואין מברכין על הלולב בלא אתרוג, אפילו הכי מצוה ליטול את הלולב לבדו בלא אתרוג לזכרון בעלמא כדי שלא תשתכח תורת לולב, כדאמרינן לא מצא אתרוג וכו' קמ"ל זימנין דנפיק מיניה חורבה דכי איתיה לאתרוג נמי שביק ליה ומייתי להנך, שמע מינה היכא דליכא למיחש לחורבה כי הכא צריך למינקט כי היכי דלא לישתכח מצות לולב וכו'. וא"ת בלולב נמי נפיק חורבה מיניה דזימנין הוי ליה תרווייהו ובעי למיפק בלולב לחודיה. ולא היא, דד' מינים שבלולב מפורש באורייתא ולא אתא למיטעי, אבל אתרוג לא אתפריש בהדיא וקסבר איניש דפריש או רימון פרי עץ הדר הוא. ובין יבשים ללחים ליכא למיגזר משום חורבה, דהיכא דאיכא לחין לא שבקי לחין ועבדי יבשים עכ"ל. ובהגהות אשר"י שם כתב בשם האו"ז (חלק ב' סי' ש"ח), שדוקא ביו"ט ראשון אי אפשר לברך על פחות מד', אבל ביו"ט שני יכול לברך גם על פחות מד' מינים. וכ"כ המרדכי שם (סי' תשמ"ט) בשם רבינו תם מאורליינ"ש, דאפשר לברך ביו"ט שני על פחות מד' מינים, ואע"פ שאין נראה לראבי' מ"מ כן הלכה למעשה עכת"ד. ובשו"ת מהרי"ק (שורש מ"א) הביא יותר בשם בעל ההשלמה שכתב בשם מורו ז"ל, דאפילו ביו"ט ראשון אפשר לברך על ג' מינין. אך מסקנת המהרי"ק שם שאי אפשר לברך כלל בפחות מד' מינים. וכ"כ הב"י (או"ח סי' תרנ"א) על דברי המרדכי הנ"ל, שאין דעת הפוסקים כן. וכן פסק בשו"ע (שם סעי' י"ב), ד' מינים הללו מעכבין זה את זה, שאם חסר לו אחד מהם לא יברך על השאר אבל נוטלן לזכר בעלמא. וכן פסק בשו"ת מהרש"ל (סי' ח'), והביאו המג"א (שם ס"ק כ"ג). הרי שיש לנו חילוק בהאי דינא במה דחיישינן אצל גדולים דילמא אתו למיסרך, דלא אמרינן כן אלא רק בכהאי גוונא דאיכא למיחש שמא נפיק מינה חורבה לטעות אחר מעשיו להסיק מזה הלכה, אבל נגד מה שמפורש בתורה להדיא ליכא חששא דאתי למיסרך. ובאמת דאף אצל קטן מצינו חילוק דומה בב"י (סי' תרי"ט) וז"ל, טעם למה ביין קידוש דיוה"כ גזרינן דילמא אתי למיסרך, ואנו מאכילין את הקטן ולא גזרינן דילמא אתי למיסרך, כתב ה"ר דוד אבודרהם בספרו (תפילת יוה"כ עמוד ר"פ), דהיינו משום דכיון שאינו צמא ואנו נותנים לו לשתות סבור שהוא מצוה לשתות יין הקידוש ואתי למיסרך כשיהיה גדול עכ"ל.

והנה כל קבל דנא מצינו עוד בהאי מילתא, שכתב בשו"ת הרדב"ז (חלק ד' סי' אלף קכ"ג) לגבי ההיתר בשבת להנות ממלאכת גוי הנעשית בהערמה לצורך הגוי בשביל ישראל וז"ל, והנה אודיעך שאין ראוי להתיר דברים אלו אלא לאותם שהם בני תורה שיודעים עיקר הדבר וטעמו ולא אתי למיסרך ולדמות מילתא למילתא, ואפילו דברים המותרים והם נהגו בהם איסור, לא שהיה המנהג בטעות אלא שאבותם רצו להחמיר על עצמם, או חכם אחד מורה אסורם להם משום גדר או סייג, א"א להתירם בפניהם, ויש לזה כמה ראיות ומעשיות בגמרא, והרשב"א ז"ל האריך בתשובה הרבה בזה, עיי"ש כי אין רצוני להעתיק הדברים עכ"ל. והביאו המג"א (או"ח סי' רע"ו ס"ק י') להלכה, שכתב על דברי הרמ"א שם, ומותר לומר לעכו"ם לילך עמו ליטול נר דלוק כבר הואיל ואינו עושה רק טלטול הנר בעלמא וז"ל, ואין להתיר אלא לבני תורה דילמא אתי למיסרך (תשובת הרדב"ז עכ"ל.

ומה שכתב הרדב"ז כנזכר, שהרשב"א האריך בתשובה בזה, ביארו בשו"ת מנחת יצחק (חלק ד' סי' כ"ה ד"ה ועוד), שכוונתו למה שמבואר בשו"ת הרשב"א (חלק א' סי' צ"ח) וז"ל, וגם המורה להיתר צריך שיהא זריז ובעל דעת וירא חטא שלא יתיר בכ"מ ובפני כל אדם כדי שלא יבואו לדמות דבר בדבר ויקל אפילו לאיסורין, וזהו שאמרו (פסחים נ"א ע"א) גבי רבה ב"ב חנה דאכל תרבא דאייתרא, וכי עלו לגבי' רב עוירא סבא ורבה בריה דרב הונא, כסיי' מינייהו, אתו ואמרו ליה לאביי, א"ל שוינכו ככותאי. ואדרבה מורין לאיסור בדברים המותרים והקרובים לטעות בהן להתיר את האסור, כגון במקומות שאינן בני תורה כמעשה דר' יוחנן (ע"ז נ"ט ע"ב) דאסר תרמוסא לבני גיבלא לפי שאינן בני תורה. ולבני בשכר אסר רב מנשיא (שבת קל"ט ע"א) להתעסק במת ביו"ט לפי שאינן בני תורה. וכן רב אשי (ב"מ צ"א ע"ב) שהורה לבי נשיאה שלא כהלכה שאסור להכניס מין ושאינו מינו לדיר משום פריצותא דעבדי'. ואם אלו אסרו לא כל שכן שלא להתיר מה שנהגו בו איסור בכל ישראל ולהתיר בפני הכל ובכל המקומות, כי בעניותינו רוב המקומות כבני גבלא ובשכר, ע"כ כל השומע למיקל נפסד וכל המורה אינו מקבל שכר, לפיכך הזהר בכלל הדברים האלו הרבה, כי יש אנשים נפשם תאבה מאד להקל ואינם מביטים בעיקרים, ורוב העם בדברים אלו כעורים, ואם שמא יכשל המורה יפלו כל הנעזרים בו וישובו לכסלה, השומר אמת לעולם ישמור רגלך ורגלינו מלכד ברשת הדברים הנאסרים והמונעים מדרך אנשי אמת ואשר על פיהם תורת אמת עכ"ל. עוד מצאתי בשו"ת הרשב"א (חלק א' סי' תרס"ט) שכתב וז"ל, שאלת עוד על מה סמכו עכשיו להלוות מעות של ת"ת בריבית לישראל, אפשר היה לדון ולהתיר כיון שאין הריבית בא מלוה למלוה שאין לממון זה בעלים ידועים, אלא שאין ראוי לעשות כן פן יפרצו גדר בזה המקום שיש מלוין לפרנס הקטנים והתלמידים עכ"ל. וכיוצא בזה מצינו בספר מהרי"ל (מנהגים) בהלכות שלשים יום קודם פסח (דף ג' ע"ב) שכתב וז"ל, לפיכך הרוצה לצאת ידי חובתו צריך ליתן אותם לגוי במתנה גמורה שלא להחזירה, אע"ג דבכל מקום מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה בר מקידושי אשה כדי שלא יאמרו אשה נקנית בחליפין, שמא גבי חמץ החמירו הערמה משום דמילתא דקביעא הוא וגזרינן במילתא דקביעא דילמא אתי למיסרך, וכהאי גוונא אסר ר' יוחנן חמץ שביטלו ונמצא אחר הפסח מפני הרמאין, דגבי חמץ איכא למיחש רמאות טפי עכ"ל.

ממילא לאור דברים אלו נראה לומר, דבנידון דידן איכא חששא טובא, שאם נתיר ונפרוץ גדר אצל הרחוקים שיברכו ברהמ"ז הקצר, בגלל זה אתו למיסרך לברך כן גם לכשיגדילו בדעתם ויתיישב בליבם יראתם, ובנוסף על כך נפיק חורבה מינה דהואיל ואווושא מילתא יבואו גם הקרובים לה' ולתורתו לברך כן. וכבר בא מעשה לידי שנשאלתי מפי אדם ירא ה' מימים ימימה, ונפשו בשאלתו בא אם יוכל לברך ברהמ"ז הקצר בעת ההפסקה של העבודה לצורך אכילה ושתיה. אולם לגבי חולה ב"מ שהכביד עליו חוליו מאד, ואין באפשרותו לברך ברכה ארוכה, יש להורות לו לברך בלשון ארמי בלבד כמו שמוזכר בשו"ע ותו לא, ולגבי חולה ליכא למיחש לאתו למיסרך כמו שכתב הברכ"י (סי' תקנ"ו ס"ק ג') וז"ל, אמנם בנידון דידן אפשר דכו"ע מודו דלא גזרי דאתי למיסרך שהרי החולה הזה גדול וכמה שנים התענה, ועתה ידע דלהיותו חולה קאכיל וכו' עכ"ל.

המורם מהאמור להלכה, איסור גמור הוא לפרסם ברבים לחילונים המתקרבים את נוסח ברהמ"ז הקצר, ושתי רעות גדולות תלויות בו, מחד נכנסים בזה לספק מכשול לרבים במחלוקת הפוסקים אם יש לחוש בזה לברכה לבטלה, וכמו שהבאנו לעיל שכן דעת הדרכי משה, וכן משמע בספר המנהיג כנ"ל. ומאידך גורמים בזה למכשול יותר גדול במה דאתו למיסרך לברך כן גם לכשיגדילו בדעתם וביראתם, וממילא איכא בזה לאו דאורייתא של לפני עיור לא תתן מכשול. ומה גם דנפיק מינה חורבה טובא ליראי ה' הכשרים שלא עלתה על רוחם לקצר בברכות, שיבואו ג"כ להקל ראשם בזה אגב גררא.

הרב יהושע גלעדי
כולל "אליבא דהלכתא" - אלעד

בדין ברכת הגפן שעל הכוס, ודין נזיר ומודר הנאה לענין כוס.

ברכת הגפן שבברהמ"ז אי הוי ברכת הנהנין או ברכת המצוות

הנה בפשטות ברכת בפה"ג שניתקנה על כוס ברהמ"ז הוי ברכת המצוות ולא ברכת הנהנין. וכשאר ברכות בפה"ג שנתקנו על כוס כגון כוס של מילה וקידוש וכו'.

אולם מצינו ברע"א בסי' ק"צ סעי' ד' דכתב דאם המזמן אינו טועם מהכוס לא יברך בפה"ג אלא הטועם יברך בפה"ג ומשום דכיון דיש אומרים דברכת המזון אינה טעונה כוס, ובפרט דהרי קיי"ל דהוי ברכת הנהנין וקיי"ל דאין מוציא יד"ח בברכת נהנין את חבירו כיון שאין דין ערבות בברכת הנהנין רק אם נהנה, דאז שפיר מוציא יד"ח מדין שומע כעונה. והטעם שאין ערבות בברכת הנהנין כמו בברכת המצוות דקיי"ל דאע"פ שיצא מוציא, וביאר רש"י דכיון דמחוייב המוציא בחיובו של חבירו מדין ערבות שפיר מוציאו יד"ח אף שיצא כבר אך בברכת הנהנין ליכא ערבות כיון דלא מחוייב לברך, לא ליתהני ולא ליבריך. ומבואר דאי הוי ברכת המצוות שפיר מצי לברך בפה"ג המזמן על הכוס אע"פ שאינו טועם, אך סובר רע"א דכיון דהוי ברכת הנהנין לא מצי המזמן לברך בפה"ג אם אינו שותה.

ועיין בביאוה"ל שם ד"ה יטעום דמדברי השו"ע שכתב אם המברך אינו רוצה לטעום יטעום אחד מהמסובין משמע דשפיר מצי אחר לטעום וחבירו המזמן הוא המוציאו בברכת הגפן ודלא כרע"א, וכן הוכיח הביאוה"ל מתשובת החכם צבי סימן קס"ח שכתב דאם אחר יברך בפה"ג לא קיים המזמן מצות כוס כלל, וע"כ דס"ל דהמזמן הוא המברך בפה"ג.

פלוגתא דהחכם צבי והכתב סופר
אי נזיר חשיב מחוייב בדין ברכה על הכוס

והנה החכם צבי חידש בתשובה שם כמה חידושים גדולים לדינא. דדן שם כשהיו מסובין בסעודת מצוה וכיבדו בברהמ"ז לברך על הכוס לת"ח נזיר שהיה שם וכתב ע"ז החכם צבי דלאו שפיר עבדי'. א. כיון שהנזיר אינו יכול להביא עצמו לידי חיוב לברך על היין הוי אינו מחוייב בדבר ואינו מוציא את המסובין החייבין לברך על הכוס. ובזה נתחדש טובא שלכאורה מאי נפק"מ דאינו יכול לשתות יין וכי משום זה חשוב אינו מחוייב. ועוד אמאי כתב שהחיסרון הוא שאינו יכול להביא עצמו לידי חיוב לברך על היין ואמאי באמת לא יוכל לברך בפה"ג שהרי ברכת הגפן הינה רק משום ברכת המצוות וכי נזיר לא מצי לקדש בביתו על יין וליתן לאחר לשתות, ובפרט דכאן מלבד שמוציא האחרים מוציא נמי את עצמו, ועוד דאף א"נ דאיהו ס"ל דהגפן לא מצי לברך מ"מ בדין שתיקנו חז"ל ברכה על הכוס אמאי לא יוכל להוציאם יד"ח. ועיין בכתב סופר בתשובה שהאריך בקושיות אלו וכתב שהרי הוא רק אנוס שאינו יכול לשתות יין, ועוד הקשה דאף א"נ דהוא אינו יכול לברך אך ודאי חשיב מחוייב בדבר מצד שבני ביתו ושאר המסובים הם יכולים לברך וממילא אינהו יוציאו אותו יד"ח. עוד הקשה שם הכתב סופר דלכאורה נהי דמיפטר מיין והא אכתי מצי לברך על חמר מדינה, אולם זאת נראה די"ל ע"פ מש"כ השו"ע סימן קפ"ב סעי' ב' כוס ברהמ"ז אינו אלא של יין ולא משאר משקים אפילו קבע סעודתו עליהם, ואם אין יין מצוי באותו מקום והשכר או שאר משקין הוו חמר מדינה מברכין עליהם חוץ מן המים. מבואר להדיא דחמר מדינה אינו מהני לכל מי שלא יכול לברך על היין אלא רק כשדרגת חשיבות של חמר מדינה שווה לדרגת יין כגון שאין כלל יין מצוי, אך אם היין מצוי אלא שהוא אינו יכול לשתות לא התחדש הדין של חמר מדינה, ועיין בזה סי' ער"ב ס"ק כ"ד במשנ"ב כדברינו, וסיים ע"ז הכתב סופר ותמה אני החכם בישראל היאך יאמר דבר זה.

בהוכחת החכם צבי מדברי רש"י עירובין מ' ע"ב
והתמיהות בדברי רש"י

עוד חידש החכם צבי שם לענין הברכת בפה"ג ממנ"פ אם אחר יברך ולא המזמן עקר לגמרי מצות הראשון שבירך על הכוס, ואם הנזיר יברך נמי לא מהני דהא אין יכול להוציא אלא בני ביתו הקטנים כדמוכח מרש"י עירובין מ' ע"ב.

ואף כאן דבריו סתומים ותמוהים. א. במש"כ דאם אחר יברך לא קיים הראשון כלל מצות כוס וצ"ב אמאי מתבטל לגמרי הדין דלא קיים מצות כוס, לכה"פ נימא דלא השלים מצוותו אך לומר דנתבטל לגמרי דהוי כלא בירכו כלל על כוס לכאורה לא אתי שפיר. ב. במש"כ דאם המזמן מברך בפה"ג ואינו טועם דאין יכול להוציא אלא בניו ובני ביתו הקטנים ומוכח מדבריו דאין דין זה דוקא משום שהוא נזיר אלא כל מברך אם אינו טועם אינו מוציא יד"ח דהא מייתי ראיה מרש"י עירובין מ' ע"ב דדנה הגמ' שם לענין ברכת שהחיינו ביוה"כ דקס"ד בגמ' שם דבעינן כוס וקאמר אי יברך שהחיינו על כוס ויברך נמי בפה"ג הרי לא מצי לשתות דקביל עליה קדושת יוה"כ ואי נימא דליתביה לינוקא חיישינן דילמא אתי למיסרך, ובקס"ד דגמרא דקאמר דנתביה לינוקא פירש"י וז"ל ליתיביה לינוקא לשתותו לאחר שיברך עליו דהאי שיטעום דקאמר לאו דוקא קאמר המברך דהוא הדין כי שתי אחרינא דטעמא משום דגנאי לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר שתהא ברכת היין דבפה"ג שלא לצורך ומכי טעם ליה אחרינא שפיר דמי וכדתניא נמי בגמרא ר"ה כ"ט ע"ב לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם שהרי הן יכולים לעשות אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצוות ואע"פ שהוא לא טעם אלא בניו, ואע"פ שבירך עליה ברכת המוציא. והוכיח החכם צבי מד' רש"י הנ"ל דבברכת בפה"ג אין יכול להוציא אלא בניו ובני ביתו, וצ"ל שסבר החכם צבי דברכת הגפן היא כברכת הנהנין דהא רש"י מדמה זאת לברכת המוציא וע"כ אין יכול להוציא אלא רק בניו ובני ביתו כמבואר בר"ה כ"ט ע"ב.

אלא דבזה השיג עליו הביאוה"ל טובא דברכת הגפן הינה ברכת המצוות ולא ברכת הנהנין ובברכת המצוות אע"פ שיצא מוציא. כדמוכח מהאחרונים דאפילו אחר יכול לטעום ולא דוקא בני ביתו, ומה שהביא ראיה מרש"י בעירובין הקשה הביאוה"ל דהא רש"י סותר דבריו דבתחילת דבריו הרי כתב רש"י דאי"ז ברכה לבטלה אם לא ישתו מהכוס אלא רק גנאי הוא לכוס שאין אדם נהנה ממנו ורש"י לא כתב דהוי ברכה לבטלה.

והוסיף הביאוה"ל דאין להביא ראיה לחכם צבי משו"ע סימן רע"ג סעי' ד' דגם בקידוש קתני דאין יכול להוציא [אם אינו יוצא עתה יד"ח בקידוש לעצמו אלא רק לאחרים] רק מי שאינו בקי ואינו יכול לקדש לעצמו, אך מי שיכול לקדש בעצמו לא מוציאו, ולכאורה מוכח כהחכם צבי. אך דחה הביאוה"ל א. דמש"כ השו"ע לא נפסק להלכה וכמש"כ שם בשם הפר"ח. ב. דהתם כיון שאינו יוצא לעצמו שפיר אמרינן דכיון דהשומע יכול לקדש בעצמו למה לו לשמוע אך הכא שרוצה להוציא עצמו בברכה על הכוס כתקנת חז"ל (ומוכח דסבר הביאוה"ל דברכת בפה"ג הינה נמי חלק מהמצוה שיברך על כוס וכדכתב הביאוה"ל בד"ה יטעום דלא כהרע"א) וא"כ אף אם איהו גופא אינו טועם אמאי לא מצי לברך בעצמו דהוא מברך גם לחיובו וכדמוכח מסימן רע"א סעי' י"ד דאם טעם מכוס הקידוש אחד מהמסובין יצא ולא מחלקינן בין אם השומעים בקיאים או לא.

אולם לכאורה צ"ע דלפי הבנת הביאוה"ל בדברי החכם צבי אם כך יצא דאף בקידוש גופא אין יכול אדם להוציא בני ביתו כיון שהם בקיאים וזה ודאי לא יתכן, עוד צ"ב דהביאוה"ל נשאר בתימה בסתירת דברי רש"י ובאמת צריך ליישב דעת רש"י דפתח בברכת המצוות וסיים בברכת הנהנין. עוד צ"ב דהא כל המקור בסימן רע"ג סעי' ד' דאין אדם מוציא בקי הוא מהרי"ץ גיאות כמש"כ שם הב"י והובא בטור בשם הגאונים. והרי"ץ גיאות איירי לענין שופר והיינו דזהו דין כללי בכל המצוות וא"כ אמאי החכם צבי לא רמז ע"ז דדעתו כמש"כ שם בשו"ע אי כוונתו לדין שאין אדם מוציא בקי.

ביאור בשיטת רש"י

ועל כן נראה, ויסוד הדברים שמעתי מידידי הרב מרדכי ברגר שליט"א דהחכם צבי הבין ביאור אחר בכל דין ברכת הגפן על כוס דנהי דביסודו ודאי דהוא ברכת המצוות אך הפשט הוא שהיות וגנאי הוא לכוס אם לא ישתו ממילא כיון דבעי לטעום, קבעו חז"ל שדיני הטעימה הם כדיני ברכת הנהנין דאין מוציא גדול אלא בני ביתו הקטנים, ונמצא דאי"ז סתירה ברש"י דלעולם כיון דיסוד תיקון הברכה ואמירתה גופא היא רק משום ברכת המצוות ע"כ ליכא ברכה לבטלה אם אף אחד לא יטעום אלא רק גנאי הוא לכוס כמש"כ רש"י, אך מה שסיים רש"י דאינו יכול להוציא גדול, דקבעו חז"ל שדיני הברכה הם כדיני ברכת הנהנין.

ואולם יש להוסיף, בשו"ת הר"ן חידש ברש"י וס"ל דאם אף אחד לא טועם הוי ברכה לבטלה וכשיטת הרשב"א והריטב"א, וצ"ל דאחר שחז"ל ס"ל שדיני הברכה כברכת הנהנין החמירו חז"ל שאם אף אחד לא יטעם הוי ברכה לבטלה דאחר דסוג ברכה כזו מצריכה טעימה סברו חז"ל והחמירו שאם לא טועם ברכה זו הינה לבטלה. ואמנם דברי הר"ן הם חידוש ברש"י. ויעויין שם (סי' נ"ב) שהביא שהשואל סבר שזוהי גופא כוונת דברי רש"י שלא יהיה גנאי לכוס של ברכה דהכוונה שאם אף אחד לא שותה מהכוס ודאי הוי ברכה לבטלה ורק אם המברך לא טועם אלא אחר אזי הוי גנאי לכוס של ברכה.

ולפי"ז מיושב שפיר קושיית הביאוה"ל דהקשה דמ"מ יהני שיברך הגפן ואחר ישתה דהרי מברך שם להוציא עצמו. ואמנם היה מקום לומר דהחכם צבי אזיל לשיטתו דדוקא בנזיר דאינו בר חיובא ממילא ל"ח שמוציא עצמו כיון דהוא אינו חייב ודוקא בזה סובר החכם צבי דלא מצי להוציא בקי דהא אינו מוציא עצמו. אך בביאוה"ל דהביא דעת החכם צבי כלל לא הזכיר דדוקא בנזיר ומוכח שבדין זה סובר החכם צבי דאין יכול כלל להוציא בקי ולכן הקשה קושיא עצומה דאמאי לא יוכל להוציא והרי אכתי איהו גופא לא יצא. ולהנ"ל י"ל דכיון דדיני הברכה הם כברכות הנהנין ממילא אין יכול כלל לברך בפה"ג אם אינו טועם כדי להוציא אחר דדין זה נתחדש בכל דיני ברכת הגפן על הכוס דאין יכול להוציא מי שיכול לברך בעצמו אם אינו טועם דהוי כברכות הנהנין ואף בכוס קידוש יסבור החכם צבי דאף דבשו"ע סי' רע"א סעי' י"ד מובא דיעות אי אחד מהמסובין יכול לשתות מלא לוגמיו, כ"ז דוקא לאינו בקי אך לבקי ודאי אין יכול להוציא.

ועוד לפי"ז י"ל דיתיישב מה שהקשה הכתב סופר על דברי החכם צבי אמאי נזיר חשיב אינו בר חיובא להוציאם בברהמ"ז וכמש"כ לעיל, די"ל דאזיל לשיטתו גופא דס"ל שאם אחד מברך בפה"ג ואחד מברך על הכוס חשיב דאף הראשון לא בירך על הכוס כלל, וי"ל קצת בביאור סברא זו דכיון דחז"ל קבעו חשיבות בצורת אמירת ברהמ"ז שתהא כעין שירה הנאמרת על היין שיאמר ברהמ"ז בצורה חשובה א"כ קבעו דההשלמה של השבח הוא שמברך גופא על ברכת היין וא"כ אם אחר מברך לא חשיב שקיים התקנה לברך על הכוס, דחסר בחשיבות הדבר. ואם כי אכתי הוי מחודש אמאי הראשון לא יצא כלל וכמשה"ק בריש דברינו, מ"מ י"ל דנזיר ודאי חשיב מופקע ממצוה זו לגמרי דהרי לדידיה נהי דהחלק הראשון של המצוה שייך, אך החלק של סיום המצוה לברך על היין לא שייך כלל דהא הוא שייך בדיניו לברכת הנהנין דאין יכול להוציא אם אינו טועם וכיון דאינו טועם אינו מוציא וממילא הוברר דאינו בר חיובא כלל במצוה זו. [אך הביאוה"ל סבר דכוונת החכם צבי היא דהא דנזיר אין מוציא הוא כהרי"ץ גיאות דאפילו בברכת המצוות אין מוציא בקי]. משא"כ הכתב סופר ודעימיה ס"ל דכיון דאין ברכת הגפן שעל הכוס שייכא לברכת הנהנין אז זה הנזיר שאינו יכול לשתות הוי רק כאנוס ואדרבה הינו בר חיובא בעצם המצוה וע"כ הוא יברך על הכוס ויברך בפה"ג ואחר יטעום דהא אין דינו כברכת הנהנין אלא כברכת המצוות.

ביאור אחר בדברי רש"י בעירובין מ' ע"ב

ונראה ליישב באופן אחר הסתירה בדברי רש"י, דלעולם הוי ברכת המצוות ומה דבעי לשתות הוא רק משום שלא יהיה גנאי לכוס של ברכה שלא שותים ממנו, אלא דכיון דהתם בסוגיא דעירובין מיירי בקטן שהגיע לחינוך וביאר המאירי דהיינו קטן שהגיע לחינוך דברכות ולא לחינוך של דיני יוה"כ וממילא לדידו אין דין לברך על הזימון כלל וממילא נמצא דאיהו בעי לצאת מדין ברכת הנהנין דהא ניחא אי הוי מחוייב במצוה ממילא האי דשותה היין הוא משום דיצא בברכת המצוות אך הכא דאין מחוייב בעי לצאת מצד ברכת הנהנין והיה קשה לרש"י שאף אם מכוין להוציא הקטן והיינו דמכוין גם לברכת הנהנין של הקטן אך הרי אינו נהנה ובברכת הנהנין אי אפשר להוציא אלא אם כן טועם ומיישב רש"י דשפיר אדם מצי להוציא בני ביתו הקטנים בברכת הנהנין הגם דאינו שותה כדתניא בר"ה כ"ט ע"ב.

בדין מודר הנאה מיין לענין קידוש

ובשו"ת שאילת יעב"ץ חלק ב', ס"ד תמה על אביו החכם צבי אמאי לא הביא מדברי הרמ"א סייעתא לדבריו. דבסימן ער"ב סעי' ט' כתב הרמ"א ומי שאינו שותה יין משום נדר יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובין עמו, ואם אין אחרים עמו יקדש על הפת ולא על היין. ומבואר בדבריו דאמנם כשמקדש לעצמו עדיף שיקדש על הפת אך כשמקדש לאחרים שפיר מצי לקדש על היין וא"כ מוכח מכאן. א. דחשיב מחוייב בדבר הגם שאינו יכול לשתות ודלא כהחכם צבי לענין נזיר, עוד הקשה שם אמאי לא הביא סייעתא מדברי הרמ"א דעכ"פ מי שמברך הוא צריך נמי לברך הגפן ולא אחר. ב. עוד מוכח דשפיר מצי להוציא יד"ח בברכת הגפן דודאי הוי כברכת המצוות הגם שאינו טועם. ואולם זה מוכח נמי מסימן רע"ד סעי' ג' דס"ל מסימן קס"ז דאע"פ שבברכת הנהנין אינו מוציא אם אינו טועם אך בברכת הגפן דקידוש שפיר מצי להוציא יד"ח. וגם בזה דלא כהחכם צבי דהא דמוציא בסימן קס"ז מיירי רק לבני ביתו הקטנים.

אלא דצ"ב במש"כ שם המג"א דאסור לנודר מהיין לקדש על מנת שישתו אחרים כיון שהם יודעים לברך בעצמן הם יקדשו על היין והוא על הפת. וצ"ע דבשלמא בסימן רע"ד סעי' ג' דהתם מיירי דכבר יצא יד"ח דבזה פסק השו"ע דתו אין מוציא אלא לאינו בקי וכדלהלן בס"ד אך אם לא יצא יד"ח אמאי לא יוכל להוציאם עמו ביחד, ונהי דאין שותה הלא קיי"ל דברכת הגפן הינה ברכת המצוות ולא כברכת הנהנין, ובפרט צ"ע דהמשנ"ב גופא דהכא פליג על החכם צבי מכל וכל וכן פליג על השו"ע בסי' רע"ג סעי' ד' וס"ל דאף לבקי מוציא יד"ח אף כשכבר יצא ואילו בסימן ער"ב ס"ק ל"ג מייתי ראיה דנודר לא מפיק יד"ח כדסימן רע"ג סעי' ד' וצ"ע דלדבריו גופא אין כלל ראיה. וכמו שהקשה הביאוה"ל הכא על החכם צבי דאמאי לא יוכל להוציא יד"ח והרי מוציא נמי עצמו א"כ קשיא לדידיה נמי דהא אף שנדר מהיין מ"מ הרי מוציא גם לעצמו.

והראוני דהא"ר והנזירות שמשון והברכת דוד תמהו ע"ד המג"א כנ"ל דהכא הרי אכתי לא יצא יד"ח ומהיכ"ת דלא יוכל להוציא יד"ח. ובשו"ע הרב כתב דהמג"א הוא יחיד בזה ואיהו גופא חזר בו בסימן רצ"ט סעי' ח' וכן בסימן תקנ"ו. וחילק נמי מסימן רע"ג סעי' ד' דלא דמי כלל דהתם כלל לא מצי להוציאם בקידוש כיון דהם בקיאים אך הכא כיון שבודאי בברכת הקידוש מוציאם דבזה הוא ודאי צריך להוציא עצמו אף אי יקדש על הפת ממילא נמי יברך בפה"ג. עוד דחה דברי המג"א דהתם כיון דמברך רק משום ערבות אינו מוציאו אך כאן י"ל דאיהו גופא חייב בבפה"ג ובטעימה אלא דהטעימה גופא חבירו מוציאו.

ומ"מ משה"ק בשאילת יעב"ץ אמאי לא הוכיח החכם צבי דינו מנזיר, י"ל ע"פ שו"ע הרב דהחכם צבי לשיטתו דנזיר לאו בר חיובא הוא כלל משא"כ בנודר מהיין אף לחכם צבי הרי הוא בר חיובא דהא מ"מ מחוייב לברך ברכת היום וממילא כיון דחייב בקידוש שפיר מוציאם בברכת הגפן, אכן לפמשנ"ת לעיל דברכת הגפן ס"ל לחכם צבי דדינם כברכת הנהנין אכתי קושיית השאילת יעב"ץ במקומה.

[ושם בשו"ת שאילת יעב"ץ ובספרו מור וקציעה הקשה הרי מבואר בפ"ק דעבודה זרה ו' ע"ב ובפסחים כ"ב ע"ב דאסור להושיט לנזיר כוס יין. ואולם זאת יש ליישב א. דשיטת רש"י נזיר ד' ע"א דמותר נזיר ביין במצוה, ונהי דלא קיי"ל הכי י"ל דלא גזרינן בכהאי גוונא להושיט לו. ב. בתוספות ס"ל דהאיסור הוא שמא ישכח וכאן הרי יזכירוהו. עוד י"ל ע"פ מש"כ רש"י בע"ז דהאיסור להושיט לו הוא לשתות וכאן אין מושיטים לו כדי לשתות].

בדין השו"ע דמי שיצא בקידוש אינו מוציא לבקי, ובדין ברית בש"ק האם יוצא יד"ח קידוש.

שיטת הרי"ץ גיאות שנפסקה בשו"ע דאין מוציא לבקי אי יצא יד"ח

והנה הטור בסימן רע"ג כתב וז"ל וראיתי בשם הגאונים מי שקידש ובא לאנשי ביתו שאינו מקדש, ואני תמה אם כתבו כך, ובה"ג חילק אם הם יודעים לא מקדש ואם אין יודעים מקדש. ובב"י כתב דהמקור לזה מדברי הרי"ץ גיאות (מצאתיו בהלכות ראש השנה בספר מאה שערים "שערי שמחה") הובא בכל בו וז"ל כל המצוות כולם כשמחוייב אדם בהם כגון תקיעת שופר וקריאת הלל ומגילה אע"פ שיצא יד"ח חוזר ומוציא יד"ח אחרים, והוא שאינן בקיאין להוציא ידי עצמן דכיון דכל ישראל ערבים זה לזה אע"ג דנפיק יד"ח דנפשיה, חיובא דחבריה עליה רמיא, הלכך הדר ומפיק ליה, הא שמנוה בהלכות ברכות עכ"ל, ובה"ג הלכות קידוש דף י"ג ע"ד כתב כן לגבי קידוש וכלשון הטור, וביצחק ירנן הערות על דברי הרי"ץ גיאות העיר שם המעיר דכל דברי הרי"ץ גיאות אמורים דוקא לענין הברכות דאינו מוציא שוב בברכה את הבקי אך בעצם מעשה המצוה כגון בתקיעת שופר ובמגילה מוציא אף את הבקי ודייק כן מדברי הרי"ץ גיאות.

ומ"מ לפי השו"ע שמקור דבריו הם מהרי"ץ גיאות דדבריו לענין מגילה א"כ צ"ב טובא היאך בשו"ע סי' תרצ"ב סעיף ג' כתב להדיא דשפיר מצי להוציא יד"ח, אע"פ שיצא ולא חילק כלל בין בקי לשאינו בקי הא הכא לענין קידוש הזכיר דבריו דלא יוצא יד"ח, וצ"ע.

היאך מוציא אדם בני ביתו כשהיה בקידוש בבית הכנסת

ויל"ע דלכאורה לפי הנוהגים כהשו"ע היאך אדם שהיה בש"ק בקידוש בבית הכנסת וטעם שם ואח"כ שב לביתו דהיאך יוציא את בני ביתו בקידוש הרי הם חשובים בקיאים דמסתמא יודעים לקדש בעצמם ונמצא דאינו יכול להוציא רק אם כבר לא יצא יד"ח ולכאורה לא ראינו שכן נוהגים. ואף לנוהגים כהמשנ"ב שהביא בפשטות לתמוה ע"ד השו"ע כדעת הפר"ח, א"כ קשה הרי איהו גופא הביא דברי ארצות החיים דלכתחילה עכ"פ צריך הבקי לצאת יד"ח בעצמו. וראיתי בבן איש חי בראשית שנה שניה אות ב' שפסק כהמשנ"ב דרק לכתחילה יש לחוש לזה ופלא שכלל לא הזכיר דעת השו"ע.

ובכדי להבין זאת צ"ב לדעת הרי"ץ גיאות היאך מצי להוציא בני ביתו אפילו כשעדיין לא יצא יד"ח הרי בפשטות נקטו דליכא ערבות לבקי, וצ"ל בתרתי א. דודאי איכא ערבות אף לבקי, אלא דערבות כזו שאע"פ שיצא מוציא, בזה נקטינן דליכא לבקי שהרי מברך רק עבור חבירו, אך אם מברך גם עבור עצמו דאין כאן ברכה בפ"ע עבור חבירו שרי. ב. י"ל בפשטות דהא דמוציא את חבירו הוא מדין שומע כעונה שכיון שמחוייב לברך לעצמו הרי ממילא יוצא השני בברכתו מדין שומע כעונה שהרי הוא כאילו הוא בעצמו בירך, וכדחזינן נמי בנשים שאף שאין הם בכלל ערבות כמבואר בסימן קפ"ו דיכולה להוציא מי שחייב ברהמ"ז מדרבנן וכגון מי שלא אכל כדי שביעה (דבדאכל כדי שביעה אינם מוציאות דאיכא ספק אי נשים חייבות בברהמ"ז מן התורה), ובפשטות הטעם שמצי להוציא זהו רק משום שומע כעונה.

וממילא לפי"ז י"ל דאף בקידוש כשכבר יצא יד"ח מ"מ כל שהוא בעצמו שותה מהיין א"כ שפיר מוציא בני ביתו מדין שומע כעונה שכיון שהוא צריך לברך לעצמו מוציא יד"ח, אלא שיש כאן חידוש גדול דהרי הא דמברך לעצמו לכאורה לא הוי ברכת המצוות דאין ערבות בכהאי גוונא ונמצא דמברך ברכת הנהנין ואמרינן כיון שמכוון להוציא השני בברכה שפיר יצא השומע בקידוש מדין שומע כעונה שהרי אין צריך יותר מברכת הגפן. ונמצא דלדידיה אי"ז קידוש וממילא אין הוא מוציא יד"ח בקידוש, שהרי מדין קידוש לא נאמר אע"פ שיצא מוציא, כיון שהוא בקי. אלא שמוציא השני בברכת הגפן, וכיון שקידוש בשבת בבוקר הוא רק בפה"ג שפיר מצי להוציא יד"ח, אך לפי"ז בקידוש הלילה לא מצי להוציא יד"ח.

ראיה לדברינו מדברי הגרשז"א

ועיין בשולחן שלמה סי' רע"ג סעיף ד' שכתב הגרש"ז כדברינו שהיכא שהוא עצמו שותה מהיין א"כ בלאו הכי הוא צריך לברך על היין ויכול לעשות כן לכתחילה ולהוציא את בני ביתו בברכה זו ואין שום מקום להחמיר בזה. והוסיף שם דאף דרעק"א בסימן רי"ט סעיף ה' הביא להסתפק בשם אורים גדולים מי שמברך הגומל על שהיה חולה ונתרפא אינו יכול להוציא מי שצריך לברך הגומל של הולכי מדבריות, וכתב דשם כיון דכ"א מברך על נס אחר שנעשה לו משא"כ הכא גם העושה קידוש הינו מברך על יין. אלא דשם רק התייחס לזה דאין המברך מברך לשוא שהרי מברך גם לעצמו אך לא פירט האם מוציא מדין שומע כעונה או מדין ערבות.

והנה חשבתי לפי"ז בן א"י ששומר יו"ט אחד ורוצה להוציא מי שצריך לעשות קידוש ביו"ט שני לפי"ד שפיר יוכל להוציאו יד"ח אם ישתה המברך דהא כיון ששותה יש כאן שומע כעונה ונהי דאין מחוייב בדבר אך כיון שצריך לברך בפה"ג מדין ברכת הנהנין שפיר מוציא יד"ח. ואולם מבואר בפמ"ג שם בסוף ס"ק ג' דכיון דבעינן שיהיה ניכר שהוא עושה לקידוש היום וכאן אין היכר שזהו קידוש. וראיתי דשם הפמ"ג כתב שגם בשבת מי שמקדש על פת לא מצי להוציא יד"ח היכא שיצא, מדין קידוש על פת כיון שאין ניכר שעתה מקדש. אך

ראיתי שיש מי שחולק וס"ל דבמקדש על פת כיון שעתה הוי ברכת המצוות מוציא יד"ח אפילו למי שיצא.
אולם עיי"ש בשולחן שלמה שכתב בדין המקדש לבן חו"ל דהרי זה כמו בן י"ד שאין מוציא בן ט"ו בקריאת מגילה שאין מחוייב בדבר ולדבריו אף בקידוש לא מצי להוציאו, ולכאורה א"כ צ"ב דהרי גם אחרי שיצא בקידוש נקרא אינו מחוייב בדבר, וצריך לחלק דהגברא בעצמו בר חיובא אלא שכבר יצא משא"כ בבן א"י כיון שאין אצלו יו"ט שני לאו בר חיובא הוא כלל ואינו מוציא יד"ח, וכן כתב שם לענין הבדלה שמי שמבדיל במוצש"ק שאז גם מוצאי יו"ט שני אי"ז פשוט שיכול להוציאו, שהרי בן א"י מתכוון רק לשל שבת והבן חו"ל צריך להתכוון גם בשביל יו"ט דאף שהשומע יתכוון מ"מ המשמיע לא יכול להוציאו דלאו בר חיובא הוא.

דעת כף החיים והביאור בדבריו

והראוני בכף החיים סימן קס"ז אות קל"ב שכתב דכיון דאתכא דמרן סמכינן א"כ אין לו להוציא אחר יד"ח אחר שיצא הוא אלא למי שאינו בקי. והוסיף אלא א"כ נהנה. ובביאור כוונתו נראה דאם נהנה והיינו שטועם מהיין שרי ליה לברך שוב בפה"ג ונמצא דכוונתו כמש"כ לעיל בשם הגרש"ז שאין מברך בפה"ג לבטלה אלא לעצמו נמי צריך לברך מדין ברכת הנהנין ומה שמוציא השני הוא או מדין שומע כעונה או מדין ערבות וכנ"ל, ובכף החיים שם לא מיירי לענין קידוש כלל אלא רק לענין להוציא בברכת המצוות כשיצא ובזה כתב שאם נהנה שרי. אך אף לפי"ד נצטרך לומר דכ"ז דוקא לענין קידוש היום שמברך רק בפה"ג בזה י"ל כיון שנהנה, אך בקידוש הלילה שצריך לומר בפה"ג וגם ברכת היום לכאורה מאי נפק"מ שנהנה הרי מברך בשביל אחר עוד ברכה. וידידי הרב ברגר רצה לבאר דכוונת דבריו שכתב "אלא אם כן נהנה" היינו שיוצא עמם ביחד בקידוש ונקט לשון מושאל ולפי"ז לא שייכא כלל למש"כ לעיל בשם הגרש"ז.

לענין ברית בש"ק אי יוצאים יד"ח קידוש

והנה כשעושים ברית בש"ק יש להסתפק האם יועיל להוציא גם שאר השומעים יד"ח, ויש בזה ג' נידונים א. אין עושין מצוות חבילות חבילות. ב. האם השומעים יוצאים גם כשאינם מתכוונים, דנהי דבכל שבת אין מעכב כשלא כיוון להדיא לצאת ורק מעכב אם כיוון להדיא לא לצאת, כל זה משום שבשבת יש לסמוך גם על סברת החיי אדם שהיכא שעושה מעשה וניכר מתוך כך שמתכוון למצוה שפיר יוצא יד"ח. אך הכא שסיבת הברכה על הכוס הינה משום הברית א"כ יתכן שכל שאין כוונה להדיא לצאת ידי קידוש חשיב ככוונה היפכית שאין רצונו לצאת. וגם אי אפשר להסתמך כאן על סברת החיי"א ואדרבה יש כאן לכאורה כוונה לא לצאת בסתמא, וכך שמעתי מח"א שליט"א.
ג. היכא שהמקדש אינו יוצא יד"ח קידוש כגון שאין שם סעודה וכמבואר ברמ"א סימן רע"ג סעי' ה' דנהגו ליתן לתינוק לשתות מכוס של מילה היכא שאין שותה כשיעור יעוי"ש, האם השומע יכול לצאת יד"ח קידוש כשיש לו מה לסעוד.
ויעויין בשש"כ חלק ב' ובאור לציון פרק כ', כ"ז דדנו בענין מצד מצוות חבילות חבילות ולמעשה השיבו דיוצא יד"ח משני טעמים א. דיש אומרים דדוקא בדאורייתא אין עושין מצוות חבילות חבילות והכא דרבנן. ב. ועוד שאין חיוב בדוקא לברך ברכת המצוות על יין.
בנידון ב' לענין השומעים לכאורה מהסיבה שהובאה לעיל יש להשתדל להודיע לציבור שיכוונו לצאת יד"ח ואם לאו אינם יוצאים ויקדשו שוב, כן שמעתי מח"א שליט"א.
בנידון ג' והיכא שהמקדש אינו יוצא והשומע כוונתו לצאת לכאורה כיון שבברכת הגפן אין כלל מתכוון להוציא אף השומע לא יצא. ואם המברך יצא יד"ח קידוש ועתה מברך ברכת המצוות ומכוון להוציא אף לבקי לדעת השו"ע דאין מוציא בקי בברכת המצוות כשכבר יצא יד"ח, הכא ודאי אתי שפיר טפי דהא מברך לדידיה ברכת המצוות ושפיר מצי לברך לאחר ברכת המצוות ואף שאין ערבות לבקי מ"מ שומע כעונה ודאי דיש כאן ולא דמי למש"כ לעיל דהתם לדידיה הוי ברכת הנהנין וכל שכן הכא דמהני.

הרב שמעון בן גיגי
כולל "אליבא דהלכתא" - רוממה

בגדרי כדי שביעה המחייב בברכת המזון מן התורה

בספיקו דהרע"א לענין קטן שהגדיל, ובספק החזו"א לענין טעם דשיעור עיכול, והחילוק ביניהם

א. הנה לענין חיוב ברהמ"ז מדאורייתא קיי"ל לרוב השיטות דהוא בכדי שביעה וכדפסק השו"ע בסי' קפ"ו סעי' ב' וסי' קצ"ז סעי' ד'. ובגדר שביעה זו יש לדון בכמה צדדים ויבואר כמה נפק"מ לדינא בזה, וכדלהלן. והנה מפורסם ספיקו דהרמ"א בהגהות שו"ע סי' קפ"ו גופא בקטן שאכל ושבע ובירך והגדיל ועדיין שבע אם מחוייב לברך כעת כשהגדיל, וביאור הספק מפורסם לבאר דהספק בגדר הדין דכדי שביעה אם השביעה היא גופא המחייבתו, או שהוא רק שיעור בחיוב האכילה שאכילה של שביעה מחייבתו ולא גוף השביעה, ולכן נפק"מ להנ"ל דלצד א' הרי כיון ששבע א"כ מתחייב שוב ולא נפטר במה שבירך דהדרבנן שבירך לפני כן לא פוטר את מה שמחוייב עתה מדאורייתא, משא"כ לצד ב' הרי כבר נפטר בדרבנן, וכעת אין לו מחייב חדש. כן לכאורה ביאור ספיקו.
ועיין חזו"א (כ"ח, ד') שג"כ דן בתחי"ד לענין שיעור עיכול אם המחייב הוא השיעור עיכול וכצד א' הנ"ל או שהוא רק שיעור זמן עד אימת יוכל לברך מפני הטעם שכתב שם [ועיין עוד משו"כ בגליון מס' 31 עמוד נ' בזה] והסיק החזו"א כצד ב' עי"ש שהוכיח מהא דבירכו ברהמ"ז על המן אעפ"י שנבלע באיברים וחזינן דללא ודן דמהאי טעמא קטן שהגדיל שוב לא מתחייב לברך אף שלא נתעכל המזון כשהגדיל וציין לספיקו דהרע"א. ונראה קצת מהחזו"א דהנידון שדן לענין שיעור עיכול הוא הנידון דהרע"א הנ"ל ומה שנשאר הרע"א בצ"ע פשט החזו"א כצד ב' הנ"ל.
אמנם צ"ע דלכאורה הם ב' נידונים דהרע"א דן לענין שיעור שביעה דכתיב בתורה אם הוא תנאי לאכילה או מחייב עצמי משום השביעה, והחזו"א איירי לענין הדין דאפשר לברך עד שיעור עיכול, ולכאורה הם ב' נידונים דהרי שיעור עיכול הוא גם באופן שאכל ולא כדי שביעה ג"כ שייך בזה דינא דשיעור עיכול, דאף דלא שבע לגמרי כדי להתחייב בברהמ"ז דאורייתא מ"מ בזמן שנתעכל שוב לא יכול לברך ועד שנתעכל יכול לברך והוא פשוט וברור שדין זה דגמ' וראשונים וכל הפוסקים ושו"ע איירי גם באכל שיעור דרבנן [אלא שבאכל אכילה מועטת השיעור הוא לפי שיעור ד' מילין וגם זה נראה דלא כל היכא שאכל פחות מכדי שביעה הוא בכלל השיעור דאכילה מועטת דשפיר היכא דשבע ק' ואח"כ חש רעבון הוי כנתעכל אף דמעיקרא לא שבע שביעה המחייבתו מדאורייתא, ודו"ק] והיינו מטעם דכלפי השביעה שכן שבע אם נתעכל שוב לא יכול לברך, וא"כ חזינן דהם ב' נידונים, וא"כ ממנ"פ הרע"א שפיר יתכן דמודה דשיעורא דשיעור עיכול הוא כהחזו"א ולא משום שהמחייב נשאר עד שיעור העיכול והיינו גם לצד א' שהשביעה היא המחייבתו ומ"מ כמו ששייך שיעור עיכול גם בפחות מכדי שביעה, א"כ גם בשבע ואח"כ נגמרה שביעתו עדיין אין זה מוכרח שיחשב לשיעור עיכול שהרי יש שיעור ביניהם אותו שיעור המחייבו בברהמ"ז דרבנן, וא"כ אם כבר אינו שבע א"כ לב' הצדדים דהרע"א כבר אינו מחוייב מדאורייתא, אמנם אכתי אי"ז שיעור עיכול ובכ"ז יודה הרע"א שיברך עד שיעור עיכול וכנ"ל ששיעור עיכול נאמר גם לא לגבי שביעה דאורייתא, וא"כ לכאורה אין מחלוקת בזה, וגם רע"א יודה בקטן שהגדיל לפני שיעור עיכול שאינו מחוייב אם הוא אחר שביעתו, אלא שהחזו"א משמע בסו"ד שהשווה את ב' הנידונים ולכאורה הוא צ"ע דהוא מוכרח שהוא ב' נידונים וכנ"ל.

בספיקא דהפמ"ג ומשנ"ב אם בשביעה ללא אכילה מחוייב בברכת המזון, והחילוק מהנ"ל

ב. והנה לענין ספיקו דהרע"א דנסתפק אם השביעה מחייבתו או האכילה, הנה במשנ"ב סי' ר"י ס"ק א' לענין אם אכל כזית בפחות מכדי אכילת פרס שאי"ז נחשב לשיעור כזית לענין כל ברכה אחרונה כמבואר שם, והביא המשנ"ב דלענין פת כהאי גוונא אם אכל פחות מכדי אכילת פרס [והוא הדין פחות מכזית לכאורה דמ"ש] מ"מ אם שבע מחוייב לברך מדאורייתא דהא ושבעת קרינן ביה ובשעה"צ שם ס"ק י' הביא דאי"ז ברור מאחר וכתיב נמי ואכלת א"כ בענין אכילה ומהאי טעמא נשאר הפמ"ג בצ"ע. ולכאורה מבואר כאן ספק אם השביעה לבד מחייבתו או דבענין נמי אכילה ולכאורה צד זה דשביעה מחייבתו הוא כרע"א בצד א' שהשביעה מחייבתו והצד שבענין נמי אכילה הוא צד ג' דבענין גם אכילה וגם שביעה כן לכאורה.
אמנם גם בזה נראה דלא דמי כלל לנידון דהרע"א ב' הצדדים דהמשנ"ב, והוא דב' הצדדים במשנ"ב אתי שפיר גם לפי הצד דהאכילה מחייבת דכל מה שנסתפק הרע"א הוא האם המצב של השביעה במעיו הוא המחייבו או דהאכילה מחייבתו, אך גם לצד זה הפשוט יותר לכאורה וכמו שנקט חזו"א (עיין לעיל בזה) דהאכילה מחייבתו מ"מ הרי אינו חייב אלא באכילה של שביעה, וא"כ אכתי יש לדון אם מעשה השביעה שמשביע עצמו הוא המחייבו לברך וממילא גם ללא אכילת כזית נמי מחוייב וכפשטות הפמ"ג או דבענין נמי אכילה מלבד השביעה והיכא דאיכא מעשה אכילה ומעשה שביעה הוא המחייבו, והרע"א שהעלה צד שהשביעה מחייבת הוא צד ג' שמצב השביעה גופיה הוא המחייבו משא"כ למשנ"ב גם להצד שהשביעה לבד היא המחייבת היינו מעשה השביעה ולא מצב השביעה שבמעיו, ובגוונא דקטן שהגדיל שפיר מודה שכבר נפטר במה שבירך על מעשה השביעה בקטנותו, ופשוט.
אמנם לכאורה לצד א' דהרע"א שהשביעה מחייבתו א"כ ע"כ דהוא כהצד הפשוט יותר בפמ"ג שכתב לברך על שביעה לחודיה, ולא כהצד בשעה"צ שיתכן דצריך גם אכילה דהרי א"כ בקטן הנ"ל ששבע כשהגדיל לאחר ברהמ"ז הרי חסר לו מחייב של האכילה אף שעדיין שבע, ולכאורה מוכח מרע"א שהשביעה לחודיה היא המחייבתו אלא דיתכן דזה גופא תלוי בספיקו אם האכילה מחייבתו א"כ בענין שיעור אכילה או דגם לצד זה היינו דהספק הוא אם מעשה השביעה הוא המחייבו ולא מצב השביעה ולכן בקטן שהגדיל יפטר או שמצב השביעה מחייבו, ונמצא שהם ב' נידונים במשנ"ב וברע"א, אלא שצד א' ברע"א ששביעה מחייבתו לכאורה יחלוק על צד א' במשנ"ב שבענין נמי אכילה, אלא שברע"א ב' הצדדים הוא גם את"ל שהשביעה מחייבת ללא אכילה, ובמשנ"ב ב' הצדדים אתי שפיר גם את"ל כצד א' ברע"א דהאכילה ומעשה השביעה מחייבו ולא מצב השביעה שבמעיו, והם ב' נידונים חלוקים בגדרם ובסברתם, ודו"ק היטב. אמנם נראה דגם זה לא מוכרח כלל ושפיר יתכן דגם להצד ברע"א שהשביעה היא המחייבת בענין נמי אכילה וכשעה"צ דמ"מ הרי כתב קרא "ואכלת", אלא דס"ל דה"ואכלת" הוא תנאי בשביעה דלא די שישבע אלא א"כ בא ע"י אכילה ואז השביעה מחייבתו, וא"כ אם אכל שלא באכילת פרס א"כ לא מתקיים כאן התנאי של אכילה, אף שהמחייב הוא הו"שבעת", וא"כ הקטן שהגדיל הרי יש לו את המחייב ששבע ע"י אכילה שאף אכילתו שבקטנותו שם אכילה נחשבת לענין קיום התנאי של האכילה שנצרכת לשביעה, אך בכהאי גוונא דפמ"ג אפשר דמודה לב' הצדדים כהשעה"צ וכמנחת חינוך לקמן שצריך אכילה, ונמצא דב' הצדדים חלוקים הם מב' צדדיו דהמשנ"ב, ודו"ק היטב.

בביאור המחלוקת אם צריך שכל השביעה תהיה ע"י אכילת כזית באכילת פרס

ג. והנה בשעה"צ הנ"ל כתב דאם אכל כזית אחת תוך כדי אכילת פרס וגם שבע ע"י אכילתו משאר הפת שאכל לא מכדי אכילת פרס א"כ הוא חייב בודאי דאיכא גם אכילה וגם שביעה עכ"ד. ולכאורה יש מקום לדון דלצד זה דהתורה הצריכה גם אכילה וגם שביעה אם הוא ב' דברים נפרדים שע"י עשיית שניהם הוא מתחייב בברכה מדאורייתא, או דהשביעה הוא תנאי באכילה דאדם האוכל עד כדי שביעה א"כ נתחייב לברך ומהאי טעמא בענין שישבע כדי שהאכילה תשבעיתו ולא סגי באכילה לחודה, אך גם כששבע הוא אינו דבר נוסף שנצרך כדי להתחייב אלא דהוא שיעור באכילה, ולכאורה מסברא היה נראה כצד זה ולא שהם ב' דברים נפרדים שחייבתו התורה ע"י עשייתם. וא"כ גם אם אכל כזית אחת כדי אכילת פרס, אך ממנ"פ לא שבע אלא משאר פת שאכלם בפחות מאכילת פרס ואי"ז נחשב לאכילה א"כ אין כאן אכילה ששבע ממנה שמחייבתו לברך עליה לצד זה שהצריכה תורה אכילה, ומהשעה"צ שכתב שבכהאי גוונא ודאי מחוייב מבואר כצד א' הנ"ל שגם אם הצריכה תורה אכילה אי"ז שהשביעה הוא פרט ותנאי באכילה אלא שהוא דבר נוסף שע"י שניהם הוא מתחייב, וממילא כשאכל כזית פת ושבע משאר פת מחוייב, ובסברא לענ"ד קצ"ע, ודו"ק. [ואי"ז שייך להנידון אם שאר דברים מצטרפים לשיעור שביעה שאם מלפתים הרי ודאי מצטרפים כמש"כ בביאוה"ל בסוף סי' קפ"ד יעוי"ש דהתם עכ"פ מצטרפים ומשתכיים להפת ויש כאן אכילה ושביעה מכל השיעור המחייב משא"כ כאן שהפת שאכלה באכילת פרס אינה משתייכת ונטפלת לשאר הפת ששבע ללא אכילה ובכ"ז מצטרף הכל לשיעור א' המחייבו, ודו"ק היטב] ושוב ראיתי דבמנחת חינוך מצוה ת"ל מבואר דנסתפק בספק זה להדיא דהוא ס"ל בפשיטות כמש"כ השעה"צ דבענין ג"כ אכילה ולא כפמ"ג שצידד דסגי בשביעה, [אלא דשעה"צ נסתפק בזה, והוא פשיטא ליה דבענין נמי אכילה ואם אכל שלא בכדי אכילת פרס לא מחוייב], אלא דנסתפק המנחת חינוך אם בענין שיאכל באכילת פרס את כל מה ששבע או דסגי בכזית אחת באכילת פרס והשאר באכילת פרס ולא ביאר ספיקו, והוא ברור שספיקו הוא בסברות הנ"ל דיתכן דהשביעה הוא תנאי באכילה ומהאי טעמא לא סגי שיאכל רק כזית אחת כשיעור אכילה, דהרי סוף סוף לא שבע ע"י "אכילה" ומהאי טעמא בענין שכל שביעתו תבוא ע"י אכילה, ודו"ק. [והוא פשוט לכאורה דאין כוונתו שיתכן דכל השביעה תהיה באכילת פרס א' אלא שכל כזית ממה ששבע יהיה באכילת פרס, ודו"ק].

באכילה שלא כדרך ושבע אם מחוייב לשיטת הפמ"ג דלא בענין אכילה

ד. והנה להצד הפשוט שצידד בפמ"ג דסגי בשביעה לחודיה אף אם אכל שלא באכילת פרס יל"ע בשלא כדרך דאכילה לכאורה ג"כ הוא תלוי בזה [וכגון האוכל דרך אינפוזיה וכדומה אלא דהתם אינו אוכל פת וכל הנידון הנ"ל הוא רק באכילת פת דכתיב "ושבעת" אך בשאר פירות ואוכלים הרי מפורש בשו"ע דבענין כזית וכדאיתא במשנ"ב דבזה לא תלוי בשביעה], ולכאורה הוא אותו מחלוקת דלפמ"ג יברך ולמשנ"ב הוא צ"ע ולמנחת חינוך לא יברך, אלא דלענ"ד אכתי יל"ע גם לפמ"ג כיון דכתיב "ואכלת" אף דאי"ז המחייב, מ"מ יתכן דהוא הגדרה ב"ושבעת" דקרא שאין עצם מה שהוא שבע מחייבו אלא אם כן בא בצורת אכילה, וא"כ בפחות מכזית אף דלא חשיב אכילה לענין השיעור המחייב בכל התורה, מ"מ הוא דרך אכילה ומהני ביה מה שכתב קרא "ואכלת ושבעת" אך בכהאי גוונא שאין כלל צורה של ואכלת אפשר דמודה פמ"ג שלא יברך. וגם בזה לכאורה נסתפק המנחת חינוך אלא דהוא הרי ס"ל לא כפמ"ג ובענין אכילה ממנ"פ, אלא היכא שאכל כזית אחת כדין ושאר האוכל אכל שלא כדרך דלגבי כזית כהאי גוונא נסתפק אי מהני או דבענין שיאכל את כל השביעה וכנ"ל, ושוב נסתפק לענין אם אכל את השאר שלא כדרך ומבואר מדבריו דגרע דאף אי מהני פחות מאכילת פרס לענין השאר מ"מ לענין שלא כדרך לא מהני דבענין שהשביעה תבוא בדרך אכילה, והוא הספק הנ"ל דיש להתספק כן גם לפמ"ג לענין אכילה שלא כדרך לגבי כל האכילה לשיטתו שלא צריך אכילה וכביאור הנ"ל, דעכ"פ בענין שיבוא בצורת אכילה כדכתב רחמנא "ואכלת".

בספק הביאוה"ל כששבע ע"י ב' אכילות ובירך ביניהם אם מצטרפות לחיוב שביעה

ה. בביאוה"ל סוף סי' קפ"ד דן לענין הצטרפות שאר אוכלים לכדי שביעה והביא מ??? דאינם מצטרפים [לבד מדברים הנטפלים] וכתב דגם ברדב"ז דמשמע דאם אכל לפני כן מהני שביעתו אח"כ מפת להתחייב היינו באופן שאכל פת אלא שבירך ברהמ"ז ושוב אכל פת ושבע ואז מתחייב משום שביעתו הב' כיון שסוף סוף שבע כעת מידי דהוי אזקן או חולה והוסיף הביאוה"ל לדון דלכאורה באופן הנ"ל הרי יתחייב גם לא מטעם אכילתו של עכשיו בלבד, אלא דכיון דכעת שבע א"כ נמצא שברהמ"ז דלפני כן שהיתה מדרבנן לא פטרה את חיוב הדאורייתא של עכשיו, עכ"ד. וא"כ מבואר ב' צדדים האם כהאי גוונא מחוייב משום מה שאכל עכשיו או משום אכילתו הקודמת ועכשיו יחד. ונפק"מ בין ב' הצדדים הוא באופן שאכילתו הב' לא היתה כזית לשיטות הנ"ל דצריך כזית דלצד א' בביאוה"ל א"כ אי אפשר לחייבו מטעם אכילתו של עכשיו דאף ששביעה יש כאן אכילה אין כאן אך לטעם ב' דכעת שביעתו מחייבתו מדאורייתא גם אכילה הקודמת שלא נפטר ע"י שבירך מדרבנן א"כ חייב [והיינו אי נימא כשעה"צ דסגי באכילת כזית אחד בכדי אכילת פרס ויקויים באכילתו הקודמת, ולהצד דבענין הכל בכדי אכילת פרס וכהמנחת חינוך בצד א' גם נפק"מ באופן שאכל פחות מכזית אך תוך כדי אכילת פרס לאכילתו הקודמת שעי"כ מצטרפת הוא לכזית בכדי אכילת פרס, ודו"ק היטב.

ובביאור צדדי הספק דלצד א' וכן הוא שיטת הרדב"ז (למה שביארו בביאוה"ל) א"כ המחייב הוא רק מצד אכילתו הב' וכמו שדימה זאת לחולה וזקן ולכאורה צ"ב מאי טעמא לא ס"ל כצד ב' דלכאורה סברא פשוטה היא דלא נפטר ע"י מה שבירך מדרבנן, והיה אפשר לומר דכיון דבירך ברהמ"ז א"כ יש לדון דאף כלפי הדאורייתא כיון דלא גרע מהיסח דעת המחייבו לברך שוב באכילתו השניה, וא"כ גם כלפי ברכת המזון הוא מחלקו לב' אכילות שאינם מצטרפות ומהאי טעמא גם מדאורייתא המחייב הוא רק האכילה השניה ובזה נסתפק הביאוה"ל.

אמנם אי אפשר לומר כן, דודאי קיי"ל דהיסח דעת לא מחייבו לברך ברהמ"ז לפני שאוכל שוב אע"פ שחייב לברך שוב המוציא ועד כאן לא פליגי בסי' קע"ח אלא בשינוי מקום דלמחבר הוא כסעודה אחרת וכשעה"צ שם ס"ק ד' אך בכל היסח דעת הוא לכו"ע כן וכמבואר שם, (וכן עולה מסי' קס"ח בשעה"צ ס"ק כ"א יעוי"ש) וא"כ ודאי דאי"ז מחלק ג"כ לענין ההצטרפות הנ"ל, ודוחק הוא לומר דרך מדרבנן אי"ז מחלק. אמנם יתכן דברהמ"ז גריעא מהיסח דעת וכיון דבירך א"כ ברכתו היא המחלקת את ב' הסעודות דהוי כסעודה אחרת, ואע"ג דכלפי הדאורייתא לא נפטר מ"מ יש כאן תורת ברהמ"ז לענין זה שיחלק. אמנם גם זה מצינו לא כן במג"א והביא המשנ"ב סי' קע"ד ס"ק ה' דאם היה צמא קודם ברהמ"ז ישתה קודם ברהמ"ז (ואפילו שעי"ז לא ישאר לו כוס של ברכה) משום שאם ישתה אח"כ יתחייב לברך שוב כיון שדעת המרדכי בשם הרא"ם (ברמ"א סוף סי' קצ"ז) דבאכילה בלא שתיה אינו מחוייב מדאורייתא, א"כ כעת ששתה רק נתחייב, ולא נפטר בברהמ"ז, וחזינן דברהמ"ז ג"כ אינה מחלקת את האכילה לשנים, וצ"ל דבאמת זהו ספיקו דביאוה"ל דצידד כצד ב' וכמג"א הנ"ל, אך הצד הא' בביאוה"ל וכצ"ל ברדב"ז דפליגי בזה גופא דכיון דבירך ברהמ"ז א"כ היא המחלקת שאי"ז מצטרף אלא שמחוייב משום אכילתו הב' ששבע וכזקן או חולה, ודו"ק.

ונמצא לפי"ז דהא דקיי"ל דברכת המזון דינה כהיסח דעת גמור לכל מילי וגם לשיטות הראשונים דסילוק שולחן או הב לן וכו' לא הוי היסח דעת לאכילה (עיין סי' קע"ט) ברהמ"ז הוי הפסיק לכו"ע, אי"ז משום דהוא היסח דעת אלא דהברכה גופא היא הגומרת את הסעודה ועדיפא מהיסח דעת. אמנם בזה יש לדון אם משום הפטור שנפטר מחמתה היא המסלקתו או עצם זה שבאה כגמר הסעודה היא המסלקתו, ובזה נחלקו ב' הצדדים הנ"ל דלצד ב' ומג"א הנ"ל כיון שאינו נפטר מהתורה אי"ז מחלק לב' סעודות ומצטרף לחיוב, ולצד א' ורדב"ז הנ"ל א"כ כל שיש כאן שם "ברכה" א"כ הוא מחלקו לב' סעודות ומהאי טעמא נפטר.

בנידון הביאוה"ל באופן הנ"ל לענין שאכילתו השניה שהשביעתו מחייבתו מן התורה

ו. והנה כ"ז הוא לבאר הא דנסתפק בביאוה"ל אם האכילה הקודמת מצטרפת לאכילה של עכשיו לגבי חיוב דאורייתא אף כלפי האכילה הקודמת וכנ"ל. אמנם מבואר עוד בביאוה"ל ברדב"ז דעכ"פ משום אכילתו של עכשיו שכעת שבע שפיר מחוייב, וכזקן או חולה. ולכאורה כ"ז הוא רק אי נימא דהשביעה היא המחייבת ולהנ"ל הוא בכמה דרכים או דעצם מצב השביעה הוא המחייב וכצד א' ברע"א וכמו שצידד קצת. ולמשנ"ב שהמעשה השביעה הוא המחייב א"נ דסגי ללא אכילה א"כ שפיר יתכן כן, וכן גם להצד שצריך גם אכילה וגם שביעה ג"כ הרי יש כאן כזית ועכ"פ אפשר לאוקמי בכהאי גוונא וכנ"ל, ושפיר מחוייב משום אכילתו של עכשיו ג"כ, אך א"נ דהאכילה היא המחייבת והשביעה היא תנאי באכילה כצד שנתבאר לעיל לכאורה לא שייך לדון שיתחייב משום עכשיו לבד כיון שהאכילה שגרמה לו את השביעה היא גם האכילה הראשונה שאיננה מצטרפת לצד זה בביאוה"ל, וא"כ למה שדן במנחת חינוך דבעינן דכל האכילה תהיה באכילת פרס וכדרך אכילה וכמשנ"ת דהוא מטעם זה א"כ לא יתחייב משום שביעתו של עכשיו אלא רק כצד ב' שהאכילה הראשונה תצטרף לאכילה הב' אמנם המשנ"ב הרי לשיטתו לא ס"ל כצד זה כלל וסגי באכילת כזית אחת באכילת פרס ושביעה משאר אכילה גם שלא כדי אכילת פרס, וא"כ לשיטתו באופן שבאכילתו הב' אכל כזית אתי שפיר שמחוייב מצד עכשיו אלא שנסתפק אם מצטרף ג"כ לאכילתו הקודמת להתחייב בה עצמה וכביאור הנ"ל בספק, ודו"ק.

והנה בשעה"צ ס"ק כ"ה הביא משיטות רבותיו דרש"י בברכות דשיעור דכדי שביעה הוא תלוי באחריני וברעבתן מתחייב אף אם לא שבע, כיון שאחרים ראויים לשבוע ודלא כמשמעות החינוך. ולכאורה מרבותיו של רש"י מוכח דאין השביעה מחייבת כהבנת הרע"א דעצם מצב השביעה הוא המחייב דהרי הוא כלל לא שבע ואפילו הכי חייב ע"י שביעה דאחריני, ובשלמא אי נימא דהשביעה הוא תנאי באכילה או עכ"פ שיעור באכילה וככל שאר הצדדים דלעיל אתי שפיר דכיון דאכל שיעור שביעה דאחריני סגי, אך אם עצם מצב השביעה הוא המחייב א"כ איך יתכן דהמחייב יהיה תלוי לפי שיעור דאחריני והנה במשנ"ב הנ"ל וכן במקורו ברש"י בברכות מ"ב ע"א לא משמע אלא דלרש"י הוא תלוי גם בשיעור שביעה באחריני והיינו גם אם רעבתן שלא שבע מ"מ חייב, אך שפיר יתכן דהוא הדין אם שבע בפחות משיעור דאחריני ג"כ מהני וכמו דסתם ג"כ בביאוה"ל דזקן וכו' סגי בשיעור שביעה דידיה וא"כ היה אפשר לומר דעיקר המחייב הוא שביעתו ומטעם הנ"ל, אלא דהיכא דמשונה בטלה דעתו וחייב מ"מ, ואכתי הוא דוחק, אמנם ברע"א במק"א בגליון סי' קס"ח בסעי' ו' לענין הקושיא אמאי בפת הבאה בכיסנין לא חייב מדאורייתא ברהמ"ז כיון שהוא פת גמור ותירץ באחד מהתירוצים כרבותיו של רש"י דשביעה תלוי באחריני וממילא הוי קביעות סעודה [דג"כ תלוי באחריני] ומברך ברהמ"ז ומבואר דנקט הרע"א דלרבותיו של רש"י הוא תלוי רק בשיעור דעלמא, ולא דדידיה, וא"כ ודאי הוא לא כהבנת הרע"א דעצם השביעה מחייבתו וצ"ע א"כ דברי הרע"א שסותרים זה את זה דא"כ אמאי לא הוכיח מרבותיו של רש"י לא כצד שצידד דהשביעה מחייבתו (ואין ראיה דהשיטות שחולקים על רבותיו דרש"י יחלקו ג"כ ביסוד זה). אמנם לשאר ההבנות דלעיל אתי שפיר דכיון דהשביעה הוא רק דין נוסף על האכילה או תנאי ושיעור באכילה שפיר יתכן דתלוי לפי שיעור דעלמא. [ובערע"א שם לא ציין לרבותיו דרש"י אמנם מסתמא כיון בשיטה זו שכתב לרבותיו דרש"י הנ"ל ומ"מ אכתי תקשי אדבריו מרבותיו דרש"י, ודו"ק].

ויתכן לחדש דכמו שנתבאר לעיל דאף לרע"א שפיר יתכן דבעינן אכילה כהלכתה כתנאי לחיוב של השביעה אח"כ דבעינן שתבוא ע"י מעשה אכילה, ה"נ יתכן דבעינן ג"כ בתנאי האכילה שיהיה ע"י שובע והיינו שיעור שביעה וכשיעור של שביעת רוב בני אדם ורק בהשלמת תנאי זה מהני מה ששבע בפועל להתחייב ע"י אכילה זו, ואדרבה לפי"ז הוא לא כהשעה"צ הנ"ל דפליגי לענין רעבתן אלא אדרבה ברעבתן שאינו שבע א"כ ל"פ רבותיו דרש"י דלא מתחייב ע"י שביעה דאחריני דהרי אין לו את המחייב שהוא השביעה, אלא איפכא באופן שהוא שבע ואחרים לא כגון זקן וחולה דבזה ס"ל לרבותיו דרש"י דבעינן נמי שיהיה שיעור שביעה דאחריני והיינו כדי להשלים תנאי זה דאכילה [דהרי הרע"א איירי לענין כהאי גוונא שהוא שבע ואחרים לא דמהאי טעמא לא חייב מן התורה ולא ברעבתן דהשעה"צ, ודו"ק]. אמנם לענ"ד הוא דוחק דבכלל שביעה דקרא נאמר גם תנאי בצורת האכילה וגם עצם המחייב ע"י מה ששבע בפועל [משא"כ לגבי אכילה שפיר יש לומר דהרי מודה הרע"א דבעינן בקרא אכילה והיינו תנאי לחיוב של השובע וכמשנ"ת] וא"כ אכתי צ"ע בדברי הרע"א.

בבירך על המחיה על כיסנין ואח"כ אכל עוד ונצטרף לקביעות סעודה או שביעה היאך יברך

והנה עפ"י הנ"ל בביאוה"ל יל"ע טובא באדם האוכל פת הבאה בכיסנין בלא קביעות סעודה ובירך על המחיה, ואח"כ אכל שוב אכילה שמצד עצמה אין בה קביעות סעודה, אך בצירוף אכילה הקודמת יש כאן קביעות סעודה דיתכן מאוד דלא סגי בעל המחיה והוא דבכל פת הבאה בכיסנין מבואר באבן העוזר שהוא פת גמור וכן הוא בפמ"ג ועוד דהרי לענין חיוב חלה ושאר הדינים בפת לא חילקו, אלא לענין ברכתו מדרבנן. ועיין פמ"ג שם שחילק בזה בין סוגי פת הבאה בכיסנין שיש שהם פת מדרבנן ויש דהם פת מדאורייתא, ובפת שנילושה רק במי פירות הוא מחלוקת ראשונים דהרא"ש והרמב"ם יעוי"ש. וא"כ היאך מהני בשבע לברך על המחיה ולא ברהמ"ז, ורע"א תירץ בזה ב' דרכים א. דמן התורה יוצאים ג"כ ב"על המחיה" (והיינו דחילוק ברכות וברית ותורה הם דרבנן, עיין בזה בהערות). ב. דממנ"פ היכא דשבע דאז מחוייב מדאורייתא א"כ מברך ברהמ"ז משום הקביעות סעודה, ואע"פ דקביעות סעודה לא תליא בדידיה, כתב הרע"א דצ"ל לשיטה זו דאף שביעה הוא תלוי באחריני (וכרבותיו של רש"י עיין לעיל בזה אות ו') ובפמ"ג ג"כ לכאורה כוונתו כן עי"ש שיישב ג"כ דשביעה דחיוב דאורייתא וקביעות סעודה הוא חד גוונא ומהאי טעמא אתי שפיר דבדאורייתא מברך באמת ברהמ"ז, וע"כ דס"ל או דשביעה תלוי באחריני או דקביעות סעודה תלוי בדידיה וכעי"ז משמע ג"כ בשעה"צ אלא דכבר הקשו דהמשנ"ב הרי ס"ל דשביעה תלוי בדידיה [כנ"ל אות ו' ברעב ואף לרבותיו דרש"י שפיר משמע דסגי גם בשביעתו ואילו קביעות סעודה פסקינן דתלוי באחריני], וע"כ דצריך לדחוק בביאוה"ל דכוונתו כתירוץ קמא דרע"א. [אמנם גם זה צ"ע ???? המתבאר בשעה"צ סי' קס"ח ס"ק ע"א מבואר לכאורה דלא כרע"א דא"נ דאף בשביעה דאורייתא תקון רבנן על המחיה, א"כ בספק פת ושבע כדהתם לא הוי ספק דאורייתא המחייבו לברך ברהמ"ז כיון דממנ"פ לב' צדדי הספק הוא חייב מן התורה אלא דבכיסנין פטרוהו בעל המחיה ובפת לא פטרו, וא"כ הוא ספק דרבנן, ובשעה"צ מבואר דהוא ספק דאורייתא א"כ הוא דלא כרע"א, ולע"ע צ"ע בדברי המשנ"ב היאך יתרץ הקושיא הנ"ל והוא גם נפק"מ לדינא לענין השאלה דלקמן, ודו"ק].

ועיין מנחת חינוך מצוה י' שיישב באופן אחר את הקושיא הנ"ל וס"ל דגם בדאורייתא גופא תלוי הדבר דהוי פת רק הכא דקבע ע"ז סעודה ואז הוי פת להמוציא מהתורה וכן לענין מצה בפסח וכו', אך היכא דלא קבע לא הוי פת מהתורה, אע"פ דבעלמא בענין כביצה, ועי"ש שדימה זאת להא דכזית בליל סוכות מחייב בסוכה ומשום דהאכילה המחוייבת קובעת עי"ש. והדבר צ"ע מסברא דהתם הוא דין באכילה ומהני קבע באכילה להחשיבו לסעודה להצריכו סוכה. אך הכא דהמוציא ומצה הוא דין בחפצא של הפת, היאך ישתנה דין הפת דקדם לקביעות שע"י הקביעות יחול ע"ז שם פת, ועוד דהרי לגבי חיוב חלה שהוא לפני שאוכל א"כ היאך נידון בו וכמו שנידון בו לגבי חלה אם הוא פת או לא היאך ישתנה מהותו אחרי שיקבע ע"ז סעודה וצ"ע, ועיין עוד בקה"י ברכות סי' כ"ה במה שתמה עוד בדבריו, ואכ"מ.

וא"כ באופן הנ"ל דאכל כיסנין ב' פעמים, ועי"ז יש הצטרפות לקביעות סעודה א"כ לתירוץ קמא דהא דמהני על המחיה הוא גם מדאורייתא א"כ אף דבסוף ישנה שביעה מצד אכילתו המחייבו מדאורייתא לצד א' בביאוה"ל וכרדב"ז מ"מ הרי יוצא בעל המחיה, כיון שמצד הדרבנן אין כאן קביעות סעודה ולא מצטרפי, ולאידך צד בביאוה"ל וכמג"א דמצטרפי וא"כ גם כלפי הדרבנן הרי יש כאן קביעות סעודה ומה מהני שבירך באמצע הרי מצטרפים ב' האכילות, אמנם שפיר י"ל דרק ברכה דרבנן לענין אכילה דאורייתא לא מחלקת, אך כאן לגבי הדרבנן גופיה ודאי דאי"ז מצטרף לקביעות סעודה.

אמנם אי נימא כאידך תירוץ דרע"א ופמ"ג ועוד דעל המחיה דפת הבאה בכיסנין לא מהני לאופן שחייב מהתורה [עכ"פ בחלק בסוגי הכיסנין לפמ"ג וכנ"ל] א"כ לכאורה לא מהני מה שבירך על המחיה וסוף סוף יש כאן צירוף דאורייתא דלא מהני מה שבירך על המחיה לצד ב' דהביאוה"ל וכמג"א דלא מחלק לב' סעודות, וכן לצד א' דהביאוה"ל והרדב"ז דחייב משום אכילתו הב' א"כ כיון שחייב כעת מהתורה לא מהני מה שיברך על המחיה. אמנם כיון שהמשנ"ב ס"ל לכאורה דשביעה וקביעות סעודה הם תרי מילי, דשביעה תלוי בדידיה כמו שסתם סוף סי' ק?"ב [ויתכן כן גם לרבותיו דרש"י וכנ"ל אות ו'] וקביעות סעודה מבואר בשו"ע סי' קס"ח סעיף ו' דתלוי באחריני א"כ ע"כ צ"ל כתירוץ קמא (אלא דאכתי צ"ע דבמשנ"ב מוכח ג"כ לא כתירוץ קמא וכנ"ל) וא"כ הנפק"מ רק תהיה אם ברכתו השניה היא מדאורייתא או דרבנן כמו לענין פת, אך לברך על המחיה יוכל לברך ממנ"פ לכאורה, ודו"ק.

הרב אריה שרבאני
כולל "אליבא דהלכתא" - בית וגן

בפלוגתא דתהר"י והרא"ש
אי בעינן קביעות והסבה לזימון

א. כתבו תלמידי ר"י בריש פרק שלשה שאכלו די"מ "שלשה שאכלו כאחת" דמיירי שקבעו עצמן ביחד מתחילה להמוציא ובא להשמיענו שכיון שהם שלשה והסבו מתחילה לאכול בקביעותא חייבין לזמן – [הנה מש"כ התר"י ובא לאשמועינן וכו' היינו משום דקשיא ליה דהלא ממתניתין דפרק כ"מ (מ"ב א') נפקא דאמרינן התם הסבו אחד מברך לכולן וכתבו שם בתוס' ובתהר"י דמשנה זו בין בהמוציא ובין בבהמ"ז וא"כ חזי' דכבר הוזכר שם דין זימון ולפיכך הוצרך לומר דאתא לאשמועינן דדוקא בשלשה ואז חייבין].

וי"מ שאע"פ שלא ברכו המוציא ולא קבעו ביחד חייבין לזמן דמאחר שסיימו ביחד, "האכילה קבע אותם". [כן לכאו' יש לקרוא ולא דמאחר שסיימו "ביחד האכילה" – קבע אותם ודו"ק והיינו דכוונת הי"מ דמאחר שסו"ס אכלו ביחד אע"פ שהוא רק לבסוף ולא החלו יחדיו מ"מ האכילה קבעתן, ואמנם אפ"ל דכוונתם דאע"פ שהאכילה קובעת, מ"מ זה אינו אלא באופן שגמרו יחדיו אולם אם האחד גמר אכילתו שוב אינו נקבע עם האחרים, וכשי' הפוס' דבעינן גמרו יחדיו בגוונא דלא החלו יחדיו].

והנה תהר"י הוכיח כשיטה זו (ל"ק) מהא דתלמידי דרב לעיל דמבעיא להו אי יכולים לצאת ע"י אחד שיברך לכולן במה שנצטרפו לאכול יחדיו ע"י שאמרו ניזל וניכול בדוך פלן ואע"ג דלא הסבו ומוכח דהאכילה לא קבעתן וע"כ דבעינן הסיבה ובלא הסיבה לא מהני, **והרא"ש** דחה הוכחה זו דאע"ג דהסיבה בעינן כדמוכח התם מ"מ סגי כשהמצטרף באמצע הסעודה להאוכלים מיסב עמהם ולאפוקי אם ישב בלא הסבה דלא מהני ולפיכך מבעיא להו התם אי הוי כהסיבה במה דאמרו נייזיל וניכול בדוכתא פלן או לא, ואולם מהיכ"ת דבעינן הסבה מתחילה. ולכאו' דברי הרא"ש פשוטים עד למאוד בזה ושי' התר"י צ"ב.

ונראה לבאר את המחלוקת של תהר"י והרא"ש, דנחלקו הם בעיקר הגדר דהסבה דבעינן קביעות ע"מ שאחד יוציא את כולם, דלדעת התר"י אין ענין קביעות זו על המשתתפים בסעודה אלא על הסעודה עצמה דהיינו דבמקום ששנים נקבעים יחדיו הרי היא כסעודה אחת לשניהם וממילא מאחר דיש כאן "הנאה אחת" ו"סעודה אחת" הוי דינא דלהוי חדא ברכה על סעודה זו ואחד יוציא את כולם, [והרי זה דומה למבואר בתוס' [מ"ב א' ד"ה הסבו] בשם הירושלמי בטעם דעל הנאת מוגמר לא בעינן הסבה והיינו משום דבמוגמר הוי הנאה אחת לכולם ע"ש]. וממילא לדעת תהר"י מובן מדוע לא מהני הסיבה באמצע הסעודה דכל ענין הסבה זו דתחשב סעודה זו כסעודה אחת לכל הנקבעים עליה, וממילא בגוונא דבא ומיסב באמצע אין שום משמעות להסבה זו. ואולם לדעת הרא"ש אין ענין קביעות זו לתת להסעודה שם "סעודה אחת" לשלשתם אלא דינא הוא דכל היכי ששנים קבועין לאכילה כיון דנקבעו ושייכי אהדדי באכילה ממילא האחד מוציא את השני.

ולביאור הענין יש להוסיף את דברי הר"ן במגילה [י"ג ב' בדפי הרי"ף] שכתב "קי"ל דשומע כעונה חוץ מברכת הנהנין דמי שנהנה וראוי שיברך כל אחד, אבל היכא דמברך גופיה מיחייב ואיכא קביעותא דדמו כולהו כחד גופא" עכ"ל. חזינן דע"מ לצאת בברכת הנהנין בעינן שיחשבו כחד גופא, וי"ל דהרא"ש ס"ל כן דהקביעות הופכתן **כחד גופא** וממילא הוי כברכה אחת ולפיכך יוצאין ידי חובה הא' בברכת חבירו, וכמו"כ אף אם נקבעים הם באמצע הסעודה ע"י הסבה מאחר דסו"ס הרי הם מעתה כגוף א' סגי בזה לבהמ"ז, משא"כ לדעת תהר"י הטעם דבעינן קביעות דע"כ נחשב הדבר כסעודה אחת הצריכה ברכה א' וממילא ל"ש להחשיב ולצרף אחר תחילת הסעודה אדם נוסף.

[ומן הראוי לציין כאן את לשון הרמב"ם [פ"א ברכות הי"ב] "רבים שנתועדו לאכול פת או לשתות יין ובירך אחד מהן וענו כולם אמן **הרי אלו מותרים** לאכול ולשתות" – משמע דבברכת האחד נפטרים כולם, ואין זה כאילו כאו"א בירך בפ"ע וכדין שומע כעונה, ואולם מאידך יל"ע בדברי הרמב"ם שבסוף הלכה זו וכתב בד"א בפת וביין בלבד אבל שאר האוכלין כו' אלא אם בירך האחד וכו' הרי אלו אוכלים ושותין, וכו' ולכאו' אע"פ ששאר דברים אינן צריכים הסבה, מ"מ אין בהם מעלה כאילו הסבו, וא"כ ע"כ דיצאו יד"ח מדין שומע כעונה וצ"ע].

ביאור שיטת הב"י בדעת הרא"ש בדין קביעות לזימון

ב. הנה כפי שנתבאר, הרא"ש והר' יונה לא פליגי בהא דבעינן הסבה לזימון, וכדמוכח מעובדא דתלמידי דרב [ברכות מ"ב ב'] דמספק"ל

אי הוי הסבה באמירת ניזיל וניכול וכו', אלא דלדעת תהר"י בעי' שתיעשה הסבה זו מתחילת הסעודה לברכת המוציא, ולדעת הרא"ש סגי גם באופן שההסבה נעשית מאמצע הסעודה. ובזה דחה הרא"ש את הוכחת הר' יונה מעובדא דתלמידי דרב דהתם לא הוה הסבה לא בתחילה ואף לא באמצע הסעודה ולפיכך מספיקא להו אי אמירת ניזיל וניכול כו' הוא במקום הסבה.
ואולם לדעת הי"מ שהובאה בתר"י לכאו' אף בלא הסבה כלל מהניא ומשום דהאכילה קובעתן [והיינו דדוקא קודם הסעודה דעדיין לא השתייכו זל"ז בעינן דבר המצרפן וזו ההסיבה, ואולם לאחר הסעודה אחר שנשתייכו זל"ז באכילתן סגי בזה והא' מוציא את חבירו וא"צ להסבה כלל] ולפיכך הביא ר' יונה העובדא דתלמידי דרב דמוכח דאף לבהמ"ז בעי' הסבה, והרא"ש שכותב שנ"ל כדבריהם צ"ל שמפרש הוא את דבריהם באופן שאין הכוונה דא"צ הסבה כלל אלא דההסבה מועילה אף מאמצע הסעודה ולפי"ז ליכא למימר כלל ד"האכילה קובעתן" אלא זו הבנת הר"י בדבריהם, וקצ"ע.

ואולם מדברי הב"י בכמה דוכתי מבואר דלא ס"ל כן, אלא דהרא"ש סובר לגמרי כהבנת הר' יונה בי"מ שהביא, והיינו דא"צ כלל הסבה אלא האכילה קובעתן. דהנה בסי' קצ"ה כתב הטור "שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בשני בתים אם מקצתן רואות אלו את אלו מצטרפות וכו' וכגון שנכנסו מתחילה ע"ד להצטרף יחד, ומקורו מדברי הירושלמי בפירקין. והביא שם הב"י את דברי הרשב"א שכתב ע"ז דמשמע דבעינן דיכנסו מלכתחילה ע"ד להצטרף אפילו באוכלות בבית אחד והטעם דאז הוי כהסבו יחד [וכאמירת ניזיל וניכול כו'] וסיים הרשב"א וכתב "ומכאן שאפילו לברכת הזימון בעינן הסיבה, אבל ראיתי לגדולי המפרשים שפרשו שברכת הזימון א"צ הסיבה" עכ"ל הרשב"א.
והק' ע"ז הב"י דלפי מסקנת הרא"ש שכ' הטור בסי' קצ"ג שאע"פ שלא ברכו ברכת המוציא יחד נקבעו לזימון, בב' חבורות נמי לא בעינן שיכנסו מתחילה ע"מ שיצטרפו יחד וא"כ לא הי' לטור לכתוב סתם וכגון שנכנסו מתחילה ע"מ להצטרף יחד ואפשר שהוא סובר שיש לחלק בין צירוף דחבורה אחת לצירוף דב' חבורות והוסיף וכתב עוד הב"י דאפשר דאף הטור לא כ"כ כן אלא על צירוף ב' חבורות בב' בתים אבל בבית א' א"צ לזה ע"ש עכ"ד.
והנה לכאו' דברי הב"י הם פלא גדול דהא בודאי דאף לדעת הרא"ש בעינן הסבה עכ"פ מאמצע הסעודה וא"כ בב' חבורות האוכלים בבית אחד ואין הם מסיבין יחדיו בודאי שצריכין להכנס ע"מ להצטרף ואז הוי כאמירת ניכול בדוך פלן ופשוט, [וא"ל דכוונת הב"י לדקדק מדוע בעי' שיכנסו **מתחילה** דבודאי ל"ש זה מאמצע סעודתן] וכן הקשו על דבריו הב"ח והמג"א שם [וע"ש במש"כ המג"א לדחוק ולתרץ דס"ל להב"י דבגוונא דאיכא כבר זימון לכל חבורה א"צ הסבה ע"מ שיצטרפו יחדיו וזה פלא זאת מנ"ל ועוד א"כ מה השייכות לשי' הרא"ש ומהכי"ת דגם ר' יונה לא מודה בזה ועוד דא"כ מנין להב"י לתמוה על הטור מכח סברא זו].

ואמנם הרשב"א שהוכיח מכאן דבעי' הסבה לא אתא כלל לאפוקי מסברת הרא"ש ולומר דבעי' הסבה מתחילה אלא כוונתו דלא בעינן הסבה כלל וכשי' הרמב"ן [ריש פרק שלשה שאכלו] דא"צ כלל הסבה לברכת הזימון וכשי' פשטי' דהי"מ שהביא תהר"י [ואמנם לאו מחד טעמא נינהו דלהרמב"ן הוי משום ד"חובת זימון" קובעתן ולהי"מ זהו מטעם ד"האכילה יחד קובעתן" ומוכח כשנ"ת דהב"י ס"ל דהרא"ש לא נטה מדברי הי"מ ואף לדבריו האכילה עצמה קובעתן.

וכמו"כ יש להוכיח מדברי הב"י בסי' קצ"ג שהביא את דברי הסמ"ג ובה"ג שכתבו דג' שלא קבעו עצמם לאכול יחד אלא כל א' בא וישב שם במקרה אין חיבין בברכת הזימון וכתב ע"ז הב"י וז"ל ודבר ברור הוא שזה ע"ד המפרשים שאינם חייבין לזמן אא"כ הוקבעו יחד לברכת המוציא אבל לדברי הרא"ש שסובר כדברי המפרשים שכל שלא ברכו המוציא ביחד אלא אח"כ נקבעו באכילה יחד נקבעו בזימון וכו' ע"ש, ולכאו' יל"ע דהלא מהכ"ת דהסמ"ג והבה"ג איירו בכה"ג דהסבו מאמצען והלא לא כתבו אלא דכ"א ישב במקרה ומהכ"ת דיחשב הדבר כהסבה מאמצע הסעודה [שו"מ דכן תמה המאמ"ר על הש"ג שכתב ג"כ שדעת הסמ"ג כדעת התר"י ע"ש] ומשמע בדברי הב"י הנ"ל דאף לדעת הרא"ש כל שנקבעו ע"י אכילתן סגי ותו לא בעי' מידי.
וא"כ קשיא טובא איך לדעת הב"י תי' הרא"ש את קו' ר' יונה על הי"מ מתלמידי דרב דבעו הסבה בבהמ"ז ולהדיא משמע מהרא"ש דאע"פ דל"ב הסבה מתחילה, מ"מ בעי' הסבה בהמשך או בסוף הסעודה. ועוד ילה"ק מדוע השמיט מרן בהל' זימון את התנאי דבעינן שיאכלו בשולחן אחד שזהו הגורם המחשיב כ"הסבה" וכמבואר בסי' קס"ז י"א, וליכא למימר דסמך ע"מ שכתב שם דהלא העתיק מלה במלה הסעיף דהיו רוכבין וכו' המובא שם, [וכן מוכח מב' חבורות דלא בעינן שולחן אחד לצרפן וכנ"ל].

ג. והנראה בזה בס"ד ובהקדם דהנה בדברי המשנה לעיל (מ"ב א') דבעינן הסבה ע"מ שיוציא הא' את חבירו יש לחקור טובא בגדר הסבה זו האם נצרכת היא **לקביעות** שביניהם [היינו דאף א"נ דאף בלא הסבה שייכי אהדדי מ"מ אין קביעות לשייכות זו] או נצרכת היא אף לצירוף ולשייכות של החבורה אהדדי, [דכל שאין הם מסובין אין הם משוייכין ומצורפים זל"ז] .
ונראה דלדעת הב"י ההסבה מהניא לשתי הענינים, הא', לצירוף והשייכות שביניהם דכשמסובין יחד זהו גופא משייכם ומצרפן זה לזה להיות לחבורה אחת, ועוד פועלת היא להחשיב אכילתן לאכילה קבועה וממילא נחשבת צירוף החבורה לצירוף שיש בו קביעות. ואילו היה כאן צירוף בלא קביעות היה זה צירוף דאכילת עראי ואי"ז צירוף, ואילו היה כאן קביעות בלבד אף זה לא מהני וע"כ בעינן לתרוויהו ותרוויהו נעשים ע"י ההסיבה וכנ"ל.

והנה שי' הי"מ שהביא ר' יונה היא דיש לחלק בין ברכה ראשונה לבין ברכת המזון, דלענין בהמ"ז "האכילה קובעתן". ונראה דלדעת הרב"י ביאור הענין הוא דלגבי הצירוף הנעשה ביניהן בודאי אחר האכילה כשבאים לברך טפי שייכי אהדדי מאשר קודם האכילה. דקודם האכילה אין שיוכם אלא מכח כוונתם לאכול יחדיו, משא"כ אחר שכבר אכלו בודאי שאכילה זו שביניהם מצרפתן זה לזה [ופירוש "קובעתן" היינו „קובעתן זה לזה ומצרפתן"] [ולקמן יבואר אי חזי' כאן סברא הפוכה מהסברא דבשנים מצוה ליחלק, המבוארת בתוד"ה אם רצו].
ואולם כ"ז לגבי **הצירוף** הנעשה ביניהם ואולם לגבי **הקביעות** בודאי אף אם כבר יאכל מ"מ הוי אכילת עראי כ"ז דלא היסב עימהן ולגבי זה ל"ש לומר דאחר האכילה שונה מאשר קודם האכילה.

ובזה נראה לבאר את סברת הרא"ש והי"מ, דבאמת אף הרא"ש מודה דלגבי הצירוף שביניהם האכילה קובעתן, וא"צ לזה הסבה מיהו בעינן הסבה לגבי הקביעות, וזה יכול להעשות אף מאמצע הסעודה. ובהא פליגי התר"י והרא"ש, דלדעת הר' יונה מאחר דס"ל דאין האכילה קובעתן א"כ בעינן הסבה **המצרפת**, והסבה זו לא הויא אלא ע"י הזמנה לסעודה וע"כ יש כאן צירוף ביניהם וס"ל להתר"י דזה שייך רק בתחילת הסעודה, [דמאחר דבעי' הזמנה ע"י מעשה הסבה להצטרף יחדיו א"א להזדמן מאמצע הסעודה דהסעודה כבר קיימת] משא"כ לדעת הרא"ש א"צ כלל הסבה לענין הצירוף דכל שהם אוכלין יחדיו ממילא מצורפים הם וא"כ כל שאוכלים הם בפועל יחדיו אפי' בסוף הסעודה, באכילה זו הרי הם מצורפים וכל מה דבעי' מעתה הוא הסבה לענין הקביעות וזה שפיר אפשר לעשות מאמצע הסעודה דאין ענין הסבה זו [כעת] אלא להיות בפועל במצב קבוע ולא זמני וזה במציאות נעשה אף כשבא מאמצע הסעודה.
ובזה יישב הרא"ש את הקושיא על הי"מ, דתלמידי דרב היו צריכין להקבע ולהסב אע"פ שצורפו באכילה יחדיו, לתת לאכילתן שם דאכילת קבע ופשט להו דאמירת "ניכול בדוך פלן" כוחה כהסיבה בכל גוונא דאף כוחה להיות כ"קביעות" דמאחר שזימנו עצמם לאכול יחדיו ממילא הוי אף אכילת קבע ודו"ק.

ד. והנה לדידן דלא בעינן הסבה אלא ישיבה דישיבה דידן כהסבה דידהו, מ"מ בעינן שישבו בשולחן אחד, ונראה דלדידן ההסבה הנעשית ע"י הישיבה בשולחן אחד מתחלקת להדיא לב' חלקים, דעצם הישיבה עושה **הקביעות** [וזהו ביאור הלשון בתוס' לעיל מ"ב א' ובשו"ע קס"ז י"א **ישיבה** דידן הויא כהסבה] והאכילה ע"י שולחן א' עושה **הצירוף** בין היושבים [והארכנו בכ"ז בפ' כ"מ סימנים קמ"ט, וק"נ ע"ש] ולפי"ז נמצא דאי פסקינן כדעת הי"מ והרא"ש וכהבנה הנ"ל א"צ לברכת המזון ולזימון אלא ישיבה ולא בעינן שולחן א' והטעם דהאכילה בפ"ע יחדיו גרמה הצירוף שביניהם ורק בעינן ישיבה ע"מ לקובען דלא תהא אכילתן אכילת עראי, וזהו הטעם לפי"ז שהשמיט השו"ע התנאי דשולחן א' לגבי ברכת הזימון.
ובזה מיושב על נכון דברי הב"י לגבי צירוף ב' חבורות דהתם אף אם נימא דהירושלמי איירי בהסבו [כפשט וכדרך] מ"מ א"צ שיסבו יחד אלא אע"פ שמסיבין הם באופן שנראין כב' חבורות האכילה מצרפתן, ומ"מ ההסיבה עושה הקביעות, וכמו"כ לדידן אע"פ שישבו כב' חבורות בב' שולחנות האכילה מצרפתן, והישיבה קובעתן. [וכ"ז באכילה בבית אחד אבל אכילה בב' בתים אי"ז נחשב כאכילה יחדיו וכמבואר שם ופשוט] ולפיכך תמה הב"י על הטור דכתב דבעי' שיכנסו ע"מ להצטרף ולהאמור לדעת הרא"ש א"צ לזה. וכמו"כ מיושבת הבנת הב"י בדברי הסמ"ג שכתב להלכה דלא סגי בישיבה ובאכילה יחדיו עד שיקבעו עצמן מראש לזה וכשנ"ת.

וכל זה הוא הנלע"ד בדעת הב"י, ואמנם להלכה נקט המג"א בסי' קצ"ה דמסתימת השו"ע נראה שחזר בו מהבנה זו, ועם כל זה עדיין קשיא הטעם דהשמיט השו"ע התנאי דשולחן אחד לגבי זימון והמג"א לשיטתו כתב דבעינן שולחן אחד ע"ש וצ"ע.

בשי' תהר"י בדין ב' שקבעו ובא שלישי להצטרף עמהן, ובדין זימון ברשות היכא דלא קבעו, ובדין שמש.

ה. שי' תהר"י כמבואר לעיל דבעינן הסבה מתחילת הסעודה ע"מ להתחייב בזימון. והנה הרמב"ן [ר"פ ג"ש] הק' לשיטה זו מהמבואר בדף מ"ז א' דרב ושמואל הוו יתבי בסעודתא אתא ר' שימי ב"ח הוה קמסרהב ואכיל וכו' ומבואר מזה לדינא דכל היכא דאכל עמהן אף שסיימו סעודתן ורק אח"כ החל לאכול מ"מ הוי כסעודה א' משום דאילו מייתי להו ארדיליא וגוזליא הוו אכלי. ומבואר דא"צ כלל הסבה מתחילה, אלא אף בגוונא דבא השלישי לאחר זמן מהני.
ואמנם יש לבאר דהתם הוי רק דין זימון ברשות, ובזה אף תהר"י מודה דמהני [והוי לכאו' דלא כהמג"א קצ"ג דבחסרון קביעות והסבה לא עבדינן זימון אף ברשות] וכ"כ הבאה"ל קצ"ז א' וכ"כ הגר"א קצ"ג ב' בדעת ר' יונה ע"ש.
ואמנם יל"ע בזה דלכאו' הלא שי' רב היא דאף כל שנים אם רצו לזמן מזמנים וא"כ בלעדי הצטרפות רב שימי היה שם זימון וצ"ל דכל האי סוגיא רק לענין האפשרות שרב שימי יצא עמהן ואי לאו דהיה נחשב לאוכל עמהן לא היה יכול לזמן עמהם. [והיינו דאע"ג דלכאו' יכל לענות עמהם ברוך שאכלנו כו' אף בלא צירוף וכדין מי שאכל במקום אחר ונכנס ומצא שמזמנין שעונה ברוך שאכלנו כו' מ"מ אין זה בתורת זימון אלא בתורת ענית שבח הקב"ה וכדין מי שלא אכל העונה ברוך הוא ומבורך משא"כ הכא היה חפץ להצטרף עמהן ולצאת ידי זימון], וצ"ע.
ועוד צל"ע בזה דלכאו' אי הוי רשות לזמן אף בלא קביעות א"כ באמת תיקשי מאי קמבע"ל לתלמידי דרב ואמאי קרעו בגדיהם [ואמנם אפ"ל דקרעו על חסרון ידיעת ההלכה] ועוד מאי קמותיב אמתניתין מהך ברייתא דישבו א' מברך לכולם נימא דזהו ברשות. וע"כ צ"ל דאף אם מהני זימון ברשות זהו דוקא **ברכת הזימון** אבל לענין דיברך המזמן בלחו"ד בהמ"ז ויצאו כולם על ידו, זה רק בהסבו מתחילה, ומילתא בטעמא הוא דהא כל הטעם דבעי' הסבו מתחילה לחיוב זימון הוא ממתניתין דלעיל [מב:] והתם לא איירינן אלא בהוצאת יד"ח את המסובין בברכות גרידא, אלא שס"ל לתהר"י דהא בהא תליא דא"א שיהא זימון חובה בלא קביעות וכדחזי' התם, ואולם אי הוי זימון ברשות באופן דלא הו' קביעות א"כ זהו הוי רק לענין ברכת הזימון.
ואולם לגבי "שנים אם רצו לזמן מזמנים" ודאי דיכול הא' להוציא את השני דהלא הסבו בתחילה, אלא החסרון הוא במספר המשתתפים בסעודה ואי אמרי' דהוי רשות לזמן א"כ הוי כדין זימון באופן הרגיל דמוציא המברך את המשתתפים בבהמ"ז.

ובזה יש לבאר דבר תמוה דא"נ דבאמת איכא "זימון רשות" אמאי לא מותבינן מיניה למ"ד רצו אין מזמנין וכדמותבינן מזימון נשים, וביותר לשי' הרא"ש דאף למה דפרקינן [אזימון נשים] ליכא זימון רשות א"כ קשיא האיך פסקי' דאיכא זימון רשות ומאידך שנים אם רצו אין מזמנין [והחילוק דאיכא „דעות" אינו אלא לענין חובה להרא"ש] וע"כ כשנ"ת דהסוגי' דאם רצו הוי לענין זימון גמור ולאפקועי דין „מצוה לחלק" משא"כ זימון דברכת זימון בלא שמוציאים יד"ח בבהמ"ז בזה לא איירינן ודו"ק.

ו. והנה באמת מצינו לקמן בסוגיא דג' שבאו מג' חבורות דר' יונה עצמו התקשה בקושיא זו, וכתב שם [ל"ז א' בדה"ר] וז"ל "ולכאו' משמע שאפילו אכלו אח"כ כאו"א ופגעו שלשתם זה עם זה אחר שאכלו אינם מזמנים הואיל ולא נועדו יחד לאכול ואע"ג דאמרינן לעיל שאם אכלו שנים בהזמנה אחת ולבסוף בא אחר ואכל כזית מצטרף עמהם לזימון זהו מפני שנועדו השנים ביחד ולפיכך השלישי נגרר עמהם אבל בכאן שכאו"א אכל לבדו אינם נגררים זה עם זה". עכ"ל.
ומבואר מזה דאף ר' יונה מודה דסגי בקביעות לשנים. והנה לפי"ז ילה"ק טובא על דברי ר' יונה בריש פרקין שהביא ראיה מחידוש המשנה גבי שמש שמצטרף לזימון דבעינן הסבה דרק שמש שכך דרכו לאכול קרי ליה הסבה אבל אחר כה"ג לא הוה מצטרף והלא התם הוי שנים לפחות והשמש על גביהם וא"כ בכה"ג אף ר"י מודה דלא בעינן הסבה וכנ"ל. [ואמנם אפשר לדחוק ולתרץ דכל כוונת ר' יונה דבשנים שאכלו איכא זימון **רשות** בהדי השלישי מאחר דהוא נגרר עמהן [ובהכי יושבו דברי הבאוה"ל] ולפי"ז ל"ק משמש דמתניתין דאיירי בחיוב, וכן ל"ק סתימת דברי הר"י בריש פרקין דבעי' שיקבעו כל הג' לזימון].

ונראה ליישב דהנה כבר בארנו לעיל דבהסבה איכא ב' ענינים הא' צירוף להחבורה אהדדי, והב' קביעות.[והיינו דאף אם נימא דחשיבי כחבורה אחת וכאכילה אחת מ"מ אין יכולים להוציא הא' את השני עד שיקבעו בזה ולא יהיו עראין]. ולפי"ז נראה דאף דס"ל לר' יונה דבעינן שיהיו נועדים מתחילה זהו משום דבלא"ה אין כאן **צירוף** ביניהם [ואף דמ"מ אפשר דקביעות יש כאן] דכל ענין הצירוף הוא לתת מתחילה שם "סעודה" אחת להאוכלים וכפי שבארנו לעיל [סי' קס"ג].
ולפי"ז נראה דכוונת הר"י היא דהיכא דהב' נקבעו ונועדו ואח"כ היסב השלישי עמהן אין כאן חסרון בצירוף עמו דהוא נטפל אליהן ומצטרף עמהן. ומ"מ כ"ז בתנאי שלא יהיה לו חסרון קביעות ושלא יהיה עראי וכגון דמהזמן שהגיע מיסב כמותן וזה פשוט. ואולם בשמש חסרונו הוא מצד חוסר **קביעותו** ולא מחמת חוסר צירופו דהלא אינו מיסב בפועל עמהן אלא עומד על גביהן, ואדם אחר שלא היה זה דרך קביעותו אה"נ דלא היה מצטרף אף שהם שנים וכשנ"ת דלא מהני זה לענין קביעותו של הג'.
וזה אתא ר' יונה להוכיח דלא כפשט דברי הי"מ דהאכילה קובעות ומצרפת ואפילו הסבה בפועל [אף מאמצע הסעודה] לא בעינן ומשום דהאכילה עושה הכל כמו הסבה קמ"ל להוכיח משמש דזה אינו ובעינן עכ"פ קביעות. [ואמנם שי' התר"י גופי' דאף הסבה מאמצע הסעודה לא מהני וזהו בגלל דס"ל דהאכילה עצמה אינה חשובה כהסבה כלל ומ"מ משמש לא בא אלא להוכיח פרט זה דאין האכילה **קובעת.**

ז. והנה כ"ז כתבתי מכבר, ואולם כד עיינתי שפיר בדברי תהר"י שם ובסוגי' דהתם נראה דאין כוונתו כלל לומר דלמאי דביאר בריש פירקין בענין שנועדו יחדיו מתחילת הסעודה וכו', דהלא התם להדיא איירי ר' יונה בשכל א' אכל בפני עצמו [אחר שנתחייבו ופרח זימון מינייהו] וע"ז כתב דמאחר שלא נועדו יחדיו היינו שלא אכלו בפועל יחדיו אין כאן זימון, [וקס"ד דאחר שנתחייבו ופרח זימון מינייהו אישתני מכל ג' שאכלו שלא כאחת שבזה פשיטא דאין מזמנין עיי"ש בכל הסוגיא]. נמצא א"כ כל כוונת הר' יונה דכל שלא אכלו כאחת בפועל אין מזמנין, [ואה"נ התם אילו היו ממשיכים סעודתן יחדיו אלו הג' היו מזמנין כהדדי ולא הו' סתירה לדברי תהר"י דריש פירקין דכיון שהחליפו וקבעו מחדש הרי"ז קביעות חדשה מתחילה וכן נקטו בפשיטות אה"ע ורע"א שם].

והנה הר"ר יונה הקשה מדין ב' שאכלו והג' לא אכל עמהן אלא אחר שגמרו אכל כזית, והלא התם לא אכלו הג' כאחת, ותי' דסגי בשנים אוכלים יחדיו והשלישי בא לאחמ"כ ואף שלא אכל איתם כלל. ולכאו'

דבריו מוקשים דהלא אמרינן דכל מה שמועיל באופן זה שהגיע השלישי אחר שגמרו זהו רק משום דאילו מייתי לי' לאבא גוזליא וכו' דאז נחשב שאוכלים סעודתן יחדיו וא"כ מה הקשה ר' יונה. [וא"נ כהבנה הראשונה הנ"ל דקאי תהר"י לשיטתו דריש פירקין לק"מ דהא גופא קשיא לי' הלא לא נועדו והחלו סעודתן כאחת].
והנראה בזה דהר' יונה ס"ל דמה דבעינן לתנאי דאילו מייתי לי' גוזליא וכו' אינו משום דבזה נחשבים כאוכלים סעודה ביחד, אלא דכל שהב' כבר גמרו סעודתן ונתחייבו בבהמ"ז דיחידים ל"ש לצרף להו ולחייבם בבהמ"ז דרבים, ולפיכך קאמרינן דמאחר דאילו מייתי וכו' היו אוכלים, לפיכך לא נתחייבו הללו בפועל בבהמ"ז וממילא אפשר לחיבם בבהמ"ז דרבים ע"י צירוף לזימון.

הרב ראובן ניסן
כולל "אליבא דהלכתא" - בני ברק

בענין ששבע ברכות הם כחלק והמשך אחד עם ברכת המזון ממש, והדינים היוצאים מזה

כתב מרן בסימן ק"צ סעיף א' וז"ל: אחר שסיים ברכת המזון מברך בורא פרי הגפן, עכ"ל, והקשה שם המגן אברהם בס"ק א' מהא דבשבע ברכות שלאחר ברכת המזון (עיין מחצית השקל שם), מברכים קודם שש ברכות ואחר כך בורא פרי הגפן, והרי ממרן משמע שצריכינן לברך בורא פרי הגפן מיד בסמוך לברכת המזון, ותירץ המגן אברהם דזה משום לא פלוג רבנן, דכיון דלעולם בכל ברכת המזון ברכת הגפן היא סמוכה לשתיה ממש, ממילא תקנו חז"ל שגם בברכת המזון בשבע ברכות, יברכו הגפן סמוך לשתיה לאחר שש ברכות הנישואין, וציין המגן אברהם שמקורו משו"ת בנימין זאב סימן שמ"ט, ושם מבואר הדבר באר היטב כנ"ל.
אלא שכאן צריכים אנו להבין היא גופא אמאי באמת כל שש ברכות חתנים לא הוו כהפסק בין ברכת המזון לכוס ברכת המזון, ולזה מוכרחים אנו לעיין טובא ביסוד דינא דשבע ברכות לאחר ברכת המזון, כדי להבין סוגיא זאת לאשורה.
והנה בגמ' בפסחים דף ק"ב ע"ב מבואר בברייתא שבאופן שצריך לעשות גם קידוש וגם ברכת המזון, כגון אם נמשכה סעודתו ביום שישי עד שנכנס שבת, אז אינו יכול לעשות גם קידוש וגם ברכת המזון על כוס אחד, אלא קודם מברך ברכת המזון על כוס אחד, ואחר כך מביא עוד כוס ואומר עליו קידוש היום, ומקשה הגמ' מדוע שלא יאמר גם קידוש וגם ברכת המזון על אותו כוס, ומתרצת הגמ' אמר רב ששת אין אומרים שתי קדושות [כלומר שתי מצוות-רשב"ם] על כוס אחד, מאי טעמא, אמר רב נחמן בר יצחק לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות, [שנראה כמי שהיו עליו [המצוות] למשאוי וממהר לפרק משאו, רש"י בסוטה ח' ע"א ד"ה חבילות]. ומקשה הגמ' איך ביום טוב שחל במוצאי שבת עושים קידוש והבדלה על אותו כוס, ומתרצת הגמ' "הבדלה וקידוש חדא מילתא היא, ברכת המזון וקידוש תרי מילי נינהו", והיינו שברכת המזון וקידוש הם שני ענינים שלא קשורים אחד לשני, לכן אי אפשר לעשותם על כוס אחד משום חבילות חבילות כנ"ל, אבל קידוש והבדלה אין בזה משום חבילות חבילות, כי הם ענין אחד ממש, ששניהם ענין קדושת שבתות וימים טובים, והוסיף עוד הרשב"ם שם שהרי אפילו בהבדלה עצמה מזכירים את היום טוב שאומרים המבדיל בין קודש לקודש, ועכ"פ מבואר בגמ' כלל, שבכל מקום שיש שתי מצוות שונות אי אפשר לעשותם על כוס אחד, ורק אם שניהם ענין אחד ממש כקידוש והבדלה אז אפשר לעשותם על כוס אחד.
ובתוס' שם ד"ה שאין אומרים וכו', כתבו שלכן יש נוהגין שבשבע ברכות אחר ברכת המזון לא לומר את הברכות חתנים על כוס ברכת המזון אלא על כוס אחר, כדי שלא יהיה חבילות חבילות, אלא שהביאו אחר כך את דעת רבינו משולם וז"ל: אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד, דלא דמי לברכת המזון וקידוש דתרי מילי נינהו כדאמרינן בסמוך, אבל הכא "חדא מלתא היא, דברכת המזון גורם לברכת נישואין", עכ"ל, ומבואר כאן מחלוקות ראשונים ביסוד ושורש דין ברכות נישואין, דלדעת התוס' אין ברכות הנישואין קשורים לברכת המזון כלל, רק שלמעשה תיקנו לברך דוקא אחר הסעודה שבע ברכות, כי בדרך כלל בסעודה זה עיקר השמחה שעושין לכבוד החתן, ובאמת עד כדי כך מצאנו דעות בראשונים שמברכים כל שבעת ימי החופה שבע ברכות כל יום ואפילו אם לא עשו סעודה דוקא, אלא מספיק שהתאספו באיזה מקום לכבוד שמחת החתן, מברכים שם שבע ברכות, כך כתב הרשב"א בכתובות דף ח' ע"א ד"ה מכאן ואילך וז"ל: וברכת חתנים כל שבעה בין בשעת אכילה בין שלא בשעת אכילה, כל שמתאספין שם לשמח את החתן, וכן היא במסכת סופרים, ונהגו רבותינו לומר בבוקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה ופנים חדשות כל שבעה, וכן בערב "קודם סעודה" שאין הכל תלוי באכילה אלא באסיפת העם לשמחם, עכ"ל, (ועיי"ש במגיה עוד שיטות ראשונים כך), ואם כן מבואר שאין קשר דוקא בין שבע ברכות לסעודה אלא תקנום חז"ל בעיקר על שמחת החתן וכלה, ולכן סוברים התוס' הנ"ל שודאי לא שייך לברך על כוס אחד גם ברכת המזון וגם שבע ברכות, להיותם שני ענינים שונים, והוי בגדר מצוות חבילות, אבל רבינו משולם ס"ל "דברכת המזון גורם לברכת נישואין", והיינו שמעיקרא כך תיקנו חז"ל דכיון שעיקר השמחת חתנים היא בסעודה, שם תקנו חז"ל את השבע ברכות בסוף הסעודה, כהמשך לברכות המזון ממש, שהברכת המזון עצמה מחייבת להמשיך לברך עוד שש ברכות, וזה הוי גדר מיוחד "ברכת המזון דסעודת חתנים", שברכת המזון של סעודת חתנים ממשיכה ומחייבת איתה יחד עוד שש ברכות חתנים, והשש ברכות אלו הם מדין הברכת המזון של סעודת חתנים, וכך ביאר מרן החיד"א שבמחלוקת ראשונים זו תלוי גם הנידון האם לברך בורא פרי הגפן קודם שש ברכות או אחר השש ברכות ונביא את דברי החיד"א בזה בספרו חיים שאל חלק א' סימן מ"ד וז"ל: הא מילתא לברך בורא פרי הגפן סמוך לשתיה או בגמר ברכת המזון תלוי בפלוגתא דרבוואתא אי בעו תרי כסי בשבע ברכות דמברכי בסעודת חתן חד כסא לברכת המזון וחד כסא לברכות חתנים או בחד כסא סגי ועל כוס אחד יברך ברכת המזון ושבע ברכות. דהסוברים דבעינן תרי כסי וסברי דברכות חתנים לא שייכי לברכת המזון ולא דמי ליקנה"ז אם כן צריך לברך בורא פרי הגפן בסוף סמוך לשתיה כיון דברכת חתנים לא שייכי לברכת המזון ובעו כסא אחריתא אם כן הוי ליה הפסק וצריך לברך בורא פרי הגפן בסוף, אבל מאן דסבר דברכות חתנים שייכי נמי לברכת המזון והוי ליה כיקנה"ז דמברכינן אחד כסא והכי נמי סבר דמברכינן ברכות חתנים על כוס ברכת המזון, לדידיה מברך בורא פרי הגפן והדר מברך ברכות חתנים דהוי ליה כיקנה"ז ולא הוי הפסק דכלהו ברכות שייכי אההדדי. עכ"ל.
וזה כבר שנים רבות שהוכחתי כן להדיא בדעת הרמב"ם, כדעת רבינו משולם, שבהלכות ברכות פרק ב', זהו הפרק שייחד הרמב"ם את כולו רק לדיני ברכת המזון, ומהלכה א' עד ח' (כולל) כתב הרמב"ם את כל סדר ודיני ברכת המזון עם ההוספות שמוסיפים בה בשבתות וימים טובים וחנוכה ופורים וברכת האורח והנוסח בבית האבל, ואחר כך מהלכה י"ב עד סוף הפרק השלים הרמב"ם את הלכות ברכת המזון בדין מי ששכח רצה והחלצינו בשבת או יעלה ויבוא ביום טוב וכדומה כל מיני פרטי הלכות כאלו. וראה זה פלא שבתוך כל פרטי דיני ברכת המזון הכניס הרמב"ם שלשה סעיפים ט' י' י"א ובהם כתב את כל דיני שבע ברכות בשבעת ימי המשתה לכל פרטיהם, ולכאורה היה לו לכתוב את זה בדיני קידושין ונישואין בסדר נשים, וזה מלמדינו שלמד הרמב"ם שהשבע ברכות הם מדין ברכת המזון, וכמו בהלכה הקודמת להם שם שהביא הרמב"ם דין נוסח ברכת המזון בבית האבל, וכך מדוקדק להפליא לשונו הזך והטהור שכתב שם בסעיף ט' וז"ל: בבית חתנים מברכין ברכת חתנים **אחר ארבע ברכות אלו,** בכל סעודה וסעודה שאוכלין שם וכו', עכ"ל, וכן בסעיף י' כתב הרמב"ם וז"ל: ברכה זו **שמוסיפים** בבית חתנים וכו' מברכין אחר ברכת מזון שבע ברכות, עכ"ל, ומבואר כאן להדיא בדברי הרמב"ם שברכת חתנים היא **הוספה** שמוסיפין בברכת המזון בבית חתנים, מעין שאר ההוספות שמוסיפין בברכת המזון בזמנים שונים, וזהו היסוד של רבינו משולם שכתב "דברכת המזון גורם לברכת נשואין", ולכן כתב הרמב"ם בדיני **ברכת המזון** דוקא, שבבית חתנים מוסיפים אחר ארבע ברכות של המזון, שבע ברכות הנישואין, ולא כתב את זה הרמב"ם בדיני הנישואין בסדר נשים, ומדקדוק לשון הרמב"ם שכתב "אחר ארבע ברכות אלו" של המזון, היה מקום לדון שאולי כל בקשות "הרחמן" שנהגו להוסיף בסוף ברכת המזון, יחשבו להפסק בין ברכת המזון לשבע ברכות, ומצאתי ברוך השם שכבר עמד בזה "בעזר מקודש" על שו"ע אבן העזר, ולקמן נדבר בזה.
וכעת מצאתי ב"ה שכבר עמדו בזה להוכיח כן בדעת הרמב"ם, בספר מנחת שלמה למורינו הגאון רבי שלמה זלמן זצ"ל בחלק א' עמוד קל"א בהערה עיי"ש. ובעיקר מצאתי בחידושי הגרי"ז בסוף מסכת סוטה בענינים סימן י"ח סעיף ג', שהאריך בכל זה מפורש ככל דברינו הנ"ל, שדעת הרמב"ם כדעת רבינו משולם שברכת חתנים היא חלק והמשך אחד עם ברכת המזון, וגם דייק להדיא את מה שדייקנו שלכאורה אפילו "הרחמן" שאומרים זה נחשב להפסק, וששתי ושמחתי שזכיתי לכוין לדעת עליון בזה, ולחיבת הקודש אמרתי להעתיק את כל דבריו כאן, וז"ל שם: רמב"ם פרק ב' מהלכות ברכות הלכה ט', בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם וכו', ובהלכה י' כתב, ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין וכו'. ואמר הגרי"ז זצ"ל דבדברי הרמב"ם אלו מבואר דברכת חתנים אשר אחר הסעודה, היא שייכת לברכת המזון ונכללת בה, שהרי כל פרק זה איירי בעיקר הדין דברכת המזון, דבהלכה א' שם כתב סדר ברכת המזון כך הוא, ראשונה ברכת הזן, שניה ברכת הארץ, שלישית בונה ירושלים, רביעית הטוב והמטיב, ובהלכה ה' כתב וכשמברכין בבית האבל אומר בברכה רביעית וכו', ואחרי זה כתב בהלכה ט' בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו, ובהלכה י' כתב, ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים וכו', ומבואר, מדכלל [הרמב"ם] ברכת חתנים בין הני שמוסיפין בברכת המזון, דכמו דבשבת ויום טוב ובחנוכה פורים יש הוספה בברכת המזון, הכי נמי איכא הוספה בברכת המזון בבית חתנים, [וזה השבע ברכות הנשואין,] ומיישך שייכא הני ברכות לברכת המזון, והוי זה חלק מברכת המזון, והעיד הגר"מ הלוי שליט"א שכאשר מרן ז"ל בירך בעצמו השבע ברכות, היה אומרם תיכף אחר ברכת המזון, לפני הרחמן, ומשום דלהרמב"ם הוא חלק מברכת המזון, על כן צריך לברכם לפני הרחמן, בגמר ברכה רביעית, וכמו שכתב שם בהלכה ח' לענין ברכת אבלים, והנה בתוס' בפסחים דף ק"ב ע"ב ד"ה שאין כתבו שאין לומר שבע ברכות על כוס של ברכת המזון, משום שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, ושוב כתבו בשם רבינו משולם דאפשר לברך על כוס אחד, דברכת המזון גורם לברכת נשואין עיי"ש, ואמר הרי"ד זצ"ל בשם מרן ז"ל דלפי המבואר בדברי הרמב"ם, דברכת חתנים הוא חלק מברכת המזון, שפיר יכולים לברך ברכת המזון וברכת חתנים על כוס אחד, דהכל הוא בכלל ברכת המזון, עכ"ל ואם כן הדברים ברורים בדעת הרמב"ם ככל הנ"ל, שברכות חתנים הם כחלק מברכת המזון, ובהמשך אחד מברכינן להן, וכמו שביאר מרן הגרי"ז זצ"ל בטוב טעם ודעת, רק שלגבי מה שכתב למעשה לברך את הברכות חתנים מיד אחר ברכה רביעית לפני הרחמן, כבר כתבנו לעיל שלקמן נייחס את הדיבור בפרט זה, על מה שלמעשה אין נוהגין כן.
והנה גם דעת מרן בשו"ע היא כדעת רבינו משולם והרמב"ם, ואם כן כך נפסק להלכה לדידן דקיי כמרן, דמלבד דמרן העתיק את אותם לשונות הרמב"ם הנ"ל שדייקנו מהם ככל הנ"ל, גם פסק מרן להדיא כדעת רבינו משולם שדי בכוס אחד לברכת המזון ושבע ברכות, ועוד יש הוכחות נפלאות מדברי מרן בכל הענין הזה, וכפי שנבאר אחת לאחת. בשו"ע אבן העזר סימן ס"ב, בסעיף ד' כתב מרן שמברכים ברכות חתנים אחר ברכת המזון, ושוב בסעיף ה' העתיק לשון הרמב"ם הנ"ל בהלכה ט', וכפי שציין באר הגולה בס"ק י', וכתב מרן שם "מברכים ברכת חתנים אחר ברכת המזון בכל סעודה וסעודה", ושוב בסעיף ז' העתיק את לשון הרמב"ם הנ"ל בהלכה י' וכפי שציין בבאר הגולה בס"ק ל', וכתב, "ברכה זו שמוסיפים בבית חתנים", וכן בהמשך סעיף ז' הדגיש מרן שוב פעמים שמברכין את שבע ברכות אחר ברכת המזון. ובעיקר בא מרן בסעיף ט' ופסק להדיא כדעת רבינו משולם הנ"ל, וז"ל שם: יש אומרים שאין לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביא אחר ואומר עליו שש ברכות, וחוזר ולוקח כוס של ברכת המזון ואומר עליו בורא פרי הגפן, ויש אומרים שאין צריך, אלא על כוס של ברכת המזון מברך שבע ברכות, וכן פשט המנהג, עכ"ל. ואם כן מבואר דלהלכה קיי"ל כדעת רבינו משולם והרמב"ם, שברכת המזון היא כחלק והמשך אחד עם ברכת המזון, וממילא גם סגי לשניהם בכוס אחד, ולא בעינן שתי כוסות, [וגם בפרט זה נאריך לקמן לגבי המנהג למעשה]. והגם דהרמ"א כתב שמנהגם לקחת שתי כוסות, משמעות הפוסקים שזה משום חומרא לחשוש לדעת התוס' הנ"ל, אבל ודאי שבעצם נשאר כל הגדר הנ"ל שעל כל פנים השבע ברכות הם כחלק והמשך אחד עם הברכת המזון, וכן מבואר להדיא בעזר מקודש על השו"ע שם בד"ה עיין בית שמואל וכו' עיי"ש. וכמו שנבאר לקמן מדברי החיד"א לגבי מנהג דידן.
ואם כן כבר בזה מבואר לנו מה שהקשינו לעיל בריש דברינו בדברי המגן אברהם, אמאי לא יחשבו השש ברכות כהפסק בין ברכת המזון לברכת הגפן, שהרי נתבאר שפיר שאדרבא ואדרבא כל הני שש ברכות הם גופא הוו ממש חלק מברכת המזון, ובחדא מחתא מחתינהו לשניהם, וזה סוג מיוחד "ברכת המזון דבית חתנים", וכמו "ברכת המזון דאבלים" ב"מ, ששם ודאי זה חלק ממהות הברכת המזון שהרי משתנה הנוסח של הברכת המזון גופא, רק שכאן לא הכניסו את הברכות חתנים בתוך ברכת המזון ממש, אלא סידרום כהמשך אחד ישיר מיד לאחר ברכת המזון, ולא שייך כלל לדון מצד הפסק כל שהוא, ופשוט.
והשלב הבא הוא להבין, שהיות וזה כחלק מברכת המזון דסעודת חתנים, ממילא חיוב זה שייך לכל אחד שהשתתף בסעודת חתנים, דממילא כשמברך ברכת המזון הוי ברכת המזון דבית חתנים, שגורמת ומחייבת ברכות הנישואין כלשונו של רבינו משולם הנ"ל, וממילא כל מי שמברך ברכת המזון זו שייך ביה החיוב דברכת חתנים, ולכן חייב להשאר שם עד שיברכו ברכות חתנים ולשומעם, ויסוד זה מתבאר להדיא ביתר שאת ויתר עוז בדברי מרן בשו"ע שם, בסעיפים י"א וי"ב, מה שפסק מרן מהראשונים, בסעיף י"א כתב וז"ל: בני החופה שנתחלקו לחבורות, אפילו אם אכלו בבתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל, כולם מברכין ברכת חתנים, לא מבעיא אם השמש מצרפן, אלא אפילו אין השמש מצרפן, כיון שהתחילו לאכול אותם שבשאר בתים, כשהתחילו אותם של בני החופה, כולם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים, כיון שאוכלים מסעודה שהתקינו לחופה, עכ"ל, ומבואר להדיא במרן, שעצם זה שאדם אוכל בסעודה של חתן, זה עצמו מחייב ברכת חתנים, ולכן לא חייבים אפילו לאכול באותו חדר של החתן, אלא אפילו בבית אחר לגמרי, כיון שזה סעודה שהכינו עבור שמחת החתונה, כל מי שאוכל בה בכל מקום שהוא, ממילא הברכת המזון שלו היא ברכת המזון של סעודת חתנים, וממילא הוא חייב בשבע ברכות, כי כמו שנתבאר לעיל הוא התחייב בסוג ברכת המזון מיוחדת "ברכת המזון דבית חתנים", שהיא כוללת ומושכת ומחייבת איתה שבע ברכות חתנים, ולכן אפילו אם נתחלקה הסעודה לכמה בתים שונים, כל בית חייב לברך בברכת המזון שבע ברכות, אפילו שאין החתן איתם כלל, וכמו שפסק מרן להדיא, ואם כן מבואר כאן שזה ממש חיוב על כל אחד שאכל בסעודת חתן ומתחייב בברכת המזון, שמדין הברכת המזון גופא מחוייב הוא בשבע ברכות, ולכן פשיטא שחייב להיות נוכח שם עד שיברכו שבע ברכות ולשומעם.
וכן מצאתי להדיא בשו"ת אגרות משה להגר"מ פיינשטיין באורח חיים חלק א' סימן נ"ו וז"ל: חיוב השבע ברכות אחר הסעודה, הוא על כל האוכלים מסעודת החופה, ואף על אלו שאין רואין את החתן והכלה כמפורש בסימן ס"ב סעיף י"א, ונמצא שאין רשאין לצאת קודם שמברכין השבע ברכות, או שיברכו בפני עצמן בעשרה השבע ברכות, כשאין להם פנאי לחכות עד אחר גמר הסעודה וכו', עכ"ל, ועיי"ש עוד שהאריך שיש קצת לחשוש מקפידא של בעלי השמחה אם יברכו אנשים בפני עצמם ברכת המזון עם שבע ברכות, ולכן הביא שם עצה שאפשר להתנות מלכתחילה ולומר בפירוש שאינם מתכוונים להצטרף לקביעות הסעודה עם שאר המסובין, עיי"ש בדבריו באריכות.
ועוד יותר פסק מרן שם בסעיף י"ב וז"ל: השמשים האוכלים **אחר** סעודת נישואין, יש אומרים שאין מברכין שבע ברכות, ויש אומרים שמברכין, ולזה הדעת נוטה, עכ"ל, דהיינו שפוסק מרן שהשמשים שאוכלים אחר שנגמרה כבר לגמרי סעודת הנישואין, והלכו כולם לבתיהם לשלום, שוב כשאוכלים השמשים לבדיהם ללא החתן והכלה והאורחים, גם כן מתחייבים בשבע ברכות, והט"ז שם בס"ק ט' הקשה על זה מאוד, וז"ל: "ולזה הדעת נוטה", איני יודע למה הדעת נוטה לדיעה זו, דלפי הנראה לא מסתבר כלל, דאטו חיוב ברכת חתנים חל על האכילה, שנאמר דאין לו רשות לאכול זולת [דוקא אם יברך] ברכת חתנים, הא אינו אלא על האדם ששמח בשמחת חתן וכלה, דחייב בברכת חתנים, ממילא אלו השמשים שעוסקים בענין הסעודה, והשמש עושה צירוף אפילו לאותן שאוכלים בבית אחר כדלעיל [סעיף י"א], בודאי הא יצא

ידי ברכת חתנים במה שכבר שמע בשעה שבירכו האוכלים שם, וכל שכן שאם אין החתן וכלה שם אלא הלכו, על מה יברכו השמשים אחר כך, על כן אין להם לברך ברכת חתנים שנית, וכדעה ראשונה וכו', עכ"ל, והנה ראשית זה על כל פנים חזינן להדיא בדברי הט"ז דזה פשוט "שכל אדם ששמח בסעודת שמחת חתן וכלה, חייב בברכת חתנים, וצריך ממש לצאת ידי חובה בשמיעת הברכות" כל זה כתב הט"ז להדיא, רק דנחלק הט"ז עם מרן, האם שייך לומר שאחרי שכבר נגמרה הסעודה והלכו כולם, ורק השמשים אוכלים לבד, יתחייבו שוב בברכת חתנים דדעת הט"ז דבפשטות כיון שלמעשה כבר נגמרה בעצם סעודת החתן, וכבר שמע שם השמש שבע ברכות, אם כן במה שסועד כעת לאחר שהלכו כולם לא מתחייב בזה כלל בברכת חתנים, זהו דעת הט"ז וכדעה ראשונה שהביא מרן, אולם דעת מרן כדעה השניה, שהיות ועל כל פנים עיקר תקנת ברכת חתנים מעיקרא היתה שכל אדם שאוכל בסעודת חתן מתחייב בשבע ברכות, וכפי שביאר מרן בסעיף הקודם שזה אפילו אם לא אכל דוקא ביחד עם החתן באותו מקום אלא אפילו במקום אחר, שכיון שאוכל מסעודה שהוכנה עבור שמחת החתן כבר מתחייב בשבע ברכות, אם כן הוא הדין השמשים כיון שלמעשה גם הם אוכלים מסעודה שהכינוה עבור שמחת החתן, אם כן הוי בגדר שאוכלים מסעודת חתן, ושוב הברכת המזון שלהם מוגדרת כברכת המזון דבית חתנים וכנ"ל, וממילא מדין ברכת המזון דסעודה זו הם חייבים בשבע ברכות, ואף על פי שבסעיף הקודם מרן כתב שאלה שאכלו בנפרד התחילו לאכול יחד עם אלה שאוכלים עם החתן, כבר כתב על זה הערוך השולחן שם בס"ק ל"ז וז"ל: ולאו דוקא [שהתחילו יחד] ברגע אחד, אלא כלומר שכולם באו בשביל השמחה, אך מפני דוחק המקום נפרדו בפני עצמם לחדרים אחרים, וכולם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים, כיון שאוכלים כולם מסעודה שהתקינו לחופה, וכיון שכולם אין ביכולתם לשמוע הברכות מפי המברך בשולחנו של החתן, לכן יברכו בפני עצמם השבע ברכות, ואף על גב דהחתן והכלה לא ישמעו הברכות מפי אלו, מכל מקום אין זה כלום וכו', עכ"ל, ואם כן לענינינו בענין השמשים, אף על פי שאוכלים אחר כך, מכל מקום כיון שסוף סוף הוי סעודת חתן חייבים לברך ברכת חתנים, אלא שכאן רק צריך להבהיר איזה פרט שביאר בזה הערוך השולחן שם בס"ק ל"ח, שעל כל פנים ודאי דאיירי באופן שהשמשים עורכים ממש סעודה בהידור וכבוד כראוי לסעודת חתן, ולא סתם שאוכלים למלא כרסם ולא ניכר כלום מסעודתם שזה הוי סעודת חתן עיי"ש, ועל כל פנים שוב חזינן להדיא שדעת מרן שברכת חתנים זה חיוב בברכת המזון על כל אדם שאוכל בסעודת חתנים, שעצם אכילתו בסעודת החתן מחייבת אותו בברכת המזון דסעודה זו להוסיף שש ברכות, וכהיסוד הנ"ל שברכת חתנים הויא כחלק והמשך מברכת המזון עצמו, וכמבואר לעיל שפיר.

ולפי כל זה מובן ממילא שהדין פשוט הוא, שלא שייך כלל לתת לאיזה אורח או רב שבא לקראת סוף הסעודה, ולא אכל איתם כלל ואינו מברך ברכת המזון, לברך איזה ברכה מהשבע ברכות, דמה ענין שמיטה להר סיני, הלא השבע ברכות הם רק חיוב למי שאכל בסעודת החתן שכשמברך ברכת המזון יש לו חיוב של ברכת המזון מיוחדת עם המשך של ברכות חתנים, אבל זה שלא אכל ולא התחייב בברכת המזון כל עיקר, פשיטא ופשיטא שלא שייך אצלו כלל שום ברכה מהשבע ברכות, ואי אפשר לתת לו לברכה כלל, כך יוצא פשוט לפי מה שקיי"ל כמרן והוכחנו שדעתו כך וכנ"ל, אלא שבכל אופן חפשתי לראות באחרונים אם כבר עמדו בהערה ואזהרה זו, וב"ה מצאתי כך להדיא בספר זכרונות אליהו למורינו רבי אליהו מני רביה דמרן הרי"ח הטוב זיע"א, בחלק אבן העזר מערכת ב' סעיף כ"ו וז"ל: המברך [ברכת חתנים] צריך שיהיה מאוכלי הפת, "חינא וחסדא" חלק א' דף קי"ב ע"ג, עכ"ל. ואם כן מפורש הדבר להדיא שחייב המברך להיות דוקא מאוכלי הפת שנתחייב בברכת המזון, ואז הברכת חתנים הויא כהמשך לברכת המזון שלו.

וממוצא הדברים נמצאנו למדין שממילא אין להפסיק כלל בשום דבר, ולא לדבר בין ברכת המזון לשבע ברכות, אלא מיד בסיום ברכת המזון צריכים **להמשיך** בעוד שש ברכות, על ידי המברך עצמו או אדם אחר שאכל פת, שהיות וזה ממש המשך וחלק מברכת המזון, לא שייך להפסיק בניהם כלל, לסעודה וברכת המזון ושבע ברכות, אלא אפילו על תפילות ובקשות יש לדון טובא, שהרי דייקנו לעיל מהרמב"ם שהשבע ברכות צריכים להיות מיד בסיום ברכה רביעית, ואם כן מקום לפקפק אפילו על אמירת "הרחמן" שנוהגים לומר אחר ברכה רביעית, שהרי כידוע אינה חלק מברכת המזון ממש אלא הוספת בקשות, וכתב רבינו יוסף חיים בחידושי אגדות התלמוד, מסכת בבא קמא דף י"ז ע"א, (נדפס בקובץ מקבציאל גליון ל"ג עמוד ס"א) וז"ל: זכור לטוב עטרת ראשי הרב מור זקני רבינו משה חיים כשהיה שונה לתלמידים, והיה אוכל סעודת הצהרים או של בוקר, והיה מברך ברכת המזון, לא היה אומר הרחמן וכו', אלא רק גומר ברכה רביעית ותיכף שונה לתלמידים, עכ"ל. והיינו כי באמת כל "הרחמן" זה רק תוספת בקשות, ואם כן היה מקום לדון שכל "הרחמן" יחשבו להפסק, וכבר הבאנו לעיל שהרב מבריסק באמת חשש לזה, ועל כל פנים בדברים אחרים ודאי שזהה בעיה, וגם בכל זה מצאתי ראיתי שכבר עמד בפרטים אלו ב"עזר מקודש" על השו"ע שם בסימן ס"ב ד"ה עיין בית שמואל וכו' וז"ל: מנהג כל בני ספרד יצ"ו שמברכים ברכת המזון ושבע ברכות על כוס אחד, [וכמו שכתב מרן וכנ"ל] כדעת רבינו משולם ז"ל ודעימיה, דסבירא להו שהוא מצוה אחת, שכיון שאחר שבע ברכות שתחת החופה אין עוד שבע ברכות כי אם אחר ברכת המזון, על ידי זה השבע ברכות הם עם ברכת המזון כמצוה אחת, והגם שאומרים פסוקים, יראו את ה' וכו', [כפירים רשו ורעבו וכו', ברוך הגבר וכו',] אחר ברכת המזון, קודם השבע ברכות, הגם דלא קביעי כל כך לכל, על כל זה הרי זה כעין מה שאמרו חז"ל [ברכות ד' ע"ב] כגאולה אריכתא, וכתפילה אריכתא, וכנוסח הרחמן וכו', ואינו הפסק, ומכל מקום בדברים אחרים חוץ לזה אין להפסיק, גם לדידן [הנוהגים כהרמ"א] שמברכים על שתי כוסות וכו', שאין נכון להפסיק בין ברכת המזון לשבע ברכות לכולי עלמא, עכ"ל, ומבואר בדבריו שבאמת אכן נכון הדבר שאין להפסיק בדיבור כלל, ובשום דבר, בין ברכת המזון לשבע ברכות, אלא שעל כל פנים תפילות ובקשות שכבר נהגו לאומרם תמיד אחר ברכת המזון כגון הרחמן ועוד פסוקים, אף על פי שודאי אינם חלק מברכת המזון, מכל מקום כיון שרגילים לאומרם, הוו כתפילה אריכתא ולא הוו הפסק, ולכן נהגו להקל להפסיק בהם בין ברכת המזון לשבע ברכות, אף על פי שבעצם השבע ברכות הם ממש המשך לארבע ברכות של ברכת המזון וכנ"ל, והרב מבריסק החמיר גם בזה וכנ"ל שלא להפסיק בין ברכת המזון לשבע ברכות בהרחמן ושאר פסוקים, אמנם המנהג להקל בזה, אבל לדבר דברים אחרים, ולהפסיק בענינים אחרים, הדבר מבואר להדיא שאין להפסיק כלל וכנ"ל, וכפי שמובן הדבר ממילא לפי כל היסוד בעצם דינא דשבע ברכות, דהוו כחלק והמשך אחד ממש לברכת המזון.

ובאמת חזינן שחשו מאוד להפסק בין ברכת המזון לשבע ברכות, שהרי כידוע למעשה המנהג גם אצל הספרדים לקחת שתי כוסות נפרדים אחד לברכת המזון ואחד לשבע ברכות, וכפי שכתב מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל חלק א' סימן מ"ד, וחלק ב' סימן ל"ה ס"ק ב', והכף החיים בסימן ק"צ ס"ק א', והחיד"א שם בחלק א' האריך בענין זה, וכתב שענין המנהג הוא לעשות פשרה להחמיר על כל פנים כשמברכים שבע ברכות, לחשוש לדעת התוס' שזה שתי מצוות שונות, ולכן לכתחילה נהגו לקחת כוס אחר היכא דאפשר, על צד היותר טוב, בגדר חומרא, אבל לדוגמא בליל פסח אם יש חתן, כתב החיד"א עצמו בשו"ת חיים שאל שם בסימן ע"ד סעיף ה' ס"ק י"ג, שיברכו את כל השבע ברכות על כוס ברכת המזון, ורק לכתחילה נהגו להחמיר לקחת שתי כוסות, וגם זה רק כשמברכים שבע ברכות, אבל כשמברכים רק אשר ברא כגון שאין פנים חדשות אז עושים כמנהג מרן לברך ברכת המזון ואשר ברא על כוס אחד בלבד, [ועיי"ש בדבריו שכתב משום שבעיקר בברכת אשר ברא שהיא נוהגת תמיד בשבעת ימי המשתה, היא ודאי נחשבת לחדא מילתא עם ברכת המזון, ולכן נוהגים שכשמברכים רק אשר ברא אז מברכים קודם הגפן ואחר כך אשר ברא כמו בקידוש והבדלה ויקנה"ז, אבל כשמברכים שבע ברכות נהגו לברך הגפן בסוף, עיי"ש,] ועל כל פנים גם כשלוקחים שתי כוסות כתב הכף החיים את הסדר בזה שם בסימן ק"צ ס"ק א', וז"ל: ומנהג עיר קדשינו ירושלים תבנה ותיכונן כיש אומרים קמא שכתב מרן שם [באבן העזר], שאומרים ברכת חתנים על כוס אחר, דהיינו שנותנין [מלכתחילה] כוס אחד ביד המברך ברכת המזון שאומר זימון, וכוס אחר לפני אדם אחר, וכשגומר המברך ברכת המזון ואומר עושה שלום וכו', לוקח האחר הכוס שלפניו בידו, ואומר עליו שש ברכות, וחוזר המברך ברכת המזון לומר בורא פרי הגפן על הכוס שבידו שבירך עליו ברכת המזון, ואחר כך מערבין הכוסות זה עם זה, ושותין המברך ברכת המזון והמברך ברכת חתנים כל אחד מכוס שבידו, ומכוס של ברכת חתנים נותנין לחתן ולכלה, ומכוס ברכת המזון נותנין למסובין, עכ"ל, וכמה הלכתא גבירתא איכא למשמע מדברי רבינו הכף החיים, ראשית שצריך למזוג את שתי הכוסות כבר לפני הזימון, שיהיו מוכנים זה לברכת המזון, וזה לשבע ברכות שהם המשך לברכת המזון, וענין זה שצריך למזוג את שתי הכוסות מהתחלה ביארו ה"עזר מקודש" הנ"ל באבן העזר שם בהמשך דבריו, שזה משום שאין להפסיק בשום דבר בין ברכת המזון לשבע ברכות. וככל דברינו הנ"ל, לכן כדי שלא יהיה שום הפסק, אלא מיד בסיום ברכת המזון יקח אדם אחר את הכוס השני ויאמר עליו שבע ברכות, צריכים למזוג את שתי הכוסות מהתחלה לפני ברכת המזון, עיי"ש, וכל זה מפורש בדברי הכף החיים הנ"ל, שכתב שכשגומר המברך ברכת המזון ואומר עושה שלום, לוקח האחר את הכוס שלפניו, ואומרים שבע ברכות, וחזינן כמה חששו מאוד להפסק בין ברכת המזון לשבע ברכות, ועוד חזינן מדברי הכף החיים מזה שנהגו לערבב את שתי הכוסות עוד לפני שטועמים מהיין כמפורש בכף החיים, שאפילו שעושים בשתי כוסות משום חומרא וכנ"ל, אבל על כל פנים ודאי שברכת המזון ושבע ברכות חדא מלתא נינהו, ולכן כנראה מערבבים את שתי הכוסות, וגם לא חוששים להפסק של הערבוב לפני השתיה, כי זה מצורך הענין לערבב את שתי הכוסות להיותם מצוה אחת.

המורם מכל הענין להלכה ולמעשה הוא, שצריכינן לדקדק בזה טובא, שלעולם השבע ברכות יהיו כחלק והמשך אחד עם ברכת המזון, עם כל הנפק"מ שיש בזה, וכפי שנתבאר לעיל שפיר, בין לענין החיוב של כל אחד ואחד שהשתתף בסעודה שצריך לשמוע שבע ברכות, ושלא יכול לצאת לפני כן וכנ"ל, ובין לענין שדוקא מי שאכל לחם והתחייב בברכת המזון הוא רק יכול לברך כל ברכה מהשבע ברכות וכנ"ל, ובין לענין שצריך להזהר לא להפסיק בשום דבר בין בדיבור בין במעשה בין ברכת המזון לשבע ברכות וככל הנ"ל, והמזהיר והנזהר שלומם יסגה כמי נהר, והיעבת"א.

הרב משה ששון
כולל "אליבא דהלכתא" - גאולה

ביאור גדרי ההזכרות של שבת ויו"ט בברכת המזון

חידוש הט"ז שא"א להזכיר רצה אחר בונה ירושלים

אמרינן בגמ' בברכות (מט.) 'יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל ויתיב רב גידל קמיה דרב הונא ויתיב וקאמר טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך מקדש השבת, אמר ליה מאן אמרה רב, הדר יתיב וקאמר טעה ולא הזכיר של יום טוב אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון ברוך מקדש ישראל והזמנים, אמר ליה מאן אמרה רב', ומבואר שאע"פ שמקום ההזכרה של שבת ויו"ט הוא קודם ברכת בונה ירושלים, מ"מ אם שכח ולא הזכיר וסיים בונה ירושלים יש תקנה ע"י נוסח ברכה זו שתקנו חז"ל שיכול להשלים את ההזכרה שלא במקומה.

אמנם בהמשך הסוגיא מבואר שדין זה הוא רק כאשר עדיין לא פתח ברכת הטוב והמטיב, אך אם פתח בברכת הטוב והמטיב, שוב אין תקנה ע"י ברכה זו, וכיון שלא הזכיר מעין המאורע בברכת המזון חוזר לראש ומברך שוב.

ובשולחן ערוך (סי' קפח סעיף ו) הביא להלכה דין זה, ובט"ז (סק"ד) העלה חידוש, שכתב 'נ"ל דמי שאינו יודע נוסח ברכה זו שמזכיר כאן שנתן שבתות למנוחה כו' צריך לחזור לראש כיון שאינו יודע לתקן החסרון אלא אם יודע ההתחלה והסיום אף שאינו יודע שאר הנוסח כראוי א"צ לחזור בשביל זה', והיינו דאפשר להשלים את ההזכרה אחר בונה ירושלים, מ"מ אין נחשב מקום זה למקום של ההזכרה, ולכן אפשר להזכיר את המאורע רק בנוסח המיוחד של הברכה שחז"ל תיקנו, אך את הנוסח של רצה אינו יכול להזכיר, ולכן אם אינו יודע את נוסח הברכה לא מהני ליה השלמה ע"י רצה, וצריך לחזור לראש.

קושית הביאור הלכה

ובמשנה ברורה (ס"ק יז) פסק דין זה בסתם בלא חולק, אמנם בביאור הלכה (ד"ה שנתן) האריך לתמוה בדין זה, שהרי לעיל בסי' קיד מבואר שמי שלא אמר משיב הרוח במקומו ונזכר לאחר ברכת מחיה המתים קודם שהתחיל אתה קדוש, יכול להזכיר באותו מקום משיב הרוח ואין צריך לחזור לראש, וכן הדין לגבי יעלה ויבוא שאם נזכר לאחר שסיים רצה, קודם שהתחיל מודים, יכול באותו מקום לומר יעלה ויבוא, והטעם בכל זה שכיון שלא התחיל בברכה השניה נחשב שעדיין עוסק בברכה הראשונה, ולכן יכול להזכיר את ההזכרות השייכות לאותה ברכה, ולפי"ז קשה שאף בנידון דידן כיון שעדיין לא התחיל ברכת הטוב והמטיב, א"כ נחשב שעדיין עוסק בברכת רחם, והדין נותן שיועיל לומר אף את הנוסח של רצה, כיון שנחשב שאומרו בברכת רחם.

וכתב שלכאורה יש לחלק ולומר דלענין בונה ירושלים הדין חלוק כיון שנחשב כסיום הברכות דאוריתא, ויש מקום לדון שנחשב כסיום ברכת המזון, ולכן לא מהני התם השלמה אלא רק בנוסח המיוחד של חז"ל, ואינו דומה לתפלה דעדיין לא סיים את התפלה, אך דחה שאין לחלק כן, שהרי המקור לדין המבואר בהל' תפלה, הוא בנידון דידן, שהפוסקים הביאו דין זה בשם הראבי"ה שהוכיח שכפי שמועיל ההשלמה בבהמ"ז לאחר שהשלים ברכת בונה ירושלים, ה"ה בתפלה אפשר להשלים את ההזכרות קודם התחלת הברכה השניה, ובהכרח שהם שוים, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מ"ט לא מהני ההשלמה קודם שהתחיל ברכת בונה ירושלים, והרי נחשב שעדיין עוסק בברכת רחם.

ע"י הברכה שחז"ל תיקנו נחשב שלא סיים את בהמ"ז

ונראה דאפשר ליישב את קושית הביאור הלכה, ע"פ הדרך שהביאור הלכה כתב, דאפשר לומר שיש לחלק בין אחר ברכת בונה ירושלים דגמר את ברהמ"ז מדאוריתא, להיכא דעומד עדיין באמצע התפלה, אכן בכדי ליישב את תמיהת הבאה"ל על דרך זו יש להקדים ולבאר שלולי תקנת חז"ל להזכיר את הנוסח של הברכה לאחר ברכת בונה ירושלים, היה מקום לומר דמשני טעמים לא יועיל להזכיר שם את רצה, ראשית משום שאין זה מקומו, שהרי צריך לאומרו בתוך ברכת בונה ירושלים, והרי כבר סיימה, ועוד, שהרי צריך להזכיר את המאורע בתוך ברכת המזון ולא לאחר ברכת המזון, ולאחר שסיים בונה ירושלים, בעצם נחשב כסיום ברהמ"ז מדאוריתא, ולכן לא שייך להזכיר שם את רצה.

נראה שכאשר חז"ל תיקנו להזכיר נוסח מיוחד של ברכה, עשו כן מחמת הדין השני, שאחר סיום ברכת בונה ירושלים נחשב סיום ברהמ"ז, ולזה הוצרכו לתקן נוסח חדש של ברכה, שגדר התקנה היא שברכה זו תחשב כהמשך של ברהמ"ז, ואע"פ מצד עיקר הדין כאשר מסיים בונה ירושלים נחשב שסיים בהמ"ז, מ"מ מחמת התקנה של ברכה זו, נחשב שעדיין לא סיים את בהמ"ז כיון דיש ברכה נוספת השייכת לבהמ"ז, (ואע"פ שברכה זו בהכרח היא רק דרבנן, ומצד הברכות דרבנן הרי יש לפניו בלאו הכי את ברכת הטוב והמטיב, מ"מ מבואר שאף חז"ל דנו את ברכת הטוב והמטיב כברכה בפנ"ע, ולכן תיקנו לומר אמן לאחר ברכת בונה ירושלים, אכן את נוסח הברכה של שבת יתכן שחז"ל דיחשב כהמשך הבהמ"ז דאוריתא) ולכן אפשר להשלים את ההזכרה אף לאחר ברכת בונה ירושלים, כיון שמצד תקנה זו נחשב שעדיין לא השלים את ברכת המזון.

אלא שנראה שמ"מ בהא סברא לא סגי, כיון שעדיין יש חסרון מצד הדין הראשון שצריך להזכיר את המאורע בתוך ברכת רחם, ובזה הטעם שמועיל את נוסח הברכה לאחר ברכת בונה ירושלים, מפני שעדיין לא התחיל ברכת הטוב והמטיב ולכן נחשב שעדיין עסוק בברכת רחם, וכאשר מזכיר שם את המאורע נחשב שמזכירו בברכת רחם, אכן סברא זו מועילה רק באופן שעדיין לא סיים את התפלה, ולכך הוצרכו חז"ל לתקן נוסח מיוחד של ברכה, שבכך יחשב שעדיין לא סיים את הברכה.

ומעתה מיושבת היטב תמיהת הביאור הלכה, דטעמו של הט"ז דלא מהני להזכיר רצה לאחר בונה ירושלים היינו כמו שהזכיר הביאור

הלכה עצמו דנחשב שסיים בהמ"ז ולכן לא מהני ליה השלמה, אלא שהקשה שאם סברא זו אמת, א"כ כיצד למדו מכך הפוסקים לדין של תפלה דמהני ליה השלמה בעוד לא התחיל את הברכה השניה, ולפי מש"נ קושיא זו מיושבת, שהפוסקים למדו דין זה מאופן שמברך בנוסח שקבעו חז"ל, דבכה"ג נחשב שעדיין לא סיים את בהמ"ז מכיון שיש לפניו עדיין ברכה שנתקנה להחשב כחלק מבהמ"ז, ולכן מהני ליה הסברא שעדיין לא התחיל ברכת הטוב והמטיב, בכדי שיחשב שעוסק בברכת רחם, אך אם אינו יודע את נוסח הברכה ורוצה להזכיר רק רצה, דאין לה חשיבות של ברכה בפני עצמה, א"כ נחשב שסיים כבר את בהמ"ז, ותו לא מהני ליה השלמה.

יישוב קושית הגר"א

ונראה דע"פ דרך זו אפשר ליישב תמיהה נוספת דכאמור בסי' קיד הובאו דברי הראבי"ה שהוכיח מנידון דידן דכי היכי דמהני השלמה להזכרה של רצה לאחר בונה ירושלים קודם שהתחיל הטוב והמטיב, ה"ה במשיב הרוח הדין כן, אמנם יעוי"ש בביאור הגר"א שהקשה דאדרבא מנידון זה יש להביא ראיה להיפך, דהרי חזינן ממה שחז"ל הוצרכו לתקן ברכה חדשה, דבלא תקנה זו לא היה אפשר להשלים את ההזכרה של רצה, ובהכרח דלא מהני השלמה לאחר סיום הברכה, אלא שחז"ל תיקנו תקנה מיוחדת בבהמ"ז שיוכל להשלים, והיכא דלא תיקנו כן לא מהני השלמה לאחר סיום הברכה.

ונראה דע"פ מה שנתבאר יש ליישב את קושית הגר"א, דנתבאר דהטעם דחז"ל הוצרכו לתקן ברכה בפנ"ע, היינו משום דבלאו הכי לא היה אפשר להזכיר את המאורע לאחר שהשלים את עיקר בהמ"ז, ולכן הוצרכו חז"ל לתקן ברכה נוספת, שבזה יחשב שעדיין לא השלים את בהמ"ז ומהני ליה השלמה, וא"כ אין להוכיח מכך שבתפלה שלא מצינו שחז"ל תיקנו נוסח של ברכה דלא יועיל השלמה, דבתפלה אין צריך תקנה מיוחדת, כיון שעדיין אוחז באמצע התפלה, דעדיין לא השלים את התפלה ולכך מהני ליה השלמה.

תמיהה בלשון הברייתא שבשבת פותח וחותם בנחמה

ונראה דאפשר לבאר בדרך נוספת ענין זה, וליישב בכך את תמיהות הגר"א והביאור הלכה, בהקדים מה שיש לבאר בגדר ההזכרה של מעין המאורע בבהמ"ז, דהנה הגמ' (מח:) הביאה ברייתא ששנינו בה 'תנו רבנן סדר ברכת המזון כך היא, ברכה ראשונה ברכת הזן שניה ברכת הארץ שלישית בונה ירושלים רביעית הטוב והמטיב, ובשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע', ויש להתבונן מה הכוונה במה שאמרו דבשבת פותח בנחמה ומסיים בנחמה, ורש"י שם פירש 'ובשבת מתחיל בנחמה - כלומר אינו צריך לא לסיים ולא להתחיל בשל שבת, אלא מתחיל ומסיים בנחמה, בנין ירושלים קרי נחמה, כל היכי דמתחיל בין רחם בין נחמנו'. ומבואר דהתחדש בדין זה שאין צריך לפתוח בתחלת הברכה ובסיומה בשבת.

אמנם יש לתמוה בזה, ראשית מאי קמ"ל, דאינו מובן מאי ס"ד שיהיה צריך בשבת לפתוח ולחתום בשל שבת, ומ"ט הוי סליק אדעתין למימר דבשבת צריך להזכירה בפתיחה וחתימה. ועוד יש לתמוה בזה, דמשמע מרש"י שעיקר החידוש בדין זה הוא בשלילה, שלא נטעה לומר שבשבת צריך לפתוח ולחתום בשל שבת, אמנם אין בזה דין חדש של הזכרת שבת, אך תמוה דבלשון הברייתא לא משמע כך, דמשמע דיש בזה דין מחודש של ההזכרה של שבת. וכן יש להעיר דלפי"ז יש בברייתא לשון יתר, דהו"ל לברייתא למימר בקצרה דבשבת רק מוסיף קדושת היום בברכה בונה ירושלים, וממילא הוי ידעינן דאין שינוי בטופס הברכה של הפתיחה והחתימה של חול.

בהזכרת שבת יש דין ברכה בפנ"ע

והנראה בביאור ענין זה, שהנה בתפילה מצינו שני אופנים של הזכרת היום, דבשבת ויו"ט ההזכרה של היום היא בברכה בפני עצמה, שהרי בברכה האמצעית אין אומרים את כל הברכות של החול, אלא כל הברכה היא של שבת, ובה פותחים ובה חותמים, וכן ביו"ט עיקר הברכה האמצעית היא של היו"ט, אמנם בר"ח ובחוה"מ אופן ההזכרה חלוק, שאין אומרו בברכה בפני עצמה, אלא מזכירו בתוך ברכת רצה, וכן ההזכרה של מוריד הגשם אינה בברכה בפני עצמה, אלא בתוך ברכת מחיה המתים.

ונראה דמבואר מענין זה, דחז"ל תיקנו שני גדרים של הזכרת המאורע, דיש גדר חיוב הזכרה ע"י ברכה, והיינו שתיקנו דין ברכה בכדי להזכיר את המאורע, אך יש גדר הזכרה שאין בו דין של ברכה, אלא הוא דין הזכרה גרידא, דהיינו שמזכיר את המאורע שלא ע"י ברכה, אלא מזכירו בתוך ברכה אחרת. ובשבת ויו"ט תיקנו דין ברכה לצורך ההזכרה, אך בחוה"מ ור"ח לא תיקנו דין ברכה להזכרה.

ומעתה יש לדון בגדרי ההזכרות בברהמ"ז, האם גדרי ההזכרה בבהמ"ז יש בהם דין של ברכה, או שהם דין הזכרה גרידא, וראשית נראה שלפי ספק מתיישב מה שהערנו על הברייתא שאמרו דבשבת פותח בנחמה ומסיים בנחמה, ותמהנו מה החידוש בדין זה, דמאי ס"ד דיפתח ויחתום בשל שבת, ולפי האמור עתה מבואר היטב החידוש בדין זה, שהרי בתפלה מצינו שחז"ל תיקנו דין ברכה להזכרה של שבת, וא"כ ראוי אף בבהמ"ז להזכיר את של שבת ע"י דין ברכה, והוי ס"ד דיפתח ויחתום בשל שבת, בכדי להזכיר את שבת ע"י ברכה, ולזה הוצרכו לחדש שבשבת פותח ומסיים בנחמה, ואין פותח וחותם בשם שבת.

ומצאתי שהדבר מפורש ברשב"א, דכתב 'הנכון כמו שפי' רש"י ז"ל דברכת בונה ירושלים עצמה קרויה נחמה, והכי קאמר מתחיל ומסיים בה כדרכו ובלבד שיזכיר בה קדושת היום באמצע, ולומר שאינו צריך להזכיר של שבת בפני עצמה כתפלה'.

אמנם עדיין צריך ליישב את שתי הערות הנוספות שהערנו על לשון זו שאמרו פותח וחותם בנחמה, דמשמע דהתחדש בזה דין בפני עצמו, ולאמור לכאורה לא התחדש בזה דין חדש.

בבהמ"ז התחדש שהפתיחה וחתימה של בונה ירושלים מתייחסות אף לרצה

ונראה לבאר, דיש להסתפק בביאור דין זה שאמרו שאין פותחים בשל שבת, אלא פותח וחותם בנחמה, מה הטעם בדין זה, ולפום ריהטא הוי משמע דאע"פ דבתפלה תיקנו חז"ל להזכיר את שבת ע"י ברכה, מ"מ בבהמ"ז לא תיקנו דין ברכה, אלא תיקנו דין הזכרה גרידא, ומשום כן אי"צ לפתוח ולחתום בשל שבת.

אכן נראה להוכיח מהרשב"א דאף ברהמ"ז הוי דומיא דתפלה דהוי דין ברכה, דהרשב"א (מט.) הקשה מ"ט מי שטעה ולא הזכיר רצה במקומו, מזכיר את שבת ע"י ברכת אשר נתן ופותח וחותם בשם, ואילו כשאומר רצה אינו פותח וחותם בשם, ותירץ וז"ל **משום דכל שהוא מזכיר בברכה הסמוכה הרי הן נכללות בברכה שיש בה מלכות בפתיחתה וחתימתה**, דכל שסמוכה הרי היא כאלו פותחת בברוך, שפתיחת הראשונה כוללת את כולן עכ"ל, ומבואר בדבריו חידוש גדול, דהפתיחה והחתימה של ברכת בונה ירושלים עולות להזכרה של רצה, שכיון שמזכיר את רצה בתוך הברכה שיש בה פתיחה וחתימה, נחשב שאף לגבי רצה איכא פתיחה וחתימה בשם.

וחזינן מדבריו דאף בבהמ"ז גדר החיוב של ההזכרה של שבת הוא כתפלה, דהוי דין ברכה, אלא שהתחדש שאין צריך להזכיר את שבת בפירוש בחתימת הברכה, אלא כיון שכולל את ההזכרה של שבת בתוך ברכת בונה ירושלים, הזכרה זו נחשבת כברכה עם פתיחה וחתימה, וצריך לבאר דבתפלה כיון דבלאו הכי יש הרבה ברכות תיקנו ברכה נפרדת לשבת, אך בבהמ"ז הקלו לכלול את ההזכרה בתוך בונה ירושלים.

ולפי דרך זו מיושב היטב לשון הברייתא שאמרו בשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע, דאתא לאשמועינן דבשבת הקיום דין של ההזכרה הוא ע"י פתיחה וחתימה זו, והיינו שחלק מהתקנה של ההזכרה של שבת היא לפתוח ולסיים בנחמה, שע"י פתיחה וחתימה זו נחשב שההזכרה של שבת היא ע"י ברכה, ואין כוונת הברייתא כפי הנראה לפי פשוטו לשלול שלא יטעו שצריך לפתוח ולחתום בשבת, אלא אתא למימר דין בפנ"ע דבשבת יש דין של פתיחה וחתימה של נחמה מצד ההזכרה של שבת.

ויש להתבונן בדברי הרשב"א שלמד יסוד זה שהפתיחה והחתימה של ברכת רחם עולות להזכרה של שבת, מתקנת חז"ל שתיקנו לומר להשלמה את הברכה של ברוך שנתן בפתיחה וחתימה בשם, ולכאורה קשה מה הראיה מדין זה הרי דין זה הוא תקנה מיוחדת לטועה, ומנ"ל שאף ברצה יש גדר דין של ברכה, אלא מבואר ברשב"א שלא מסתבר שחז"ל יתקנו ברכה מחודשת לטועה, ובהכרח דלעולם ההזכרה של שבת הוי דין ברכה, דכך גידרה של הזכרה זו, דמצד עצמה היא מחוייבת בברכה, אלא שכאשר מזכירה בתוך בונה ירושלים הפתיחה והחתימה עולים לה, ונחשב שהזכיר את של שבת ע"י פתיחה וחתימה, אך כשמזכירה אחר בונה ירושלים לא שייך לכלול את ההזכרה בפתיחה ובחתימה של רחם, וממילא מחוייב להזכירה בברכה נפרדת.

לאחר בונה ירושלים צריך ברכה בפנ"ע להזכרת השבת בכדי לקיים את הדין ברכה

ומעתה מיושבת היטב תמיהת המשנ"ב על הט"ז ולא קשיא מידי, דתמה מ"ט א"א לומר רצה אחר בונה ירושלים, והרי כיון שלא התחיל הטוב והמטיב נחשב שעדיין עוסק בברכת רחם, דלפי מה שנתבאר הדבר פשוט דלא שייך לומר רצה אחר בונה ירושלים, כיון שהזכרת שבת מחויבת בברכה, ואם יאמר רצה אחר בונה ירושלים, היא תהיה הזכרה ללא פתיחה וחתימה, שאע"פ שנחשב שעדיין עוסק בברכת בונה ירושלים כיון שעדיין לא התחיל בברכת הטוב ומטיב, מ"מ כיון שכבר חתם בונה ירושלים לא שייך לומר לומר שהזכרה שיזכיר עתה תהיה כלולה בפתיחה והחתימה של בונה ירושלים, ולכן בהכרח צריך להזכיר את שבת בברכה מיוחדת שיש בה פתיחה וחתימה בשם.

וכן מיושבת תמיהת הגר"א על הראבי"ה, שתמה שממה שחז"ל הוצרכו לתקן ברכה מיוחדת אחר בונה ירושלים מוכרח שזה דין מחודש ובעלמא לא מועיל להשלים את ההזכרה אחר סיום הברכה, דנתבאר דהטעם שחז"ל הוצרכו לתקן ברכה מיוחדת, כיון שבד"כ ברצה יש קיום דין של ברכה ע"י הפתיחה והחתימה של בונה ירושלים, וכאשר מזכיר את שבת אחר בונה ירושלים, הברכות של בונה ירושלים אין עולות לה, ולכן צריך נוסח חדש של ברכה, ולפי"ז מתבאר שאינו בגדר תקנה מחודשת, אלא שכך הוא גדר החיוב לעולם להזכיר את שבת כברכה, ואין להוכיח מדין זה דבעלמא לא מהני השלמה לאחר סיום הברכה, אלא אדרבא מדאשכחן הכא דמהני השלמה לאחר סיום הברכה, בהכרח שנחשב שעוסק עדיין בברכה הראשונה, מכיון שעדיין לא התחיל את הברכה השניה, ויש ללמוד מכך שאף בתפלה מהני השלמה לאחר סיום הברכה קודם התחלת הברכה השניה.

וראיתי בערוך השולחן (קפח דין יא) שביאר על דרך זו דין זה של הט"ז, דכתב 'ואין לשאול הרי בעיקר רצה והחליצנו אין כאן שם ומלכות ואיך בשכחה יהיה שם ומלכות במקומה דאינו כן דברצה והחליצנו יש שם ומלכות כיון שהיא כלולה בבונה ירושלים והיא סמוכה לברכת הארץ וברכת הארץ סמוכה להזן ובהזן יש ומלכות והוה כאלו גם בבונה ירושלים יש שם ומלכות וגם חותמת בברוך ולכן בשכחה וצריך ברכה במקומה צריכה ג"כ שם ומלכות וגם חותמת בברוך אע"ג שקצרה היא כיון שבאה במקום ברכה ארוכה [נ"ל] ומי שאינו יודע נוסח זה יחזור לראש'.

הזכרת הגשם דמיא להזכרת ר"ח דלית בהו דין ברכה

ולפי"ז נראה דיש להוסיף ולבאר את דברי הראבי"ה, שהוכיח דאף גבי תפלה מהני השלמה לאחר סיום הברכה קודם שהתחיל את הברכה הסמוכה לה, דכתב 'כדאמרינן בפרק שלשה שאכלו טעה ולא הזכיר של ראש חדש אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל, ומסקינן ולא ידענא אם חתם בה אם לאו וכיון דספיקא לא חתמינן מספיקא, דהוי ברכה לבטלה וקעבר משום לא תשא וגו' ודכוותיה הכא לא אמרינן חתימה כיון שלא הוזכר בתלמוד דבר זה', ומבואר שהוכיח מדין ההזכרה של ר"ח שאומר אחר בונה ירושלים בלא חתימה, ולכן אף בתפלה כאשר משלים את ההזכרה לאחר סיום הברכה אינו אומר ברכה.

אמנם הב"י (סי' קיד) והאחרונים תמהו עליו מ"ט דימה את דין ההזכרה של משיב הרוח לדין ההזכרה של ר"ח בבהמ"ז, והרי החיוב הזכרה של ר"ח בבהמ"ז גריע טפי שאינו חוזר עליו, כיון שאין חובה באכילה בר"ח, וטפי הו"ל לדמויי לדין ההזכרה בשבת שהוא חיוב גמור, ומצינו שמזכירו ע"י ברכה וחתימה.

ונראה דיש להוסיף ולדון בעיקר דין זה, שמצינו גבי ר"ח דאין צריך חתימה, ואינו מבואר מה הטעם שחז"ל חילקו בדין זה בין ר"ח לשבת, דאע"פ שהם חלוקים בעיקר חיובם דההזכרה של שבת היא חובה גמורה כיון שמחויב לאכול, משא"כ בר"ח דאינו חיוב גמור, מ"מ מסתבר דחילוק זה מהני רק לגבי הנידון אי בעי למהדר אם שכח להזכיר, אמנם כאשר בא להזכיר לכאורה אין טעם לחלק בין נוסח ההזכרה של שבת לר"ח, ואינו מובן מ"ט לשבת תקנו חתימה, ואילו לר"ח לא תיקנו כן.

ועוד יש לדון בזה, דיעוי' בברכ"י שהוכיח שדעת השו"ע ועוד ראשונים דבר"ח לא תקנו ברכה כלל, דאף אין פותח בברכה, אלא אומר ברוך שנתן בלא הזכרה כלל, (אמנם הביאור הלכה הביא דיש מהאחרונים שחולקים וסוברים שצריך לפתוח בשם, וכן הכריע להלכה) והדבר תמוה מ"ט לא תיקנו בר"ח פתיחה בשם, ומ"ש משבת שתיקנו פתיחה וחתימה בשם.

ונראה דלפי מה שנתבאר לעיל דין מבואר היטב, דנתבאר דהטעם שבשבת נתקן להזכיר את שבת לאחר סיום בונה ירושלים עם ברכה וחתימה, מפני שכך הוא גדר החיוב של הזכרת השבת, שיש בזה דין של ברכה, והטעם בזה משום שגדולה מעלת השבת, שמצינו שאף בתפלה הדין כן שחז"ל תיקנו לשבת דין ברכה בפנ"ע, אמנם בר"ח חזינן שאף בתפלה חז"ל לא תיקנו דין ברכה כלל, אלא הוי דין הזכרה גרידא, שאומרים יעלה ויבוא בתוך ברכת רצה, ואין בזה ברכה, ומסתברא מלתא דאף גבי בהמ"ז הדין כן, דלגבי שבת תיקנו דין ברכה, אך לגבי ר"ח לא תיקנו דין ברכה, ובזה מבואר היטב הטעם דבר"ח כאשר שכח ומזכיר את ר"ח אחר בונה ירושלים, אין צריך חתימה של ברכה, כיון דבר"ח דין ההזכרה קיל טפי, דהוא דין הזכרה גרידא בלא ברכה, ולכן כשמזכיר את ר"ח אחר בונה ירושלים אין זקוק לברכה, ואינו דומה לשבת שעיקר החיוב הוא ברכה, ולכן כשמזכירו אחר בונה ירושלים צריך להזכיר במטבע של ברכה בפתיחה ובחתימה. [וצריך לבאר שהטעם בר"ח תיקנו נוסח בפנ"ע, ולא אמרו שיאמר יעלה ויבוא, דהרי בזה לא שייך הטעם שנתבאר בעיקר התקנה שלגבי שבת הוצרכו לתקן מטבע של ברכה, וצ"ל דכיון דתיקנו לשאר ההזכרות נוסח מחודש, אגב כך תיקנו נוסח מחודש אף לר"ח, וכיון שאינו מזכירו במקומו, תיקנו נוסח מקוצר, ולפי"ז יעלה חידוש לדינא, דלגבי ר"ח אם אינו יודע את הנוסח יכול לומר יעלה ויבא, וצ"ע לדינא]

ומעתה אתי שפיר דהראבי"ה דימה את ההזכרות שבתפלה משיב הרוח וכן יעלה ויבא, להזכרה של ר"ח בבהמ"ז, ולא להזכרה של שבת, דאע"פ ההזכרות שבתפלה הם חובה גמורה, ולכאורה יש לדמותם להזכרה של שבת בבהמ"ז דהוי חובה גמורה, מ"מ כפי שנתבאר חלוקים הם ביסודם, דההזכרה של שבת בבהמ"ז יש לה גדר של ברכה, משא"כ הזכרות אלו בתפלה הרי חזינן דאין להם גדר ברכה דאין פותח וחותם בהם, וממילא מסתברא לדמותם להזכרה של ר"ח בבהמ"ז דאף התם הוי דין הזכרה גרידא ללא ברכה, והראבי"ה למד מההזכרה של ר"ח דמהני ליה הזכרה לאחר הברכה בלא פתיחה כיון דלית ביה דין ברכה, ונחשב שעדיין עוסק בברכה הקודמת, וה"ה בהזכרות שבתפלה כיון שכל עיקר חיובם הוא רק דין הזכרה בלא ברכה, לכן אפשר להשלימם לאחר שהשלים את הברכה בלא ברכה.

ונראה שדרך זו מבוארת בב"י, דתירץ את קושיתו על הראבי"ה מ"ט דימה את ההזכרות שבתפלה להזכרה של ר"ח בבהמ"ז ולא לשבת, דכתב 'ואפשר דהזכרה דברכת המזון שאני דמאחר דסמוך להזכרה הוא חותם בברכת בונה ירושלים, כשצריך לאמרה אחר סיום ברכת בונה ירושלים צריך לחתום בה גם כן בשבתות וימים טובים, אבל הזכרה דתפילה מאחר שאינו חותם סמוך לה בברכה גם כשמזכיר אחר שסיים תחיית המתים אינו חותם בברכה', ומבואר בדבריו דרק בהזכרה של רצה התחדש דהוי קיום דין של ברכה, כיון שסמוכה לחתימה, ולכן חשיב דחתימת הברכה עולה אף להזכרה של רצה, אך בשאר הזכרות כיון שאינם סמוכות לחתימה, אינם בהם קיום של ברכה, ובהכרח שכן הוא עיקר חיובם הוי רק בגדר הזכרה ואין בזה דין של ברכה, ולכן אף כשמשלימם אינם טעונות ברכה.

כמה הערות בלשון הרמב"ם

ונראה דע"פ דרך זו יש לבאר את דברי הרמב"ם בהלכה זו שדבריו נאמרו בדקדוק גדול, דלשון הרמב"ם (פ"ב ה"ד) היא 'ברכה שלישית פותח בה רחם ה' וכו' או נחמנו ה' וכו' וחותם בה בונה ירושלים או מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים, ולפיכך נקראת ברכה זו נחמה וכו'', ומבואר שדעת הרמב"ם שבחול אפשר לפתוח בין ברחם ובין בנחם, ולאחר מכן (ה"ה) ביאר את ההזכרה של שבת, דכתב 'בשבתות ובימים טובים מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע, כיצד מתחיל נחמנו ה' אלוקינו בציון עירך או רחם ה' אלוקינו

על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ומסיים מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים או בונה ירושלים, ואומר באמצע בשבת אלוקינו ואלוקי אבותינו רצה והחליצנו וכו' ובימים טובים אומר יעלה ויבא, וכן בראשי חדשים ובחולו של מועד מוסיף באמצע ברכה שלישית יעלה ויבא'. ויש לדקדק בלשונו לאיזה צורך חזר שוב לבאר את הנוסח של ברכה שלישית, והרי נוסח זה עצמו פירשו כבר בהלכה שלפני זו לגבי חול, ולא היה לו לשוב ולפרשו לגבי שבת, אלא היה לו לסתום ולומר שבאמצע הברכה מזכיר את קדושת היום.

וביותר יש לתמוה בזה, שהרי לגבי ההזכרה של ר"ח וחוה"מ כתב כן בקצרה, דכתב 'מוסיף באמצע ברכה שלישית יעלה ויבא', ולפי"ז גדלה התימה מ"ש גבי שבת שהאריך לחזור ולבאר את כל נוסח הברכה, ולא כתב בקצרה שמוסיף באמצע ברכה שלישית רצה.

ועוד יש להעיר מ"ט את הזכרת יו"ט הרמב"ם הזכיר יחד עם שבת וחילקו מר"ח, שלאחר שהאריך בביאור הנוסח של שבת, כתב 'ובימים טובים אומר יעלה ויבוא, וכן בראשי חדשים ובחולו של מועד מוסיף באמצע ברכה שלישית יעלה ויבא', ומשמע שדבריו בדין יו"ט קאי לגבי מה שפתח בביאור הנוסח של שבת, שכפי שבשבת מזכיר רצה כך ביו"ט מזכיר יעלה ויבוא, ולאחר מכן כתב בנפרד דבר"ח וחוה"מ מזכיר יעלה ויבא באמצע ברכה שלישית, וצ"ב מ"ט חילקם זה מזה, והיה לו לכלול את כל הימים שמזכיר יעלה ויבוא יחד, שהיה לו לומר וכן בימים טובים בראשי חדשים ובחוה"מ מוסיף באמצע ברכה שלישית יעלה ויבא.

יישוב לשון הרמב"ם ע"פ המבואר שבשבת יש קיום דין בפנ"ע בפתיחה ובחתימה

ונראה שבאמת כל דבריו אלו נאמרו בדקדוק גדול, דנתבאר לעיל דמה שאמרו בברייתא דבשבת פותח בנחמה ומסים בנחמה התחדש בזה דנוסח זה יש בו קיום דין של ברכה ביחס לשבת, דפתיחה וחתימה זו תיקנוה חז"ל כפתיחה וחתימה המתיחסת לשבת, ובזה נחשב שמזכיר את שבת בנוסח של ברכה. ומעתה נראה דמבוארת היטב לשון הרמב"ם, דהרמב"ם הוצרך לחזור ולפרש את כל הנוסח של הפתיחה והחתימה של נחם ורחם, דאתא לאשמועינן דבשבת יש חיוב מצד השבת להזכיר פתיחה וחתימה זו, כיון שפתיחה וחתימה זו מתייחסת להזכרה של שבת, וזה דין בפני עצמו, ומבואר היטב הטעם שלא כתב בקצרה שמוסיף באמצע ברכה שלישית רצה.

ומעתה מבואר באופן נפלא הטעם שלגבי ר"ח וחוה"מ לא כתב כן, אלא כתב בקצרה שמוסיף באמצע ברכה שלישית יעלה ויבוא, דכפי שנתבאר לעיל בר"ח דין ההזכרה אינו דין של ברכה, אלא הוי דין הזכרה בעלמא, וא"כ בר"ח אין הפתיחה והחתימה מתייחסים להזכרה, כיון שאין דין של פתיחה וחתימה בר"ח, ולכן לא פירש את הפתיחה והחתימה שוב, אלא כתב בקצרה שמוסיף באמצע ברכה שלישית הזכרה זו, כיון שגדר דין הזכרה זו, הוא הזכרה גרידא להזכיר באמצע הברכה.

תימה בשיטת הרא"ש הסובר דבשבת פותח בנחם

ונראה דע"פ מה שנתבאר יש לבאר נידון נוסף, דלעיל הובאה הברייתא שאמרו שבשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע, והובא פירושו של רש"י שהכוונה בזה שבשבת אי"צ להזכיר את שבת בפתיחה ובחתימה, אמנם התוס' והרא"ש הביאו פירוש אחר, דיש שפירשו שכיון שבשבת אסור לאדם להתפלל על צרכיו, לכן אסור להזכיר לשון רחם דהוי לשון תפלה ותחנונים, ולכן בשבת צריך לשנות את הנוסח ולומר נחם, שנוסח זה אינו לשון תפלה, והב"י הביא דהרא"ש דחה את דבריהם דאין חילוק בין שני לשונות אלו, ואי נימא דרחם הוי לשון תפלה אף נחם הוי לשון תפלה, והטעם שמותר לאומרם בשבת הוא כפי שאמרו בירושלמי דכך הוא טופס של ברכה, ולכן הרא"ש דחה פירוש זה.

אמנם הבית יוסף תמה בשיטת הרא"ש, שהטור כתב שהרי"ף בשבת היה אומר דווקא נוסח זה של נחמה שמתחיל נחמנו ה' וכו' ובחתימה של ברכה זו היה אומר ברוך אתה ה' מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים, והטור הביא שרבינו אפרים הקשה דהו"ל חתימה בשנים, ולכן פירש ר"י שיש לחתום מנחם ציון בבנין ירושלים, והטור סיים שכך היה נוהג אביו הרא"ש שבפתיחה היה אומר כהרי"ף ובחתימה היה אומר כר"י. אמנם הבית יוסף תמה בשיטת הרא"ש, שמשמע מהטור שדעת הרא"ש שבשבת צריך לשנות את הנוסח ולא לומר רחם אלא נחם, וכדעת הרי"ף, אך קשה טובא שהרי הרא"ש דחה את סברת המחלקים בין רחם לנחם, וצ"ע.

וביותר יש לתמוה בזה, דהמעיין בסדר הדברים ברא"ש יחזה שבאמת כן משמעות דבריו שאע"פ שתמה על המחלקים בין רחם לנחם, מ"מ בשיטת הרי"ף אין תימה, דלשון הרא"ש היא 'כתב רב אלפס שאומרים נחמנו ה' אלהינו בציון עירך והעלנו בתוכה ונחמנו בה כי אתה בעל הנחמות ברוך מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים ורש"י לא כתב כך דרחם נמי היינו נחמה אלא הכי קאמר אינו צריך להתחיל ולסיים בשל שבת אלא מתחיל ומסיים בנחמה היינו בתיקון הברכה דבנין ירושלים קרוי נחמה בין שיתחיל ברחם בין שיתחיל בנחמה וה"ר יוסף ז"ל פי' דרחם הוא לשון תפלה ואין לומר בשבת לשון תפלה אבל נחם אינו לשון (תפלה) [תחנונים] אלא כמו הנחם על הרעה לעמך ולא נהירא דהכל לשון תפלה זה כמו זה ואמרינן נמי בירושלמי דשבת וכו'. מה שכתב רב אלפס ז"ל שחותם מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים הקשה עליו רבי אפרים מהא דאמרינן לקמן דאין חותם מושיע בני ישראל ובונה ירושלים לפי שאין חותמים בשתים ומנחם עמו ובונה הוי נמי שתים ויש מתרצים דאם היו אומרים מנחם עמו ובונה ירושלים הוו שתים אבל מנחם עמו בבנין ירושלים חדא היא שינחם עמו ע"י הבנין וה"ר יונה ז"ל היה אומר שגם זה חשוב כשתים וכו' ולירושלים אבל החותם מנחם ציון בבנין ירושלים לא הוה כחותם בשתים דירושלים וציון חדא הוא', ומבואר שבתחלה הביא שהרי"ף בשבת פתח בנחם, ולא תמה עליו כלל, אלא רק כתב שרש"י פירש באופ"א, ורק לאחר מכן שהביא מדברי ה"ר יוסף שחילק בינהם תמה עליו דאין לחלק בינהם, וצ"ב מ"ט לא תמה בתחלה על הרי"ף. וכן קשה שמיד לאחר שתמה על ה"ר יוסף המשיך לדון בדברי הרי"ף, ומשמע שבשיטתו אין תימה, אלא רק מחמת מה שדן רבינו אפרים דהו"ל חותם בשתים, ובמה שיישב שחותם מנחם ציון בבנין ירושלים, נתיישב לו שיטה זו, וקשה שלכאורה כל תמיהתו על ה"ר יוסף הוי תימה בשיטת הרי"ף, וצ"ע.

הטעם שבשבת פותח בנחם משום שהנחמה היא מענין השבת

ונראה דיש לבאר את שיטת הרי"ף דבאמת דין זה שבשבת יש לפתוח ולחתום בנחמה אינו מצד הטעם שמוזכר ברא"ש בשם ה"ר יוסף שאין להתפלל בשבת, אלא מטעם אחר סבר לה, והדבר מוכרח בריטב"א (הלכות ברכות פ"ז ס"ט) שכתב 'ברכה שלישית של ברכת המזון חתימתה בחול בונה ירושלם, ולפיכך נקראת כן על שם חתימתה, ובשבת כשמזכיר קדושת היום צריך לומר ענין נחמה ולפיכך משנין נוסח החתימה לומר מנחם עמו ישראל בבנין ירושלם', ומשמעות לשונו שדין זה שצריך לומר בשבת ענין נחמה, אינו מפני שאסור להזכיר רחם בשבת, אלא מפני שצריך להזכיר קדושת היום, ולכן צריך לומר יחד עם קדושת היום לשון נחמה, ולשנות את נוסח החתימה.

וכן מוכרח יותר בהמשך דבריו, דהריטב"א פליג על הרי"ף וביאר שרק את החתימה צריך לשנות, ולא את הפתיחה, 'אבל תחילת הברכה אין לנו טעם לשנותה כמו שנהגו, שאין משנין הברכה שלא לצורך, והמשנין ברכת השנים בתפילה מימות החורף לימות הקיץ אינו מנהג יפה ולעולם אומרים ברך עלינו, וכן בכאן לעולם פותח בנחם או בנחמנו בין בחול בין בשבת, וכן אמרו בתלמוד (ברכות מח.) שמתחיל בנחמה כדרכו ואומר קדושת היום ומשנה וחותם (בחותמה) [בנחמה], **ולא עוד אלא** שאין ראוי לומר תחנונים בשבת אלא כשהוא טופס ונוסח ברכה או מפני הזכרת המאורע בלבד', ומבואר שבסוף דבריו הזכיר את טעמו של ה"ר יוסף שאין לומר תחנונים בשבת, אכן משמע שאין זה עיקר טעמו של הריטב"א, אלא זה טעם נוסף, ומשמע שדין זה להזכיר נחמה הוא מצד ההזכרה של קדושת היום, אך צריך ביאור טעמו של דבר מ"ט מחמת ההזכרה של קדושת היום צריך לומר נחמה, ועוד צ"ב בשיטת הריטב"א מה החילוק בין החתימה לפתיחה, ומ"ט רק בחתימה צריך לשנות ולא בפתיחה.

והנראה בביאור ענין זה, ע"פ היסוד שנתבאר לעיל דההזכרה של שבת בבהמ"ז יש בה דין ברכה, והיא מחויבת בפתיחה וחתימה, אלא שכאשר כולל אותה בתוך ברכת בונה ירושלים, הפתיחה והחתימה של בונה ירושלים מתייחסות אליה, ונתבאר לעיל ע"פ דברי הרמב"ם שמה שאמרו בגמ' שבשבת פותח בנחמה וחותם בנחמה, לשון זו היא בדקדוק, שבשבת יש חיוב בפתיחה ובחתימה מצד עצם ההזכרה, שהפתיחה והחתימה צריכים להתייחס להזכרה.

ונראה דע"פ זה יש לבאר שחז"ל תיקנו בשבת לשנות את נוסח הפתיחה והחתימה בכדי שהם יעלו לשבת, דנראה לומר דענין הנחמה הוא מענין השבת, וזה הביאור במה שאמרו בגמ' דבשבת פותח בנחמה וחותם בנחמה, שבכדי שהפתיחה והחתימה יעלו אף לשבת, צריך שיאמרם בנוסח נחמה, כיון דהנחמה חשיב מענין השבת.

ואחר החיפוש מצאתי שיסוד זה מבואר בתורתם של הראשונים, דבפסקי הרי"ד כתב 'שמתוך שבשבת הוא מעין עולם הבא לישראל, אנו מזכירין שינחמנו ה' בנחמת ירושלים שתהא מנוחתינו שלימה', וכן כתב בספר המכתם 'ויש אומרים שתקנו לומר לשון נחמה בשבת להעיד על הנחמה השלמה שהיא לעולם הבא, שכולו שבת כמו שדרשו מזמור שיר ליום השבת', וכן כתב בספר אהל מועד, 'כתב הראב"ד דאפשר ששינו המטבע מפני השבת שדומה לעולם הבא שהוא נחמה לישראל'. ומבואר מדברי ג' נביאים המתנבאים בסנגון אחד, דבשבת יש דין להזכיר נחמה, משום שהנחמה חשיב מענין השבת, כיון שהנחמה השלמה היא בעולם הבא, והשבת היא מעין עולם הבא.

בשבת צריך לחתום בענין השבת בכדי שהחתימה תתייחס לשבת

אלא שבדבריהם לא מבואר מה הטעם שצריך לפתוח ולחתום בנחמה, ומ"ט לא סגי במה שמזכיר את ענין השבת בהזכרה עצמה שאומר רצה, [ושם גם מזכיר את ענין הנחמה, ומ"ט צריך להוסיף ולהזכיר אף בפתיחה והחתימה את ענין השבת ע"י הזכרת הנחמה.] אלא נראה דביאור ענין זה הוא ע"פ היסוד שהעלנו לעיל, שבשבת הפתיחה והחתימה מתייחסים להזכרה של שבת, שצריך שההזכרה של שבת תהיה עם פתיחה וחתימה, ומטעם זה תיקנו שבשבת יזכיר פתיחה וחתימה בנוסח של נחמה בכדי שיהיו מענין השבת, ויתייחסו ויעלו אף להזכרה של שבת.

ומעתה מבוארת היטב שיטת הרי"ף והרא"ש ומיושבת תמיהת הב"י, דהובא שהב"י תמה על הרא"ש שדחה את הטעם שצריך לומר בשבת נחמה, כיון שרחם הוי לשון תחנונים, וא"כ קשה מה טעמו של הרא"ש שהסכים עם מנהגו של הרי"ף לשנות בשבת את הפתיחה והחתימה לנחמה. ולמבואר עתה אתי שפיר היטב, דבאמת יש בזה טעם אחר, שכפי שנתבאר מדברי כמה ראשונים הטעם בזה הוא שהנחמה הוי מענין השבת, ולכך צריך בברכה שלישית שאומר בה את קדושת היום, לפתוח ולחתום בנחמה בכדי שהפתיחה והחתימה יתייחסו אף להזכרה של שבת, והזכרת השבת תחשב כברכה שלמה עם פתיחה וחתימה.

ולפי"ז נראה לבאר אף את שיטת הריטב"א שהובאה לעיל דס"ל שבשבת צריך לשנות ולהזכיר נחמה רק בחתימה ולא בפתיחה, והדבר צ"ב מה החילוק בין הפתיחה והחתימה, ונראה דאפשר לבאר בדעתו דס"ל דרק החתימה צריך שתעלה להזכרת השבת, שצריך שיחשב שחותם את של שבת בברכה זו, דס"ל דרק החתימה מתיחסת להזכרה של שבת, מפני שסמוכה לה, וכפי שהבאנו לעיל מהב"י שביאר כן בשיטת הראבי"ה דמחמת שהתחימה סמוכה להזכרה של שבת היא עולה לה, ולכן צריך לשנותה ולהזכיר בה את הנחמה בכדי שיהיה מענין השבת, אמנם הפתיחה של ברכת רחם אינה מועילה להחשיב את ההזכרה של שבת כברכה, שהרי בברכת רחם אינו פותח בברכה, דחשיב כברכה הסמוכה לחברתה, והא מלתא דהוי סמוכה לחברתה מהני אף לשבת שאין צריך בה פתיחה, ולכן בפתיחה של רחם אין דין ברכה ואין צריך להזכיר בה ענין השבת ע"י לשון נחמה. ומאידך גיסא בשיטת הרי"ף יש לבאר דכיון דהדין ברכה דחייל בברכת רחם הוי מפני שסמוכה לחברתה לחתימה של נודה לך, לכך צריך להסמיך אף את ההזכרה של שבת לחתימה של נודה לך, כיון שאף ההזכרה של שבת כסמוכה לחברתה, שתעלה לה החתימה של נודה לך, ולכן צריך להזכיר לשון נחמה אף בפתיחה של רחם.

ביאור המנחת עני בגדרי ההזכרות במעין שלוש

ונראה דע"פ היסוד שנתבאר בגדרי ההזכרה של בהמ"ז יש לבאר ענין נוסף, דיעוי' בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' לג) שהביא משו"ת מנחת עני שהעיר במה שנהגו בברכת מעין שלוש להזכיר רק את מעין המאורע של שבת ויו"ט, אך אין מזכירים את חנוכה ופורים, והדבר צ"ב מ"ש מבהמ"ז שמזכירים אף את חנוכה ופורים, וכן העיר שבבהמ"ז אומרים את ההזכרות קודם בונה ירושלים, ואילו בברכת מעין שלוש אומרים את ההזכרות אחר שאומרים בונה ירושלים, והדבר צריך ביאור מה טעם החילוק בזה.

והמנחת עני כתב בזה ביאור נפלא, דבגמ' בברכות (כט.) מבואר שלדעת שמואל אין אומרים ברכת הביננו במוצאי שבת כיון שצריך להזכיר הבדלה בחונן הדעת, ובברכת הביננו א"א להזכיר הבדלה, אמנם מר זוטרא הקשה מ"ט א"א להזכיר ולכלול את ההבדלה בברכת הביננו, ובגמ' נשארו בקושיא, ורבינו יונה יונה שם כתב ליישב את דעת שמואל מפני שההבדלה אינה ברכה בפני עצמה אלא שאנו כוללים אותה בברכת אתה חונן, ואם היו אומרים בהביננו מעין הבדלה היה נראה שהבדלה היא ברכה בפני עצמה, כיון שהתקינו מעין הבדלה כמו שתיקנו מעין שאר הברכות, ולכן א"א להזכיר הבדלה בברכת הביננו.

ולפי דבריו אפשר ליישב את מנהג העולם שהובא בתוס' (ברכות מד. ד"ה על העץ) שבברכת מעין שלוש אין מזכירים אפילו את שבת ויו"ט, שהטעם בזה כפי שאין להזכיר הבדלה בהביננו שלא תראה כברכה בפנ"ע, ה"ה שאין להזכיר את שבת ויו"ט במעין שלוש, בכדי שלא יראו כברכה בפני עצמה, ולפי זה יש ליישב אף את המנהג שאנו נוהגים להזכיר את שבת ויו"ט במעין שלוש, ואין חוששים שלא יראו כברכה בפני עצמה, כיון שלפעמים אף שבת ויו"ט מזכירים אותם בברכה בפני עצמה, שמי שטועה ולא מזכירם במקומם, חז"ל תיקנו לו ברכה בפנ"ע, וכיון שלפעמים מזכירים אותם כברכה בפנ"ע לא חששו להזכירם בברכת מעין שלוש.

ולפי"ז מיושב אופן נפלא הטעם שמזכירים את שבת ויו"ט במעין שלוש אחר בונה ירושלים, כיון שעיקר הטעם שמזכירים אותם מפני שפעמים יש להם תיקון ברכה בפנ"ע, וברכה זו הרי אומרים אותם אחר בונה ירושלים, ולכן אף במעין שלוש מזכירים הזכרות אלו אחר בונה ירושלים, וכן מיושב היטב הטעם שאין מזכירים במעין שלוש את חנוכה ופורים, כיון שהזכרות אלו לעולם אין להם תיקון ברכה בפנ"ע, ולכן אין להזכיר אותם במעין שלוש, שלא יראו כברכה בפנ"ע. ע"כ דברי הציץ אליעזר.

יישוב ענין זה ע"פ מש"נ לעיל

ונראה דע"פ הדרך שבארנו לעיל, דרך זו מבוארת ביתר עומק, שנתבאר שמדין זה שנאמר לגבי הטועה שמזכיר את שבת ויו"ט בברכה בפני עצמה אנו למדים את עיקר הגדר של הזכרה זו, דאי"ז כפי שביאר שם שרק לטועה יש תיקון ברכה בפני עצמה, אלא תיקון ברכה זו הוא קיים אף למי שטועה, דלא מסתבר לחלק בזה שרק לטועה יתקנו ברכה בפנ"ע, אלא שנתבאר שכאשר מזכיר את שבת ויו"ט במקומם הברכה של בונה ירושלים מתייחסת להזכרה של שבת ויו"ט, ונחשב שמזכירם בברכה, ובאמת לעולם הם מחוייבים בחיוב ברכה בפנ"ע, ויותר מיושב לפי"ז הטעם שמזכירים אותם בברכת מעין שלוש. [אמנם לפי דרך זו לא יתיישב מנהג העולם שהובא בתוס' שאין מזכירים במעין שלוש את שבת ויו"ט] וכן מיושב הטעם שבחנוכה ופורים אין מזכירים במעין שלוש, כיון שעיקר דינם הוא דין הזכרה גרידא, ואין בו דין ברכה כלל.

וכן נראה דאפשר לבאר הטעם שמזכירים הזכרה זו אחר בונה ירושלים, דאע"פ שלדרכנו נסתר היישוב שכתב שרק כשמזכיר אחר בונה ירושלים חשיב כברכה בפנ"ע, שהרי לפי מש"נ לעולם להזכרות אלו גדר של ברכה בפנ"ע, אכן נראה דלפי מה שבארנו יש ליישב ענין זה באופ"א, דנתבאר דהטעם שתיקנו לומר הזכרה זו קודם החתימה של בונה ירושלים, היינו בכדי שהתחימה של בונה ירושלים תעלה להזכרה זו, כיון שהיא מחוייבת בברכה בפנ"ע, אכן טעם זה שייך דווקא בבהמ"ז, אך במעין שלוש דכולל הכל בברכה אחת, לא שייך טעם זה, ולכן אפשר להזכירם אחר בונה ירושלים.

אלא שיש לדון בדין של ר"ח, דהרי במעין שלוש מזכירים אף את ר"ח, ולעיל בדברינו ציידדנו דלר"ח אין תיקון ברכה כלל, וזה לכאורה סתירה, וצריך ליישב מנהג דידן לפי דעת האומרים דאף הטועה בר"ח מזכיר את ר"ח בברכה בפנ"ע, וצריך לומר לפי"ז דגדר ההזכרה של ר"ח בבהמ"ז הוא דין של ברכה, ולכן מזכירים אותו אף במעין שלוש.

הרב יוסף משדי
כולל "אליבא דהלכתא" - בני ברק

בגדרי ברכת הזימון, והנפ"מ להלכה

-א-

חיוב זימון מדאו' או מדרבנן

בברכות (דף מה.) מנא הני מילי, אמר רב אסי דאמר קרא גדלו לה' איתי ונרוממה שמו יחדיו, ר' אבהו אמר מהכא כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו ע"כ. וברש"י מבואר שכל הלימוד הוא לזה ששלשה חייבים בזימון. אך אין מכאן ראיה לעצם ברכת הזימון, (ועיין להלן דאשכחן לכך קרא אחריתי בברייתא המובאת להלן דף מח: ואולי לכך רש"י לא פירש בנידו"ד שהוא ראיה לעצם הזימון, דזה ילפינן מהתם. א"נ י"ל כפשוטו דמריהטת הסוגיה מוכח כן. שהרי מזה למדו אח"כ לברכה ועניה אחריה. ודו"ק). אולם מדברי כמה ראשונים מוכח שמדברי הגמרא כאן יש ללמוד מקור לעצם ברכת הזימון, וכמבואר במאירי שם בהדיא, וכן משמע מדברי הריטב"א בהל' ברכות ועוד ראשונים. וכן אפשר לפרש אף לפרש"י דממילא ילפינן ג"כ כל עיקר ברכת הזימון, וכן מבואר בפשטות דברי המשנ"ב ר"ס קצב בדין שלשה שהיו מסובין חייבים לזמן, שכתב דהיינו שחייבים להזדמן ולצרף ברכתם בלשון רבים, דהיינו שאחד יאמר וכו', ואסמכוהו רבנן וכו'. והשתא לצד זה דמשם ילפינן ברכת הזימון, או עכ"פ שממילא נשמע משם לברכת הזימון. יש לעיין אי הוי לימוד דאו', ונלמד שברכת זימון דאו', או מדרבנן.

ובפשטות נראה דהוי מדרבנן, שהרי פסוק אחד של ר' אסי הוא מתהילים, ובודאי לפי דבריו אינו דאו'. ואף לפי ר' אבהו שהזכיר פסוק מן התורה, מ"מ מסתבר דהוי אסמכתא בעלמא, שהרי לא נחלקו אלא במקור הדין, ולא נראה לומר שנחלקו כ"כ אם או הוי דאו' או דרבנן. ויוצא איפוא דלכו"ע אינו אלא דרבנן, והמחלוקת היא רק במקור הדין. וזאת ועוד יש לציין שברי"ף ורא"ש שם לא הביאו אלא פסוק של ר' אסי מתהילים, והשמיטו הפסוק השני. וא"כ להלכתא בודאי הוא כן. (ושמא הביאו פסוק זה בדווקא להוכיח דהוי מדרבנן, ולא שסתם כך נקטו חד מהפסוקים). ונוסף ע"ז יעוין בפר"ח ריש סימן מז שהביא מ"ש בגמ' בברכות (דף כא.) שלומדים ברכת התורה מפסוק כי שם ה' אקרא, ושמזה מוכח שברכת התורה הוא מדאו', ושוב הקשה דהא בריש פ' שלשה שאכלו מפיק ר' אבהו מפסוק זה לברכת הזימון. ותירץ חדא דאסמכתא בעלמא, ועוד דאנן מפקינן מקרא דר' אסי שנא' גדלו וכו' (ואפשר שסמך על דברי הרי"ף ורא"ש הנ"ל שהזכירו רק פסוק זה), ומ"מ לב' הדרכים בדבריו זימון אינו אלא מדרבנן.

ואכן כבר מפורש בראשונים בברכות (דף מה.) שברכת הזימון אינו אלא מדרבנן, וכיעוין במאירי שם. דאינו מה"ת, ודרשוהו דרך סמך גדלו לה' איתי וכו' (וכאמור דמפסוק זה פשוט דהוי דרבנן, וכן הזכירו פסוק זה שאר מפ'), וכ"כ בחי' הרא"ה והריטב"א שם (וכ"כ עוד הריטב"א בהלכותיו פ"ה ה"י, יט). וכן מפורש בחי' הרשב"א (דף נ.) בהא דזימנו לעצמם משום זילותא דריש גלותא וגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, והא דרבנן היא. ע"כ. (וכן הביאו הפמ"ג בא"א סי' קצג אות ו. וכי מוכח מהרשב"א שאפילו זימון בעשרה הוא דרבנן). וכ"ה בפסקי הרי"ד (בברכות מח.). וכן כתב בתשו' רב נטרונאי גאון המובאת בסידור רב עמרם גאון ובמחזור ויטרי ושבלי הלקט. וכבר הזכרנו שכ"כ הפר"ח הנ"ל. וכ"כ בעולת תמיד סי' קצט סק"ה, וכן הבאנו מהמשנ"ב ר"ס קצב דהוי דרבנן (ומריהטת דבריו מבואר שגם בעשרה נמי הדין כן). וכן כתב עוד בסי' קצז סקט"ז בשם הפמ"ג דברכת הזימון לרוה"פ מדרבנן. [נ"ב. עיין בזה בפמ"ג סימן קצב במש"ז סק"ב בשם האח']. וכן כתב עוד בשער הציון בסי' קצט סקי"ט משם חידושי הרשב"א והרא"ה הנ"ל. [ובחזון איש סימן לא א תמה ע"ד השעה"צ בשם הפמ"ג דרוב פו' ס"ל הכי. וכתב דאינו יודע מי הם הני פוסקים. עיי"ש. אולם כבר הזכרנו לדברי הראשונים והאח' דהכי ס"ל דהוא מדרבנן. וא"כ דברי המשנ"ב ברורים. ובאמת שלענ"ד יש להוכיח כן עוד מכמה דינים דהוי דרבנן, וכגון ממ"ש הפו' בסימן קצא במשנ"ב סק"ב שנחלקו האח' אם פועלים חייבים בזימון, עיי"ש. ואי איתא דהוי דאו' מה ההו"א שיפטרו מכך (וכמו"כ מבואר שם שאם צריכים להמתין על הזימון שיברכו ללא זימון עיי"ש). ובשלמא מה שמצינו שכללו ברכה שלישית בשניה שפיר דמי דמ"מ מזכיר אותה בברהמ"ז. אולם ברכת הזימון הלא אינו מברך ואיך יפטר, ואפשר דהוי כחלק מברכת הזן. וכמש"כ המפ' בסוגיה דעד היכן ברכת הזימון, ויל"ב. וכן יל"ד מאיזה דינים בהל' זימון. וי"ל].

אמנם יל"ד בזה מכמה דוכתי. א]. דבברכות (מח:) ת"ר מנין לברהמ"ז מן התורה שנא' ואכלת ושבעת זו ברכת הזן את ה' אלוקיך זו ברכת הזימון על הארץ וכו'. אשר נתן לך זה הטוב והמטיב, ע"כ. ולכאו' מדנקט פסוק את ה' אלוקיך לברכת הזימון משמע דהוי דאו'. והרי הכניסוהו בין ברכת הזן לברכה שניה (וכן דקדקו מברייתא זו ביראים סי' רנג. והמבי"ט בספרו קרית ספר פ"ב מברכות, אלא שכתב כן לגבי עשרה דווקא עיי"ש, וע"ע בתוס' דף מו. ד"ה עד היכן). אולם ז"א מוכרח דשפיר י"ל דהוי אסמכתא (וכן מוכרח לתרץ כן לד' הראשונים שכתבו דזימון דרבנן), וראיה לזה שהרי שם למדו מפסוק לברכת הטוב והמטיב אע"פ שהיא ודאי דרבנן, וה"ה בזה. וכן מוכח ממה דילפינן לכל ברכה פסוק. והלא כבר נחלקו הפו' טובא אי מנין הברכות הוא ג"כ מדאו' או לא. ודעת הב"י בסי' קצא ובכס"מ פ"ב מברכות ה"ב שמנין הברכות מדרבנן, שהרי הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ הרמב"ם כתב שמן התורה היה כל אחד מודה לה' כפי צחות לשונו וכו'. (וע"ע שם מ"ש מהתוס', ועי' בזה בב"ח וש"א). אמנם ראיה זו יש לדחות דאמנם מנין ג' הברכות דרבנן, אולם עצם הזכרת ג' הדברים הללו הם דאו', הגם שהיה אפשר לכוללם כאחת, כעין ברכת מעין שלש [וי"א שיוצא י"ח ברהמ"ז בדיעבד ע"י ברכת מעין ג. ומבואר עפ"ד הב"י הנ"ל]. ועכ"פ ממש"כ ברכת הטוה"מ בברייתא מוכח דאינו מדאו'. ואיברא שגם ראיה זו היה מקום לדחות שבאמת לא ידע דהוי דרבנן, ורק אח"כ נתחדש לו שביבנה תיקנוה. וע"ע גם בגמ' שם דף מו. ובדף מט. דאיכא למ"ד דהטוה"מ דאו'. אולם כפי המסקנה וההלכה בודאי מוכח דהוי דרבנן ואסמכתא בעלמא. ב]. עוד יל"ד בזה מגמרא דברכות (דף מו.) עד היכן ברכת הזימון, רב נחמן אמר עד נברך, ורב ששת אמר עד הזן. נימא כתנאי וכו'. סברוה דכו"ע הטוב והמטיב לאו דאו' היא. ומאי לאו בהא קמיפלגי אם עד הזן או עד נברך וכו'. עיי"ש. והשתא מדאמרו סברוה דכו"ע הטוה"מ לאו דאו', ולכן לא הוזכרה שם. משמע ששאר הדברים הם מדאו', ובכלל זה ברכת הזימון. אכן כבר עמד בזה המאירי שם ותירץ שאע"ג שנברך היא ג"כ מדרבנן, מ"מ הטוה"מ הוא בסוף ומאחר שג' ברכות מה"ת שוב אינה נמנית עמהם. וביתר ביאור בראה"ה שם שגם הוא נתקשה בזה. ותירץ דשאני תחלת ברכה מסוף ברכה, דכיון שהיא אחר בונה ירושלים נחשב שכבר כליא ברכה ולא הזכירוה, משא"כ זימון שהוא בתחלה. וא"א בלא זה, ע"כ. ואת"ש. ג]. וגם מדברי הראשונים מצאנו שיש שכתבו שהוא מה"ת, וכיעוין בראב"ד בהשגות על הרז"ה שכל ברכה שאינה קבועה ונעקרת לפרקים אין בה הזכרה ומלכות, שהרי אפילו בברכת זימון שהיא מה"ת וכו'. וה"ד בטור. ומשמע דהוי דאו', ודוחק לפרש שזה אסמכתא. הגם שמצאנו מקום לזה ככל הנ"ל. וגם הלבוש הנ"ל ס"ל דהוי דאו', וכ"ה במביט הנ"ל שבעשרה דאו' ובשלשה דרבנן, וה"ד בא"ר. וע"ע בפנ"י בברכות (מח.) דהוי דאו'. אולם אחרי הכל הנה כאמור לעיל שרוב הראשונים והפו' ס"ל דהוי מדרבנן. [ובעיקר ההוכחה מהסוגיה בדף מח: מצויין אצלי שעמדו בזה בספרים, ואיני זוכר. וציינתי כמה הערות בקצרה: במה שהוכיחו מסדר הדברים בברייתא. עיין בגר"א ומסורת הש"ס. ועוי"ל דכיון שאם אין ברכה אין זימון, לכן הזכירו הברכה תחלה, ואת"ש הסדר. ועכ"פ לדידיה שפיר דמי דהוי דרבנן. ומ"ש מברכה מיוחדת, י"ל בפשטות דמ"מ הוא שייך לברכת המזון. וע"ע בספר ברכת הזימון. וא"נ י"ל לפמ"ש שכלולה אחת בחבירתה, וכעין פועלים שכוללים שלישית בשניה. ואולם ז"א, דבתוס' טו. משמע דהוי עקירה וכל כה"ג אינו דאו', ורק בגלל שיש כח ביד חז"ל, וע"ע בגליון הש"ס להגרע"א משה"ק. ומ"מ הלא כך כתבו בתוס' דהוי עקירה, ושמא אינה עקירה גמורה. ומ"ש מלשון הגמ' בהמשך אין צריך, והלא הוי דאו'. י"ל דמ"מ אינה קבועה ונעקרת לפעמים, וא"נ כדפרש"י דקאי על שלפנ"כ. ומ"ש עוד דמנ"ל שצריך הסיבה שרצו בירושלמי לפטור. י"ל דכל עיקר ברכת הזימון ע"י שלשה שאכלו כאחת. וכן בשאר קושיות י"ל שבכלל אין צירוף בכה"ג].

ובדרך אגב נראה לחקור בדין זימון בעשרה שהוא בשם ודין זימון שבשלשה שאינו בשם. האם הוא גדר זימון אחר, או שהוא גדר אחד של זימון, אלא שכשהוא בעשרה הוא זימון מעולה יותר שהוא בשם, אבל עדיין הוא גדר אחד של זימון. [וזה ודאי שהוא מעולה ביותר, ונפ"מ שאסור להחלק מעשרה לשלשה וכמש"כ בגמ' ונפסק בשו"ע, וכמו"כ מבואר בפו' שאף כשיש שבעה ויש ביניהם זימון. מ"מ מצוה לחזר אחר שלשה נוספים כדי שיזמנו בעשרה]. ובפשטות נראה כצד זה שאינו אלא תוספת מעלה כשהוא בשם, וכן מוכח ממה שמצאנו במשנה (בברכות מט:) דאיכא למ"ד שיש חילוק בנוסח הזימון בין שלשה לעשרה ובין עשרה למאה ולאלף וכו'. ובודאי שאינו אלא תוספות בעלמא, וא"כ כך י"ל בין שלשה לעשרה שאינו אלא תוספת בעלמא. אולם יש לדחות דהא כדאיתא והא כדאיתא, דאמנם מעשרה והלאה אינו אלא תוספת מעלה. אולם בין עשרה לשלשה הוא גדר אחר של זימון. מאחר דבשם הוי גדר של זימון אחר שהוא כדבר שבקדושה, וכבר מצאנו מעין זה להמבי"ט בספרו קרית ספר שכתב שזימון בשלשה הוא מדרבנן וזימון בעשרה הוא מדאו' עיי"ש. ומבואר דיש חילוק מהותי בין שלשה לעשרה, אך יל"ע אם זה אמור אף לדידן דקיי"ל שאין חילוק בין שלשה לעשרה (וכדפשוט בכל הפו' שהבאנו לעיל בין את"ל דהוי מדרבנן ובין אם הוא מן התורה). וא"כ לדידן י"ל שהכל הוא גדר אחד. ונתעוררתי בספק זה ממה שראינו בביה"ל בסימן קצה סוד"ה שתי חבורות. בשם הרשב"ש בתשו' שאם יש שני חבורות ובכל אחת חמשה, לא מהני ברואין להצטרף זל"ז, כיון שבזה מתחייב בזימון בשם, עיי"ש. וי"ל. ועוד יל"ד ממש"כ המשנ"ב להלן בסימן קצז סקי"ז לבאר הא דמהני צירוף בשאר מאכלים דווקא לעשרה, דהוא משום דבלא"ה יש חיוב זימון וכו'. ומשמע טפי שהוא גדר אחד, אלא שבעשרה הוא מעולה טפי. ומאידך יש לדייק ממקום אחר שזימון בעשרה הוא גדר אחר של "ברכה", ואילו בשלשה אינה ברכה אלא מעלה בעלמא של זימון, וכמבואר בטור סו"ס ר שהביא מתשובת הרא"ש לרבינו יחיאל שאע"פ שהיחיד המפסיק לשניים מתחיל מנודה (לפי"ד כמה ראשונים בביאור הגמ'). מ"מ בשלשה המפסיקים לשבעה חוזרים לראש. ולמד מזה הטור דלענין שלשה שמפסיקין א"צ להמתין אלא עד שיאמר נברך אלוקינו בלבד. וביאר הב"י דדווקא בשלשה שאין הזכרה בשם א"כ אינה ברכה. [נ"ב. אפשר דהכוונה בזה למ"ש בברכות (דף מ:) דכל ברכה שאין בה שם אינה ברכה, אולם באמת הא ודאי דל"ד הוא. שהרי אכתי חסר מלכות וכל כה"ג נמי אינה ברכה. אלא יל"פ דמעין ברכה קאמר, א"נ דלענין "ברכת הזימון". שפיר הוי כשהוא עכ"פ בשם דהו"ל שם ברכה לענ"ז].

ומשא"כ כשמזכיר שם דהוי ברכה, עיי"ש. וכ"פ להלכה הפו' כמבואר במשנ"ב סו"ס ר. עיי"ש. ומשמע בפשוטו דבעשרה שיש שם הויא ברכה, ואל"ה אינה ברכה, ומוכח דהוי גדר אחר ממש. ודוחק לפרש דמ"ש דהוי ברכה היינו לענין חשיבותה שיש לה בפ"ע בכדי שלא יצטרכו להוסיף עוד ברכת הזן. [ובעיקר החקירה הנ"ל יל"ד מדברי הגמ' בברכות דף נ. אמר רבא וכו'. ובפרש"י ושאר מפ' שם. וע"ע בגר"א בסקצ"ג ס"א ובס"ק צה ס"ג]. ולסיכום, מבואר שגדר זימון בעשרה הוא בגדר ברכה מאחר שיש בו הזכרת ה', ושונה מגדר זימון בשלשה, ודו"ק. **ולדינא, העיקר שברכת הזימון מדרבנן נפ"מ**

כשיש ספק אם חייבים בזימון האם יזמנו מספק

והנה בנידון זה אם זימון מדאו' או מדרבנן איכא נפ"מ טובא. וכגון אם קטן שהגיע לגיל יג ולא נבדק אם יש לו שערות אם יכול לזמן או לא. [דבמשנ"ב סקכ"ז נקט לקולא. והיינו משום דזימון מדרבנן הוא. ואף אמנם שבספר שונה הלכות כתב ע"פ החזו"א להחמיר, אולם כ"ז לשיטת החזו"א דזימון דאו'. משא"כ לפמשנ"ת שאינו אלא מדרבנן. שפיר הלכתא כהמשנ"ב. וכבר הערנו כן לדינא בענין דין שביעה בברהמ"ז אם הוא סימן או סיבה לחיוב ברהמ"ז]. וכיוצא. אמנם נראה לעמוד בנידון מסוים, באופן שיש ספק אם חייבים בזימון או לא, מכל סיבה שהיא, האם יזמנו מספק או לאו. ולכאו' בפשטות הדבר תלוי אם הוא דאו' או דרבנן, שאם הוא מדרבנן נימא ספק דרבנן לקולא ופטור מלזמן. ולא מבעיא בעשרה שיש בו הזכרת ה'. דודאי אסור לברך בשם מספק, אלא אף בשלשה נמי לקולא ולא יזמנו, אמנם אפשר שמכל מקום בדרך רשות רשאים לזמן. והיינו דווקא בשלשה שנסתפקו אם חייבים בזימון שיזמנו מספק, אולם בעשרה ודאי שאין לזמן מספק דהא איכא לאו דלא תשא וכמו שבספק ברכות אזלינן לקולא (ולאו דווקא ככל ספק דרבנן, אלא מחמירים בו טפי גם בגלל חומר לאו דל"ת. עיין בשבועות דף לט: וכ"מ בפו' בכ"מ, וע"ע במשנ"ב סי' רטו ובשעה"צ שם). כך גם בזימון בשם אין לזמן מספק. [ואיברא שאילו היה זימון מן התורה, וחייבים בזימון היה חובה לזמן אפילו דאיכא הזכרת השם, ודומיא דספק אם בירך ברהמ"ז שחוזר ומברך. אך כאמור שלהלכה זימון מדרבנן]. ואכן כן כתב בפמ"ג בא"א סימן קצז סק"ב שבספק אם חייבים בזימון רשאין לזמן, אבל בברכת זימון של עשרה בשם דאיכא ל"ת, יש להסתפק אי מותר. וכ"ה בח"א כלל מח דין ז. וה"ד בביה"ל סי' קצז ס"א ד"ה עמהם. וכ"ה במשנ"ב סימן קצג סקכ"ד וסקכ"ו בשם הפמ"ג וח"א, עיי"ש. וע"ע בפמ"ג סי' קצב במש"ז סק"א, עיי"ש. וכ"ה בכה"ח שם אות טז.

איברא שמכמה מקומות משמע לכאו' שאין לזמן מן הסתם ואף אם ירצו. (וכהמג"א בסימן קצג סק"ח ועו"א). ואפילו בגווני שיש ספק, או כשיש איזה צד לברך נמי חזינן שאין לזמן, אף אם ירצו, וכדמוכח בשו"ע סי' קצז ס"ג שהחמיר לכתחילה שלא לצרף לזימון בשלשה אדם שאכל ירק או שתה רביעית משקה, לחוש לכמה ראשונים שסוברים שבכה"ג אינו מצטרף לזימון, שהרי נחלקו בזה קמאי וכמובא בב"י. ומבואר איפוא שכיון שלפי"ד כמה ראשונים א"צ לזמן. שוב אסור לזמן, ואשר על כן כתב השו"ע שלא יתנו לו לאכול ולא לשתות, אא"כ יאכל פת. (והמשנ"ב שם כתב שעכשיו נוהגים לצרף אוכל ירק לזימון שלשה, עיי"ש. אולם מהשו"ע מיהא קשה). ולכאו' תימה דלפי"ד הפמ"ג והאח' הנ"ל הלא בספק רשאין לברך, וא"כ היה לנו ליתן לו בכדי לזמן עכ"פ מספק. (ואין לתרץ דהתם מעיקר הדין מצטרף, עי' שו"ת יוסף אומץ סי' עא, דל"מ כן בב"י ובאח'). והיה מקום לומר דס"ל שאסור לזמן מספק. ויבואר עפמש"כ בחי' הריטב"א בברכות (מה:) בהא דלר' יוחנן אסור לשניים לזמן, וכתב הריטב"א דס"ל לר"י שכיון שהזימון הוא כעין דבר שבקדושה אינו נוהג בפחות משלשה, ע"כ. ולפי"ז י"ל דמה"ט א"א לזמן מספק, וכן ראיתי הלום בספר ברכ"ה עמוד תיט. וחלק בזה על כל האחרונים שהבאנו לעיל שמספק רשאי לברך. וס"ל שאסור לברך מספק אפילו בשלשה, ע"כ. ולכאורה הוא צ"ע. וע"ע גם בסימן קצג במשנ"ב סקכ"ז עמש"כ המג"א שאם אוכלין בבית עכו"ם דרך עראי אפשר שאין זו קביעות ואין מזמנין, שכתב הפמ"ג שטוב שלא יקבעו יחד ויצאו מידי ספק, עיי"ש. ולכאורה נראה לבאר דשאני התם שעדיין לא נתעורר הספק כלל. שבזה אמרינן שעדיף שלא להכנס לספק זה מעיקרא, אולם כאשר כבר נתעורר הספק שוב י"ל שרשאי לזמן מספק, אולם בפשטות עדיין צ"ב דמאי שנא, דכיון שרשאי לברך מספק ה"נ נימא כן. שאם לא יועיל לא יזיק. ומשמע איפוא שיש קפידא שלא לזמן מספק, וא"כ בפשטות גם אחר שנתחייב כבר נימא הכי.

אכן בעצם הדין אי זימון הוי דבר שבקדושה או לא, יש להעיר דהנה ברמב"ם פ"ה ה"ז כתב שנשים אינם מזמנות בשם, וכתב הכס"מ שהטעם הוא משום דהוי דבר שבקדושה ונשים אינן מצטרפות לדבר שבקדושה, וכן כתב המשנ"ב בסימן קצט סקט"ו בהא שנשים ועבדים מזמנים לעצמן ובלבד שלא יזמנו בשם. ופירש הטעם משום דהוי דבר שבקדושה, וא"א בפחות מעשרה. וכמש"כ בסימן נה. (וכיוצ"ב מבואר בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ז. ובמאירי בברכות מז: ועוד). ומבואר איפוא שזימון הוא משום דבר שבקדושה, ודווקא בעשרה שיש בו הזכרה בשם, אבל בשלשה משמע דאינו כדבר שבקדושה. ונוסף ע"ז יש להעיר, שבגמרא בברכות (דף מה:) משמע לכאו' שאפילו בעשרה אינו כדבר שבקדושה, שהרי אמרו אמ"ז לא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דנייתי וכו'. ואמרו דהכי הלכתא כיון דבעי לאדכורי שם שמים, ובציר מעשרה לאו אורח ארעא. ע"כ. ומשמע איפוא שזימון בעשרה אינו מדין דבר שבקדושה, דא"כ הכי הול"ל, ולא בגלל שלאו אורח ארעא. וכן מוכח ג"כ בגמרא דמגילה (דף כג:) שמנו במשנה את כל הדברים שצריכים להיות בעשרה. וחד מינייהו שאין מזמנים בפחות מעשרה, ואמרו בגמ' מנה"מ וכו'. משום ונקדשתי וכו'. כל דבר שבקדושה אינו בפחות מעשרה, ואילו לגבי זימון אמרו טעם אחר, דכיון שרוצה לומר נברך לאלוקינו בציר מעשרה לאו אורח ארעא. עיי"ש. ומבואר שזימון אינו דבר שבקדושה כלל, אכן באמת יש להקשות מזה על הרמב"ם ודעימיה דס"ל שזימון בעשרה הוא דין דבר שבקדושה, דמהגמ' שם מוכח בהיפך, וכבר הקשה כיוצא בזה הא"ר בסי' קצב סק"ד מהגמ' הנ"ל. והביא עוד מהאבודרהם שכתב שבעשרה שכינתא שריא. ולכן צריך להוסיף לאלוקינו כמה דאת אמר ונקדשתי בתוך בנ"י, ע"כ. ומוכח ג"כ דהוי דבר שבקדושה, וכתב הא"ר דצ"ל דהכי מפרשי דברי הש"ס לאו אורח ארעא. וצ"ע. עכ"ד.

והיינו שדוחק לפרש כן גם בגמ', אולם זה קשה דבגמ' במגילה מוכח בהדיא שאינו ככל דבר שבקדושה. וצ"ע. [ויש לדון בזה דאינו ככל דבר שבקדושה בעלמא, אלא הוא דרגה אחרת, וכהא דחזינן בזימון שקטן מצטרף, ואילו בתפלה דבעי עשרה אינו מצטרף כמש"כ בסימן נו. וע"ע בהל' מגילה אי קטן מצטרף לעשרה, אמנם שם הוא ע"א דפרסומי ניסא, ואכמ"ל].

ועכ"פ בין כך ובין כך מבואר לכו"ע שזימון בשלשה אינו מדין דבר שבקדושה, ודיינו לומר כן בעשרה. וכנ"ל. אולם על הריטב"א הנ"ל ל"ק שכתב דהוי כעין דבר שבקדושה דא"א בפחות משלשה, משום דאף הריטב"א דקדק וכתב דהוא "כעין" דבר שבקדושה. כלומר דמ"מ אין לזלזל בו לאומרו מן הסתם. ולעולם בעשרה הוא דבר שבקדושה ממש. [וגם יש לדון ולומר, שתלוי זה בחקירה ביסוד דין זימון, אם הוא ברכה שמוסיפים על ד' ברכות של ברהמ"ז, או שהוא דין בברהמ"ז לעשותו בחשיבות זימון, והאריכו בזה המפ'. ואציין מה שיש לעורר בזה מד' הראשונים ברש"י ר"פ שלשה שאכלו ד"ה מנה"מ. וממה שנחלקו בסוגיה דעד היכן ברכת הזימון ויבואר להלן. וע"ע בלשון הרא"ש שהבאנו להלן בענין מצוה לחזר אחר זימון, ועמש"ש, ואכמ"ל]. ומ"מ מבואר שאין לזמן בלא סיבה, וכעין דבר שבקדושה, ובפשטות ה"ה מספק שלא יזמנו, וא"א לומר שאם לא יועיל לא יזיק, דבאמת מגרע גרע, ומעתה קשה על האח' הנ"ל שכתבו שבשלשה יזמן מספק, דהלא מגרע גרע, ומדברי הריטב"א הנ"ל היה אפשר לומר דאנן לא קיי"ל כן, אולם מדברי השו"ע והפו' דחזינן שלא יתנו לו לאכול וכו'. משמע דמספק אין לנו לזמן, והדרא קושיה. ואפשר דאה"נ דלא חיישינן כ"כ להחמיר בדבר שכעין שבקדושה, אלא בכגון שהם שניים דלא הוי זימון מעלייתא, מצד מציאותו, וכמו"כ אמרינן להחמיר שלא להכנס לכך מספק, אולם כאשר כבר חל הספק שוב לא חמור להחשיבו כדבר שבקדושה עד כדי לבטל הזימון מאחר שכבר נתחייב מספק, דהא מאידך יש צד שנתחייב בו. וכן נלענ"ד דאף שבדיעבד אמרינן שיזמנו מספק מ"מ לכתחילה אין לנו להכנס לכך. וה"ז דומה לספק ברהמ"ז שחוזר ומברך. ואעפ"כ לכתחילה אין לו לאכול דבר שיש בו ספק, דרקג בדיעבד שכבר אכל אמרינן שיברך מספק. וה"ה כאן.

והנה יש להעיר עוד לאחר שהבאנו מהראשונים שבעשרה מיהא הוי כדבר שבקדושה, א"כ לפי"ז ברור טפי שא"א לזמן, ואמאי נקטו הפמ"ג והח"א שהאיסור הוא מצד שיש בזה חשש לאו דלא תשא כיון שיש בו הזכרת השם, וי"ל חדא דאף את"ל דמ"מ אינו חמור כ"כ ועכ"פ מספק. א"נ י"ל שתלוי בחקירת האח' שהזכרנו לעיל בדיבור הקודם אם ברכת הזימון הויא ברכה בפ"ע, או שהיא מעלה בגוף ברכת המזון, ולצד זה א"כ אינו אלא שבח בעלמא, ועוי"ל שיש בזה נפ"מ אי נימא כהראב"ד שזימון מן התורה, דבכה"ג מצד הזכרת השם ליכא, דהא הוי כמו ספק בירך ברהמ"ז שחוזר לברך. אבל מצד דבר שבקדושה אינו מברך, ועוי"ל. ועכ"פ מדברי האח' הנ"ל משמע לכאו' דלא חששו בזה מצד דבר שבקדושה, וי"ל. [ויש לציין דבעשרה אע"פ שא"א לזמן בשם מספק. מ"מ אפשר לזמן בלא שם, וכמ"ש כיוצ"ב במשנ"ב סקכ"ו. וה"ה בכל כה"ג. והסברא ברורה].

ולדינא, כל מקום שיש ספק חיוב זימון, או ספק אם זימנו כבר או לא, אם זה בשלשה רשאין לזמן אם ירצו, ואם זה בעשרה אסורים לזמן אף אם ירצו משום חשש הזכרת ה' לבטלה, אבל יכולים לזמן בעשרה בלא הזכרת ה'. ובאופן שיש ספק אם מתחייבים בזימון, ראוי מעיקרא שלא יקבעו לאכול יחד, כדי שלא יכנסו לבית הספק.

-ב-

בגדר מצוה לחזר אחר זימון

א). הנה בברכות (מה.) מתבאר שמצוה לחזר אחר זימון, שהרי אמרו שם דשמש שהיה משמש על השנים הרי זה אוכל עמהם אע"פ שלא נתנו לו רשות, ופרש"י דניחא להו דמייתי להו לידי זימון. אבל בשלשה שבלאו הכי יש זימון בלעדיו, אינו אוכל אא"כ נתנו לו רשות. ורצו להוכיח בגמ' דשניים אינם בזימון כלל אפילו בדרך רשות. ודחו דשאני התם דניחא להו דמקבע להו בחובה. ופרש"י דגדול המצווה ועושה, ע"כ. ומבואר דאפילו את"ל ששנים שאכלו יכולים לזמן. מ"מ ניחא להו לצרף שלישי עמהם כדי שיתחייבו בזימון דרך חובה, ועי' בראש"ש (סימן ג) שכתב דמכאן משמע שמצוה לחזר אחר שלשה "כל מה שיכולין". משום ברכת זימון, דברוב עם הדרת מלך. [נ"ב. מה דמשמע כאן שמצות זימון היא קשורה למעלת ברוב עם, לכאו' צ"ב דהרי זימון היא מצוה בפ"ע. ולעיל הבאנו שי"א שהיא מצוה מה"ת. וא"כ מה שייך זה למעלת ברוב עם שהיא מעלה בעלמא, וי"ל דאה"נ שהמצוה של זימון היא מצוה בפ"ע. (וכבר הבאנו שי"א דהוי דאו' ג"כ), ומ"מ ממילא יש בה מעלת ברוב עם. ומצד המצוה עצמה לא היה מצוה לחזר כ"כ (כמו שאין מצוה לאכול בשביל לברך ברהמ"ז וכו') אולם מצד ברוב עם איכא, ויותר נ"ל דאה"נ שענין זימון הוא בשורש של ברוב עם, אלא שהוא בדרגה גבוהה יותר, וזה כדפרש"י בר"פ שלשה שאכלו מנה"מ של צירוף ברכה בלשון רבים וכו' עיי"ש].

ושכן משמע בחולין (קו.) דאמר רבב"ח הוה קאימנא קמיה דר' אמי ור' אסי, אייתי לקמייהו כלכלה של פירות, ואכלו ולא נתנו לי. ומשמע דאין מזמנין על הפירות, שאם היו מזמנים על הפירות היו נותנים לו כדי שיברכו בשלשה, ע"כ. ואיברא שיש לדון בראיות אלו ולומר דאמנם יש עדיפות בזה, ומסתמא דניחא להו שיאכל השמש כדי לקיים מצות זימון, אבל עדיין אין ראיה מוחלטת שמצוה לחזר אחרי זה, וכן בהיא דר"א ור"א, ויש לצדד בזה, ומ"מ כך הבין הרא"ש, וכן נראה טפי ממ"ש בחולין דאל"ה איך יכל ללמוד מזה הלכה לענין אחר, ודו"ק. וכן פסק הטור ושו"ע (בסימן קצג).

ובמעיו"ט (אות ס) העיר דהרא"ש סותר עצמו, דבפסחים פרק ער"פ (סימן לב) כתב הרא"ש דודאי בעלמא א"צ לחזר אחר שלשה, ורק בלילי פסח צריך לחזר וכו', והעולם לא נהגו לחזר אחר זימון, וצ"ע. ושמעתי מח"א שיח' שאמר דלק"מ, דשאני היא דהרא"ש בפסחים דמיירי ביחיד שאוכל והוא בודאי לא צריך לחזר אחר שנים נוספים כדי שיתחייב בזימון, ועד כאן לא אמר הרא"ש אלא בשנים שאוכלים שאז יצרפו עמהם עוד אחד, אבל ביחיד אה"נ דא"צ לחזר אחר זימון, [וכן כתבנו להלן שיחיד א"צ לחזר אחר שנים]. ואכן נראה שישוב זה נכון דעיקר ד' הרא"ש שם לענין יחיד אם מברך עליו וכו', וע"ז מיירי שא"צ לחזר, וע"ע בכל דברי הרא"ש שם, ואכמ"ל. והנה דברי הרא"ש הללו בפ' ער"פ הביא הטור (סו"ס תעט) שמצוה לחזר אחרי זימון, ושכ"ה במדרש תהילים שהקוראים את ההלל יהיו שלשה וכו'. וכתב הפרישה אות ב דהטעם שצריך לחזר אחר זימון הוא כדי שיהא הכוס חובה לברכת המזון. שהרי בלא שלשה יש מחלוקת בפו' אם צריך כוס, ואע"ג דכל ארבע כוסות הם חובת הלילה, (ועי' בגמ' ובפי' הרשב"ם בפסחים קיז:), מ"מ מאחר שסדרו את האחד על ברכת המזון רצו לעשותו כדינו, ע"כ. וע"ע בדרישה שכתב טעם אחר דאגב שמצריכין שלשה משום אמירת הודו (וכמ"ש במדרש תהילים שהביאו הראשונים הנ"ל). לכן מחזרין שיהיו אלו השלשה גם בשעת הזימון שגם שם הוא אומר לשנים נברך כמו בהודו, עיי"ש. וממילא מבואר שכל הנידון שם לחזר אחר אחרים הוא אפילו לגבי יחיד, ואם כן גם מש"כ הרא"ש בהמשך הדברים שלא נהגו לזמן, וכ"כ הטור, כ"ז מיירי לענין אחד שא"צ לחזר אחר זימון, אבל שניים אה"נ דיחזרו אחר השלישי כשאר זמנים.

ואפשר עוד ליישב דהא דקאמר שמצוה לחזר היינו כאשר אוכלים ובא לפניהם עוד אחד אזי ראוי שיתנו לו ג"כ לאכול [וזה ממש דומיא דהראיות שהביאו הרא"ש בברכות, והרשב"א בתשו', דהיינו א'. בכגון שמש המשמש לפניהם, דכיון שהוא לפניהם מצוה ליתן לו. וכן בההיא דחולין (קו.) שבא לפניהם רבב"ח, ואז כיון שבא לפניהם צריכים ליתן לו לאכול], אבל בודאי אין צריך לחזר להביא מבחוץ כדי שיזמנו תמיד דזה לא שמענו מעולם, וההיא דינאי המלך (מה.) שחיפש אחר מי שיזמן הוא ענין אחר לגמרי, ופשוט. ושו"ר שכ"כ במשנ"ב (סימן קצג סק"ז) שא"צ להביא מבחוץ ורק בפסח היתה הו"א כזו שילכו לחזר אחר זימון אפילו ממקומות אחרים כדי לקיים מצות ארבע כוסות כתקנן (וכביאור הפרישה) או משום אמירת הודו כמ"ש במדרש תהילים, ולכן בזה אינו תוספת מצוה ומעלה בברהמ"ז, אלא הוא צורך גדול בעצם חיוב הארבע כוסות או לאמירת ההלל (וע"ע בב"ח סו"ס תעט, מש"כ לגבי אותם אנשים שיוצאים לחפש ולהביא אחרים מבחוץ עיי"ש. וכן בט"ז סו"ס תעט עמד בזה דא"צ לחפש בחוץ וכו' ומ"מ הנידון הוא על תחלת הסעודה שיביא מבחוץ).

וע"ז קמ"ל שאין צריך לחזר, [אלא שק"ק ממשמעות הגמ' (בברכות נ.) דקם רב חמא ומהדר אבי מאה עיי"ש (ומזה הוכיח בהגה"מ דמייתינן להלן שמצוה לחזר), ומשמע שיצא לחוץ לחזר אחר זימון, וצע"ק. ואפשר דמ"מ יש בזה דרגות של מצות החיזור אחר זימון. ובפסח מ"מ יש לחזר טפי, ובדרגה זו לא נהגו לחזר, אבל בעלמא ודאי שמצוה לחזר].

ויעוין עוד בב"י (סימן קצז) שהביא מתשו' הרשב"א (ח"ז סימן נו) שהוכיח ג"כ מההיא דחולין שם, שיש לחזר אחר זימון, וכתב שמכאן פסק הר"מ בשניים שאכלו ובא אחד "חייבים" ליתן לו כדי שיזמנו עימו. ע"כ. וציין שם הד"מ שכ"ה בהגה"מ, וכבר הזכיר זאת בב"י (בסימן קצג) ע"ד הטור שכתב בהמשך הדברים שמצוה לחזר אחר עשרה, וכתב הב"י שכ"ה בהגה"מ (פה) שהוכיח כן ממ"ש (בברכות נ.) דרבינא ורב חמא איקלעו לבי ריש גלותא, וקם רב חמא ומהדר אבי מאה, ואמר ליה רבינא לא צריכת, דאין חילוק בין עשרה למאה, ומבואר מ"מ שיש מצוה לחזר, ודו"ק. ואכן בשו"ע (בסימן קצג) בהמשך דבריו כתב שמצוה לחזר אחר עשרה. מלבד מה שכתב לפנ"כ לחזר אחר שלשה (וזה ברור שהם ב' אופנים נפרדים, שבשניים מצוה לחזר אחר שלשה ולא אחר עשרה. רק כשיש כבר רובא וכו'.

ובאופן המצוה לחזר הזימון, דלגבי חיזור אחר שלשה, היה מקום לחשוב שגם אחד יחזר אחר שניים נוספים. אולם מהראיות שהביא הרא"ש (מברכות מה. גבי שמש, ומחולין קו. במעשה דרבב"ח) מוכח רק ששניים יחזרו אחר אחד נוסף, אבל עדיין לא שמענו שאחד יחזר אחר שניים. שהרי אין כאן רוב בנין כדי שנצטרך להשלימו. וכן מפורש בתשו' הרשב"א שהבאנו לעיל. וכ"ה לשון השו"ע ששניים שאכלו מצוה לחזר אחר שלישי, אבל אחד א"צ לחזר. אבל לגבי חיזור אחר עשרה יש לדון אם רק בתשעה מצוה לחזר אחר אחד נוסף, או שכל שיש רוב מצטרפין דא"כ גם ששה צריכים לחזר, ובאופן שלישי יש לומר שרק שבעה צריכים לחזר אחר ג' נוספים שהרי ג' מצטרפים אפילו באכילת ירק (כמ"ש בברכות מח. עיי"ש). ואכן בפמ"ג (בא"א אות ד) הביא שמצוה לחזר אחר עשרה. היינו בשבעה שאכלו. (וכ"ה בכה"ח אות ט) אמנם נקט בלשון אפשר. ואילו תשעה ודאי שמצוה לחזר אחר עשרה, ומ"מ כתב הפמ"ג שם דששה ודאי א"צ לחזר.

ומ"מ כאשר יש חובת זימון אם בשלשה, או בעשרה, תו א"צ לחזר אחר נוספים, כדמוכח ממ"ש בברכות (נ.) שאם הלכה כר"ע שלעולם מזכיר זימון בשם ודיו, שוב אין צריך לחזר אחר נוספים יותר מעשרה, שהרי כבר יש זימון (וכן מוכח יותר מהמשנה דברכות שם ונפסק בשו"ע, דששה נחלקים עד עשרה, ועשרה אין נחלקין עד עשרים), ואע"פ שקיי"ל בכל דוכתא דברוב עם הדרת מלך, וככל שיש רבים יותר ישנה מעלה נוספת (כדאשכחן בפו' לענין תפילה בציבור גדול). מ"מ עיקר המעלה היא בעצם קיום המצוה של הזימון, אבל כאשר נתקיימה המצוה אם כי דאפשר שיש מעלה ברוב עם, מ"מ א"צ להקפיד ע"ז כדמוכח מהמשנה דששה נחלקים, וכן עשרים, ודו"ק. [ואמנם מצאנו בהגה (סימן קצג ס"ב) שכתב בהדיא שכל מקום שרשאין לחלק, אפ"ה עדיף טפי לזמן משום ברוב עם הדרת מלך עיי"ש. אולם שם מיירי בענין שאם יחלקו לא יהיה זימון כלל. ולכן כתב שעדיף לזמן כיעוי"ש. ואדרבה הרי לא כתב כן אלא בסעיף ב באופן שאם יחלקו לא יהיה זימון כלל, אבל כשיש זימון ונחלקים י"ל דשפיר דמי. וכ"ה בב"י (סו"ס קצד) בשם ריב"א גבי שניים שאכלו בזוית אחת ואחד אכל בזוית אחרת, שכתב ריב"א דאע"פ שרשאין לחלק, מ"מ עדיף לזמן יחד משום שברוב עם הדרת מלך, וכאמור דכ"ז כשיתבטל זימון לגמרי, משא"כ בנידו"ד שיהיה זימון בשאר, ודו"ק].

שוב מצאתי בדרכי משה (סימן קצג אות ב) שכתב דנראה דהא דעשרים נחלקים היינו אם יצאו, אבל עדיף טפי שלא ליחלק משום דברוב עם הדרת מלך, וכתב שדין ברהמ"ז כדין בית הכנסת, כדאיתא בברכות מט:, ושכן משמע מפרש"י שם דכתב גבי עשרים דיחלקו פירוש אם יצאו, אבל עדיף טפי שלא יחלקו, וכן הוא המנהג, ע"כ. וה"ז כדרך שכתבנו לעיל. איברא שעיקר דבריו הוא משום דברוב עם הדרת מלך, וכבר הערנו דאי מה"ט אה"נ דנחשבת מעלה, אבל מ"מ אין הכרח לכך. ועוד נתעוררתי בזאת מלשון הרא"ש שכתב שצריך שלא יתבטל הזימון וכו' "משום ברוב עם הדרת מלך" עיי"ש. והיינו דיסוד ברכת זימון הוא מצד דינא דברוב עם, אלא שהוא בדרגה מחויבת טפי [וכן מבואר בגמ' דברכות (דף מה.) שלמדו כן מקרא דגדלו לה' וכו'. וע"ע בלשון רש"י (ריש פ"ז דברכות) שכתב הגדרת זימון. "צרוף ברכה בלשון רבים" ודו"ק. וע"ע בחי' הריטב"א והמאירי (בברכות מה.). עייש"ה]. וא"כ בודאי שהוא עיקר היסוד של ברוב עם אע"פ שבתוספת מכאן ואילך שכבר נתקיים הזימון בל' רבים, ג"כ. ישנה איזו מעלה, מ"מ שוב אין בזה כ"כ קפידא מאחר שהעיקר נתקיים. עוד יש להעיר ע"ד הד"מ במה שהביא ראיה מרש"י, לענ"ד אינו מוכרח. דדילמא בא רש"י לאפוקי דלא תימא שחייבים להחלק כדי שיהיו בעולם ב' ברכות זימון נפרדות, ולכן כתב שאינו חובה לחלק אלא אם ירצו (וכבר מצאנו שי"א שעדיף לחלק בברכות שיהיו יותר ברכות בעולם, ועדיף ממעלת ברוב עם, וכמשנ"ת במקומו לענין ברוב עם בברכות), או עכ"פ כוונת רש"י שאין קפידא. ושוב מצאתי במשנ"ב (סימן קצג סקי"א) שהביא דברי הד"מ הנ"ל, וכתב דיש חולקים ע"ז וסבירא להו דכיון שיש בכל כת ג"כ "מקצת ברוב עם" [והיינו דעיקר ברוב עם הוא שיוכלו לפטור אחד את השני, וכדמוכח בכ"ד וכמשנ"ת שם בדברינו ,בענין ברוב עם בברכות. וא"כ מכאן והלאה הוא תוספת מעלה שאינה הכרחית כ"כ. כמו המעלה של רוב אנשים היכולים לפטור אחד את השני, או רוב אנשים הנחשבים כקיבוץ חשוב לשאר מילי. ולכן מכאן והלאה כל הוספת אנשים נקרא תוספת ברוב עם, ואינו הכרח כשלעצמו]. וגם נתקיים מצות ברכת זימון בכל חד וחד, ולהכי שקולים הם, ויכול לעשות כמו שירצה אפילו לכתחילה ע"כ. וע"ע בשעה"צ אות י, שנראה ג"כ דנוטה לומר דלא כהדרכי משה, עיי"ש. אולם עיין במשנ"ב להלן על סעיף ב בדברי הרמ"א שציין שם שוב לדברי הדרכי משה, עיין שם. ומ"מ כבר נת' דהרמ"א עצמו לא כתבם אלא בסעיף ג כשיש חשש לביטול הזימון לגמרי, אבל בסעיף ב שיש זימון אלא שהם נחלקים אין בזה כ"כ קפידא. [ויל"ע לדעת הד"מ שיש מעלה בכל תוספת אנשים, אם זה רק בעשרים שלא יתחלקו לעשרה עשרה. או גם בששה שלא יתחלקו לשלשה לשלשה, ובפשטות נראה דלא שנא דהא מ"מ ככל שיש תוספת אנשים הוי מעלה טפי (ועיין במשנ"ב סקי"א שאין חילוק בין עשרים לששה, וע"ע בשעה"צ אות ח), אמנם קצת קשה מלשון רש"י שהזכיר הד"מ שכתב כן רק לגבי עשרים שיכולים לחלק אם ירצו ולא כתב כן לגבי ששה שיכולים להחלק אם ירצו. ואע"פ שגם מה שכתב לגבי עשרים כתב זאת בדרך אגב, אולם מ"מ יכל לכתוב כן גם לעיל מיניה דמיירי בששה, ועכ"פ כבר הערנו לעיל דעיקר הראיה הזו מרש"י אינה מוכרחת, די"ל דכוונתו ללמדינו לאידך גיסא שלא נאמר שיש איזה עדיפות להחלק. וכיון שעיקר הדין נלמד ממה שיש מעלה בתוספת שברוב עם לדעת הד"מ, א"כ נראה שבכל תוספת יש עדיפות].

ג). והנה בגדר המצוה לחזר אחר זימון, יש לעיין אם הוא חיוב גמור, ויעוין בתשו' הרשב"א שהבאנו לעיל שנקט בלשונו, שאם בא אחד אצל שניים "חייבים" ליתן לו כדי לזמן. וצ"ע לשאר הראשונים והשו"ע שנקטו בלשון מצוה לחזר. אם גם לדעתם יש חיוב גמור בזה, או שזו מעלה מיוחדת ולא חיוב. ויל"ד בלשון רש"י (בברכות מה.) ד"ה אוכל עמהם גבי שמש, דניחא להו שיבואו לידי זימון. ומוכח דהוי בגדר ניחא להו (ובשלמא בלשון הגמ' שם בעמוד ב דנקטה "ניחא להו" שפיר. דהא הגמ' מיירי לצד דשניים מזמנים רשות. וממילא אין להם כ"כ עדיפות במה שיצטרף עמהם עוד אחד, שהרי בלא"ה יכלו לזמן, אלא שישנה מעלה של גדול המצווה ועושה וכדפרש"י שם. ובזה שפיר נקטו לשון ניחא להו, אבל רש"י דמיירי בהו"א שרצו להוכיח מזה ששניים "אין מזמנים כלל", ק"ק דנקט לשון ניחא להו, דהא יש חיוב לחזר אחר זימון וכד' הרשב"א הנ"ל, וחיוב זה הוא יותר מניחא להו, ומ"מ אינו מוכרח כ"כ, ומ"מ כל הראשונים נקטו בלשון מצוה לחזר אחר הזימון וכ"ה בשו"ע, ואפשר שאף להרשב"א אינו חיוב גמור. שוב מצאתי בס"ד שבשו"ע (ר"ס קצז) נקט ששניים שאכלו ובא אחד חייבים ליתן לו לאכול כדי שיצטרף עמהם לזימון (ומקורו מתשו' הרשב"א הנ"ל), ובמשנ"ב שם (סק"ד) כבר עמד ע"ז וכתב דחייבים לאו דווקא הוא, אלא שרוצה לומר שמצוה היא ליתן לו, והיינו הך כההיא דלעיל (ר"ס קצג) שמצוה לחזר אחר הזימון, ע"כ. ובשעה"צ שם ציין שכ"ה בהרבה ראשונים ושפיר יש לומר דאף להרשב"א אינו חיוב גמור, אלא זו דרגה הנצרכת, ואעפ"כ אינה חובה, ודו"ק.

ומ"מ חזינן דמעלתו גדולה למאד, ויתירה מכך נזכיר אשר ראיתי להב"ח (ר"ס קצז) גבי שניים שאכלו וגמרו סעודתן ואח"כ בא אחד להצטרף עמהם, שאם כבר אמרו הב לן אינו מצטרף עמהם וכו'. וכתב הב"ח דמ"מ נראה שמצוה היא שיחזרו לאכול ונוטלין ידיהם ויברכו המוציא, דרשאין לעשות כן וכו'. ויצרפו השלישי עמהם כדי שיזמן

עמהם. ע"כ. ולכאו' כוונתו מצד המצוה הנ"ל לחזר אחר זימון, אולם בעיקר ד' הב"ח צ"ב דהא זו אכילה חדשה, שהרי כבר גמרו סעודתן, ואע"פ שלא בירכו ברכת המזון עדיין, הלא מ"מ היא אכילה חדשה וכולי האי לא שמענו, ואפילו אם מצוה לזמן, הלא מ"מ לא שמענו להצריכם לאכול יחד כדי לזמן. ושו"ר שכבר העיר כן בא"ר שם אות ד. (ואכן המשנ"ב השמיט ד' הב"ח, ובכה"ח אות יא הביא ד' הא"ר), ונוסיף לציין בזה לדברי הבן איש חי (פ' קרח) שכתב שצריך להשתדל מאד לחזור אחר זימון, שהוא דבר גדול לסלק הסט"א ולדחותה, כמש"כ רבינו האר"י ז"ל, ע"כ. וכ"ז מלבד עצם המעלה בגוף ברהמ"ז כמש"כ המפרשים, וכדמשמע בברכות (דף מה.) בדרשה של הזימון. וכן בברכות (דף מח.) ובמפ', שהזימון הוא מעליותא בעצם ברכת המזון. [ועפי"ז יש לבאר דברי הב"ח דלעיל. דמ"מ כיון שיש להם חובת ברהמ"ז כבר יש עדיפות לזמן בו, אמנם הקושיה הנ"ל עדיין קיימת דאינו עדיף מקודם שנתחייב].

וכ"ז מלבד שהבאנו לעיל שי"א שברכת הזימון מדאו', והגם דנקטינן דהוי דרבנן, וכמש"ש. מ"מ חזינן מאי דקמן, ואיברא שבעצם הדבר שמצוה לחזר אחר זימון יל"ד דמאי האי, הלא לא אשכחן במצוה קיומית שמצוה לחזר אחריה כ"כ. שהרי אין מצוה לאדם לחזר אחר אכילת פת כדי שיוכל לברך ברהמ"ז. ואין מצוה לאדם לקנות בית כדי שיתחייב במזוזה, [ועיין בזה ברמב"ם בהל' ברכות פי"א ה"ב, ובהל' שבת פ"ה ה"א. ובהל' ציצית פ"ג הי"א, ודו"ק]. וא"כ אמאי כאן יש מצוה לחזר אחר זימון, ועד כדי שיש מצוה או חיוב ליתן לאורח לאכול עמהם כדי שיוכלו לזמן, ואפשר דביאור הדברים על דרך מש"כ בברכות דף נ: שגדול העונה יותר מן המברך, דלפעמים מעלת גמר המצוה עדיף, ואשר על כן המצוה נקראת ע"ש גומרה, וכו'. דעי"ז נעשה הקיום למצוה, וה"נ אף שיש ברהמ"ז ומעלתה גדולה, מ"מ ע"י צירוף הרבים לברכה, שמברכים בשם בגדלו לה' איתי וכו'. מעלי טפי. ויש בזה ענין עמוק, ומבואר בס', ואכמ"ל.

היוצא מהנ"ל [בענף ב].

א'. מצוה לחזר אחר זימון (וכתבנו באות ג לדון אם הוא חיוב גמור).

ב'. ולכן שניים שאכלו ובא אחר לפניהם, צריכים ליתן לו לאכול עמהם כדי לקיים מצות זימון, אבל אחד א"צ לחזר אחר שניים.

ומ"מ אם אינו נמצא לפניהם בביתם, א"צ לחפש ולהביא אדם מבחוץ.

ג'. שבעה שאכלו מצוה לחזר אחר שלשה נוספים שיאכלו, ואפילו יתנו להם איזה ירק לאכול, כדי שיקיימו מצות זימון בעשרה, אבל פחות משבעה אנשים א"צ לחזר אחר נוספים.

ד'. וכאשר יש מצות זימון בשלשה או עשרה א"צ להוסיף עוד אחרים, והעיקר הוא שנתקיים מצות זימון, ואדרבה אם יש כבר מצות זימון, יכולים להחלק לקבוצות קטנות כגון ששה נחלקים לשניים, וכן עשרים נחלקים לשני קבוצות של עשרה (אמנם יש אומרים שישנה מעלה נוספת של ברוב עם, שלא להחלק אפילו כשיש זימון בפ"ע, ויש חולקים שאין שום מעלה בתוספת אנשים, עמש"כ באות ג).

הרב משה לייב לוי
כולל "אליבא דהלכתא" - רמת בית שמש

בירור הלכה בדין אכל ויצא שבת מה מזכיר בברהמ"ז והמסתעף

ענף א' – ביאור עיקר הדין להשו"ע והרמ"א – והכרעת הפוסקים להלכה. א. דברי התוספתא באכל וקידש היום – ביאור דברי התוספתא / ב. דברי השו"ע בדוכתין בדין אכל ויצא שבת / ג. סתירת דברי השו"ע אהדדי – יישוב הט"ז והמג"א – ולשיטתייהו קיימי / ד. הכרעת המג"א לדינא.

ענף ב' – ביאור אלו דברים איכא לדינא דמתחייב ודאי בהזכרת ר"ח. ה. אלו הם הדברים אשר ראוי לימנע מאכילתם / ו. דין פירות ושאר משקים / ז. דין תבשילים ומעשה קדירה ופירות שבעת המינים / ח. דין פת הבאה בכיסנין.

ענף ג' – בדין אי חייל בזה דינא דאחר הסעודה [ובדין ער"פ שחל בשבת]. שאלה: ב' ספיקות בדין אחר הסעודה א. סעודה שלישית בשבת ער"ח הנמשכת בלילה, דמסלק א"ע מן הפת ב. סעודת השבת כשחל בו ער"פ ומסלק א"ע מן הפת [קודם זמן איסורו ולאחר זמן איסורו] מה דינם של אלו לענין ברכה לפני' ולאחרי'. תשובה: ט. יסודי הדברים / י. סברת המחמירים בדבר / י"א. סברת המקילים בדבר / י"ב. שקו"ט אי המשנ"ב פליג על יסוד הנ"ל / י"ג. ראי' נוספת ליסוד הנז' – דדינא דאחה"ס הוי רק כשאינו טפל לסעודה / י"ד. המג"א והמשנ"ב פירשוה ד' התוס' בפסחים באופ"א – טעם הדברים / ט"ו. ראי' נוספת ליסוד הנ"ל / ט"ז. דברי ח"א שליט"א – מו"מ בדבריו / י"ז. תשובה לדבריו – דאיכא בזה פלוגתא בראשונים / י"ח. המשך לדברים הנ"ל / י"ט. פשיטות הספיקות דלעיל לפי"ד הראשונים / כ'. בירור היאך קיי"ל בפלוגתא הנ"ל / כ"א. תמיהא בדברי המג"א המופלאים / כ"ב. ביאור להנ"ל / כ"ג. סברת המקילים בדבר – ב' / כ"ד. תקנות למילתא – מו"מ בהם / כ"ה. ניתון לענין ברכה אחרונה / כ"ו. דחי' להנ"ל / כ"ז. תקנה אחרת לענין ברכה אחרונה / כ"ח. המורם מן האמור – הוראת פוסקי הדור שליט"א.

ענף א'

ביאור עיקר הדין להשו"ע והרמ"א – והכרעת הפוסקים להלכה

דברי התוספתא באכל וקידש היום – ביאור דברי התוספתא

א) איתא בתוספתא דברכות (פ"ה הל' ג' ד'): אורחים שהיו מסובין אצל בעה"ב וקידש עליהם היום עקרו עם חשיכה לביהמ"ד, חזרו ומזגו להם הכוס אומרים עליו קדושת היום דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. מזגו לו כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון ומזכיר של שבת בברהמ"ז ובשני אומר עליו קידוש היום. הנה בדברי התוספתא מבואר דאע"פ שאכל סעודתו ביום מ"מ כיון דמברך ברכת המזון בלילה מזכיר של שבת, ומבואר בזה דלענין הזכרה בברהמ"ז אזלינן בתר שעת ברכה ולא בתר תחילת סעודתו, דהא תחילת סעודתו ביום היתה ואפ"ה מזכיר של שבת בברהמ"ז. ואין לומר דהיינו דוקא אי אכל נמי בלילה, ובכה"ג פשיטא דבעי להזכיר של שבת בברכת המזון – דמה לי מתי התחיל סעודתו מאחר דעכ"פ כזית פת אכל בלילה בודאי אית לי' לאדכורי של שבת בברהמ"ז – אבל אי לא אכל בלילה פת אפשר דבזה לא יתחייב להזכיר של שבת בברהמ"ז. מיהו ד"ז אי אפשר לאמרו, דהא לרבי יהודה אסורין לאכול עד שיקדשו, ועכ"ז מבואר דמזכיר של שבת בברהמ"ז, ואף לרבי יוסי דפליג לא מצינו דאיירי בדוקא בכהאי גוונא דלא מצי רבי יהודה לאירויי בי', ואף לא נתפרש מידי וסתמא איפה ודאי הויא כפירושא דבלא אכילה מיירי, ואפ"ה מזכיר של שבת בברהמ"ז. והיינו טעמא משום דבשעת ברכה עכ"פ הוא שבת, לזה מזכיר של שבת בברהמ"ז והוא מבואר בס"ד.

והכי נמי איפסיק הלכתא בשו"ע (סימן רע"א ס"ו): אם גמר סעודתו וקידש היום קודם שבירך ברכת המזון, מברך ברהמ"ז על כוס ראשון ואח"כ אומר קידוש היום על כוס שני, וצריך להזכיר של שבת בברהמ"ז אע"פ שמברך קודם קידוש. הג"ה וי"א דאינו מזכיר של שבת דאזלינן בתר תחילת הסעודה וכן עיקר כמשנ"ת לעיל סו"ס קפ"ח עכ"ל. וה"נ בדברי השו"ע כוונתו בע"כ כשלא המשיך באכילתו בלילה, דאל"כ היאך כתב הרמ"א די"א שאינו מזכיר של שבת, הא אם אכל בשבת בודאי יש לו להזכיר של שבת [וכן מבואר בט"ז (סק"ח) במג"א (שם ס"ק ט"ו) בביאור הגר"א (שם) ובשו"ע הגר"ז (שם) דהתם אף בלא אכל משחשיכה איירי] ופשוט.

וכתב הט"ז (שם סק"ח) דטעם הדבר דמזכיר של שבת אע"פ שאכילתו לא היתה בשבת משום דברכתו היא בשבת, והוי דומיא דמי שלא התפלל מנחה בער"ש דמתפלל מעריב שתים של שבת, כיון דההיא שעתא דמתפלל שבת הוא ה"נ הכא דכוותא בתר שעתא דברכה אזלינן, וכ"ה בביאור הגר"א.

דברי השו"ע בדוכתין בדין אכל ויצא שבת

ב) והנה בדוכתין כתב בשו"ע (סי' קפ"ח ס"י) וז"ל: הי' אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בבהמ"ז, דאזלי' בתר התחלת הסעודה וה"ה לר"ח ופורים וחנוכה ע"כ. הנה הכרעת השו"ע הכא דבתר תחילת הסעודה אזלי', ולהכי כיון שתחילת הסעודה הי' בשבת, אע"פ דבשעת ברכה כבר אינו שבת, מ"מ מזכיר של שבת בברהמ"ז.

ויש להקשות מ"ש מתפילה דשכח ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים ומתפלל של לילה לא כתפילה שלא התפלל אותה ומ"ש הכא [דהא מה"ט פסק השו"ע בהל' שבת דאכל וקידש עליו היום – אע"פ שלא אכל בשבת – מזכיר של שבת כיון דעתה הוא שבת וכמ"ש הט"ז והגר"א שם ומ"ש הכא] וצ"ע.

והמהרי"ל בתשו' (סי' נ"ו אות ו') כתב והו"ד במג"א בדוכתין (סקי"ז) דטעם דשניא מילתא מדין שכח ולא התפלל, לפי דהתם זמן מנחה כבר עברה לה ואינו מתפלל במוצ"ש אלא לתשלומין, וב' התפילות הם מעריב והיאך יתפלל של שבת, אבל ברכת המזון אתא על סעודה שסעד בשבת, וכיון דאכתי לא צלי ערבית של חול, צריך להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז. והיינו דדוקא תפילה אתיא לפי הזמן שבו הוא מתפלל, משא"כ ברהמ"ז תליא לפי זמן אכילתו [כל זמן דלא עביד איפכא – היינו שלא התפלל ערבית וכדו'] ודו"ק.

סתירת דברי השו"ע אהדדי – יישוב הט"ז והמג"א ולשיטתייהו קיימי

ג) וקשה טובא דסתר המחבר משנתו דלענין מוצ"ש פסק בדוכתין (ס"י) דמזכיר של שבת אע"פ דבזמן אכילה כבר אינו שבת מ"מ בתר אכילה אזלינן [והיינו דשניא מתפילה וכד' מהרי"ל], ולפ"ז הו"ל לפסוק ה"נ לענין מוצ"ש דאינו מזכיר, וכמ"ש כן הרא"ש בתשו' (הו"ד בב"י) דאכל בשבת וחשכה שוב אינו מזכיר של שבת מידי דהוי אתפילה, ואילו בער"ש מבואר בשו"ע (סי' רע"א ס"ו) דאכל בער"ש וקידש עליו היום מזכיר של שבת בברהמ"ז, הרי לן בזה דאזלינן בתר שעת ברכה, ואדרבא מדמינן להו לתפילה [וכמ"ש הט"ז והגר"א] והוא פלא גדול וצ"ב.

איברא דהרמ"א בדין האוכל בער"ש וקידש עליו היום, כתב בשם יש אומרים דלא כמ"ש בשו"ע, אלא דאינו מזכיר של שבת כיון דאזלי' בתר תחילת הסעודה, וכמ"ש בדוכתין (סו"ס קפ"ח), אמנם ד' השו"ע צ"ב. וביישוב דברי השו"ע מצינו כמה דרכים וכמו שיבואר בס"ד.

במג"א (שם סקי"ד) כתב דהשו"ע ספוקי מספקא לי' אי בתר תחילתו אזלי' אי בתר סופו, ומספיקא בכל ענין צריך להזכיר דאין קפידא אם מזכיר שלא לצורך וכמ"ש המג"א (סו"ס ק"ח) עכ"ד. והיינו דהמג"א לשיטתו (סי' ק"ח) דהזכרה שאינה ראוי' אינה מעכבת את הברכה, הלכך הוי ניח"ל לפרושי דדעת השו"ע דמספיקא מחייבינן לי' לדכורי כאן וכאן.

אמנם הט"ז (סי' קפ"ח סק"ז) יצא לחדש דשניהם אמת, והיינו דמה דפסק השו"ע במוצ"ש דבתר התחלת הסעודה אזלי', לאו למעוטי דבתר השתא לא ניזיל, ולפ"ז ב' הדינים יכולים להיות אמת יעו"ש.

ונראה דהט"ז לשיטתו הוכרח לזה ולא הו"מ לפרושי כהמג"א, דהנה יסוד דברי המג"א – דרק מספיקא פסק המחבר דאזלינן בתר תחלת הסעודה – מיוסדים על שיטתו דהזכרה שאינה ראוי' אינה מעכבת כאמור, אבל הט"ז (שם) פליג ע"ד המג"א וס"ל דהזכרה שאינה ראוי' הוי לעיכובא, ולפ"ז בהכרח הוצרך לומר דהשו"ע מדינא קאמר דאזלינן בתר התחלת הסעודה, ועכ"ז פסק בער"ש מזכיר של שבת וכמו שביאר בטעמא דמילתא.

הכרעת המג"א לדינא

ד) והנה המג"א בדוכתין נקט עיקר כדברי השו"ע בדוכתין דבתר תחילתו אזלי' וכמ"ש הרמ"א בהל' קידוש (סי' רע"א ס"ו), ולזה כתב דאם חל ר"ח בלילה לא יזכיר של ר"ח כיון דבתר תחילה אזלי', ותרוייהו א"א לומר, דהא הוי תרתי דסתרי, ועל כרחך יזכיר רק של שבת ולא של ר"ח.

מיהו כתב המג"א דכ"ז אם לא אכל בלילה ורק ברכתו היתה בלילה, אבל אם גם אכל בלילה, בכה"ג יזכיר רק של ר"ח, ומשום דהזכרת ר"ח הוי חיובו בתורת ודאי, ואילו של שבת אינו אלא ספק [דהא הוי פלוגתא אי בתר תחילתו אזלי' או בתר סופו. ואף דברי השו"ע דבתר תחילה אזלי', להמג"א אינו אלא מספק], ותרוייהו א"א לומר כאמור, ע"כ יזכיר רק של ר"ח.

אמנם הט"ז חולק על כ"ז, דלדידי' ס"ל דל"ה תרתי דסתרי מה דמזכיר של שניהם [וטעמו ונימוקו עמו דדוקא דין תפילה נקבעת לפי שעתה, בזה לא שייכא להתפלל שניהם כאחת, משא"כ ברכת המזון דהוי ברכה אחרונה על מה שאכל, שייכא שפיר להזכיר של שבת ושל ר"ח גם שניהם], ולדידי' בין אם לא אכל בלילה בין אם אכל בלילה, לעולם מזכיר של שניהם גם של שבת וגם את של ר"ח.

והנה כאמור הט"ז איפליג עוד אדברי המג"א, מדפירש דדברי השו"ע לא סתרי אהדדי, דאע"פ דבדוכתין כתב השו"ע דבתר תחילה אזלי' ומזכיר של שבת במוצ"ש, עכ"ז בסעודה שנמשכה מער"ש לשבת פסק השו"ע להלן דמזכיר של שבת [והיינו אע"פ דלא אכל בלילה וכמו שאוכח בדברינו לעיל] דאיכא למיזל בתר תרוייהו ודו"ק.

ויתכן דב' הפלוגתות דהמג"א והט"ז תליא זו בזו, והט"ז לשיטתו הוא דאמר לדבריו, דדומיא דאמר דאפשר שיהי' שני הזכרות בחד ברכה, לפי דאשעת הסעודה הוא דאזלינן, ה"נ מה"ט אמר דאף אי נקטינן בתר תחילתו אזלי', אי"ז סותר דניזיל נמי בתר סופו וק"ל.

ונמצינו למדים הדינים כדלהלן: א. אכל בשבת ונמשכה סעודת למוצ"ש [ל"ש אכל במוצ"ש, ל"ש לא אכל], לכו"ע מזכיר של שבת וכמ"ש בשו"ע בדוכתין [לדעת הט"ז בתורת ודאי, ולדעת המג"א אינו אלא מספק]. ב. חל ר"ח במוצ"ש, הרי אם לא אכל בלילה דעת הט"ז להזכיר שניהם, ולדעת המג"א מזכיר של שבת ולא של ר"ח. ג. ואם אכל גם בלילה, לדעת הט"ז עדיין מזכיר של שניהם, אבל להמג"א אינו מזכיר אלא של ר"ח.

ולענין דינא הנה דברי הט"ז מחודשים דלא הוי תרתי דסתרי, וא"כ יש לנהוג כדברי המג"א, וכאמור דינו דמדכרינן רק של שבת, אינו אלא אם לא אכל בלילה, הא אם אכל אף בלילה, יזכיר רק של ר"ח.

וא"כ ראוי למדקדק בדרכיו שלא לאכול בלילה, דהא עי"ז יפסיד הזכרת שבת, דהא הזכרת שניהם לא עבדינן, ושלא להזכיר ר"ח נמי א"א – דהא אכל בלילה, ודינו להזכיר של ר"ח, ובע"כ יצטרך שלא להזכיר של שבת רק של ר"ח, ויפסיד הזכרת שבת מה דסתימת השו"ע הוא תמיד כן להזכיר של שבת [וכ"ה המנהג בכל השנה דאע"פ דמברכים במוצ"ש, אפ"ה מדכרינן של שבת, והשתא יפסידנו]. וכך הוא מנהג ותיקין ידוע הוא דלא אכלינן לאחר שקיה"ח [או עכ"פ לאחר ביה"ש] ומטעם האמור. וכבר ארז"ל אהא דכתיב ושם דרך אראנו בישע אלוקים, כל השם דרכיו בעוה"ז זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה ודו"ק.

ענף ב'

ביאור אלו דברים איכא לדינא דמתחייב ודאי בהזכרת ר"ח

אלו הם הדברים אשר ראוי לימנע מאכילתם

ה) והנה לפי מה שנתבאר דנהגו המדקדקים שלא ליזקק לספק פלוגתא דרבוותא – ולימנע משו"ה לאכול בלילה אחר שקיה"ח או עכ"פ אחר צה"כ [דהתם איכא ספק ספיקא וי"ל דבכה"ג איכא לאקולי למילתא]. איכא לעיוני אלו הם הדברים אשר ראוי לימנע מאכילתם אי דוקא פת או כל דבר אכילה [ונפק"מ נמי לדעת המג"א דבאוכל פת בלילה מזכיר רק של ר"ח ולא של שבת, האם מהני כזית מפהבכ"ס להיות כפת או לא והיינו חד ספיקא]. ונחלקים לג' חלוקות כדלהלן: א. פת הבאה בכיסנין [דחמיר מן הכל דהא דינם כפת, ואי קובע עליהם מברך ברהמ"ז]. ב. שאר מידי דמזון כמעשה קדירה וכדו' א"נ פירות ז' המינים שנשתבחה בהן ארץ ישראל [דחייבים באוכלן שלא בתוה"ס בברכה מעין ג']. ג. פירות ושאר משקים דאין חיובן אלא בורא נפשות. ויבואר לפנינו בס"ד.

פירות ושאר משקים

ו) והנה לענין פירות ושאר משקים נראה פשוט דשרי לאכלן דהאכילה בהן אינה מכנסת לבית הספק, ולפי דהא חיוב ברכתן האחרונה היא בנ"ר, ובברכה זו הא ליכא חיובא דשבת או ר"ח, ולזה לא עדיפי עתה מאכל שלא בתוה"ס, וודאי אין בהן כדי לגרום לספק חיוב אזכרה וכמובן.

מעשה קדירה ופירות ז' המינים

ז) אמנם לענין מעשה קדירה או כל מידי דחיוב ברכתן האחרונה היא מעין ג', איכא לעיוני טובא במילתא, דלכאו' מאחר דמן הדין הם חייבים גורמים ספק בחיוב האזכרה, דהא כשאוכלן שלא בתוה"ס הרי הוא חייב במעין ג' שיש בו הזכרת שבת או ר"ח, וא"כ לכאו' עתה ברהמ"ז שהוא במקום ברכת מעין ג', איכא לכאו' סיבה לגרום חיוב הזכרה, דהא אי הי' אוכלן לאחר הסעודה – לפי דין התלמוד דמברך לפניהם ולאחריהם – הא בכה"ג הי' לו דין הזכרה [מספק, או

אפי' בתורת ודאי כיון דאכילתן של אלו רק בלילה הוא דהוי] וא"כ ה"נ מן הדין הוא שיחייבו בהזכרה ומאחר דיבוא לידי ספק יצטרך להאמור למנוע אף מאכילת שאר מילי דברכתן מעין ג' והוא חידוש גדול וצ"ע.

אמנם העירני לנכון ידידי המופלג הרב ישכר דוב אפל שליט"א דזה אינו דהא מצינו בכ"מ דהטפל נקבע אחר העיקר, וכדמצינו בגמ' (ברכות מ"ד א') דאיכא גווני דאף פת נעשה טפל, והוא באוכל פירות גינוסר ומליח ופת אחריו, ודינם בזה דאינו מברך על הפת לא ברכה ראשונה ולא אחרונה [ולענין נטילת ידים נת' בס"ד במק"א ואכמ"ל], הרי דהטפל נקבע אחר העיקר ולא משגחינן בי', וא"כ ה"נ דכוותא מאחר דמעשה קדירה בתוה"ס הוו טפלים לסעודה וה"ה פירות ז' המינים כן הוא [דאף דלענין ברכה ראשונה אינם טפלים, לענין ברכה אחרונה עכ"פ הרי הם טפלים, מדנפטרים בברכת הפת וכמבואר בדברי הראשונים כמשנ"ת בס"ד במקומם]. ולזה אין להצריך ברכה אחרונה בכ"ז, מכח מה דכשהם באים בפנ"ע טעונים ברכה אחרונה עם הזכרה, כיון דעתה באים בתור טפל חשבינן לי' כמידי שא"צ ברכה [וגדר הדברים נתבאר באורך במק"א בס"ד וע"ע להלן בסמוך].

ויסוד לדבר נראה לאתויי דהנה דינא הוא בפת [וי"א דה"ה כל מידי דה' מיני דגן, וי"א דכל שבעת המינים אפי' יין] דטעונים ברכה דוקא במקום אכילתן, וכמבואר בשו"ע (סי' קע"ח ס"ה – סי' קפ"ד ס"ג), מיהו אם המשיך אכילתו במק"א מצי לכתחילה לברך במקום ההוא, כי שם נמי מקומו, דהא אכל גם התם. מיהו מבואר בפמ"ג (סי' קפ"ד א"א סק"ד) דדוקא פת הוא דמהני, הא שאר מילי לא. ולכאו' צ"ב דמאחר דאף אלו שאר דברים דאכיל הרי הם מחוייבים בברכה אחרונה, ומה היא ברכתם האחרונה – הוא ברכת המזון, וא"כ אמאי לא מהני שאר מילי להיות כהמשך אכילתו, ויועיל עי"ז שיוכל לברך לכתחילה במקום הב'. אמנם המבואר בזה דרק פת חשיב עיקר הסעודה דקאי ברכת מזון עלי', הא שאר מילי אינם אלא טפלים לו, ולא חשיב דע"ז חיילא עיקר הברכה [והכא נמי נראה כמשנ"ת לעיל בסמוך דאף מעשה קדירה וכדו' לא יועיל, אף לדעת הסוברים דאלו נמי טעונים ברכה במקומן, כ"ז שייכי כאשר הם באים מחמת עצמם, הא בתוך הסעודה כולהו מילי נטפלים בטלים אל הפת, וחשבינן דעיקר הברכה קאי על הפת לבד ולא על זולת וכשנ"ת וה"נ דכוותא ודו"ק.

דין פת הבאה בכיסנין

ח) ופש לן איפה עתה לברורי רק לענין פת הבאה בכיסנין, ונראה דד"ז הוי פלוגתא בין המג"א להגרעק"א וכמו שיבואר.

דהנה דינא הוא דפהבכ"ס בתוך הסעודה בעי ברכה לפני' וכדאיתא בש"ס (ברכות מ"א א') ובשו"ע (סי' קס"ח ס"ח), מיהו מבואר מדברי המג"א (שם סקכ"א) דכ"ז באוכלן לקינוח, הא אי אוכלן לשובע א"צ ברכה. ובפשטות ביאור הדברים הוא וכ"ה בעמק ברכה (לאבי השל"ה – ברכות הנהנין כלל ב' סימן ד') הו"ד בט"ז (שם סק"י) ובמשנ"ב (שם) דהיינו טעמא דא"צ ברכה, דנטפלים אל הפת והוו כדברים הבאים מחמה"ס. אמנם הגרעק"א (בגליון השו"ע) נקט בזה דאיכא סבר דמיגו דהוי קביעות לפת, ה"נ הויא קביעות לפהבכ"ס, ועתה כשאוכלן בתוך סעודת פת [לשובע עכ"פ, ולענין כשאוכלן לקינוח עיין בסמוך] מן הדין ברכתן המוציא, וכמה נפק"מ איכא לאשכוחי בינייהו וכשנ"ת במק"א בס"ד ואכ"מ.

ומעתה נראה דה"נ נד"ד תליא בהאי פלוגתא, דלדעת המג"א באמת הוי פהבכ"ס כשאר מילי דשרי למיכל מהם, ואינן מצריכים הזכרה [דדמו לשאר מילי דא"צ ברכה אחרונה מחמתם וכשנ"ת], הא לדברי הגרעק"א כיון דדמו לפת, א"כ י"ל דאף הם דומיא דפת מצריכים הזכרה. והנה כ"ז באוכלן לשובע, הא אי אוכלן לקינוח, הנה אע"פ דדעת הגרעק"א גופי' דאף בזה איכא מיגו וכמבואר מדבריו. מיהו הא קושייתו – דאמאי בעינן באמת ברכה ראשונה בתוה"ס כדאיתא בגמ' – מכרחת דבכה"ג ל"ש למימר מיגו ודו"ק בכ"ז.

ענף ג'

בדין אי חייל בזה דינא דאחר הסעודה

[ובדין ער"פ שחל בשבת]

שאלה:

והנה איכא לעיוני עוד למשנ"ת מנהג המדקדקים שלא לאכול – בר"ח שחל במוצ"ש – לאחר הלילה פת [הא שאר מילי מצו למיכלי', ואף פהבכ"ס יתכן דמצו למיכלי' וכמשנ"ת לעיל (ענף ב') בס"ד] לצאת מידי כל ספק. הנה לכאו' איכא למימר דמאחר דמשכו ידיהם מן הפת, תו היאך מצו למיכל שאר מילי הבאים מחמת הסעודה בלא ברכה לפניהם, הא מכיון דסילקו ידיהם מן הפת, לכאורא הוי דינם כאחר הסעודה, וקיי"ל בשו"ע (או"ח סי' קע"ז ס"ב) דלאחר הסעודה אף דברים הבאים מחמת הסעודה טעונים ברכה מתחילה, ואף לענין דברים הבאים מחמת הסעודה שלא מחמת הסעודה דבלא"ה מברכין עליהם בתחילה עתה ניבעי לברורכי עלייהו אף בסופן וכדפסקי' בשו"ע (שם) דכל הדברים טעונים ברכה תחילה וסוף ויבואר בס"ד.

וכה"ג נמי איכא למידן בער"פ שחל בשבת שהמנהג בכמה מקומות לאכול פת בתחילת הסעודה בפנ"ע ואח"כ מסלקים א"ע לגמרי מן הפת [ויש שאף מחליפים מקומם], ואוכלים את שאר מאכלי הסעודה. ולכאורא יש לדון טובא עליהם דאלו הדברים שבאים לאכול – בין דברים הבאים מחמה"ס בין דברים הבאים שלא מחמה"ס – יטענו ברכה תחילה וסוף. וביותר איכא לברורי בכה"ג שכבר הגיע זמן איסור אכילת חמץ, דעתה אף אי בעו למיכל עוד פת – לא מצו, אי גם בכה"ג יהי' דין הדברים הבאים מחמת הסעודה ושלא מחמת הסעודה פטורים מברכה או לא ויבואר בס"ד.

והנה בגוונא קמא נראה דקילא טפי, דהרי פחות מכזית – שאינו מחייבו בהזכרה – מצי למיכל עדיין [וממילא אף אם חושב שלא לאכול עוד כלל, תו הו"ל ככל סעודה דפסקו לנו הראשונים דאין דין אחר הסעודה מצוי בינינו, וכמ"ש בשו"ע (סי' קע"ז ס"ב) ופשוט] משא"כ גוונא בתרא דער"פ שחל בשבת דמסלק א"ע לגמרי מן הפת ובפרט כשהוא לאחר זמן איסורו לכאורא מסתברא טובא לחייבו ברכה לפני' א"נ אף לאחרי' וצ"ע.

ונבאר בזה בס"ד יסודי הדברים מדברי הגמ' והפוסקים, ויהא רעוא שתרווח שמעתתא ותתברר ותיקום אליבא דהלכתא, ולא נכשל בדבר הלכה וישמחו חברינו בהם אמן.

יסודי הדברים

ט) ברכות מ"א ב' אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם לאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם.

ביאור הדברים דאמר רב פפא כל מידי דבא בתוך הסעודה מחמת הסעודה – הרי הוא טפל אליו וא"צ ברכה לא לפניו ולא לאחריו, ושלא מחמת הסעודה – אינו טפל ליפטר מברכה לפניו, אבל לענין ברכה לאחריו עדיין הוא טפל איליו, לפי שהכל הוא בכלל השביעה. מיהו לאחר הסעודה, פירוש שהי' דרכם לאחר שמשכו ידיהם מן הפת להביא פירות ומיני פרגיות, ואלו אינם בכלל הסעודה כלל, ולזה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם.

אמנם כתבו התוס' (שם ד"ה לאחר) דדין זה האחרון אינו מצוי בינינו, דאין אנו מושכים ידינו מן הפת עד ברהמ"ז, וכן הביא בשו"ע (סי' קע"ז ס"ב) דדינא הוא דלאחר הסעודה טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם, ומסיים בשו"ע עלה דמיהו אין דין זה מצוי בינינו, לפי שאין אנו רגילים למשוך ידינו מן הפת עד גמר סעודה וכדברי התוס'.

ומיהו כתב הלבוש (שם. הו"ד במג"א סק"ז) דכיון דעיקר הטעם דאין הדין אחר הסעודה מצוי בינינו – לפי שאין אנו מושכין ידינו מן הפת, לזה בסעודות גדולות רגילים למשוך ידיהם מן הפת [וא"כ הדרא דינא אדוכתא דצריך לברך אדברים הבאים אז לפניהם ולאחריהם]. מיהו הב"ח כתב דמנהגינו כדברי התוס' (שם ד"ה לאחר) דלעולם דעתינו על הפת. והמג"א גופי' נמי הסכים לדעת הב"ח דא"צ לברך, אבל מטעם אחר והוא משום דתלמידי רבינו יונה כתבו (ברכות כ"ט ב' בדפי הרי"ף ד"ה ומיהו) דדוקא בימיהם שהיו נוהגין לעקור השולחנות קודם ברהמ"ז, ע"כ הי' נראה כסעודה אחרת, אבל לדידן שאין אנו מסלקין השולחן, אע"פ שסיימו מלאכול כ"ז שלא בירכו כתוך הסעודה דיניינן לי' עכ"ל.

ומצינו איפה בדברי הפוסקים ב' טעמים אמאי ליתא לדידן דינא דאחר הסעודה בסעודות גדולות – אע"פ שאז הא לכאורא מסתלקין מן הפת – ואעפ"כ לא דיננן להו כאחר הסעודה וטעמם כדלהלן: א. דלעולם עדיין דעתינו על הפת כמ"ש התוס'. ב. דדוקא בימיהם שהיו מסלקין השולחן אז חשיב 'אחר הסעודה', אבל אנו שאין מסלקין השולחן חשיב עדיין כתוך הסעודה. ויש לבאר איפה לפי ב' טעמים אלו, מה הדין בנידון דילן ויבואר בס"ד.

סברת המחמירים בדבר

י) והנה אתאן לנידון דילן בשבת ערב הפסח דמסתלקין מאכילת פת ובאים לאכול המשך הסעודה במק"א, לכאורא אית לן למידיננהו כאחר הסעודה ומשום דב' הטעמים הנז' ליתנייהו, דבין הטעם דלעולם דעתינו על הפת ל"ש, כי על הרוב מסתלקין לגמרי מאכילת הפת, משום דקשה הדבר מאד לחזור לאכילת החמץ אחר שניקו א"ע מכל פירור [וכאמור דביותר איכא להאי סברא באופן שאכלו פת סמוך לזמן איסורו, ובאמצע הסעודה הגיע סוף זמן אכילת חמץ, דבכה"ג הא לא מצו בשום אופן לאכול פת, ויבואר עוד להלן בסמוך בס"ד]. ובין הטעם דאין מסלקין השולחנות, בנ"ד לכאורא ליתא לסברא זו. דלא מיבעיא כאשר אוכלים המשך הסעודה במקום אחר ממקום שאכלו את הפת, בודאי דמי ממש לסילוק שולחן, אחר שנעקרו לגמרי ממקום הסעודה, אלא אפי' אם אוכלים במקום אכילת הפת, יש לדון דאם מחליף המפה ומנקה את השולחן מכל פירור של פת, ומתחיל מעתה סעודה חדשה יש לדון דליהוי כסילוק שולחן וצ"ע.

וא"כ שורת הדין לכאורא דבין לענין הדברים הבאים מחמת הסעודה יברך לפניהם, ואף לענין הדברים הבאים שלא מחמת הסעודה דלפניהם בלא"ה מברך, מ"מ לענין ברכה שלאחריו עכ"פ יצטרך לברך, וכדין אחר הסעודה דמברך בין לפניו בין לאחריו ויבואר בס"ד.

סברת המקילים בדבר

י"א) ברם נראה דאף לאחר האמור עדיין שורת הדין הוא דא"צ ברכה לא לפניו ולא לאחריו, דבכה"ג דמתחילה בסילוקו מן הפת קבע א"ע לאכול דברים הבאים מחמת הסעודה, היאך יחשב ד"ז כלאחר הסעודה.

וכמה הוכחות הן לדין זה א. כתב הרשב"א בחי' (ברכות מ"א ב') הו"ד בב"י (סי' קע"ז) דכל מה דאמרו דלאחר הסעודה מברך לפניו ולאחריו היינו דוקא בדברים שאין דרכן לבוא בתוך הסעודה, דהיינו דברים שאין באים מחמת הסעודה, הא דברים הבאים תמיד מחמת הסעודה בזה לא נאמר כלל דינא דאחר הסעודה, ואף אחר הסעודה אינו מברך לא לפניו ולא לאחריו. אמנם מדברי התוס' (שם בד"ה לאחר) מבואר לכאורא דפליגי מדכתבו דדין לאחר הסעודה נוהג בין בדברים הבאים מחמת הסעודה בין בדברים הבאים שלא מחמת הסעודה, ברם אין הדבר ברור כלל כאשר יתבאר לפנינו בס"ד.

דהנה בעיקר ביאור דברי הרשב"א כתב החזו"א (סי' כ"ז סק"ב) דהא יסוד הדין דבתוך הסעודה א"צ לברך על הדברים הבאים מחמת הסעודה מבואר בפשטות דהוא משום עיקר וטפל וכההיא דתנן במתני' (ברכות מ"ד א') כלל גדול בדין דכל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה, ולזה כל הדברים הבאים בתוך הסעודה א"צ ברכה לפי דהפת היא העיקרית ושאר הדברים טפלים אלי' [ואע"פ דל"ה ככל עיקר וטפל שאין לו שום חפץ בזה מלבד מה שהוא משמש לטפל, לא כן הכא הא חפץ ונהנה מן הטפל, אפ"ה הדברים נפטרים בברכת הפת. וביאורא דמילתא דמחמת חשיבות הפת אמרי' דעיקר אכילתו היא הפת, שהיא המשביעה והמזינה את האדם כמאמר הכתוב (תהילים ק"ד ט"ו) ולחם לבב אנוש יסעד, וכל השאר אינם באים אלא מחמתה וק"ל] אמנם לאחר הסעודה שאני לפי שכבר גמר את עיקר סעודתו דשוב אינו אוכל פת[1], וממילא כל מה דאכיל עתה שוב לאו מחמת הסעודה קאתי. ומעתה איכא למיסבר דכ"ז שייך בגוונא דגמר מלאכול פת וקבע א"ע לאכילת פירות ומיני מאכל הבאים שלא מחמת הסעודה בזה שייכא האי מילתא לומר דהסעודה נגמרה, לא כן כאשר מתחילה כשסילק ידיו מן הפת, קבע א"ע לאכול דברים הבאים מחמת הסעודה, בזה מסתברא טובא דלא שייך לדונו כלל כאחר הסעודה, דאע"פ שפת אינו חפץ לאכול עוד, מ"מ 'אחר הסעודה' לא שייך למיקרייה, דאדרבא כך היא סדר סעודתו, דמקודם אכיל לי' לפת ואח"כ לשאר הדברים הבאים מחמתה, ומהיי טעמא לא יפטרו בברכת הפת, וא"א לומר דאלו הדברים לאו מחמת הסעודה קאתו.

ומה"ט י"ל דאף התוס' וש"ר דכתבו דדינא דלאחר הסעודה בעי לברוכי קאי אף על הדברים הבאים מחמת הסעודה, לא נחלקו ביסוד דינו של הרשב"א, אלא כל מאי דכתבו דצריך לברך היינו רק בכהאי גוונא דעקר דעתו מלאכול פת ודברים הבאים מחמת הסעודה, וקבע א"ע לאכול דברים הבאים שלא מחמת הסעודה, ואח"כ נמלך שוב לאכול אלו הדברים הבאים מחמת הסעודה, בזה י"ל דכבר נעשה דינו כאחר הסעודה [ובזה יתכן דאף הרשב"א יודה דצריך לברך, א"נ אפי' את"ל דפליג – וכדנסתפק החזו"א (סי' כ"ז סק"ב) בב' צדדים אלו יעו"ש – מ"מ אדינא קמא בודאי לא פליגי הראשונים כלל] כ"ה ריהטת ופשוטה של סוגיא וכמשנ"ת[2].

שקו"ט אי המשנ"ב פליג על יסוד הנ"ל

י"ב) והנה בדברי החזו"א מבואר דהמשנ"ב פליג ע"ז, ולא ברירא היכן נמצא במשנ"ב היפך זה דהא בשו"ע (סי' קע"ז ס"ב) דמבואר דדינא דאחר הסעודה קאי אף על דברים הבאים מחמת הסעודה כדעת התוס' דלא כהרשב"א וכמש"כ כן בביה"ל (שם ד"ה שאין), כולא מילתא איכא לאוקמא דאיירו בכה"ג דהסיח דעתו מלאכול פת ודברים הבאים מחמת הסעודה, דכבר נקבע דינו כאחר הסעודה, ושוב נמלך לאכול דברים הבאים מחמת הסעודה, דבזה צריך לברך לדעת התוס' וסייעתי', וכן נקטי' בשו"ע (סי' קע"ז ס"ב), כ"ז איכא לאירויי בגוונא דקבע א"ע לאכילת פירות וכדו'[3]. מיהו באופן הנ"ל ליכא לכאו' שום הוכחה בדבר וצ"ע[4].

ראי' נוספת ליסוד הנז' – דדינא דאחה"ס הוי רק כשאינו טפל לסעודה

י"ג) עוד מוכח יסוד זה [דאחר הסעודה אינו גורם ברכה בכ"מ, אלא"כ אינו בא באמת משום טפילות הסעודה] דהנה גרסי' בגמ' (ברכות מ"א ב') דיין אע"פ דמחמת הסעודה קאתי, מ"מ טעונים ברכה משום חשיבותם דקובעים ברכה לעצמן, [והיינו לענין ברכה שלפניהם הא ברכה שלאחריהם א"צ ברכה, דהא אפי' דברים הבאים שלא מחמת הסעודה קיי"ל דכשהן באין בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם, רא"ש. א"נ משום דלענין ברכה שלאחריהם אינם קובעים ברכה לעצמם. שאר ראשונים, וכ"כ הגר"ז]. והנה מה דינם כשהן באים לאחר הסעודה. ובפשוטו ה"נ הוו ככל דברים הבאים לאחר הסעודה וטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם [דהא אפי' לדעת הרשב"א דבדברים הבאים מחמת הסעודה ליכא דינא דאחה"ס, מ"מ הא יין מבואר בגמ' דהוי דינייהו כדברים שלא מחמת הסעודה. וק"ל] מיהו התוס' בפ' ערבי פסחים (פסחים ק"ג א' ד"ה אנא) כתבו דא"צ ברכה לאחריהם, משום דמחמת הסעודה קאתו [והיינו דכך הוא דרך שתיית היין בסעודה, שאינם נצרכים כ"כ אלא לאחר משך זמן מועט מהסעודה, ונמצא דשתי' הבאה מחמת הסעודה אינה באה אלא לאחר גמר הסעודה] ולזה אע"פ שלאחר הסעודה הן באים, מ"מ א"צ ברכה לאחריה. אתו"ד התוס' ופשט ביאור דבריהם [והו"ד להלכה במג"א ובש"פ וכדלהלן בסמוך].

והרי לן להדיא בזה האי מילתא, דכולי' דינא דאחה"ס אינה אלא כאשר הדברים אינן באים באמת מחמת הסעודה, הא כאשר מחמת הסעודה הן באים, אפי' לאחר הסעודה א"צ ברכה לאחרי' ודו"ק.

---

1 ולאו למימרא משום דהסיח דעתו מן הפת, והיינו דאי ירצה לחזור ולברך [דהא לא הוי דינא הכי, וכדמסיק הש"ס להלן (מ"ב א') דלית הלכתא ככל הני שמעתתא לא כרב הונא דאמר דגמר אסור לאכול, ולא כרב פפא דס"ל סילק אסור מלאכול, ולא כרב אשי דשמן מעכבו מלאכול פת, אלא כי הא דאמר רב חייא בר אשי תיכף לנט"י ברכה וכדפרש"י: "אין סיום סעודה תלוי לא בגמר ולא בסילוק ולא בשמן, אלא במים אחרונים. כ"ז שלא נטל מים אחרונים הוא מותר לאכול, ומשנטל אסור לאכול"] אלא עיקר הסברא משום דמציאות הדברים עכ"פ הרי אינו בא תו לאכול פת, ממילא חשבי' לה כגמר סעודתו, ושוב כל אין הדברים הבאים עתה אינם נטפלים לסעודת הפת, כ"ה פשוטם של דברים, וכ"כ בחזו"א (סי' כ"ז סק"ב) בביאורא דהאי שמעתתא [אמנם להלן בדבריו (שם סק"ד) פי' באופ"א קצת יעו"ש] וק"ל.

2 ומכאן תשובה למה שראיתי למי שכתב דדברי החזו"א חידושים נפלאים, ולהאמור אדרבא פשוטם של דברים משמע ונראים הכי, וישל"ע אי המשנ"ב פליג ע"ז או לא ויבואר להלן באות הסמוך.

3 דהא על דרך הכלל בודאי הכי הוא דשכיח מילתא, דגמר אכילת הפת וכל הנלוה, ועוקר שולחנו לאכול מיני לפתן, אבל לאכול דברי הסעודה למה יעקור את השולחן, ולזה איכא למיסבר דהראשונים והפוסקים איירו כולהו במילתא דשכיחי ותו לא.

4 ואולי סתימת הדברים במשנ"ב (סקי"ג) ובביה"ל (ד"ה שאין) במש"כ דלהשו"ע אפי' בשר ודגים נמי מברך לפניהם ולאחריהם, הוי משמע לי' דאכל גווני קאי, אף אם מתחילה עקר שולחנו ע"מ לאכול את אלו, וע"ע בסמוך.

המג"א והמשנ"ב פירשוה ד' התוס' בפסחים באופ"א – טעם הדברים

י"ד) איברא דהמג"א (סי' קע"ד סק"ט) ביאר את דברי התוס' בע"א, והוא עפי"ד הרשב"א בחי' (ברכות מ"א ב' ד"ה אי) ותר"י (כ"ט ב' בדפי הרי"ף) שכתבו דיין מצו למיפטרי' בג' ברכות, אחר דמצינו בר"פ כיצד מברכין (ל"ה ב') דס"ד דהש"ס לברוכי עליהו גופייהו ג' ברכות, ומשני לא קבעי אינשי סעודתי' עלייהו, אלמא דהא מיהא אי הוי קביעותא קביעות – מברכין עלי' ג' ברכות, וכיון שכן כיון ששותהו בתוך סעודה של קבע מיגו דהוי קביעות לאכילה הוי קביעות לשתי' [ובתר"י כתבו כעין סברא זו, דאייתו ד' הש"ס דריש כיצד מברכין הנ"ל, אלא דסיימו עלה דמשו"ה אית לן למימר דעכ"פ מעלה זו יהי' לה יתר משאר מינים דברכת ג' תפטור אותה מברכת מעין ג', והמג"א הביא את דברי תר"י דהוו כד' הרשב"א וצע"ק]. וכתב המג"א דלסברא זו דהרשב"א כוונו נמי התוס'[5]. וצ"ע טובא אמאי נדו מלפרש את ד' התוס' כפשוטם, ופירשוהו כסברת הרשב"א וצ"ב.

וקצת מוכח מהכא דלית לי' להמג"א [ולהמשנ"ב] יסוד הנ"ל, וס"ל דאע"פ שהדרך הוא להיות כן, מ"מ כיון שהן באים לאחר הסעודה, הוי דינם ראוי להיות כאחה"ס בכ"מ, ולזה הוכרחו לבאר דבריהם כסברת הרשב"א דמהני ברהמ"ז ליין, אע"פ דלא שייכו לסעודה. מיהו אף את"ל הכי היינו רק משום דבאמת כבר גמר סעודתו [דהא אף התוס' מודו דגם אי לענין היין חשבי' להו כתוך הסעודה, לא מהניא זה לדברים אחרים להחשיבם כאוכלם בתוך הסעודה, וכמ"ש כן בחזו"א (שם סק"ה) יעו"ש. ודומה האי מילתא לזה שגמר סעודתו, ובא לאכול אז דברים הבאים מחמת הסעודה דנסתפק החזו"א (שם סק"א) דאפשר דאפי' להרשב"א דינו כלאחר הסעודה, ועכ"פ דעת התוס' מיהא ודאי הכי הויא דינא דהוו כלאחר הסעודה, וה"נ דכוותא] אבל אי לא גמר סעודתו כלל אלא לכתחילה קבע א"ע לאכול דברים הבאים מחמת הסעודה, בזה איכא למימר עדיין דלכו"ע יהי' דינו כתוך הסעודה ואין חולק בדבר ודו"ק.

אמנם נראה דליכא לאוכחי מדברי המג"א [והמשנ"ב] אלו דפליגי אעיקר דינא דהחזו"א, והוא דאיכא למימר דדוקא הכא מאחר דכבר נקבע עכ"פ דין 'אחר הסעודה', בזה הוא דס"ל להמג"א דליכא לימפטרא ליין בברכת הפת, דהא ד"ז איתא בשו"ע להדיא (סי' קע"ז ס"ב) דלאחה"ס אפי' דברים הבאים מחמה"ס טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, ולהכי ס"ל להמג"א דאף יין הויא בעי למיהוי דינא הכי, דלא ליפטרו בברכת המזון של הפת, והוצרכו בע"כ לפרשו בפנים אחרות[6], אבל עדיין עיקרא דמילתא דאחר הסעודה עדיין מצינן למיסבר דיסודו וטעמו הוא משום דאינן באים בסיבת הפת, והיינו בגוונא דעקר סעדתו מלאכול פת וכל הדברים הבאים מחמתו, וקבע א"ע לאכול פירות וכדו', בזה הוא דהוי דינא דאחה"ס, דדינא לברוכי על כל הדברים לפניהם ולאחריהם, ולפ"ז א"ש איפה דברי המג"א והמשנ"ב כסברת החזו"א ודו"ק.

ראי' נוספת ליסוד הנ"ל

ט"ו) עוד יש להוכיח ליסוד זה דהנה כתב הרשב"א (ברכות מ"א ב' ד"ה נמצא) בדינו של זה שהתחיל לאכול פירות בתוך הסעודה [עם הפת – באופן שלא הי' צריך לברך עליהם] ונמשכה אכילתו לאחר הסעודה אי צריך לברך עליהם, וכתב הרשב"א להסתפק דאפשר שאינו צריך לברך עליו, מאחר דאינו אלא המשך אכילתו הראשונה. והו"ד בב"י (סי' קע"ז – ד"ה ודע) ובמג"א (סי' קע"ז סק"ד) עיי"ש.

וביאור ספיקתו הוא דמכיון דהפירות שאכל בתוך הסעודה טפלים היו אל הפת ופטורין מברכה, איכא למיסבר דאף מה שבא לאכול לאחר הסעודה, נמי דינא הכי דמיגרר אבתרא מה שאכל תוך הסעודה, או לא [וצד הב' דהרשב"א נראה דהא גופא מה שבא לאכלו לאחר הסעודה בפנ"ע, קובעו לאכילה חדשה, ואכילה זו איפה לאו מחמת הסעודה קאתי ודו"ק] ושמעינן עכ"פ דהא מיהא אי מחמת סעודה קאתי א"צ ברכה אע"פ שהוא בא לאחר הסעודה וכיסוד הנ"ל[7], דאי לא תימא הכי מה יתן ומה מוסיף לן האי מילתא דהוי כהמשך אכילתו הקודמת דהויא מחמת הסעודה הא אף אי כאשר הוא מחמת הסעודה עדיין הוא צריך ברכה, ובע"כ צ"ל דכל דנחשיבו מחמת הסעודה שוב לא יצטרך ברכה[8] ודו"ק.

דברי ח"א שליט"א – מו"מ בדבריו

ט"ז) והנה ראיתי להרה"ג מנחם מניס בלאנק שליט"א (בגליון אוצרות התורה - ניסן תשס"ח) צלל במים אדירים ובתבונה רבה העלה פנינים יקרים להוכיח מדברי כמה מהראשונים דלא ס"ל כדעת החזו"א וכדלהלן: א. הנה נחלקו הראשונים בדין דברים הבאים מחמת הסעודה ואכלם מחמת סיבה אחרת אי חשיב באים מחמת הסעודה או לא, וכגון מרור בליל הפסח הנאכל בתוך הסעודה מחמת מצוה אי בעי לברך עלי' בפה"א או לא. ובתוס' בפ' ערבי פסחים (קט"ו א' ד"ה והדר) נשנו ב' דיעות בדבר, דדיעה ראשונה ס"ל דא"צ ברכה כיון דדרכן לבוא בתוך הסעודה, וכ"כ רבינו יונה בסדר הפסח[9]. מיהו התוס' בסוף דבריהם הביאו את דברי ה"ר יוסף טוב עלם דברכת הירקות שקודם הסעודה פוטרתו. והיינו דלעולם טעונים ברכה ואינם נפטרים בברכת הפת, אלא דברכת הכרפס פוטרתו. וכ"כ הכל בו (הל' ליל הסדר סי' נ'), וכ"ה בספר הפרדס (שער תשיעי) וכ"ה בסילוק לשבת הגדול. וכפלוגתא זו ממש איתא נמי על בשר קרבן הפסח אי צריך לברך או לא [וכמו שיובא להלן]. והא בהא תליא דלדעת הראשונים דהמרור א"צ ברכה אחר דתמיד מחמת הסעודה הוא בא, הרי ה"נ דכוותא אע"פ דלמצוה הוא אוכלו לא יצטרך לברך. אבל לדעת שאר הראשונים דצריך לברך על המרור ה"נ צריך לברך על הפסח ודו"ק.

והנה דעת ר"י החסיד בתוספותיו דעל הכרפס א"צ לברך, והיינו דחשיב בא מחמת הסעודה, ואדרבא הוכיח לה מבשר הפסח דאין מברכין עליו שהכל כמשמעות דברי התוספתא, ואפ"ה נתקשה להלן בדבריו דליברכו על בשר הפסח וכדלקמן בסמוך. וצ"ב טעמא מאי ומה עוד נתקשה בדבר. ואמנם בדבריו גופי' מבואר החילוק, דאי משום סברא דמחמת הסעודה – ס"ל דכל אלו חשובים דאתו מחמת הסעודה, אמנם לענין בשר הפסח הקשה מטעם אחר והוא משום דליחשבו כדברים הבאים 'לאחר הסעודה', הרי לן בזה דאע"פ דמתחילה בא לקבוע א"ע לאכול את הפסח, וד"ז גופייהו הא חשיב מחמת הסעודה, דומיא דמרור א"צ ברכה דהוי מחמת הסעודה, ומ"מ הקשה כיון דא"א לי' למיכל פת הו"ל כאחר הסעודה, הרי דלא מהניא מה שקובע עצמו לאכול דברים הבאים מחמת הסעודה, ומבואר בזה לכאו' דלא כסברת החזו"א וצ"ע.

[עוד הוכיח לי' הרה"ג הנ"ל שליט"א הכי מדברי הרמב"ן, דבמלחמות בברכות כתב דמרור א"צ ברכה לפי שבא מחמה"ס, ואפ"ה ס"ל בפסחים דמברכין על הפסח, ובע"כ היינו טעמא משום דחשיב להו לאחה"ס עכ"ד. מיהו דוחק קצת לומר כן דיסתום הרמב"ן לברך על הפסח משום סברא דאחה"ס, מילתא דלא אדכר לה מידי. וגוף הסתירה יש לדחות קצת דבפסחים דכתב לברך על הפסח אזיל בסברא אחרת ממה דנקיט בברכות וס"ל התם דדבר הבא מחמת מצוה צריך הוא ברכה. וכ"ה ריהטת לשונו שם דהביא לעיל בסמוך ד' הש"ס דאם אין לו ירק מברך על המרור שנים – הרי לן בזה דאע"פ דמרור הוא תמיד מחמה"ס, אפ"ה צריך לברך עליו והינו כיון דאתי מחמת מצוה. ולא אדכר התם דהיינו כשאוכלו קודם הסעודה וישל"ע עוד בזה].

וסברת הדברים לפ"ז יהי' הכי, דכל מה דשייך להטפיל טפל אל העיקר אינו אלא כאשר עדיין משתמש עם העיקר הא אם נגמרה אכילתו ממנו [אע"פ דאם הוא חפץ לאכול מצי – מ"מ מאחר דבפועל אינו בא לאכול עוד, לזה מהניא מילתא למיגדר כנגמרה שימושו ממנו] ושוב אין הטפל בטל אליו ובעי ברכה מדנפשי' ויבואר עוד בסמוך בס"ד.

תשובה לדבריו – דאיכא בזה פלוגתא בראשונים

י"ז) ותשובה לדבר זה נראה בס"ד דבאמת תליא האי מילתא בעיקר יסוד הדין דדברים הבאים מחמת הסעודה פטורים מברכה לפניהם ולאחריהם וכמו שיבואר בס"ד.

הנה דעת רב חייא בפרק כיצד מברכין (מ"א ב') דפת פוטרת כל מיני מאכל, ויין פוטר כל מיני משקים. ובפשוטו ביאור הדבר דאע"פ דמשום עיקר וטפל ליכא למייתי עלה אחר דלא הוו טפל, מ"מ מיפטרו מברכה לפניהם משום דפת חשובה הוא מכל מיני מאכל וכל שבירך על החשוב שוב א"צ ברכה על דברים הפחות חשובים. והיינו טעמא נמי דאמר 'יין פוטר כל מיני משקים' לפי דיין הוא ראש לכל מיני משקה וכל שבירך על משקה החשוב ממילא נפטרו שאר כל המשקים[10]. ברם אנן לא קיי"ל כוותי' אלא כדקאמר רב פפא דדברים הבאים מחמת הסעודה הם נפטרים בברכת הפת, הא דברים שאינם באים מחמת הסעודה, אינם נפטרים בברכת הפת, אלא טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם.

ואיכא לספוקי מה טעם נפטרים דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה, דאיכא לפרושי בב' אנפין א. בפשוטו ביאורא דמילתא היא דאנן לית לן כרב חייא כלל אלא לעולם פת אינה חשובה לפטור כל מיני מאכל אלא היינו טעמא דפוטרת דברים הבאים מחמת הסעודה היינו משום דהוו כעיקר וטפל וכמתני' דתנינן להלן (מ"ד א') כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה, וה"נ דכוותא איכא למידיינא כעיקר וטפל [ואע"פ דאינו טפל ממש דהא חפץ הוא נמי באכילת שאר מיני המאכל, מ"מ האי מילתא חידושא דרב פפא היא דגם כל דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה חשיבי להו כטפלים לפת וכמשנ"ת לעיל] ודו"ק. ב. מיהו איכא לפרושי עוד בע"א והוא דבאמת אף למאי דקיי"ל כרב פפא עדיין סבירא לן טעמא דרב חייא, אלא דאנן ס"ל טעמי' רק בדברים הבאים מחמת הסעודה, דאלו הדברים השוים בערך לפת חשיבי ליפטר בברכת הפת אע"פ דאינם טפלים איליו. ובדברי המג"א (סי' קע"ז סק"א) מבואר בפשיטות כצד קמא דהוי מדין עיקר וטפל, אמנם בפמ"ג (א"א שם) ציידד לומר בע"א, דהוי כסברא דרב חייא, ונפק"מ רבתא נפקא מבינייהו הנוגע לנד"ד וכמשי"ת בס"ד.

המשך לדברים הנ"ל – בטעם דין אחר הסעודה בעי ברכה

י"ח) עוד יש לבאר מה טעם הוא דאמרו דאחר הסעודה צריך לברך אע"פ דכשבאים בתוך הסעודה א"צ לברך, וד"ז תלוי בהני ב' הטעמים דלעיל בטעם הפטור דדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה וכדיבואר. דאי נימא דהטעם דדברים הבאים מחמת הסעודה הוי משום עיקר וטפל, לפ"ז איכא למיסבר בפשיטות מ"ט ליתא להאי דינא לאחר הסעודה, לפי דאז שוב אינו טפל לפת [דסעודת הפת נגמרה וממילא שוב כל הדברים הבאים תמיד מחמתה, מעתה אינם באים מחמת סיבת הפת אלא מחמת עצמן, וממילא אינם ראויים ליפטר בברכת הפת ודו"ק] אבל אי נימא דהיינו טעמא דדברים הבאים מחמת הסעודה הוא כדרב חייא דפת פוטרת כל מיני מאכל, אלא לרב פפא לא אמרי' הכי אלא בדברים הבאים מחמת הפת [והיינו דדברים השוים בערך הפת ראויים ליפטר בברכתה, אע"פ דאינם טפלים לה] הנה לפ"ז צ"ב טובא מה אכפ"ל מה דבאים אחר הסעודה הא מ"מ כיון שבירך על הפת הי' מן הדין ראוי להיות דאף שאר כל הדברים יפטרו בברכת הפת[11] וצ"ב טובא. ועל כרחך צ"ל לפי האי טעמא דנתחדש כאן יסוד גדול בדין דכל כמה שסעודת הפת קיימת איכא למיגרר שאר מילי הבאים מחמתה, הא כל שגמר לאכול את הפת [אע"פ דעדיין אי בעי 'מצי' למיכלא, מ"מ איהו אין חפצו שוב לאכול פת וכאמור] שוב אין הדברים הבאים מחמתה יכולים ליפטר בברכתו זו ודו"ק.

פשיטות הספיקות דלעיל לפי"ד הראשונים

י"ט) ולהאמור נתבאר כמין חומר ב' הדיעות, דהנה לפי סברא בתרא זו שנתבאר עתה באמת אין מקום לחלק אי בא לאכול דברים הבאים מחמת הסעודה או אי בא לאכול שאר מילי שבאו שלא מחמת הסעודה אידי ואידי כיון שהפת שהיא ראש הסעודה – מהא גמר מלאכול, שוב אין ברכתה פוטרת שאר מילי וכשנ"ת. אמנם לפי המבואר לן בסברא קמייתא דעיקר סברא דרב פפא דפת פוטרת הדברים הבאים מחמתה אינה משום סברת רב חייא אלא משום סברא דעיקר וטפל גרידא, הנה לפ"ז איכא למיסבר בפשיטות לדינא דאחר הסעודה אינם נפטרים בברכת הפת, משום דבאמת מעתה אינם באים בטפל אלא מחמת עצמן הן באים. וא"כ מסתברא מילתא למימר דכ"ז שייכי כשגמר סעודתו ובא לאכול שאר מילי שאינם באים מחמת הסעודה, בזה הוי סברא נכונה דשוב אינם טפלים לפת אלא מילי אחריתי[12] אבל אי מעיקרא לא כיוון רק שלא לאכול פת, הא שאר דברים חפץ ורוצה לאכול, בזה מהיכ"ת לן לומר דחשיב גמר

---

5 וכדבריו משמע נמי במשנ"ב (סי' קע"ד סקכ"ז) ובשעה"צ (אות ל"א) מדלא אדכר כלל לסברת התוס', משמע דליכא סברא חדשה בתוס', אלא כסברת הרשב"א היא וכמ"ש המג"א וצ"ע.

שו"ר דבדעת המשנ"ב דלא הביא לסברת התוס' י"ל עוד בס"ד. דהנה בד' התוס' בפסחים (ק"ג א' בראש הדיבור) משמע דדינא דאחר הסעודה הויא רק לענין דברים הבאים שלא מחמת הסעודה ולא בדברים הבאים מחמת הסעודה, וכמש"כ כן החזו"א (שם סק"ה) יעו"ש. והיינו דלא כמבואר בדבריהם במכילתין (מ"א ב') דלאחר הסעודה אפי' דברים הבאים מחמת הסעודה טעונים ברכה. ומאידך גיסא כתב בחזו"א (שם סק"ו ד"ה ומדברי) לדייק מדברי התוס' במכילתין (מ"ב ב' ד"ה ורב ששת) דס"ל דיין שלאחר המזון אינו בא מחמת הסעודה, והיינו דלא מהניא להו ברהמ"ז דפת, ודלא כמש"כ התוס' בפסחים דיין שלאחר המזון. ומ"ש דס"ל דבעי לברך לאחר המזון ברהמ"ז דפת, ודלא כמש"כ התוס' בפסחים דיין שלאחר המזון אינו בא מחמת הסעודה, והיינו דלא מהניא להו ברהמ"ז פוטרו. והוי משמע לי' להמשנ"ב דבאמת מחלוקת התוס' שנינו כאן בב' הענינים, וד' התוס' בפסחים דכתבו דיין שלאחר המזון חשיבי מחמת הסעודה וא"צ ברכה לאחריהם, לשיטתם קאי דס"ל דלאחר הסעודה אינו מחייב רק דברים הבאים שלא מחמת הסעודה ולא בדברים הבאים מחמת הסעודה. ולפ"ז לפי"מ דקיי"ל בשו"ע כשי' התוס בברכות (מ"א ב') דדינא דלאחר הסעודה הויא אף לענין דברים הבאים מחמת הסעודה, ממילא ה"ה אית לן למינקט כשיטתם במה דכתבו באידך מילתא דיין שלאחר המזון אינו נפטר בברכת המזון, ולזה שפיר הוצרך המשנ"ב למינקט רק סברת הרשב"א דמהניא ברהמ"ז ליין משום דזיין וסעיד ודו"ק.

6 אם כי דהי' מקום טובא לחלק דדברי השו"ע איירי כשנגמרה הסעודה באמת, באופן שאין הדרך להביא עתה דברים הבאים מחמה"ס [דאם מעיקרא כך היתה דכעתם אמאי יקרא ד"ז אחה"ס] אלא מילתא הוא דאירע שהביאו דברים הבאים מחמה"ס, ולהכי הוא דאמרי' דכל כי האי לאו בסיבת הפת הוו, ועתה דיינינן להו כדברים הבאים שלא מחמת הסעודה, משא"כ יין דכ"ה דרכו תמיד לבוא לאחר המזון, איכא למיסבר טובא דחשיבי מחמה"ס, ומשו"ה דינו ליפטר בברכת הפת. אמנם המג"א והמשנ"ב לא חילקו בדבר וכנת', מיהו עדיין לית לן ראי' בהא דפליגי אכולה מילתא וק"ל.

7 ולפמשנ"ת בהערה הנ"ל בדעת המשנ"ב בביאור פלוגתת דברי התוס' דפסחים ודברכות, נראה דלפ"ז יבואר נמי מ"ט השמיט המשנ"ב ספק דהרשב"א. לפי דסבר המשנ"ב דכל ספק הרשב"א מיוסד לשיטתו דאיכא מילתא דאפי' לאחר הסעודה הוא, מ"מ לא בעי ברכה, וכגון דברים הבאים מחמת הסעודה, הא לפי"מ דנקטי' כסברת התוס' בברכות דליכא שום מילתא לאחר הסעודה דלא בעי ברכה [והיינו טעמא משום דגדרא דמילתא לדידי' בדינא דלאחר הסעודה הוא: "דכל שאין הפת לפנינו שוב אין שאר הדברים נטפלים אגבי' אע"פ דעדיין אתי מחמתיה" א"נ אף אי גדרא הויא נמי כסברת הרשב"א אבל הא מיהא כאשר נגמרה קביעותו ונעשה 'אחר הסעודה' דינא הוא דכל מידי – בין דברים הבאים מחמה"ס בין דברים הבאים שלא מחמה"ס – בעי ברכה לפניהם ולאחריהם וכמשנ"ת למעלה יעו"ש] א"כ לא שייך כלל לקיים האי ספיקא דאם התחיל תחילת סעודה בברכה שוב לא יצטרך לברך – הא לא יהא אלא כטפל הפת מ"מ כיון דלאחר הסעודה הוא בעי ברכה ודו"ק.

8 ויש להעיר לפ"ז ע"ד המג"א (סי' קע"ז) שהעתיק את דברי הרשב"א אלו לדינא, הא לכאו' התינח הרשב"א לשיטתו דס"ל דדברים הבאים מחמת הסעודה לאחר הסעודה א"צ ברכה, שפיר איכא למיסבר לדידי' כהאי מילתא דכיון שאכלו כבר תוך הסעודה שוב חשוב הוא מחמת הסעודה וא"צ ברכה, אבל לפי"מ דקיי"ל בשו"ע דלא כהרשב"א אלא אף דברים הבאים מחמת הסעודה אפ"ה טעונים ברכה כשהם באים לאחר הסעודה, א"כ מה מועיל לן במה דהוי מחמת הסעודה [ובמשנ"ב באמת לא הביאו ואפשר דמה"ט הוא, וכנ"ל בהערה הסמוכה] ויש ליישב.

9 וכתב דלהכי יברך בורא נפשות על הכרפס – דהכי הוא דינא דאי ברכה ראשונה דידה צריכה היא שתפטור בתוך הסעודה, הרי היא שייכת לסעודה וא"צ ברכה אחרונה דברהמ"ז של הסעודה תפטור גם אותה, אבל אי א"צ לברכה זו בתוך הסעודה צריך שיברך ברכה אחרונה לאחר הכרפס וק"ל.

10 כ"ה פשטות הדברים לפו"ר, מיהו יעויין להלן שנתבאר בס"ד ואוכח מדברי רבותינו גדולי הפוסקים [ה"ה הגרעק"א בשם ספר בתי בהונה, ח"א ונ"א, משנ"ב וביה"ל] דאפי' רב חייא גופי' משום דינא דעיקר וטפל קאתי, ולפ"ז אין כאן תחילת מקום ספק, דאי רב חייא משום עיקר וטפל קאתי, כ"ש אנן דקיי"ל כר"פ דרק דברים הבאים מחמה"ס פטר להו פת, בודאי הויא דינא רק משום עיקר וטפל ולא זולת ודו"ק.

11 וליכא למימר דהטעם הוא משום דהסיח דעתו מן הפת וכאילו נפסקה ברכת הפת וממילא אין שאר הדברים ראויים ליפטר בברכת הפת. א"א לומר כן ומתרי אנפי א. דמפורש הדבר בדברי רבינו יונה (ל' א' בדפי הרי"ף ד"ה לא) דאף אי איכא היסח הדעת מהפת [כגון לרב פפא דאמר סילק אסור מלאכול] לא יהי' בזה עיכוב על שאר מילי הבאים כטפל להפת, ומשום דאע"פ דמן הפת אסור לו לאכול כיון דהסיח דעתו ממנו מ"מ משאר מילי דלא הסיח דעתו שפיר יהי' מותר לו לאכול [אי לאו דינא ד'אחר הסעודה' דחידש רב פפא. ומשמע איפה דלאו האי מילתא הוא דינא דרב פפא דהיסה"ד מעכבת – דהא לא בכל גווני איכא היסה"ד מהפת, ואפ"ה קיימא הלכתא דאחר הסעודה וכדלהלן בסמוך] עיי"ש כי נפלא הוא למאד ודו"ק. ב. זאת ועוד דבאמת מהפת גופייהו לא אסח דעתי' דהא קיי"ל דלעולם ל"ה היסח הדעת עד שיטול ידיו וא"כ אף פת גופא אי בעי למיכל – א"צ לברך, והאיך איפה נוכל לומר דשאר מילי יצטרך לברך עליהם משום היסח הדעת [ולעולם דין אחר הסעודה אינו משום ד'אסור' לו לאכול פת אלא בברכה, אלא אף דמצי לאכול פת בלא ברכה מ"מ כיון דאיהו סילק ידיו מן הפת לזה בעי ברכה ודו"ק] והוא פשוט ומבואר בס"ד.

12 ולא מיבעי' לדעת הרשב"א דס"ל באמת דליכא סברא זו רק בדברים הבאים שלא מחמת הסעודה הא אי באים מחמת הסעודה עדיין נפטרים בברכת הפת, הרי מפורש בזה כסברא זו. אלא אפי' לפי סברת התוס' דס"ל דבדברים הבאים מחמת הסעודה

סעודה, ואיזה סברא יש בדבר שלא יפטרו בסיבת הפת ודו"ק.

בירור היאך קיי"ל בפלוגתא הנ"ל

כ') אלא מעתה אית לן לברורי היאך קיי"ל באמת בהך פלוגתא רבתא מהו טעם הפטור דכל הדברים הבאים מחמת הסעודה ויבואר בס"ד. ובתשובת ד"ז י"ל דדעת המג"א (סי' קע"ז סק"א)[43] המשנ"ב (סי' קע"ז ס"ק א' ג')[44] והחזו"א (סי' כ"ז סק"ד) ברירא דס"ל דהוי משום עיקר וטפל.

וכיון שכן אי טעמא דהדברים הבאים בתוך הסעודה פטורים מברכה משום שהם טפלים לפת בפשוטו אית לן לומר דכשהם לאחה"ס אינם טפלים לפת דלא אתו תו מחמה"ס, האי אי קאתו מחמה"ס לית לן מקור לחייבם בברכה ודו"ק.

ולהכי י"ל דאף את"ל דאיכא ראשונים דפליגי וסברי דדינא דאחה"ס הויא אף בכה"ג דאתו מחמה"ס, מ"מ מדין השו"ע בעי למיהוי דדינא דלאחה"ס אינו אלא בכה"ג דלא אתו מחמה"ס ולא כשהן באים מחמה"ס וכמשנ"ת ודו"ק.

וביותר נראה דלפמשנ"ת במק"א באורך, דאף דברי רבי חייא גופי' – דפת פוטרת כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקים – איכא למיפרשינהו הכי דטעמא הוא משום עיקר וטפל, והיינו דאית לי' לרב חייא דמאחר דפת היא עיקר המאכל של חיי האדם, וכמאה"כ 'לא על הלחם לבדו יחי' האדם', לזה כל שאוכל את הפת ודברים אחרים, הרי שאר הדברים בטל חשיבותם ונטפלים אל הפת, וכיון שבירך על הפת, שוב א"צ ברכה על שאר הדברים, [וכן מבואר בדברי הגרעק"א בגליון השו"ע (סי' קע"ד ס"ב) בשם ספר בתי כהונה, ובח"א (כלל נ"ה ס"ה) ובנ"א (שם סק"א) ובמשנ"ב (סי' קע"ד סק"ג) ובביה"ל (שם ד"ה יין) דטעמא דיין פוטר כל מיני משקים הוא משום עיקר וטפל יעו"ש] ולפ"ז פשוט דמה דקיי"ל לדידן לענין פת דפוטרת דברים הבאים מחמה"ס, בודאי הכי הוי סברא דמילתא משום דנטפלים איליו בחשיבותם, וא"כ טעמא דלאחה"ס איפה אינו אלא משום דבכה"ג שוב אינם באים כטפל לפת, ונפיק מהא דכל שיהי' שום גוונא דלאחה"ס הוא ועדיין באים בסיבת הפת, בודאי דינא אדוכתא קיימא דנפטרים בברכת הפת וק"ל.

תמיהא בדברי המג"א המופלאים

כ"א) ולהאמור יש לבאר דבר פלא והפלא בדברי המשנ"ב דסתר משנתו, ולדברים האמורים יבוארו ויאירו באור יקרות וכמשי"ת לפנינו בס"ד.

כתב הביה"ל (סי' קע"ז ד"ה למשוך) בשם המג"א (סי' ר"ח ס"ק כ"ד) דאע"פ דאיתא בשו"ע (סי' קע"ז ס"ב) דדין 'לאחר הסעודה' דאמר ר"פ אינו מצוי בינינו לפי שאין אנו רגילים למשוך ידינו מן הפת, מ"מ אם הסיח דעתו מלאכול באופן שצריך לברך לפניו בזה חשיב כאחר הסעודה, ויצטרך לברך בין לפניו בין לאחריו, ונקט הביה"ל דבריו לדינא.

ויש להקשות דהנה מקור הדברים במג"א הוא לענין ברכת היין דפוטר כל המשקים כמבואר בגמ' (מ"א ב') ובשו"ע (סי' קע"ד ס"ב), ואהא כתב המג"א דאם הסיח דעתו מן היין, שוב אין המשקים נפטרים בברכת היין. ומ"מ במשנ"ב לענין ברכת היין (סי' ר"ח ס"ק ע"ג) הביא את דברי השל"ה (שער האותיות – עמק ברכה כלל י"ב אות ב' בהג"ה) והאחרונים דפליגי ע"ד המג"א וס"ל דאף בכה"ג דהסיח דעתו מן היין ובא לשתות שאר משקים א"צ רק ברכה לפניהם דלא עדיפו מיין גופייהו, הא ברכה לאחריהם א"צ דמיפטרו בברכת היין. והוא תימה גדולה אמאי בסעודה פסק כוותי', ואילו במקור הדין לענין יין פליג עלי' והוא פלאי.

ביאור נפלא להנ"ל

כ"ב) ולהמבואר יש לבאר את הדברים כמין חומר, דהנה יסוד הדין דדברים הבאים אחר הסעודה צריך לברך לפניהם – מבואר במג"א דהוא משום דאז אינו בא כטפל לפת דכבר נגמרה אכילת הפת, ומעתה שוב הדברים הבאים אז אינם באים כטפילה לפת אלא מחמת עצמן הן באים, ומה"ט שורת הדין נותנת לברך עליהם. ולזה איכא למיסבר דכ"ז שייך בדין הפת דפוטרת את כל הדברים הבאים מחמתה רק משום עיקר וטפל, ולזה כל שהוא אחר הסעודה שוב לא הוו טפל, ולכן צריכים ברכה לפניהם. אבל ביין דקיי"ל דפוטר 'כל' המשקים, והיינו ע"כ טעמי' משום דברכת היין חשובה שראוי' היא לפטור את הכל, הנה לפי טעם זה אמאי יהי' חילוק בין הסיח דעתו לבין לא הסיח דעתו [וביותר נראה דבגוונא שהסיח דעתו מכל המשקים יצטרך באמת לברך ברכה ראשונה דלא עדיפא מיין גופייהו ובזה הוא דאיירי המשנ"ב. אמנם בגוונא שלא הסיח דעתו אלא מן היין, אבל משאר משקים לא הסיח דעתו בזה אפי' ברכה ראשונה לא יצטרך לברך וכדמוכח מדברי רבינו יונה דאייתינן לעיל (בהערה למטה) דהיסה"ד שייך לפלוגי ואף אי אסח דעתיה מעיקר הדבר, עדיין מצי למיכל אידך מילתא דלא אסח דעתי' מיני' ודו"ק] ובכי הא לא שייך כלל דינא דאחר הסעודה ודו"ק.

וכן מבואר מדברי הלבושי שרד שכתב ע"ד המג"א (סי' קע"ז סק"א) דאנן לא קיי"ל כרב חייא דאמר פת פוטרת כל מיני מאכל, כיון דרב פפא פליג עלי', מדאמר דדברים הבאים שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפניהם, ודברים הבאים לאחר הסעודה אף לאחריהם עכ"ד. הרי לן בזה דלרב חייא ליכא דינא דלאחר הסעודה, ואף אלו פטורים מברכה לפניהם ולאחריהם, ונימוקו עמו דלרב חייא דלאו מדין עיקר וטפל קאתינן, א"כ מאי אכפ"ל דלאחר הסעודה הוא מ"מ ברכה ראשונה דהמוציא לא סלקא, ואפשר לסמוכי עלי', ודוקא לרב פפא דלית לי' האי טעמא דפת פוטרת כל מיני מאכל, אלא מה דהוי טפל לפת מיפטר מברכה, לזה הוא דאמר דלאחר הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, לפי דכל שהוא אוכל עדיין את הפת הרי הדברים הבאים עמו רק כטפלים הם באים, אינם טעונים ברכה, לא כן כאשר נסתלק מסעודת הפת, שוב הדברים הבאים עתה מחמת עצמן הם באים, לזה צריכים ברכה לפניהם ולאחריהם. הרי להדיא מבואר בדבריו דדינא דלאחה"ס אינו דנפסקה ברכת הפת וא"א לסמוכי עלה דא"כ מ"ל סברת רב חייא דפת פוטרת כל מיני מאכל מ"ל סברת רב פפא דאינה פוטרת אלא מידי דאתו מחמה"ס אידי ואידי אחת היא ודו"ק.

הרי נתבאר לן בס"ד ועלה בידינו דדעת רבותינו גדולי הפוסקים [ה"ה: המג"א, הגרעק"א בשם בתי כהונה, לבו"ש, ח"א, משנ"ב, חזו"א] דדינא דר"פ משום עיקר וטפל קאתי, וטעמא דאחה"ס לפ"ז הוא משום דבכה"ג אינה טפל, ולפ"ז בודאי כל דהוי טפל בודאי דינא הוא שיפטר בברכת הפת וק"ל.

סברת המקילים בדבר – ב'

כ"ג) והנה עוד סברא להיתרא מצינן דכיון דמה דסילק ידיו מן הפת לאו משם דגמר לאכול, אלא משום איסור [והיינו או משום דהגיע זמן האיסור, או משום דחייש לפירורי הפת שיפלו באמצע אכילתו, ולהכי אינו חפץ עתה לאכול פת, אבל אינו מחמת עיקר אכילתו, ובכה"ג מסתברא דלא חשיב גמר.

ובאמת מפורשים הדברים בדברי רבינו יהודה החסיד (ברכות מ"א ב') דכתב לענין קרבן פסח שבא בסוף הסעודה ומד"ת אסור לאכול מצה, וכדאיתא במשנה דפסחים אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ומ"מ אינו מברך עליו שהכל וכדהוכיח לה לעיל מתוספתא דפסחים דאיתא התם בא לאכול את הפסח אומר בא"י אמ"ה אקב"ו על אכילת פסח, ושהכל נהי' בדברו לא אמר, ואמאי הא לכאו' הוי כלאחר הסעודה. ותירץ ר"י החסיד וז"ל: "...ומ"מ פת פוטרת ברכת שהכל מאכילת פסח כדפרישנא לעיל, אע"פ שאוכלין אותה בלא פת לרבנן דלית להו כריכה כהלל. כל מה שנאכל בלא פת אינה אלא מחמת המצוה, ולא מחמת שקצים בפת ומושכים ידיהם ממנה" עכ"ל. הרי מבואר להדיא כיסוד זה דמאחר שעיקר מיאוונו אינו מחמת שקץ מאכילתו, אלא מחמת איסור תורה הוא לזה לא חשיב אחר הסעודה ודו"ק.

הגע בעצמך א' שערך שולחנו בפת וכמה מיני מאכל, והנה בתוך כדי אכילתו נגמרה פיתו ושוב לא נשתייר לו אלא שאר מאכלי הסעודה, אטו יעלה על הדעת לדונו לזה כדין אחר הסעודה, הלא סעודתו נמשכת במלוא תוקפה ועוזה, ואדרבא צר לו מה שאין לו שוב פת, וה"נ דכוותא בנ"ד הרי חפץ הוא באכילת פת אלא דלא מצי למיכלי' מחמת אריותא דדינא דרביע עלי' [וכן הביא בחוט שני להגר"נ קרליץ שליט"א דברי ר"י החסיד אלו והוא ראי' ברורה להאמור].

וסברא זו שפיר יש לו להועיל אף את"ל דאסברא ראשונה איכא דפליגי וכנ"ל, מ"מ אהאי סברא לא מצינן מידי ודו"ק.

תקנות למילתא – מו"מ בהם

כ"ד) והנה ראיתי לח"א שליט"א [בגליון "עמוד ההלכה" בנתיב 'עומק ההלכה'] שהעלה להחמיר בעיקר שאלה דילן, וכדי לצאת מידי כל ספק כתב עצה לברך ברכה שלפניהם על דברים אחרים הטעונים ברכה בתוך הסעודה [בפה"א על בננה או מאכל הנעשה מתפו"א דקים מטוגנים (תפוציפ'ס) וכדו', ושהכל יוכל לברך על מעט סוכר וכדו']. ולענין ברכה שלאחרי' יסיר המפה 'שנית' לאחר גמר הסעודה של כל התבשילים ודברים הבאים מחמת סעודה, ויאכל אז לפתן או פירות שאינם באים מחמת הסעודה, וע"ז יברך ברכה אחרונה, ויפטור בזה את כל מה שאכל בתוך הסעודה.

והנה מש"כ לענין ברכה ראשונה יפה כתב, אבל מש"כ לענין ברכה אחרונה לענ"ד לא פשיטא מילתא כולי האי שיוכל לברך בכה"ג ברכה אחרונה, ומכמה פנים. ראשית מה דנקט בפשיטות דהסרת המפה מיקרי ודאי כסעודה אחרת, דומיא דסילוק השולחן, לא ברירא מילתא כ"כ, אם כי דבזה נראים הדברים כסברתו וצ"ע.

נידון לענין ברכה אחרונה

כ"ה) אך בעיקר יש לדון במה שנקט הכותב שליט"א [בגליון 'עמוד ההלכה' הנ"ל] דע"י הסרת המפה 'שנית' הוי דינו לאחר הסעודה לדברי הכל בלא ספק, לא נהירא מילתא כלל, דהא לפי האי צד דננקוט דעד הסרת המפה לא חשיב אחר הסעודה [דהא משו"ה יעץ לברך רק ע"י אכילה לאחר הסרת המפה בשני' וכמובן], כיון דהי' קביעותו על דברים הבאים מחמת הסעודה, ובכה"ג חשבי' להו שהמשיך סעודתו וכמש"כ בחזו"א, הנה לפ"ז נראה דהסרת המפה גרידא – שלא לאכול עוד דברים הבאים מחמה"ס אלא דברים הבאים שלא מחמה"ס – לא יועיל, דדומיא דכתבו התוס' דאין דין אחר הסעודה נוהג בינינו לפי דאין אנו מסלקין ידינו מן הפת, ה"נ דכוותא הסרת המפה עתה ל"ה סילוק, דהא לא סילק ידיו מן דברי הסעודה, ואם כי דמהפת כבר סילק ידיו מכבר [מאז שהסיר המפה בראשונה לאחר אכילת הפת] אמנם הא נמשכה הסעודה עד עתה ע"י שאר מאכלי הסעודה, וא"כ כל כמה שאין סילוק ידים מן דברים אלו אפשר שאינו חשוב סילוק.

דחי' להנ"ל

כ"ו) איברא דאיכא למימר דעד כאן לא כתבו התוס' אלא כשאין סילוק ידים מן הפת, הא מה שאין סילוק ידים משאר דברים לא אכפ"ל ולא מהניא לן לאמשוכי סעודתייהו בהא, והיינו דדברי הסעודה מועילים ליחשב כהמשך הסעודה כל זמן שאוכלים אותם, ולא בזמן שכבר גמרם ורק לא סילק ידיו מהם.

מיהו טפי נראה דגם בזה איכא להאי סברא [ובפרט בנד"ד שאין לו צורך עתה באמת לקביעות אחרת, דרק לצורך ההלכה הוא מסיר את המפה, בודאי יש לדון טובא דלא חשיב קביעות חדשה].

תקנה לענין ברכה אחרונה

כ"ז) ברם אם חפץ הוא לתקנה לברכה אחרונה, יוכל לעשות באופן אחר והוא שיאכל את הלפתן 'לאחר' ברהמ"ז, ויפטור שפיר בברכה אחרונה את כל מה שאכל בתוך הסעודה, דהא ברהמ"ז אינו פוטר בנ"ר וכמובן.

ברם לגופם של דברם כבר כתבנו דנראה דא"צ לכ"ז, כי עיקרם של דברים נראים דלא חשיב האי מילתא כאחר הסעודה אלא כהמשך הסעודה אית לן למידיינא וככל משנ"ת בס"ד והנלענ"ד כתבנו.

המורם מן האמור

כ"ח) וזאת תורת העול"ה – דמכל אלין מילין שמעי' דלית כאן בית מיחוש בדבר, ושפיר אפשר לגמור לאכול את הפת אע"פ שמסלקין ידיהם מן הפת, וכמשנ"ת דכל כה"ג לא חשיב אחר הסעודה [ולא מיבעי' בדין ס"ג בער"ח שחל בשבת, שכבר נתבאר בפתיחת דברינו דאין כאן סילוק כלל – מאחר דפחות פחות מכזית מצי למיכל עדיין, אלא אף לענין ער"פ שחל בשבת ומחליף מקומו ליכא למיחש למידי] וכאמור.

וכן הורו רבותינו הגרש"ז אויערבאך זלל"ה (הליכ"ש – מועדים) הגרי"ש אלישיב שליט"א (הליכות והנהגות – ירושלים תשס"ד) הגר"נ קרליץ שליט"א (חוט שני – שבת ח"ד עמ' ש"ע) הגר"ש הלוי ואזנר שליט"א (קובץ 'מבית לוי' – ניסן תשס"ח) וכן נקט בפשיטות מו"ר הגר"מ אטיק שליט"א [ושמעתי מח"א שליט"א שהעלה את דבר השאלה לפניו, ודחאו בשני ידים שאין כאן מקום ספק]. ברם דעת מו"ר הגר"נ הכהן קופשיץ שליט"א להחמיר בזה (ביטאון "אוהבי תורה" גליון ב' – ניסן תשס"ג) שישייר מעט פת לסוף הסעודה כדי שלא יחשב לאחר הסעודה [וכ"כ בשיעורי 'קנה בושם' הלכות פסח (ירושלים תשס"ח) יעו"ש], ולהאמור נראה דחומרא יתירא היא וכשנ"ת[15]. [וכשהצעתי את הדברים האמורים לפניו שליט"א, א"ל דמ"מ מה שמחליף מקומו למק"א וכסעודה אחרת לגמרי, קשה בעיניו להחשיבו כטפל לסעודה עכ"ד. ואפשר דבאוכל על מקומו אף לדידי' לא חמיר מילתא שיצטרך לחשוש לברכה וצ"ע].

דינים העולים:

א. מאחר דאיכא פלוגתא בר"ח שחל במוצ"ש מה יזכיר בברהמ"ז, נהגו המדקדקים שלא לאכול פת לאחר הלילה [היינו לאחר שקיה"ח או עכ"פ לאחר צה"כ] לצאת מידי ספק.

ב. נתבאר בס"ד דפת הוא דיש למנוע, אבל שאר מילי, לא מיבעי' פירות ושאר משקים דברכתן תמיד בנ"ר, דאפשא לאכלן ולשתותן לאחר הזמן, אלא אפי' מעשה קדירה ופירות שבעת המינים נמי נראה דהדין הכי, וכשנ"ת הטעם במקומו. ופהבכ"ס הוי פלוגתת המג"א והגרעק"א, דלהמג"א וש"פ אפשר לאכול, ולהגרעק"א אי אפשר, עיי"ש מילתא בטעמא.

ג. נראה דאף לאחר שגמר מלאכול הפת, [וה"ה בער"פ שחל בשבת שגמר לאכול פתו, ואפי' שינה מקומו, ואף אם הוא לאחר זמן איסורו דבע"כ א"א לי' למיכל פת] אין בזה משום גמר סעודה, ובדברים הבאים מחמה"ס א"צ לברך לא לפניהם ולא לאחריהם, ובדברים הבאים שלא מחמה"ס טעונים ברכה רק לפניהם, וכדין תוך הסעודה [ויש חולקים, והנלענ"ד כתבנו].

כל הנכתב בזה לעורר את לב המעיינים בדבר הלכה. והשי"ת יצילנו משגיאות, ובתורתו יראנו נפלאות. ויהא רעוא שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, ונקריב שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יעלה דמם על קיר המזבח לרצון אמן.

נמי טעונים ברכה והכי קיי"ל בשו"ע (סי' קע"ז ס"ב) אעפ"כ איכא למימר דכ"ז שייכי בשגמר אכילת הפת ובא לאכול שאר מילי שאינם מחמת הסעודה ממילא אפי' אי נמלך ושוב בעי לאכול דברים הבאים מחמת הסעודה שוב אינו ראוי ליפטר בברכה ראשונה לפי דכבר נגמרה סעודת הפת [ואדרבא בזה אפשר דאף הרשב"א מודה להו א"נ איכא למימר דהרשב"א פליג ומשום דנוכל לומר דבדברים הבאים מחמת הסעודה לעולם בסיבת הפת הם, ואע"פ דגמר לסעודתו מ"מ עתה באכילה זו חוזר לסעודתו. ונסתפק החזו"א (סי' כ"ז ס"ק ב' ד') בזה עיי"ש] אבל ודאי איכא למיסבר לשי' התוס' דבהא לא שייכי סברא דעיקר וטפל אע"פ דתמיד מחמת הסעודה הן באין וק"ל.

43 והנה נסתפק המג"א במי שאינו חפץ לאכול פת ואוכל רק מעט ממנו, אי מצי בזה לפטור את שאר הדברים האוכל אז. וסברת הדברים שלא יפטור בכה"ג, דכיון שאינו חפץ לאכול פת, א"כ היאך יחשב ד"ז לעיקר ושאר הדברים כטפלים איליו [ואידך צד איכא למיסבר משום דסו"ס כך היא דרכו להיות עיקר והשאר טפלים, וכעין לא פלוג] ודו"ק.

44 ובדעת המשנ"ב ליכא לספוקי כ"כ, כיון דאיהו ס"ל דאף דינא דרב חייא – דקיי"ל כוותי' בד"ז – דיין פוטר כל מיני משקים הוי משום עיקר וטפל [וכדמוכח מדבריו בכו"כ דוכתי, וכמשנ"ת בסמוך. וא"כ בודאי אף בפת הויא הכי], ועיקר הספק שייך בדעת שאר הפוסקים דנקטו בדין יין פוטר כל המשקים דהוי מסיבה אחרת, בזה אית לן לברורי היאך נפרש לענין פת הפוטרת כל הדברים הבאים מחמתה ודו"ק.

45 ואולי לפמש"כ החזו"א דדעת המשנ"ב היא דלא כדבריו [וקצת נתבאר מקור בדברי המשנ"ב], וא"כ הוא דעת המשנ"ב, הרי פש לי' רק סברת ר"י החסיד, ואהא גופי' הא מצינו ראשונים דיתכן דפליגי בדבר וכמש"כ. מיהו מלבד מה דנת' בס"ד דאף דברי המשנ"ב אפשר לפרשם כדברי החזו"א, ואדרבא קצת הוכחה איכא לזה מדברי המשנ"ב בדין אחר הסעודה בפת וביין. נראה עוד דאף אי דברי המשנ"ב תהא דלא כדברת החזו"א, מ"מ לא יהא אלא ספק ברכות דקיי"ל בכ"מ לקולא, ואולי למסלסל ומדקדק במעשיו יש מקום להחמיר בזה, וצ"ע למעשה.

הערות והארות

חידושי הלכות מה"כף החיים"

הכתוב בסוגריים עגולות הוא הוספה שלנו. האותיות שבסוף כל הלכה מציינות את הסעיף קטן. נא לא לסמוך להלכה למעשה.

סימן קפ"ז, דיוקים בנוסח ברכת המזון

יש מחלוקת אם מנין הברכות שבברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן, ונפקא מינא אם אמר מעין שלוש במקום ברכת המזון אם יצא או לא. וכיון שיש מחלוקת בזה אם אירע שטעה ובירך מעין שלוש במקום ברכת המזון, אם אפשר לו יאכל עוד ויברך המוציא וברכת המזון, ויכוין בברכת המזון לפטור את האכילה הראשונה, או שישמע ברהמ"ז מאחר ויכוין לצאת. ואם לא אפשר, יכוין הברכה בליבו. וכל זה באכל כדי שביעה אבל אם לא אכל כדי שביעה, יצא בברכת המעין שלוש (א').

יש נוהגין להתחיל "ברוך הוא וברוך שמו" ברוך אתה ה' וכו', ואין להתחיל כך, ואפילו בעשרה (ד').

בן איש חי (פרשת חוקת, ט"ו): **בסידורים ובשמחת הרגל כתוב ועל חיים ומזון שאתה זן ומפרנס אותנו, אך בחס"ל כתב כך: ועל חיים שחוננתנו ועל המזון שאתה זן וכו', ונראה גירסה זו יותר נכונה.** ועיין בכה"ח (ד') שגרס כן בפשטות.

בן איש חי (שם): **יאמר על הכל בלא וא"ו.**

בברכה רביעית אחר שאומר המברך "ורוח והצלה וכל טוב" יענה השומע "אמן". ולמנהג האשכנזים יענה אמן אחר "ומכל טוב לעולם אל יחסרנו" (ד').

ב"הרחמן הוא יפרנסנו" וכו' במקום "בהיתר ולא באיסור" יאמר "בריוח ולא בצמצום".

יאמר "הרחמן הוא יצליחנו בלימודנו".

אם יש גוי בבית יאמר "הרחמן הוא יברך כל אחד ואחד ממנו בני ברית בשמו הגדול" וכו'.

אומרים הרחמן בשבת כמו בחול, וגם ברכת האורח מותר לומר, דכל זה בכלל טופס ברכות שמותר בשבת (שם).

משנ"ב סי' קפ"ט ס"ק ה': נוהגין לומר בשבת וביו"ט ובר"ח מגדול. **ועיין בכה"ח (סי' קפ"ז אות ד') שאף במוצאי שבת ובמילה וחתונה ופורים ובסיום מסכת אומר מגדול.**

עיין בכה"ח (סוף אות ד') נוסח ברכת המזון לקטנים שלא הגיעו לחינוך או למי שלא יודע לברך ברכת המזון בארוכה.

רמ"א סעי' ד': אומרים על הניסים בחנוכה ופורים קודם ועל הכל. ואם לא אמרו אין מחזירין אותו. כה"ח: **ואפילו נזכר תיכף כשחתם ברכת הודאה אין מחזירין אותו** (כ"ד).

רמ"א שם: ומכל מקום יוכל לאומרו בתוך שאר הרחמן ויאמר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים כמו שעשה בימים ההם, והכי נהוג. כה"ח: **ואף שאין להתפלל שיעשה לנו נס, מכל מקום כיון שאומרו בלשון רבים שפיר דמי. וגם יש לחלק דהניסים שבמלחמת בית חשמונאי היו כדרך טבע העולם אין זה תפילת שוא, אבל צריך להזהר מלהתפלל שיעשה לנו נס היוצא מדרך טבע העולם. ואין ראיה מרבי חנינא בן דוסא, דרב גובריה ועל דרך ותגזר אומר ויקום לך** (כ"ה).

סימן קפ"ח, נוסח ברכה שלישית, ודיני ברכת המזון בשבת, והטועה בברהמ"ז

משנ"ב ס"ק ב': יכול לומר "אמן" שאחר "בונה ירושלים" בין בלחש ובין בקול רם, וכן המנהג. כה"ח: **וטוב לאומרו בנחת ולא בקול רם ביותר** (ב').

משנ"ב ס"ק ב': לא יאמר "בונה ירושלים אמן" בנשימה אחת, רק יפסיק קצת בין "ירושלים" ל"אמן". כה"ח: **והיינו תוך כדי דיבור, אבל לא יפסיק הרבה שלא תהא אמן יתומה** (ג').

עיין במשנ"ב ס"ק ו' דאין למחות ביד הנוהגין לומר ביעלה ויבוא תיבת "מלך". **ובכה"ח (ח') כתב שצריך לאומרה.**

עיין במשנ"ב ס"ק י"א שחותמין בונה "ברחמיו" ירושלים ואם לא אמר ברחמיו אינו מעכב. **ודעת הכה"ח (י"ג) שאומר "בונה ירושלים" בלא "ברחמיו", ואם אמר "ברחמיו" יצא.**

שו"ע סעי' ד': נוסח ברכה זו פותח בה רחם ה' אלוקינו או נחמנו ה' אלוקינו, חותם בה בונה ירושלים או מנחם ציון בבנין ירושלים, ובין בחול ובין בשבת אומר נוסח אחד. משנ"ב ס"ק י': ודעת הגר"א שבחול יאמר רחם, ובשבת יאמר נחמנו ומסיים נחם. **ועיין בכה"ח שנוקט להלכה שבין בחול ובין בשבת פותח ברחם ומסיים בבונה ירושלים וכן המנהג** (י').

שו"ע סעי' ה': "רצה" קודם ל"יעלה ויבוא". משנ"ב ס"ק י"ג: ואם החליף הסדר יצא. כה"ח: **ואפילו נזכר באמצע יעלה ויבוא שלא אמר עדיין רצה, ימשיך היעלה ויבוא [שאם יחזור לרצה ואח"כ יאמר שוב יעלה ויבוא א"כ מה שאמר בתחילה יעלה ויבוא הוו דברים יתרים באמצע הברכה וזה אינו מן הראוי]. אלא שיש להוסיף הזכרת שבת בתוך יעלה ויבוא (דהיינו שיאמר ביום השבת הזה וביום וכו') [ואח"כ יאמר גם רצה] כדי שיהא גם כן תדיר קודם** (י"ז).

שו"ע סעי' ו': טעה ולא הזכיר של יו"ט אומר ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר נתן ימים טובים לישראל וכו' ברוך אתה ה' מקדש ישראל והזמנים. **דעת הכה"ח שכל זה דוקא בליל א' של פסח ושל סוכות אבל בשאר יום טוב מברך בלא שם ומלכות ואם התחיל הטוב והמטיב אינו חוזר [וכן פסקו החסד לאלפים והבא"ח]** (כ"ד).

נשים לעולם אינם מברכים ברכה זו בשם ומלכות אף לא בשבת ובליל א' של פסח וסוכות. ואם התחילו הטוב והמטיב לא חוזרים [כיון שיש ספק אם חייבים בברכת המזון מן התורה] (כ"ד).

דעת המשנ"ב (ס"ק י"ט) שבראש השנה אומר ברכת אשר נתן בשם ומלכות, **וכבר נתבאר שלפי הכף החיים אין מברכין בשם ומלכות בכל יום טוב זולת ליל א' של פסח וסוכות.** [ולענין אם פתח הטוב והמטיב עיין במשנ"ב (שם) שהביא מחלוקת בזה דלהמג"א אין חוזר ולהא"ר חוזר, **ולפי הכה"ח הנ"ל אין חוזר]** (כ"ה).

דעת המשנ"ב (ס"ק י"ט) שביום הכיפורים לא תיקנו כלל ברכת אשר נתן, ומי ששכח יעלה ויבוא אינו חוזר. **ודעת הכה"ח שאומר "ברוך אשר נתן ימים קדושים לעמו ישראל את יום הכיפורים", ואם פתח הטוב והמטיב אינו חוזר** (כ"ה).

שו"ע סעי' ו': בשבת אומר ברוך שנתן וכו' וביו"ט אומר ברוך אשר נתן. כה"ח: **מה שכתב השו"ע חילוק בין שבת ליו"ט שבשבת כתב שנתן וביו"ט אשר נתן, לאו דוקא הוא, ואם רוצה לומר בשבת וביו"ט שנתן או אשר נתן שפיר דמי** (כ"ה).

המשנ"ב (ס"ק כ"ג) הביא את דעת החיי אדם ש'פתח בהטוב והמטיב' לא מקרי אלא אם אמר ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם האל, אבל אם לא אמר האל יכול לסיים אשר נתן. ובביאוה"ל (ד"ה עד) נשאר על זה בצריך עיון גדול דכיון שאמר ברוך אתה ה' נחשב שהסיח דעתו מברכה שלישית ואינו יכול לחזור ולומר רצה או יעלה ויבוא. **והכה"ח נוקט כהחיי אדם שכל שלא אמר "האל" אף שכוונתו בתחילת הברכה היה על הטוב והמטיב יכול לסיים באשר נתן** (כ"ח).

דעת המשנ"ב (ס"ק כ"ה) שבראש חודש אומר אשר נתן עם שם ומלכות בתחילת הברכה [אבל חותם בה בלא שם ומלכות]. **והכה"ח נוקט להלכה שאומרה בלא שם ומלכות כלל. והוא הדין בחול המועד** (ל"א).

שו"ע סעי' ז': בראש חודש ובחול המועד אם לא אמר יעלה ויבוא עד שהתחיל הטוב והמטיב שוב אינו חוזר. רמ"א: והמנהג שלא לאומרו אף בהרחמן כיון שיש בו הזכרת שמות ואי אפשר לאומרו לבטלה. כה"ח: **ומכל מקום יש לומר "הרחמן הוא יזכרנו לטובה ביום ראש חודש הזה", ובמועד "ביום חג פלוני הזה"** (ל"ד).

משנ"ב ס"ק כ"ט: אם חל ראש חודש בשבת ואמר יעלה ויבוא ושכח לומר רצה, ופתח בהטוב והמטיב, חוזר לראש, וצריך להזכיר גם יעלה ויבוא. שעה"צ (כ"א): ולא העתקתי מה שכתב המג"א שבחנוכה אין צריך לומר על הניסים כשחוזר, דדבריו אינם מוכרחים. **ובכה"ח נוקט כהמג"א שאינו מזכיר של חנוכה כשחוזר [שהרי אינו חובה להזכיר של חנוכה כדאיתא בגמרא]** (ל"ו).

שו"ע סעי' ח': סעודה שלישית בשבת דינה כראש חודש (שאם לא הזכיר רצה בהטוב והמטיב אינו חוזר). כה"ח: **ומכל מקום יש לאומרה בתוך הרחמן** (ל"ט).

אם בשבת לא היה לו פת בסעודה שניה וקבע סעודתו על הפירות ומיני תרגימא ובסעודה שלישית אכל לחם, ושכח רצה, דינה ככל סעודה שלישית שאין צריך לחזור [דספק ברכות להקל] (מ').

דעת המשנ"ב (ס"ק ל"א, ובביאוה"ל ד"ה שבת) שבשאר סעודות שבת חוץ מהשתי סעודות הראשונות אם שכח רצה אינו חוזר ואם לא פתח בהטוב והמטיב אומר אשר נתן בשם ומלכות בפתיחה ובחתימה. **והכה"ח סובר שאומרה בלא פתיחה וחתימה** (מ"ב).

אם סעד בשבת סעודת שחרית ואח"כ סועד סעודה אחרת (בבוקר) ושכח ולא הזכיר של שבת בברהמ"ז, אין צריך לחזור ולברך [שכיון שסעד סעודת שחרית כבר יצא ידי חובת סעודת שבת] (מ"א).

שו"ע סעי' י': היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברכת המזון דאזלינן בתר התחלת הסעודה, והוא הדין לראש חודש ופורים וחנוכה. **ועיין בכף החיים (מ"ג) שמשום 'שב ואל תעשה עדיף' בכהאי גוונא אין להזכיר מעין המאורע. מיהו עיין בבא"ח (פרשת חוקת כ"ב) שפסק לגבי שבת שיזכיר רצה רק שלא יאמר תיבת "הזה". [ואם נתעכל המזון שאכל בשבת אינו מזכיר]. ולגבי ראש חודש וחנוכה כתב שלא יזכיר.**

בשבע ברכות של חתן שנמשכה סעודת יום השביעי עד ליל ח' לכולי עלמא אין מברכין שבע ברכות (מ"ד).

סימן קפ"ט, נוסח ברכה רביעית ודיניה

אנו רגילים להטיל מים בכוס ברכה לאחר ששותהו, ושוטפין אותו ושותהו, ומצוה לעשות כן דשיירי מצוה מעכבין את הפורענות. ומה שמשתייר מן המים מטילים אותו על ידינו ומעבירים על עינינו כדי לחבב את המצוה (כ"ג).

שו"ע סעי' ב': בבית האבל אומר קדושינו קדוש יעקב המלך החי הטוב והמטיב אל אמת דיין אמת וכו'. כה"ח: **ואין אומרים אותו אלא בעשרה** (י"ב).

צריך ליזהר שלא להפסיק בדיבור בין ברכת המזון לבין כוס של ברכה ולכן אם אחד מן המברכין גמר לברך קודם שגמר אותו שמברך על הכוס, צריך ליזהר שלא ידבר שום דיבור עד שיברך המברך על הכוס וישתה (י"ד).

סימן ק"צ, שתיית היין אחר הברכה

לענין כוס של ברכת חתנים: יש נוהגים שאומרים בורא פרי הגפן ואחר כך אומרים הש ברכות. אכן דעת מרן ז"ל אינו כן אלא מברך שש הברכות קודם בורא פרי הגפן [עיין אבן העזר סי' ס"ב סעי' ט']. ומכל מקום היכא דנהוג נהוג, ומנהג ירושלים ת"ו כהיש אומרים קמא שכתב מרן שם, שנותנים כוס אחד למברך ברכת המזון וכוס אחד לפני המברך שש ברכות, וכשגומר המברך ברכת המזון ואומר עושה שלום וכו', לוקח האחר הכוס שלפניו בידו, ואומר עליו שש ברכות, וחוזר המברך ברכת המזון לומר בורא פרי הגפן על הכוס שבידו שבירך עליו ברכת המזון, ואחר כך מערבין הכוסות זה עם זה ושותין המברך ברכת המזון והמברך ברכת חתנים כל אחד מן הכוס שבידו. ומכוס של ברכת חתנים נותנים לחתן ולכלה ומכוס של ברכת המזון נותנין למסובין (א').

שו"ע סעי' א': אחר שסיים ברכת המזון מברך בורא פרי הגפן. כה"ח: **ואומר סברי מרנן [ואע"פ שבית הבליעה פנוי, כדי שלא לחלק בברכת היין]. והוא הדין בקידוש והבדלה** (ב').

יש נוהגין לומר קודם הברכה כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא. ועיין שיורי כנסת הגדולה שכתב: ואני רגיל לאומרו קודם ברכת המזון בשעה שנותנין הכוס לברך (ג').

מצוה לגמוע גמיעות גסות משום חיבוב מצוה (ד').

שו"ע סעי' א': אחר שסיים ברכת המזון יברך בורא פרי הגפן ויטעום המברך ואחר כך יטעמו האחרים. כה"ח: **ומי שהפסיק בדיבור אחר ברכת המברך, צריך לברך ואחר כך ישתה. ויותר נכון שלא יברך ושלא ישתה. ואם המברך בירך ברכה אחרונה על היין קודם שאחרים שתו, יכולים לטעום על סמך הברכה הראשונה שבירך. ומכל מקום שב ואל תעשה עדיף כיון שאין חיוב לטעום** (ה').

ביאוה"ל ד"ה יברך: מי שהיה שותה והיה בדעתו לשתות עוד ובטעות בירך ברכה אחרונה, יש דעות בין האחרונים אם יברך שוב ברכה ראשונה על מה ששותה עוד, וצ"ע למעשה. כה"ח: **ונראה למעשה שימנע עצמו מלשתות עוד עד שיהיה לו היסח הדעת גמור, או יברך אחר ויכוין לפטור אותו, או שיצא לחוץ ויחזור ואחר כך יברך ברכה ראשונה. ואם אינו יכול להתאפק ולהמתין יברך בליבו.** (ח').

שו"ע סעי' ג' ומשנ"ב ס"ק ט': שיעור שתיית יין ושאר משקין להתחייב בברכה אחרונה יש ספק אם די בכזית או ברביעית לכן יזהר לשתות או פחות מכזית או רביעית כדי להסתלק מן הספק. כה"ח: **ואם שתה יותר מכזית ופחות מרביעית אין לברך ברכה אחרונה משום ספק ברכות להקל. ואם אפשר לו ישתה עוד רביעית ויכוין בברכה אחרונה גם על מה ששתה מקודם. ואם אי אפשר לו יהרהר הברכה בלבו** (י"א).

מי ששתה יותר מכזית ואין לו רביעית, לא ישתה כביצה, משום דיש אומרים שעל כביצה מברך ברכה אחרונה (י"ג).

צריך ליזהר שלא לשהות מתחילת השתיה עד סוף השתיה יותר מכדי שיעור שתיית רביעית, דאם שהה יותר אינו מצטרף. [וכיון שיש מחלוקת בזה דיש אומרים שאף אם שהה בכדי שתיית רביעית מצטרף, לכן לכתחילה יזהר שלא לשהות. אבל אם שהה אין מצטרף]. ואם יכול יש לתקן דהיינו שישתה עוד רביעית בבת אחת ויברך ברכה אחרונה ויפטור גם מה ששתה קודם. וכששתה מים או שאר משקין חוץ מיין יכול לאכול דבר שיצטרך לברך אחריו בורא נפשות רבות ויכוין גם על המשקה ששתה. ואם אי אפשר לו לתקן לפחות יש להרהר הברכה בלבו (י"ח).

שו"ע סעי' ד': אם המברך אינו רוצה לטעום (מכוס ברכת המזון), יטעום אחד מהמסובין כשיעור. ומצוה מן המובחר שיטעמו כולם. כה"ח: **ואם טעם המברך כשיעור, אין המסובין צריכין לטעום מלא לוגמיו כי אם כל שהוא. ואדרבה אין לשתות כמלא לוגמיו כדי שלא יכנס לספק ברכות. רק אם יש כוס לפני כל אחד אז ישתה רביעית שלם ויברך ברכה אחרונה** (י"ט).

בביאוה"ל ד"ה יטעום כתב שהמברך ברכת המזון יכול לברך בורא פרי הגפן ואחר ישתה. **ובכה"ח כתב דמכל מקום המברך ישתה מעט ואחר כך יתן לאחד מן המסובין אם אינו יכול לשתות בעצמו, [כדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא, דהא יש אומרים שאין ברכת המזון טעונה כוס, ולדידהו אין זה ברכת המצוות ואינו יכול להוציא את חברו]** (כ').

סימן קצ"א, אם הפועלים מחוייבין לברך

שו"ע סעי' ב': בזמנינו הפועלים מברכים כל הארבע ברכות. כה"ח: **וגם אומרים כל הרחמן עד סיום עושה שלום במרומיו וגו'.**

ביאוה"ל ד"ה אסור: כשעוסק באיזה מצוה לא יעסוק בדבר אחר. כה"ח: **ואפילו עוסק במצוה זו ועוסק במצוה אחרת עמה אינו נכון, כי אחד מבטל חברו. ובזה דוקא כשיש זמן לעשות אחר כך הא לאו הכי ויש יכולת בידו לעשות שתיהן, עושה** (ד').

הממהרין לקום מן השולחן כשמתחילים לומר הרחמן, לאו שפיר עבדי, כי אם צריך להיות יושב עד עושה שלום במרומיו (ה').

שו"ע סעי' ג': אסור לעשות מלאכה בעודו מברך. כה"ח: **והוא הדין השומע ברכה מאחר ויוצא בזה ידי חובה** (ז').

סימן קצ"ב, ברכת זימון בשלושה או בעשרה

אם נסתפקו אם זימנו חוזרין לזמן. ואם היו עשרה חוזרין לזמן בלא הזכרת השם (א').

משנ"ב ס"ק ב': נוהגין על פי הזוהר שהמזמן אומר לפני שמתחילין לזמן רבותי מיר וועלין וכו' ועונין יהי שם וכו'. כה"ח: **ויותר טוב לומר כלשון הזוהר: הב לן ונבריך. ובספרד נוהגין לומר: הב לן ונבריך למלכא עילאה קדישא, ועונין המסובין שמים, וחוזר ואומר ברשות [מלכא עילאה קדישא וברשות] מורי ורבותי נברך שאכלנו וכו'. ואם יש כהן בתוך המסובין יאמר המזמן ברשות כהן ומורי ורבותי. ואם אחר מברך יאמר ברשות רב בעל הבית ומורי ורבותי. ואם הבן מברך יאמר ברשות אבי מורי ורב בעל הבית ומורי ורבותי וכו'** (ב').

משנ"ב (ס"ק ד' ושעה"צ ג'): המנהג שהמזמן אומר "ברוך הוא וברוך שמו" ברוך אתה ה' וכו', ודעת השו"ע והגר"א שלא לומר ברוך הוא וברוך שמו. כה"ח: **וכן נראה דאין לאומרו [ורק במקום שנהגו אין למחות בידם דנהרא נהרא ופשטיה]** (ח').

אם טעה המזמן ואמר אלוקינו ולא היו שם עשרה, העונים לא יאמרו אלוקינו וגם המזמן בחזרתו לא יאמר אלוקינו (י"א).

אם טעה המזמן והתחיל ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם וכו' ולא אמר ברכת הזימון, יש ליקח הכוס מידו, ויזמן אחר, והוא פרח זימון מיניה, שהרי אינו יכול להפסיק באמצע ברכת המזון ולענות, שדין ברכת המזון כשמונה עשרה (י"ז).

סימן קצ"ג, אם מצטרפים לזימון אם לאו

משנ"ב ס"ק ה': המנהג שנשים יוצאות ידי חובה מהמברך ואף שאינן מבינות לשון הקודש, [ואפילו בקידוש שהוא דאורייתא לנשים לכולי עלמא]. ומכל מקום יותר טוב שיאמרו אחר המברך והמקדש מילה במילה אם אפשר להם לעשות כן. כה"ח: **ואם יודעים לברך יותר טוב שיברכו בעצמם** (ב').

שו"ע סעי' א': ששה נחלקים. כה"ח: **היינו אם לא בירך אחד מהם אבל אם אחד מהם בירך אינם נחלקים, [ואע"ג דמבואר בסי' קצ"ד סעי' א' שהשניים יכולים לזמן על השלישי שכבר בירך היינו דוקא בדיעבד אבל לכתחילה לא]** (ו').

רמ"א סעי' ב': בכל מקום שרשאים לחלק [כגון שאכלו בלא קביעות. משנ"ב] עדיף יותר לזמן משום ברוב עם הדרת מלך. כה"ח: **ויש חולקים, ולכן לכתחילה יזהרו לאכול על שולחן אחד כדי שיתחייבו לזמן לכולי עלמא, אבל בדיעבד אם לא אכלו על שולחן אחד רשאין לזמן, ובפרט לדידן שנוהגין שכל אחד מברך לעצמו** (ט"ז).

שו"ע סעי' ה': שלושה שבאו משלושה חבורות, וזימנו עליהם במקומם, אינם יכולים לעשות זימון אפילו אחר כך יאכלו יחד. כה"ח: **ואם כשנצטרפו בחבורתם הראשונה לא אכלו לחם כי אם ירק, ואחר כך עשו נטילת ידים וקבעו לאכול לחם ביחד חייבין לזמן, דזהו קביעות אחר** (כ"ו).

ישראל בן ישי – קרית ספר

שכח רצה ויעלה ויבוא

בשו"ע סי' קפ"ח סעיף ו' מבואר דבשכח בשבת ויו"ט ג"כ רצה וג"כ יעלה ויבוא אומר אשר נתן שבתות וכו' וימים טובים וכו'. ולכאורה בשכח שניהם ונזכר ובירך רק אחד מהן כגון שנזכר שלא אמר יעלה ויבוא ובירך אשר נתן ימים טובים וכו' ומיד נזכר שלא אמר נמי רצה דכהאי גוונא צריך לחזור ולברך אשר נתן שבתות וישל"ע בזה.

בענין פתיחה בשם דברכת אשר נתן

הנה בשו"ע מבואר דהשוכח רצה בשבת או יעלה ויבוא ביו"ט מברך ברכת אשר נתן וכו' ופותח בשם ומלכות

[ומ"מ גבי ר"ח כתב בלי שם וכ"נ דעת רמ"א, וכתב ברכ"י דסב"ל, והמשנ"ב כתב לומר בשם, ובכף החיים הכריע כהחיד"א לחוש לסב"ל בפרט שכן דעת שו"ע ורמ"א].
והקשו תוס' והרא"ש דמדוע פותח בה בשם והרי סמוכה היא לבונה ירושלים, ותירץ הרא"ש דאינה אלא מדרבנן מידי דהוי דהטוב והמטיב, פירוש דמבואר בגמ' דע"כ פותחת בברוך דאין להחשיבה סמוכה לברכה דאורייתא ואולי הטעם דסמוכה היינו דהברכה הקודמת עולה חתימתה לפתיחת הברכה הבאה וא"כ ברכה דאורייתא לא יכולה להחשב כפתיחה לברכה מדרבנן, עוד תירץ הרא"ש דאינה אלא אקראי בעלמא וכעי"ז כתבו התוס' דהואיל ולא נתקנה שם אלא לאומרה לפרקים כששכח אי"ז חשוב סמוכה, ויש לבאר בכמה אופנים, חדא דברכה הסמוכה היא דוקא שמעיקרא תקנוה בתור סמוכה אך ברכה שתקנתה בפתיחה כגון ברכת התורה לא יועיל לסמוך לברכה אחרת ולא לפתוח בברוך, אלא דהקשו הראשונים דכאן היות ותמיד היא סמוכה לא תפתח בברוך, ותי' דהיות ואינה קבועה תקנו בה ברכה וממילא לא מהני מה שסמוכה לפוטרה מפתיחה, עוד יש לומר דברכה שאינה תדירה אין להחשיבה כסמוכה ודוקא ברכה שתוקנה בטופס ברכות בסמיכות חשיב סמוכה כמו שמו"ע דחשיבי סמוכות, ועוד י"ל דהנה מצינו באקראי דחשיב סמוכה כמו תפילת הדרך דכתוב בפוסקים לברך על פרי להסמיכו לצאת ידי הסוברים דחשיבא סמוכה אע"ג דאי"ז טופס ברכות קבוע ומ"מ מסתברא דאי בירך על פרי ואח"כ נזכר שצריך לומר תפילת הדרך דלא חשיב שסמך לברכה דצריך דעתו לזה בשעת ברכה וא"כ זו כוונת הרא"ש דהיות וכאן מברכה רק כששכח א"כ כשבירך בונה ירושלים לא היתה כלל כוונתו על סמיכות ואין שייך להחשיבה סמוכה וק"ל.

יעקב מאיר הכהן דוויק – תל ציון

בענין טעה ובירך ורוצה להמשיך לאכול על סמך הברכה הקודמת

כתב הביאוה"ל סי' ק"צ ד"ה בירך, ואם דעתו לשתות לא יברך אחריו אלא לבסוף (טור), וכתב המג"א ואם טעה ובירך אחריו אין צריך לברך בתחילה כיון שהיה דעתו לשתות עוד, והגר"ז והחיי"א בהלכות קריאת התורה העתיקו דבריו, ועיין בחידושי רע"א בשם תשובת קרית מלך רב דדוקא כשטעה בדין דחשב דצריך לברך ברכה אחרונה אע"פ שרצונו לשתות עוד אבל בשכח שיש לו לאכול עוד ובירך ברכה אחרונה צריך לברך על מה שיאכל אח"כ עכ"ל. ועיין בא"ר שמסתפק בדינו של המ"א, ובגדי ישע ומאמר מרדכי חולקים על דינו של המג"א ודעתם דברכה אחרונה הוא סילוק גמור בכל גווני וכן מצדד בנהר שלום וע"כ למעשה צ"ע, עכ"ל של הביאוה"ל.
ויש להעיר בכמה מקרים שכיחים לפי הביאוה"ל הנזכר.
א. מקרה מצוי ששותה מים ודעתו היה לפטור גם את הקפה וטעה ובירך ברכה אחרונה על המים, דלפי הרע"א הנ"ל אין לו לברך על הקפה, ומצד שני לפי כמה אחרונים אין לו לשתות בלא ברכה, וע"כ כתב הכה"ח בסי' זה ס"ק ח' שיש לו לעשות עצה להביא עצמו לידי חיוב ברכה או שיסיח דעתו לגמרי מאכילה ושתיה וימשיך אח"כ, או שיעשה שינוי מקום או שמישהו יוציא אותו בברכה, ואם קשה לו להתאפק מלהמתין יברך בליבו וימשיך אכילתו ושתייתו.
ב. במקרה שאוכל בסעודתו בורקס ואורז, ולא רוצה שיצטרפו לשיעור קביעות סעודה, וע"כ רוצה לאכול תחילה את הבורקס, לברך ברכה אחרונה ושוב לאכול את האורז, ויש לדון האם עכשיו יפטור את האורז בברכת במ"מ שבירך על הבורקס או שכיון שבירך ברכה אחרונה בטל הברכה הראשונה, (ואמנם באפשרותו מלכתחילה לכוון שלא יפטור את האורז, אבל על הצד שהברכה האחרונה אינה מבטלת את הברכה ראשונה כלפי אורז הוי ברכה שאינה צריכה), והנה הפמ"ג סי' ר"ז באשל אברהם סוף ס"ק א' כתב "אם אכל ושתה הרבה מינים ובירך ברכה אחרונה בורא נפשות אדעתא למיפטר רק מין אחד פטר הכל ואסור לברך שוב על שאר מינים". מבואר שסובר שאפילו יכוון להדיא לפטור רק מין אחד יפטור הכל. וממילא לכאורה גם בנידונינו לגבי אורז לא תועיל כוונתו.
אבל יש עדיין מקום לדון ולחלק וזה ע"פ מה שכתב הבן איש חי בשו"ת רב פעלים חלק ב' סי' ל"ב, עי"ש שמתחילה רצה לומר שלא כדברי הפמ"ג הנ"ל, ואם יכוון להדיא לפטור רק מין אחד מהני כוונתו כמו שמצאנו שמועיל כוונה בברכה ראשונה, וכתב ע"ז מיהו חזרתי ואמרתי דיש לומר אין ללמוד דין ברכה אחרונה מברכה ראשונה לענין זה די"ל שאני ברכה ראשונה שעדיין לא נתחייב בה שלא אכל עדיין ולהכי כיון דאינו מתכוון לפטור הב' לא מפטר. אבל ברכה אחרונה שכבר אכל ונתחייב י"ל כל שכבר בירך ברכה הראויה לזו גם כן יוצא ידי חובה דרך גררה, ולא בענין שיכוון לפטור את זה, ועי"ש עוד שהביא הוכחות מהאחרונים לחלק זאת. והיה נראה לפי סברת הבן איש חי דבנידון שלנו כשרוצה ע"י הברכה על הבורקס לפטור גם את האורז, הרי יפטור בברכה זו אע"פ שקודם שאכל את האורז בירך ברכה אחרונה משום שכאן אין את הסברא שיפטור את האורז דרך גררא שהרי עדיין לא אכל את האורז. [ואם היינו אומרים שברכה אחרונה זה איזה דין ביטול לברכה ראשונה וזוהי סברת הפמ"ג שלא מהני לכוון לפטור רק מין אחד כי זה ביטול לברכה אחרונה, אז לא היה מקום לחילוק שלנו אבל לסברת הבן איש חי ודאי החילוק נכון. וצ"ע אם יש כזו סברא של ביטול לברכה ראשונה ע"י ברכה אחרונה].
ג. עוד יש מקרה שכיח, למשל אוכל פירות ומיני מזונות, מהפירות אכל שיעור ברכה אחרונה ומהמזונות לא אכל שיעור, ודעתו עכשיו לברך ברכה אחרונה על הפירות ולהמשיך לאכול את המזונות, לפי מה דקיי"ל בסי' ר"י ס"ק א' שאכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית אחר לא משבעת המינים מברך בורא נפשות א"כ במקרה הנ"ל מסתמא המזונות שאכל פחות משיעור גם כן נפטר בברכת בורא נפשות שיברך ושוב לא יוכל לאכול אלא כשיברך במ"מ שוב, לפי הסוברים שלא מועיל כוונתו לפטור דבר מסויים ולא דבר אחר, ויש לעיין בכל זה.

בענין החילוק בין זימון שלושה לזימון עשרה

א. יש לדון מהו זימון של עשרה, האם בעיקרו הוא שוה לזימון של שלושה, אין מעלה בזימון של עשרה משלושה מצד עצמו רק ע"י שהם עשרה מזכירין את ה' וזה נותן מעלה לזימון בשם יותר מברכת זימון בלא שם, או דיש ענין בזימון של עשרה יותר מזימון של שלושה מצד שהם עשרה, דזהו חיוב אחר של זימון, רק שבנוסף ע"ז יש גם הזכרת ה' מצד שהם עשרה, ואז יש שתי מעלות גם זימון של עשרה וגם בהזכרת ה'. ויתבאר להלן בעזה"י כמה נפק"מ לדינא בזה, והנפק"מ הגדולה בזה. באופן שמשום איזה סיבה לא יכולים בעשרה להזכיר את השם בזימון האם צריכים לזמן בעשרה ואסור להם ליחלק כי התחייבו בזימון של עשרה ואף שאין מזכירים ה' מ"מ חיוב זימון של עשרה הוא לא כמו חיוב של שלושה, או שמא כיון שאין מזכירים את ה' אין שום ענין בזימון של עשרה דבלא שם הרי הוא שוה ממש לזימון של שלושה, [אם לא משום ברוב עם דזה תלוי במחלוקת הרמ"א והאחרונים שהביא המ"ב בסי' קצ"ג ס"ק י"א].
ב. והנה המשנ"ב (שם ס"ק כ"ו) הביא דברי המג"א לגבי יושבין בעגלה שמסתפק האם מצטרפין, ודברי הח"א שהכריע דבזה ובכל מקום שיש ספק בשלושה יזמנו, אבל בעשרה יש לחוש להזכרת ה' לבטלה. וכתב המשנ"ב וז"ל ומ"מ נראה לי דיזמן בלא שם דהא דיעבד יצא בעשרה אף אם לא הזכיר ה' וכדלעיל בסוף סי' קצ"ב, עכ"ל. מפשטות דברי המשנ"ב נראה דאף שיזמנו בלא שם משום הספק מ"מ יוצאים יד"ח זימון של עשרה (על הצד שחייבים בזימון) דזימון בלא שם אינו מעכב דיעבד. [ואפשר היה לדחות דכוונת המשנ"ב שיוצאים בדיעבד משום זימון של שלושה אבל יותר נראה מדבריו שיוצא יד"ח זימון של עשרה] ולפי"ז באופן שמזמנים עשרה בלא שם מספק יהיה אסור להם ליחלק כי התחייבו בזימון של עשרה.
אמנם אם כנים דברינו יוצא שכוונת המשנ"ב להביא ראיה מסימן קצ"ב דבדיעבד יוצאים יד"ח זימון של עשרה גם אם לא הזכירו השם וצ"ע הראיה, דז"ל השולחן ערוך שם (בשם האורחות חיים) אם טעה המזמן בעשרה והעונים ולא הזכירו אלוקינו אינם יכולים לחזור, עכ"ל, מבואר בהשו"ע שאינם יכולים לחזור הזימון דיצאו יד"ח זימון, אבל לא מבואר שיצאו יד"ח זימון של עשרה, אע"פ שלא הזכירו השם. אמנם המשנ"ב מבאר שם דהטעם שאינם יכולים לחזור דבדיעבד יצאו בזימון בלא שם וכן כתב בביאור הגר"א. ונראה מזה שהיה פשוט למשנ"ב והגר"א שזימון של עשרה הוא לא אותו זימון של שלושה גם בלא הזכרת ה', דכיון שמצאנו מעלה של עשרה בתפילה ובכל דבר שבקדושה גם בזימון לזמן בעשרה זהו זימון במעלה יותר. וע"כ ביארו דמה שכתוב בשו"ע שאינם צריכים לחזור זהו משום שגם אם לא הזכיר השם יוצאים יד"ח זימון עשרה. אבל אם לא היו יוצאים יד"ח של זימון של עשרה היו צריכים לחזור ולזמן אע"פ שקיימו זימון של שלושה. כי הרי חל עליהם חיוב זימון של עשרה ולא קיימו אותו. ואין שייך כאן אין זימון למפרע, דהא מ"מ עדיין לא בירכו ויכולים לקיים שוב החיוב זימון שחייבים בו עדיין. כך נראה לפום ריהטא. אבל לכאורה יש להוכיח מלשון המשנ"ב להיפך, שענין זימון של עשרה הוא רק משום הזכרת ה', שכתב (בסי' קצ"ג ס"ק י"ד) וז"ל דאם היו יכולים לחלק לעשרה עשרה לא היו רשאים ליחלק לחבורה של ג' כדי שלא יפסידו מלהזכיר הזימון בשם עכ"ל (וכן כעין זה בס"ק י') ומבואר שכל ענין זימון של עשרה זה משום הזכרת ה', ולא משום שהם עשרה דאל"כ תיפוק ליה שלא היו רשאים ליחלק לג' ג' כי התחייבו בזימון של עשרה שזהו זימון אחר ולא יכולים להפקיע עצמם מחיוב זה, ולשון זה נראה בכל הראשונים שפירשו הטעם שעשרה אינם יכולים ליחלק משום הזכרת ה' זה מורה שכל ענין זימון של עשרה זהו משום הזכרת ה', [עיין לשון הטור ושו"ע .... עד עשרה ואז אין נחלקין כיון שנתחייבו בהזכרת השם ....].
ג. כתב בשערי תשובה (סי' קצ"ב ס"ק ג') ועיין לקוטי פר"ח שכתב על מה שכתב בשו"ע שאם העונים לא הזכירו אין יכולים לחזור ומשמע שגם המזמן שוב אין לו להזכיר השם וזה אינו דהוא לא הפסיד בשביל זה ויכול לחזור ולומר ברוך אלוקינו עי"ש, ובשיורי ברכה כתב שדברי א"ח הם בתשובת הרשב"א כת"י ומבואר שם שאם כבר ענו אחריו גם הוא הפסיד עי"ש. לכאורה דברי הפר"ח צריכים עיון רב, אם נאמר שזימון של עשרה כל מעלתו הוא מפני הזכרת ה', איך יתכן שאף שהעונים לא ענו בשם ונמצא שלא התקיים כאן זימון של עשרה, מ"מ הוא יכול לענות בשם, והרי בזימון של שלושה אין הזכרת ה' וברכתו לבטלה, מזה נראה לכאורה שלמד הפר"ח שזימון של עשרה מעלתו הוא גם בלא הזכרת ה', אלא שבעשרה יש גם הזכרת ה', ולכן למד הפר"ח שאמנם העונים לא ענו בשם מ"מ הוא לא הפסיד, כיון דמ"מ יש כאן עשרה שמזמנים יכול לענות בשם, דבזימון של עשרה יש להזכיר השם. והחולקים על הפר"ח י"ל דחלקו בזה גופא דכל שהעונים לא הזכירו שם הוי ליה זימון של ג' ואין להזכיר בו השם. ועוד י"ל אפילו אם סוברים כהפר"ח ביסוד זימון של עשרה מ"מ אין לו לענות יותר ממה שהם ענו. [וכמדומה ראיתי לשון כזאת באחרונים].
ועוד נפק"מ בכל זה נראה כשהיו עשרה ושומע שלא כולם ענו בשם אם הוא עצמו יכול לענות בשם או לא, לדעת הפר"ח נראה שיוכל לענות בשם כיון דמ"מ הם עשרה. אבל אם נאמר שבלא אמירת השם הרי זה כזימון של שלושה אינם יכולים להזכיר השם, איברא דדין זה אינו נכון כי הרי אפילו אם לא יענה כלל אם הרוב ענו יוצאים יד"ח זימון של עשרה. אבל יהיה נפק"מ באופן שרובם או חציים לא ענו בשם.
ד. בשערי תשובה סי' קצ"ה כתב, ועיין בשו"ת פנים מאירות (חלק ב' סי' ו') דבעשרה אם אחד בירך לבד אינהו מזמנים בשם ונפקי בזימון דידיה ואיהו לא נפק, ועי"ש דמשמע קצת מדבריו דדוקא בכהאי גוונא אבל אם אחד מהם נצטרף לזימון ומכל שכן אם שלושה מהם ברכו בזימון שוב אין מצטרפין לעשרה לברך בשם ודלא כהא"ר. עי"ש שהביא דברי הב"י (בסי' קצ"ג) בפירוש התוספתא שהביא הטור ושם איתא שכתב אבל אם אחד מהם קדם וזימן בג' או בירך ברהמ"ז לעצמו אין העשרים נחלקים דאותן שעימו אין יכולים לזמן בשם כיון שהוא קדם וזימן פרח זימון מינייהו, עכ"ל הב"י, והפ"מ התקשה בדברי הב"י במה שכתב שאחד בירך ולא התקשה במה שאמר אם אחד זימן. ומבואר שלמד הפ"מ שאם זימן לא יכול שוב לזמן בעשרה. וזה מבואר להדיא בב"י. אמנם כמו שכתב השערי תשובה בא"ר מבואר לא כן. וכן ראיתי בדרך החיים שכתב כהא"ר (באות ח') וז"ל וכן הדין בעשרה שהוצרכו שלושה לילך לדבר מצוה וזימנו לעצמם וקודם שברכו האחרים גמרו המצוה צריכין לבוא אצלם ולצרף עמהם ולברך בשם ובעשרה אף שזימנו שלושה מהם מצטרפין אח"כ לזמן בשם כמו שיתבאר לקמן עכ"ל. ודברי הא"ר והדה"ח צריכים ביאור, אם כבר זימנו ויצאו ידי חובת זימון איך יכולים שוב להצטרף לעשרה והא הוי כשלושה מן השוק שאם לא אכלו כלום אינם יכולים להצטרף לזימון ומה מעלה בזה שאכלו אותם שיוכלו לזמן בשם עימם אחר שכבר זימנו. אבל אם נאמר שאותם שלושה חייבים בזימון של עשרה א"כ חובה זו נשארה עליהם אפילו שכבר זימנו בשלושה וכמו דאמרינן שאם אחד מתוך שלושה בירך מ"מ יכול אח"כ להצטרף לזימון עם השנים שלא בירכו כיון דבעצם הוא חייב רק שאין זימון למפרע וע"כ הוא לא יצא אבל הם שלא בירכו יוצאים. כמו כן בשלושה שזימנו מתוך עשרה עדיין נשאר עליהם חובת זימון של עשרה וע"כ יכולים להצטרף שוב לזימון של עשרה אחר שבירכו. והחולקים על הדה"ח והא"ר, המה הב"י והפמ"א י"ל שסוברים שזימון של ג' שוה לי' ורק נוסף בזה מעלה של הזכרת ה', [וזה נותן מעלה לזימון של י'] ולכן י"ל שכיון שכבר זימנו אין שייך לזמן שוב שהרי כבר נפטרו מזימון, ויש לפלפל בזה.
ה. כתב הטור בסי' ר' דאם הם עשרה ומפסיקין ג' לז' אין צריך להפסיק אלא עד שאמרו ברוך אלוקינו ואם חזרו השלושה ואכלו יכולים לזמן יחד עכ"ל, מבאר הערוך השולחן (וכן הוא במשנ"ב) כלומר אפילו אם אחד המפסיק לשנים צריך להמתין עד הזן את הכל זהו מפני שבלעדו ליכא זימון אבל ג' המפסיקין לז' הרי גם בלעדם יש זימון ואין הפסקתן אלא משום הזכרת ה' לפיכך אין צריך להפסיק רק עד שאמרו אלוקינו ולכן כשחזרו ואכלו יכולים לזמן יחד ולא מקרי פרח זימון מינייהו כבדין הקודם שהרי לא הפסיקו משום הזימון אלא משום הזכרת השם ויכולין להצטרף גם לשבעה אחרים להזכרת השם דבזה לא פרח זימון מינייהו דאכל בי עשרה שכינתא שריא, ע"כ בשם המג"א (ס"ק ג'). נראה מהטור לפי מה שמבארו המג"א שהשלושה לא יצאו ידי חובת זימון כיון שלא הפסיקו לשמוע עד סוף ברכת הזן וע"כ אחר שיסיימו לאכול חייבים שוב לזמן. [דאם רוצים לצאת בזימון זה היו צריכים לשמוע עד סוף ברכת הזן] ומה שהפסיקו זה רק בשביל הזכרת השם. וצ"ב הא כיון שהתחייבו בזימון של עשרה וזימון של עשרה לא יצאו איך יכולים להפקיע עצמן מחיוב זה, לשמוע רק את ברכת הזימון בלא ברכת הזן לומר השם ואח"כ יזמנו לבד בזימון של שלושה, ונראה ראיה ברורה שעיקר זימון של עשרה הוא משום הזכרת השם וכיון שהזכירו השם אינם צריכים לצאת בזימון זה אלא יכולים להמשיך סעודתם ואח"כ יזמנו בשלושה. וחידוש יותר גדול מבואר כאן, דהיה נראה לומר שאפילו אם זימון של עשרה הוא רק משום הזכרת ה' מ"מ אחר שמזכירים את השם מקבל הזימון מעלה טפי מזימון של שלושה שהוא בלא הזכרת השם, כי מעתה הברכה היא בשם, וא"כ השלושה שלא יצאו יד"ח זימון של עשרה, מה לי שכבר ענו בשם, הא אם לא יצאו יד"ח זימון, לכאורה הוא שלא כדין דהרי מעלת ברכת זימון של עשרה הוא טפי משלושה, ואיך יכולים להמשיך סעודתם אחר שענו ויזמנו אח"כ זימון שהוא בפחות מעלה. חזינן מזה שבעצם זימון של שלושה שוה ממש לזימון של עשרה במעלתו אפילו אחר הזכרת השם. וכל ענין זימון של עשרה הוא משום שיזכירו השם, ואחר שאלו השלושה כבר הזכירו אין ענין כלל שיצאו בזימון זה ויכולים לסמוך על הזימון שיזמנו אח"כ. וכמו שכתבנו כבר לעיל כך נראה מכל הראשונים שכל ענין זימון עשרה כי יזכירו את השם, ואלו שכבר הזכירו יכולים להמשיך לאכול ואינם צריכים לצאת בזימון זה.
ו. הביאוה"ל בסי' קצ"ה ד"ה שתי חבורות מביא דברי הרשב"ש בהא דשני חבורות הרואין אלו את אלו מצטרפין רק אם יש בכל חבורה שיעור זימון. ומפליג הרשב"ש עוד יותר דאפילו יש בכל חבורה כדי זימון אלא שע"י צירופן יתחדש שיברכו בעשרה כגון שיש ה' בכל חבורה נמי לא מהני בשרואין זה את זה ונכנסו מתחילה כיון שעי"ז יצטרפו לזמן בשם עכ"ד. ולכאורה זה הדין יבואר יותר אם נאמר שחלוק זימון של עשרה משלושה, שזימון של עשרה הוא מעלה יותר משום שאכלו יחד עשרה, ומזמנים יחד, וע"כ כאן שלא אכלו יחד אינם יכולים להצטרף, אבל אם הטעם של עשרה משום הזכרת השם מדוע לא יוכלו להצטרף והרי הזכרת השם העיקר משום שיש כאן עשרה והרי יש כאן עשרה שחייבים בזימון חמש בחבורה זו וחמש בחבורה זו, וזימון של חמשה ועשרה הוא בעצם שוה, רק כשמזמנים יחד עשרה מזכירים השם. וכיון שבלא הזכרת השם היו יכולים להצטרף יחד כי הרי בכל חבורה יש כדי זימון מדוע עכשיו כשבאים להזכיר את השם לענין זה לא יועיל צירוף והרי סוף סוף עשרה שמזמנים יש כאן. ויש לדחות שתיקנו הזכרת השם במקום שאכלו עשרה יחד ומזמנים ולא בעשרה שמצטרפים לזימון [ועיין בספר שלמי יוסף לכולל פונביז' פלפל שם אחד הכותבים בנידון זה וקצת במבט שונה].

שלמה קפלן – רמת שלמה

שכח להזכיר מעין המאורע האם ברכותיו ברכות לבטלה

כתב השו"ע בסימן קפ"ח סעיף ט', שלשה שאכלו בשבתות ויו"ט ושכחו להזכיר מעין המאורע והם צריכים לחזור לראש ברכת המזון יברך כל אחד בפני עצמו כי מידי זימון כבר יצאו עכ"ל, ויש לדקדק אם לא יצאו יד"ח ברכת המזון איך יצאו יד"ח זימון, וכי אפשר לצאת ידי חובת זימון בלא ברכת המזון.
ונראה לבאר זה על פי מש"כ הטור בסוף סי' ק"ח, וז"ל ואם טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא במנחה בר"ח, או שהתפלל במנחה בשבת תפלה של חול, יש אומרים שמתפלל ערבית שתים, ויש אומרים שאין צריך. וטעם מחלוקתם האם מה שצריך לחזור ולהתפלל זהו משום שלא יצא יד"ח תפלה, וא"כ חייב בכל אופן להשלים את תפלתו, או שהטעם משום שלא הזכיר יעלה ויבוא או שבת ולכן חוזר על התפלה כדי להשלים את ההזכרה וא"כ באופן שגם בהשלמה לא יזכיר שבת ור"ח, אין טעם לחזור ולהתפלל (עיין משנ"ב שם ס"ק ל"ב), ועיין בשו"ת הר צבי חלק א' סימן נ"ד שכתב עפי"ז במי שהתפלל בר"ח כסלו והזכיר יעלה ויבוא ושכח לומר טל ומטר, וכשחזר להתפלל הזכיר טל ומטר אבל שכח יעלה ויבוא, וזה תלוי בשיטות אלו שלמ"ד בסימן ק"ח שאין צריך לחזור הוא הדין גם כאן אין צריך לחזור ולהתפלל פעם שלישית ולמ"ד שם שצריך לחזור ולהתפלל גם כאן יצטרך לחזור ולהתפלל פעם שלישית, וכתב שם שהורה להתפלל פעם שלישית על תנאי נדבה.
ובזה נראה ג"כ שתלוי, באם ?צריך לחזור ולהתפלל משום שלא הזכיר יעלה ויבוא וכדומה, האם צריך לחזור ולהתפלל במנין או לא, שאם יצא יד"ח תפלה ורק צריך להשלים ההזכרה א"כ אין צריך מנין ואם לא יצא יד"ח יצטרך מנין, וכן תלוי בזה ג"כ האם ברכותיו ברכות לבטלה או שתפלתו תפלה ורק צריך להשלים.
ונראה להוכיח שהעיקר להלכה שיצא יד"ח תפלה, שהרי כתב השו"ע בסימן קנ"ד סעיף י', מי ששכח ולא אמר יעלה ויבוא בר"ח או בחולו של מועד או בכל דבר שצריך לחזור בשבילו, יכוין דעתו וישמע משליח ציבור כל שמונה עשרה ברכות מראש ועד סוף וכו' דכיון שכבר התפלל אלא ששכח ולא הזכיר, אע"פ שהוא בקי ש"ץ מוציאו עכ"ל, ועיי"ש במשנ"ב ס"ק מ' ובכה"ח אות נ"ד.
ועפי"ז אתי שפיר שיצאו יד"ח זימון, משום שיצאו יד"ח ברהמ"ז ורק חסר להם מעין המאורע ובגלל זה צריכים לחזור. אלא שלשון המשנ"ב בסוף ס"ק כ"ט צ"ע שכתב שבשבת ר"ח אם שכח של שבת צריך לחזור גם על יעלה ויבוא משום דברהמ"ז הראשון נתבטל לגמרי עכ"ל והנה הדין שכתב אפשר לפרש שאע"פ שיצא יד"ח ברהמ"ז מ"מ כשחוזר צריך להזכיר הכל, אבל הלשון שנתבטל לגמרי קצת צ"ע.

יהודה טל – רמות

בענין הזכרת ברית ותורה לנשים

כתב הביאוה"ל סימן קפ"ז ד"ה מחזירין אותו בשם החיי אדם דברית ותורה הזכרתה דאורייתא, והביא מתוס' ברכות דף כ' ע"ב שנתן טעם מדוע נשים לא חייבות

מהתורה לצד אחד בגמרא מפני שאינם מחוייבים בברית ותורה ובברכת המזון אומרים ועל בריתך שחתמת בבשרנו וכו'.

וצ"ע למה באמת זהו הנוסח בברכת המזון הרי בתורה נאמר ואכלת ושבעת וברכת על הארץ הטובה, וצ"ל שהיות והברית והתורה אלו הגורמים לזכיה בא"י החיוב להודות הוא גם על הגורמים לזכיה בא"י.

ולפי"ז צ"ע מדוע שאשה לא תהא חייבת להגיד זאת כאיש ונכון שהיא לא שייכת לגורמים המזכים בא"י שהם ברית ותורה אבל עליה להודות שנתן הקב"ה את א"י וגם את הגורמים לא"י אפילו שהיא לא מחוייבת באותם גורמים אבל היא מודה להקב"ה שהביא את הגורמים לגברים שמזכים בא"י וצ"ע דברי הרמ"א דנשים לא יאמרו ברית ותורה דאינם בכלל זה (רמ"א סימן קפ"ז סעיף ג') ועיין משנ"ב סעיף ט'.

ונראה דהספק בגמרא שם דמי שלא שייך בגורמים שמביאים לא"י הוא לא מחוייב בברכת המזון מפני שהודאת ברכת המזון הוא על הארץ הטובה ועל גורמי הארץ והטובה והיות ולא שייך בגורמי הארץ פטור מברכה על הארץ.

וצד שני בגמרא הוא שאשה מחוייבת בברכת הארץ ולא בדברים המביאים לארץ "ובשלמא אנשים היות ושייכים בגורמים מחוייבים מהתורה להזכיר גם את הגורמים אבל אשה היות ולא שייכת בזה אינה מצווה בגורמים כלומר בברית הזכרתה אינה מצווה אך בא"י מצווה להודות.

ולפי"ז יצא שאיש מצווה מהתורה להזכיר את א"י, וגם את הגורמים לא"י מהתורה ואשה מחוייבת רק להזכיר את א"י אבל את הגורמים להביא לא"י לצד שני בגמרא פטורה היא וכל אחד חיובו לפי מהותו ואין הספק בגמרא האם מחוייבת בגורמים או לא שאם מחוייבים בגורמים אשה פטורה ואם לא מחוייבים בגורמים אשה תהא חייבת דא"כ היות ויש ספק האם אשה חייבת גם לאיש היה צריך להיות ספק האם מחוייב בברית ותורה והרי החיי אדם כתב דהוי דאורייתא ומשמע מודאי, ועוד דאם נלמד שבאיש הוי ספק מהתורה א"כ בספק אמר ברית ותורה הוי ספק ספיקא א. האם ברית הוי דאורייתא. ב. אולי אמר ולא יצטרך ולחזור ולא כן כתב החיי אדם אלא בהכרח שבאיש הוי ודאי דאורייתא וספק הגמרא כדאמרינן לעיל, ולפי"ז מיושב הרמ"א והכל בו שאשה פטורה מלהזכיר גורמי הטבת א"י.

אבל צ"ע לפי"ז דהנה הביאוה"ל בסימן קפ"ו ד"ה ומוציאות את האנשים כתב כגון שאמרו ברית ותורה ואז מוציאות את האנשים מספק, וצ"ע דהרי הוכחנו שאשה פטורה מהתורה מברית ותורה ואיש חייב מהתורה בברית ותורה ואיך אשה תוציא איש בפרט זה דהרי בלי ברית ותורה איש לא יוצא ידי חובה וצ"ע. ואולי י"ל היות ובעצם ברכת המזון היא חייבת אפילו שבפרט מסויים היא פטורה יכולה להוציא וצ"ע בכל זה.

בענין האם ברכה בלי חתימה יש לה שם של ברכה

הנה מרן בסימן קפ"ז הביא ואם אמר במקום ברכת הזן בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא יצא, ויש אומרים שצריך שיחתום בריך רחמנא דזן כולא, וביאר המשנ"ב דאף דקיי"ל מקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום מ"מ בדיעבד יצא זהו ביאור דעה ראשונה בשו"ע וכתב ב"י כן נראה דעת הטור וכן הביא בהגהות רע"א בשם הרמב"ן במלחמות.

ואולם דעת היש אומרים שאפילו בדיעבד לא יצא אם לא חתם וזהו דעת הרשב"א הריטב"א המאירי הנימוקי יוסף והרשב"ץ וסברתם שמקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום ואפילו בדיעבד לא יצא.

ולפי"ז קשיא על המ"א דפסק שבסעודה שלישית בשבת אם שכח רצה ונזכר אחר שאמר בונה ירושלים יברך אשר נתן שבתות ולא יחתום דהרי יש דעות שסעודה שלישית אינה טעונה פת.

וצ"ע שהרי רוב הדעות פוסקות שסעודה שלישית טעונה פת וא"כ בענין חתימה ובלי חתימה כבר נתבאר שדעת רוב הראשונים שלא יצא וכן פסק המ"א שברכה בלי חתימה לאו ברכה הוא כדעת הרשב"א וא"כ איך יגיד חצי ברכה וצ"ע.

ונראה כדעת הביאוה"ל בשם הנהר שלום שיאמר בכל מקרה גם חתימת ברכה שזהו יום חשוב ודוק.

בענין שכח רצה בסעודה שלישית

א. כתב המשנ"ב בסימן קפ"ח ס"ק ל"א בשם המ"א, שאם שכח רצה ונזכר קודם שהתחיל הטוב והמטיב, בסעודה שלישית או רביעית אומר ברוך אתה ה' וכו' שנתן שבתות למנוחה וכו', ובשער הציון ס"ק כ"ה כתב היינו בלא חתימה ע"כ, ותימה דהרי באותו סעיף כתב המשנ"ב שיש אומרים שסעודה שלישית אינה טעונה פת ואין דבריהם עיקר כמו שכתב מרן בסימן רצ"א סעיף ה'. ועפי"ז כתב המשנ"ב שאם שכח רצה בסעודה שלישית אינו חוזר מספק.

אבל כאן בציור של המ"א הוא נמצא לפני הטוב והמטיב, ולמ"ד סעודה שלישית טעונה פת צריך הוא לברך ברכה שלימה עם פתיחה וחתימה ברוך אתה מקדש השבת, וא"כ מה שייך כאן ספק ברכות להקל ולא יברך חתימה רק פתיחת הברכה כדכתב המ"א, דלפי השיטות שטעונה פת חצי ברכה אינה כלום, וכי אדם שיודע חצי ברכת אשר יצר האם מחוייב לברך, ודאי שלא מפני שאין חצי ברכה, וא"כ "כאן הרי אומר חצי ברכה", ונהי דחיישינן לספק ברכות י"ל שלא יברך בכלל אבל לברך חצי ברכה הוא מכניס את עצמו לספק ברכה לבטלה וצע"ג.

ב. ותו קשיא דמרן פסק בסימן קפ"ח סעיף ו' טעה ולא הזכיר של ר"ח אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון וביאר הביאוה"ל שחייב להגיד אותה בשם ומלכות בפתיחתה ומביא ראשונים שכך סוברים והוסיף שיש חבל ראשונים דסבירא להו לדינא שהיא ברכה גמורה אף לענין חתימה וממילא ודאי שצריך שיהא פתיחה ומונה את בעל הלכות גדולות הרוקח הראב"ן וכו' וכותב הביאוה"ל ואף שאין נוהגים כן לענין חתימה עכ"פ הפתיחה צריכה להיות בשם ומלכות ועיין שם. ודבריו צריכים עיון מפני שלראשונים האלו אין להגיד פתיחה בלא חתימה ואם אמר לכאורה הוי ברכה לבטלה דאין חצי ברכה, וגם לדידהו אין לברך כלל בפתיחה וקיימ"ל סב"ל וצע"ג. ואולי רואים מכל הנ"ל שברכה זו בלבד ניתנת לחלוקה. וראיה מר"ח שיש אומרים שיש פתיחה בלי חתימה וא"כ מוכח שניתן לחלק ברכה זו אך זה גופא מנ"ל לדמות ברכה לברכה דכל ברכה ניתן גדריה וצ"ע מקור לכל הנ"ל וה' יאיר עינינו בתורתו.

יהודה אריאל פרץ – נוה יעקב

ותבנה ירושלים - עירך או עיר הקודש

בברכת המזון בסוף ברכת בונה ירושלים, יש אומרים ותבנה ירושלים עירך, ויש אומרים עיר הקודש, וכ"ה בכל סידורי האשכנזים, וכן יותר נכון, שכ"ה בכמה ראשונים ומהם, מחזור ויטרי, לקט יושר משם רבו מהרא"י בעל תה"ד, והרוקח (עיר קדשך), וכן בכמה אחרונים ומהם, חסד לאלפים (קפ"ז ח'), בן איש חי (חקת ט"ז), כף החיים (קפ"ז ה') ועוד. ועיין בברכות (מ"ד ע"א) בנוסח ברכת מעין שלוש, דגרסינן התם ותבנה ירושלים עיר קדשך, ויש גורסים עיר הקודש, ויש גורסים עירך, עיין בטור (סי' ר"ח) ובראשונים ובאחרונים שם, ועכ"פ למנהגנו שאומרים בברכת מעין שלוש עיר הקודש, כצ"ל גם בברהמ"ז. וכ"כ בסידור עוד יוסף חי במחזורים לשלוש רגלים, וכ"ה בסידורים מדוייקים.

כמו כן לכאורה היה עדיף לומר בברכת מעין שלוש, ותבנה ירושלים ולא ובנה, וכמו בברהמ"ז וכ"ה בגמ' שם, או לומר בברהמ"ז ובנה ירושלים ולא ותבנה, וכ"ה בסידורי האשכנזים וצ"ע.

שכח להזכיר ראש חודש בשבת בברכת המזון

כתב הטור (בסי' קפ"ח) וז"ל בקיצור, אם חל ר"ח בשבת ולא הזכיר של ר"ח, היה אומר ה"ר יוסף שאין מחזירין, דמשום האי מיעוטא לא תיקנו להחזיר, וגם חיוב אכילה דהאי יומא משום שבת הוא. וכתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל, ויש חולקים בזה ולזה דעתי נוטה, וראיה משום יום שנתחייב בארבע תפילות, ה"נ כיון דסוף סוף לא סגי דלא אכיל צריך לחזור ולברך עכת"ד. ומרן הבית יוסף שם הביא שדעת המרדכי כה"ר יוסף, ודעת הרשב"א בחידושיו לברכות כה"ר יחיאל. וסיים בבדק הבית דנקטינן כה"ר יוסף דספק ברכות להקל, וכ"פ בשו"ע (סעי' ז').

והנה לקמן (בסי' תרפ"ב) הביא הב"י דברי הרשב"א בתשובה גבי מי שלא הזכיר על הניסים בתפילה בשבת של חנוכה, ושם מתבאר ג"כ שדעתו בפשיטות, שבר"ח שחל בשבת ושכח להזכיר ר"ח בברהמ"ז צריך לחזור וכמש"כ בחידושיו לברכות כנ"ל. (וצ"ל שסמך הב"י על משנ"ת בסי' קפ"ח דבפלוגתא שנייא, ולא הוצרך לכפול הדברים, כיון שאינו עיקר מקומו, ובנידון דהתם ליכא נפק"מ בזה). וראיתי שם להגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה שכתב על תשובה זו וז"ל, הלשון משובש, צריך תיקון ובדיקה, ולא מצאתיו בתשובות רשב"א שבידי וכו'. ואח"כ גבי עיקר הדין כתב בזה"ל, לא ידענא מנליה, הא קי"ל בר"ח שחל בשבת אם טעה ולא הזכיר של ר"ח בברהמ"ז אינו חוזר עיין סימן קפ"ח, וכנראה שגם המשיב מודה להנחת השואל בכאן, ודבר תמוה הוא. עם שי"ל גברא אגברא קרמית, לא נהירא כי סברא היא בודאי. גם לשון התשובה מגומגם מאוד, לא קאימנא עלה שפיר, ולענ"ד לא מר רשב"א חתים עלה וכו' עכ"ל. ודבריו תמוהים מאוד, שהרי מבואר כאן שדין זה בפלוגתא שנייא שיש אומרים שחוזר, ולזה נוטה דעת ה"ר יחיאל כמש"כ הטור, וכבר הביא הב"י שכן דעת הרשב"א גופיה בחידושיו, וזה ממש כדבריו בתשובה, רק הב"י פסק דלא כוותיה משום סב"ל. ולכאורה, אחר המחילה מכבוד תורתו וקדושתו של הגאון יעב"ץ ז"ל, נעלם ממנו לפי שעה דברי הטור והב"י כאן, ועיין עוד במש"כ איהו גופיה במו"ק כאן, וצע"ג.

ואשר לא מצאה ידו תשובה זו, הנה בימינו נדפסו (בספרי הרשב"א הוצאת אורייתא) תשובות הרשב"א מכת"י, ושם נמצאת תשובה זו (על הגמרא בשבת כ"ד ע"א). וכבר כתב מרן החיד"א בשם הגדולים ערך הרשב"א, שראה תשובותיו בכת"י, ומרן בב"י מביא הרבה תשובות הרשב"א דליתנהו בדפוס ע"ש.

ומש"כ גבי שיבוש הלשון, עוד אחרונים העירו בזה, ע"ש בשכנה"ג ובפר"ח ובמאמ"ר שהגיהו הלשון דאיירי בברהמ"ז שבשבת חנוכה ולא בתפילה. אבל זה קשה, דא"כ פשיטא דאינו חוזר, שהרי הזכרת על הניסים בברהמ"ז רשות כדאמרינן בשבת (כ"ד ע"א) והיכי ס"ד דחוזר. ודוחק לומר דמספקא ליה אי אמרינן דשוייה עליה כחובה כשיטת ראבי"ה, ועוד ס"ל דזהו רק בשבת ולא בחול (ודלא כראבי"ה), כ"ז דוחק. ובאמת שבכת"י הנז' הגירסא כדלפנינו, ואפשר ליישבה בדוחק ואכמ"ל. (ובסוף התשובה שם בכת"י כתוב כך, וכיון שכן בשבת דע"כ אכיל, חזרה [ולא חזרת] אכילתו מחוייבת לו, והילכך בשבת חוזר בברהמ"ז כבתפילה [ולא חוזר בתפילה] וכו'. וכצ"ל בב"י ועיין עוד שם במו"ק). וקיצרתי.

בענין הפסק באמירת הרחמן בברכת המזון וביאור דברי הבן איש חי בזה

כתב הטור (בסוף סי' קפ"ט) וז"ל, כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב, הרחמן בכמה גווני. ולא ידעתי מאין בא זה להרבות בבקשה בין ברכת המזון לברכת בורא פרי הגפן. ואפשר שנהגו לעשות כן מהא דאמרו (ברכות מ"ו ע"א) אורח מברך יהי רצון מלפניך וכו' ע"כ. ונראה לי שאין בזה משום הפסק, וגדולה מזו מצאנו בברכת המילה שמתפללים על הילד באמצע הברכה אחר שבירך בפה"ג ומפסיק בין ברכה לשתיה עכ"ל הטור. וז"ל הלבוש, דלא חשבינן להו להפסק כטעם שאומרים כמה תחנונים בסוף שמו"ע קודם שפסע לאחוריו עכ"ל. ועל פי זה כתב הפרי מגדים במשבצות זהב (ס"ק א') שבהרחמן לא יפסיק שלא לצורך, דהא בטור אמר שאין הרחמן הפסק בין ברהמ"ז לבפה"ג, הא דברי חול הוי הפסק ע"כ. וכ"כ בשו"ת מים החיים (סימן ה') שאם מברך על הכוס אסור להפסיק בין תחינות הרחמן בשיחת חולין, דהוי הפסק בין ברהמ"ז לבפה"ג, והביאו בספר דברי מנחם (ס"ק ה') עי"ש. ומשמע שבלא כוס מותר להפסיק. וכ"כ בספר זכרנו לחיים (מערכת ב' אות י"ב) שבמים החיים העלה שאם מברך על הכוס אסור להפסיק, הלא"ה מותר ע"כ. והיינו משום שאינו אלא מנהג כמש"כ הטור. ומ"מ כתב בכף החיים (ריש סי' קפ"ח) שטוב שלא להפסיק באמירת הרחמן עד סיום עושה שלום במרומיו, ועיין עוד בסמוך.

ועתה נבוא לבאר בזה דברי הגרי"ח בספר בן איש חי (שנה ראשונה פרשת חקת י"ח) שכתב בזה"ל, כשאומר המברך הרחמן, אז כל היושב חייב לענות אמן וכו' ואע"ג דאין איסור להפסיק בתחינות אלו דהרחמן, מכל מקום אסור להפסיק בשיחת חול. והמברך על הכוס חל עליו החיוב טפי שלא יפסיק בין ברהמ"ז לברכת בפה"ג דכוס. ועיין מש"ז סימן קפ"ט ומים החיים סימן ה' יעוי"ש ועוד אחרונים עכ"ל. ולכאורה בריש דבריו איירי כשאינו מברך על הכוס, וקאמר דאין איסור להפסיק באמצע הרחמן והיינו לעניית דברים שבקדושה, ומ"מ אסור להפסיק בשיחת חול. והדר קאמר שהמברך על הכוס חל עליו החיוב טפי שלא יפסיק (בשיחת חול) בין ברהמ"ז לבפה"ג. אלא שקשה ע"ז, מנא ליה דבלא כוס אסור להפסיק בשיחת חול, ואדרבה שאר אחרונים הנ"ל שציינם בדבריו ס"ל שדוקא בכוס אסור להפסיק וכמשנ"ת לעיל. ומשום הכי כתב הרב הליכות עולם (חלק ב' עמוד ע"ד) שצ"ל שלשון איסור שכתב הבא"ח לאו דוקא ומעיקר הדין שרי עי"ש. מיהו הלשון דחוק. ותו אכתי ק"ק, דהא מקור דברי הבא"ח הם דברי הפמ"ג ומים החיים, ואיך יאמר שאסור להפסיק בשיחת חול גם בלא כוס בעוד שבדבריהם מתבאר שמותר, והול"ל בהדיא שזהו רק חומרא ודו"ק. (ולא באנו לומר שאין חומרא בזה אלא שאין נראה כן כוונת הבא"ח).

ויש ליישב דברי הבא"ח ושגם יסכימו דבריו לענין דינא עם דברי שאר האחרונים, כי הנה כתבו הטור ושו"ע (בסי' קפ"ג סעי' ו') וז"ל, משנתנו לו כוס לברך לא ישיח המברך, והמסובים אין להם להשיח משהתחיל המברך וכו' ע"כ. ועי"ש במשנ"ב (ס"ק כ"א וכ"ד) שמפורש יוצא מדבריו, שלא רק למברך אסור להפסיק עד אחר שתיית היין אלא גם למסובין. וכ"כ בכה"ח (סוף סי' קפ"ט) בזה"ל, כשמברכין על הכוס ואחד מבני חבורה גמר ברהמ"ז קודם שגמר ברכתו המברך על הכוס, צריך ליזהר שלא ידבר שום דיבור עד שיברך המברך על הכוס וישתה עכ"ל. (ועיין עוד בתרומת הדשן סימן ל"ט והובא בקיצור בב"י סוף סי' קפ"ג, ויש ליישב, ועיין בפמ"ג הנ"ל ובכה"ח ריש סי' קפ"ח הנ"ל ודו"ק היטב). ולפי"ז אפשר לומר שהבא"ח איירי בכל הסעיף כשמברכים על הכוס, אלא דבריש קאמר ששאר המסובים אסור להם להפסיק בשיחת חול, וסיים שהמברך על הכוס בעצמו חל עליו החיוב טפי שלא יפסיק בין ברהמ"ז לבפה"ג. ולעולם בלא כוס מותר מעיקר הדין להפסיק בהרחמן ואתי שפיר.

והשתא דאתינן להכי, לפרש כל דבריו כשמברכים על הכוס, שוב נראה פשוט דכוונתו במש"כ ואע"ג דאין איסור להפסיק בתחינות אלו דהרחמן, דר"ל דאין איסור להפסיק בין ברהמ"ז לבפה"ג בתחינות אלו דהרחמן, דהיינו דתחינות הרחמן גופייהו לא הוו הפסק וכמש"כ הטור, ומ"מ אסור (למסובין) להפסיק בשיחת חול היינו בין ברהמ"ז לבפה"ג. וע"ז סיים שהמברך על הכוס חל עליו החיוב טפי שלא יפסיק בין ברהמ"ז לבפה"ג. ולשונו מיוסד מלשון הפמ"ג שכתב בזה"ל, בטור אמר שאין הרחמן הפסק בין ברהמ"ז לבפה"ג, הא דברי חול הוי הפסק ע"כ. וכאמור לעיל הכל איירי כשמברכים על הכוס דרק אז איכא הפסק.

ובענין מש"כ שם בהליכות עולם, שבמקום הצורך מותר לקום באמצע הרחמן ולסיים הרחמן מעומד במקום אחר (והיינו בדליכא כוס) הא שלא במקום צורך לא, יש להוסיף מש"כ בזה בכה"ח (בסי' ק"צ ס"ק ה') בשם רוח חיים פלאג'י וז"ל, ואפילו לפנות הדברים מהשולחן אין לו לעשות בעודו מברך, כ"א ידיו אסורות ועיניו סגורות, ומה טוב מתוך הספר. והממהרין לקום מהשולחן כשמתחילין לומר הרחמן וכו' לאו שפיר עבדי, כ"א צריך להיות יושב עד עושה שלום כמו עקירת רגלים שבעמידה ואז יעמוד. והיכן יאמר ומה שהותרנו יהיה לברכה, דלא על בני מעיו בלבד הכוונה אלא על השולחן עכ"ל. לכן יפה כתב ההליכות עולם שאין להקל בזה אלא במקום צורך (שהרי גם מדברי הרו"ח משמע שאין זה מעיקר הדין. ועיין בסי' קפ"ג במשנ"ב ס"ק ל"א ובשעה"צ שם ודו"ק).

והעולה לדינא, כשמברכין ברכת המזון על הכוס, אסור להפסיק בשיחת חול באמצע אמירת הרחמן ואף לאחר מכן עד שיברך בורא פרי הגפן ושתה. וזהו בין למסובין ובין למברך, ועליו חל החיוב טפי. וכשאין מברכין על הכוס, אע"פ שמעיקר הדין מותר להפסיק בשיחת חול באמצע הרחמן וכן לקום ממקומו וכיוצ"ב, מ"מ אין נכון לעשות כן אלא במקום צורך. ועיין עוד בספר פסקי תשובות (סי' קפ"ג סוף אות ט"ז).

יוסף משדיאן – רמת בית שמש

"משה תיקן ברכת הזן"

בענין הא דאמרינן (ברכות מ"ח ע"ב) משה תיקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן וכו', ראיתי להביא ממה שמצאתי בקונטרס "מילי דברכות" להגאון ר' יצחק רצאבי שליט"א (מובא בפסקי מהרי"ץ חלק ב'), וז"ל א. ועוד יש לדון אי משה רבינו תיקן ברכת הזן עד סופה וכו', אמנם מצאתי לתרי מרבנן חכמי תימן (מהר"י ונה ומהר"י בשירי זצוק"ל) שכתבו דמשה תיקן לישראל ברכת הזן כשירד להם המן עד לעולם ועד, וכן יהושע תיקן עד ועל חוקי רצונך שהודעתנו, ודוד ושלמה תיקנו רחם עד ועל הבית שנקרא שמך עליו, והשלמת הג' ראשונות עזרא ובי"ד תיקנום, וכו', אמנם מצאתי לעוד תרי מחכמי תימן (מהר"ז הרופא בפירושו להרמב"ם ומה"ר סעדיה אלעדני זצוק"ל) שכתב שמשה אמר לישראל שיתנו שבח להשי"ת על המן כל אחד כפי צחות לשונו, כמו התפילה וכיוצא בה עד שנתערבו ישראל בין האומות וקצרה לשונם, לכן עמד עזרא והתקין נוסחא לידע אותה הכל, ונראה דלא הוה ניחא להו למימר דמשה תיקן רוב מטבע הברכה ועזרא רק השלים בלבד משום דסגנון לשון הרמב"ם (ריש פ"ב מהלכות ברכות) משמע מיניה דכל מטבע ברכות שבידינו הם מעזרא ובית דינו, וכן משמע מספר החינוך עי"ש.

ב. עיין בשו"ת הר"א הנגיד בן הרמב"ם סימן פ"ד שנשאל מחכמי תימן בענין הד'ראה והדוחן שהיו מאכל רוב בני ארצם ואין אוכלין חיטה אלא מיעוטם, ומשו"ה נתפשט המנהג לברך עליהם בסוף ברכת המזון, אף שבדרך כלל אין לברך ע"ז אלא בורא נפשות. וכתבו הוכחה לזה ממה שאחז"ל שמשה רבינו תיקן לישראל ברכת הזן, כשירד להם המן, הרי דכיוון דזהו מזונם מברכין עליו ברכהמ"ז. ובתשובת הר"א הנגיד שיבח סברת מי שטען כך שזה מורה על זכות מח ובינה מעולה, אמנם להלכה למעשה אין זה נכון כדמוכח בברכות דף ל"ז ע"ב כל שאינו לא מז' המינים וכו' פלוגתא דרבן גמליאל וחכמים עיי"ש. וההלכה בפת דוחן בתחילה שהכל ובסוף בורא נפשות. ומה שטענו מברכת הזן שתיקן משה על המן, כתב דיש לחלק בין אז שהיו שם כל ישראל ולכך שייך שפיר לומר דזהו מזונם, משא"כ בנדון זה שאינו מזון אלא בארץ תימן בלבד. ועוד כתב דמה שאנו מברכין אינו משום שמשה רבנו תיקן ברכת הזן בירידת המן, אלא מפני ציווי ה' ואכלת ושבעת וברכת וכו'. וזהו התירוץ העיקרי לשאלה זו עיי"ש. ותירוץ זה הוא על דרך שאמרו בכמה דוכתי דאין למדין מקודם מתן תורה. ובדב' מהר"י ונה ומהר"י בשירי שהבאנו מבואר תירוץ אחר לקושיא זו. ועיי"ע מש"כ מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק ח"ג סימן פ' בענין זה. ומדב' הר"א הנגיד מתבאר שסובר שמשה תיקן ברכת הזן בתחילת ירידת המן לישראל. ולא לאחר שנצטוו ואכלת ושבעת וברכת שזה היה אחרי הכותו את סיחון וכו', סמוך לכניסתם לארץ ישראל. וכן מוכח ממש"כ רבנו בחיי (פרשת בשלח ט"ז פס' י"ב) ובבקר תשבעו לחם וידעתם כי אני ה' אלקיכם, שתברכו את שמי על המזון כענין שכ' ואכלת ושבעת וברכת וגו', ומכאן ארז"ל משה תיקן להם לישראל ברכת הזן וכו'. וכ"ה במנורת המאור אלנקאוה דף תל"ו. ובס' שפתי כהן ומנחה בלולה על התורה, והוב"ד בתורה שלימה בשלח ט"ז אות פ'. וכן משמעות לשון חז"ל תיקן להם ברכת הזן בשעה שירד להם המן. ודלא כמש"כ בספר מעדני יו"ט על הרא"ש במס' ברכות (מובא לעיל סימן ז' ד"ה ומש"כ) שתיקן הברכה סמוך לכניסתם לארץ, ואז ג"כ תיקן יהושע ברכת הארץ. ועיין בב"ח על הטור ריש סימן קפ"ז. ולעיל בסימן ה' בענין ברכת המן לפניו. ועיי"ע בפירוש רבינו נסים גאון לגמרא שבת דף ל'].

נוסח ברכה רביעית

כתב השו"ע (סי' קפ"ט סעי' א') ... ואומר בה שלושה מלכיות וכו' ושלושה הטבות וכו' ושלושה גמולות וכו'. ובנוסח ברהמ"ז לעדת תימן לא נזכר ענין ג' הטבות וג' גמולות וכך הוא בנוסחת הרמב"ם, ומצאתי למהרי"ץ

בעץ חיים (שהינו פירוש סביב התכלאל) שכתב בטעם הדבר וז"ל לפי שלא נזכר לא בבבלי ולא בירושלמי, כי אם הרד"א זכרו משם המדרש, ואין הכרח לאומרו עכ"ל.
חובב גריידי – רכסים

יין לכוס של ברכת המזון וקידוש

בסימן קפ"ג סעיף ב' נפסק לגבי כוס של ברכה, "יתן היין לתוכו חי". הביא בב"י שלוש שיטות למזיגת היין, שיטת הרי"ף והרמב"ם שיש לתת לכוס יין חי ולאחר מכן למזוג אותו במים בברכת הארץ, וכך פסק בשו"ע. שיטת ר"ת מוזגו קצת לפני הברכה וגומר את המזיגה בברכת הארץ, ושיטת רש"י שנותנים לכוס הברכה ולא לכוס אחר יין חי, ומוזגים אותו לפני הברכה ובברכת הארץ מוזג יין לתוך הכוס. ושיטה נוספת הביא רש"י שצריך להוציאו חי מהחבית [מהבקבוק] לשם ברכה, וע"פ שיטה זו אפשר למזוג בכלי אחר ולא רק בכוס הברכה. ותוס' הסבירו חי הוא כלי שלם. הביאו הראשונים וכך פסק הרמ"א שהיום אין מוזגים כלל את היין מפני שהיינות חלשים ומוזגים אותם מעט. וע"פ המקובלים נותנים שלוש טיפות מים.
הנה רק לשיטת ר"ת אפשר למזוג את היין קודם נתינתו לכוס, ולא כך פסקו השו"ע והרמ"א. ואתמה, כיצד משתמשים לכוס של ברכה ביין מזוג הנמכר בבקבוקים, שהרי צריכים למכור לנו יין טהור ואנו צריכים למזוג אותו, ושיעור המזיגה ליינות חזקים הוא רבע יין ושלוש רבעים מים, וקשה כיצד יש יינות ששיעור המזיגה שלהם הוא גדול יותר. [ויתכן שהיצרנים סוברים שאם יש בבקבוק שמונה עשר אחוז יין הוא נקרא חי – י.ש] וכמובן, רצוי שהיין לא יהיה מבושל.

הערות על סימן קס"ח

א. בסימן קס"ח הביאו אחרונים סתירה לכאורה בין סעיף ז' לסעיף ח', בסעיף ז' לשיטת הרמב"ם פת שנילוש בתבלין הוא פת הבאה בכיסנין, ואילו בסעיף ח' הלחמניות ע"פ רש"י שהם עיסה שנילושה בתבלין ועשו אותה בצורות שונות הוא פת הבאה בכיסנין, והתוספות והרא"ש חולקים וסוברים שהוא לחם גמור ומברכים עליו המוציא, והביא השו"ע את שיטת הרא"ש לדינה, והובאו כמה תירוצים [ערוך השולחן, ואבן העוזר] יש שאמרו שלחמניות הם רק בצורה ולא נילושות בתבלין, ויש לדחות מרש"י עצמו ושאר ראשונים שכתבו בפירוש שנילוש בתבלין, ויש שפירשו שלרמב"ם הוא דק וקשה ואילו הלחמניות של רש"י רכות ועבות, וגם זאת אפשר לדחות, ונלע"ד להביא כמה תירוצים. א. לרמב"ם סוג התבלינים [כגון סוכר וכדומה] משנים את העיסה ואין אדם קובע עליו סעודה ואילו לרש"י התבלינים רק נותנים טעם אך אדם עדיין קובע סעודתו עליו. ב. לרמב"ם התבלין הוא טחון ומשנה את כל העיסה ואילו לרש"י האדם נותן תבלין שלם כגון פינול [שומר] קימל וכדומה, כך משמע מהאורחות חיים והכלבו לפירוש המילה בתרגום "ניקודים" שהתבלין נראה נקודות נקודות. ג. השו"ע פסק לכל השיטות של פת הבאה בכיסנין שמברכים מזונות וזאת משום שברכות דרבנן ומקילים, אע"פ שיתכן שיש פוסקים שסוברים שפת הבאה בכיסנין לשיטה אחת היא לחם גמור [כגון הרא"ש על שיטת רש"י]. אבל נראה סובר הב"י שאם רוצים להחמיר ולברך על פת הבאה בכיסנין לשיטה אחת המוציא ע"פ שיטה אחרת מותר ולא חוששים לברכה לבטלה, ולכן פסק שעל הלחמניות שהם פת הבאה בכיסנין לרש"י מותר להחמיר ולברך המוציא כי הרא"ש ועוד ראשונים סוברים שהוא לחם גמור.
ב. בגדר בלילה רכה יש שלוש סוגים. א. בלילה רכה כעין הסופגנין שיש בה חללים ואינה נשפכת. ואם אפה אותה מברך המוציא רק צריך שלא יהיה כדייסא, ולא דק מאוד. ב. בלילה רכה מאוד שיש בה הרבה קמח אך נשפכת, כעין הטרוקנין שאם אפאה מברכים עליה מזונות ובקביעות סעודה המוציא [כמו הלחוח]. ג. עיסה רכה הרבה שנשפכת כמים ובד"כ נעשית דקה מאוד ורכה שלעולם מברכים עליה מזונות.
וניתן לעשות מצת מצוה לפסח מבלילה רכה כמו הסופגנין, ורבו היתרונות במצה כזו, הטרחה בה מועטה ועשיתה מהירה, בעיסה כעין הטרוקנין יוצא בפסח רק אם אכל שיעור קביעות.
ג. כתבו האחרונים שעדיף לאכול פת הבאה בכיסנין לא בסעודה, כדי לא לברך מזונות שמא יש לברך המוציא לשיטה אחרת, אך אם אוכל שיעור קביעת סעודה ודאי יכול לאכול בסעודה והפת יפטור אותו.
ד. סיכום דיני שיעורים – אכילת פת בשיעור כזית בתוך זמן אכילת פרס מברכים המוציא וברכת המזון, פחות מכך מברכים המוציא ובסוף אין מברכים, על שיעור שביעה ורק שיהיה יותר מכזית דגן מברך ברכת המזון מהתורה. שאר דברים שאוכל עם הפת מצטרף לשיעור שביעה ומהדגן צריך לפחות כזית, בפת שהיא תערובת מיני דגן ושאר דברים, בתערובת פחות מכזית דגן באכילת פרס אם אכל פחות מכזית מברך המוציא ולבסוף לא כלום אם אכל יותר מכזית מברך המוציא ולבסוף מזונות ע"פ רבינו יונה והב"י אבל אחרונים רבים פסקו לברך בנ"ר. בתערובת יותר מכזית דגן באכילת פרס אכל פחות מכזית מברך תחילה המוציא ולבסוף כלום אם אכל יותר מכזית מברך המוציא ולאחר מכן ברכת המזון, שיעורים של פת הבאה בכיסנין יש לחלק לסוגים השונים של פת הבאה בכיסנין, בעיסה ממולאת ודבר הנכסס ומחשבים את הדגן בלבד [מג"א – כולל את שאר דברים] אם אכל פחות מכזית דגן מברך מזונות ובסוף כלום, אם אכל יותר מכזית מברך בסוף מעין שלוש, אכל שיעור קביעות סעודה מברך המוציא ובסוף ברכת המזון ואם שבע חייב ברכת המזון מהתורה, בעיסה שנילוש בשמן וסוכר כגון עוגות שונות יש לחלק אם שיעור הדגן פחות מכזית באכילת פרס שאז מברך מזונות בתחילה ובסוף אם אכל יותר משיעור מברך בנ"ר, ואם יש בו יותר מכזית דגן באכילת פרס ואכל שיעור שביעה מברך המוציא וברכת המזון חייב מהתורה [הפמ"ג הסתפק אם בעיסה כזו חייב מהתורה], חובה מהתורה נ"מ לדינים כגון ספק אם ברך שחוזר וכדומה.

הערות על סימן קפ"א [אבקש תשובות המערכת]

א. צ"ע מה יעשה אדם שניתזו על ידיו מים אחרונים, נראה שצריך ליטול את ידיו.
ב. כתב בב"י בשם ספר שולחן של ארבע שלמים אחרונים אין שיעור, הטור כתב שמשום מלח סדומית הצריכו ליטול שלא ישאר ממנו, במרדכי כתב שצריך לשפוך פעם אחת, ועצה טובה לשטוף את ידיו תחילה אפילו בסבון [האם דינו כשמן ערב] ולאחר מכן יטול במים אחרונים.
ג. כתב ביאוה"ל [ד"ה מקלין] שיושיטו מים על השולחן לנטילה [מים אחרונים], והעירו לי שאין נוטלים מים אחרונים ע"ג השולחן.
סימן קפ"ג סעיף ד' כתב הרמ"א על כן אין לוקחים כוס שפיו צר לברך עליו העיר המשנ"ב "ונתן בו עיניו" דוקא בכוס ולא ביין, אך ראיתי נוהגים לראות בבואתו ביין ועל כן צריך שיהיה פיו רחב.
שמואל בנימין – אשדוד

בטעם שלא קבעו מעין המאורע שבתפלה בשמע קולנו

משנ"ב סי' קפ"ח ס"ק י"ב וז"ל "לפי שהזכרה זו וכן ביעלה ויבוא הם בקשת רחמים קבעום בברכת בונה ירושלים שהיא ג"כ בקשת רחמים ולא בברכת הארץ שהיא הודאה, ואם הזכירם בברכת הארץ לא יצא וצריך לחזור ולהזכירם בבונה ירושלים" עכ"ל.
ויל"ע לפי"ז למה בתפלת שמו"ע קבעו לומר יעלה ויבוא בברכת רצה והרי המשנ"ב בסי' קי"ב ס"ק א' אומר ששלושת האחרונות דומות לעבד שקיבל פרס מרבו שמשבחו והולך לו, כלומר שזה אמירת תודה על הפרס שהעבד ביקש באמצעיות וא"כ היה ראוי יותר לסדר את יעלה ויבוא באמצעיות שזה בקשת הפרס מהרב, וצ"ע.
והנראה לומר בזה שדוקא פה בברכת המזון שכל עניינה שבח והודאה לקב"ה על המזון שנהננו ממנו אז קבעו את יעלה ויבוא בברכה שהיא בקשת רחמים, אך בתפלה שכל עניינה בקשה וכלשונו של המשנ"ב בסימן קי"ב ס"ק א' שמדמה את כל התפלה לעבד שמבקש פרס לכך מתקנים את יעלה ויבוא בברכה שהיא מוגדרת כשבח.
ודברינו יובנו ביתר שאת עפ"י דברי המשנ"ב בסי' קי"ב ס"ק ב' על דברי השו"ע שצרכי ציבור שרי לבקש בג' ברכות אחרונות וז"ל "שזה הוא ג"כ מעין השבח וכבוד לרב שרבים צריכים לו".
א"כ מובן שיעלה ויבוא גדרו בין בקשה לשבח ע"כ בברהמ"ז שהיא שבח קבעוה בברכה שהיא בקשת רחמים ובתפלה שהיא בקשה קבעוה בברכת שבח.
משה לוי – נוה יעקב מרכז

בענין טופס וברכות ברהמ"ז אם מהתורה או מדרבנן

סי' קפ"ז, בגמ' ברכות מ"ח ע"ב תניא רבי אליעזר אומר כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו, נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית, רבי יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה, פלימו אומר צריך שיקדים ברית לתורה שזו נתנה בשלוש בריתות וזו נתנה בי"ג בריתות, ר' אבא אומר צריך שיאמר בה הודאה תחילה וסוף והפוחת לא יפחת מא', וכל הפוחת מא' הרי זה מגונה וכו', וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו וכו'.
ובטור סוף סי' קפ"ז כתב וז"ל כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל מסופקני בהא דאמר לא יצא ידי חובתו אי לעיכובא קאמר או למצוה והדעת נוטה דלמצוה קאמר ע"כ. וכתב הטור על דבריו וז"ל ונראה לי כיון דברכת המזון דאורייתא לעיכובא קאמר וצריך לחזור ואם סיים הברכה חוזר לראש עכ"ל.
וצריך ביאור מה ספיקו של ר' יחיאל דאם לא אמר ברית ותורה לא יצא לעיכובא קאמר או למצוה קאמר והא סתם לא יצא דקאמר בש"ס לא יצא אפילו בדיעבד משמע.
ועיין פני יהושע שם שכתב טעמו משום דנהי דעיקר ברכת הארץ נפקא לן מקרא בברייתא, אפילו הכי כל הנך שמעתין כגון ברית וחיים ומזון ומלכות בית דוד לא רמיזי באורייתא כלל. וא"כ אין סברא לומר שאם לא אמרן יהא צריך לחזור לראש וכו', מיהו כד עיינין שפיר בהאי עובדא דרב ששת ורב חסדא בסמוך משמע איפכא (דלא יצא אפילו בדיעבד ולא כמו שנטה לפרש ר' יחיאל) דהתם א"ר זירא לרב חסדא ניתי מר וניתני, ואמר רב חסדא ברכת מזונא לא גמירנא ותנויי מתנינן, א"ל מאי האי, א"ל דאקלעי לבי ריש גלותא וריכי ברהמ"ז ולא הזכרתי ברית ותורה וזקפי רב ששת לקעויה עלי כחויא, שאל ר' זירא למה לא הזכיר, א"ל כדרב חננאל אמר רב סבירא לי דאמר לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא, ברית לפי שאינה בנשים, תורה ומלכות לפי שאינה לא בנשים ולא בעבדים ואת שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב וע"כ משום דכל הני תנאי ואמוראי סברו דצריך לחזור לראש, ולענ"ד היא ראיה ברורה שאין עליה תשובה למיפשט הך ספיקא של ר' יחיאל ודוק היטב עכ"ל.
אלא דקשה אם כדברי הפנ"י מ"ט לא פסק ר' יחיאל כגמ' זו דהיא סמוכה למאי דעסיק בה ר' יחיאל ואיך אפשר שלא ראה ראיה זו. וכן בנשמת אדם סימן מ"ז ס"ק (ג') הקשה על ר' יחיאל איך לא פשט ספיקו לעיכובא מראיה זו דרב חסדא ור' זירא. וכן הקשה על הב"י שהביא ראיה לחולקים על ר' יחיאל המה הרמב"ם הרא"ש והטור דס"ל דלא יצא לעיכובא הוא מהירושלמי סוף פ"ק דברכות אם לא הזכיר תורה בארץ מחזירין אותו אם לא הזכיר ברית בארץ מחזירין אותו וכו'. ומ"ט לא הוכיח כדבריהם מלשון הש"ס בבלי שם.
ועיין ברש"ש ד"ה ואת שבקת ועבדת כרב וז"ל קשיא לי דהא לעיל איתא בברייתא דר' אבא הוא רב לקבלת הערוך (עיין בציד הגמ' שכתבו הך תנא הוא רב ונקרא בשמו ר' אבא) ואמר דלא יצא, (והיכי קאמר הכא רב חננאל אמר רב דיצא) לכן נ"ל לגרוס ועבדת כרב חננאל עכ"ל. וקשה על הגהתו של הרש"ש דאף שהגמ' התיישב לפי הגה"ה זו אך הראשונים כתבו בהדיא רב ולא רב חננאל וכן הוא ברי"ף וברשב"א וכ"כ האחרונים הביאו דאף דאיכא סתירה בדברי רב גרסו כן.
ונראה לענ"ד שבזה גופא הסתפק ר' יחיאל ז"ל דאיה"נ שהסתפק כמו שכתב הפ"י דכיון דברית ותורה ומלכות בית דוד לא רמיזי באורייתא כלל א"כ אין סברא לומר שאם לא הזכירם יחזור לראש. וכיון שר' אבא הוא רב קאמר בברייתא דלא יצא ומאידך רב חננאל אמר רב יצא לכן כתב דהדעת נוטה דלמצוה קאמר בברייתא לא יצא, וא"כ נוכל לפרש דמה שאמר רב חננאל אמר רב יצא היינו למצוה מן המובחר קאמר, והשתא ניחא נמי מה שלא הביא ר' יחיאל ז"ל ראיה מההיא דרב חסדא וכן מה שהב"י הביא ממרחק לחמו ראיה מהירושלמי שהזכרנו לעיל, אלא שנצטרך לומר דמה שאמר ר' זירא לרב חסדא ואת שבקת לכל הני תנאי ואמוראי היינו דא"ל איך פסקת כרב חננאל אמר רב דאפילו למצוה מן המובחר קאמר דלית הלכתא כותיה אך במה שאמר ר' אבא והיינו רב לא יצא למצוה מן המובחר קיבל דבריו ולכן פסק ר' יחיאל כן.
ועיין פ"י בתחילת דבריו שכתב דמשמע מסוגיין כר' יחיאל דלא יצא היינו למצוה קאמר וז"ל דלא אשכחן שהיה רב חסדא חוזר ומברך. ועוד דרב ששת גופא מיהא היה צריך לחזור ולברך שהרי לא היה יוצא בברכת רב חסדא וא"כ ממילא משמע דלמצוה בעלמא איתמר ולא לענין שיהא צריך לחזור עכ"ל. אלא דקשיא ליה דהא רב חסדא נמי כרב חננאל אמר רב לא עבד דאמר יצא והיינו בדיעבד והיכי עביד רב חסדא כן לכתחילה. ולכן חזר בו מפירוש זה. אך לפי דברינו שאם לא יצא בדיעבד הוא איכא סתירה בדברי רב. ולכן י"ל דמה שאמר לא יצא היינו למצוה מן המובחר וכר' יחיאל ומה שאמר רב חננאל אמר רב יצא היינו למצוה מן המובחר ולכן רב חסדא לכתחילה לא הזכיר ברית ותורה.
וברמב"ם פרק ב' מהלכות ברכות הלכה ג' כתב וז"ל ברכת הארץ צריך לומר הודיה בתחילתה ובסופה וכו' וכל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה לא יצא ידי חובתו, וצריך להזכיר בה ברית ותורה וכו' עכ"ל. ובהלכה ד' כתב וז"ל ברכה שלישית פותחת בה רחם וכו', וכל מי שלא אמר מלכות בית דוד בברכה זו לא יצא ידי חובתו מפני שהיא ענין הברכה שאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד עכ"ל.
והקשה שם הל"מ וז"ל קשה למה בארץ חמדה ובמלכות בית דוד משיחך כתב רבינו ז"ל כל מי שלא אמר לא יצא ידי חובתו, ובברית ותורה לא אמר כן אלא צריך להזכיר ברית ותורה לבד, והא בגמ' מ"ט ע"א בכולהו אמרו אם לא הזכירן לא יצא ידי חובתו, ואע"ג דרב אמר שם לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא, לית הלכתא כותיה כדמשמע שם. עוד שם בברייתא והפוחת לא יפחות מאחת כלומר גבי הודאה תחילה וסוף דלא יפחות מאחת או תחילה או סוף וכל הפוחת מאחת הרי זה מגונה ולא הזכירו רבינו ז"ל ולא ידעתי למה עכ"ל.
עוד צריך ביאור על גוף הברייתא בדף מ"ח ע"ב, אחר שאמר ר"א כל שלא אמר ארץ וכו' ומלכות בית דוד לא יצא ידי חובתו מ"ט הדר רבי אבא למימר בתריה כל שלא אמר מלכות לא יצא.
ונלע"ד ליישב לפי מה שהבאנו לעיל מדברי הערוך שר' אבא המוזכר בברייתא דברי רב הם, ובמעשה דרב חסדא דא"ל ר' זירא ואת שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב, הבין הרמב"ם שא"ל לא הוי לך למיזל בתריה דרב לא במה שאמר רב חננאל אמר רב ולא במה שאמר רב בברייתא דלית הלכתא כותיה. וכמו שפירשנו בדברי ר' יחיאל אלא שר' יחיאל ס"ל דר' זירא א"ל שלא ילך רק כרב חננאל אמר רב אך כרבי אבהו שהוא רב לא אמר. והרמב"ם ס"ל דר' זירא אמר לרב חסדא דלא הוי לך למיזל בתריה דרב כלל. ואחר שנדחו דברי רב בכללם א"כ מה שאמר רב בברייתא וכל שאינו אומר ברית ותורה ומלכות בית דוד לא יצא ידי חובתו והיינו לא יצא ידי מצוה מן המובחר וכדפירש ר' חננאל נדחו, ונשארו להלכה דברי ר"א דאמר כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו, נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית והיינו רק לכתחילה ולא לעיכובא וכן מה שאמר ר' יוסי צריך שיזכור בה תורה היינו לכתחילה ולא לעיכובא וזהו בדיוק פסק הרמב"ם וכן מסומן בעין משפט.
ועדיין יש לבאר דברי ר' יחיאל שנוטה לומר דכל הנך שמעתין ברית ותורה וכו' למצוה קאמר מה ספק הגמ' בדף כ' ע"ב נשים בברהמ"ז דאורייתא או דרבנן. ראשית נבאר אי"ה שיטות הראשונים בזה.
בגמ' שם א"ל רבינא לרבא נשים בברהמ"ז דאורייתא או דרבנן וכו' פירש"י שאין ספק הגמ' משום ברית ותורה, אלא משום דכתיב ואכלת ושבעת וברכת הו"ל מ"ע שלא הזמן גרמא, או רק מדרבנן דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק, ואי משום בנות צלפחד חלק אביהם הם דנטלו שהיה מיוצאי מצרים עכ"ל. הרי דלרש"י אלו לא סיים הכתוב על הארץ הטובה פשוט היה לחייב הנשים בברהמ"ז מן התורה, ומדסיים הכתוב על הארץ הטובה יש ספק בגמ' לפטור הנשים שאינם בכלל ירושת הארץ, וכ"כ המאירי ד"ה מה וז"ל תלה הכתוב בנחלת הארץ כדכתיב ואכלת ושבעת וגו' על הארץ הטובה עכ"ל.
והקשו התוס' שם ד"ה נשים על פירש"י וז"ל ותימא כהנים ולויים נמי תיבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ וא"כ לא יוציאו אחרים ידי חובתן בברהמ"ז עכ"ל. השלטי גבורים על דפי הרי"ף י"א ע"ב תירץ דאיה"נ לרש"י כהנים ולויים פטורים. והמג"א סימן קפ"ו ס"ק א' תירץ דהיה להם ערי מגרש וכ"כ האחרונים. עוד תירץ ערוך השולחן וז"ל כיון שנטלו תרו"מ מגידולי הארץ הרי כיש להם חלק בארץ.
בתוס' ראש"ש ד"ה נשים הביא עוד קושיית ה"ר אלחנן על פירש"י וז"ל א"כ גר נהי דיכול לומר בברהמ"ז שהנחלת לאבותינו וכו' מ"מ היאך יוציאו האחרים ידי חובתן כיון שלא היה לגרים חלק בארץ מידי דהוי אנשים, ודוחק הוא לומר שאני גרים שהם זכרים וכו' עכ"ל. מה שכתב שהוא דוחק הריטב"א הרשב"א ועוד ראשונים כתבו כן בפשטות לתרץ את דברי רש"י וז"ל אמאי לא קא בעי בעבדים נמי דאף הם לא נטלו חלק בארץ, איכא למימר דשאני עבדים שהם זכרים ושם זכרים מיהת נטלו חלק בארץ מה שאין זה כלל בנשים.
והתוס' שם פירשו ספק הגמ' וז"ל אלא י"ל דטעמא משום דכתיב על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה ואמרינן לקמן (דף מ"ט ע"א) מי שלא אמר ברית ותורה בברהמ"ז לא יצא יד"ח. והשתא קא מבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הוו אלא מדרבנן, או דילמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר דאורייתא, והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה עכ"ל. ולכאורה צדדי ספק הגמ' לפי התוס' תלויים בגמ' לקמן מי שלא אמר ברית ותורה וכו' דכיון שלא יכולים לומר ברית ותורה חיובם רק מדרבנן, או דילמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר מדאורייתא.
לפי זה צריך ביאור מ"ט לא פירשו התוס' ספק הגמ' לחייב משום מצות עשה שלא הזמן גרמא דהא כתיב ואכלת ושבעת וברכת דהוי מצות עשה שלא הזמן גרמא, ולפטור משום שאינם בכלל ברית ותורה. והנלע"ד דאף לתוס' הצד לחייב נשים בברהמ"ז הוא משום מצות עשה שלא הזמן גרמא אלא שנסתפקו אם לפטור כיון דלא מצו למימר ברית ותורה, או דילמא כיון דלא שייך בהו שפיר הוי חיובם מן התורה.
והיכא כתיבא ברית ותורה דנימא לפוטרם מברהמ"ז, עיין טור סימן קפ"ז וז"ל נחום הזקן אומר צריך שיזכיר בה ברית שע"י ברית נתנה הארץ לאברהם [עיין פרישה (ח')] שפירש שכשנימול אברהם כרת ה' אתו ברית לתת לו את הארץ] ר' יוסי אומר צריך להזכיר בה תורה שבזכות התורה ירשו הארץ וכו' עכ"ל, ולפי"ז אם לא הזכיר לא יצא ידי חובה.
ונראה לדברינו איך יפרש ר' יחיאל את ספק הגמ' גבי נשים אי חייבות בברהמ"ז מן התורה הניחא אי יפרש כפירש"י דהטעם לפטור נשים משום שאינם בכלל ירושת הארץ, אך אם יפרש כפירוש התוס' דהטעם לפטור משום שאינם בכלל ברית ותורה היכי תיתי לפטור והא לפירושו לא יצא היינו למצוה קאמר.
והנלע"ד דאפשר ליישב את שיטת ר' יחיאל גם עם שיטת התוס' וכפירוש מלא הרועים בדברי התוס' שכתב וז"ל באמת מן התורה אין צריך רק ג' ברכות בלא נוסח זה סגי. רק דרבנן החמירו כיון ששינה נוסח מטבע שטבעו שאפילו בדיעבד לא יצא וכו' עכ"ל, מבואר מדבריו שהזכרת ברית ותורה שכתבו התוס' אינה אלא מדברי חכמים.
וא"כ לפי דבריו צ"ב מה ספק הגמ' אם נשים חייבות בברהמ"ז. עוד צריך להבין מהו שכתבו התוס' שם בא"ד וז"ל אלא י"ל דטעמא משום דכתיב על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו וכו' הא, היכא כתיבא, ואי חיוב ברית ותורה מן התורה הול"ל כמו שכתב הטור משום דכתיב על הארץ הטובה שע"י ברית נתנה הארץ

לאברהם.
אלא צ"ל לפירושו של מלא הרועים בדברי התוס', דודאי מה שתקנו לומר ברית ותורה מדרבנן הוא דיהושע תיקן לומר על בריתך שחתמת וכו' וכיון שיהושע תיקן נוסח כזה ששייך רק באנשים הסתפקה הגמ' משום כך אי ברהמ"ז מן התורה דוקא לאנשים ולכן תיקן יהושע בכהאי גוונא דוקא לאפוקי אשה שאינה בברית ותורה, או דילמא אף נשים חייבות מן התורה אלא דלא שייך בהו ואיה"נ שחייבות מן התורה. עוד י"ל כמ"ש בחידושי הגהות ס"ק ג' על הטור שדחה דברי ר' יחיאל דכיון דברהמ"ז דאורייתא לעיכובא קאמר וצריך לחזור וכו' וכתב הב"י על הטור וז"ל יש לדחות דנהי דברהמ"ז דאורייתא המטבע שלה הוא דרבנן וכיון שאינו משנה אלא מטבע שהוא מדרבנן אפשר דיצא עכ"ל. וכתב עליו בחידושי הגהות וז"ל ונראה דאע"ג דהמטבע דרבנן סבירא ליה לרבינו דכיון ששינה המטבע הוי ליה כאילו לא אמר כלל, וכיון דברהמ"ז דאורייתא צריך לחזור ולברך עכ"ל. ולפי"ז נמי נוכל לפרש ספק הגמ' לפי התוס' אף שהמטבע שלה הוא מדרבנן.

ולענין ג' ברכות אי חיובן מן התורה, בגמ' ברכות דף מ"ח ע"א מנין לברהמ"ז מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת, וברכת זו ברכת הזימון, את ה' אלוקיך זו ברכת הזן, על הארץ זו ברכת הארץ, הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון, אשר נתן לך זו הטוב והמטיב.

אם דרשה זו גמורה נחלקו בזה הראשונים, מהתוס' דף ט"ז ע"א ד"ה וחותם מוכח דס"ל דג' הברכות מן התורה ע"כ ס"ל דדרשה הנ"ל דרשה גמורה היא, וא"כ ג' הברכות מדאורייתא הם. ולכן התקשו התוס' שם מהא דתניא הפועלים שהיו עושים אצל בעה"ב וכו' ואוכלין פתן ואין מברכין לפניה אבל מברכין לאחריה שתים וכו' ואי מדאורייתא בעינן ג' ברכות איך יברכו פועלים רק ב' ברכות ותירצו דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית עכ"ל, ועיין ב"י סימן קצ"א ד"ה והא, שכתב על התוס' וז"ל ולי אין צורך לזה דאין מנין ברכות שאחר המזון מן התורה וכדמשמע מדברי הרמב"ם בספר המצוות שלו שכתב והמצוה י"ט שציונו לברכו אחר האכילה ולא הזכיר מנין הברכות ולדעתו אע"ג דדריש להו בגמ' (ברכות מ"ח ע"ב) מקראי, אסמכתא בעלמא נינהו עכ"ל. גם רעק"א בגליון הש"ס על דף ט"ז ע"א הקשה על דברי התוס' דהא לקמן מ"ו ע"א בגמ' תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה ואם משום דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה מה ראיה איכא ונשאר בצ"ע.

ועיין מג"א סימן קצ"ד ס"ק ג' שכתב גם להוכיח כהתוס' דמן התורה ג' ברכות הן מריש פרק שלשה שאכלו דף מ"ו ע"א תני חדא ברכת הזימון שנים ושלשה ותניא אידך שלשה וארבעה ופירשו הרי"ף, תוס' ר' יונה והרשב"א בפירוש הסוגיא וכ"פ השו"ע שם סעיף ג' וז"ל שלשה שאכלו כאחד ואין אחד מהם יודע כל ברכת המזון אלא אחד יודע ברכה ראשונה ואחד השניה ואחד השלישית חייבין בברכת הזימון וכל אחד יברך הברכה שיודע וגו' וכתב ע"ז המג"א וז"ל משמע בגמ' ובר"ף דאם אין שם מי שיודע אלא ברכה אחת לא יברך כלום דמעכבות זו את זו וכו' ומוכח מכאן דמנין ג' ברכות מדאורייתא, דאי ס"ד מדאורייתא רק הזן, א"כ לימא הזן בלחוד, וכי בשביל שאינו יודע דרבנן לא יאמר דאורייתא וכו' עכ"ל. ועיין רעק"א ריש סימן קצ"א שדחה ראייתו זו וז"ל לענ"ד אין ראיה משם די"ל דוודאי בברכה אחת כגון ברכת הזן אינו יוצא דצריך להזכיר מזון וברכת הארץ ובונה ירושלים, אבל מ"מ מדאורייתא יכול לכלול כולם הברכה כמו ברכה מעין שלוש ויוצא בה עכ"ל.

אמנם שיטת רש"י כשיטת הרמב"ם דמן התורה אין ציווי לברך ג' ברכות ולכן בפרק היה קורא דף ט"ז גבי פועלים שמברכים רק שתי ברכות פירש"י ז"ל בד"ה וכוללן וז"ל וכוללן שתי ברכות באחת שברכת הארץ ובנין ירושלים דומות עכ"ל. והדרשה מדף מ"ח ע"א מנין לברכת המזון מן התורה וכו' דמשמע ג' ברכות הן, או שהיא אסמכתא בעלמא וכמו שפירש הב"י ריש סימן קצ"א בדעת הרמב"ם. ועיין גם ב"ח ריש סימן קפ"ז, או כהמג"א שם ס"ק א' וז"ל ול"נ שרש"י תירץ קושיא זו (איך פועלים מברכים רק שתי ברכות) וכו' דמאי דדרשינן מקרא שיברך על שלשתן אינו ר"ל שיחתום על כל אחד בברכה אלא מדאורייתא די כשיברך על שלשתן בברכה אחת, אך דרבנן תקנו לחתום על כל א'. ובפועלים משום ביטול מלאכה תקנו הזן בפני עצמו וברכת הארץ ובנין ירושלים בברכה אחת כיון שדומות הם וכו' עכ"ל, א"כ למג"א אף לרש"י דרשה גמורה היא אלא שמהתורה נמי די בברכה אחת.

מרדכי אליהו – רכסים

עניית אמן אחר ברכותיו

סי' קפ"ח, תני חדא העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה משובח ותניא אידך הרי זה מגונה לא קשיא הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות (ברכות מ"ה ע"ב). ובתוס' שם: "פוק חזי מאי עמא דבר דנהגו לענות אמן רק אחר בונה ירושלים", ובב"י כתב בסימן רט"ו את דברי הגמ' הנ"ל והביא אף את דברי רש"י שכתב "בסוף כל ברכה וברכה" וכן את דברי תוס' ותמה דלכאורה שיטתנו לא אתיא כאף אחד מן הפוסקים דהרי נהיגי אנן לענות אמן אחר ישתבח וברמב"ם כתב דרק באופן שהברכות סמוכות אחת לחבירתה עונים אמן וא"כ בישתבח דלא סמוכה היא אלא נמצאת בסוף פסוד"ז לא נענה אמן, וכתב הב"י דודאי הרמב"ם יודה דיש לענות אחר ישתבח [וכמו התוס' ודאי לא אתיא דהרי התוס' כתבו דרק בבונה ירושלים]. וכתב לבאר דיש ב' אופנים דחייב אדם לענות אמן אחר ברכותיו: א. בברכות סמוכות זו לזו כגון תפלת שמו"ע. ב. בברכות דבוקות זו לזו כלומר דבאופן שיש איסור להפסיק בינתים חשיב דבר אחד דאין לו הפסק וא"כ אף בישתבח [דהרי אין להפסיק בינתיים בין ברוך שאמר לישתבח] יענה אמן לבסוף.

וברבינו יונה כתב בדעת הרמב"ם בשם יש מפרשים שרק בכהאי גוונא שהברכות ממש סמוכות אחת לחבירתה הוי מחוייב לענות אמן אחר ברכותיו אך בישתבח לא יענה, ויש להבין את יסוד מחלוקתם.

ועוד קשה דהב"י בסוף דבריו כתב דלפי דברינו דבר פשוט הוא דאין לענות אמן אחר ברכות התורה וברכת הפירות וסתם ולא פירש.

וכל הרואה זאת יתמה והלא ממנ"פ אם דיבר הב"י על ברכות התורה של ברכות השחר ודאי הוי סמוכות זו לזו ואם דיבר על ברכות התורה בקריאתה הוי "דבוקות" (כך לשונו) ואסור להפסיק ביניהם (עיין שו"ע סי' קמ"א) וא"כ יוצא דלכאורה סתר את דבריו מיניה וביה וצ"ע.

ובס"ד מצאתי הערה זו בדברי חמודות על הרא"ש שכתב וז"ל: ואני תמה על מה שכתב בברכת התורה שאם היא אותה שאומרים בשחרית כל אחד ואחד הרי הם ב' ברכות ואם דיבר על קריאת התורה בציבור ברור שאין ראוי להפסיק ביניהם בדיבור, ונשאר בצע"ג.

והנה בגדר דיש לענות אמן אחר ברכותיו יש לחקור האם הוי גדר של שבח כלומר כל ברכה שתקנו לה ב' ברכות כגון ברכת ההפטרה או תפלה כגון תפלת שמו"ע או בפסוד"ז (למאן דאמר) הוי דבר חשוב כלומר התפלה או הברכה קבלה חשיבות מיוחדת דצריך לענות בתריה. או דילמא הוי כסימן לסוף הענין.

ומצאתי בס"ד ברבינו יונה דכתב: "מפני דכשאומר אמן בסוף כל הברכות מורה שכבר גמר הברכות כולן ואין לו לומר יותר" וא"כ יש לומר דבזה נחלקו היש מפרשים שהביא הרבינו יונה והחולקים על הב"י דהם סבירא להו דהוי כשבח ודבר חשוב הוא כאשר יש ב' ברכות ולכך מובן שעד כמה שהברכות אינן סמוכות ממש אחת לחבירתה ליכא דבר חשוב כ"כ, אך הב"י למד כהרבינו יונה דעונים אמן אחר ישתבח משום דהוי כסיום וגמר לברכות וא"כ אף בכהאי גוונא דהברכות לא סמוכות ממש אלא מדובקות במאי דאסור להפסיק בינתיים שפיר מקרי סוף גמר לברכות ולכן יענה אמן וק"ל.

ובדברי הב"י (דכתב שיש לענות אמן אף בברכה שיש לה אחיזה עם חבירתה רק שאסור להפסיק בינתיים) יש לומר דיש חילוק גדול בין ברכת ברוך שאמר וישתבח, לברכות התורה. דברכת ברוך שאמר וישתבח הוי ברכות שתקנום בסדר התפילה כדאיתא בגמ' יהא חלקי עם גומרי ההלל יום יום ... וכך היתה התקנה שבתחילה מברכים ברכת ברוך שאמר ובאמצע יש פסוקי דזמרה ובסוף ישתבח, וברכת ברוך שאמר לא נחשבת ברכת המצוות אלא כעין ברכת השבח, ולכן איתא בפוסקים דאין לברך מסיבה זו על פסוד"ז, בברכת ברוך שאמר, משא"כ בברכת התורה דיש חיוב לכה"פ לקרות פסוק ואסור להפסיק כדי שלא יהא ברכה לבטלה.

ולפי דברינו מובנים דברי הב"י דכל מה שאמרנו שצריך לענות אמן אחר ברכות שאינן סמוכות ממש דוקא בכהאי גוונא כגון ברכת פסוד"ז דאין הברכה על מה שאומרים לאחמ"כ אלא כך הוא הסדר כנזכר לעיל משא"כ בברכת התורה דהחלות של הברכה חלה בקריאה עצמה וברכת התורה שלאחריה הוי כשבח על הקריאה ממילא אחר הקריאה הפסיק הענין וכבר החלות חלה בקריאה וממילא אין לענות אמן אחר הברכה שלאחריה משא"כ בפסוד"ז דהסדר הוא כזה ואין שום חלות בקריאת הפסוקים בינתיים. וממילא אתי שפיר דאף בברכת הפירות אין לענות אמן אחר בורא נפשות כיון דביני וביני מותר לדבר וממילא אין הם ברכות "סמוכות" זו לזו ואף לא "דבוקות" זו לזו (כלשון הב"י).

אך צ"ע לפי"ז כי גם בהלל יש לענות אמן אחר סיום הברכה דלבסוף ובכ"ז ודאי שהפסוקים שבינתיים הם החלות של הברכה הראשונה וא"כ אף כאן היה מקום לומר הפסיק הענין ובכ"ז כך הדין שיש לענות ונחשבת ברכה סמוכה לחבירתה.

אוהד כהן – גבעת שאול

ג' אופני הפסד של ברכת הזימון וטעמם

מצינו בסי' קצ"ג וקצ"ד ג' מקרים שנפקע קצת מהזימון וכל מקום הוא גדר אחר, ונציינם אחד לאחד.

בסימן קצ"ג סעי' ה' הביא השו"ע א. בזימן עם חבורתו שנפקע חיובו לגמרי ואפילו יאכל אח"כ לא יכול לזמן עם ב' כמותו [דאם ב' שחייבים בזימון נסתפק הביאוה"ל ונביאו בעזה"י לקמן] ב. בסעיף ו' הביא השו"ע שבג' או ב' שזימנו הרי אחד שכבר פרש מהם נפקע ממנו הזימון ולא יכול לזמן עם ב' כמותו כיון שכבר זימנו עליהם במקומם, וכתב המשנ"ב בס"ק ל"ג בשם רע"א דאם יאכלו עכשיו פעם ב' יוכלו לזמן. ג. בסימן קצ"ד סעי' א' בשו"ע בבירך אחד מתוך הג' יכול לזמן עם חביריו ג"כ בלא לאכול והוא לא יוצא ידי זימון.

ויש לברר כל מקום מדוע שונה מחבירו שבא' ג"כ אם יאכלו לא יכול לזמן ובב' יאכלו יוכלו לזמן יחד ובג' ג"כ בלא אכל יוכל לזמן.

ונראה לבאר הכי שבזימון עם חבורתו הרי כבר קיים את חיוב הזימון להזדמן יחד ולברך ולכן עם ב' כמותו אין על אף אחד חיוב זימון ואפילו שיאכלו הרי הזימון הוא על כל הסעודה וג"כ על מה שיאכלו אח"כ. ובזה יובן ספיקו של הביאוה"ל בזימן אחד להצטרף עם ב' שחייבים בזימון בלא אכילה פשיטא שלא יוכל להצטרף וע"י אכילה נסתפק ונראה שספיקו הוא מפני שברכת הזימון הוא על כל הסעודה ולכן אפשר שכבר נפטר מהזימון ולא יהני שיאכל אח"כ וגרע מאחד שאכל ורק דאכילתו לא בא עליה הזימון כלל משא"כ הכא הזימון שהיה בתחילה מהני ג"כ למה שיאכל אח"כ.

והנה בציור הב' שזימנו עליהם במקומם והם לא היו שם שכתב השו"ע בסעי' ו' שנפקע חיוב אבל אם יאכלו יוכלו לזמן נראה דחילוק הדבר כך דבאמת אין שייך לומר שנפקע החיוב שלהם ע"י שזימנו חבורתם וכאילו קיימו חיובם דהרי הם לא זימנו אלא כיון שכל חיובם צורתו היתה לזמן עם חבריהם א"כ נכון שלא קיימו את חיובם אבל כיון שחבריהם זימנו ל"ש החיוב שלהם כיון שכבר חבריהם זימנו אין לחיובם תוקף ולכן הוא נפקע ולכן אם המשיכו לאכול שוב הרי יש כאן אכילה חדשה שעליהם לא נתקיים הזימון כיון שהם בעצמם לא זימנו. וזה שונה מסעיף ה' שזימנו דהזימון עולה על כל הסעודה משא"כ הכא שנפקע החיוב מכוח שאין להם עם מי לזמן א"כ לא זימנו בסעודה זאת ולכן אם המשיכו לאכול שייך שיחול כאן חיוב חדש של זימון.

וזהו יסוד דברי הגרע"א הובא בביאוה"ל ד"ה כיון וכו' שכל החסרון בחבריהם זימנו הוא רק אם זימנו קודם שנתועדו לחבורה חדשה הג' שיצאו מהם אבל אם התחברו הג' שיצאו קודם שחבריהם זימנו לא הפסידו את הזימון, וז"ל הביאוה"ל כיון דיש כאן מקום להם לזמן בפ"ע יחד נפרדו לגמרי מחבורתם ולא קאי הזימון עלייהו ובתחילת דבריו כתב דלא נתחברו לפני הזימון דאז אין להאחד שיצא מחבורתם מקום לצאת בפני עצמו ידי זימון וע"כ חל הזימון גם עליו ופרח זימון מיניהו, בלשונו יש קצת נטיה מדברים אלו אבל אפשר לבארם הכי.

ובדין הג' בשכח ובירך ברכת המזון קודם הזימון שג"כ בלא שיאכל יכול להצטרף הטעם שם דהחובת זימון נשארה ולא נפקע ממנו כלל רק אין לו אפשרות לקיים זאת כיון שכבר בירך וכל הזימון הוא להזדמן ולברך יחד כלשון המשנ"ב בסימן קצ"ב ס"ק א' שחייבים להזדמן ולצרף ברכתם בלשון רבים, ע"כ, אבל חיובו נשאר גם לאחר שבירך לכן יכול להצטרף עם הב' שנשארו.

ובזה יש לבאר את ספיקו של הביאוה"ל בסי' קצ"ד ד"ה וכן אם בירכו שנים שדן שם אם בירכו ב' והאחד רוצה להצטרף עם חבורה אחרת של ג' האם צריך לאכול או לא ובסברא רוצה לומר שג"כ בלא שיאכל עמהם מצטרף עמם ולבסוף כתב שבכל אופן אם אכל עמהם בודאי מצטרף, ונראה מדוע היה נראה לו בסברא שג"כ בלא לאכול מצטרף, הוא מפני שהכא הרי נשאר חיובו הראשון רק אין לו עם מי לזמן וכיון שכך יכול לממש חיובו ע"י הג' האחרים מדוע שלא יצטרף עמהם, ובכל אופן נסתפק, נראה שהכא בב' שבירכו הרי כיון שעיקר הזימון נפקע א"כ כמו שמצינו בבירכו עליהם החברים במקומם שתפקע חיוב הזימון כיון שאין להם עם מי כך ג"כ הכא יפקע מהאחד חובת הזימון כיון שאין לו עם מי לזמן וע"ז כתב שאם יאכל עמהם עתה מצטרף כמו שביארנו לעיל בזימנו החברים עליהם, אבל נראה דבאחד בירך יוכלו הב' לזמן עם קבוצה אחרת בלא לאכול כיון שהחיוב לא נפקע שהם עיקר הזימון, וכנ"ל.

בהתחילו לברך ולא זימנו מה דינם

הביאוה"ל סי' קצ"ד ד"ה ובירך הביא את ספיקו של הפרמ"ג בהתחילו ברכת הזן ולא סיימו האם יכולים לזמן או לא, והסתפקו הלומדים היכן יזמנו האם כאן באמצע ברכה או יחזרו לקודם הברכה ויתחילו ברכת המזון מראש. ובלשון הפרמ"ג שכתב חוזרים ומזמנים יש שרצו לדייק שיחזרו לקודם ברכת המזון דהיינו שיזמנו ויברכו מראש הברכה שוב ואיני יודע אם זה דיוק מוכרח.

ובסברא הוה נראה לומר דאין שום חסרון במה שיפסיקו שם ויזמנו כמו שכבר הובא במשנ"ב ח"א בשם החיי אדם, דבברכה קצרה אם יענה אפילו אמן הרי הוא מקלקל את הברכה משא"כ בברכה ארוכה יכול לענות באמצע הברכה ואין זה מקלקל את הברכה, ובפנים בח"א כתב מהי ברכה ארוכה כגון ברכת אשר יצר, וא"כ ג"כ הכא בברכת הזן אפילו אם יענה באמצע הברכה אין זה מקלקל את הברכה בדיעבד, ולכתחילה יש לדון דמבואר דדין ברכת המזון כתפלה לענין לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד ושמעתי שנחלקו הפוסקים לענין קדיש וקדושה, ונראה שהכא בודאי עדיף אפילו מקדיש וקדושה דאינם קשורים לברכת המזון כלל משא"כ ברכת הזימון דשייכי מאד לברכת הזימון ובפרט לפי הרמ"א בסי' ר' שברכת הזימון הוא חלק מברכת הזן לכן בודאי לכאורה יכולים לזמן באמצע הברכה. ונראה עוד דכל ספיקו של הפרמ"ג שלא הפסידו הוא לפי הרמ"א בסי' ר' דזהו חלק מהברכה וא"כ כל זמן שלא גמר הברכה שייך ביה חיוב הזימון לברכה זו שעוד לא סיימה משא"כ לדעת השו"ע לכאורה אחר שכבר התחיל את ברכת המזון כבר לא נמצא בזמן ברכת הזימון כלל ואולי גרע יותר וכבר הפסיד וכמו שהפרמ"ג בעצמו שם דן האם לפי השו"ע שדין ברכת הזימון הוא ברכה בפני עצמה שייך לומר אין זימון למפרע דניחא לרמ"א שברכת הזימון היא תלויה בברכת הזן א"כ לאחר שגמר הזן כבר לא שייך ברכת הזימון משא"כ לשו"ע שהיא ברכה בפני עצמה א"כ אולי שייכי לאחר המזון אפילו שסברא זו דחויה מהלכה כמבואר בשו"ע בעצמו אבל הטעם מפני שהברכה היא להזדמן לברך ולכן דוקא קודם הברכת המזון, ולגבי נושא דידן יש לומר שכל מקומה קודם שהתחיל אבל לאחר שכבר התחיל הפסיד הברכת הזימון כלל ויש לעיין בדבר.

משה בצלאל – נוה יעקב

ר"ח שחל במוצש"ק כיצד ינהג בברכת המזון

סי' קפ"ח סעי' י', כתב הב"י לענין אדם שאכל סמוך לחשיכה וחשכה לו קודם גמר סעודתו מחלוקת הרא"ש עם הגה"מ והגהות אשירי: דעת הרא"ש שאין להזכיר רצה בברהמ"ז דנחשב כיום חול וראייתו מאדם שלא התפלל מנחה של שבת ורוצה להשלים במוצש"ק עי"ש. אמנם דעת הגה"מ והגהות אשירי שיאמר רצה, שברהמ"ז קאי על מה שסעד בשבת והכל הולך אחר התחלת הסעודה.

והנה מרן פסק בסעי' י': היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברהמ"ז דאזלינן בתר התחלת הסעודה והה"ד לר"ח חנוכה ופורים. הט"ז לאחר שהאריך בדבריו פסק שמזכיר שניהם (רצה ויעלה ויבוא) ולא חייש לתרתי דסתרי. והגר"א פסק כדעת הרא"ש דאזלינן בתר התחלת הסעודה.

ובמשנ"ב ס"ק ל"ג כתב לענין ר"ח שחל במוצש"ק שאם יזכיר גם רצה וגם יעלה ויבוא הוי תרתי דסתרי ולכן פסק למסקנה שמוטב להזכיר של ר"ח שבזה יש חיוב לכו"ע משא"כ של שבת דבזה יש פלוגתא. ועוד הביא דעה נוספת יש אומרים דאזלינן בתר התחלת סעודה וגם בתר שעה שהוא מברך ולכן יזכיר גם של שבת וגם של ר"ח ולא חיישינן לתרתי דסתרי דכשהגיע ללילה נתוסף עליו חיוב נוסף. אמנם הבן איש חי (פרשת בלק א') פסק שלא יזכיר של ר"ח רק של שבת דהוי תרתי דסתרי.

ובס' הלכה ברורה פסק למסקנה בר"ח שחל במוצש"ק ונמשכה סעודתו ללילה שיאמר רצה והחליצנו ולא יאמר יעלה ויבוא, וההי"ד אם חל יו"ט או חנוכה במוצש"ק מזכיר רצה והחליצנו ולא המאורע. ובהערות (בירור הלכה) הביא כמה שיטות בדבר: א. המג"א כתב דאזלינן בתר תחילת סעודה ולכן יזכיר רצה והחליצנו בלבד וכן פסק הב"ח. ב. המהר"ש מלובלין פסק להזכיר במוצש"ק יעלה ויבוא ולא רצה והחליצנו. ג. דעת העולת תמיד אם סיים סעודתו בתוך שעה ורבע מצאת היום יזכיר רצה והחליצנו אבל לאחר זמן זה יאמר יעלה ויבוא ולא יזכיר רצה והחליצנו. ד. הט"ז פסק שבמוצש"ק יאמר גם רצה והחליצנו וגם יעלה ויבוא ולא חיישינן לתרתי דסתרי, עכ"פ כתב הגאון ר' זלמן שכל המחלוקת הנ"ל מיירי כשנמשכה סעודתו לאחר צאת השבת אבל אם סיים אכילתו קודם צאת הכוכבים לכו"ע יאמר רק רצה והחליצנו, וכן אם שכח להזכיר רצה ואמר יעלה ויבוא ודאי שאין צריך לחזור לרצה.

אמנם עיין בכף החיים שכתב שהיות ויש מחלוקת בדין זה שב ואל תעשה עדיף, ומה גם שסעודה שלישית יש מחלוקת אם צריך בכלל פת, ועכ"פ אם לא הזכיר רצה והחליצנו אינו לעיכובא, והיות ויש מחלוקת אי אזלינן בתר תחילת סעודה או בתר השתא ולמ"ד דאזלינן בתר השתא יש חשש הפסק בברכה לכן שב ואל תעשה עדיף ואין להזכיר, ואעפ"י שכה"ח מיירי לענין שבת בלבד, אפשר לומר שהה"ד ר"ח שחל במוצש"ק ולא יזכיר כלום.

ובפסקי תשובות (עמוד תרכ"א חלק ב') כתב כמה מנהגים שנוהגין בקהילות ישראל בעקבות מחלוקת הפוסקים בהלכה זו: יש נוהגין שלא לאכול פת לאחר שהחשיך ואז אין מזכירין אלא של שבת, ואם אכלו פת בלילה מזכירים של ר"ח בלבד. ויש נוהגין להקפיד בדווקא לאכול כזית פת גם בלילה כדי שיוכלו להזכיר גם רצה וגם יעלה ויבוא כדעת הט"ז, ואם לא אכלו כזית פת בלילה אין מזכירין אלא רצה, עכ"פ בחנוכה ופורים שחלו ביום ראשון אין מזכירין על הניסים בסעודה שלישית בברהמ"ז.

ולסיכום כל השיטות ראיתי לנכון ליתן כמה עצות לצאת יד"ח רוב הפוסקים: א. מי שרוצה לצאת לכל הדעות עדיף שיסיים סעודתו קודם חשיכה ומיד יברך ברכת המזון ויזכיר רק רצה והחליצנו ולית מאן דפליג בהכי, (לכל הדעות). ב. מי שיכול להקפיד שלא לאכול פת אחר החשיכה (שאר דברים מותר) יזכיר רק רצה והחליצנו, (רוב הפוסקים). ג. מי שאכל פת אחר החשיכה יברך ברכת המזון בלי להזכיר לא רצה ולא יעלה ויבוא, (כה"ח). ד. מי שאכל פת אחר חשיכה ורוצה להזכיר המאורע, לדעת פוסקי בני ספרד עדיף שיזכיר רצה והחליצנו דאזלינן בתר תחילת סעודה, ולדעת פוסקי אשכנז עדיף שיזכיר רק יעלה ויבוא, א"נ יזכיר שניהם גם רצה וגם יעלה ויבוא, (ט"ז).

שי כהן – רכסים

במנהג לתקן כוס של ברכה לפני שמחלק למסובים

בדבר המנהג לתקן כוס של ברהמ"ז או קידוש אחר ששתה ממנו המברך לפני שמחלק לכוסות ריקים שבידי המסובים, כדי שישתו מיין שאינו פגום, ולא מזכירים לתקנו כששותים המסובים מכוס הברכה עצמו, וכיון שראיתי להר' משה ששון (גליון מס' 34 עמוד ס"ד) שהאריך בזה, וכתב לחלק כך בדעת המשנ"ב, באתי להעמיד דעת מרנא המשנ"ב על תילה לענ"ד, וזה החלי בעזה"ית.

אף המסובים ישתו מכוס שאינו פגום

התבאר בשו"ע דלכתחילה אף המסובים צריכים לשתות מכוס שאינו פגום, דכתב (סי' קפ"ב סעי' ד') וז"ל אם היו כוסות המסובים פגומים (שנתנו כוס לכל אחד וכשמברך המברך שותים כל אחד כוסו), צריך לתת מכוס הברכה לתוכם, ויש מי שאומר שאין צריך, עכ"ל.

וסתם השו"ע כדעה הראשונה (בסי' ק"צ סוף סעי' א') וז"ל אין צריך המברך לשפוך לכוס המסובים אלא א"כ כוס המסובים פגום עכ"ל, וכן סתם בהלכות קידוש (סוף סי' רע"א), כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום, עכ"ל.

נמצא דכשיש לפני המסובים כוסות עם יין פגום, צריך המברך לתקנם קודם שישתה, שישפוך מכוס של ברכה לתוכם, וע"י זה ישתו כולם מכוס שאינו פגום.

אין פגימה בשותים מכוס המברך אף בשופך לכוסם

וחידש המשנ"ב (סי' קפ"ב ס"ק כ"ד) דאם רק המברך לבדו אוחז כוס בידו, אף שאז המסובים בעל כרחם טועמים מכוס פגום אחר ששתה הוא, לא איכפת לן כיון דמתחילה היה כוס שלם, וכולהו כחד חשיבי, עכ"ל, מבואר שאין היין נפגם בשתיית המברך לענין שתיית שאר המסובים, והטעם דנחשבים כולם כאחד, ונמצא ששותים כולם מכוס שלם שאינו פגום כמו שהיה מתחילה. וסתם המשנ"ב ולא חילק אם הוא רק כששותים מכוסו דוקא, או אף כששופך לכוסות ריקנים שלהם (כנהוג היום), ומסתימת דבריו שפירש דכולם כחד חשיבי משמע דבכל גוונא נחשבים לאחד, שאין שתיית המברך פוגמת את הכוס לענין שתיית שאר המסובים, והכי מסתברא דנקטינן שאין היין נפגם אלא ע"י שתייה ממנו, ולא ע"י שפיכה לכוס אחר, וכיון שאם היו שותים מכוסו אינו נפגם, אף בשופך לכוסות ריקים שבידם לא נפגם.

וזה ברור דדוקא לענין שתיית המסובים מכוס של ברכה או הקידוש ההוא לא נפגם היין, כיון דחשובים כאחד עם המברך, אבל לאחר זמן אם ירצו לברך עליו שוב, או לתקן יין אחר נחשב פגום כיון ששתו ממנו, והטעם דרק למה שהצטרפו לברך על הכוס או לקדש הוא דנחשבים המסובים והמברך כאחד, ולא לענין אחר, ואפילו המברך עצמו אם ירצה לברך עליו שוב לא יוכל, דנפגם בשתייתו לפני כן, עד שיתקן אותו.

ולכן כשיש כוסות פגומים לפני המסובים צריך לתקנם דוקא קודם שישתה כנ"ל, דכיון שבא לתקן יין אחר שאינו מכוס הברכה, אם ישתה ממנו יפגם ולא יוכל לתקן עמו את היין הפגום, דרק כלפי שתיית המסובים מהיין שקידש הוא דלא נפגם, דכולם כחד חשיבי, ולא לתקן יין אחר.

והחילוק בין שתיית אותו יין לבין תיקון יין אחר התבאר בשעה"צ (סי' רע"א אות פ"ט) וז"ל וכששותים כולם מכוס של ברכה, אע"ג דהוא שותה מתחילה לא מקרי מכוס פגום, דחשובים כמקדש גופא, ורק כששופך מכוסו לכוסן בעינן שישפוך קודם שישתה בעצמו כמו שכתב הרא"ש, עכ"ל, היינו דלא הצריך לשפוך קודם ששותה אלא בשופך לכוסן שיש בהם יין פגום, כדאיירי השו"ע שם, וכיון שבא לתקנו כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום, וטעם החילוק כנ"ל דחלוק דין היין כלפי שתיית המסובים ממנו דאינו נפגם, לבין תיקון יין אחר עמו דנפגם ואינו יכול לתקנם, וזהו דפי' המעדני יו"ט על ד' הרא"ש (ברכות פ"ז ט"ו אות ה') וז"ל צריך לשפוך קודם שישתה המברך, דלאחר ששתה הרי כוסו פגום ומאי מהני השפיכה ממנו עכ"ל, דכלפי תיקון יין אחר פגום לא מהני כנ"ל.

ס"ד הסוברים לחלק אם שופך לכוסות אחרים

ויש שטעו בדברי השעה"צ לומר דחילק בין היכא דשותים מכוסו דנחשבים אז כהמקדש גופא, לבין שופך מכוסו לכוסות ריקים שבידם דבעינן שישפוך קודם שישתה בעצמו, דאז אינם נחשבים כהמקדש גופא ונפגם היין בשתייתו.

ותשובתם בצידם, דלא איירי השעה"צ בשופך לכוסות ריקים, אלא לכוסות עם יין פגומים, כדסיים דבריו כמו שכתב הרא"ש, והמעיין בדברי הרא"ש בברכות (פ"ז ט"ו) ובפסחים (פ"י ט"ז) דהוא מקור הדין יראה דלא איירי בשופך לכוסות ריקים כלל, אלא בבא לתקן כוסות פגומים, וכהאי גוונא הוא דבעינן שישפוך קודם שישתה דאם ישתה לא יוכל לתקן, וכן פסק השו"ע.

ואדרבה מדברי השעה"צ מבואר היפך דבריהם, דאין חילוק בין שותים מכוס המקדש עצמו לבין שופך לכוסות ריקים שבידם, מדחילק בדינו להיכא ששופך לכוסות פגומים דוקא, משמע דרק בבא לתקן יין אחר הוא דנחשב פגום אם ישתה ממנו, משא"כ בשופך לכוסות ריקים חשיבי כולם כהמקדש גופא.

ובאמת צ"ע מקור דינו של המשנ"ב, דציין בשעה"צ (סי' קפ"ב אות כ"ב) לרא"ש, ולא מצאתי שהרא"ש דבר בשותים מכוס המברך כלל, אלא בשותים מכוסות פגומים שבידם כנ"ל. ויש שטעו לדייק מדברי המשנ"ב (סי' ק"צ סעי' א') בדין שלא יטעמו המסובים לפני המברך אם זקוקים לכוסו, בין אם שותים כולם מכוסו, דבעינן שישתה הוא קודם, בין אם שופך לכוס ריקן שבידם, ופי' המשנ"ב שהוא מערה קודם טעימתו מכוסו לכוסן, ודייק דכיון ששופך לכוסות אחרים צריך לישפוך לפני שיטעום.

ותשובתם פשוטה דלא איירי המשנ"ב אלא לפרש באיזה היכי תימצי שישתו הם לפניו, ואם יפרש דשופך אחר ששתה הוא הא קדמה שתייתו לשתייתם.

העולה לדינא

העולה לענ"ד בבירור כפי המפורש בדברי מרנא המשנ"ב, דאין היין נפגם בשתיית המברך או המקדש לענין שתיית המסובים מאותו יין, אף בשופך לכוסות ריקים שבידם, ואין צורך לתקנו לפני ששופך לכוסם, מיהו להני אינשי דאסטניסי דאם ישתה מכוס הברכה וישפוך לכוסם לא ישתו, בכהאי גוונא ישפוך לכוסם לפני ששותה, והוא צורך הקידוש שיוכלו המסובים האלו לשתות.

שוב ראיתי דכן פסק הגאון רבי ניסים קרליץ שליט"א בספר חוט שני (שבת חלק ד' עמוד צ"ד) וז"ל בדינא שאם כוסות של המסובים פגומים שצריך לתקנם, כתב המשנ"ב דהיינו קודם שישתה המברך, נראה דכל זה דוקא כאשר יש לפני כל אחד כוס בשעת הקידוש ואז אם הם פגומים צריך לתקנם קודם שישתה, אבל כאשר מקדש ואין לפניהם כוס כנהוג, ואחר שתייתו שופך מכוסו לכוסות של המסובים אין צריך לשפוך קודם שישתה, משום דהוי כאילו כולם שותים מכוסו כיון שאין לפני כל אחד כוס (עם יין) בפני עצמו בשעת הקידוש, עכ"ל, ומה שכתבתי הוא כיהודה ועוד לקרא לדבריו. וכל הנ"ל הוא דלא כמו שכתב בספר המלקט פסקי תשובות (ללא מקור), ונהגו על פיו מנהג טועים.

יהודה לוין – נוה יעקב מרכז

כמה מנוסח ברהמ"ז הוא מדאורייתא? ובסופו אם מעין שלוש מוציא ברהמ"ז בדיעבד

עלי להקדים שאין כאן דברי חידוש אלא קיבוץ דברי הפוסקים בענין זה. איתא בברכות מ"ט ע"ב ת"ר מנין לברהמ"ז מן התורה שנאמר "ואכלת ושבעת, וברכת" זו ברכת הזימון, "את ה' אלהיך" זו ברכת הזן, "על הארץ" זו ברכת הארץ, "הטובה" זו בונה ירושלים וכה"א ההר הטוב הזה והלבנון, ע"כ. ובפשטות משמע שכל מנין ג' הברכות מדאורייתא הם. ונראה לפנינו שכך הוא לדעת התוס' ט"ז ע"א, אבל הפוסקים חולקים ע"ז ומבארים לסוגיא הנ"ל שהיא אסמכתא בעלמא.

בשבע מפת שחייב ברהמ"ז מדאורייתא צריך לברר כמה חייב מדאורייתא האם כל מנין ג' הברכות בפתיחתן וחתימתן, או דילמא רק שלשת הענינים שבברהמ"ז [והם מזון, ארץ, וירושלים] או שסגי מדאורייתא להודות על המאכל בלי להזכיר שום ענין, ונציע לפנינו שדעת רוב הראשונים, הב"י מג"א ומשנ"ב כהצד האמצעי שאין מנין ברכות מדאורייתא אבל יש חיוב להזכיר ג' הענינים.

ונתחיל עם לשון הרמב"ם בסה"מ שכתב וז"ל, המצוה הי"ט היא שצונו לברכו יתעלה אחר כל אכילה שנאמר "ואכלת ושבעת וברכת" ... וכבר התבארו משפטי מצוה זו במקומות ממסכת ברכות עכ"ל, ומשמע מלשון זו כהצד האחרון, שמדאורייתא סגי להודות בלי הזכרת כלום, וכן אפשר לדקדק מהסוגיא הנ"ל שהסמיכו גם ברכת הזימון לקרא והוא ודאי רק מדרבנן וש"מ שכל מה שהסמיכו לקרא זה אינו אלא מדרבנן, ולא מוכרח דשפיר י"ל שמקרא זה ילפינן ג' עניני הברכות מדאורייתא אלא שהסמיכו חז"ל גם לברכת זימון שתיקנו לאותו פסוק, וגם לשון הרמב"ם בסה"מ אפשר לדחות שלא בא ליכנס לפרטי דין ברהמ"ז אלא בכלליות חייב להודות על המזון שאכל, וכן משמע מסיומו שכתב וכבר התבארו משפטי מצוה זו במקומות ממסכת ברכות.

ובאמת כך גם לומד הכס"מ פרק ב' הלכה א'-ב' בדעת הרמב"ם, שהעתיק על הרמב"ם את לשון הרשב"א (בברכות) והרא"ש (פ"ז סי' כ"ב) ולקמיה נדקדק בלשונם דס"ל שהזכרת ג' הענינים בברהמ"ז הם מדאורייתא.

ובאמת יש להוכיח דלא כצד זה האחרון מברכות מ"ו ע"א שכמה אמוראים שם באו להביא ראיה על ברכת הטוב והמטיב דאינה מדאורייתא, ואם איתא שמדאורייתא סגי להודות א"כ סגי בברכה אחת וגם ברכות ראשונות הם מדרבנן, ועוד ראיה מהסוגיא שם דאיתא התם עד היכן ברכת זימון, ר"נ אמר עד נברך ור' ששת אמר עד הזן, נימא כתנאי דתני חדא ברהמ"ז שנים ושלשה ותניא איך שלשה וארבעה, סברוה דכו"ע הטוב והמטיב לאו דאורייתא מאי לאו בהא קמיפלגי מאן דאמר שתים ושלוש קסבר עד הזן ומאן דאמר שלשה וארבעה קסבר עד נברך, ופירשו הרי"ף והתוס' שבריתות אלו מיירי לענין כמה אנשים יכולים לברך ברהמ"ז שאי אפשר ששני אנשים יברכו ברכה אחת ולמאן דאמר ברהמ"ז עד שלשה ש"מ שברכת הזימון אינה ברכה בפנ"ע שכלולה עם הזן, ומאן דאמר עד ארבעה ס"ל שברכת זימון ברכה בפנ"ע היא, ושניהם לא החשיבו במנינם לברכת הטוב והמטיב מחמת שאינה דאורייתא, ואם איתא שמדאורייתא סגי להודות בלא הזכרת כלום מה המעליותא לג' ברכות ראשונות טפי מהטוב והמטיב, הראיה מסוגיא זו הובאה במג"א סי' קצ"א ס"ק א' שאחרי שצידד שאין מנין ברכות מדאורייתא אלא רק ג' הענינים שבברכות סיים וכן מוכח בברכות מ"ו ע"א [ויעוי"ש במחצית השקל שהביא רק הראיה האחרונה, ולכאורה יש להוסיף שכיון מג"א גם לראיה הראשונה שבדברינו] וכן הוכיח במג"א סי' קצ"ד ס"ק ג' מדעת הרי"ף, ואמנם לשונו שם שמנין ג' ברכות דאורייתא אבל צ"ל שלשונו לאו דוקא שמהרי"ף אין ראיה יותר מזה שג' הענינים הם מדאורייתא וכ"כ בדגול מרבבה שם.

וכן משמע בחידושי הרשב"א לברכות (מ"ח ע"ב ד"ה הא) וז"ל, הא דאמרינן משה תיקן להם ברכת הזן, יהושע תיקן להם ברכת הארץ וכו', קשה לי והא קיי"ל בסמוך ברכות אלו מדאורייתא נינהו, וי"ל דמטבען הוא שטבעו להן, דאי מדאורייתא אם רוצה לאומרה באיזה מטבע שירצה אומרה ואתו משה ויהושע ודוד ושלמה ותיקנו להן מטבע לכל אחת ואחת בזמנה וכו', ומלשונו שתיקנו לכל אחת ואחת בזמנה משמע שקודם לתקנתם לכל הפחות ג' עניני הברכות הם מדאורייתא, ולקמיה נוכיח כן גם מהרשב"א במקום אחר (מ"ד ע"א).

וכן משמע גם בראש"ש פ"ז סי' כ"ב וז"ל .... ולא בעי למימר שלא בירכו אותה עד שבא דוד ושלמה דהא לקמן דרשינן כולהו מקרא אלא דוד ושלמה תיקנו המטבע וכו', והביאו הטור ריש סימן קפ"ח.

וכן משמע ברשב"א בברכות מ"ד ע"א שהוקשה לו אמאי תיקנו חז"ל מעין שלוש ולא סגי בבורא נפשות, ותירץ שמעין שלוש היא דאורייתא (על דרך שהתבאר שם בגמ' מפסוקים דלקמיה) דכתיב "ארץ חיטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון ארץ זית שמן ודבש .... ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם .... ואכלת ושבעת וברכת" והסיום קאי על הכל גם על שבעת המינים, ואין צריך ברהמ"ז מכיון ש"ארץ" הפסיק הענין היינו ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם" הפסיק הענין שרק על לחם צריך ברהמ"ז אבל לשבעת המינים סגי במעין שלוש, ואף אם נימא שבמעין שלוש אין צריך הזכרת ג' הענינים אלא סגי בהודאה על המזון, מ"מ, משמע שבברהמ"ז בענין יותר מזה והיינו לכל הפחות הזכרת ג' הענינים, וכ"כ שם הרא"ה והריטב"א בברכות שם כדברי הרשב"א, וכ"כ גם הרמב"ן (בדף ל"ט ע"א), ומהרמב"ן הזה נלמד שמש"כ בסה"מ אין מטבע ברהמ"ז מן התורה אבל נצטוינו מן התורה לברך אחר אכילתנו כ"א לפי דעתו וכו' (הובא בב"י סי' קפ"ז) לא בא לומר שאין הזכרת ג' הענינים מן התורה שהרי בחידושיו הנ"ל מוכח שהם מדאורייתא, אלא בא לומר שמטבע של כל הנוסח הוא מדרבנן וכן רואה המעיין בדבריו לגבי מה שבא להשיג שם על הרמב"ם.

וכן משמע מרבינו יונה (ל"ב ע"א מדפי הרי"ף) לגבי מעין שלוש שבא להוכיח שהיא מדרבנן [וכן קיי"ל בשו"ע סי' ר"ט סעי' ג'] וחולק עם הרמב"ן הרשב"א הרא"ה והריטב"א הנ"ל, וז"ל ונראה למורי הרב נר"ו דברכת מעין שלוש אינה אלא מדרבנן, ומביא ראיה מדאמרינן בירך על התמרים ברכת הזן יצא דתמרי נמי מיזן זייני ואם איתא דברכה אחת מעין שלוש היא מן התורה היאך היה אומר שאם אמר במקומה ברכת הזן יצא וכו' ע"כ, וחזינן שסובר שלא סגי להודות על המזון בלא הזכרת כלום אלא יותר מזה והיינו לכה"פ הזכרת ג' הענינים [וס"ל כן אפילו במעין שלוש, והוא הדין לברהמ"ז].

ואמנם היה אפשר ללמוד בכל הראשונים הנ"ל יותר, דס"ל כהתוס' שיובא בסמוך שמנין ג' ברכות הם מדאורייתא, ולא רק הזכרת ג' הענינים, וכך דעת הח"א (כלל מ"ז בנשמת אדם אות א') אבל לא מוכרח מהם כך.

ודעת תוס' (בברכות ט"ז ע"א ד"ה וחותם) שמנין ג' ברכות בפתיחתן וחתימתן הם מדאורייתא, שהקשה לגבי הא דפועלים כוללים בונה ירושלים בברכת הארץ, וז"ל, אע"ג דמדאורייתא הם יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, הואיל וטרודים במלאכת בעה"ב, ע"כ. וביעב"ץ שם הקשה עליו מהגמ' דף מ"ו ע"א אמר ר' יוסף תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה, ומה הראיה הא לדברי התוס' י"ל שהיא מדאורייתא אלא שרבנן עקרוה, כדעקרו לברכת בונה ירושלים, וכן הקשה בגליון הש"ס בדף מ"ו ע"א, ונראה ליישב שפשט הגמ' בדף מ"ו ע"א כך הוא, דאם איתא שברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא לא היו חכמים עוקרים אותה לגמרי אלא היו משאירים זכרון ענינה כדי שלא ישכחו פועלים מברכה זו, וראיה לזה שהרי כך תיקנו לבונה ירושלים שכיון שדאורייתא היא לא עקרוה לגמרי אלא השאירו הזכרתה בברכת הארץ.

ועל דברי התוס' כתב הב"י בסי' קצ"א וז"ל, ולי אין צריך לזה דאין מנין ברכות שאחר המזון מן התורה וכדשמע מדברי הרמב"ם בסה"מ שלו שכתב והמצוה י"ט שצונו לברכו אחר האכילה, ולא הזכיר מנין הברכות ולדעתו אע"ג דדריש להו בגמ' מקראי אסמכתא בעלמא נינהו עכ"ל, ויש מקום להבין בדברי הב"י שמדאורייתא אין צריך להזכיר כלום אלא סגי בהודאה על המזון, אבל אינו כן, כי מקורו מדעת הרמב"ם ובכס"מ בפרק ב' הלכה א' והלכה ב' כתב על הרמב"ם את דברי הרשב"א והרא"ש (והרמב"ן) שנזכרו לעיל ודקדקנו מלשונותם שס"ל שחייב מדאורייתא להזכיר ג' הענינים, ועוד שכבר התבאר בתחילת דברינו שלא מוכרח לדקדק כן בלשון הרמב"ם, ועוד, שאם אכן זו כוונת הב"י צ"ע שעד שסותר את דברי התוס' מלשון הרמב"ם שיסייע לו מדברי הרשב"א והרא"ש, שהב"י עצמו בסימן קפ"ז הביא דבריהם (וכה"ק המאמ"ר סי' קפ"ז ולא יישב), אלא כוונת הב"י לומר שמש"כ תוס' שמנין ברכות הוא מדאורייתא הוא יחידאה והרמב"ם חולק עליו ובאמת גם הרשב"א והרא"ש אינם כהתוס', ובאמת כך גם משמע שני פעמים מלשון הב"י שבא להפקיע מש"כ התוס' שמנין ג' ברכות הם מדאורייתא.

ואמנם מקושיית המאמ"ר מוכח שהשווה דעת הרשב"א והרא"ש עם התוס', ומוכח דס"ל ברשב"א והרא"ש שמנין ג' ברכות מדאורייתא, וכך גם דעת הב"ח (סי' קצ"א) והח"א הנ"ל, אבל לא מוכרח, ומקושיית המאמ"ר מוכח שדעת הב"י אינה כן אלא שדעת הרא"ש והרשב"א שרק ג' הענינים הם מדאורייתא, ואמנם צ"ע מנא ליה אך מ"מ ברור שזה דעתו, ואפשר שדקדק כן מדשתקו ולא פירשו על פועלים את מש"כ התוס' שרבנן עקרו הדאורייתא.

וכ"כ בספר מגן גיבורים בדעת הב"י, ולפי"ז מש"כ הב"י אע"ג דדריש להו מקראי אסמכתא בעלמא נינהו, יש לפרשו, שמשמע מהגמ' וברכת זו ברכת הזן וכו' שכל ברכה וברכה היא מדאורייתא וע"ז כתב שאסמכתא היא, אבל עדיין י"ל שהזכרת ג' הענינים בברהמ"ז הוא מדאורייתא, וגם במשנ"ב סי' קצ"א ס"ק א' משמע דס"ל שהזכרת הענינים הם מדאורייתא [ורק בשעה"צ הזכיר ביאור דין פועלים לפי התוס'] ולקמיה נדון בנפק"מ בזה.

בירך מעין שלוש במקום ברכת המזון

והנפק"מ מהנ"ל בבירך מעין שלוש במקום ברהמ"ז אם יצא, ומאחר שראינו שרוב הפוסקים ס"ל שאין מנין ברכות דאורייתא אלא רק הזכרת ג' הענינים א"כ יצא, וכ"כ כף החיים (ריש סי' קפ"ח) מחמת זה שיצא, וכ"כ בשעה"צ סי' קס"ח ס"ק ע"א שמדאורייתא בירך מעין שלוש במקום ברהמ"ז יצא. ומיהו אם יצא מדרבנן אפשר לומר שני צדדים שלא יצא, שאפשר שאחרי שתיקנו חז"ל מנין ג' ברכות דילמא תיקנו כן לעיכובא, ויעויין בא"ר בהלכות שבת סי' רס"ח ס"ק י"ח שדעתו מחמת סברא זו שלא יצא, מיהו ברא"ה וריטב"א (בברכות מ"ד ע"א) שכתבו מעין שלוש מוציא ברהמ"ז מוכח לא כסברתו, ועוד סברא לומר שלא יצא מדרבנן מאחר שתיקנו להזכיר ברית ותורה בברהמ"ז ופסק שו"ע (סי' קפ"ז סעי' ג') שאם לא הזכיר ברית ותורה לא יצא, וכ"כ בשו"ת אגורה באהליך דף י' ע"ד במסקנתו, וכ"כ בשו"ת מהרש"ג סי' ל"ד, וכן אמר לי הגר"צ ובר שליט"א שמחמת טעם זה לא יצא, ויש להוסיף שמהרא"ה והריטב"א הנ"ל שכתבו יצא אין ראיה לא כסברא זו שי"ל דלשיטתייהו קיימא דס"ל שאם לא הזכיר ברית ותורה יצא בדיעבד (הרא"ה מ"ח ע"ב והריטב"א מ"ט ע"א) וכן דעת הרמב"ם ורבינו יחיאל (הובא בטור) אבל השו"ע הרי פסק שלא יצא.

ומהכף החיים הנזכר מוכח דס"ל שאין חסרון מחמת זה שלא הזכיר ברית ותורה והיינו טעמא שס"ל שחכמים תיקנו ברית ותורה רק בנוסח ברהמ"ז ואמרו שהמשנה מהנוסח לא יצא אבל במי שבירך מעין שלוש שבנוסחה לא תיקנו ברית ותורה אפשר שלא יעכב אם לא יזכירם כי לא שינה מתקנת חז"ל בנוסח זה, וכ"כ סברא זו בשו"ת יביע אומר (חלק ב' סי' י"ב) והוכיח כן מדקיי"ל (סי' קי"ד סעיף ה') שאם לא הזכיר בימות הגשמים מוריד הטל ולא מוריד הגשם בשמו"ע לא יצא ואעפ"כ המתפלל מעין שבע בליל שבת במקום שמו"ע יצא (סי' רס"ח סעי' י"ג) אע"פ שבברכת מעין שבע אין הזכרת טל או גשם וש"מ כסברא הנ"ל שרק בנוסח שמו"ע תיקנו נוסח זה לעכב אבל במעין שבע שלא תיקנו זה א"כ לא שינה מנוסח חז"ל בברכה זו ויצא, ואמנם הרעק"א בסי' קי"ד נסתפק אם גם בימות הגשמים יצא, ומסתימת השו"ע והאחרונים סי' רס"ח משמע שגם בימות הגשמים יצא.

והתברר כאן בדיבוק חברים, דשמא אפשר לחלק, דשאני הזכרת גשם בשמו"ע שאינו הודאה אלא שבח לקב"ה ומי שלא הזכירו לא יצא כי שינה ממטבע שטבעו חכמים ולכן במעין שבע שלא שינה ממטבע חכמים יצא, משא"כ ברית ותורה שהוא חיוב להודות עליהם אפשר שמי שלא הזכירו לא רק שינה ממטבע אלא לא קיים חיובו ולכן אפילו בבירך מעין שלוש שלא שינה ממטבע חכמים מ"מ לא יצא כי לא הזכיר חיובו, ושמא אפשר לחלק עוד דשאני תפילת ערבית שהיא רשות, ואפשר להאריך עוד בסברא האחרונה.

ומפשטות הב"י בסי' קס"ח סעי' ז' משמע שמעין שלוש מוציא ברהמ"ז, שאחר שהביא ג' השיטות מהו פת הבאה בכיסנין כתב וז"ל, ולענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן כדברי כולם להקל, ע"כ. ומשמע שמעין שלוש מוציא ג' שרק מחמת זה הוי ספיקא דרבנן כמש"כ בפרמ"ג שם על הט"ז ס"ק ו' לתרץ קושיית הב"ח. ועדיין אינו מוכרח שאפשר שדוקא בספק אם חייב בברהמ"ז יוצא אפילו שלא הזכיר ברית ותורה אבל אם חייב בודאי בברית ותורה ולא הזכירם לא יצא. ומעי"ז כתב בביאוה"ל (סי' קפ"ז סעי' ג') על המסתפק אם הזכיר ברית ותורה שאין צריך לחזור דהוי ספיקא דרבנן. וכן משמע בדרישה

שם (סי' קס"ח ס"ק ב') שכתב על הב"י וז"ל ובברכה אחרונה מקילין ומקצרים ומברכים מעין שלוש, ואע"פ שברכת מעין שלוש אינו עומד במקום ג', עכ"ל.
נמצינו למדים שדעת הדרישה, הא"ר, שו"ת אגורה באהליך, ושו"ת מהרש"ג, שלא יצא מחמת שצריך להזכיר ברית ותורה, וכ"כ בשו"ת אז נדברו חלק ה' סי' ל"א ובשו"ת משנה הלכות חלק ז' סי' כ"ז בהגה שמעין שלוש לא מוציא ברהמ"ז, וכ"כ וזאת הברכה (פרק י' הערה 7) בשם הגריש"א, ודעת כף החיים, ויביע אומר, ופשטות הב"י שיצא.
שניאור זלמן גולדשמיט – רמת שלמה

הערה בדברי השו"ע בענין ברכה ארוכה שעשאה קצרה

א. כתב הטור [סי' קפ"ז] ואם לא אמר ברכת הזן ואמר במקומה בריך רחמנא מלכא מריה דהאי פיתא יצא ידי ברכת הזן.
וכתב הב"י וז"ל: ולכאורה משמע שאין צריך לחתום בה, אבל הרשב"א כתב דמשמע מהכא שאין נוסח הברכות מעכב כל זמן שהוא שומר המטבע שלא יעשה מן הארוך קצר ומן הקצר ארוך, וכבר כתבתי בפרק קמא דמטבע ארוך הוא שפותח וחותם, וקצר שפותח ואינו חותם או חותם ואינו פותח ואינה ברכה סמוכה לחברתה, ואם היה משנה את המטבע לא יצא וכדתנן בפרק קמא [יא.] מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר וכו', ומשום הכי מסתבר לי דבהא אפילו ידי ברכה ראשונה לא יצא אלא א"כ פותח וחותם בה, דברכה ראשונה של ברכת המזון ארוכה היא והילכך צריך שיאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא בריך רחמנא דזן כולא וכיוצא בזה כדי שיהא פותח בברוך וחותם בברוך ע"כ. עכ"ל הב"י.
ובשו"ע [סי' קפ"ז ס"א] כתב וז"ל: ואם אמר במקום ברכת הזן בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא יצא, וי"א שצריך שיחתום בריך רחמנא דזן כולא. עכ"ל.
ומדסתם ברישא דיוצא ידי ברכת הזן במה שאמר בריך רחמנא מלכא מריה דהאי פיתא אע"פ שלא חתם בה, משמע דהכי ס"ל עיקר לדינא (וכתב בזה המ"ב וז"ל: ומשמע עוד דלדעה ראשונה אף שלא חיתם ג"כ מהני דאף דקי"ל דמקום שאמרו לחתום אינו רשאי שלא לחתום מ"מ בדיעבד יצא).
ב. והנה בסי' נ"ט כתב הטור וז"ל: ואם טעה ואמר ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם אשר בדברו מעריב ערבים ונזכר מיד ואמר יוצר אור, וגם סיים כדין ברוך אתה יי' יוצר המאורות, יצא. אבל אם לא סיים כדין, או שאמר ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם יוצר אור ובורא חשך אשר בדברו מעריב ערבים וגם סיים במעריב ערבים לא יצא..אבל אם סיים ברוך אתה יי' יוצר המאורות יצא.
וכתב שם הב"י על דברי הטור וז"ל: ויש לדקדק בדבריו שממה שכתב ונזכר מיד ואמר יוצר אור וגם סיים כדין ברוך אתה יי' יוצר המאורות יצא, משמע שאם חיסר אחד מהם שאמר יוצר אור ולא חתם יוצר המאורות או שחתם יוצר המאורות ולא אמר יוצר אור לא יצא. ומדכתב אבל אם לא סיים כדין לא יצא משמע הא אם סיים כדין דהיינו שחתם יוצר המאורות אע"פ שלא הזכיר בתחלה יוצא אור יצא. ובסיפא נמי איכא למידק דמדכתב או שאמר יוצר אור וכו' אשר בדברו מעריב ערבים וגם סיים במעריב ערבים לא יצא, משמע שאם חיסר אחד מהם שלא הזכיר תחילה אשר בדברו מעריב ערבים אע"פ שבסוף חתם במעריב ערבים יצא, או שחתם ביוצר המאורות אע"פ שבתחלה אחר יוצר אור הזכיר אשר בדברו מעריב ערבים יצא, וממה שכתב אח"כ אבל אם סיים יוצר המאורות יצא משמע הא אם סיים מעריב ערבים אע"פ שבתחלה אמר יוצר אור ולא הזכיר כלל מעריב ערבים לא יצא.
ונ"ל דלעולם בענין תרווייהו שיחתום יוצר המאורות וגם שיזכיר תחלה יוצר אור, ואם חיסר אחד מהם לא יצא, ומה שכתב אבל לא סיים כדין היינו אפילו חתם יוצר המאורות ולא הזכיר תחלה יוצר אור, שכל שאחר שאמר אשר בדברו מעריב ערבים לא אמר יוצר אור לא סיים כדין מיקרי, וזהו שדייק רבינו ולא כתב אבל אם לא סיים יוצר המאורות כדקתני סיפא אבל אם סיים יוצר המאורות אלא סתם וכתב אם לא סיים כדין ללמד שאם לא הזכיר תחלה יוצר אור אע"פ שאח"כ חתם יוצר המאורות לא יצא. ולפי זה כשאמרו בברייתא זו זה הכלל הכל הולך אחר החיתום, להזכרת יוצר אור נמי קרי חיתום שהרי אחר אשר בדברו מעריב ערבים הוא מזכירו, הילכך כל מה שפתח במעריב ערבים צריך שיזכיר אח"כ יוצר אור וגם יחתום יוצר המאורות, וכל שחיסר אחד מהם לא סיים כדין מיקרי ולא יצא, ואם פתח ביוצר אור כל שחתם יוצר המאורות סיים כדין מיקרי, שאף ע"פ שהזכיר מעריב ערבים אחר יוצר אור כיון שבתחלה הזכיר האור וגם בסוף חתם בו יצא, אבל אם חתם במעריב ערבים אע"פ שבתחלה אחר יוצר אור לא הזכיר כלל מעריב ערבים לא יצא כיון שסיים שלא כדין והכל הולך אחר החיתום, וזה שכתב רבינו או שאמר יוצר אור וכו' אשר בדברו מעריב ערבים וגם סיים במעריב ערבים לא יצא, הוא הדין נמי אפילו לא הזכיר אשר בדברו מעריב ערבים, אלא לאשמועינן דאפילו הכי אם חתם ביוצר המאורות יצא.
ואפשר לפרש דברי רבינו איפכא, דבחתימת יוצר המאורות סגי אפילו פתח במעריב ערבים ולא הזכיר אחריו יוצר אור כלל שהכל הולך אחר החיתום, והא דכתב גבי פתח במעריב ערבים ונזכר מיד ואמר יוצר אור, הוא הדין דאפילו לא אמר כלל יוצר אור כיון שחתם יוצר המאורות יצא, ולא כתב ונזכר מיד ואמר יוצר אור אלא משום סיפא דקתני אבל אם לא סיים כדין לאשמועינן דאפילו הכי אם סיים שלא כדין דהיינו שחתם מעריב ערבים לא יצא, וכן מה שכתב גבי פתח ביוצר אור שאמר אשר בדברו מעריב ערבים הוא הדין שאפילו אם לא אמר אשר בדברו מעריב ערבים כלל כיון שחתם במעריב ערבים לא יצא, ולא כתב שאמר אשר בדברו מעריב ערבים אלא משום סיפא דקתני אבל אם סיים יוצר המאורות יצא לאשמועינן שאע"פ שסמוך לפתיחת יוצר אור אמר אשר בדברו מעריב ערבים כיון שחתם ביוצר המאורות יצא.
אי נמי אורחא דמילתא נקט בתרווייהו דאין דרך לחתום יוצר המאורות אלא כשאמר קודם לכן יוצר אור וכו', וכן אין דרך לחתום המעריב ערבים אלא כשאמר קודם לכן אשר בדברו מעריב ערבים. עכ"ל הטור.
ובשו"ע [סי' נ"ט ס"ב] כתב וז"ל: אם טעה ואמר אשר בדברו מעריב ערבים ונזכר מיד ואמר יוצר אור וגם סיים יוצר המאורות יצא. אבל אם אמר בדברו מעריב ערבים ולא אמר יוצא אור או לא סיים יוצר המאורות לא יצא. ואם אמר יוצר אור ובורא חשך אשר בדברו מעריב ערבים וגם סיים מעריב ערבים לא יצא. אבל אם סיים יוצר המאורות כיון שפתח יוצר אור אע"פ שהפסיק במעריב ערבים. עכ"ל.
הרי מבואר דס"ל לשו"ע עיקר לדינא כמו שכתב בפי' הראשון לבאר דברי הטור - דכל שלא הזכיר בפתיחת הברכה או באמצעיתה יוצר אור וכל שלא חתם יוצר המאורות לא יצא ידי חובתו, ולא סגי בחתימה גרידא.
ג. ובמג"א שם [ס"ק א'] כתב וז"ל: ולא אמר יוצר אור - פי' אע"פ שסיים כדינו כיון שתחילתו ואמצעו שלא כדין לא יצא, ול"ד למ"ש סי' ר"ט דאם סיים כדין יצא, התם מטבע קצר הוא הכא תיקנו מטבע ארוך והוא שינה ממטבע שטבעו חכמים ולא יצא. עכ"ל.
הנה מתוך דבריו מתבאר דטעם דברי השו"ע בסי' נ"ט הוא משום דמטבע ארוך ששינהו למטבע קצר לא יצא ידי חובתו, וא"כ תקשי דנמצאו דברי המחבר סותרים זה לזה דבסי' נ"ט סתם דמטבע ארוך ששינהו לקצר לא יצא ידי חובתו, והכא בסי' קפ"ז סתם בדעה ראשונה דמטבע ארוך ששינהו לקצר יצא בדיעבד ידי חובתו.
ואחר זאת ראיתי שכבר עמדו בזה האחרונים ובאשל אברהם על דברי המג"א שם כתב וז"ל: עי' מג"א יש לי בו התבוננות מעט כי הוא סברת הרשב"א בחידושיו ברכות דף מ' ע"ב הביאו המחבר בסי' קפ"ז ס"א, אבל לדעה א' בסתם דארוך שקצרו יצא בדיעבד, א"כ יהיו דברי המחבר סתורים, ולב"ח אתי שפיר דנהי דיצא בדיעבד מ"מ שם ומלכות בעינן. עכ"ל.
והיינו דהא דס"ל לשו"ע בסי' נ"ט דלא סגי במה שחתם ביוצר אור אינו מפני דס"ל לדינא דמטבע ארוך שקיצרו לא יצא ידי חבותו אפי' בדיעבד, אלא דנהי דמטבע ארוך שקיצרו יצא ידי חובתו מ"מ היינו דוקא בשיש בברכה הקצרה שם ומלכות, משא"כ הכא דבחתימה ליכא מלכות וע"כ א"א לו לצאת בחתימה מדין ברכה קצרה.
וכיוצ"ב כתב בהגהות הגר"ח צאנזר [על דברי המג"א הנ"ל] וז"ל: מטבע קצר הוא - נ"ב ובלא זה לא קשה מידי דהא אנן קימ"ל דבעינן שם ומלכות כמו שכתוב בש"ס שם [ברכות י"א ע"ב] ודו"ק.
ומפ' בדבריו נמי דדינא דהשו"ע אינו מחמת מטבע ארוך ששינהו לקצר כמ"ש המג"א, אלא מחמת דבחתימתו ליכא מלכות וא"כ אף מטבע קצר ליכא.
שמעון פלולי – רמות

אכל בשבת ונמשך למוצש"ק

כתב מרן היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברכת המזון, דאזלינן בתר התחלת הסעודה. וכתב שם המשנ"ב שאם חל ר"ח במוצש"ק ואכל כזית לאחר צאת הכוכבים, נמצא שחייב גם ברצה וגם ביעלה ויבוא, וזה לא יתכן לומר שניהם כי הוו תרתי דסתרי. ולכן יאמר רק יעלה ויבוא שבזה חייב לכו"ע, משא"כ ברצה יש ראשונים דס"ל שכלל אינו חייב לאומרו כי ס"ל שהולכים לפי השעה שמברך ברהמ"ז, עכ"ד.
והנה המשנ"ב איירי בכהאי גוונא שלא אמר ברוך המבדיל, דאי אמר, בלאו הכי לא ברור שאומר רצה, סי' רס"ג ס"ק ס"ז, שעדיין קדושת שבת עליו מדין תוספת שבת, וא"כ יש לשאול שבכהאי גוונא חייב ברצה לכו"ע, כיון וגם אי אזלינן בתר השתא כיון ושם שבת עליו צ"ל רצה. וכמו מי שמקבל שבת מבעוד יום ואוכל סעודת שבת מבעוד יום שאומר רצה בגלל תוספת שבת, הכא נמי בנדו"ד.
ועוד יש לטעון, שיש עדיפות לומר רצה מאשר יעלה ויבוא, כיון ורצה הוא דבר המעכב ואילו יעלה ויבוא לכו"ע אינו מעכב.

התחיל לאכול בחנוכה ופורים ונמשך לאחריהם

כתב מרן, שגם מי שהתחיל לאכול בחנוכה ופורים והגיע הלילה, מזכיר על הניסים, וכמו לגבי רצה.
והנה בגמ' שבת כ"ד ע"א מבואר שהזכרת חנוכה ופורים בברהמ"ז אינה חיוב אלא רשות, ונפסק כן בריי"ף ובראי"ש. ויש לשאול לפי"ז, שכיון ויש ראשונים דס"ל דאזלינן בתר השתא, ולדידהו אינו צריך לומר על הניסים, נמצא דלדידהו הוו"ל מזכיר מעין המאורע שלא בזמנו, שלחלק מהפוסקים הוה הפסק ולא יצא יד"ח [ראה סי' ק"ח ס"ק ל"ח וסי' קפ"ג סעי' ח'], וא"כ מה לנו ולצרה זו לומר על הניסים ולהכניס עצמנו בספק שמא לא יצא יד"ח, בו בזמן שכל אמירתו אינה אלא רשות. וגם לפי מש"כ בביאור הגר"א [סי' ר"ח, י"ב] שאינו חיוב מצד הדין אבל הוא חיוב מצד המנהג, עדיין י"ל שמותר לבטלו כדי שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה, ועיין ביאו"ל סוף סי' ק"ח, ועדיין צ"ע.

חיוב זימון לפני אכילת כזית

כתב השו"ע סי' קצ"ג סעי' ד', שלשה שישבו לאכול וברכו ברכת המוציא .... אפילו לא אכלו עדיין כזית פת, אינם רשאים ליחלק. ולא הבנתי טעם הדבר, הרי כל שלא אכלו כזית אינם חייבים לא בברהמ"ז ולא בזימון, ולמה א"כ אינם רשאים ליחלק, אטו אם היו רוצים לגמרי להפסיק מלאכול גם לא היו רשאים.
אברהם אבו נעים – בני ברק

לא הוקבעו לא בתחילה ולא בסוף

בשו"ע סימן קצ"ג סעיף ב' פסק שאפילו לא הוקבעו מתחילה לאכול יחד אלא שהשנים קבעו ואח"כ בא השלישי וקבע עמהם וכדומה אינם רשאים ליחלק כיון שהם קבועים יחד בגמר אכילה. ובמשנ"ב ס"ק י"ט דייק שאם גם לא גמרו יחד כגון שבא אחד לאכול אצל שנים אחר שכבר התחילו לאכול וגם גמרו סעודתן שלא בזמן אחד אותן שגמרו מקודם רשאין לברך בפני עצמן דעל כל פנים התחלה או גמר בעינן. ויש להסתפק מה הדין כשלא היה התחלה או סוף האם רשאים לזמן או לא, ונראה להביא ראיה שלא רשאים שהנה בשעה"צ ס"ק י"ז כתב וז"ל ומ"מ לכתחילה מצוה להמתין ולהצטרף ביחד לזימון וכדלעיל סעיף א' עכ"ל ואם איתא שיכולים לזמן אמאי מצוה להמתין, וראיתי אח"כ בספר פסקי תשובות (עמוד תרל"ח) שהביא בשם ספר ברכת הבית שמצטרפים, והביא (הפסקי תשובות) ראיה שכן דעת המשנ"ב דבסימן ר"א פסק השו"ע שגדול מברך אפילו בא בסוף וכתב המשנ"ב (ס"ק ב') דמסתברא דאם משהה בסעודתו אין מחוייבין להמתין עליו עד שיגמור סעודתו כדי שיהיה הוא המברך אלא מברך אחר והוא יענה עכ"ל ומשמע ליה לרב פסקי תשובות דדברי המשנ"ב קאי על דברי השו"ע שהגדול בא לבסוף וא"כ אין התחלה יחד והוא משהה בסעודתו א"כ גם סוף אין ומ"מ שרי ליה לענות, ומה שנקט השעה"צ שמצוה להמתין תירץ בהערה 34 דלאו דוקא הוא, ועוד תירץ דכיון דמדינא אין חייבים לזמן אין הוא (עיין סימן ר' במשנ"ב ס"ק א' ובשעה"צ ודו"ק) מחוייב להפסיק להם והשעה"צ מיירי בכהאי גוונא וקאמר דמצוה להמתין לו, ועי"ש שהוסיף עוד צירופים לזה, ועוד אפשר לתרץ דכונת השעה"צ דמצוה להמתין כדי לזמן בחיוב ולא ברשות.
ליאור לוי – רמת בית שמש

המסופק אם בירך מעין שלוש

כתב הפמ"ג בסוף הפתיחה להלכות תערובות [יו"ד סי' צ"ח] דבקבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין דמברך ברהמ"ז ישנו חילוק בין פת העשויה ככיסים דבזה חשיבא לחם מדאורייתא וכשאכל כדי שביעה מחוייב מדאורייתא בברהמ"ז וכשמספק אם בירך מחוייב לברך כדין המבואר בסימן קפ"ד סעי' ד' משא"כ באוכל פת שנילושה בדבש אי"ז לחם מן התורה וחיוב ברהמ"ז שלו מדרבנן ובמסופק אם בירך לא יברך.
והנה כתב הרא"ש בברכות פרק ז' סוף סי' כ"א דברכת מעין שלוש באכילת דגן מדאורייתא, ולפי"ז נראה דדין הפמ"ג שייך גם היכא שלא אכל שיעור קביעות סעודה ומחוייב רק במעין שלוש דמ"מ באכל כדי שביעה חיובו מדאורייתא ובמסופק אם בירך מחוייב לברך [ועכ"פ דין הפמ"ג דבפת שנילושה בדבש אין חיוב ברכה מדאורייתא שייך גם לשיטת הרא"ש דיתכן שאין דברי הרא"ש בכהאי גוונא דאי"ז לחם מן התורה]. ויעויין במלאכת שלמה על המשניות במסכת מעש"ש פרק ה' משנה י"א בשם הרש"ש דברכת מעין שלוש בכל שבעת המינים מדאורייתא וא"כ המסופק אם בירך נראה דבאכל כדי שביעה יברך, ומיהו יעויין בפרישה בסימן קצ"ז ס"ק ח' דנראה לכאורה דכוונתו דרק בדגן הוי דאורייתא.
ונראה דהפמ"ג דייק דרק באכל שיעור קביעות סעודה מחוייב מדאורייתא מאחר שהרמב"ם בפרק ה' מהלכות ברכות הלכה ח' (והביאו הב"י בסימן קצ"ג) פליג על הרא"ש ומצריך בזימון שלושה שאכלו פת דוקא וביאר הלח"מ שם דס"ל דמעין שלוש לא הוי מדאורייתא. ואיברא דאין ביאור הלח"מ מוכרח דאף אי נימא דהוי מדאורייתא כשיטת הרא"ש י"ל דמ"מ בעינן פת דוקא דכשם שלשיטת הרא"ש שלושה שנתחייבו במעין שלוש לא מזמנים כן סובר הרמב"ם דבעינן שכל השלושה יהיו מחוייבים בברכת המזון.

בשכח "רצה" בשבת ו"יעלה ויבוא" ביו"ט דמחוייב לחזור אי חשיב דלא בירך כלל או דיצא ידי חובת ברכת המזון ואך דחסרה לו ההזכרה.

הנה בסימן קפ"ח נקטו האחרונים דבשבת שחל בה ר"ח והזכיר יעלה ויבוא ושכח רצה ופתח בהטוב והמטיב דחוזר לראש דיש לו להזכיר שנית גם של ר"ח ואך דנאמרו בזה ב' טעמים, דהמג"א בס"ק י"ג כתב הטעם דבכל ברכת המזון שמברך ביום ר"ח יש לו להזכיר ר"ח דומיא דיומ"כ שחל בשבת דמזכיר בנעילה שבת אף דמצד יום השבת אין חיוב של תפילה זו, ואילו המשנ"ב בס"ק כ"ט כתב טעם פשוט יותר דכיון שלא הזכיר של שבת ברהמ"ז הראשון נתבטל לגמרי, וחזינן דלדעת המג"א חשיב דיצא יד"ח ברהמ"ז ואך דמחוייב לחזור משום שחסרה לו הזכרת שבת ויעלו לו הברכות שבירך למאה ברכות, ולדעת המשנ"ב ברכותיו הראשונות הוו לבטלה ולא יצא כלל יד"ח ברהמ"ז, ועמד בזה בזכרון שמואל סימן כ"ב.
וכעין זה מצינו פלוגתא גבי תפילה בתוספות בברכות כ"ו ע"ב בשכח יעלה ויבוא במנחה של ר"ח אם יתפלל ערבית שתים אף דלא יוכל בתפילת התשלומין להזכיר יעלה ויבוא דבפשטות המחלוקת אי חשיב דלא התפלל כלל ולכך יש לו להתפלל תפילת תשלומין או דרק חסרה לו ההזכרה וכיון שבתשלומין לא יוכל להזכיר אין לו לחזור.
ושמעתי מהגאון הרב צבי ובר שליט"א דיש לבאר דהמג"א והמשנ"ב אזלי לשיטתם במה דנחלקו בשבת חנוכה והזכיר בברהמ"ז על הניסים ולא הזכיר רצה דבמג"א שם מבואר דכשחוזר לברך לא יזכיר "על הניסים" מאחר שאין חובה להזכיר בברהמ"ז כמבואר בשבת כ"ד ע"א, ובשעה"צ אות כ"א כתב דאין דבריו מוכרחין, דהיינו דלהבנת המג"א דברהמ"ז הראשונה לא נתבטלה נמצא דהזכיר על הניסים ואף דצריך לברך עוד ברהמ"ז ביום זה מ"מ כיון דאינו חובה אין צריך להזכיר משא"כ להבנת המשנ"ב דברכותיו הראשונות הוו לבטלה נמצא דמה שהזכיר על הניסים אינו כלל בתוך ברהמ"ז ובודאי יש לו להזכיר כשחוזר לברך ברכת המזון.
וצ"ע דהלבושי שרד והפרי מגדים ביארו בסברת המג"א ג"כ דחשיב דלא בירך כלל, ואינו מובן דא"כ מדוע הוצרך לדמותו ליום שנתחייב בו בארבע תפילות, והגר"צ ובר הוכיח כהך צד דברהמ"ז הראשונה לא נתבטלה וכשיטת המג"א מהמבואר בסעיף ט' דשלושה שזימנו ובירכו ושכחו להזכיר רצה דכשחוזרים לברך ברהמ"ז אין צריך לזמן שנית דיצאו יד"ח זימון, ואי נימא דהברכה שבירכו נתבטלה לגמרי אינו מובן דהרי זה דומה לשלושה שזימנו ולא בירכו כלל דבודאי כשיבואו לברך יצטרכו לזמן שנית אלא ודאי יצאו יד"ח ברהמ"ז בברכתם הראשונה ואך דחסרה להם ההזכרה, ונראה דכל דין השו"ע דוקא בכהאי גוונא ששכחו מעין המאורע כמבואר בדבריו אבל בשכחו ברית ותורה וכדומה דמחוייבים לחזור חשיב דלא בירכו כלל ויצטרכו לזמן שנית וצ"ע.
ונפק"מ לדינא בשני הצדדים הנ"ל ביו"ט שחל בשבת והזכיר יו"ט ושכח של שבת וכשחזר לברך שנית הזכיר של שבת ושכח של יו"ט דלפי מה שנתבאר בשיטת המג"א לכאורה יצא יד"ח ולפי מה שנתבאר בשיטת המשנ"ב לא יצא עד שיברך ויזכיר גם של שבת וגם של יו"ט.
גם תהא נפק"מ ביו"ט שני של גלויות היכא דבן חו"ל בירך ברהמ"ז ושכח יעלה ויבוא והוציא בן א"י, או בשבת במברך להוציא גם את חבירו והמברך אכל סעודה ראשונה או שניה דאצלו הזכרת רצה היא לעיכובא ויוצא בברכתו אבל סעודה שלישית דאצלו אין הזכרת רצה לעיכובא כמבואר בסעיף ח' ושכח המברך להזכיר רצה דלפי מה שנתבאר בשיטת המשנ"ב דהוי כלא בירך כלל גם השומע שמכוין לצאת לא יצא יד"ח מאחר שהמברך לא יצא יד"ח ברהמ"ז, משא"כ לפי מה שנתבאר בשיטת המג"א אף דהמברך מחוייב לחזור שנית מאחר דחסרה לו ההזכרה מ"מ בברכתו הראשונה יצא יד"ח ברהמ"ז ושפיר יצא חבירו השומע הימנו.
ובזכרון שמואל ביאר בדברי המג"א דמיאן בסברת המשנ"ב דמאחר שבסימן ק"ח סעיף י"א מבואר דמספקא לן גבי שכחת הזכרה בתפילה אי חשיב דלא התפלל כלל ולכך בשכח יעלה ויבוא במנחה של ר"ח יתפלל ערבית שתים ויתנה דאם אינו חייב הרי היא בתורת נדבה א"כ גבי ברהמ"ז דהזכרת המאורע בה הוי רק מדרבנן א"כ בנידון דידן דמספקא לן אם מחמת העדר ההזכרה חשיב דלא בירך כלל ויצטרך להזכיר ר"ח בפעם השנית שמברך לא היה לנו להצריכו להזכיר מספק דספק דרבנן לקולא [ואף באכל כדי שביעה דחיוב ברהמ"ז דאורייתא מ"מ ההזכרה אינה אלא מדרבנן, והא דהמסופק אם הזכיר המאורע חוזר היינו דתלינן שאמר כהרגל לשונו כמבואר במשנ"ב ס"ק ט"ז] ולזאת הוצרך המג"א לומר סברא חדשה דבכל ברהמ"ז שמברך צריך להזכיר ר"ח כיום שנתחייב בד' תפילות, וא"כ אף אנו נאמר בנידונים הנ"ל שהזכרנו נפק"מ בין המשנ"ב למג"א דיש לנו לילך לקולא ולא לחייבו בברהמ"ז מספק דרק גבי תפילה דיכול להתנות דאם אינו חייב תהא לנדבה אמרינן דיתפלל ויתנה.
ומיהו התהילה לדוד בסימן ק"ח ס"ק י"ד כתב צד מחודש דגם לראשונים דסברי גבי תפילה דבשכח הזכרה ולא יוכל לאמרה בתשלומין דאין לו להתפלל אי"ז מצד דיצא יד"ח תפילה ואך דחסרה לו ההזכרה אלא אף אי נימא דלא יצא כלל חובת תפילה מ"מ לא שייך להתפלל תפילת תשלומין באופן שמתפלל אותה תפילה שהתפלל מקודם בלא שום שינוי נוסח, ולפי"ז יצא לחדש דר"ח שחל בע"ש

ושכח במנחה יעלה ויבוא יתפלל לכו"ע ערבית שתים אף שלא יוכל להזכיר יעלה ויבוא [ובמשנ"ב בסימן ק"ח ס"ק ל"ו מבואר שלא כדבריו], וההוכחה לדבריו דהתוספות בברכות כ"ו ע"ב הוכיחו מהרי"ף דס"ל דאין להתפלל תשלומין כשלא יוכל להזכיר ההזכרה מהא דכתב במתפלל במוצש"ק תשלומין למנחה דשבת דיש לו להזכיר בראשונה הבדלה ובשניה אין לו להזכיר דיש להקדים התפילה דזמנה עתה לתשלומין ואם היפך והזכיר בשניה ולא בראשונה לא יצא יד"ח התשלומין ויתפלל פעם שלישית, והוכיחו התוספות דס"ל לרי"ף דשייכת תפילת תשלומין אע"ג שלא יחזור ויתפלל פעם שניה יותר מבראשונה, וניחזי אנן דאם כל הצד בשכח להזכיר ר"ח במנחה דלא יתפלל ערבית שתים מאחר שיצא יד"ח תפילה וחסרה לו רק ההזכרה הא בנידון של הרי"ף דלא יצא יד"ח בודאי יש לו להתפלל תשלומין שוב ומוכח כדברי התהילה לדוד דלא שייכת תפילת תשלומין כשאין שינוי בנוסח, ומעתה נפקא דנוכל לומר דגם לרי"ף ודעימיה שייכת סברת המשנ"ב בברכת המזון דכשלא הזכיר המאורע נתבטלה הברכה שבירך לגמרי.

יעקב כהן – נוה יעקב מרכז

במש"כ השעה"צ דאם שכח ברית ותורה יזכיר אחר הברכה קודם "רחם"

סי' קפ"ז סעיף ג' פסק השו"ע דאם לא הזכיר ברית ותורה חוזר, וכתב שעה"צ ס"ק ח' דנ"ל דאם נזכר מיד אחר שחתם על הארץ ועל המזון יוכל להזכיר ברית ותורה כמו ביעלה ויבוא בשמו"ע וכדומה שמזכיר קודם רצה [אלא שסיים שדין זה גופא לא ברור כ"כ] עכ"ד. ולכאורה יל"ע בזה דבשלמא יעלה ויבוא וכהאי גוונא דהוא הזכרה א"כ אפשר לתקנה לאחר הברכה, אך מהיכ"ת שברית ותורה שלכאורה הוא מטבע שהוא חלק מהברכה וחיסרו ומהאי טעמא לא יצא יד"ח (וכמש"כ בב"י דהוא חוזר מטעם זה דכל המשנה ממטבע וכו') א"כ מהיכ"ת שיוכל לתקן אחר סיום הברכה.

ומצינו כעי"ז במשנ"ב סי' קי"ז סעי' ה' לענין הדין באם שכח טל ומטר בברך עלינו שיכול להשלים בשומע תפילה וכתב בביאוה"ל ד"ה אם דהוא הדין לכאורה בשאר ברכות שמו"ע כשהחסיר עיקר הברכה באופן שלא יצא יד"ח שיוכל לתקן ע"י שיזכיר בשומע תפילה, וסיים שם שבפמ"ג מבואר לא כן, ויתכן דכוונת הפמ"ג לחילוק הנ"ל כמש"כ שם לחלק בין נוסח הקבוע לנוסח שאינו קבוע, אך הביאוה"ל לא ברירא ליה הך חילוקא והוא כעין הקושיא הנ"ל וס"ל דאין חילוק בין מטבע להזכרה לב' הדינים הנ"ל, והנה לשיטות הראשונים שהוזכר בתוס' ברכות מ"א ע"ב דאם לא הזכיר יעלה ויבוא במנחה לא יחזור במעריב שלאח"כ ומשום שלא יועיל כלום, ולא כשיטת הרי"ף שם בתוס' שיחזור מבואר בודאי כחילוק הנ"ל דס"ל דבחיסור הזכרה לא חשיב שלא התפלל אעפ"י שבחיסר מטבע ודאי שישלים ולא רק בגלל שירויח מה שמזכיר את מה שהחסיר, ודו"ק. ולשיטת הרי"ף ג"כ אין הכרח דפליג אלא דס"ל דגם בהזכרה נחשב שלא התפלל כשחיסרה, וא"כ אמנם שטעמא דמשנ"ב לשיטתו מ"מ אכתי טעמא בעי אמאי לא חילק בזה. והראני הרב לבנון דב"אשר לשלמה" (חלק ג' סי' ט"ז) הוכיח דברית ותורה הוא הזכרה, אמנם בב"י מבואר לכאורה דהוא מטבע.

והנה דין זה מצינו ג"כ בשו"ע סי' קי"ד סעי' ו' דאם נזכר אחר מחיה המתים שלא אמר משיב הרוח יזכיר שם, אמנם בפשטות גם דין משיב הרוח הוא הזכרה ולא חלק מהמטבע.

אלא דלפי מש"כ הגר"ח (סטנסיל, בראש הספר) דטל ומטר אינו הזכרה אלא מטבע ואם שכח בערב שבת יחזור בליל שבת ואי"ז תלוי בפלוגתת הראשונים הנ"ל לענין יעלה ויבוא, א"כ אתי שפיר דכיון שמצינו דין זה דיכול לתקן אח"כ גם בטל ומטר ובמשיב הרוח והוא מטבע א"כ מוכח דגם במטבע יוכל לתקן אח"כ (וכן משמע לשון הביאוה"ל ריש סי' קי"ט דהוא מטבע) א"כ הוא הדין לענין ברית ותורה דיכול להשלים, וכן הוא הביאור לענין ההיא דקי"ז דכיון דמצינו דאפשר להשלים בשומע תפילה טל ומטר א"כ הוא הדין מטבע דשאר התפילה, אמנם לפי מה שנקטו בכמה אחרונים דמשיב הרוח וכו' אינו אלא הזכרה א"כ הוא הדין לנפק"מ הנ"ל דלא מהני.

בחסרון הזכרה בברכת המזון אי הוי כלא התפלל או חסרון הזכרה, וכמה נפק"מ בזה

סי' קפ"ח ס"ק כ"ט, בשבת שחל ביו"ט ושכח יעלה ויבוא והזכיר רצה, בחזרתו צריך לחזור על רצה דברהמ"ז הראשון נתבטל לגמרי עכ"ל, משמע דהיכא דלא הזכיר רצה וכו' וחוזר הוא משום שכאילו לא בירך, ואי"ז רק חסרון הזכרה ומהאי טעמא צריך להזכיר שוב של שבת וכן הוא לשון הגר"א דכמי שלא בירך דמי, אמנם במג"א כאן כתב טעם אחר דצריך להזכיר משום דבכל ברהמ"ז שמברך בשבת צריך להזכיר בה של שבת וכעין ההיא דשבת כ"ד ע"א יום הוא שנתחייב בב' תפילות והיינו לכאורה דאף שהוא כן חסרון הזכרה ולא נתבטל ברהמ"ז הקודמת מ"מ גם משום ברהמ"ז דהשתא מחוייב להזכיר, ולכאורה הוא ב' שיטות, מבואר כן במג"א ג"כ דכתב דעל הניסים שהוא רשות אין צריך להזכיר בתפילה השניה ולהדיא שחשיבא תפילה ורק מחוסר הזכרה והוא ג"כ נפק"מ לספק דלהלן, ונפק"מ ג"כ אם בחזרתו שהזכיר יעלה ויבוא שכח רצה דלמשנ"ב לכאורה לא יצא יד"ח דברהמ"ז קמא כאילו לא בירך ובפעם השניה הרי לא הזכיר, ולמג"א שפיר יתכן דיצא דברהמ"ז הראשונה עלתה לו אלא שחסר הזכרת יעלה ויבוא אך עדיין מהני מה שהזכיר רצה בתחילה ואע"פ שצריך להזכיר מסברתו הנ"ל מ"מ אי"ז לעיכובא דלא גרע מסעודה שלישית שמזכיר ואינו לעיכובא, ודו"ק היטב.

והנה לכאורה הנידון הנ"ל הוא מחלוקת בראשונים בתוס' בברכות כ"ו ע"ב אם שכח יעלה ויבוא בר"ח אם יחזור למוצאי ר"ח דהרי לא ירויח כלום, או דסוף סוף לא התפלל וחייב לחזור ופליגי בהנ"ל ולהלכה הוא ספק בסי' ק"ח סעי' י"א ויחזור בנדבה, ובקה"י ברכות סוף סי' ט"ז כתב דבתפילה כהאי גוונא ששכח הזכרת יעלה ויבוא ובשנית שכח טל ומטר דתלוי במחלוקת הנ"ל והוא כנ"ל (ומש"כ לענין טל ומטר הוא דלא כהגר"ח דטל ומטר הוא מטבע ולא הזכרה, ולכו"ע כאילו לא התפלל עי' הערה), ולכאורה הוא הדין דפליגי לענין ברהמ"ז והוא המחלוקת הנ"ל, אמנם מהגרנ"ק שמעתי (מהרב לבנון) דהכא כו"ע מודו דהוא רק חסרון הזכרה, דכיון דברהמ"ז דאורייתא והזכרה דרבנן א"כ לא הוי כאילו לא בירך, ולכו"ע הוא רק חסרון הזכרה וכמג"א ובאופן ששכח רצה בברהמ"ז השנית יצא יד"ח, [ולפי מש"כ בהערה ד' דבב"י משמע דגם עיקר הנוסח שצריך הזן הארץ וירושלים הוא ג"כ דרבנן, ולא רק החילוק ברכות א"כ כשם שזה מטבע המעכב ובלעדיו כאילו לא בירך ולא רק חסרון הזכרה ואף אם בברית ותורה יש לדון בהו הזכרה המעכבת עי' הערה בהנ"ל ודאי דהוא מטבע לכו"ע ובלעדו כאילו לא בירך, א"כ יתכן שפיר דהוא הדין הזכרה דיעלה ויבוא הוא חלק מכל מה שתיקנו כמטבע וכשמו"ע ודו"ק], אמנם יתכן לענ"ד אולי לדון איפכא דכיון דברהמ"ז קאי על אכילה, א"כ אי אפשר לחייבו לברך שוב מבלי לעקור את ברכתו הקודמת, ול"ד לתפילה ששייך לחייבו מדרבנן להתפלל שוב כיון שלא הזכיר וחסר לו הזכרה, אך כאן שברכה מתייחסת בהכרח לאכילה ע"כ שרבנן יעקרו כאילו לא בירך ואי נימא כן א"כ לשון המשנ"ב הוא בדוקא ולכו"ע, דהנה לכאורה איכא עוד נפק"מ בהנ"ל בנזכר ששכח רצה אחרי שיעור עיכול דאי נימא דכאילו לא בירך לא יוכל לברך אך לצד ב' לכאורה יברך ומסברא הוא קצת קשה היאך יברך אחר שיעור עיכול, אלא דזה מבאר את הקושיא הנ"ל דממנ"פ לשיטה זו הרי תיקנו לברך על אכילה שכבר יצא יד"ח ולכן יותר מסתבר שעקרו את הברהמ"ז הקודמת, ודו"ק היטב. אך במג"א הרי מבואר לא כך וכנ"ל. וצ"ל דמ"מ תיקנו לברך **על המזון** ואפילו אינו מחוייב מצד המזון וזהו היישוב על הטענה הנ"ל דאע"פ שאין המזון מחייבו לברך שוב מ"מ אפשר לברך על המזון גם אחרי שנפטר כמו כאן שישנה סיבה שחייבוהו חז"ל לברך שוב על המזון כדי להשלים ההזכרה, ומהאי טעמא לא יברך אחר שיעור עיכול [ויש לפלפל אם שיעור עיכול הוא משום שאין הברכה מתקשרת לאכילה ושפיר י"ל כנ"ל אך אם הוא חסרון במחייב עיין חזו"א והובא ב"ביני עמודי" אות א' א"כ הכא הרי אין מחייב מצד המזון בלאו הכי, ודו"ק].

שוב ראיתי דברע"א סי' קפ"ח דן לענין האוכל סעודה שניה קודם שתחשך ושכח רצה שלא ישלים למוצש"ק לאחר הבדלה כיון דבלאו הכי הרי לא יזכיר, וציין לסי' ק"ח למחלוקת הראשונים הנ"ל בתפילה, ומבואר דברהמ"ז ותפילה היינו הך, ולא כמו שכתבתי לחלק, אך בגר"א ומשנ"ב שפיר י"ל כן דמהאי טעמא הכריע כנ"ל אעפ"י שהוא מחלוקת בסי' ק"ח, ונפק"מ עוד שמעתי בזה בבירך ברהמ"ז בליל הסדר ושתה הכוס ואח"כ נזכר ששכח יעלה ויבוא דאם צריך לשתות שוב והוא ג"כ תלוי בהנ"ל, ודו"ק היטב.

ועיין שו"ע סוף הסימן דבאופן ששכחו הזכרה אין צריך לזמן שוב, ולכאורה מוכח ג"כ שלא נתבטלה ברהמ"ז, אמנם לשיטתו שברכת הזן לא מעכבת א"כ הסמיכות של הזימון לברכה ג"כ לכאורה לא מעכבת ואין ראיה, ומהמשנ"ב שלא חולק בזה ג"כ אין ראיה דאף את"ל דאי"ז ברכת המזון לפוטרו וכנ"ל, מ"מ שם ברכה זימון יש בזה וכמו דמהני לקמן סי' ר' סעי' ב' היכא דשומע הזן ואינו יוצא יד"ח דמהני עי"ש משנ"ב ס"ק ט' היטב, וחזינן דאין דין אלא שיהיה שם ברכה להסמיך עליה הזימון, אעפ"י שלא יצא יד"ח, ועיין חזו"א סי' ל"ב ס"ק א' כעין סברא זו אלא שכתב כן לא להלכה כמש"כ ס"ק ב' שם שכן צריך לצאת יד"ח, אך המשנ"ב דס"ל דלא צריך לצאת יד"ח וא"כ עכצ"ל כסברא זו, וממילא אין ראיה לכאן.

במחלוקת הביאוה"ל והט"ז אם מועיל להשלים רצה אחר בונה ירושלים

סי' קפ"ח סעיף ו' ביאוה"ל ד"ה שנתן, נחלקו הביאוה"ל והט"ז אם אחר בונה ירושלים יכול לומר ג"כ רצה או רק ברכת "אשר נתן" ובביאוה"ל הקשה על הט"ז דמ"ש ממש"כ הראשונים ללמוד מכאן להשלים דין טל ומטר וכו' אחר הברכה וא"כ הוא הדין רצה, ולכאורה י"ל דלביאוה"ל קשה טובא אמאי תיקנו רבנן ברכת אשר נתן אם יכול להשלים רצה ומ"ש דבמקומו מזכיר רצה ואחר בונה ירושלים אומר ברכה, אם גם שם מועיל רצה, וזהו ההכרח לכאורה לשיטת הט"ז, ולענין הקושיא לכאורה י"ל דדוקא כשתיקנו ברכה א"כ הוא המשך לברהמ"ז ואין כאן עקירה, משא"כ לענין רצה לא מהני דהוא כמי שעקר רגליו מברהמ"ז וכרש"י דמהאי טעמא חוזר לראש ולא דמי למה שהוכיחו הראשונים דמועיל להשלים טל ומטר דהתם קאי בתוך שמו"ע וממילא ילפינן מכאן דאחר הברכה נחשב ששייך לברכה ומהאי טעמא מועיל להשלים טל ומטר כמו שכאן מועיל להזכיר אשר נתן אף שנתקן בברכת בונה ירושלים ע"כ דהוא ג"כ נחשב לברכת בונה ירושלים, אך כ"ז לענין ברכת אשר נתן דעי"ז שהוא **ברכה** מהני להחשיבו כחלק מברהמ"ז ודומה להנך ומשא"כ רצה כאן גרע מהנ"ל מאחר וכאן יש עקירה מברהמ"ז משא"כ בהנך, ומהאי טעמא תקון רבנן ברכה, ודו"ק [ואין זה דומה לתחנונים דמועיל להמשיך השמו"ע אף שאין זה ברכה דהתם הוא עכ"פ חלק מהתפילה, והראיה שאומרם גם ללא ששכח, משא"כ שסדר הברכה שנגמר כעת וכל הרצה הוא רק בתורת השלמה אי"ז נחשב דקאי בתוך ברהמ"ז לולי שאומר ברכת "אשר נתן", ודו"ק].

ובאמת שברשב"א הקשה קושיא הנ"ל אמאי במקומו לא צריך ברכה ואחר בונה ירושלים צריך ברכה, ותירץ דבמקומו א"כ יש לו שם ומלכות דברכת בונה ירושלים משא"כ שלא במקומו לכן תיקנו, אמנם לשיטתו זו א"כ ודאי דלא מהני להזכיר רצה אח"כ דהרי אין שם ומלכות וכל דברי הביאוה"ל הוא להשיטות שנפסק בשו"ע דמהני להשלים טל ומטר אחר ברכת השנים וא"כ ע"כ דלא ס"ל כהרשב"א דלסברתו הרי לא מהני וכנ"ל, וא"כ להשי' שכן מועיל להשלים טל ומטר ולמשנ"ב רצה א"כ למה תיקנו ברכה, ולהט"ז ניחא וכנ"ל. ודוחק דגם לביאוה"ל נתרץ כהרשב"א אלא דכ"ז רק לכתחילה דבעינן שם ומלכות וסברת הביאוה"ל הוא לדיעבד, דלא מצינו שם ומלכות לכתחילה לכאורה.

אמנם צ"ע דבביאוה"ל שם דה"ה אומר הביא את תירוץ הרשב"א על הקושיא הנ"ל ולכאורה אי"ז להלכה, אמנם אי"ז ק' דגם הביאוה"ל דפליג אשיטת הט"ז היינו לשיטות דמועיל להשלים טל ומטר וממילא הוא הדין רצה, אך סיים שם שאי"ז ברור לדינא כל דין זה וא"כ אי"ז קשה שהביא תירוץ הרשב"א, אך להלכה צריך לומר כתירוץ הנ"ל עפ"י הט"ז, ואכתי צע"ק מהב"י שהביא את הרשב"א שאי"ז לפי מה דפסק אלא דלהנ"ל י"ל דעפ"י דברי הרשב"א יש ליישב גם לדידן וכתירוץ הנ"ל עפ"י הט"ז, או דנדחוק דתירוץ הרשב"א קאי לכו"ע לענין לכתחילה וכנ"ל ומיושב גם הב"י אך זה לכאורה צ"ע לומר כן, ודו"ק.

בבירך על המחיה על פת אם יצא יד"ח

סי' קפ"ז סעי' ו' מבואר דהזכרת ברית ותורה מעכבת, ובביאוה"ל הביא מהחי"א דהוא דאורייתא, וכתב דמלשון הב"י משמע דהוא דרבנן, עי"ש. ולכאורה מוכח כן ג"כ מהב"י בסי' קס"ח דבפת הבאה בכיסנין אע"פ שהוא מחלוקת מ"מ יברך מזונות ועל המחיה דסב"ל, ולכאורה הא סוף סוף איך יצא יד"ח כיון שאי"ז ברכתו אם יברך על המחיה וכמו שהקשו באחרונים, ובשיטת הב"י ע"כ ס"ל דעל המחיה פוטר מהתורה גם פת וכמפורש כאן בב"י דחילוק ברכות דרבנן ולא כתוס' לגבי פועלים שהוא דאורייתא עי"ש, ואם ברית ותורה דאורייתא שוב לא יצא יד"ח אלא ע"כ שהוא דרבנן, אלא דלענין דרבנן הוא סב"ל, וכן ראיתי שכתב לבאר בברכ"י והביא כן מהגינת ורדים וכן מוכח מפת הבאה בכיסנין גופא שאכל כדי שביעה ומהתורה הוא פת גמור כמש"כ פמ"ג ובכ"ז יוצא יד"ח בעל המחיה וכמש"כ רע"א.

אמנם יש מי שכתב דמהאי טעמא אם בירך על פת על המחיה יצא יד"ח, כיון דחילוק ברכות דרבנן, וברית ותורה מעכב רק בברהמ"ז ולא בעל המחיה [כיון שאינו משנה ממטבע שזהו החסרון, כן יש לפרש בדברי הנ"ל] אמנם גם בברהמ"ז ברית ותורה הוא דרבנן ובכ"ז הוא לעיכובא, כמפורש בשו"ע, והיינו דמהיכ"ת דדרבנן הוא רק לכתחילה וא"כ בבירך על המחיה מלבד החסרון דברית ותורה שהוא מעכב דבזה יש לדון אם בעל המחיה עדיף ועיין רע"א בחידושיו שהובא בביאוה"ל סי' קי"ד סעיף ה' שדן בשכח משיב הרוח בליל שבת דיצא יד"ח דלא גרע ממעין שבע ונשאר בצ"ע. והיינו לכאורה דצידד דלא כסברא הנ"ל. אלא גם מטעם דחילוק ברכות אעפ"י דהוא דרבנן מ"מ מהיכ"ת שאי"ז מעכב, וכוונת ב"י כמש"כ שם דאעפ"י שמדרבנן מעכב אם בירך על המחיה מ"מ לענין זה הוא ספק דרבנן לקולא. ובגינת ורדים מפורש כחילוק הנ"ל. וגם בברכ"י שביאר כן בב"י כתב להדיא דהיינו ביצא יד"ח מדאורייתא. ובפרט שבב"י יש לדייק כאן דלא רק חילוק הברכות הוא דרבנן אלא כל ג' פרטי הברכה הזן הארץ וירושלים הוא ג"כ דרבנן, ובזה ודאי דהוא מעכב אם בירך רק ברכת הזן, וא"כ החילוק ברכות גופייהו ג"כ הוי מעכב בחד דינא אית להו, וכיסנין הוא דכך תיקנו רבנן כך שאין לנו מקור שיצא יד"ח לשיטת השו"ע מב' החסרונות הנ"ל, והנ"ל הביא בזה מחלוקת ראשונים, אמנם יל"ע דהרי במרדכי בברכות הביא שיטה שמזכירים ברית ותורה גם בעל המחיה, ויל"ע היטב אי בראשונים דס"ל דיצא יד"ח לא ס"ל כן, או דעכ"פ הזכיר ברית ותורה, ועכ"פ לדינא הוא צ"ע.

שמעון בן גיגי – רוממה

האם לומר "לעד" בברכה רביעית

יש מהסידורים בנוסח ע"מ, שכתוב בהם בברכה רביעית ברוך אתה ה' אמ"ה לעד האל אבינו, ויש שאין כתוב בהם תיבת "לעד", ונראה שיותר ראוי להשמיט אמירתה, וכדלהלן.

בטור (סי' קפ"ט) כתב ולא יאמר "תתברך חי לעד", והב"י כתב בטעם הדבר בשם האבודרהם שכבר הזכיר ברוך, ואין טעם לחזור ולומר תתברך, וכ"כ בשו"ע שאין לומר תיבת "תתברך", ולא תיבת "החי", ונראה שמטעם זה יש שהשמיטו רק את התיבות תתברך חי, והשאירו תיבת לעד על מקומה, אך נראה שזה טעות, דמסתברא תתיבת לעד קאי על "חי", והיינו שהקב"ה חי לעד, וכפי שמצינו בתפילה כמה פעמים ענין זה שמזכירים שהקב"ה חי לעד, ומאחר שצריך להשמיט תיבת "חי", א"כ אין מקום ושייכות בברכה לתיבת "לעד", ואינו מובן כלל הקשר בין תיבה זו ללפניה ולאחריה.

וכן יעויין בנוסח של ברכה רביעית שכתב הרמב"ם (בסוף אהבה) שתיבה זו אינה מופיעה שם כלל, וכן הוא הנוסח המופיע בשו"ע, שכתוב ברוך אתה ה' אמ"ה האל אבינו, ותיבת לעד אינה מופיעה, וכן בסעיף ב' השו"ע חזר על נוסח הברכה, וכתב כנ"ל.

אמנם מ"מ בב"י הביא מהכל בו את נוסח ברכת האבל, ובנוסח זה מופיעה תיבת "לעד" ללא תתברך חי, ומשמע שיש מקום להזכירה בפנ"ע, וצ"ב, ועכ"פ בשו"ע משמע שחלק עליו בזה, שהרי כשהעתיק בסעיף ב' נוסח ברכת האבלים השמיט תיבה זו, ומשמע דפליג עליה, וס"ל דאין מקום לתיבה זו בפנ"ע.

משה ששון – גאולה

בלא הזכיר הודאה תחילה וסוף

סימן קפ"ז בביאוה"ל ד"ה ברית ותורה, מש"כ המג"א בס"ק ב' דאם לא הזכיר בה הודאה תחילה וסוף מחזירין אותו, כתב דדבריו צ"ע ומביא מהאחרונים דס"ל דבדיעבד יצא יד"ח. וצ"ב, דלכאורה אם לא יאמר לא "נודה לך" ולא "ועל הכל ה' אלקינו אנחנו מודים לך דהיינו הודאה תחילה וסוף, הרי אין לברכה משמעות הודאה כלל ולא שום משמעות, ואין כאן לא הזכרת ברית וארץ ותורה שכל ענין הזכרתם היא להודות עליהם, ומה מועיל בזה שמזכירים בלבד, וצ"ב.

יצחק זאב טוקר – רוממה

בירור דעת מרן אם יש ענין לשמוע ברכת המזון מפי המזמן ומחלוקת האחרונים בזה

א. דברי הב"י דהאידנא כל אחד מברך לעצמו ולא יוצאים בברכת המזן: איתא בגמ' ברכות דף נ' כי אכלינן בי ריש גלותא מברכינן תלתא תלתא, ומקשה הגמ' ולברכו בי עשרה עשרה שמע ריש גלותא ואקפד, והדר מקשה ונפקו בברכתא דריש גלותא, ומתרץ אידי דאושי כו"ע לא שמעי, וכתב ע"ז הרא"ש בסימן כ"ז וז"ל אע"פ שנתחייבו בברכת השם בעשרה טוב להם זה ממה שלא היו יוצאים בברכת המזון שלא היו יכולים לשמוע את המברך עכ"ל, ומשמע שמיירי באופן שהיו יוצאים ידי חובה בברכת המזון.

וכתב ע"ז הב"י דכוונת הרא"ש על ברכת הזימון אבל כל שהיו יכולים לשמוע ברכת הזימון מהני שיברכו יחד עם הבעה"ב ולא צריכים לשמוע ברכת המזון דהא הברכה כל אחד מברך לעצמו. ומבואר בדבריו דברכת הזימון זהו רק נברך .... וברוך .... אבל הברכה עצמה לא שייכת לזימון. ויש להסתפק בדעתו אם הא דכל אחד מברך לעצמו הוא רק מחוסר ברירה או דזה הוא מעיקר דין זימון.

ב. ביאור דברי מרן בסימן קפ"ג דכתב לברך כל אחד לעצמו ולברך בנחת: ועיין סימן קפ"ג סעיף ז' כתב מרן נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר ביחד בלחש עם המברך כל הברכה ואפילו החתימות עכ"ל, ויש לעיין מה טעם צריכים לברך בלחש, ולכאורה מכאן משמע שגם למרן יש ענין שיברכו ביחד וזה חלק מהדין של הבו גודל לאלוקינו.

אכן יעויין בב"י שהביא מקור דבריו מהשבלי הלקט בשם ר' אביגדור וז"ל, כל אחד מהמסובים חייב לומר ביחד עם המברך, והוסיף מרן דכן יש ללמוד מתשובת הרא"ש שכתב גבי ברכת יוצר וברכת מעריב ערבים דהיום אנו אומרים אותה בלחש עם הש"ץ כיון שאין אדם יכול לכוין תדיר עם ש"ץ וגם אם היה מכוין לש"ץ ובאמצע היה פונה לדברים אחרים הרי הפסיד הכוונה אבל כשאדם קורא בפיו אף אם קרא מקצתה שלא בכוונה יצא עכ"ד.

והנה מלשון השבלי הלקט משמע לכאורה דהא דהיום כל אחד מברך לבד אין זה מחמת חוסר כוונה דהא לא הזכיר דמחמת חוסר כוונה עושים כן ומשמע דכך לכתחילה צורת הזימון. וכן יש מקום לדייק מראיית הב"י מהרא"ש דהא בברכות ק"ש ודאי דאין ענין לצאת ע"י הש"ץ אלא דכך נהגו וע"ז כתב הרא"ש דהיום יש לשנות ממנהגם כיון דאין יכולים לכוין וא"כ הוא הדין למה שנלמד דהיינו זימון דלכתחילה כל אחד יברך לעצמו גם לולי בעית הכוונה. אך אם כנים דברינו יש לעיין מדוע כתב השבלי הלקט ומרן שיברכו בנחת, ויתכן שזה אורחא דמילתא שמוציא אדם את שאינו בקי ולכן כתב לברך בנחת.

אכן מלשון האורחות חיים שהביא מרן שם משמע שמעיקר הדין היה ראוי שכולם יצאו בברכת המזמן שכתב וז"ל, שיש לכל אחד לברך ברכת המזון אף

כשזימנו לפי שאין יכולים לכוין כל תיבה ותיבה עכ"ל, ומדכתב אף שזימנו משמע שעצם הזימון היה סיבה שכל אחד ישמע מפי המזמן אך כיון שלא יכולים לכוין הקילו בזה שכל אחד מברך לעצמו.

ג. דברי הב"ח סימן קצ"ג דמעיקר הדין ראוי שכולם יצאו בברכת המזמן וזהו צורת הזימון: אכן הב"ח בסימן קצ"ג סעי' ה' פירש דברי הרא"ש שהבאנו לעיל כפשוטם ולא כפשט הב"י והיינו שהם קאי על ברכת המזון ולא רק על ברכת הזימון והיינו שבזימון בעשרה לא יכלו לשמוע הברכה ולכן זימנו בשלושה כדי שיוכל כל אחד לשמוע הברכה מפי המזמן. וכתב דאע"פ שמשבלי הלקט ומארחות חיים מבואר כהב"י שאין דין לשמוע כל הברכה מפי המזמן מ"מ אין הרא"ש והתוס' והטור מודים לזה אלא כמו שכתב האורחות חיים שמהר"ם לא היה מברך בלחש כיון שבזימון בשלושה צריך לכתחילה שיצטרפו בכל הברכות וכדמשמע מילפותא דקרא שהביא הספרי וז"ל ומנין שאין מזמנין אלא בשלושה ת"ל כי שם ה' אקרא, ומנין שעונים אחר המברך שנאמר הבו גודל לאלוקינו אלמא שבשלושה חייבים לענות אמן אחר המברך בכל הברכות.

ד. ובריש סימן קצ"ג כתב הטור וכל זמן שאינם שלושה מצוה להם ליחלק דתניא שנים שאכלו מצוה להם ליחלק שיברך כל אחד ברכת המזון לעצמו עכ"ל. ומקור דבריו הביא הב"י מברכות דף מ"ה ע"ב אמר אביי שנים שאכלו מצוה להם ליחלק וכתב שם שבין בברכת המוציא בין בברכת המזון מצוה להם ליחלק אולם הרא"ש כתב דלא נהגו ליחלק בברכת המוציא וטעם החילוק בין המוציא לברכת המזון כתב הרא"ש שבתחילת הסעודה כשהם מסובים וקבועים יחד דעתם להצטרף הלכך כל אחד יוצא בברכת חבירו אבל בסוף הסעודה בטל הקבע ונחלקין זה מזה הלכך כל אחד מברך לעצמו. ולטעם זה משמע דבסוף הסעודה זה מציאות של חילוק וא"כ משמע לכאורה דלא כהב"ח וצריך לחלק דבשנים שאכלו סוף סעודה הוי מציאות של פירוד גם להב"ח משא"כ בשלושה דגם בסוף סעודה יש קביעות.

אכן לטעם ה"ר בשם הרשב"ם לגבי הא דבסוף סעודה מצוה ליחלק דהוא מצד שבברכת המזון שהוא מהתורה החמירו שכל אחד מברך לעצמו ומשמע שאם לא היתה בעיה שלא מכוונים היה שייך שאחד יוציא השנים ומוכח דסב"ל דסוף הסעודה לא חשיב חילוק ואף שאינם מסובין על מיטה ואם הסעודה היתה באופנים שמצטרפים המבוארים בסימן קס"ז הוא הדין דמהני לענין ברכת המזון שאחד יוציא השני. ולטעם זה מתיישבים היטב דברי הב"ח ולא צריך לחלק בין שלושה לשנים דלעולם ברכת המזון אינה מציאות של פירוד ואפילו בשנים כיון דברכת המזון כשלעצמה לא הוי כשלא מתכוונים להפרד.

ה. עוד ראיה דלדעת מרן מעיקר הדין אין ענין שיצאו כולם בברכת המזמן: ועיין בדרכי משה סימן קצ"ג ס"ק ג' אהא דכתב הב"י דמספיק שישמעו ברכת הזימון ולא צריך כל הברכה כמו שכתבתי בסימן קפ"ג וכתב ע"ז הד"מ דאין דבריו מוכרחים דאע"ג דמברך בלחש מ"מ שומע ג"כ מהמברך ועונה אחריו אמן על כל ברכה ?משא"כ כשמברך לעצמו ואינו שומע מהמברך ואע"ג דאמרינן עד היכן ברכת הזימון עד ברכת הזן היינו לשום צורך כמו שיתבאר לקמן בסימן ר' בלא צורך צריך לשמוע כל הברכות מפי המברך ולענות אמן אע"ג שאמרו בלחש וכמו שנתבאר לעיל סימן נ"ט לענין ברכת ק"ש עכ"ל. ומבואר דלמד במרן שמברך לעצמו בלחש אין הכוונה שצריך לשמוע מפי המברך ודייק כן מלשון הב"י שכתב מברך לעצמו ומוכח דמנותק לגמרי מהמזדמן והטעם שכתבו לברך בנחת צ"ל דאורחא דמילתא נקט דמיירי שיוצאים בברכת המזמן לכן יאמר בלחש או כמו שמבואר בד"מ כדי להרויח אמן אבל אינו מדיני מברכת הזימון.

ועיין במג"א סימן קצ"ג ס"ק ד' דמבואר שם דזה מחלוקת הב"י והד"מ אם יש ענין לשמוע מן המברך כשמברך כל אחד לעצמו ותמה על הרמ"א מדוע סתם בסוף סימן קצ"ה כהב"י. ולפי מה שנתבאר מיושב מנהג העולם דמברכים בקול רם לפי דברי המג"א דגם הרמ"א סתם כהב"י א"כ מנהג העולם גם לשיטת הרמ"א אלא דהמג"א כתב שם דהלכה יעשה כמש"כ הד"מ שיברך בנחת וישמע הברכה מפי המזמן.

ו. לפי מה שנתבאר צ"ב קושיית המשנ"ב סימן קצ"ג ס"ק כ"ד דמשמע דיש הלכה שיצאו מהזמן: אכן יעויין במשנ"ב סימן קצ"ג ס"ק כ"ד דהקשה בשם המג"א על דברי הרמ"א שכתב דגם במקום שלא קבעו עדיף טפי לזמן יחדיו והקשה דמשמע בהרבה פוסקים דכיון שלא אכל בקבע אין אחד מוציא חבירו בברכת המזון וכיון שאינו מוציא גם לענין זימון אינם רשאים וכתב דאף דיש אחרונים שדחו את דבריו לענין זימון מ"מ מסתבר כדבריו. ובשעה"צ ס"ק כ"ב כתב דכן מסתברא דאיך יאמר נברך דהכוונה נברך יחדיו אחרי שלבסוף מוכרחים הם להתחלק ואין אחד יכול להוציא את חבירו עכ"ל. ומבואר דס"ל דזה צורת הזימון דמברכים יחדיו וכשלא יכולים להצטרף בברכה לא שייך זימון וזה כסברת הד"מ וכמ"ש לעיל בשיטת המג"א והאחרונים דחלקו נראה דס"ל כמ"ש בדעת הב"י והרמ"א שחזר בו בשו"ע ממ"ש בד"מ.

אך מהמשנ"ב עדיין אין סתירה לדברינו דכתב שצריך שיהיה ראוי לצאת בברכת חבירו אך יתכן דמאחר שראוי אין צריך שישמע בפועל. אך מסתבר לומר דכיון שבעי ראוי להצטרף מאחר וזה צורת הזימון א"כ גם כשראוי צריך שישמעו בפועל א"כ מה שכתב השבלי הלקט לברך בנחת וכן סתם השו"ע הוא בדוקא אף שאין יוצאים בברכת המזמן דאף שהיום עדיף שכל אחד יברך לעצמו מחמת חוסר כוונה מ"מ יברך בנחת כדי שישמעו אותו המברכים ובהכי מתקיים ברכת הזימון לברך יחדיו משא"כ כשכל אחד מברך לעצמו ולא שומעים המברך לא הוי יחדיו וחסר בעיקר צורת הזימון.

ז. ולפי"ז מ"ש המשנ"ב סימן קצ"ה ס"ק י' דלכתחילה ישמעו כל הברכת המזון מפי המברך וציין מקור לזה מג"א וגר"א לכאורה אין זה לדעת מרן והרמ"א בשו"ע שסתם כמרן. ועוד יתבאר מדוע המג"א מיאן לתרץ דברי הרמ"א בסימן קצ"ג סעיף ב' דכתב דאפילו במקום שאין קביעות עדיף לזמן כתירוץ השעה"צ ס"ק כ"א דכתב דהרמ"א קאי בשיטת ריב"א כיון שבד"מ כתב להדיא שצריכים לשמוע הברכה מפי המזמן וע"כ שזוהי צורת הזימון לברך יחדיו ולהכי קשיא ליה איך יעשו זימון כשלא נצטרפו מתחילה.

ח. בענין ספק זימון אי מצי לזמן מספק בזימון שלושה: בענין ספק חיוב זימון כתב המשנ"ב בסימן קצ"ג ס"ק כ"ו שביושביו ואוכלים יחד בעגלה כשהם נוסעים שיזמנו בשלושה ולא יזמנו בעשרה כיון שיש הזכרת השם.

ויש לתמוה דלעיל בסעיף ב' גבי מ"ש הרמ"א דכל מקום שרשאים ליחלק עדיף טפי לזמן משום דברוב עם הדרת מלך כתב המשנ"ב דכיון שאכלו בלא קבע דאין אחד מוציא חבירו וממילא אין רשאין לזמן וכתב דאף שיש אחרונים שדחו דברי המג"א מ"מ מסתבר כדבריו.

וביאר בשעה"צ ס"ק כ"ב דהטעם דאיך יאמרו נברך והכוונה נברך יחד אחר שלבסוף מוכרחים להסתלק וכיון שכאן מכריע דאין רשאין לעשות זימון אפילו בשלושה איך לגבי יושבין בעגלה מכריע כהח"א דבשלושה מזמנין ועוד צ"ע בס"ק ו' הביא המשנ"ב מחלוקת לענין זימון לפירות וכתב דק"ל בסימן רי"ג דאין זימון לפירות ויש מחמירים בשבעת מינים להצריכו זימון ולכן טוב שבאכילת שבעת מינים לא יקבעו שלושה יחד. ובשם הברכ"י כתב דהמנהג פשוט לקבוע כמה אנשים על אכילת שבעת מינים, ופשטות כוונתו דמנהגם לקבוע ולא לזמן. ולכאורה לפי מ"ש לקמן ס"ק כ"ו בשם החיי אדם דבספק יזמן בשלושה א"כ לגבי שבעת מינים צריך לצאת דיכול לזמן בשלושה ומדוע שם חשש דלא יקבע [ורק להברכ"י יכול לקבוע ולא לזמן כלל].

ט. דעת מרן נראה דבכל הספיקות אין לזמן אפילו בשלושה: ועיין בסימן קצ"ז דמבואר דנחלקו הראשונים אם שנים אכלו דגן ואחד אכל ירק אי מצטרף לזימון שלושה דהתוס' דף מ"ח ע"א ד"ה תשעה הביא דיש אומרים דלשלושה לא מצטרפים והביאו ראיה מהירושלמי והשר מקוצי כתב דאין הלכה כההיא ירושלמי ודעת הרי"ף והרמב"ם דאין מצטרף אבל הסמ"ק כתב דנהגו העולם לצרף וכתב הב"י דמאחר שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדיעה אחת והרשב"א סבר כוותייהו והירושלמי מסייע להו הכי נקטינן.

ואח"כ הביא הב"י מהגהות מיימוניות פרק ה' אות ז' מברכות שהר"מ היה נזהר כשהיה אוכל ואחר עמו שלא היה נותן לאדם הבא אליהם לשתות אם לא שהיה יכול להזקיקו ליטול ידיו ולאכול עמהם כזית דגן לאפוקי נפשיה מפלוגתא ואם אירע שנתן לאדם לשתות ולא רצה לאכול עמו כזית דגן וגם לא מצא אחר שיאכל עמו אז היה סומך על דברי התוס' והיה מזמן על השותה עכ"ל וכתב ע"ז הב"י ודבריו נכונים. ובד"מ תמה על פסק מרן מאחר שכבר פסק כהרי"ף והרמב"ם ומדוע כאן פסק כהגמ"י וביאר הב"ח דמעיקר הדין פסק כהרי"ף והרמב"ם ולכן לכתחילה פסק שלא יתנו לא לשתות ומ"מ אם אירע שנתנו לו פסק לסמוך על התוס' ולזמן ולכאורה כאן דמיירי בזימון שלושה ואם ס"ל כהח"א לעיל שכל ספק זימון בשלושה מזמנין למה פסק דלכתחילה לא יתנו לו שיתנו לו לכתחילה ויזמן מספק זימון בשלושה ומוכח דסובר שמספק אין לזמן אפילו על שלושה ונפק"מ לגבי יושב בעגלה דלכאורה אם יש בעיה אין לזמן אפילו בשלושה וכן לענין אם לא היה קביעות לא בתחילה ולא בסוף אין לזמן אפילו בשלושה.

אריאל לביא – רמת שלמה

בדין מוציא אחרים בברכה על הכוס

בתשובת חכם צבי (סימן קס"ח) דן האם נזיר יכול לזמן ולברך ברהמ"ז על הכוס, והאריך להוכיח דאין לתת לו לזמן, ותמך דבריו על ג' יסודות. א. דנזיר לא מיקרי "בר חיובא" לענין דין כוס של ברכה, מאחר שאינו יכול לשתותה, וע"כ אינו יכול להוציא אחרים בזה. ב. דהא דקי"ל דאף אחר יכול לטעום מכוס של ברכה, זה רק כשהאחר לא יודע לברך, אך אם הוא בקי אי אפשר להוציאו כשהמברך לא טועם. ג. דאי נימא דהנזיר יזמן ויברך ברהמ"ז על הכוס, ואחר יברך עליה בפה"ג וישתה, בכהאי גוונא אין זה חשיב כלל ברכה על הכוס, דנסתלק לגמרי מעשה הראשון, עי"ש בכל דבריו.

ובביאוה"ל בסימן ק"צ ד"ה יטעום הסכים עם דינו השלישי דהחכם צבי, ודייק כן נמי מלשון השו"ע, ובזה דחה דברי רע"א דנקט דאחר הטועם הוא יברך, עי"ש, אמנם לאח"מ בד"ה מהמסובין הביא את דינו השני דהחכם צבי לענין להוציא בקי בברכה על הכוס, והאריך טובא לדחות דבריו מכל וכל, ולמען באר את הענין היטב נעתיק לשונו דהחכם צבי בענין זה, ולאח"מ נבאר תמיהות הביאוה"ל ונישבן בע"ה.

ז"ל החכם צבי שם, דאף דקי"ל אם טעם אחד מן המסובין יצא אפילו לא טעם המברך, ואפילו אי אפשר לו לטעום כדאמרינן בעירובין מ' בברכת זמן ביוה"כ ליתיביה לינוקא וכו', הני מילי בדלא אפשר לו לטועם לברך כגון בניו ובני ביתו, אבל בדאפשר לטועם לברך אסור לאחר לברך, וכמו שכתב רש"י ז"ל שם בעירובין, עכ"ל הצריך לן בזה, ומכיון דתמך דבריו ע"ד רש"י בעירובין, נציע הסוגיא שם ודברי רש"י בזה, דשם דנה הגמ' לענין ברכת שהחיינו בר"ה וביוה"כ האם משום דמזמן לזמן קאתי מברך או"ד כיון דלא איקרו רגלים אינו מברך, ואחר שדנה בזה הגמ' הקשתה "מ"מ בעינן כוס", ודנה האם יש להוכיח מכאן כר' נחמן דאומר זמן אפילו בשוק, עי"ש כל הענין, ובהמשך הגמ' "יום הכיפורים היכי עביד, אי מברך עליה ושתי ליה, כיון דאמר זמן קבליה עליה וכו', לברוך עליה ולנחיה, המברך צריך שיטעום, ליתביה לינוקא, לית הלכתא כר"א דילמא אתי למיסרך", עכ"ל הגמ' הצריך לן, וכתב רש"י בד"ה ליתביה לינוקא, וז"ל, לשתותו לאחר שיברך עליו דהאי שיטעום דקאמר לאו דוקא קאמר המברך דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך ומכי טעם ליה אחרינא שפיר דמי וכדתניא נמי בגמרא דפרק ראוהו בי"ד לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצוות ואע"פ שהוא לא טעם אלא בניו שפיר דמי, ואע"פ שבירך עליה ברכת המוציא, עכ"ל.

ומהא דביאר רש"י דברי הגמ' העוסקת בדין ברכת בפה"ג על כוס של ברכה כדין ברכת הנהנין דקי"ל בה דאין לברך להוציא אחרים אם לא נהנה המברך בעצמו, דהא השווה דינה לדברי הברייתא הנ"ל בר"ה העוסקת בברכת הנהנין, הוכיח החכם צבי כחידושו דברכת בפה"ג דכוס של ברכה אין לברכה להוציא אחרים אם לא טועם המברך, אלא אם כן לבניו ולבני ביתו דמוטל עליו לחנכן, ואין הם יודעים לברך בעצמן, ומשום הכי לא התיר לנזיר לברך ברהמ"ז על הכוס, כיון שאחרים יודעים בעצמן.

ובביאוה"ל אחר שכתב דאין משמע כדברי החכם צבי בכל הפוסקים, כתב לדחות ראיית החכם צבי מרש"י, וז"ל, ומה שהביא מדברי רש"י המעיין שם ברש"י יראה שדבריו שם סתומים ומחוסרי הבנה אף לדבריו, ומראש דבריו משמע לכאורה איפכא וא"כ אין להביא ראיה משם, ע"כ. וכוונתו, דבריש דבריו כתב רש"י דטעם הדין דצריך לשתות הכוס של ברכה הוא אך ורק משום גנאי, דלא תהא ברכת בפה"ג שלא לצורך, ומזה נראה בהדיא דדין ברכת המצוות לברכה זו ולא ברכת הנהנין, דאי ברכת הנהנין היא בודאי דאין הטעם משום גנאי אלא משום עיקרי דין ברכת הנהנין דלא תצא ברכתו לבטלה, ומאידך, בסוף דבריו השווה רש"י דינה לדין הברייתא בר"ה דרק לבניו ובני ביתו אפשר לברך כשלא טועם, והתם מיירי בברכת הנהנין ולא בברכת המצוות. א"כ סותרים דברי רש"י מתחילתם לסופם, והן אמת שבסופם משמע כהחכם צבי דכוס של ברכה דינה כברכת הנהנין, מ"מ בתחילתם משמע איפכא, וא"כ מלבד הקושי בעצם סתירת דברי רש"י גם אין להוכיח מיניה כלל כשיטת החכם צבי.

עוד הקשה הביאוה"ל ע"ד החכם צבי, דאף אי נימא דס"ל כשיטת השו"ע בסי' רע"ג דבקידוש בענין שלא יצא בכדי שיוכל להוציאם, מ"מ לא דמי נידון החכם צבי כלל להתם, דהתם כבר יצא וחידש השו"ע דלא אמרינן להאי כללא דאם יצא מוציא אלא אם כן השומע לא בקי, אך הכא הא בא לצאת בעצמו ע"י קידוש זה או ברהמ"ז זו, ולא בענין כלל לדין יצא מוציא דערבות ומודה השו"ע בהא דלא בענין שלא ידעו. ומלבד זה הרי שיטת השו"ע בעצמו דחויה היא מההלכה, עי"ש בכ"ד.

והנה סברת השו"ע בסימן רע"ג דבקידוש ובשאר מצוות לא אמרינן להאי כללא דאם יצא מוציא אלא אם כן השומע אינו בקי, דדין זה מדין "ערבות" הוא, וס"ל דלא שייכא ערבות אלא היכא דהשני לא יכול לקיים המצוה מחמת אי ידיעתו, דעל כן ערב המוציא לו להוציאו יד"ח, אך אם יודע הוא בעצמו אין המוציא "ערב" לו ועל כן אין בכהאי גוונא האי דינא, וממילא לכאורה צודק הביאוה"ל דבגוונא דאיהו גופיה יוצא כעת בברכתו אין בכך כל חסרון, דבכהאי גוונא לאו מדין ערבות קאתינן עלה אלא מדין "שומע כעונה" דכל התורה כולה, וכיון דשמע השומע ונתכוין לצאת מה בכך דיודע הוא בעצמו לברך, והיה אפשר לחדש בדעת החכם צבי, דס"ל כמש"כ הפנ"י בברכות דף מ"ג ע"א, דאף דין שומע כעונה יסודו מדין כל ישראל ערבין זה לזה, עי"ש, וא"כ לפי"ז ל"ש רוצה עתה לצאת ל"ש כבר יצא, אין הוא יכול להוציא את הבקי, דאינו "ערב" לו, וכדלעיל, והא דבברכת הנהנין קי"ל ד"שומע כעונה" אף כשהשומע בקי, ביאר הפנ"י שם דבברה"נ בענין שיאכלו יחד, וז"ל שם, דכיון שאכלו כאחד חל עליהם חובת הברכה ויש לכל אחד חלק באותה ברכה שכולן עריבין זה בזה, משא"כ כשלא נהנה עמהם אלא כל אחד אוכל בפני עצמו תו לא שייך ה"ט דאין אכילתו והנאתו מצטרף לאכילת והנאת חבירו, עכ"ל עי"ש, וא"נ דכן ס"ל להחכם צבי אתי שפיר קו' הביאוה"ל.

אלא דכ"ז דחוק טובא, חדא, דלא הזכיר החכם צבי בתשובתו כלל את דין השו"ע המחודש דסימן רע"ג, דהא בודאי ידע גם ידע דגדולי הדורות ובראשם הפר"ח נחלקו בתוקף על השו"ע, ואם מבסס את כל תשובתו ע"ד השו"ע הו"ל להזכירו ולדון בדבריו. ועוד, דנראה דכמעט לא יתכן לומר דפסק החכם צבי בכל ברכת המצוות את דינו דהשו"ע אף בגוונא דרוצה עתה לצאת, דאף דמסברא יש לבאר כהפנ"י, מ"מ לא יתכן דבבית מדרשו בירכו כל הציבור בעצמן ברכת השופר והמגילה, דהא כו"ע בקיאי בברכתן, ואי נימא בשיטתו כן הא לא יצא יד"ח בברכת התוקע והקורא, וכן בכל קידוש והבדלה בביתו, אטו כל המסובין קידשו והבדילו בעצמן, אתמהה, והרי להבנת הביאוה"ל בדבריו נשתנו סדרי בראשית והיה צריך הדבר להתפרסם עד מאוד, דלהחכם צבי אין יוצאים יד"ח בכל גווני בכל ברכת המצוות כשיודעים לברך לבד, וע"כ נראה בהכרח לבאר באופן אחר דברי החכם צבי, והכל יתיישב אל נכון בע"ה.

ומתחילה נבוא ליישב סתירת דברי רש"י בעירובין הנ"ל, דהנה כשנבוא לדון האם ברכת בפה"ג בקידוש ובברהמ"ז היא ברכת הנהנין או ברכת המצוות, נאמר דמדברי הגמ' בפשטות מוכח דברכת המצוות היא, דחידשה הגמ' בכ"מ דבברכה זו "המברך צריך שיטעום", ואי נימא דברכת הנהנין היא, פשיטא, הא בכל הברכות חייב לטעום כדי שלא תצא ברכתו לבטלה, ולא מצינו בכל ברה"נ כלשון זו דהגמ' "דצריך לטעום", ובהכרח דבכוס קידוש וברהמ"ז אין רצון חז"ל דיצרפו למצוה ברכת הנהנין דיין בעלמא, אלא חידשו ברכת המצוות חדשה דבפה"ג המצטרפת לברכת המצוה עצמה, וחידשו בזה עוד, דאף דברכת המצוות היא מ"מ צריך לטעום, וכן דעת כל הפוסקים כדפסק השו"ע בכ"מ וכדהאריך הביאוה"ל כאן בד"ה יטעום.

ומעתה בא רש"י לבאר בתחילת דבריו, דדין זה דצריך לטעום אינו אמור בדוקא על המברך אלא גם אחד השומעים יכול לשתות, וזה משום דחידש רש"י בטעם דין חז"ל דהצריכו לטעום, אף דזה ברכת המצוות, דהוא משום דלא יהיה גנאי לכוס של ברכה שתהא ברכתה שלא לצורך, וכשאחר שותה תו אין גנאי, וחידש החכם צבי הבנה מחודשת בדברי רש"י אלו, דאמנם זהו טעמם של חז"ל בדין זה, אך גדרו חז"ל משום הכי גדר חדש בכל ברכה זו, דמעתה גדרה של "ברכת המצוות" זו כבכל "ברכת הנהנין" בעלמא, דכמו דבכל ברה"נ אמרו חז"ל דצריך לטעום לאלתר בכדי שלא תהא ברכתו לבטלה, ה"נ בנ"ד אמרו חז"ל לטעום כדי שלא יהיה גנאי, והיוצא, דאף דטעמיהם שונים מ"מ דין אחד להם, וממילא גדר אחד נמי להם, דמחמת שחששו חז"ל לגנאי הברכה החמירו בזה וגדרו גדרה ככל ברה"נ, ומעתה נפלאו המשך דברי רש"י, דאחר שביאר לן באר היטב דברכת המצוות זו "גדרה" ככל ברכת הנהנין, הוצרך להביא דברי הברייתא בר"ה דאף בברכת הנהנין ממש, אם רוצה להוציא את בניו ובני ביתו שאינם יודעים לברך, יכול להוציאן אף שהוא בעצמו לא נהנה כלל, וה"נ בנ"ד, דכשמוציא את בניו ובני ביתו שאינם יודעים, אף דהם השותים ולא הוא, יכול שפיר לברך, דל"ג מכל ברה"נ, נמצא דאין כל סתירה בדברי רש"י, ואדרבה, דבריו משלימים אלו את אלו, דאחר דייסד דגדרה כברה"נ הוצרך לבאר דין ברה"נ גופה בנידון זה, וממילא הוא הדין בנ"ד, ועיין בזה.

השתא דאתינן להכי, נתבארה לן היטב שיטת החכם צבי בהאי דינא, דהא בנה יסודו ע"ד רש"י אלו, ועל כן ס"ל ככל אשר נתבאר כעת דהן אמת דברכת בפה"ג דקידוש ודברהמ"ז ברכת המצוות היא ביסודה, אך גדרו חז"ל גדרה ככל ברה"נ, וע"כ ס"ל להחכם צבי דכמו דמחמת גדר זה דינה דצריכה "טעימה", ה"נ מחמת גדר זה דינה דאין המברך יכול להוציא אחרים אלא אם כן הם בניו ובני ביתו דמוטל עליו לחנכן, דבזה שווה דינה לכל ברה"נ דאם לא נהנה בעצמו לא יכול לברך להוציא אחרים.

וא"כ אין כל קשר ושייכות בין דינו דהחכם צבי לדינו דהשו"ע בסי' רע"ג, דהשו"ע מיירי לענין ברכת המצוות גרידא, דבזה חידש את חידושו הגדול דלא אמרינן לדינא דיצא מוציא אלא אם כן השומע אינו בקי, אך החכם צבי מיירי בברכת הנהנין דבה כו"ע מודו דאין כלל דין יצא מוציא, ואתי שפיר דלא הזכיר החכם צבי כלל את דין השו"ע בזה, דבפשטות י"ל דאכן ס"ל ככל הני אחרונים דדחו דברי השו"ע מההלכה, אך כ"ז כאמור לענין ברכת המצוות, ול"ש לנ"ד דהיא בגדרי ברכת הנהנין כנ"ל. וודאי דממילא לק"מ קושיית הביאוה"ל דבזה אף השו"ע עצמו מודה, דכל זה רק בברכת המצוות, ופשוט דלענין שופר ומגילה סובר החכם צבי דאם עתה רוצה לצאת יכול להוציא אף את שאינו בקי, וכנראה דסובר כן אף אם כבר יצא וכנ"ל, יל"ד לנ"ד כלל וכנ"ל.

ועפ"י הדברים האמורים יתבארו נמי שאר יסודות החכם צבי דהובאו בריש הדברים שעליהם בנה חידושו, דיסודו הראשון הוא דנזיר לא יכול לזמן משום דכיון דאסור בשתיית יין מיקרי "לאו בר חיובא" לענין זה, ואינו יכול להוציא אחרים, עי"ש, ובשו"ת כתב סופר סי' כ"ט תמה טובא ע"ז, וכתב ע"ד החכם צבי בזה"ל, דודאי דהוא מחוייב ורק משום האיסור אינו יכול לקיים המצוה, ותמה אני על חכם כמותו הצבי בישראל יאמר דבר זה, עכ"ל. ולהנ"ל מבואר היטב, דכיון דגדרו חז"ל גדר ברכת המצוות זו כברכת הנהנין, א"כ כיון דנזיר לאו בתורת "נהנין" הוא כלל לענין שתיית יין, לא שייך הוא כלל בגדרי ברכה זו, ולא הטילו עליו חז"ל כלל דין ברכה על הכוס בקידוש

ובברהמ"ז, וע"כ לא יכול להוציא אחרים בזה.
ובעיקר הדבר בזה, יש להעיר דהא הסוגיא בעירובין דממנה תמך יסודו קאי ביוה"כ, דאמרה הגמ' דכיון דלא יכול לשתות צריך לברך ולתת לינוקא עי"ש, והא אף בזה לא יכול להנות מהיין ובכ"ז נקרא "בר חיובא" לענין זה, ומ"ש מנזיר, וזה ל"ק כלל, דשאני נזיר דלעולם לא יכול לשתות, (ועי"ש שמיירי בנזיר שמשון שאין לו התרה), דבו י"ל דלא הטילו עליו חז"ל כלל דין ברכה זו, אך ביוה"כ דאמנם יכול כל השנה לשתות, אלא דיש לו דין צדדי מחמת היום המונעו מלשתות, בזה ודאי דנחשב בר חיובא לענין זה, ופשוט.
ויסודו השלישי, דדוקא המברך ברהמ"ז הוא צריך לברך ברכת בפה"ג, ואם אחר יברך נסתלק לגמרי מעשה הראשון ואי"ז חשיב ברכה על הכוס, י"ל ע"פ משנ"ת, דאף דגדר ברכה זו כברכת הנהנין, מ"מ אין זה כברכת הנהנין בעלמא, אלא יסודה עיקרה ומהותה ברכת המצוות, ורק "גדרה" כברכת הנהנין, על כן צריך שתהא ברכה זו חלק בלתי נפרד מברכת המצוה עצמה, ואם אחר יברכנה אין לזה שייכות למצוה ואי"ז "ברכה על הכוס", ועיין.
והנה הרמ"א פסק בסימן רע"ב סעי' ט' דמי שאינו שותה יין משום נדר יכול לקדש וישתו המסובין, וכתב ע"ז המ"א שם בס"ק ט' וז"ל, ונראה לי דאסור לקדש על היין שישתו אחרים כיון שהאחרים יודעים בעצמם לברך בורא פרי הגפן, וכמו שכתוב בסימן רע"ג סעיף ד', רק הם יקדשו, ודברי רמ"א צ"ע, עכ"ל. והעתיק דבריו כלשונם במשנ"ב שם ס"ק ל"ג עי"ש. והדברים לכאורה מרפסין איגרי, דהא האריך המשנ"ב כאן והתם דדברי השו"ע נדחו מההלכה, והיאך העתיק דבריו כאן לחלוק על הרמ"א, ואף דבדעת מ"א גופיה לא נתבררה דעתו בעיקר דברי השו"ע בסי' רע"ג, דהתם לא השיג כלום, מ"מ על המשנ"ב דהעתיקו ופסקו צ"ע, וביותר קשה דהא האריך המשנ"ב כאן בביאוה"ל להוכיח דלא דמי כלל נידון השו"ע דשם לנידון החכם צבי משום דהשו"ע מיירי בגוונא שכבר יצא והחכם צבי מיירי בגוונא דעתה רוצה לצאת. וחילוק זה במדוייק יש לומר ע"ד המ"א, דהא הרמ"א מיירי ברוצה בעצמו לקדש ולצאת בזה כמבואר למעיין, וא"כ ל"ד כלל לדברי השו"ע, ואף דבדברי המשנ"ב זה סתירה ממש, מ"מ גם בדברי המ"א ילה"ק כן, דזוהי סברא פשוטה.
והנה לכאורה ברור דיש לבאר דברי המ"א דאין כוונתו דלא יצא יד"ח "בדיעבד", אלא נקט בלשונו "דאסור לקדש על היין", והיינו דין "לכתחילה" בעלמא דכשהיוצאים בקיאים אין להוציאם, וא"כ לק"מ מהכרעת האחרונים דלא כהשו"ע, דאף הם מודו דלכתחילה אין לעשות כן, כמבואר במשנ"ב ובביאוה"ל שם עי"ש, וגם לא נסתר מסברת הביאוה"ל כאן דעתה רוצה לצאת, אך עדיין התמיהה נצבת וקמה, דסוף סוף מהיכן למד מדברי השו"ע דיש עכ"פ דין לכתחילה באופן דרוצה בעצמו לצאת, הא שפיר יש לחלק כנ"ל דאם רוצה להוציא מדין "יצא מוציא" לכתחילה עדיף שהשומע יברך כשהוא בקי, אך אם בעצמו רוצה לצאת מה אכפ"ל דהשומע בקי, וגם זה קשה יותר על המשנ"ב דאיהו בעל סברא זו כאן בביאוה"ל, אך כאמור גם על מ"א ילה"ק כן מצד עצם הסברא, ומצאתי בע"ה ב"ילקוט מפרשים" (הנדפס בסוף השו"ע מהדו' "מכון ירושלים") דמשום סברא זו דחו דברי המ"א הגאונים בעל ה"נזירות שמשון" ובעל ה"ברכת דוד" יעוי"ש בדבריהם, עוד מצאתי דהעיר כן בא"ר על אתר, אך לא החליט משום כך לדחות דברי מ"א, עי"ש, וצע"ג.
ונלענ"ד ליישב חומר הקושיא מעל המ"א והמשנ"ב, עפ"י כל משנ"ת כאן בדעת החכם צבי, דברכת בפה"ג דקידוש הינה ברכת המצוות שגדרו גדריה כברכת הנהנין, דנראה דה"נ י"ל בדעת המ"א והמשנ"ב, דבגדר הדבר ס"ל כהחכם צבי אף דנחלקו על דינו, וביאור הדבר, דהחכם צבי הרחיק לחדש דגדרה כברכת הנהנין עד כדי שאם השומע בקי אין הוא יוצא יד"ח אף בדיעבד, וכמו בכל ברכת הנהנין, אך המ"א והמשנ"ב יסברו כוותיה דאכן גדר ברכה זו כברכת הנהנין, אך לא החמירו חז"ל עד כדי כך שלא יצא יד"ח אף בדיעבד, דסוף סוף יסודה ומהותה ברכת המצוות, ולא הפקיעו חז"ל ממנה דיני ברכת המצוות לחלוטין, על כן ס"ל להלכה דלכתחילה יש לחוש לגדרי ברה"נ ולא לברכה כשהאחר בקי, אך בדיעבד אם אירע כך וברכו, יוצא השומע יד"ח אף אם הוא בקי, כמו בכל ברכת המצוות.
וביאור ראיית המ"א מדברי השו"ע בסי' רע"ג כך הוא לפי"ז, דאכן באמת לא ס"ל להלכה כפסק השו"ע עצמו לענין כל ברכת המצוות, אך כוונתו למש"כ הטור וכמו שפסקו שאר אחרונים דלכתחילה אם השומע בקי צריך השומע לברך בעצמו, והוקשה למ"א, מה טעם דין זה, הא קי"ל דלענין ברכת בפה"ג אין המברך בדוקא צריך לטעום וגם אחר השומע יכול לטעום, וע"כ אסברה המ"א בהכרח כגדר הנ"ל דדין ברה"נ לה וע"כ לכתחילה השומע יברך, וממילא ל"ש כבר יצא המברך ל"ש עדיין לא יצא ורוצה עתה לצאת יד"ח, בכל גווני גדרה כברה"נ, וכדנתבאר בארוכה בשיטת החכם צבי, ודינה דלכתחילה אין לברך בכהאי גוונא, ואף דמדברי המשנ"ב בסימן רע"ג נראה דס"ל להלכה דבכל ברכת המצוות יש דין לכתחילה לא לברך אם השומע בקי, וכמו שהביא שם מארצות החיים עי"ש, מ"מ הרי לענין קידוש מיירי שם, והקידוש מורכב מברכת הקידוש ומברכת הגפן, וכיון דלענין שתיהן משמע בטור דלכתחילה אין לברך, א"כ שתי דינים נשנו בזה. א. דין ברכת המצוות בכל התורה דלכתחילה אין להוציא כשלא יוצא בעצמו והשני בקי. ב. דין ברכת הגפן בקידוש דהיא ברכת המצוות בגדרי ברה"נ לענין לכתחילה וכנ"ל, ובפרט מוכח כן לפי מה שהוסיף הרמ"א שם בתו"ד השו"ע דמיירי נמי על קידוש היום דהוא רק בפה"ג, ואין מסתבר כלל, כמובן לומר דהשו"ע עצמו נחלק בפרט זה, א"כ להדיא דבברכה זו נמי יש דין לכתחילה כנ"ל, ולמדו המ"א והמשנ"ב דאי"ז משום הדין הכללי בכל ברהמ"ז ולא משום דגדרה כגדרי ברה"נ, ודו"ק היטב, וכתבתיו ע"ד אפשר.
ובעיקר דברי רש"י בעירובין דף מ' הנ"ל, הנה ז"ל רש"י בר"ה כ"ט ע"ב ד"ה מהו, אלא ברכת המוציא וברכת היין מיבעיא לן שאינן באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום ואי אפשר ליהנות בלא ברכה אי נמי לא טעים איהו אי אפשר דלא יהיב ליה לחד מינייהו למטעם ובעי ברכה, עכ"ל. הרי דס"ל לרש"י דכל ענין הברכה על הכוס מתחיל מדין "טעימה" דבעינן לטעום מכוס היין כשעושין קידוש על הכוס, וכיון דבעינן לטעום בעי נמי לברך ברכת בפה"ג, ולכאורה זה דלא כמ"ש רש"י הנ"ל בעירובין, דאם לא יטעם מהיין תהא ברכת היין שלא לצורך, ומשמע דהטעימה היא בעקבות ברכת בפה"ג ולא בהיפוך.
ונראה לבאר דברי רש"י בעירובין דלא יסתרו לדבריו בר"ה, דהכי פירושו, "דטעמא" כלומר טעם הדין דהמברך צריך שיטעום, "משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר", דזהו הטעם דאמרו חז"ל דהמברך "ברכת הקידוש" צריך שיטעום מהיין, ומשום הכי אחר זה תקנו נמי ברכת בפה"ג כמ"ש בר"ה, ואם לא יטעום כלל, "שתהא ברכת היין שלא לצורך", השתא משום ברכה לבטלה ממש אתינן עלה, דאם מברך בפה"ג דתקנוהו רק מחמת הטעימה, והוא לא טועם כלום, נמצאה ברכתו לבטלה, ועל כן "ומכי טעם ליה אחרינא שפיר דמי", דבכהאי גוונא אין ברכתו לבטלה, וכמו שהביא אח"כ מגמ' דר"ה דיכול לברך לבני ביתו אף ברכת הנהנין, (ועיין רש"ש דלכאורה נמי הבין כן ברש"י).
ואם צודקים אנו בכל זה, ארווחנא יישוב נכון וחדש על סתירת דברי רש"י, ונמי לק"מ על החכם צבי מריש דברי רש"י כדהקשה הביאוה"ל, דאדרבה, דברי רש"י לפימשנ"ת ברור מללו כהחכם צבי, דאם כלל לא שותה מהיין לא הוא ולא אחר, דינו כברכת הנהנין ממש דברכתו לבטלה, וא"כ גם בריש דבריו הכי ס"ל, ומש"כ דהוא "גנאי" אין כוונתו דמשום הכי צריך לשתות דלא תתגנה ברכת בפה"ג, אלא דלא תתגנה ברכת הקידוש, וכנ"ל, וא"כ, כיון דברה"נ היא דינה ככל ברה"נ דלא אמרינן דמוציא לאחרים כשהם בקיאים אלא אם כן הם בניו ובני ביתו כדאיתא בר"ה, ועיין. והנה אף דביאור זה אתי שפיר לפימש"כ רש"י בר"ה, מ"מ דחוק קצת בלשונו דרש"י כאן כמבואר למעיין, ויותר נראה בלשונו כאן ככל משנ"ת לעיל, דאף לפי"ז אתי שפיר היטב שיטת החכם צבי בג' יסודותיו כמשנ"ת.
מרדכי ברגר – אלעד

מסופק אם הזכיר אחת מג' ברכות בברהמ"ז, וגדר החיוב דג' ברכות מן התורה

כתב הביאוה"ל סימן קפ"ז ד"ה מחזירין אותו דהיכא שמסופק אם אמר ברית ותורה בברהמ"ז לח"א דחיוב ההזכרה של ברית ותורה הם מן התורה חוזר, אך הביא הביאוה"ל דר' אהרן הלוי על הרי"ף כתב שהוי הזכרה מדרבנן וכן כתב בשיטמ"ק וכן משמע מהב"י. ויעויין בחזו"א או"ח כ"ח ז' דהוכיח דחיוב ההזכרה הוא מדרבנן, וא"כ במסופק אינו חוזר דהוי ספק דרבנן.
ויש לעיין היכא שמסופק אם דילג אחת מג' ברכות ראשונות אם מחוייב לחזור או לא. ונידון זה תלי אי הוי חיוב מדאורייתא או מדרבנן.
כתבו הראשונים, דאיתא דברכת הזן משה תיקנה ברכת הארץ יהושע וירושלים דוד ושלמה תיקנוה, והרי הגמ' (ברכות מ"ח ע"ב) לומדת מקרא דואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך זו ברכת הזן על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו ירושלים, מכאן לברהמ"ז מן התורה וא"כ חזינן דהוי מדאורייתא וכיצד אמרינן שמשה תיקנה. ומתרצים הרשב"א הרא"ש (פרק ז' סימן כ"ב) הריטב"א [מובא ג"כ בשיטמ"ק] המאירי ותוס' רא"ש שאמנם ודאי החיוב הוא מדאורייתא אך הנוסח הוא מדרבנן. משמע להדיא מדבריהם שהחיוב על כל הג' ברכות הוא מן התורה ורק הנוסח הוא מדרבנן. וא"כ לפי דבריהם מחוייב לחזור מספק.
אך בב"י (סימן קצ"א) הביא דברי תוס' (ברכות ט"ז ע"א ד"ה וחותם) שהקשו כיצד פועלים מדלגין חיוב דאורייתא, ותירצו תוס' שיש כח ביד חכמים לכך, וכתב הב"י וז"ל: ולי אין צורך לזה דאין מנין הברכות שאחר המזון מן התורה, וכדמשמע מדברי הרמב"ם בספר המצוות שלו שכתב והמצוה י"ט שצונו לברכו אחר האכילה ולא הזכיר מנין הברכות ולדעתו אע"ג דדריש להו בגמרא מקראי אסמכתא בעלמא נינהו עכ"ל, וכן כתב בכסף משנה (ברכות ב' ב') ודייק ג"כ מדברי הרמב"ן כן. וכוונתו בפשטות משמע שאין חיוב לברך ג' ברכות מן התורה אלא די בברכה כל שהיא ואפילו רק ברכה אחת, ולכך בפועלים לא חשיב עקירת דבר מן התורה כלל שהרי אומרים יותר מברכה אחת. וא"כ לדבריו בספק אם חסר ברכה אין צריך לחזור, שהרי יד"ח הדאורייתא ודאי יצא וכל הספק הוא מדרבנן.
אולם בעצם דברי הב"י צ"ב דדייק דבריו מהרמב"ם בספר המצוות שלא כתב רק שיש חיוב לברך, וכן דייק קצת מהרמב"ן, ותמוה שפסק כמו המשמעות הנ"ל ומשום זה פליג אתוס' וכל הראשונים שהבאנו שכולם כתבו דדרשינן כולהו מקרא, ולא הביא שיש חולקים בדבר.
עוד הקשה הלחם משנה (פרק ב' מהלכות ברכות הלכה ב') על דבריו דא"כ מדוע פועלים לא מדלגים לגמרי את ב' הברכות ויאמרו רק ברכת הזן שהרי שאר הברכות הם מדרבנן וכברכת המוציא שהיא מדרבנן והפועלים לא אומרים אותה ומדוע אומרים ב' ברכות. עוד הקשה שלדבריו יצא שבספק אם בירך ברהמ"ז יחזור ויברך רק ברכת הזן שהיא מדאורייתא, אך הרמב"ם להדיא (שם י"ד) פסק שבספק חוזר על ג' ברכות וצ"ע.
עוד הקשה המאמר מרדכי (סימן קצ"א) דאמרינן לאחר ברכת ירושלים אמן על ברכת עצמו, וזה משום ששם הוא סיום הברכות מדאורייתא ולהפסיק בין ברכות דאורייתא לברכות דרבנן. ולדברי הב"י אין זה סיום הברכות מדאורייתא דגם ברכות הללו יש רק אסמכתא מקרא ולא הוו חיוב דאורייתא. ותירץ המא"מ דג' ברכות ראשונות יש להם אסמכתא מן התורה ולכך אמרינן אמן. וזה דוחק שהרי כתב המשנ"ב לקמן (סי' רט"ו, ד') דהטעם לאמירת האמן הוא משום להראות שכאן נגמר הברכות מן התורה, והא שג' ברכות ראשונות יש להם אסמכתא מקרא לכאורה לא די בכך לומר אמן שהרי שניהם מדרבנן, ומה אכפ"ל שיש להם אסמכתא.
ולבאר דברי הב"י נראה דאין כוונתו כמו שהבינו דבריו האחרונים וכמו שמשמע בפשטות מדבריו שאין חיוב להזכיר בברכת המזון הא שהקב"ה זן אותנו והודאה על הארץ וירושלים, אלא שאין חיוב לברכם בג' ברכות ונבאר.
הנה בגמ' מ"ו ע"א איתא דנחלקו עד היכן ברכת הזימון אי עד נברך או עד הזן, והוכיחו מהא דאיתא שם שברכת המזון ג' וד' ומוכח שס"ל שברכת הזימון עד נברך, ודחתה הגמ' דמ"ד זה ס"ל שברכת הטוב והמטיב דאורייתא היא. אך ר' יוסף פליג וס"ל שהוי מדרבנן ומוכיח וז"ל "תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה", וגמ' זו ציין בגליון הש"ס על תוס' שהבאנו לעיל ט"ז ע"א וכתב דצ"ע. וכוונתו לכאורה דמהגמ' התם ק' דהגמ' הוכיחה מהא שהפועלים מדלגין שהוי דרבנן והרי כתבו תוס' שאפילו אי הוי דאורייתא יש כח לחכמים לתקן שהפועלים ידלגו וא"כ מהיכא הוכיחה הגמ' שהוי דרבנן. [ושם בעצם דבריו דהגרעק"א יש שפירשו אחרת שקושייתו מהפתיחה והחתימה וכקושיית הפנ"י, אך המעיין היטב בדברי הגרעק"א משמע כדבריו, שהק' מהא שאיתא שמוכיחה הגמ' שפועלים מדלגין גם ברכה רביעית ודו"ק].
אך לכאורה ק' זו ק' גם לב"י, שהרי משמע בגמ' שהא שמדלגין רק ברכת הטוב והמטיב ולא שאר ברכות שברכת הטוב והמטיב היא דרבנן משא"כ שאר ברכות, וא"כ ק' שמוכח להדיא שמנין הברכות הוא מן התורה ולא כדברי הב"י, ויעויין שם בדברי נחמיה שהקשה כך על מי שכתב כך בשם הרמב"ם, ולכאורה כוונתו לדברי הב"י.
ונבאר דברי הב"י, איתא בגמ' (ט"ז ע"א) שפועלים אומרים ג' ברכות ראשונות, אך הם אומרים רק ב' ברכות כיצד, ברכה ראשונה כתקונה שניה פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים בברכת הארץ וברש"י שדומות הם. וא"כ למעשה מזכיר הוא את ג' העניינים הודאה על האכילה ועל הארץ וירושלים אך אינו אומר זאת כל דבר בברכה בפנ"ע. ונראה דבזה פליג הב"י אתוס', דתוס' ס"ל דחיוב ההזכרה של ג' העניינים הללו הוא חיוב כ"א בפנ"ע בברכה עם פתיחה וחתימה ולכך ע"כ שחכמים עקרו לצורך הפועלים [וכדמוכח מתוס' רא"ש דס"ל שמדאורייתא מחוייב עם פתיחה וחתימה ויעויין לקמן] והב"י פליג וס"ל דלא בענין להכי, דאין החיוב מן התורה להזכיר ג' ברכות שאין מנין מן התורה, אלא מן התורה חייב להזכיר ג' עניינים אלו אך אינו מחוייב להזכירם כ"א עם פתיחה וחתימה, וא"כ בברכת המזון של פועלים לא עקרו דבר מן התורה דמזכיר ג' עניינים אך יכלול ב' עניינים בברכה אחת ויצא יד"ח החיוב דאורייתא. וזוהי כוונת הב"י דהוי אסמכתא, דבפשטות הלימוד הוא כתוס' דכיון דמחוייב להזכיר מחוייב ג"כ כ"א בברכה נפרדת [וכשם שפשיטא שלא יאמר עניינים אלו בלא ברכה כלל], ובזה הוי אסמכתא אך לא פליג על הראשונים אלא ס"ל שהוי דאורייתא ורק החיוב להזכיר בנפרד הוא אסמכתא. [ויעויין במג"א סי' קצ"א, א' שכתב כעין הדברים הנ"ל אך בשיטת רש"י]. ויעויין בלבוש (סי' קצ"א, ב') שכתב שברכת ירושלים אינה מפורשת כ"כ בקרא שהפשטות שהא דכתיב הארץ הטובה חדא מילתא ולכך כללו את ברכת ירושלים בברכת הארץ.
ובתוס' רא"ש שם כתב וז"ל: יש כח ביד חכמים לתקן ולקצר הברכות לפועלים כדי שישכרום בעה"ב עכ"ל. מוכח דס"ל דהחיוב מדאורייתא הוא הנוסח עם פתיחה וחתימה ובזה יש כח לחכמים לומר שלא יעשו כן שאין זה עקירה אלא רק קיצור הנוסח והעיקר אומרים. ובזה אפשר ליישב קושיית הגרעק"א על תוס' דמה שהוכיחה שם הגמ' שברכה רביעית היא מדרבנן מהא דמדלגין, והקשה הגרעק"א והרי כל ג' ברכות ראשונות פועלים לא אומרים, ותוס' יתרצו שפועלים אמנם אומרים רק ב' ברכות אך אומרים את ענין הברכה ורק את הנוסח מדאורייתא לא אומרים ובזה איכא לחכמים כח לתקן לקצר הנוסח מן התורה, אך ברכה רביעית שאינם אומרים כלל ומדלגין אותה לגמרי בהא אין כח לחכמים אי הוי מדאורייתא אלא ע"כ דהוי מדרבנן וכלשון הגמ' "שהרי פועלים עוקרים אותה".
ואמנם האחרונים לא הבינו כך בדברי הב"י וכן פשטות לשונו לא משמע כן, אך להא מתורצות כל הקושיות על דבריו, שודאי פועלים חייבים להזכיר, דהרי הזכרת הענין הוא מדאורייתא ולכך בספק חייב לחזור הכל שהחיוב הוא מדאורייתא ורק המנין הוא מדרבנן, ולכך גם אומרים אמן להפסיק שעד הכא הוי חיוב דאורייתא [והנוסח דרבנן וכן הפתיחה והחתימה] ומכאן ואילך הוי חיוב מדרבנן. אך ביותר מצאתי בפני יהושע שכתב כדברינו להדיא, וז"ל (שם ט"ז ע"א על תוס' ד"ה וחותם) ובר מן דין לא ידעתי למה הוצרכו לזה דנהי דג' ברכות מדאורייתא הם היינו שצריך להזכיר ברכת המזון וברכת הארץ וברכת ירושלים משא"כ מה שצריך להזכיר בשם ומלכות בתחילה ובסוף לחזור ולכפול ולחתום בהם סוף כל ברכה וברכה הא ודאי לאו מדאורייתא היא דהא לית לן שום דרשא על זה ויש ליישב וצ"ע, אחר זה מצאתי שב"י באו"ח כתב כן להדיא עי"ש עכ"ל. [ובמה שכתב דהפתיחה והחתימה ודאי איננה מדאורייתא הוכחנו מדברי התוס' רא"ש שהוי מדאורייתא].
וא"כ לדברינו גם לשיטת הב"י מחוייב מן התורה להזכיר ג' עניינים אלו, ואם מסופק אם שכח אחד מהם לגמרי הוי ספק דאורייתא וחייב לחזור לכו"ע דספק דאורייתא לחומרא. אך להבנת הלח"מ והמא"מ והדבר"נ בדברי הב"י מחוייב מן התורה רק בברכה אחת, ובספק שלא ביירך כלל יחזור רק על ברכה ראשונה, ואם מסופק אם דילג ברכה שניה או שלישית לא יחזור, [ותלוי בענין זה גם אם ביירך ברכה מעין שלוש במקום ברהמ"ז אם יצא בדיעבד].
[ובכל הענין יעויין בכנה"ג סי' קצ"א שהביא דברי הר"ש חאיון בספר בני שמואל (סימן מ"ב) שפליג אב"י וכתב דהב"י כי ניים אמרה להא מילתא שאין מ"ד שאין חיוב ג' הברכות מן התורה, ודוחה ראיותיו של הב"י מהרמב"ם והרמב"ן, והר"י הלוי ס"ל כהב"י. ולדברינו לא ק' מידי על דברי הב"י, וכן שפיר הראיה מדברי הרמב"ן].
אליהו קרפ – נוה יעקב מרכז

בנוסח הזימון

כתב השו"ע (בסימן קצ"ב סעי' א' בתוך דבריו) "וכל המשנה מזה הנוסח כגון שאומר נברך על המזון שאכלנו וכו' הרי זה בור", ובמשנ"ב (ס"ק ז') פירש הטעם שהאומר כן הוא בור "דמשמע דמברך לבעה"ב המאכילו דאי לרחמנא למה הוא מזכיר מזון בלא מזון יש לברכו" הוי אומר כאשר מודה רק על האוכל שאכל מתבאר שהוא מברך את מי ששייך להודות לו רק על האכילה שהוא בעה"ב שעתה נתן לו אכילה ואם היה מברך להקב"ה לא היה מודה לו רק על האכילה דיש הרבה טובות מאת ה' יתברך.
ולכאורה צ"ב דלקמן כאשר השו"ע מדבר על עשרה כתב וז"ל "וכשהם עשרה כיון שמזכיר את ה' יכול לומר נברך לאלוקינו על המזון שאכלנו משלו" ופירש ע"ז המשנ"ב (בס"ק ט') מאחר שמזכיר את שם ה' א"כ תו ליכא למיטעי דקאי על בעה"ב המאכילו, ולכאורה בשלושה כתב המשנ"ב בשם התוס' שהטעם שנבין בדבריו שמברך לבעה"ב משום שאם היה מתכוון להקב"ה יש הרבה על מה לברכו ומדוע בעשרה לא אומרים כלום רק על האכילה צריך להודות לה' יתברך?
מוכרח שבעשרה מכיון שמזכיר את שם ה' ומודה על מה שעשה עתה כלומר אכל וע"ז מודה אפילו שיש עוד ענינים להודות לה' אבל הוא עוסק באכילה מודה על האכילה.
וא"כ צ"ב מדוע בשלושה אנו חוששים לטעות נאמר שמודה למי שאכלנו משלו הכוונה להקב"ה ולא לבעה"ב ומה שמודה להקב"ה רק על האכילה הוא כמו שאמרנו גבי עשרה לפי שעסק באכילה מודה על אכילה אבל באמת יש הרבה להודות לה' וכמו שאמרנו בעשרה כנ"ל? וצ"ל שכאשר לא מזכיר אלוקינו כמו בזימון של שלושה ושומעים את המברך מודה יש ב' דרכים לפנינו להבין את דבריו א. שמודה לה' יתברך. ב. מודה לבעה"ב שאכל ממנו, ומאחר ובעה"ב מודה לו על אכילתו שאכל וזה כל ענינו להודות לו (דרך כלל) הדעת נוטה להבין שמודה לבעה"ב שבזה כולל כל הודאות שנותן לו משא"כ להקב"ה יש לו הרבה להודות ולו לא הודית משא"כ כאשר אומר מפורש להקב"ה אזי אי אפשר לפרש זאת לבעה"ב ומבינים שהטעם שהוא מודה רק על האכילה משום שבענין זה עוסק עתה.
אלא דאכתי צ"ע שכתוב לקמן בשו"ע (סימן ר"א סעי' א' בסופו) גבי המזמנים "ואם בעה"ב רוצה לוותר (פירוש שאינו רוצה להקפיד) על ברכתו ולברך ברכת המזון בעצמו רשאי" הוי אומר שהשו"ע ס"ל שאפילו אם יש אורחים ובעה"ב רוצה לוותר על ברכת האורח רשאי הוא לזמן ולכאורה אם הוא מזמן יוכל לומר בלשון נברך על המזון שאכלנו משלו שבזה אי אפשר להסביר שהכוונה לבעה"ב שהוא בעה"ב?
יחיאל אשר גילקרוב – תל ציון

בביאור החילוק בין דינו של הגרעק"א בהשוכח בליל שבת הזכרת גשמים לשוכח להזכיר ברית ותורה בברהמ"ז

בדבר קושייתנו אליבא דהגרעק"א בסי' קי"ד סעיף

ה' דס"ל דיוצא בליל שבת אם שכח לומר משיב הרוח דלא גרע אם התפלל מעין שבע דיצא יד"ח על אף שאין שם הזכרת משיב הרוח למש"כ בשו"ע סי' קפ"ז סעיף ג' דמחזירין אותו אם לא הזכיר ברית ותורה ונימא נמי דלא גרע מאם בירך מעין שלוש דבדיעבד יצא להרא"ה ושיטמ"ק בשם ראב"ד והט"ז בסי' קס"ח סעיף ז' בדעת מרן שכתב שיוצא במעין שלוש למרות שספק אם חייב בברכת המזון, למרות שלא מוזכר בברכת מעין שלוש ברית ותורה.

והנה עצם דברי הגרעק"א צ"ב כמובן דאם מתפלל תפילת שבע ומחסר ממה שתקנו להזכיר, גרע מאם מתפלל מעין שבע דכיון שתקנו שיזכיר משיב הרוח בכל התפילות ואין תפילה בלא הזכרה ולכן כשלא מזכיר בעלמא צריך לחזור ולהתפלל התפילה כתק"ח שוב, כמו"כ כאן צריך לתקן תפילתו, משא"כ אם מעיקרא מתפלל מעין שבע דלא שינה מתקנתם ונראה בביאור דבריו כיון דבערבית של שבת תיקנו חז"ל תפילה שהיא מעין שבע ולא חשו להזכרה זו של משיב הרוח ומוריד הגשם והטעם בגלל דתפילת ערבית רשות היא ס"ל דאפשר גם לצאת בה א"כ נכלל בתקנת תפילה זו דתפילת ערבית בליל שבת מיקיימא גם בלא הזכרת גשמים ולכן הוא גילוי ג"כ לתפילת ערבית השלימה שמתפלל בליל שבת, משא"כ בתפילות דעלמא שמחסר הזכרת גשמים דלא גלי לן אמרי דלא התפלל כתיקונה, או דאפשר לומר דכיון שחייב להזכיר גשמים ואינו יכול להזכירו בסתם אלא בתוך התפילה ממילא צריך לחזור להתפלל כדי לקיים חיובו משא"כ בליל שבת דחזינן דלא חייבוהו בהזכרה זו מברכת מעין שבע גלי לן שגם כשמתפלל השבע ברכות ומזכיר שם אינו חיוב אלא שאינו משנה מתפילות דעלמא שמזכיר בברכה שניה. וא"כ י"ל דזהו דוקא במעין שבע שעומד במקום תפילת ליל שבת משא"כ גבי מעין שלוש שלא נתקן כנגד ברכת המזון אלא שאמרו שיוצא בה מכיון שיש בו מעין שלוש ברכות דאורייתא א"כ אינו גילוי על ברכת המזון ולכן שם י"ל דבעינן לברך כתקנו ואין ברכת המזון בלי ברית ותורה וכשחיסר חייב לחזור.

עוד י"ל דיש לחלק בין הזכרת משיב הרוח ומוריד הגשם דאינו ממטבע הברכה אלא הזכרה שנתקנה להאמר בתוך שמו"ע וכדחזינן דבימות החמה דאין מחזירין אותו על הזכרת טל ומשיב הרוח ויש שאינם מזכירים כלל בימות החמה ולכן לא חשיבא משנה ממטבע שטבעו חכמים ובליל שבת חזינן דלא התחייב בהזכרה זו ממעין שבע כנ"ל משא"כ בברית ותורה דנקבע לעולם לאומרה חשיב משנה ממטבע הברכה שנתחייבה לאומרה עם ברית ותורה.

בענין דעת מרן השו"ע בפתיחת ברכת אשר נתן בר"ח

בשו"ע סי' קפ"ח סעיף ז' כתב אם טעה ולא הזכיר בה של ר"ח בין ביום בין בלילה אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון ואינו חותם בה ע"כ. ובשע"ת הביא דמלשון מרן שכתב ברוך שנתן ולא כתב בא"י משמע דאינו פותח בשם ומלכות והביא שכך למד הברכי יוסף וס"ל דגם הרי"ף והרמב"ם דעתם כן ועיין בביאוה"ל דגם הפרמ"ג נסתפק בה ומביא אח"כ הרבה מן הראשונים דס"ל דפותחת בברוך והוסיף דיש ראשונים דס"ל דגם החתימה תהיה בשם ואמנם דלא פסקינן כוותייהו מ"מ הפתיחה ס"ל דוודאי תהיה בשם ומלכות ובברכי יוסף ס"ל דצריך לחוש לסב"ל, והנה המאמר מרדכי שם ס"ק י"ג עמד בזה ותמה על הא"ר שהבין ג"כ כך בדעת מרן שאינה פותחת בברוך עם שם ומלכות וביאר את דעת השו"ע דכך משמע מהרי"ף והסמ"ג והכל בו והר"י והקשה עליו המאמר מרדכי דלמה עשה בזה מחלוקת ודעתו דגם הם ס"ל דפותחות בשם ומלכות שהרי פותח בברוך ועיי"ש שהאריך בזה ודקדק ממש"כ הכסף משנה דמהרמב"ם משמע דבאינך חותם בשם ומלכות דמה שייך מלכות בחתימה והסיק דגם השו"ע ס"ל דפותחת בשם ומלכות וכאן בשולחנו כתב רק שאינו חותם בה ולא הזכיר עוד חילוק לשאר ברכות שנזכרו קודם ומזה משמע דאינה שונה לענין הפתיחה ומה שלא הזכיר שם ומלכות כי הזכירו כבר בברכות ראשונות ומש"כ בכסף משנה שם ומלכות באינן מלכות שהזכיר שם אינו מדוקדק וסרכיה דרוב המקומות נקט שכתוב בהם שם ומלכות והביא דמצא להחיד"א עצמו שבשו"ת יוסף אומץ סי' תתשל"ו כתב להדיא ברכת ר"ח בשם ומלכות וכן משמע מלשון הפר"ח שהבין כך בדעת מרן דפותחת בשם ומלכות וגם מהשתילי זתים בסעיף זה משמע דלא לומד כך בדעת השו"ע שלא מזכיר שם ומלכות בפתיחה שמביא דברי הפוסקים שמצריכים לפתוח בשם ומלכות ונראה מדבריו דמהשו"ע הדבר סתום קצת ולכן הביא דעתם שצריך לפתוח בשם ומלכות וגם הביא הפר"ח שמדבריו משמע שכך למד בדעת השו"ע שפותחת בשם ומלכות.

ביישוב קושיית הביאוה"ל על החיי אדם בהתחיל ברכת הטוב והמטיב ולא אמר מילת האל

בשו"ע סי' קפ"ח כתב דכל הברכות שמברך אם שכח והזכיר רצה או יעלה ויבוא היינו דוקא שנזכר קודם שהתחיל הטוב והמטיב אבל אם התחיל הטוב והמטיב צריך לחזור לראש ברהמ"ז ובמשנ"ב הביא דעת החיי אדם דהתחיל הטוב והמטיב הוא כשאמר מילת האל אבל קודם יכול לסיים אמ"ה לכל הברכות הנ"ל ובביאוה"ל הקשה עליו דמשארי האחרונים משמע דמשהתחיל ברכה זו אפילו עוד לא הזכיר האל צריך כבר לחזור לראש וטעמם דכיון שהתחיל ברכת הטוב ניכר עי"ז שהסיח דעתו מברכה ג' והוכיח זה מהירושלמי פרק שלושה שאכלו הלכה ד' דמה שאינו יכול לברך ברכות אלו משום הסיח הדעת וטעם זה מבואר להדיא באו"ז וא"כ מה מועיל שימשיך אשר נתן הרי כבר אינו יכול לברך ברכה זו מפני שהסיח דעתו והנה ההוכחה של הביאוה"ל מהירושלמי הוא עפ"י הפני משה שלמד דהסיח הדעת שם היה שהתחיל ברכת הטוב והמטיב אבל החרדים שם פירש דאיירי שם שגמרו כל הד' ברכות והסיחו דעתם לענין אחר, ואולי מדייק כן דהירושלמי לא נקט פתיחת הטוב והמטיב כמו דבבלי וא"כ אין הירושלמי ענין לדידן דלהבבלי אפשר לומר באמת דאינו משום הסיח הדעת אלא משום שהתחיל בברכה אחרת ואינו במקום שיכול לומר הברכה ושפיר כתב החיי"א כל שלא התחיל האל.

אולם גם לאור זרוע והפני משה שלמדו כוונת הירושלמי שהסיח הדעת היינו שפתח בהטוב והמטיב נראה לומר דס"ל להחיי"א דדוקא שמעשיו מוכיחין הו"ל הסיח הדעת חשובה שנעקר מברכה ג' דאינו יכול להזכיר וכמו שאם עוד לא התחיל כלל ברכת הטוב והמטיב אבל דעתו להתחיל אינו נחשב להסיח הדעת דלא ניכר הסחת דעתו גם כאן שאפשר לפרשו שהוא התחלת הברכות דאשר נתן אין הוכחה להסחת דעתו ובכהאי גוונא שפיר יכול להשלים ברכת אשר נתן.

בענין דעת הט"ז כשחל ר"ח במוצאי שבת ונמשכה סעודתו עד מוצאי שבת שמזכיר של שבת ושל ר"ח דאין צריך שיאכל משתחשך

שם סעיף י' מביא המשנ"ב דעת הט"ז דכשחל ר"ח במוצאי שבת דמזכיר גם של שבת וגם של ר"ח דשל שבת נתחייב משעה שהתחיל הסעודה ביום ואח"כ שנמשך הזמן ולא בירך והגיע לילה דיו"ט או ר"ח נתוסף עליו חיוב לזכור מעין המאורע של שעה שהוא מברך בו עכ"ד. וכך נקט השתילי זתים להלכה כדעת הט"ז והנה פשוט שלדעתו אין צריך שיאכל בסוף הסעודה אלא כל שלא בירך חשיב שלא גמר סעודתו וכדמשמע גם מלישנא דהמשנ"ב ולא שנא מעלמא דגמר הסעודה אינו באכילה אלא כשמברך האידנא דלא מסלקים ידינו מהאכילה עד שמברכים וכמושכ"כ השו"ע סי' קע"ז סעיף ב' וכן הוא לקמן רע"א סעיף ו' בערב שבת שהתחיל לאכול וקידש עליו היום דצריך קודם לברך ברכת המזון ואומר השו"ע שצריך להזכיר של שבת וברמ"א שם פליג להדעות שאזלינן בתר תחילת הסעודה ובמג"א ועוד אחרונים והביאם המשנ"ב דזה דוקא כשלא אכל משחשיכה אבל אכל משחשיכה לכו"ע צריך להזכיר של שבת ובמג"א נקיט דהשו"ע נסתפק אם אזלינן בתר התחלה או סוף אבל להט"ז ניחא דס"ל דאין סתירה במרן דמזכירים שניהם וא"כ ברור מ"מ דכל הנידון אם מזכירים של שבת הוא רק אם אזלינן בתר התחלה או סוף אבל לכו"ע הסוף של הסעודה היינו כשלא אכל משחשיכה אלא שלא בירך ברכת המזון ולפי"ז צ"ל דמש"כ כאן השו"ע הרב דאיירי כשאכל כזית זה לשיטת הרא"ש דהשו"ע לא ס"ל כוותיה ומש"כ דיש אומרים אפילו שלא אכל כזית היינו שלא אכל כלל דאיירי לדעת הט"ז דסיום הסעודה הוא גם כשאינו אוכל כלל.

אליה קרואני – בית וגן

הזכרת "באהבה" בברכת אשר נתן

סי' קפ"ח ס"ו טעה ולא הזכיר של שבת אומר בא"ד אמ"ה שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ב"א ה' מקדש השבת. ואם טעה ולא הזכיר של יו"ט אומר בא"ד אשר נתן ימים טובים לישראל לששון ולשמחה את יום חג פלוני הזה בא"ה מקדש ישראל והזמנים. וכתב הלבוש, אומרים בשבת באהבה ולא ביו"ט, דשבת במרה נצטוו וקבלוהו באהבה, ושאר המצות שקבלו בסיני לא קבלו באהבה, שהרי לא קבלו התורה בסיני עד שכפה עליהם ההר כגיגית, ויו"ט בכללם, לכך אין אומרים ביו"ט באהבה.

ויש להעיר על זה מהלבוש סי' תפ"ז שכתב דמתפללין בפסח, ותתן לנו ד"א באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום חג המצות זמן חרותינו מקרא קודש זכר ליציאת מצרים, ולא יאמר באהבה מקרא קודש, שכבר אמרנו באהבה מועדים לשמחה, וקאי באהבה על כל דיני המועדים בכלל (וכו' ע"ש). וי"א דכשחל בשבת יחזור ויאמר באהבה מקרא קודש וכו', משום דמקרא קודש דשבת קבלו עליהם ישראל באהבה במרה קודם שבאו לסיני ולא כפה עליהם הר כגיגית. אבל שאר מצות קבלו עליהם בסיני וכפה עליהם הקב"ה הר כגיגית, לכך אין אומרים על פרטי המצות, אע"פ שעל הכלל אומרים באהבה (מועדים לשמחה), על הפרט אין אומרים אותו, וצ"ע. ואפשר לי לומר טעם נכון, דודאי כלל התורה סתמא קבלו באהבה, שהרי הכינו עצמם ג' ימים כמו שצוה עליהם משה בלי שום כפיה, אלא שאח"כ בשמעם ריבוי המצוות ופרטותיהם נזדעזעו שמא לא יוכלו לקיימם, והוצרכו כפיית הר כגיגית לכך אומרים על הכלל באהבה ולא על הפרט כן נ"ל, (עכ"ד הלבוש, שם). ולפי מה שכתב שם דעל כלל המצות ניתן לומר באהבה יש לעיין למה לא יאמר כאן בברכת יו"ט, אשר נתן ימים טובים לישראל לששון ולשמחה באהבה את יום חג פלוני הזה, דזה נחשב כלל מצוה, כמו שאומרים בתפילת יו"ט ותתן לנו ד"א באהבה את יום חג פלוני, ופרט החשיב שם הלבוש רק באמירת מקרא קודש שהיא מצוה פרטית מהיום טוב (איסור מלאכה או לכבדו בלבוש ובמאכל). ואם נאמר ששם מסמיך באהבה לאמירת מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, אבל להסמיכו לחג פלוני הזה נחשב פרט, עדיין יש לומר כאן אשר נתן באהבה ימים טובים לישראל וכו'.

ושמא יש לחלק, דבתפלת יו"ט שמאריך בענין כלל המצות (באתה בחרתנו) שקבלו מהר סיני, ניתן לומר באהבה על מועדים לשמחה שהוא ענין יו"ט בכללות. אבל ברכת אשר נתן שמטבע שלה קצר, נראה שכל אמירתה היא כדי להזכיר את יום חג פלוני הזה ולכן לא יכולים להזכיר בה באהבה על כללות יו"ט, דעיקרה היא פירוט החג.

השמטת הא"ר: ויש להעיר על הא"ר שבסי' תפ"ז על דברי הלבוש, וכפה עליהם הקב"ה הר כגיגית, הביא שהתוס' בשבת (פח.) אמרו דקבלו מאהבה (את התורה), וכפיית הר כגיגית לא הוי אלא שמא יחזרו (בהם) כשיראו האש הגדולה. ולמה לא הביא את דברי התוס' על הלבוש כאן (סי' קפ"ח) שכתב ג"כ דלא קבלו המצות בסיני מאהבה עד שכפה את ההר.

אם מותר להזכיר שמות בלי ברכה

ס"ז רמ"א, ואולי יש לחלק (שלא לומר יעלה ויבוא בהרחמן בעל הניסים) כי יש בו הזכרת שמות ואין לאומרו לבטלה כן נראה לי. ובבה"ל (ד"ה ואין) כתב שהמ"א תמה דכי אסור לומר תחנונים שיש בהן הזכרת שמות ודוקא ברכה לבטלה אסור. ותירץ בשם הבגדי ישע דכאן גבי יעלה ויבוא שכוונתו בזה לצאת ידי חיוב ברכה גרע ויש בזה חשש ברכה לבטלה, (עכ"ל). ולכאו' אם כל העיכוב ביעלה ויבא הוא מפני הזכרת השמות יכול לדלג עליהם, שהרי אין אמירתם לעיכובא, דאינם שמות של פתיחת הברכה, שבחיסורם מתבטל חלות הברכה.

אמנם מדברי הבגדי ישע מתבאר שכשאומר דבר לשם ברכה או במקום ברכה, אף דאינו מזכיר עתה אחד משמות הקדושים, אם אינו מחויב בברכה חשיב ברכה לבטלה ואסור. והביא ראי' מהאמוראים שמפני ספקם ברכו בלי זימון (ברכות מה:) ולמה לא אמרו זימון מספק, הרי אין בו הזכרת השם. ופירש הבגדי ישע, דאף שאין שם בזימון, מ"מ כיון שאומרו לשם ברכה (ברכת הזימון), אסור לאומרו כשאינו חייב בו. ולפי זה נתחדש ברמ"א כאן, שאע"פ שיעלה ויבוא אינה ברכה, מ"מ כיון שאם שכח לאמרו במקומו, אומר אחר בונה ירושלים, שנתן ימים טובים או ראשי חדשים וכו' שהיא ברכה בפני עצמה, לכן אם בא לומר בתוך הרחמן יעלה ויבוא, נחשב שאומר אותו לשם ברכה. וכיון שעכשיו שסיים ברכה רביעית כבר אינו מחויב בו, נחשב כברכה לבטלה, ומ"מ מהרמ"א אינו משמע כהבגדי ישע, דהרמ"א תלה המניעה בהזכרת שמות, והבגדי ישע בכוונת האמירה (גם אם אין שמות).

נוסח אשר נתן בחוה"מ

מ"ב ס"ק כ"ז כתב לענין חול המועד שמברך שנתן מועדים לעמו ישראל לששון ולשמחה ואינו חותם כמו בר"ח, (ע"כ). נראה שקיצר בנוסח הברכה, כי גם אם אינו חותם למה לא יזכיר את יום חג המצות או הסוכות כמו שמזכיר ביעלה ויבוא. ומסתמא סתם מפני שהדבר פשוט.

הזכרת מלכות בהטוב והמטיב

סי' קפ"ט ס"א: ברכה רביעית וכו' אומר בה שלשה מלכויות וכו' מלך העולם וכו' אבינו מלכנו וכו' המלך הטוב. ובמ"ב סק"ד ביאר בשם הלבוש שתקנו שלש מלכויות מפני שתקנו להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים, והיה ראוי להזכיר בה מלכות שמים, אלא שאין דרך כבוד להסמיכה למלכות בית דוד, ולכן רצו להזכירה בברכת הטוב והמטיב לשם השלמה, ואגבה תקנו להזכיר עוד פעם מלכות כנגד ברכת הארץ שלא הוזכר גם בה מלכות, (עכת"ד).

ולקמן (סי' רי"ד) כ' השו"ע, ואם דלג שם או מלכות (מהברכה) יחזור ויברך, ואפילו לא דילג אלא תיבת העולם לבד צריך לברך, דמלך לבד אינה מלכות. ולפי זה, נמצא שאמירת מלכנו או המלך הטוב אינה מלכות. ואף לפי הבה"ל שם (ד"ה ואפילו) שמסיק דהמלך בה"א הידיעה נחשב מלכות בדיעבד, מ"מ מלכנו ודאי דאינו נחשב למלכות. ועוד דמשמע מדברי הבה"ל שם, דהכרעה זו (לענין המלך) אינה כדעת השו"ע, וא"כ לדעת השו"ע גם המלך אינו מלכות. וי"ל דדין אמירת מלכות עבור הטוב והמטיב מתקיים במלך העולם, ושאר מלכיות הנזכרות בברכה אינם מדין אותה ברכה, אלא לשם השלמה לברכות אחרות. ולצורך זה, די בהזכרת מלכות כל שהיא, אע"ג דלא היתה מועילה בברכה הזקוקה למלכות.

ואפ' להוסיף דמלכות נאמר כנגד מלכות דבונה ירושלים, וכיון שהוזכר שמה מלכות בית דוד, באו להדגיש כאן שמלכנו האמיתי הוא רבש"ע כמו שאמר שמואל הנביא לעם ישראל כשנתן להם מלך (ש"א י"ב י"ב) וד' אלוקיכם מלככם. והמלך הטוב נתקן כנגד מלכות של ברכת הארץ, וכיון שיסוד חיוב ברכהמ"ז נלמד מפסוק וברכת את ד' אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך, לכן הוזכר כאן הקב"ה בתואר המלך הטוב, שהוא נתן לנו הארץ הטובה.

הפסק לפני שתיית הכוס

סי' ק"צ ס"א: אחר שסיים בהמ"ז מברך בפה"ג ויטעום המברך. ואם הפסיק בין הברכה לטעימה, ע"ל סי' רע"א סט"ו, ובמ"ב (ס"ק ב') ביאר, דחוזר ומברך (בהפסיק), ובמילתא דשייך לסעודה אינו חוזר ומברך (עכ"ל). ולשון זה נובע (ובמלתא וכו') מהמ"ב שם (ס"ק עה) בשם המ"א, ושם איתא ואם הפסיק בדברים השייכים לסעודה וכ"ש בדברים השייכים לקידוש לא הוי הפסק בדיעבד וכו', (ע"כ). ולענינו דאיירי בכוס של ברכה שהוא אחר הסעודה, עדיף היה לנקוט סוף לשונו שם, דבמה ששייך לקידוש אינו חוזר ומברך והיו מבינים דה"ה כאן, במה ששייך לכוס של ברכה לא הוי הפסק. אבל במה דהעתיק כאן במילתא דשייך לסעודה, נתן לכאו' מקום לטעות כאילו הגדרה זו מתאימה גם לסוגיתנו, והרי הואיל והתנתק כבר מהסעודה ודאי שיהיה הפסק, ורק בהפסיק לדבר השייך לכוס אינו חוזר ומברך.

שיעור עיכול לשתיית הכוס

מ"ב סק"ח, ודוקא כשדעתו לשתות מיד (לא יברך אחר כוס של ברכה, אלא בסוף שתייתו), דאי לאו הכי יש לחוש שמא יתעכל, דעיכול של שתיה אינו שיעור גדול כ"כ עי' לעיל סי' קפ"ד ס"ה, (עכ"ל). ולכאו' שם לא נתבאר דשיעור עיכול דשתיה הוא יותר קטן. ואולי כונתו מדכתב בשו"ע שם דמשעה שהתחיל להיות רעב כנתעכל לגמרי דיינינן ליה. [ובמ"ב (ס"ק כ') כתב בשם כמה אחרונים דעד הילוך ד' מילין מחויב לברך שבודאי לא נתעכל אפי' אכילה מועטת]. והמשיך השו"ע, וכן נמי לענין אכילת פירות ושתיית יין אם אינו רעב ולא צמא ותאב לאותן פירות יברך אם אינו יודע לשער אם נתעכלו (עכ"ל). ואפ' דמשמע למ"ב דשיעור רעב ללחם אינו שוה לזה של פירות, ושיעור דפירות אינו כמו שיעור צימאון דיין. ואף שכ' השו"ע, וכן נמי לפירות ויין, אין כונתו שהשיעור דומה, אלא שאופן מדידת העיכול דומה בכל דבר, ומ"מ אין שיעורו של זה כשל זה. וד' מילין שנקטו אחרונים הוא רק לדבר משביע כלחם, או אולי זן כפירות, אבל לא בשתיה שהרגשת הצימאון ממהרת יותר לבוא.

איך שלישי מצטרף

סי' קצ"ג ס"א ושנים שאכלו מצוה שיחזרו אחר שלישי שיצטרף עמהם לזימון. ובמ"ב (ס"ק ז') מצוה ליתן לו דבר מה לאכול כדי שיצטרף עמהם, (ע"כ). ולקמן סי' קצ"ז ס"ג, כתב השו"ע דאחד אינו מצטרף לשלשה עד שיאכל כזית פת וי"א דבכזית דגן מהני אפי' אינו פת וי"א דבירק וכל מאכל מהני, ומסיק השו"ע, הלכך אם יכולים להזקיק השלישי שיאכל פת מוטב, ואם אינו רוצה לא יתנו לו לשתות ולא מאכל אחר. הכריע כן כדי שלא להכנס לספק חיוב כמו שכ' המ"ב שם (ס"ק כ"א). ומה שכ' מ"ב שיתנו לו דבר מה, דהיינו כל מאכל, הוא לפי הכרעתו במ"ב שם (ס"ק כ"ב) שנוהגים עכשיו דאם לא רצה פת נותנים לו לכתחילה לשתות או לאכול איזה דבר וכדעה אחרונה (בשו"ע).

מתי ניתן לזמן

ס"ב, אפילו לא הוקבעו מתחלה כולם לאכול יחד אלא שהשנים קבעו ואח"כ בא הג' וקבע עמהם או שא' קבע תחלה ואח"כ קבעו השנים עמו אינם רשאים ליחלק כיון שהם קבועים יחד בגמר האכילה. ובמ"ב (ס"ק י"ז) פי' ומשמע מזה, הא אם לא יגמרו גם סוף האכילה יחד, כגון שבא א' אצל ב' אחר שכבר התחילו לאכול וגם גמרו סעודתן שלא בזמן אחד אותן שגמרו מקודם רשאין לברך בפני עצמן דעכ"פ התחלה או גמר בעינן ביחד, (ע"כ). משטחיות לשונו נראה דאם ירצו בכל זאת לזמן בכהאי גוונא (מדכ' רשאין ליחלק) מותר להם, אולם אח"כ כ' (ס"ק כ"ד) בשם מ"א דג' שאכלו בלא קבע, דאין א' יכול להוציא חבירו בבהמ"ז, ממילא גם לענין זימון אין רשאין. ואף דהביא שם שיש אחרונים החולקים על זה (וס"ל דמותר לזמן גם בלי שקבעו), מ"מ מסיק דיותר מסתבר כהמ"א. וחיזק הפסק בשעה"צ (ס"ק כ"ב), וא"כ ביאור דבריו במה שכ' (ס"ק י"ז) רשאין לברך בפני עצמן אינו דאם ירצו יזמנו, אלא כלפי מה שהוסיף בשעה"צ (ס"ק י"ז) (דאף שכעת אין מוטל עליהם חובת זימון) מ"מ לכתחילה מצוה להמתין שיגמרו ביחד כדי (להתחייב) ולהצטרף לזימון, כתב דרשאין לברך בפני עצמן, ואין חיוב לחכות עד שיגמרו כולם יחד ויש רק מצוה לעשות כן (להמתין).

באיזה ספק מזמנין

ס"ג, אבל אם היו הולכים ואוכלים לא [מצטרפין באכילתם להתחייב בזימון]. ובמ"ב (ס"ק כ"ו) כתב, וביושבין בעגלה ואוכלין ביחד כשהם נוסעין, המ"א (סי' קס"ז) מסתפק בזה. ובח"א הכריע דבזה וכן בכל מקום שיש ספק (אם חייבים בזימון), בשלשה יזמנו, אבל בעשרה יש לחוש להזכרת השם לבטלה. וכ"כ בבה"ל סי' קצ"ז (ס"א) ד"ה עמהם בשם הפמ"ג, דכל היכא שיש ספק לדינא, יש להם רשות לזמן. וכאן (קצ"ג) לפני זה, כתב המ"ב (ס"ק כ"ד) בשם המ"א דכשאכלו בלא קבע דאין אחד יכול להוציא חבירו בבהמ"ז, אין רשאין לזמן. ושגם הפמ"ג כתב דכשאין א' להוציא השני בבהמ"ז, צ"ע למעשה אם יכולים להצטרף לזימון, (ע"כ). ולכאו' גם במקום שיש ספק לקביעתם, לא

יכול א' להוציא השני בבהמ"ז דהוי ספק הנוגע לדין תורה דחייב מה"ת בבהמ"ז אם הוא שבע, וגם בלא שבע חמור ספקו משאר ברכות (עי' מ"ב סי' קפ"ד ס"ק ט"ו ובשעה"צ ס"ק י"ז). ולמה פסק שם דיכול לזמן.

וצריך לחלק דכשיש ספק אם חייב בזימון, כיון שלמעשה אין המזמן מוציא בבהמ"ז, עדיף שיאמרו זימון כדי לקיים מצוה זו שאולי חייבים בה, והרי אין אצלם חשש הזכרת השם לבטלה כמו שכתב המ"ב. אבל כשודאי לא קבעו ביחד, מועילה הסברא שאין א' יכול להוציא השני בבהמ"ז למנעם מלזמן אחר שגם אמירת נברך שבזימון אינה נכונה אצלם כמו שביאר שעה"צ (ס"ק כ"ב) שאינם מברכים ביחד. מה שאין כן כשצירופם ספק, מתכוונים באמירתם נברך בשעת הזימון שאם הם חייבים הם אכן מברכים יחדיו כחיובם.

זימון מספק בלי הזכרת השם

ומה שחילק כאן במ"ב (ס"ק כ"ו) בין זימון בג' שיכול להאמר מספק לזימון בעשרה שמספק יש בו חשש הזכרת השם לבטלה הוא שלא כשיטת הבגדי ישע שהזכירו (והסכים עמו) הבה"ל (סי' קפ"ח ס"ז ד"ה ואין). כתב שם הבה"ל שאע"פ שמותר לומר תחנונים שיש בהן הזכרת שמות, מ"מ כשאומר תפלה (כיעלה ויבא) עם כונה לצאת ידי חיוב ברכה גרע. ואחת הראיות של הבגדי ישע היא מהא דנסתפקו אמוראים (ברכות מה:) שאכלו כאחד אם יש זימון כשאין אחד מהג' גדול מחברו, ובגלל ספקם לא זימנו. והרי אין בזימון הזכרת השם. אלא מפני שאומרים אותו בתור ברכה אין לאמרו בספק. ואולי הסכים עמו הבה"ל רק כשמזכיר שם שמים אפי' בלי ברכה כדי לצאת באמירתו ידי איזו ברכה אבל כשאינו אומר אחד מהשמות בזה לא סובר המ"ב שאסור לומר איזה דבר גם כשאמרו לשם ברכה. ואפ' שהי' למ"ב דחיה לראיה זו של הבגדי ישע.

אליהו ברייזכר - בני ברק

בבי' הראשונים בספק הגמ' בחיוב נשים בביהמ"ז

בשו"ע סי' קפ"ו העלה דנשים בברהמ"ז הוו ספק אי חייבות מדאורייתא או רק מדרבנן ולכן אינם מוציאות אלא את מי שמחויב מדרבנן, ומבו' בב"י דהגמ' בברכות כ: הסתפקה בזה, ויש בזה ג' שיטות בראשונים, דהרא"ש והר"מ כתבו דהוי בעי' דלא איפשיטא וחייבות מספק, והרשב"א והראב"ד כתבו דחייבות מדאו' למסקנה, ורבינו יונה ס"ל (וכ"מ בזוהר הקדוש שציינו המג"א בריש הסימן. עי' בהלכה ברורה עמ' ת"ו) דאינן חייבות אלא מדרבנן. ובהלכה ברורה (בשעה"צ) שם צי' להרבה אחרונים שדנו בבירור השי' בזה, וכאן ניגע בנקודה אחת מהענין.

דיעוין בב"י שהביא מש"כ הרשב"א בטעם שפסק דחייבות מדאו' דהלכה כרבא שהוא רבו של רבינא "ועוד דאמרינן לעיל וחייבים בברהמ"ז פשיטא" וכו'. וכוונתו למה שהביאה הגמ' לפני הספק דידן, להק' דפשיטא דחייבות בברה"ז, ותי' הגמ' "מהו דתימא הואיל וכתיב בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבע, כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל". ומבו' דהגמ' איירי בחיוב דאו' דס"ד שיפטרו ממנו מצד מצ"ע שהזמ"ג ואי החיוב רק מדרבנן מה שייך פטור זה, ומעיקר ק"ו הגמ' פשיטא וכו' מבו' שהבינה דחייבות מדאו' דעל דרבנן ל"ש לומר פשיטא וכמובן, ויעוי' בביאוה"ל ד"ה אלא שהביא דהבה"ג לא העתיק כל הסוגיא אלא רק את הקטע הנ"ל וכ"ה ברי"ף ומוכח מהם דס"ל דחייבות מדאו' עיי"ש ודו"ק לפי"ז.

אומנם באמת התוס' שם כתבו "אית דגרסי בברכת המזון פשיטא ומשני וכו'" ומבו' דאי"ז כלל פשוט שיש גי' כזו בגמ', ובאמת שעצם דברי הגמ' בזה צע"ג וכמו שהק' הגרמ"ד ליפקוביץ בשלמי יוסף שם דאטו ס"ד דמי שאוכל בצהרים או לחם בערב אינו חייב בבה"ז משום דאי"ז זמן אכילה הא ודאי בכל עת שאוכל חייב לברך. וגם דאין שום מחוייב לאכילה בבוקר ובערב ורק דהתורה קבעה להם זמן סעודה שאז יקבלו הלחם והבשר אבל לעולם מחויבים בברכה. וכ' דצ"ל דמ"מ כיון שכך הרגילות לאכול בזמן זה (ועי' יומא עב: דבא משה וקבע להם זמן סעודה) וכפה"נ גם משום דזהו באמת צורך האדם לאכול באופן זה, משו"ה חשיב זמ"ג אף שבודאי בכל זמן שיאכל יתחייב בברכה.

והעיר בכל זאת דנהי דאכילה תלויה בזמן מ"מ הברכה אינה תלויה בזמן אלא באכילה, ולכאו' דמי למש"כ רע"א פ"ק דביכורים, דביכורים ל"ח מעשה זמ"ג אף דהוי מעצרת ועד חנוכה משום דתליא בשעת שמחה. והשמחה נקבעת לפי הזמן אך אין הביכורים תלוי בזמן. וכן לענין ספירת העומר שכתב הרמב"ן קידושין לג: דחשיב מצ"ע שלא הז"ג-בי' המהר"ם חלאווה בתשו' שנדפסה בספר שיטת הקדמונים עמ"ס ב"ק (וכוונו לזה גם האבנ"ז או"ח שפ"ד והדברי יחזקאל וכפה"נ זוהי ג"כ כוונת השבלי הלקט הל' ספיה"ע רל"ד) דל"ח ז"ג כיון שאין הספירה תלוי' בזמן אלא בהקרבת העומר ורק היא זמנה ממחרת הפסח, וכה"ג ל"ח ז"ג, וא"כ ה"נ נימא הכי וצ"ע עיי"ש.

ולכאו' צ"ל דאה"נ גם זה כלול במסקנת הגמ' דבכה"ג ל"ח ז"ג ולא רק מצד דלא אכפ"ל מפסוקים אחרים, אכן עדיין יש לעיין דגרע מביכורים וספיה"ע שלא שייכות כלל מחוץ לזמן שנקבע ואפ"ה ל"ח ז"ג. והכא שבעצם שייך שיאכל בזמן אחר וודאי יתחייב מהיכי"ת שנפטור אותו מצד ז"ג. ועי' בכ"ז. ומ"מ לפי"ז יש מובן להשמטת קטע זה כמו שדייקנו בתוס' שרק י"ג כן, אבל אי"ז ג"י מוסכמת ושפיר מובן מדוע ל"ח השו"ע לשיטת הרשב"א שהוכיח מזה כנ"ל (אומנם נראה שעיקר הכרעת השו"ע היא מכח הר"מ והרא"ש שהם ב' עמודי הוראה שבכה"ג ל"ח לקו' החולקי' וכמבו' בהקדמתו לב"י) ודו"ק.

והנה בעצם ספק הגמ' האם נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן והנפ"מ האם מוציאות אחרים, לכאו' הרי הוי מצ"ע שאין הזמ"ג ומדוע שיפטרו, והביא הב"י דכה"ק רש"י ותי' רש"י באופ"א והתוס' תי' באופ"א וכדלהלן (ויש להעיר דאפש"ל בפשיטות דס"ד מצד הפסוק של בתת ה' לכם בערב וכו' וכמו שהביאה הגמ' לעיל, ומאי קשי' ומוכח לכאו' דרש"י לא גרס זאת, וכמש"ב לעיל דיש טעם לא לגרוס זאת וכ"נ דרש"י פי' את כל הקמ"ל שהביאה הגמ' וכאן לא ראה צורך כלל לפרש וע"כ שכלל לא גרס וכנ"ל, אכן התוס' שהביאו גירסא זו לעיל מדוע לא כתבו שע"פ מבואר הספק.

ואפש"ל דכיון ששקו"ט בדברי רש"י המשיכו בשיטתו דל"ג לזה ועל כן חיפשו טעם אחר אף שיש ליישב לפי הגי' ההיא. אך יותר נראה דהבינו שזה רק בתור הסבר מה קמ"ל. אבל ל"ש שזה גופא יהיה הפלוג' בגמ'. אומנם אף שיש להוסיף וליישב דמזה שהגמ' לא קישרה בין הענינים מוכרח דהפלוג' לא קשורה לס"ד והקמ"ל ומשו"ה ביארו התוס' אחרת, אבל זה בלא"ה צ"ב מה הצד דהוי דרבנן לפמש"כ הגמ' דס"ד דהוי מצ"ע שהזמ"ג וכו' וע"כ שצד זה לא אכפ"ל ממה שאמרה הגמ' לפנ"כ וא"כ אין ליישב לפי"ז דהא עדיין צ"ב מיניה וביה ועי' בזה.

ורש"י בי' (ד"ה או דרבנן) דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק. ואי משום בנות צלפחד חלק אביהם הוא דנטלו שהיה מיוצאי מצרים עכ"ל. ובתוס' כתבו ע"ז ותימה כהנים ולוים נמו תבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ וא"כ לא יוציאו אחרים ידי חובתן בביהמ"ז. אלא י"ל דטעמא משום דכתיב על בריתך שחתמת בבשרינו ועל תורתך שלמדתנו ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה. ואמרינן לקמן (מט:) מי שלא אמר ברית ותורה בברה"ז לא יצא יד"ח והשתא קא מבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הוי אלא מדרבנן או דילמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר דאורייתא והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה עכ"ל.

ובעצם קו' התוס' על רש"י באמת בשלטי הגיבורים בברכות שם כתב שלפי רש"י אה"נ דדין כהנים כדין נשים עיי"ש, אך בתוס' מבו' דפשיט"ל בדעת רש"י דחיבים. וכן עולה מהראשונים שמיישבים את שי' רש"י ויש בזה ב' כיוונים יש מהראשונים שתי' דשבט לוי קבלו שדה מגרש עי' מרדכי ברכות סי' ס"ב רמב"ן בחי' ב"ב פא. שכ' דתלי' בפלוג' ביכורים פרק א' הלכה ב' והגמ' כר"י שם שיש להם חלק בארץ עיי"ש והביא המ"ב תי' זה כאן עיי"ש. ויש מהראשונים שכ' ליישב דשאני כהנים ולוים דשם זכרים נטלו חלק בארץ עי' בשו"ת תשב"ץ ח"א סי' קס"ט שציינו הגרע"א בברכות שם וכ"ה בהג' אשר"י בברכות שם (פ"ג סי' יג) ואכמ"ל, ורק נציין דנפ"מ בין התי' היא לגרים או לעבדים ועי' ביאוה"ל כאן שצי' לרשב"א ודוק"ב.

ולכאו' לבאר מדוע רש"י ל"פ כהתוס' י"ל דס"ל שברית ותורה ודאי דלא אכפ"ל שאינן יכולות לאומרו. ודווקא כשלא שייכות בעצם ברכת הארץ אז יש צד שלא יוכלו להוציא ועי' בזה להלן. ומ"מ צ"ב לתוס' דגם אם הקשו דע"כ אין הזכרת ארץ מעכב דא"כ גם כהנים ולוים נמי תיבעי וכו' מ"מ זה גופא טעמא בעי היאך יהיה די"ז פחות מדין "ברית ותורה" ולא יעכב, וצ"ל דודאי לפי התוס' הן נשים והן כהנים ולוים צריכים וחייבים להזכיר ארץ כיון שניתנה לכל ישראל והם ג"כ בכללם שהרי היו בארץ וכו' ול"ב שיירשו בפועל, משא"כ ברית ותורה ס"ל לתוס' דבעינן שיהיו בזה ממש ונשים דל"ש הסתפקה בהם הגמ', ודו"ק.

ומ"מ בפשטות יוצא שנשים לא מזכירות ברית ותורה, אכן כ"ז בתוס' אך ברש"י עדיין יל"ע. והנה בב"י כאן הביא שכתב הכל בו בשם הראב"ד דנשים ועבדים ל"א ברי"ת דנשים לאו בני ברית ועבדים אף שהם בני ברית מ"מ אינם בני תורה. ובבדק הבית תמה דעבדים איתנהו במצוות שהאשה חייבת (חגיגה ד.) וגם על הנשים יל"ד שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה וממילא שפיר שייך למימר על בריתך שחתמת בבשרינו עיי"ש. ומבו' דהבין שנשים כן שייכות בתורה ומשו"ה הקשה דעבדים כוותיהו. וע"ז הוסיף לדון דגם בברית נשים חייבות דחשיב כגוף אחד (ויל"ע במי שלא נישאת עדין וי"ל בכמה אופנים ודו"ק).

אכן ברמ"א (קפז-ג) העתיק לדברי הכל בו. ובמ"ב (ס"ק ט') כתב ע"ז דמש"כ שנשים לאו בני ברית, באמת הכוונה שגם אינם בני תורה ורק שחילק זאת לשתים משום שעבדים איתנהו בברית, עיי"ש, ומבו' שהבין דלא כמו שחשב הב"י דמה שחייבות במצ"ע שהזמ"ג ובכל ל"ת שבתורה מיחשיב להם כאיתנהו בתורה, אלא דבאמת אינם בתורה וכמו עבדים ורק משום שגריעי מעבדים דנשים (לפי הכל בו) אינם גם בברית, לכן לא כתב שאינם בתורה, ובפשטות לפי"ז הכוונה דאינם בלימוד התורה. וכן מתבאר מהמשך דברי המ"ב שכ' דהמנהג שכן מזכירות הנשים ברית שזה על לימוד הזכרים וכו'. וכן על מה שלומדות לידע לעשות המצוות שלהן עיי"ש.

ועי' במ"ב שם שכ' דגם ברית מברכות מצד ברית הזכרים. ויל"ע מאי שייכי לזכרים. ובפשטות צ"ל דכיון שזה לשון רבים הכוונה היא לכלל ישראל. אך אולי הכוונה היא למש"כ הב"י דנזכר בלא נקבה כפלגא גופא וכדלעיל (ורק שכ' זאת רק לגבי "ברית" משום שעל תורה הבין שמעיקרא ל"ק משום ששייכות במצוות וכש"ב לעיל. אך המ"ב הוצרך לכתוב כן על תרוויהו לפי שי' וכנ"ל).

אבל ל"נ דהא הב"י כתב סברא זו דוקא לענין "בריתך אשר חתמת בבשרינו" שזכר ונקבה יחד נאמר עליהם "והיו לבשר אחד" וממילא כאילו הברית היא גם בבשרה משא"כ לגבי תורה. ודוק"ה. וא"כ כוונת המ"ב היא כמו שכתבתי בהתחלה (ומ"מ צ"ע למה כתב מעצמו תי' אחרים ולכאו' כיון שדחה לבי' בתחלתו כתב בכל הענין אחרת ומ"מ אין בזה נפ"מ לדינא).

וצריך לבאר איך כ"ז מסתדר עם הביאור של התוס' שנשים לא מוציאות אחרים משום שאינם בברית ותורה (וגם לצד שמוצי' היינו משום שלא אכפ"ל מזה שלא מצו למימר וכדלעיל) וכמובן שאין לו' דהמנהג שכן אומרים ברית הוא דלא כהתוס' דהא הב"י בסי' קפ"ז הביא לפי' התוס' ובכל זאת בסי' קפ"ז פליג על הכל בו. וכן המ"ב הביא לתוס' וכאן הביא למנהג העולם. וע"כ שאי"ז סתירה, ופשוט הוא. וצ"ל דכל הטעמים הנ"ל זה רק סברא לומר ששייכות לענין ברית ותורה, אבל עדיין אי"ז עושה אותם למחוייבות ודוק"ב בגוף הטעמים שהוזכרו וא"צ לכפול הדברים.

אכן א"כ יל"ע היאך הענין של "ארץ" נעשה כ"כ שייך בנשים, עד כדי שחשיב "מחוייבות" בו לפי התוס' (דהא אם לא מחוייבות א"כ אינם יכולות להוציא מטעם הזכרה זו, ואיך אזיל תוס' ונייד מטעם זה לטעם דברו"ת וכמש"כ לעיל) אם בברית ותורה גם אחרי כל הסברות הנ"ל אינם אלא "שייכות" ודו"ק ויש לחלק, ונעיר עוד בדעת הכל בו דעבדים לא שייכי בתורה ונשים לא שייכי בברית (לפי הב"י, ולמ"ב נשים לא שייכי אף בתורה וכנ"ל) א"כ אמאי חייבים ואמר "דלא אמרי להו" משמע דל"א כלום, ומדוע שלא נומר דבמה שלא שייכים ל"י ובמה ששייכים יאמרו (ולמ"ב עבדים יזכירו ברית ולב"י אף נשים יזכירו תורה), וצ"ל בדעת הכל בו דכיון שברית ותורה הזכרתם היא לומר מדוע זכינו לארץ וכמבו' בגמ' ממילא הולכים ביחד ואין לאומרם זה בלא זה ודו"ק ועדיין צ"ע.

בפלוג' האחרונים בדעת הרא"ש בדין ערבות נשים במצוות

ובמה שמבו' בגמ' דאם הנשים אינם חייבים בברהמ"ז מהתורה אינם מוציאות את האנשים יד"ח. ידועים דברי הרא"ש כאן שנחלקו בהבנתם גדולי האחרונים וכדלהלן דכ' הרא"ש (סי' יג) דאע"ג דקיי"ל שמי שאכל שיעורא דרבנן מוציא למי שאכל שיעורא דאו', שאני התם שהאיש אע"פ שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים משום שכל ישראל ערבי' זל"ז אלא דמדרבנן אמרו שלא יברך בלא הנאיה, אבל האשה אינה בכלל ערבות, וכ"כ ברבינו יונה כאן, (וע"ע בתוד"ה עד מח. בסוה"ד [בעמוד ב'] ודו"ק).

ובדגול מרבבה (סי' רעא וכ"ה בספרו צל"ח בסוגי' כאן) הבין בדעת הרא"ש שהנשים אינן בכלל ערבות לאנשים כלל. ונסתפק בדעתו האם אנשים כן ערבים לנשים ויכולים להוציאם עיי"ש. ויש מהאחרונים שנקטו שכלל אין ערבות מזל"ז. ויש שחילקו כמש"כ הדגמ"ר בסו"ד בין נשים להוציא אנשים, לאנשים שכן מוציאים לנשים) אך הגרע"א בתשו' ח"א סי' ז' ובתוספותיו למגילה (פ"ב משנה ד' אות יט) ובהגהותיו לשו"ע (שם) כתב לבאר דכל מש"כ הרא"ש שאינה בכלל ערבות היינו לצד שנשים בבהמ"ז אינם אלא דרבנן, דכיון שלא מחוייבות במצוה זו מדאו' ממילא אין בה ערבות. אבל במצוה שהאשה חייבת כמו האיש כגון בקידוש שייך בה ערבות ודלא כדגול מרבבה.

וזכורני שבלוית חן אות יד האריך בזה הגרע"י שליט"א, וכן ראיתי למו"ח בשפתי כהן בברכות (כ: אות ו') שהאריך בזה, וכעת ראיתי בהלכה ברורה כאן שהאריך הרחיב בכל הענין שכתבנו בחיוב נשים בבהמ"ז ובהזכרת ברית ותורה ובכל שיטות האחרונים בנידון דבערבות אנשים ונשים ולכן לא ראיתי מקום להאריך בזה, והמעיין יוכל לראות שם את כל הנושא. ורק אציין לעיין גם בספר שלמי יוסף בסי' נג מה שדנו שם בענין זה ובדעת הגרע"א בטוטו"ד, וע"ע במנחת שלום להגר"ש יפרח בסוף מס' פסחים, וציינתי רק למחברי זמנינו ולא לאחרונים שקדמו להם דיכלה כאן הדף לציינם, וכבר הביאם בלוית חן הנ"ל ובהלכ"ב הנ"ל בשעה"צ שלו קחנו משם.

ורק אדבר בכמה נקודות לענייננו, דבלוית חן (וכן בהלכ"ב) שם כתב דלכאו' מקו' התוס' על רש"י (דכהנים ולוים נמי לא היה להם חלק בארץ ומ"ש מנשים) מוכח שהבינו כהרע"א דבמקום שנשים חייבות במצוות שייך דין ערבות, ודווקא היכא שאינו מחוייב באותה מצוה כלל אז אינו בכלל ערבות. וזה משה"ק התוס' דא"כ כהנים ולוים שאין להם חלק בארץ נמי לא יוכלו להוציא אחרים. והיינו דגם בהם ממילא אין דין ערבות בבהמ"ז. אבל אם הבינו כהדגמ"ר שנשים אינם בכלל ערבות כלל, א"כ מה קשה מכהנים ולוים שהם ודאי ישנם בדין ערבות בכל התורה. והביא דאכן במכתם לדוד תי' כך את דעת רש"י דדווקא נשים שאינם בכלל ערבות כלל, אז אמרינן דכיון שלא שייכות בארץ אינם מוציאות (ואילו היו שיכות היו מוציאות לא מצד ערבות אלא מדין שומע כעונה ודוק"ה) משא"כ כהנים ולוים גם אם ל"ש בארץ מ"מ מדין ערבות מוציאים עיי"ש (וא"כ יתכן דבזה גופא פליגי רש"י ותוס', וילד"ח דגם רש"י יודה בזה ורק שכהנים ולויים ל"ד לאשה מטעמים אחרים שכתבתי לעיל (א-שיש להם ערי מגרש ב-דשם זכרים נטלו חלק בארץ) ויל"ע היטב ברש"י בדף מח. בשיטתו בגדר ערבות ואכמ"ל.

בנידון היאך אשה מוציאה לאיש בבהמ"ז כשלא חייבת בברית ותורה.

ואמרתי לדון בעוד ענין שעולה מתוך סוגי' זו, ודנו בו במקומות הנ"ל שציינתי ומ"מ אין בימ"ד בלא חידוש [ובעיקר שהדברים נוגעים לעצם היסודות בהלכות אלו, וכדלהלן]. דהנה בהגהות אשרי (מגילה פרק א' סימן ד') פסק שנשים חייבות בברכת המזון מן התורה. ואעפ"כ כתב שאינן מוציאו' את האנשים מפני שאינן יכולות לומר ברית, עיי"ש. ותמהו ע"ז האחרונים דהא בגמ' מבו' דאם הנשים חייבות בבהמ"ז מן התורה שפיר מוציאות את האנשים יד"ח. ורק לצד דהוי דרבנן אז לא מוציאות, ואילו לדבריו גם על הצד דהוי דאו' אין מוציאים.

וכתבו בזה כמה אופנים ליישב דבריו, ויעויין בהג' הגרעק"א בברכות שם שכתב לבאר דהצד בגמ' שיוציאו יד"ח את האנשים אילו חייבות מדאו', היינו כשהאיש השומע יאמר ברית ותורה. והחזון איש (סי' ז' סק"ו) תמה עליו, מתוס' ברכות מו, שכתבו שאם האחד אינו יודע אלא חצי ברכה אין הברכה מתחלקת לחצאין עיי"ש. ובהלכ"ב ובשפתי כהן הנ"ל ציינו בזה (ועיקהנ"ד דחציו בשמיעה וחציו באמירה התבאר בשו"ת אוצרות יוסף ח"ה סי' י' קחנו משם), ולתרץ קו' החזו"א בפשטות יל"ח בין חצי ברכה להשלמת הזכרה וכ"ת במנח"ש ובאשר לשלמה (ועיב"ז להלן), ובקה"י תי' דכאשר המשמיע אומר את כל מה שצריך לדידיה ממילא יכול להוציא גם כשמשמיע בעי להשלים, אך אם למשמיע עצמו זה רק חצי ל"מ בזה שומכ"ע עיי"ש, ודו"ק כי קצרתי.

והנה החקרי לב (סי' מה) הקשה קו' זו על הגמ' עצמה דלמאן דס"ל כמבו' בגמ' מט. דכל שלא אומר ברית ותורה לא יצא יד"ח, א"כ מה הצד של הגמ' שנשים כן יוכלו להוציא (עיי"ש שדן בשיטות הפוסקים האם צ' לחזור, וכבר הבאנו שבהלכה ברורה הכריע של"צ לחזור, אך מ"מ הקו' היא לפוסקים שלא ס"ל הכי ואכמ"ל) וחידש החק"ל דאע"ג דלא שייכי בזה, מ"מ כיון שהם חייבות בעיקר ביהמ"ז, ממילא כשהן מוציאות לאנשים מתחייבות לומר משום ערבות עיי"ש, וצ"ע דאי"ז מתרץ את התוס' שביארו שמוציאות משום שלא שייכות, ואדרבא... (עי"ה בתוס') ודו"ק. ועי' בהר צבי ח"א סי' ס' שפקפק בסברא זו דכיון שהם לא שייכות מצד המציאות באמירת ברית ותורה, מה שייך לומר דיכולות מטעם ערבות עיי"ש וי"ל ודו"ק.

ועי' בהר צבי שם שהוסיף בזה וז"ל גם על עיקר דבריו שפשיט"ל שמכיון שנשים חייבות בברהמ"ז שוב הן ערבין על האנשים שיקימו ברהמ"ז, ומכיון שאנשים בלא ברית ותורה כאילו לא ברכו כלל שוב הם ערבים שיברכו בברית ותורה יש לעין בדבר זה, ולכאו' זה תלוי במחלוקת הר"י וחכמי פרובינצ"א שהובא בטור (סי' רצ"ב) בהתפלל ולא הזכיר מעין המאורע אי הוי כלא התפלל כלל, או דהוי כהתפלל אלא שחסר לו מעין המאורע, עכ"ל, והיינו דמסתבר לגרצ"פ דעל הזכרה לא שייך ערבות. אכן עומק הסברא בזה היא דכל הערבות כאן לפמש"ב החק"ל היא משום שחייבות בעיקר בהמ"ז, וא"כ עד כמה שאי"ז אדוק וקשור תמיד לביהמ"ז אלא שייך בהמ"ז נפרד מההזכרה (וכדלהלן) שוב ל"ש ע"ז ערבות ודו"ק.

ודאתינא לזה אמינא בי' מילתא. דבאמת בסי' שאח"ז (ס"א) האריך ההר צבי בנידון בגדר שכח להזכיר המאורע האם הוי כלא בירך כלל או שרק חיסר המאורע. דתלי במחלוקת הנ"ל. וציין לתוס' ברכות כו: ולרא"ש ר"פ תפילת השחר וטור סי' כח וסי' רצ"ב שהביאו הפלוג' הזו, (ועיי"ש מה שרצה לבאר לפי"ז בחזון שטעה וחוזר האם בטלה גם הברכת הכהנים ואכ"מ), והמעיין בפנים יראה שצל"ב בדברי הראשונים והגמ' כמה נקודות. ולא באתי אלא להעיר בהם ולבארם במה שנראה כעת, אך עדיין צ"ע בכל סוגי' זו, ונעתיק הלשונות ממקורותיהם למען באר היטב הדבר.

בפלוג' שבתוס' בתשלומין דערבית במוצ"ש

בגמ' כו: תנו רבנן טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת מתפלל בליל שבת שתים, טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שתים של חול מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה שניה עלתה לו ראשונה לו עלתה לו. למימרא דכיון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא צלי דמי ומהדרינן ליה, ורמינהו טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחית המתים ושאלה בברכת השנים מחזירין אותו, הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס קשיא ע"כ.

ובתוס' שם הביאו רבינו יהודה שכתב וז"ל אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה דלמה יתפלל עוד בלילה הרי כבר התפלל כל תפילת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח הרי לא יזכיר עוד תפילת ר"ח וי"ח כבר התפלל, ולא דמי להא דאמר הכא טעה ולא התפלל מנחה בשבת דמתפלל ערבית שבחול שתים פירוש של חול, משום שלא התפלל כלל א"כ ירויח תפילת י"ח

כשמתפלל במ"ש אע"פ שלא יזכיר של שבת, וא"ת והלא הוא מתפלל יותר ממה שהוא חייב להתפלל שלא היה לו להתפלל כי אם ז' ברכות והוא מתפלל י"ח, בכך אין לחוש שגם בשבת היה דין שיתפלל כל י"ח רק שלא הצריכוהו מפני הטורח נמצא שמרויח כל תפילתו, אבל כשטעה ולא הזכיר של ר"ח כבר התפלל ולא ירויח כלום וכו' והו"ה בלא הזכיר של שבת במנחה וכו'.

אך בהמשך הביאו מהר"מ שכ' דברב אלפס לא משמע כן "דאפילו היכא דאינו מרויח כלום מצריך להתפלל פעם אחרת, וזה לשונו שכתב אהא דקאמר שמבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה ואם לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו דאיבעי ליה לאקדומי תפילת שניה ברישא דהיא חובה, וכיון דלא אבדיל ברישא ואבדיל בבתרייתא גלי דעתיה דהך בתרייתא היא חובה הלכך בעי למיהדר ולצלויי זימנא אחריתי כדי להקדים חובת שעתיה ברישא, ואי אבדיל בתריהו אע"ג דלא מיבעי ליה למיעבד הכי לא מחוייב לאהדורי, ואי לא אבדיל אפי' בחדא מנהון לא מהדרינן ליה דתניא טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה על הכוס עכ"ל, אלמא דמצריך להתפלל זימנא אחריתי אע"ג דלא יחזור ויתפלל פעם שניה יותר מבראשונה, ע"כ מהתוס'.

ויש להקשות מה מצאו התוס' בדברי רב אלפס יותר ממה שכתוב בגמ' עצמה, ועמד בזה המהרש"א וז"ל לכאו' דמתוך הגמ' נמי מוכח הכי כדקאמר כיון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא צלי דמי ומהדרינן ליה להתפלל תפילה אחרת בלא הבדלה אע"ג דלא מרויח מידי שהרי כבר התפלל ולא הבדיל בראשונה. וי"ל דלפי הגמ' אפשר דלמאי דמסיק "קשיא" קושטא דלא קאי הכי ולא מהדרינן ליה כיון שלא מרויח כלום אבל לדברי האלפסי לא סילק בקושיא כמ"ש רבינו האי (המובא ברא"ש, ונעתיקו להלן) וא"כ קאי שפיר הך סברא דמהדרינן ליה אע"ג שאינו מרויח כלום ודו"ק, עכ"ל.

וברש"ש כתב על המהרש"א נראה דהבין דמאי דקאמר הגמ' ומהדרינן ליה פי' דצריך להתפלל פעם הג'. ושגה בזה במחכ"ת דפשוט דקאי בעלמא ר"ל שאם לא הזכיר הבדלה בח"ה מהדרינן ליה אבל הכא א"ל דבאמת הוה מעוות לא יוכל לתקון וכסברת רי"ה. ועוד י"ל דלא היה בגירסתם תיבות ומהדרינן ליה כי גם בגירסת הרא"ש ליתנהו, ועוד נ"ל דע"כ המקשה הוה ס"ל דתפילתו הראשונה ודאי היתה כוונתו לשם חובת שעתי' כדינה להקדימה דאל"כ היכי דייק למימרא כו' ולכן לא מוכח מידי דהא לא התפלל כלל לשם תשלומין, אבל מאלפסי מוכח שפיר דהוא ס"ל דלהכי לא עלתה לו משום דכוונתו היתה לשם תשלומין ודו"ק, עכ"ל.

ורה"ג שהוזכר לעיל מובא בסו"ד הרא"ש כאן (פ"ד סי' ב') שסיים "וכתב רב האי גאון אע"פ שנשאר בקושיא כיון דלא קאמר תיובתא לאו משבשתא היא א"ה דטעמא דמסתבר הוא דכיון דאבדיל בשניה גלי דעתיה דכיון בראשונה לשם תשלומין וכו'... והיינו סברת הרי"ף שבתוס' הנ"ל. וזה סיום דברי הרש"ש דודאי הגמ' לא ס"ל הכי דא"כ מה בכלל הקשתה מהא דאין חוזרין על הבדלה בח"ה הרי הכא לפי רה"ג מה שחוזר אי"ז מצד "אי הזכרה" אלא שעל ד"ז גל"ד שראשונה היתה לשם תשלומין וזה מה שמצריכו לחזור מדיני תשלומין ומה ענין זה להא דלא חוזר כאשר שכח להבדיל בח"ה בעלמא, וע"כ שהגמ' הבינה בפשטות שחוזר מצד עצם מה שלא הבדיל, וממילא אין ראי' ממה שמתפלל פעם ג' שחוזר אפי' שלא מתקן, דלעולם בתחילה התפלל לשם חובה וע"ז חוזר ומתפלל ב' משום שלא הבדיל וא"כ ודאי מתקן במה שכעת מבדיל ופעם ג' אי"ז אלא תשלומין ודו"ק.

ובתחילה דחה הרש"ש להמהרש"א בפשטות דהגמ' לא איירי בדי"ז והיינו דיש ב' חלקים בגמ' דמש"כ "ראשונה לא עלתה לו" לגבי הבדיל בשני' ולא בראשונה עדיין י"ל דפי' דלא עלתה לו וא"א לתקן זאת וכסברת ר"י שבתוס' ומש"כ "ומהדרינן ליה" אי"ז אלא בקו' הגמ' דסברה דלא יצא יד"ח כאשר לא הזכיר הבדלה, וא"כ אף שכאן לא יחזור משום שמתקן מ"מ בעלמא כששוכח ודאי לפי"ז צ' לחזור ולתקן, ודו"ק, וע"ז הוסיף הרש"ש בדחי' האמצעית די"ל שתוס' ל"ג כלל "ומהדרינן ליה" וכהרא"ש וממילא לק"מ ופשוט, וא"כ יש כאן (מלבד מה שמקשה על המהרש"א) ג' ביאורים מדוע לא הוכיחו התוס' לדי"ז מהגמ' אלא רק מהרי"ף וכנ"ל.

ובאמת שדברי המהרש"א בפי' התוס' מוקשים מעצם התוס'. דאי כל מה שמצאנו ברי"ף יותר מהגמ' זה שהרי"ף נשאר עם זה למסקנה משא"כ הגמ' דיתכן שנדחה די"ז א"כ הוו"ל להתוס' לומר בפשיטות דמ"מ מהרי"ף שפסק לדינא את ההלכה הזו שחוזר ומתפלל מוכח דלס"ל כר"י, ומה היו צריכים להעתיק את כל לשון הרי"ף בשביל זה, וגם שסיימו דכך נראה להר"מ מאלוו"ר מתוך לשון האלפסי עיי"ש ומשמע שהדגישו שזה דקדוק מהלשון ובלא"ה עצם הענין שהדיוק הוא מדינא דגמ' גופא לא הו"ל להתוס' להביא מיד את דברי הרי"ף אלא לומר שבגמ' משמע לא כך ואח"כ לסייע מהרי"ף שפסק ודו"ק, וע"כ פי' דוחק גדול מצד עצמו, וצ"ע.

בבי' ראיות התוס' מדברי הרי"ף וביסוד הסוגיא לפי"ז

ולעיין בגוף התוס' ובסברת דבריהם נקדים מה שכ' הרא"ש אחר שהביא כפי' ר"י יחזור וכו' דיש חולקים ע"ז. וז"ל וחכמי פרובינצ"א היו אומרים כיון שלא יצא ידי חובתו בזו התפילה הוה ליה כאילו לא התפלל וצריך להתפלל שתיים לערב אע"פ שאין מזכיר של ר"ח או של שבת עיי"ש שסיים הרא"ש בשם רבינו יונה שזה ספק ולכן יתפלל בתורת נדבה, ומבו' דח"פ ס"ל דכל שלא מזכיר דבר המעכב הו"ל כלא התפלל כלל, וצ"ל דר"י שסבר דל"ד ללא התפלל כלל אלא הוי כהתפלל ורק חיסר המאורע ורק דמתי שיכול לתקן ולומר המאורע אז מתפלל שוב בשביל זה אבל כשלא יתקן מה צורך בתפילה נוספת, ודו"ק . וזה המקור לכל הענין שתולים את גדר חיוב הזכרת המאורע ודין מי ששוכח לאומרו בפלוג' הנ"ל וכמשנ"ת.

וכעת אי נימא דזה גופא השקו"ט בתוס' והרי"ף ס"ל כח"פ דכל שלא הזכיר המאורע הוה ליה כלא התפלל כלל ומשו"ה תמיד חוזר שלא מתקן בהזכרה גופא כלום, א"כ צ"ב טובא מה הביאו מהרי"ף ראי' לזה הרי הוא לא איירי בזה מצד הזכרת המאורע דמצד זה הרי לא חוזר וכמו שכתב בפי' דבהבדיל בתרוויהו או לא הבדיל בתרוויהו יצא יד"ח, אלא הבעיה היא מצד שגל"ד דהקדים תפילת תשלומין לתפילת חובה. וא"כ בזה י"ל דכה"ג חשיב באמת כלא התפלל כלל כיון שאי"ז מקום תפילה זו ולכן לא יצא יד"ח וחוזר ומתפלל תפילה ג' אע"פ שלא יזכיר המאורע, דזה לא אכפ"ל כיון שצריך להתפלל מחדש, משא"כ הזכרת המאורע בזה עד כמה שכשיחזור לא יזכיר המאורע אין מועילה תפילה זו כלום כיון שחסר לו רק הזכרת המאורע ואת זה לא מתקן ודו"ק, ואם נפשך לומר דס"ל דודאי הענין של הקדמת תשלומין אינו מעכב בדיעבד א"כ באמת לא מובן מדוע חוזר ומ"ש משכח להזכיר דברים שאינם מעכבים, וע"כ דמעכב והדרק"ל.

וצריך לדחוק דסברו התוס' דגדר טועה ומקדים תשלומין הוא כשוכח הזכרה ועד שבזה חוזר אף אם לא מתקן גם בזה חוזר אף אם לא מתקן ודו"ק, עדיין צע"ג דבכ"ז יל"ד אהדדי דהא ודאי ששוכח המאורע וזה מה שצריך לתקן, אם לא יזכיר אח"כ אין בזה שום תיקון, אבל הכא הרי הבעיה אצלו היתה במה שלא התפלל את תפילת התשלומין במקומה וא"כ ודאי שע"י שמתפלל אותה שוב אחר תפילת החובה, יש כאן תיקון לטעותו, ומה אכפ"ל שבנוסח של התפילה דומה זו לחבירתה, דהא מ"מ התיקון הוא מצד המיקום של התפילה.

ויש להוסיף כאן הכרח להא דהענינים חלוקים, וכמו שכתב המהרש"ל על ראית התוס' בזה"ל "ואין זו ראיה שהרי הרא"ש כתב כל דברי הרי"ף ואפ"ה כתב כדברים דלעיל". ויש להוסיף (כמו שכתב הרש"ש טיבש על הדף שם) דגם מהרשב"א מוכח הכי שכתב כהרי"ף ששניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו משום דגלי דעתיה וכו'. ואח"כ כתב כמו שכתבו התוס' דאם לא הזכיר ר"ח או שבת במנחה אינו חוזר ומתפלל משום שלא מרויח כלום עיי"ש. ומוכח דלא תלי זב"ז ומהטעמים שכתבנו די"ל שבלא התפלל התשלומין במקומה הוי כלא התפלל כלל משא"כ בהזכרת המאורע, וכן מהחילוק הפשוט דהכא כן מתקן במה שאומר התשלומין במקומה, ואכתי צ"ב דעת התוס' בזה.

וראיתי ברש"ש טיבש שכ' דצ"ל בדעת התוס' דכל זמן שאין בתפילה שניה התחדשות זולת כמו תפילה ראשונה לא נחשב וכחד תפילה נחשב ואין אנו רואים הראשונה כמו שאינו ותו הוי כהקדים לחובת שעתא כיון דבעצמותה אין יתרון לשני' על הראשונה עיי"ש. ולכאו' כוונתו דתיקון שנחשב דמרויח בתפילתו זה דווקא כשיש שינוי במטבע התפילה גופא אבל אם לא, הוי כמתפלל ערבית בגלל הזכרה בלי הזכרה דתרוויהו אין בהם תיקון אלא דין להתפלל, וביתר עומק נראה דהבין שבעצם הרי יש כאן תפילה אלא דרבנן אמרו של"מ ואין חיסרון בעצם התפילה שהרי היא נאמרה כצורתה וזה רק בעיה צדדית ואם ע"ז אמרו רבנן שחוזר, א"כ היינו שיש דין לחזור אפי' שלא מתקן דענין ההקדמה אינה שאין כאן תפילה אלא רק שרבנן לא ניחא להו בכזו תפילה וכשחוזר לא נחשב שהתפלל תשלומין אחרי חובה, דהאחרונה לא נחשבת "תשלומין" דכבר התפלל תשלומין.

ובעצם זה תלוי בסברת הדבר שחייבוהו לחזור כאשר הקדים תשלומין ומה בכלל החיסרון בהקדמת תשלומין, ונביא בקצרה דהלבוש (סי' קח) כתב הטעם משום תדיר ואינו תדיר, והקשו עליו ממנחות מט. דאי"ז מעכב, והמעדני יו"ט כתב דזה קנס שלא יבואו להתפלל לכתחילה שלא בזמנו, והא"ר הק' ע"ז דשחרית שייכת עד מנחה גדולה, והערוה"ש הק' עוד דהיכן מצינו כזה קנס, ועוד התינח במזיד אבל בשוגג מדוע נגזור. והא"ר כתב דהטעם משום שאין תפילת תשלומין מתקבלת אלא אגב תפילה שאחריה שזו מקומה, והוסיף די"ל ע"פ הסוד דאין להחליש המדה שנוהגת בזמנה להקדים מדה אחרת, והכה"ח (סק"ב) הביא דבריו והוסיף ע"פ הסוד שכל תפילה יש לה את הכלים שלה (שחרית-פנימיים מנחה-אמצעיים ערבית-חיצוניים) ולכן צריך קודם למשוך המוחין לתפילה זו וע"כ תתפלל התפילה הקודמת עיי"ש, ובערוה"ש סק"ט כתב דהטעם דתפילה הוי כעומד בפני מלך הרי בהכרח לשלם חובתו ההוה תיכף ומיד ואם לא הרי מורד במלכות וכו' עיי"ש, ובמ"ב (סק"ז) כתב שלא תיקנו רבנן השלמה אלא בזמן התעסקות בתפילה חיובית קודם לכן עיי"ש (ואח"כ יש בחינת התעסקות עי' מהר"ל נתיבות עולם פי"ט דכאילו ממשיך למקום המצוה כל זמנה ודו"ק).

וא"כ אם נבא מצד קנס מטעם חשש וכו' או משום שמחליש המדה וכו' א"כ התפילה עצמה אין בה כלל בעיה ורק שחששו או שזה נגד המדה וכו', וא"כ כשמתפלל שוב אין בזה תפילה שמתקנת כיון שכבר התפלל ורק שלא נבוא לחשש או שלא יחליש המדה צריך לחזור, וא"כ זה מתיישב שפיר בפי' התוס' דחוזר ומתפלל אף שלא מתקן כלום, דלא מסתבר דהתבטלה תפילתו הראשונה אא"כ כך הוא בכל הזכרה, אבל אי הוי מצד מורד במלכות יל"ד בכה"ג גרע מהזכרה, וכמו"כ לטעם המ"ב שלא תקנו תשלומין בכה"ג נראה דודאי לפי"ז חלוק דין תשלומין מהזכרה ואין כלל ראיה, דהא כאן כשחוזר ומתפלל אין לך תיקון גדול מזה דרק אז שייך תשלומין, ואומנם לכל הטעמים שלפי הסוד יש להסתפק האם נלך אחריהם עד כדי כך שכאילו אין כאן אפשרות לתפילה או דצ"ל בפשטות דזה רק טעמים שתקנו לחזור אבל ודאי שעצם התפילה כבר קוימה ודו"ק כי קצרתי.

ובהעמדת דברים אלו יצא שזה תלוי ברמת הגריעותא בהקדמת תשלומין, ונראה לכאו' דזה המכוון במש"כ "מלא הרועים" על הדף בברכות ליישב ההבנה בתוס' וז"ל "דלא מסתבר בשביל הקדמה לחוד נזקיק לו לחזור ולהתפלל אם לא שכיון שלא הקדים חובת שעתא לא יצא י"ח תפילת תשלומין כלל וכמאן דלא צלי דמי וא"כ הו"ה בלא התפלל יעלה ויבא כמאן דלא צלי כלל וירוויח במה שישלים בלילה הי"ח ברכות, והיינו דע"כ שגם אם רק מחסיר המאורע צריך לחזור ולתפלל אפי' שלא יתקן.

אכן יוצא א"כ דסברת התוס' אינה שייכת לסברא דח"פ דהם באו מצד שבטלה התפילה לגמרי. ואילו לתוס' מה שלרי"ף חוזר זה מצד שתמיד חייבו לחזור ואע"פ שיש כאן תפילה. ובאמת ע"כ דהמלא הרועים הבין שסברתם כסברת ח"פ דהא בפי' כתב דהוי כמאן דלא צלי דמי. אומנם א"כ כעת ב' הפי' דחוקים דמש"כ מלא הרועים שלומדים מקדימה לחיסרון מאורע. דחוק דעכ"פ הדימוי אינו מוכרח כלל. ומש"כ הרש"ש טויבש דבעי' התחדשות במטבע התפילה זה עצמו צ"ב אמאי ל"ס במה שכעת אומר התשלומין במקומה, ומה שהבאנו לעיל דתלי בגדר הקדמת תשלומין עדיין צ"ב,

ולכן יש לבאר בכוונת התוס' וממילא גם בדעת ח"פ מהלך אחר ביסוד המחלוקת שמצאנו כאן (ונסתייעתי בזה ממש"כ הרש"מ בן שלמה בשלמי יוסף סי' פ"ה עיי"ש הרחבת הענין) ועיקרו דכו"ע מודים שכשמחסר יעו"י וכד' הוי כחיסר כל התפילה ורמי עלי' השלמת כל התפילה, אך מאידך כו"ע מודים של"ש לעשות השלמה כשאין שום תוספת על התפילה הראשונה דהוי כחוכא ואיטלולא, והמדד לתוספת או לא, נמדד האם היתה תפילה כלשהיא, ולדוג' נפ"מ האם נחשבת לעלות למנין מאה ברכות או לא, ואם נחשבת אפי' שמצד דין תפילה חשיב שאינה ובעי להתפלל מחדש כחיסר כל תפילתו מ"מ יש כאן עכ"פ אמירת ברכות ואי"ז פיטפוטי מילי בעלמא.

וא"כ בהא דח"פ לא סל"ה אלא סברו שכששוכח יעו"י אשווי חכמים לתפילתו כפטפוטי מילי כיון שתקנו מטבע תפילה עם יעו"י וכאחד שהתפלל מלה כן מלה לא וכדו', ומשו"ה סברי ח"פ דודאי שייך לחזור ולהתפלל דכשמשלים הרי מתפלל מחדש ולפנ"כ לא היתה כלל תפילה דנימא שאין כעת תוספת, אך התוס' למדו דאע"פ שלא קיים בתפילתו הראשונה את חיוב התפילה דמי עלי', אבל מ"מ יש כאן שם תפילה כלשהיא, ועל כן שוב אינו יכול להתפלל תשלומין, שהרי חוזר ומתפלל את אותה תפילה שהתפלל כבר ואינו מוסיף כלום על הראשונה, אך אי סברי ח"פ דהוי כליתא ממש אז אין לך "מוסיף" גדול מזה ודו"ק.

ומעתה תתבאר היטב עפי"ז הוכחת התוס' מדברי הרי"ף דהרי"ף כתב שאם הקדים השלמה לחובה לא יצא וחוזר ומשלים שוב אחר תפילת חובה, ואם היה הרי"ף סובר של"ש לתקן תפילה אחת ע"י חבירתה שדומה לה בתכלית בלא שום תוספת א"כ ה"נ אינו מוסיף עתה כלום במה שחוזר ומתפלל את ההשלמה יותר ממה שמתפלל קודם החובה ולא היה מקום לחייבו להתפלל שוב, ודוק"ה בזה, ויוצא לנו א"כ דלכל הדעות כאשר מחסיר המאורע הוי כלא התפלל כלל ולא רק דבר נפרד של הזכרה ורק הנידון הוא האם יש לזה שם תפילה וברכה או שגם זה אינו וכמשנ"ת.

והנה היה ראוי להתעכב בכל הגדר של הגלי דעתי' האם בעינ' גל"ד חיצוני או דסגי בדעתו, דפליגי השו"ע והאחרונים בריש סי' ק"ח יעוי"ש במ"ב, וכמו"כ יל"ד במי שלא הזכיר בראשונה האם גם לא יבדיל השני' ויצא יד"ח או שיבדיל בשני' ויחזור ויתפלל פעם ג' וכו', וכמו"כ יל"ד בפלוג' של המג"א (סי' ק"ח סקט"ז) בב' ימים ר"ח האם לכו"ע יוכל להשלים כיון שבלא"ה בלילה מזכיר שוב יעו"י או דילמא אמרינן דל"ש לדון מזה ע"ז כיון שממ"נ רק יום אחד ר"ח, עיין בכ"ז בשלמי יוסף בכמה מקומות, ובשפתי כהן למו"ח בסוגי' שם, אך קצרתי כי אין כאן מקומו, ורק הבאתי לכ"ז בשביל ב' הנקודות, חדא דהשתא מבואר לא כמו שלמד ההר צבי (ועוד הרבה מאחרוני זמנינו) דהוי פלוג' דח"פ ורי"ף מול תוס' ר"י האם מחסיר המאורע הוי כלא התפלל או רק כחיסר המאורע, דלפמשנ"ת לכו"ע אי"ז סתם חיסור מאורע, ומיושב דעת החקרי לב שהבין פשוט דבשביל הזכרת ברית ותורה נעשות ערבים לאנשים, והיינו משום שלכו"ע הוי כלא בירך כלל ודלא כהגרצ"פ ודו"ק. מה גם שיל"ד האם ברו"ת הוי הזכרה גרידא או דהוי מעצם החפצא של הברכה וכדלהלן.

במסתעף מהנ"ל ובחילוקי דינים שבין ההזכרות בזה

ותחילה יל"ד בהקשר לדברי התוס' עצמן, דהנה בגר"ח סטנסיל בתחילת הספר כתב בזה דמש"כ התוס' דלא מועיל מה שיתפלל ערבית שתים כיון שעכשיו כבר אינו ר"ח ואינו אומר יעלה ויבא בטל ומטר אין להקשות כן משום דטל ומטר הוא מסדר התפילה וכשלא אמר הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, וכאילו לא התפלל כלל, אבל יעלה ויבא רק חיוב הזכרה היא ולא הוי כלא התפלל רק שחייב להתפלל שנים כדי שיזכיר יעו"י, ולכן בזה סברו דלא יהני שיתפלל שתים עכת"ד.

ומבו' שלמד דזה גופא סברת התוס' דחיסרון הזכרה אינה חיסרון תפילה וכהבנת האחרונים דבזה גופא פליגי ח"פ דסברי דתמיד הוי כחיסרון תפילה וכדלעיל ולכן עכ"פ היכא דלכו"ע הוי חיסרון תפילה שפיר מידי דמתפלל שוב. אכן לפמש"כ לעיל דאה"נ לכו"ע הוי חיסרון תפילה ובכ"ז סברי התוס' דל"ש תשלומין כיון שעכ"פ יש כאן מטבע תפילה ובתשלומין לא מוסיף עליו כלום וכמשנ"ת לעיל, וא"כ לכאו' ל"ש הנפ"מ הנ"ל דהגר"ח, אבל באמת י"ל שכן שייך והיינו דבטו"מ כו"ע מדו דהוי משנה ממטבע דתפילה ועקר תפילתו לגמרי וכפטפוטי מילי בעלמא ולכן ודאי שייך תשלומין ול"א שאין כאן תוספת דהא ל"ד ליעו"י ודוק"ה.

ובעצם דינו של הגר"ח יעוי' בשלמי יוסף סי' פ"ד (ב) שדייק מהמג"א (קח-טז) הנ"ל דלס"ל כוותי' אלא דימה זאת ליעו"י, ועיי"ש שדייק מהרמב"ם כהגר"ח, וע"ע בהר צבי (ח"א סי' נד) בהערותיו לטור (סי' קח) שהשיג על הגר"ח. אך מו"ח בשפתי כהן ישב דעת הגר"ח, ובאמת שכבר הסתפקתי בגדר הזכרת ובקשת גשמים האם מכיוון שלא אומרים את זה כל השנה ע"כ דאי"ז מעצם החפצא של הברכה, או"ד כיון שכל השנה מבקשים על ענין זה רק שבחורף מבקשים על גשמים ובקיץ על הטל א"כ עיקר ההזכרה היא קבועה והיא מהחפצא של הברכה, ושו"ר שהעיר כן במשאת המלך (סי' צ"ט אות י"ד).

ועי' בשפתי כהן שהביא מההר צבי הנ"ל שכ' דמהחסד לאברהם מבו' דלא כהגר"ח דהחס"ל כ' דמה שחוזר להתפלל כשלא הזכיר טל ומטר זה בשביל לצאת יד"ח הזכרה ושאלה אך לא משום דכמאן דלא צלי דמי עיי"ש. ובי' הפלוג' (בשפ"כ) דטל ומטר הוי שאילת צרכיו ולכן סובר הגר"ח דדינה כדין מי ששכח לשאול צרכיו שודאי חוזר דהוו"ל כלא התפלל כלל, אך החס"ל למד דחיוב שאלת טו"מ אינו בכלל שאלת הצרכים, אלא דזהו חיוב מיוחד לבקש על הגשמים שאינם יורדים אלא בתפילה עליהם, והוי ענין בפנ"ע וכו' עיי"ש, ודו"ק דיש לחבר זאת עם ההסבר הנ"ל בפלוג' וכמו שהבאתי מהמשאת המלך.

ובהזכרות שבבהמ"ז האם הוו מהחפצא של הברכה או לא, הנה באשר לשלמה ח"ג סי' טז האריך לבאר זאת ותו"ד שישב קו' החזו"א על הגרעק"א שבי' בדעת הגה"א שנשים לא מוציאות לאנשים בבהמ"ז משום שאינם בברית ותורה והרי מבו' בגמ' דאילו חייבות מדאו' כן מוציאות אלא הגמ' איירי שהאיש משלים ואומר ברית ותורה, והק' החזו"א דל"מ חציו בשמיעה וחציו באמירה וכו', ותי' הגרמ"ש ברמן דכאן אי"ז חצי ברכה אלא דין הזכרה בפנ"ע, ודייק זאת מהר"מ בפ"ב מברכות ה"ג דמשמע שלא חוזר בבו"ת משא"כ בארץ חמדה וכו' ובמלכות עיי"ש.

אך כתב אח"כ די"ל בשי' הר"מ דאף בל"א בו"ת מחזירין אותו, ומה שחילק בין בו"ת לארץ חמדה ולמלכות זה משום שבבו"ת ל"ה כלא בירך כלל אלא זה רק חיסרון הזכרה וכנ"ל ומ"מ חוזר בשביל להשלים אותו חיסרון, ואח"כ דן לפי"ז בהא דכ' השעה"צ דמזכיר בו"ת בין ברכת הודאה לברכת רחם, וכ' דכ"ז אילו הוי הזכרה גרידא אך אילו הוי מעצם החפצ' של הברכה לא שייך שתהי' בלי פתיחה וחתימה, וא"כ אמירת ארץ חמדה וכו' באמת לא יהני השלמה אחר סיום הברכה (וכבר כיונתי לזה בס"ד.

[ועיש"ע לפי"ז דאם חיסר בבהמ"ז של שבת יו"ט וחוזר ובירך ובפעם הב' הזכיר של שבת ויו"ט ושכח ברו"ת לא יצטרך לברך פעם ג', משום ברהמ"ז והזכרת ברו"ת יצא בפעם הראשונה והזכרת שבת ויו"ט יצא במה שבירך בפעם הב', ואף שלא הזכיר בפעם הב' ברו"ת שפיר מיקרי שהזכיר של שבת או יו"ט בברהמ"ז משום דגם כשלא הזכיר בו"ת מקרי בהמ"ז והיכא דחיסר בפעם השניה ארץ חמדה טובה אף שהזכיר של שבת ויו"ט ל"ח כלל ברהמ"ז ויצטרך לחזור ולברך בפעם הג'].

ובאמת שמהבנה זו איכא תיובתא להגר"ח וסייעתי' לשי' החס"ל והמג"א דטל ומטר הוי כיעלה ויבא דהא מפו' בשו"ע סי' קי"ד דמהני בשכח לומר טו"מ שיאמרו אחר הברכה (וגם החולקים כמבו' בביאוה"ל שם לא חלקו בזה אלא דס"ל דגם ביעו"י ל"מ ודו"ק) והרי להגר"ח טו"מ הוי מהחפצא של הברכה א"כ לא מסתבר דיהני להשלימו אחר סיום הברכה וכש"כ הגרש"מ ברמן והגרש"מ דיסקין (במשאת המלך) והעמק ברכה וכמו שכתבתי וצע"ג ודו"ק.

וע"ע בשפתי כהן (ברכות כ: ד"ה וחשבתי) שבי' דמפו' בגמ' מט. דהמדד האם ההזכרה מעכבת או לא תלי בזה האם שייכא בנשים או לאו, ומזה ביאר להתוס' שם שפליגי על רש"י וביארו ספק הגמ' דתלי בבו"ת ולא בארץ וכו' שבזה

גם נשים חייבות והיינו משום דקאי אשבח ארץ ישראל ולא מדין נחלה עיי"ש שבי' לפי"ז להר"מ הנ"ל. ורק יש להעיר דהגרצ"פ פראנק הנ"ל תלי ליה בהיפוך דאילו הוי רק הזכרה אז ל"ש לומר כהחקרי לב שע"י ערבות חייבות בזה (עי' לעיל ד"ה-ועי' בהר צבי) ואילו השתא מבואר דבהזכרה דווקא שייך שאשה לא תהא חייבת (אלא ע"י ערבית) אבל אי הוי מעצם המטבע א"כ מוכרח שתהא חייבת תמיד ולא רק כשמוציאה לאיש ודו"ק בזה.

בנידון דאמירת רצה והחליצנו
אחר חתימת בונה ירושלים

בהא דמבו' (קפח-ו) דטעה ולא הזכיר של שבת אומר בא"י שנתן שבתות כו' כתב המ"ב (ס"ק ט"ז) בשם הט"ז דאם אינו יודע נוסח הברכה חוזר לראש, ואם יודע ההתחלה והסיום, אף שאינו יודע שבאמצע כראוי, אומר את הברכה וא"צ לחזור לראש. ובביאוה"ל (ד"ה שנתן) התקשה בדבריו דצ"ע מסי' קיד סעיף ו שפסק שם השו"ע דשכח לומר "משיב הרוח" ונזכר קודם שהתחיל לומר "אתה קדוש" שיאמר שם "משיב הרוח", וכן בסי' תכ"ב סעיף א' בנזכר של"א "יעלה ויבוא" קודם שהתחיל מודים, וא"כ ה"נ אף אם לא יודע נוסח הברכה שתקנו מ"מ מדוע לא יאמר "רצה והחליצנו" דהכל כאן זה מאותו טעם שחשוב שעדיין לא סיים ברכתו, וכ' דאין לחלק שהכא הוי סיום ברהמ"ז ולכן מהני ע"י ברכה, זה אינו דהא מקור הדין שבסי' קי"ד הוא מברהמ"ז גופא כמבו' בראבי"ה המובא בב"י שם דיליף מהכא דכל עוד לא התחיל בברכה הבאה יכול לומר ההזכרה, ואם נחלק ממילא אין ראי' וע"כ דאין חילוק עכת"ד, עי' היטב בדבריו.

ולכאו' י"ל דשפיר הכריח הביאוה"ל לענין הגדרת מקום זה שנזכר בו דחשיב שעדיין לא סיים הברכה לעני"ז, אך מ"מ י"ל דהכא שאני דכיון שקבעו חז"ל טופס של ברכה ממילא לא יהני נוסח אחר, וזה המכוון במש"כ הפמ"ג (ס"ק ד') לבאר טעם הט"ז דזה מצד כל המשנה ממטבע שטבעו חז"ל וכו' דבפתיחה וחתימה ובאמצע לא. והיינו דהכא כך נקבע טופס ההזכרה לאחר סיום הברכה משא"כ בטל ומטר וביעלה ויבא בתפילה שלא נקבע להם נוסח של ברכה ולכן ממילא שפיר מזכיר את הנוסח הקבוע שתיקן בתוך הברכה. (ומ"מ ילפינן מינה את עצם הדין שאפשר להזכיר הענין גם אחר סיום הברכה, וא"ז משנה שבברהמ"ז יש עוד דין שתקנו להזכרה זו פתיחה וחתימה).

ויש להוסיף דהנה בטעמא דהכא אומר ההזכרה בפתיחה וחתימה כ' הב"י בשם הרשב"א (והובא בביאוה"ל ד"ה אומר) דאע"פ שאם היה מזכירן במקומן לא היה בנוסח ברכה בשם ומלכות זה משום שכשאומרים בתוך הברכה אז הפתיחה והחתימה של הברכה כוללת גם את ההזכרה משא"כ כשאומר ההזכרה בפנ"ע שאז צריך לה פתיחה וחתימה חדשים עיי"ש. ולפי"ז מבו' דבאמת "רצה והחליצנו" וכד' דורש פתיחה וחתימה בברכה ורק שתמיד נכלל בתוך ברכת רחם וא"כ כשסיים הברכה מה יהני להזכיר רצה בלי פתיחה וחתימה. ויש להוסיף עוד עפ"מ שהביא הב"י בסי' קי"ד לבאר מדוע בתפילה ל"ה ההזכרה כמו בבהמ"ז בפתיחה וחתימה וכו' בטעם א' דברהמ"ז שניא דמאחר שסמוך להזכרה הוא חותם בברכות בונה ירושלים, לכן גם כשאמרה אח"כ צ' לחתום עיי"ש. וא"כ מבו' דבעצם ההזכרה טעונה חתימה וממילא ל"ש לצאת יד"ח ע"י אמירת רצה כל עוד אי"ז בתוך ברכת רחם. ושו"ר בהלכה ברורה (ח"ט עמ' תע"ט) שתי' כן, וציין שכ"ת בשש"כ (ח"ב פנ"ז הערה טו) בשם הגרשז"א עיי"ש.

והנה אף אם נתיישבו דברי הט"ז בעיק"ד דל"מ הזכרת "רצה והחליצנו" אחר שחתם מ"מ יל"ד במש"כ בפשיטות דבכה"ג חוזר לראש, והמ"ב לא העיר כלום ע"ז ולכאו' הנה בביאוה"ל לקמן (ד"ה לראש) הביא דהמג"א כתב בטעם שחוזר לראש דכולהו ג' ברכות חשיבי כאחת וכסברת הרא"ש והעיר עליו הביאוה"ל דמשאר הראשונים לא מוכח טעם זה, אלא הטעם הוא דכל שהתחיל ברכה רביעית שהיא מדרבנן חשוב כסיים ברהמ"ז עיי"ש שהאריך בזה, והנפ"מ מבו' ששכח ברית ותורה ונזכר אחרי שסיים ברכה שניה דלסברת הרא"ש חוזר לראש אך לשאר הראשונים כל עוד לא פתח בהטוב והמטיב עדיין יכול לתקן וחוזר לנודה לך.

וא"כ נראה דנפ"מ לנידו"ד באחד שאינו יודע את נוסח ברכת אשר נתן וכו', דאת"ל שזה מעכב בכ"ז לא ידעי' עדיין לאן חוזר ובפשטות תלי' בב' הטעמים הנ"ל דאי כולהו ברכות חשיבא כאחד ודאי חוזר לראש, אך אם מה שחוזר בשכח "רצה והחליצנו" זה משום שהברכה רביעית הוי סיום ברהמ"ז, א"כ הכא אף אם אינו יכול לתקן בברכת אשר נתן וכו', מ"מ הרי עדיין עומד הוא קודם ברכה רביעית ולכן דינו שיחזור לרחם ולא לתחילת ברהמ"ז, ופלא על הביאוה"ל שלא העיר זאת, ועי' בהלכה ברורה (ח"ט עמ' ת"פ) שהכריע שחוזר לרחם מאחר ורוב הראשונים ל"ס כהרא"ש, ועיי"ש שהביא מההליכות עולם שכ' דגם להרא"ש י"ל דל"ה סיום לגמרי דהא יכול לברך כאן רק שאינו יודע ובכה"ג מודה שיחזור רק לרחם. והעיר עליו דנראה דכל שצ' "לחזור" אף שזה רק להשלים מ"מ ל"מ לרא"ש במה שיחזור לרחם עייש"ה ודו"ק.

והאמת דמצינו בכמה מקומות, אך במיוחד בסימן זה שהכהן הגדול מאחיו מרן הח"ח מביא במ"ב דין פשוט ואח"כ בביאוה"ל משאיר בצע"ג, ונציין המקומות: חדא במ"ב סי' קפ"ז סק"ח הביא לטעם דהמג"א דמה שחוזר לראש הוא משום שג' ברכות חשובות כאחת וציין לביאוה"ל בסי' קפ"ח ושם בד"ה לראש הביא את הפמ"ג והנה"ש שפקפקו ע"ז והוסיף להוכיח כוונתם וכנ"ל. שנית כאן בס"ק י"ז הביא לדינא דהט"ז דבאינו יודע נוסח ברכת אשר נתן וכו' חוזר לראש ובביאוה"ל הק' עליו מדעת השו"ע בסי' קי"ד וכנ"ל. ושלישית בס"ק ל"א כתב דבשכח לומר "רצה והחליצנו" בסעודה שלישית דינו כר"ח שאומר ברוך שנתן ללא חתימה וכמבו' בשעה"צ (ס"ק כ"ה) וצי' שם לביאוה"ל ששם בעצם הוא מפקפק על הקשר שעשה המ"א בין דין חזרה כשלא הזכיר כלל ובין דין ברכת אשר נתן בחתימה עיש"ה.

בנידון הנ"ל לגבי "ברית ותורה"

והנה בעקה"ד דאפשר להזכיר הענין גם אחר שחתם הברכה מצאנו לשעה"צ (בסו"ס קפ"ז) שכ' לענין הא דשכח ולא הזכיר ברית ותורה בברכת הארץ שחוזר לראש "דהיינו דוקא כשנזכר אחר שהתחיל רחם נא דלא עדיף מהזכרת יעלה ויבוא בברכת רצה כששכח דיכול לומר קודם שהתחיל תיבת מודים וה"נ יזכיר ברית ותורה קודם רחם נא עיי"ש שסיים שעקה"ד דמהני הזכרה אחר סיום הברכה לא ברור וכמו שדן בביאוה"ל בסי' קי"ד וכנ"ל.

ויעויין בטור שכ' דאם סיים הברכה חוזר לראש. ובתהילה לדוד (רסז-ב) תמה ע"ד שהרי יכול לאומרו בין ברכה לברכה (וכמו שהביא הטור בסי' קי"ד בשם הראבי"ה לענין טל ומטר) והניח בצ"ע, ובהלכה ברורה (עמ' תמ"ב) כתב די"ל שמכיון שטעם הדבר דמהני לומר בין ברכה לברכה הוא משום דכל שלא התחיל בברכה שלאחריה עדיין לא חשוב סיים אותה ברכה לגמרי ויש לו עדיין שייכות לאותה ברכה. לפי"ז יש לפרש אף בדעת הטור דמה שכתב סיים הברכה כוונתו שסיים ממש. דהיינו כשהתחיל הברכה שלאחריה, אבל כשלא התחיל הברכה שלאחריה ל"ח סיים הברכה, עכ"ל.

וי"ל באופ"א בדעת הטור דיעוין בספר עמק ברכה (ברכת המזון-ב') שהביא דברי השעה"צ הנ"ל וכ' לחלוק ע"ז דאין ללמוד משאר הזכרות דהוו דברים בפנ"ע ואינם מגוף הברכה, אלא דלכתחילה קבעום לאומרם בתוך הברכה, משא"כ הזכרת ברית ותורה דאינה דבר בפנ"ע אלא מגוף הברכה של ברכת הארץ, וע"כ אינה שייכא אלא לתוך הברכה ולא מהני הזכרתן לאחר החתימה עכ"ל.

[וביאור סברתו א"ל הר"י מורסיאנו שליט"א דס"ל דכל מה שאפשר להזכיר אחר החתימה אי"ז משום שחשיב ע"ז כנאמר בתוך הברכה אלא הוי רק תיקון וזה ל"מ לברית ותורה שצ' שיהי' עליהם הזכרת שם ומלכות בפתיחה וחתימה וכו', ואפש"ל באופ"א דאי"ז מצד הזכרת "שם ומלכות דברכה" אלא דאחר הברכה זה רק קשור לברכה באופן שמהני לכ"ד שצ' להזכירו בברכה דחשיב שאוחז בה אבל ברית ותורה שזה גוף הברכה א"כ כשלא נאמר בתוך הברכה הרי עצם הברכה חסירה ול"ש תיקון מחוץ לטופס הברכה ודו"ק בב' הסברות. ואחר עיון נראה דתלי במש"כ הגר"מ לוי (ברכ"ה ח"ב פ"ה סוף מקור 61) דבלא הזכיר המאורע ל"ח ברכה לבטלה אלא של"י ידי הזכרת המאורע. ואומנם בהלכה ברורה (סוף עמוד תס"ה) כ' דנידו"ז הוא פלוג' ראשונים ורובם ס"ל דחשיב כלא בירך כלל עיי"ש, ולכן צ"ל דכ"ז כשלא הזכיר לגמרי אבל כשתיקן ל"ה משנה ממטבע שטבעו חז"ל, משא"כ בגוף הברכה ודוק"ב. ואולי השעה"צ ס"ל משו"ה דאין חילוק, או שלמד פשוט דכל תיקון אחר הברכה חשיב כמתקן בברכה עצמה דכמאן דעומד בתוך הברכה ממש דמי ודוק"ב.

שקו"ט בזה ובעיקר דין שוכח הז' ברית ותורה

וילה"ע על העמק ברכה מהזכרת טל ומטר שבברכת השנים שמהני לומר בסיום הברכה ואף בשמע קולינו. וצ"ל דמ"מ אי"ז תורף הברכה דאע"פ ששייך למהות הברכה שהיא על השנים, מ"מ מזה שאו' אותה רק בימות הגשמים וכו' מוכרח שזה כתוספת ודוק"ב, שו"ר שבמשאת המלך הסתפק בגדר טל ומטר וכדברינו וכן דן בכל הענין בספר אשר לשלמה, ועיין מה שכתבתי לעיל באות ו' ודו"ק.

ומעתה י"ל בפשיטות דבאמת כמו שנראה בטור דל"מ כלל לומר שם "ברית ותורה" ואי"ז כלל סתירה לדין טל ומטר ויעלה ויבא וכד' שהם רק הזכרת מאורע בפ"ע משא"כ הכא דהוי מתורף הברכה כדברי העמ"ב. ולפי"ז באמת אין לנו מקור לדי"ז דהשעה"צ. ואדרבא משטחיות דברי הטור מתבאר להיפך. ונראה דיש להוסיף לדון בזה דלא יהני לומר שם ברית ותורה, דהא כמש"כ השעה"צ עיק"ד זה לא ברור ופליגי בזה הראשונים. ואומנם אנן אתכא דמרן סמיכנא דכן יזכיר. אך מ"מ הכא כבר יש לנו ס"ס שלא יהני דדילמא אף לסוברים דמהני כשי' הראבי"ה הכא יודו של"מ וכהחי' הנ"ל. ואכן יש כאן ספק ברכה לבטלה לכל צד שיהיה (וכמש"כ בברכ"ה כאן מקור 46), מ"מ אחר שנתבאר דאדרבא יש ס"ס דלא יזכיר א"כ מוטב שכך ולא להיפך.

ונראה דאף שלפי הנ"ל, גם לא תהני הסברא שכ' הברכ"ה (שם) דהכא הוי ספק בדברי סופרים עיי"ש (וכוונתו דגם לצד שצ' לחזור בכ"ז אי"ז אלא מדרבנן וכמש"כ בביאה"ל קפ"ז ד"ה מחזירין אותו דבספק אמר ברית ותורה א"צ לחזור, דההזכרה היא רק מדרבנן וכש"כ הרא"ה וכ"ה בשטמ"ק ודלא כהחיי אדם עיי"ש, וע"ע בהלכה ברורה [כאן בירור הלכה אות ה'] משכב"ז ודו"ק, ואי אתי' מצד ספק ספיקא א"כ אפי' אי הוי דרבנן יש לו להחמיר, ואע"פ די"א של"ע ספק ספיקא בברכות הכא שאני דבלא"ה יש ספק ברכה לבטלה לאידך גיסא, אבל כמו שהקדמנו אעפ"כ לענין ברית ותורה נראה דיכול לתקן ולומר שם ולא יחזור לראש.

והטעם בזה משום שבעיקה"ד שכ' השו"ע שאם ל"א ברית ותורה חוזר לראש. האריך הרחיב בהלכה ברורה (עמ' תל"ח והלאה) דמש"כ הב"י דמהר"מ נראה דצריך לחזור, אדרבא מהר"מ משמע של"צ לחזור וכמדויק בדבריו וכמ"ש הרבה אחרונים. וכן מש"כ הב"י דממש"כ הרא"ש בשם ר"ח משמע שצ' לחזור, ילד"ח דר"ח נקט לשון הגמ' וא"כ גם בו יש להסתפק דילמא לכתחילה קאמר וכמש"כ המאמ"ר וכו'. והביא שברא"ה ובריטב"א ועוד מפו' כדעת רבינו יחיאל שאי"ז מעכב. ומשו"ה העלה דהכא אמרינן סב"ל אפי' נגד מרן, והיינו גם מצד שבר"מ שממנו נסתייע השו"ע לא מוכח כוותי' וגם מצד שנראה שלא היה לפניו לשו' הראשונים האחרים שכתבו להדיא דל"צ לחזור. ואין לו' דהוי כספק בירך ברהמ"ז, דשאני הכא שגם לדעות שחוזר מ"מ זה רק מדרבנן, וגם יש לחלק בין ספק במציאות לספיקא דדינא שבו לכו"ע לא חוזר ומברך, עכת"ד עיי"ש בכל מש"כ.

והשתא דנתבאר לן שאפי' אם לא אמר כלל "ברית ותורה" א"צ לחזור. ממילא ודאי שג"כ לא יחזור כשעומד אחר חתימת נודה לך. ואף דבזה יש ספק ברכה לבטלה גם לאידך גיסא דאם ל"מ לו' שם אז מה שממשיך הוי ברכל"ב. מ"מ עדיף כך היינו דכל מה שפקפקנו בזה הוא משום שיש ב' ספיקות לצד זה שמא ל"מ כלל תיקון אחר חתימה וגם אם מהני וכדעת השו"ע ע"פ הראבי"ה דילמא הכא לכו"ע ל"מ דזה הוי מתורף הברכה וכנ"ל, אבל הכא מתבאר דאדרבא הצד העיקרי שיש כאן הוא שאין ההזכרה מעכבת כלל בדיעבד. וא"כ גם על הצד דל"מ לתקן אחרי חתימה בכ"ז אמרינן דילמא גם אם לא הזכיר "ברית ותורה" יצא יד"ח וכמו שנראה מדעת רוב הראשונים וכדלעיל.

(אומנם יל"ע לפמש"כ בהלכה ברורה (עמ' קמ"ב) שהביא בבירור הלכה בס"י (ס"ק טז) בשם כמה ראשונים ואחרונים דכל מה שמהני הך תקנתא לאומרו בין ברכה לברכה זה דוקא בדבר שאם לא אמר מחזירין אותו עיי"ש. וא"כ הכא לפי הצד שאין הזכרה זו מעכבת ג"כ ל"מ לאומרה אחר חתימה, ויוצא דכל הצד שנאמר דמהני זה עד כמה שמעכב וממילא ק' דעל הצד שמעכב יש לנו ס"ס האם מהני לתקן כאן דדילמא תמיד ל"מ ואת"ל דתמיד מהני הכא אולי ל"מ דהוי מתורף הברכה וכנ"ל והיאך נימא דכנגד זה יש צד דל"צ כלל להזכיר בדיעבד דהא לצד זה ל"מ כלל תיקון, אכן ל"ק דאה"נ ודאי שאין הכרעה שהועיל בתיקונו ואדרבא יש ס"ס שלא תיקן. אך לומר שיחזור לראש ל"א דהא יש ספק דילמא גם בלא הזכיר כלל יצא יד"ח, והוי ס"ס לקולא שיצא יד"ח וכעיקר הדעה העיקרית (שאי"ז מעכב) וכנ"ל. ואין לומר בכ"ז שלא יתקן כלל דהא הוי ס"ס דאי"ז תיקון. זה אינו דמה אכפ"ל שיתקן ויזכיר אפי' אם יש צד רחוק דמהני לו והרי לא כולם אמרו חילוק זה דבמקום שאין מעכב אי"ז תיקון, וגם לפי הדעות שסוברות דכשמעכב דווקא אז שייך לתקן מ"מ יזכיר דע"י כך יש יותר צדדים שיד"ח, דהא הרויח דגם לצד שמעכב דילמא תיקן, ומה אכפ"ל שלצד זה הוי ס"ס דלא תיקן ופשוט. ועי' להלן).

ובאמת שבעיקר הערתו של העמק ברכה דברית ותורה הוי מגוף הברכה, יש לבוא ולומר חלוקה אחרת דמדבריו נראה דכל שזה הזכרה קבועה בברכה הרי היא מגוף הברכה (ועי' לעיל שכתבנו דמשו"ה הזכרת טל ומטר שאני. דהיינו מכיון שבימות החמה ל"א אותה) אכן אפשר דדווקא הזכרה שהיא עיקר הברכה בזה ל"מ אם יזכירנה מחוץ לחתימה, וכאן דוקא הזכרת "ארץ חמדה טובה ורחבה" היא מעיקר הברכה, דהברכה היא ברכת הארץ משא"כ "ברית ותורה" זה רק תוספת בתוך ברכת הארץ שרמזו לזכות שבה ירשנו את הארץ וכמבו' בגמ' (וכן בי' בהלכה ברורה עמ' תל"ט בדעת הר"מ שחילק בין ארץ וכו' ומלכות בית דוד ובין "ברית ותורה" שזה מעכב וזה לא עיי"ש), וא"כ לפי"ז ברית ותורה דמי לשאר הזכרות ולשו"ע דמהני לתקן מהני גם כאן. (אומנם עד כמה שהשו"ע לא חילק בר"מ וס"ל דגם זה מעכב א"כ ליתא לחילוק זה. אכן י"ל דאף אי תרוויהו מעכבים מ"מ י"ל דחילוקי' כנ"ל ועיב"ז).

נפ"מ בזה לענין הזכרת ארץ חמדה וכו'

ומעתה י"ל דכ"ז לענין "ברית ותורה" דמעיקרא לרוב הראשונים אי"ז מעכב כלל, אבל לענין "ארץ חמדה טובה ורחבה" שבזה לכו"ע מעכב, א"כ הדר"ק לקמייתא דיש לנו בזה ס"ס דלא יהני תקנה אחרי החתימה וכנ"ל דגם את"ל כהראבי"ה דמהני בכל דוכתי' הכא שאני דזה מגוף הברכה ובעיקר דבזה נראית סברת העמק ברכה לכו"ע דענין הזכרת ארץ וכו' אי"ז תוספת לברכה אלא החפצא של הברכה וממילא לא מהני להזכיר אחר החתימה. ומה גם שאפשר דהכא מהטעם הנ"ל גם המ"ב יודה דל"מ ואיהו איירי רק בברית ותורה דהוי "הזכרה בעלמא" (אומנם קבועה) אך לא עצם הברכה וכנ"ל.

ואף שלכאו' אין נפ"מ בדי"ז דהא ברכהמ"ז שגורה בפי כל (וכמש"כ בביאוה"ל סוד"ה מחזירין דלכן אין כ"כ נפ"מ בספק הזכיר "ברית ותורה" דמסתמא הזכיר עיי"ש). מ"מ נראה דפעמים מצוי בעוונותינו די"ז בכה"ג שהמברך ממהר ובולע מילים וכו' ולא אמר ארץ וכו' בצורה ברורה אלא באופן שלא יצא בו יד"ח ומי ששמע אותו העיר לו לחזור שכבר סיים הברכה, דבכה"ג לענ"ד לפי הנ"ל צ' לחזור. אומנם עכ"פ לא יחזור לראש אלא לברכת נודה לך וכמש"כ הביאוה"ל בסי' קפ"ח ד"ה לראש (וכ"ה בהלכה ברורה עמ' תמ"ד עיי"ש) לענין מי שלא הזכיר ברית ותורה ודו"ק.

בבי' הפלוג' בלא הזכיר ברית ותורה האם חוזר או לא

ראשית בעצם הדין של הזכרת ברית ותורה, הנה הטור (בסי' קפ"ז) הביא בשם אחיו ר' יחיאל שהסתפק במה שאמרה הגמ' דלא הזכיר ברית ותורה לא יצא יד"ח האם זה לעכובא. ושהדעת נוטה דלמצוה קאמר ולא לעיכובא. והטור פסק דכיון דהבה"מ דאו' לעיכובא הוא צריך לחזור ולברך. והבית יוסף כתב מתחילה לדחות סברת הטור דמ"מ מטבע הברכות אינו דאוריתא ומ"מ סיים שמדברי הר"מ והרא"ש משמע דצ' לחזור וכן מפו' בירושלמי ובתוספתא וכו' עיי"ש.

והנה במש"כ הב"י לדחות דברי הטור דמטבע גופי' אינו דאו' ומה הכריע הטור לחזור מכח מה שבהמ"ז דאוריתא מצאנו בזה שלשה ישובים א- הב"ח כתב "דעיקר ענין המטבע שעליה נתקנה הברכה" הוי דאוריתא ואה"נ ששאר המטבע דאו' עיי"ש. ב- בהג' מהרל"ח כתב "דכיון ששינה המטבע הוי ליה כאילו ל"א כלל וכיון דבהמ"ז דאו' צריך לחזור ולברך. ג- הפמ"ג (אש"א סק"ג) כתב לבאר עפי"ד התוס' בסוכה ג. (ד"ה דאמר) שבדבר שאמרו חז"ל שלא יצא מדרבנן, אף מן התורה לא יצא וכאילו לא עשה המצוה כלל עיי"ש.

(ובעצם מה שהבין בתוס' דאף כששגג בטלה כל המצוה, כ"ז רק לבאר דברי הטור אך באמת יעוי' במש"כ [הפמ"ג] בפתיחה כוללת ח"ג סי' ז' (השני' שהסתפק בעק"ד זה ואח"כ הבי"ד התוס' ובכ"ז הסתפק האם גם כשהוא אנוס ואין אפשרות לקיים המצוה כתקנ"ח לא יקיימה כלל או דבזה לא גזרו רבנן עיי"ש. ובאמת מה שחיבר שם הפמ"ג לתוס' בסוכה עם התוס' בברכות יא. ד"ה תני יעו' בשפתי כהן למו"ח שם אות ה שכ' די"ל דמ"מ בדיעבד יצא. ורק דבר"מ (פ"ו מסוכה ה"ח) ובשו"ע (תרל"ד-ד) מבו' שלא יצא כלל.

ובאמת שעיק"ד דהתוס' אינו מוסכם וכמו שהביא בביאוה"ל (שם) שהר"ן והריטב"א פליגי אתוס' בזה, ועי' בשפת"כ שם מה שפלפל בדין ק"ש וסוכה. ועיש"ע וכן בדף י: אות טו. בביאור הא דא"ל שלא קים המצוה ודו"ק, וע"ע בדבר אברהם (ח"ב סי' כו י') שהק' דאך אפש"ל דמשום דין דרבנן ל"י בדאו' והא לא מצאנו כן, (וכמו דע"כ פסול טריפה מדרבנן לא יבטל מיני' דין שחיטה דאוריתא שהאוכל מזה יתחייב מלקות על אכילת נבלה, וכמו כן מצאנו שגט פסול מדרבנן לא בטל מיני' תורת גט מדאו' ואם נתקדשה צריכה גט שני) וא"כ מה מה כוונת התוס' בזה.

ובי' שם בתחילה בשם ר' אליהו ברוך קאמאי שדווקא בסוכה דבעי' "לכם" משו"ה כשרבנן החמירו עשו את הסוכה הפקר וכו' (וצ"ב דיוצאים בהפקר... וצ"ל דעשאוה כגזולה) וזה ע"ד הפלפול, והוא כ' כעי"ז דע"י שאסרו רבנן לישב בה אי"ז דרך דירה. ולכן ל"י בה כלל, וכ' דכ"ז דוחק. וכמו"כ משמע מהתוס' שאיירי גם לענין ק"ש ולא רק בסוכה. ולכן ביאר דדווקא במצוה שעושה אותה שלא כדין וחיישינן שיבא לידי תקלה (כגון בשולחנו בתוך הבית וכגון בק"ש שחששו שיקבעו הל' כב"ש) בזה רבנן הטילו איסור לעשות כך ואפי' שיתבטל מן המצוה, וכיון שאיסור דרבנן רביץ על המצוה הו"ל כמצהב"ע ועדיף מיני' דכאן בקיום המצוה גופי' עובר על העבירה ולכן ל"י בה כלל משא"כ בשא"ד, ויל"ד לפי"ז בבהמ"ז ודוק"ה ואכמ"ל.

ויש לדון בספק האם הזכיר ברית ותורה, ולכאו' תלי בגדר הזכרה זו האם היא מדאוריתא או מדרבנן, ומהתוס' ברכות כ: ד"ה נשים מוכח דהוי דאו' ומאידך בחי' הרשב"א והרא"ה והתשב"ץ ועוד (בברכות מט). מבו' דהוי רק מדרבנן עיי"ש, ובאמת בחיי אדם רצה לומר מכח התוס' הנ"ל דחוזר ומברך, ובבאוה"ל (ד"ה מחזירין) דחאו מחמת שאר הראשונים דס"ל דהוי דרבנן עיי"ש, אומנם יל"ע בדעת הב"י שאחרי שדחה להטור שכ' דהוי דאו', סיים בכל זאת דמחזירין אותו וטעמא בעי אמאי מחזירין אותו כלל אי הוי רק חיוב מדרבנן.

ולכאו' צ"ל שהב"י מסכים לבי' הפמ"ג הנ"ל דכל שלא קיים המצוה כתקנ"ח לא יצא מדאו' (וכ"ב בהלכה ברורה ח"ט ע"מ תמ"ג לדעת הרשב"א שס"ל דמחזירין אותו אע"פ שכ' דהוי מדרבנן), או אפש"ל דס"ל דהמטבע של הברכה שתקנו מדרבנן כל שלא אמרו כאילו לא בירך וממילא לא יצא מדאו' וכמש"כ המהרל"ח הנ"ל. ורק הב"י הק' להטור שמשמע שהבין דתלי' ממש בהא דבהמ"ז דאו', ומשו"ה דחאו הב"י דאין מזה הכרח לחיסר מהמטבע שתקנו חז"ל, ועכ"פ למסקנה מסכים לסברת הטור, וכנ"ל שמצא שכן משמע בר"מ ושכ"כ ברא"ש וכבר נמצא בתוספתא ובירושלמי וכו'.

נידון לפי"ז בספק הזכיר ברו"ת

אכן עדין יל"ע לענין "ספק הזכיר" דאף אם נומר דל"י

מדאוריתא אחרי שכך תקנו חז"ל, מ"מ בספק צ"ע היאך לדון זאת האם הוי ספק דאו' או ספק דרבנן. דמצד אחד י"ל דכיון של"י יד"ח דאוריתא הוי ספיקו כספק דאו', אך מאידך גיסא י"ל דכיון שכל מה שלא יוצא זה בגלל שחיסר הזכרה שתקנו מדרבנן, א"כ בספק מקילים בזה כאילו הזכיר וככל מילי דרבנן שלא העמידו דבריהם על הספק, וממילא שפיר גם יוצא מדאו' דכעת כבר אין ספק בדאו' ודו"ק די"ל דזה גופא הוי ספק האם הוי דאו' או דרבנן וממילא צ"ע היאך לדון להאי מילתא.

ובאמת מצאתי לראש יוסף (לבעל הפמ"ג, ודו"ק דאזיל לשיטתו) שהסתפק (ברכות מח: ד"ה צריך) האם כיון שחיסר ממטבע שתקנו חכמים הוי כלא בירך כלל וחוזר אף בספק או לא, עיי"ש. אבל באמת נראה דכ"ז שייך להסתפק בדעת הטור (ומ"מ יש גם את דעת הב"ח שעיקר המטבע שעליה נתקנה הברכה הוי דאו'. וכנ"ל בסברת הטור. וממילא ודאי שבספק חוזר) אבל בשאר הראשונים שסברו דהוי דרבנן ובכ"ז חוזר. וכן בדעת הב"י שהכריע כך. י"ל בפשטות דסברי דלא חוזר אלא משום שלא יצא יד"ח מדרבנן וחייב שוב לברך ברהמ"ז מדרבנן ולא של"י מדאו'. וממילא בספק לא חוזר ודו"ק, ולזה העריני הר"י מרסיאנו שליט"א.

והשתא בפשטות לדעת הראשוני' שהוי דרבנן א"כ דבספק א"צ לחזור וככל ספק דרבנן. ואף שי"ל שעי"כ לא יצא מדאו', מ"מ בפשטות בדעת הב"י נראה שלסל"ה וכנ"ל ממה שהק' על הטור שכ' דהוי דאו', והיינו דס"ל דל"ש כאן כלל דאו' (ודלא כמו שדחקנו בתחילה בד"ה ולכאו'), וגם אי נימא שיש צד של"י מדאו', מ"מ בספק י"ל דלא עקרו רבנן להברכה וכמו שהסתפק הראש יוסף, וממילא הוי ס"ס מלבד שלב' הצדדים הוי בעצם ספק דרבנן, ואומנם להתוס' הוי דאוריתא מ"מ מרוב הראשונים משמע דס"ל דהוי דרבנן מה גם שאף התוס' לא נפיק מס"ס זה לב' צדדים והוי סב"ל ודו"ק

ואומנם יעוי' בהלכה ברורה כאן (בירור הלכה סק"ג) שהכריח דאפי' שכח ודאי להזכיר ב"ת אינו חוזר ואמרי' בזה סב"ל נגד השו"ע עיי"ש בטעמו (דמהראשונים שהביא השו"ע מוכח איפכא, ועוד דמצאנו להדיא לרא"ה ולריטב"א ועוד דהוי דרבנן ואינו מעכב), מ"מ יעויי"ש (בירור הלכה סק"ד) דבנזכר באמצע ברכה שלישית יחזור לנודה לך, וטעמו מצד שכאן גם אם לא יחזור אלא ימשיך יש כאן ספק ברכה לבטלה במה שמברך להמשך ברהמ"ז ולכן בכה"ג עדיף שיעשה כהכרעת השו"ע עיי"ש. יל"ע טובא מה הדין בספק האם הזכיר או לא וכעת באמצע רחם האם יחזור לנודה או לא.

והיינו דודאי לביאוה"ל שס"ל כהשו"ע דחוזר לראש כששכח לגמרי ובכ"ז ס"ל דבספק אינו חוזר א"כ הכריע דשאני ספק הזכיר מודאי לא הזכיר ומצד שזה ספק דרבנן, אבל לפמשנ"ת דיש צד שגם אי הוי ספק דרבנן מ"מ כיון של"י מדאו' חשיב דאו' א"כ הוי ספק שקול, דיש ב' צדדים לחזור (דילמא כתוס' שצ' להזכיר מדאו', ואת"ל דצ' להזכיר מדרבנן דילמא מ"מ מעכב כאילו לא בירך כלל והוי ספק דאו'), ויש ב' צדדים לא לחזור (דלמא הוי דרבנן גמור ודילמא גם אי הוי כלא בירך מדאו' מ"מ בספק דנים לזה כספק דרבנן) ודו"ק.

[ואומנם אף שגם בדעת הטור יש לנטות דיש עוד צד לא להכריע ממנו לדידן די"ל כהב"ח דהוי דאו' גמור, וא"כ אנן שס"ל דהחיוב הוי רק מדרבנן אין לנו מקור שיעכב לדאו' (דלא כהפמ"ג והמהרל"ח), מ"מ מלבד שכבר הבאנו דעת התוס' בסוכה שכן מעכב מדאו' ע"י תקנ"ח וכנ"ל, ג"כ י"ל איפכא שהב"ח מוסיף לנו צד לחזור, דאף את"ל דמטבע הברכה הוי מדרבנן מ"מ עיקר המטבע הוי דאו', אכן נראה דודאי אי"ז עוד ספק לחומרא דודאי גם התוס' שס"ל דהוי דאו' לא ס"ל דכל המטבע הוי דאו' אלא דרק בו"ת וכד' הוי דאו' וממילא זה גופא הצד שהוי דאו' ואי"ז עוד צד ודו"ק].

אכן נראה דכיון שפשטות דעת השו"ע דהוי דרבנן גמור, ואחר שכן מבו' בכמה ראשונים להדיא, א"כ אע"פ שדעת התוס' דהזכרה הוי דאו' מ"מ אזלי' בתר השו"ע והראשונים דהוי מדרבנן ומדאוריתא יצא יד"ח ולא חיישי' לצד שאמרו המפ' בטור דהדרבנן כאן עושה שלא יצא מדאו' אלא נקטינן דהוי רק דרבנן וממילא ימשיך ולא יחזור, (ועוד נפ"מ בהגדרת ההזכרה כדרבנן ושאי"ז נחשב שלא בירך מדאו', בזה שבודאי שכח שצריך לחזור ולברך, דאי"ז אלא ברכת המזון דרבנן ונפ"מ בכה"ג שרוצה להוציא אחר דלולי דין ערבות הוי דרבנן ומוציא דאו', ויל"ע מתי והיכן זה יתבטא למעשה) ועדין צ"ע למעשה.

בדין ספק אם הזכיר רצה והחליצנו

הנה הבאנו לעיל דאם נסתפק האם אמר ברית ותורה דהכריע הביאוה"ל שהוי ספק דרבנן ולא יחזור. מה גם דלדידן נוסח ברהמ"ז שגור בפי כל דתלינן שודאי אמר עיי"ש, (בביה"ל סו"ס רפ"ז) ובמה שכתבנו לעיל. ובסי' קפ"ח (ס"ק ט"ז) כתב המ"ב דבספק הזכיר רצה תלינן דמסתמא בודאי לא הזכיר עיי"ש. ולהנ"ל יש לבאר דהוכרח לומר דתלינן דבודאי לא הזכיר דאילו היה רק ספק בעלמא ממילא היה צריך לחזור דודאי שהזכרת רצה והחליצנו היא רק מדרבנן. ובברית ותורה רק הוסיף הביאוה"ל לאלומי להאי דינא דלא חוזר, דמסתמא בודאי אמר, אך עיקר הטעם שלא חוזר הוא כמש"כ בתחילה ספק דרבנן, ועל כן לענין רצה לא הי' חוזר לולי דתלינן שמסתמא לא הזכיר.

ומקור הנידון בזה מובא בקצרה בשעה"צ (ס"ק י"ב) דתלי' בפלוג' הב"י והדרכ"מ בדעת הירושלמי. דלב"י מסקנת הירושלמי דבתפילה מחזירין אותו ורק בבהמ"ז דר"ח אין מחזירין אותו. ולרמ"א אף בתפילה אין מחזירין אותו אלא דווקא לענין הזכרת טל ומטר שנתרגל בהן הרבה ואז רק אחר ל' יום משנה הרגלו להזכרה אחרת משא"כ ברצה ויעלה ויבוא. והמג"א והב"ח והט"ז פסקו בזה כהשו"ע, וממילא הכא נקטינן דחוזר, ועיי"ע בשעה"צ בבי' דברי הירושלמי ואכמ"ל.

אכן ביביע אומר ח"ז (או"ח סי' כ"ח) הביא בזה סברא דבשבת אינו חוזר וכמש"כ הגר"ש קלוגר כאן דאמרינן אימת שבת עלי' ומסתמא הזכיר. ואע"פ שבשבט הלוי (ח"ד ס"י אות ב') דחה דברי הגרש"ק הנ"ל דמה תועלת באימת שבת וכו' כהיום שהמציאות מוכיחה של"מ להוציא מחסרון השכחה וכו' וכיון שהגרש"ק נשאר בצ"ע אין ספק דידי' מוציא מפשיטות הפוסקים שלא חילקו וסל"ה גם בשבת. מ"מ העלה היבי"א כהגרש"ק דהא הרמ"ע מפאנו והמחזי"ב ג"כ כתבו סבר' זו לחלק בין שבת לר"ח ואין לדחותם בגולא דחיטתא ובפרט במקום סב"ל וכו' עיי"ש.

אך בברכת ה' (ח"ב פרק ה' הלכה יח) העיר דאין ראי' מהרמ"ע מפאנו וסייעתי וכמו שהזכיר היבי"א גופי' לחלק דהתם איירי בספק האם התפלל תפילת חול וע"ז ודאי אמרינן דחומרו של יום גורם לו דרמי אנפשי' ומדכר משא"כ בהזכרה בעלמא דבזה המציאות מורה שיום השבת אינו מועיל שיזכירו ול"ה יותר מספק בעלמא עיי"ש, אולם עי' בהלכה ברורה כאן (בירור הלכה אות כב) שהאריך בזה והעלה דכיון שיש את הסברא של אימת שבת וכו', וגם יש בלא"ה את דעת הרמ"א שגם בתפילה אינו חוזר. וכ' דמ"מ הוי ספק ולכן י"ל דכיון שהזכרת המאורע מדרבנן נקטי' דספק לקולא עיי"ש.

ויש להעיר דמה דנקט שסומכין על סברת הרמ"ע מפאנו וכו' דאימת שבת עלי' לפמש"כ לעיל מהברכת ה' דאין ראי' מהרמ"ע לנידו"ד דהזכרה שאני מתפילה גמורה של חול א"כ אין לנו מקור לסברא אלא רק מה שהגרש"ק נשאר בצ"ע בזה וכמו שהכריע השבט הלוי הנ"ל, ואומנם עכ"פ יל"ד דמ"מ הוי ספק וא"כ ספיקא לקולא. אכן יל"ע האם חשיב כספק שקול אחר שבפשטות נדחית סברא זו, ואה"נ שיש ספק דילמא כהרמ"א אכן נכנסנו בזה לנידון דס"ס כשספק אחד הוא נגד השו"ע, ובעיקר שרוב האחרונים נקטו בזה דלא כהרמ"א וא"כ אף לאשכנזים ל"ח כספק. ואומנם יש גם את הספק מצד אימת שבת. ואכן בהלכה ברורה קרי לכ"ז דמידי ספיקא לא נפקא ומדוע ל"ח ס"ס, וע"כ דאי"ז פשוט שיחשב כס"ס וכדלעיל, ועכ"פ נקט דבזה אמרינן ספק דרבנן לקולא, ולהנ"ל עדיין צ"ע דמ"מ אין יסוד (ברור) לעיקר הסברא ודו"ק.

אומנם נראה דהנה בתחילת הענין הביא שם בהלכה ברורה דכבר פליגי הראשונים בפלוג' דהשו"ע והרמ"א לענין תפילה דהרשב"א כתב מפו' דחוזר וכמש"כ הב"י בשם הכל בו בשם מהר"ם והרשב"א שכ"ה בירושלמי והיינו דלמד כהב"י בירושלמי. וכן פסקו הרשב"ץ המאירי הרוקח והמהר"ם ריקאנטי והאהל מועד, ומאידך המאורות פסק כהרמ"א שלא חוזר עיי"ע בהלכה ברורה. ועכ"פ לכאו' אחרי היגלות דברי כל הראשונים הנ"ל שפסקו כהב"י ממילא נדחית דעת הרמ"א. ובפשטו' א"כ אין מצטרפת לספק. אך י"ל איפכא דכיון שמצינו שהמאורות כוותי' חשיב שפיר כדעה להיחשב כספק עכ"פ, או"ד דדעת המאורות לא חשיבא כלפי כל הראשונים הנ"ל דו"ק וצ"ע.

ובהלכה ברורה הביא אח"כ להיבי"א הנ"ל. וכ' שהוסיף עוד סברא בזה בשם הדברי צבי דכיון שרוב האנשים אינם שוכחים להזכיר רצה בברכת המזון, במקום ספק י"ל דאזלינן בתר רובא עיי"ש, ולי צ"ע בסברא זו דהא ודאי ל"א הכי בספק הזכיר טל ומטר שבזה הרי גם הרמ"א מודה שחוזר ואע"פ שרובא לא שוכחים וכו, וע"כ דל"א כאן "רובא". דכשמסתפק האם אמר או לא, ממילא אינו מכלל הרוב שלא מסתפקים ושוב י"ל דאדרבא מסתבר דמי שכבר מסתפק שאכן אשר יגור בא לו ולא הזכיר המאורע אלא בירך כהרגלו ודו"ק וצ"ע לדינא.

שכח יעלה ויבוא בבהמ"ז בראש השנה

הנה במג"א סק"ז הביא מתשובת מהרי"ל שדן בנוסח הברכה כששכח יעו"י בר"ה. ובי' במחצה"ש כוונת המג"א שמזה שדן המהרי"ל מצד החתימה אלמא דס"ל למהרי"ל שר"ה דינו כיו"ט וממילא חותם וגם דינו שחוזר אם נזכר אחר שפתח בהטוב והמטיב. וע"ז פליג המג"א אחר שנקטי' שמותר להתענות בר"ה, וכמבו' בסי' תקצ"ז דסמכינן אהך סברא אפי' לקולא דל"צ למיתב תענית לתעניתו, וא"כ בר"ה ל"א עם חתימה עיי"ש, ולדבריו לכאו' ג"כ אין חוזר וכמשנ"ת דתלי' זב"ז, ושו"ר בפמ"ג שלמד כך בדבריו.

אך באליה רבא (אות ח' ד"ה כתב) הביא דבכנסת הגדולה כתב דבר"ה חותם מקדש ישראל ויום הזכרון, אך המג"א כ' דאינו חותם וכו' (ומשמע מהא"ר שהבין דאין מפו' במהרי"ל שחותם דאל"כ הי' צריך להביא למהרי"ל שסובר כהכנה"ג דו"ק ועי') וכ' הא"ר לחלוק בב' טעמים על המג"א חדא דמ"מ אם אוכל בר"ה אז כבר מחויב לאכול פת והוי ליה ככל יו"ט. ועוד דהא הרבה פוסקים שגם בר"ח צריך לחתום. וא"כ בצירוף הא דהרבה פוסקים דאסור להתענות בר"ה, ודאי יש לסמוך על ב' השיטות יחד כאשר מכ"א בנפרד יש סברא לחתום ולכן פסק דצ' ג"כ לחזור לראש.

ולענין הלכה, במשנה ברורה (ס"ק י"ט) הביא הפלוג' הנ"ל ולא הכריע, אך נראה דעתו נוטה דלא כהמג"א, ובשעה"צ (ס"ק ט"ו) כ' דאף אם נסבור כהמג"א בהא דלא חוזר מ"מ בהא דחותם אי"ז קשור לענין חיוב אכילה והיתר תענית אלא הנידון תלוי האם ר"ח חשוב שיתקנו לו ברכה בחתימה או לא, וממילא ר"ה ודאי חשוב ככל יו"ט לתקן לו ברכה בחתימה וכש"כ בנהר שלום וכו' עיי"ש.

אומנם בהלכה ברורה (בירור"ל יז) כ' דכיון שיש כאן ג' ספקות שלא יזכיר בשם ומלכות חדא שמא כהראשונים שסוברים דברכה זו אין בה כלל הזכרת שם ומלכות, ואת"ל שכן שמא כהראשונים דרק בשכח בליל א' דפסח וסוכות יש בה שו"מ, ואת"ל דבכל יו"ט שמא ר"ה שאני כסברת המג"א דשרי להתענות, על כן יש לצדד דשוא"ת עדיף עיי"ש שסמך יתדותיו על ערך השולחן שפלפל בזה ודחה לדברי הא"ר וסיים שמכיון שי"א ששרי להתענות בר"ה וגם י"א שבשאר יו"ט אם לא הזכיר מעין המאורע אינו חוזר. ועיי"ש בהלכה ברורה שסיים דמ"מ יש לחתום (בלי שו"מ) לחשוש למהרי"ל ולכנה"ג וכו'.

ובאמת בערך השולחן הביא "מרדכי" שממנו משמע דלא כסברת הא"ר דאף שאם אוכל מחוייב לאכול פת מ"מ כיון ששרו להתענות, שונה משאר יו"ט עיי"ש בכ"ד, וראייתו לא ברורה וצ"ע בדבריו, אך מ"מ לכאו' למעשה אף שנסבור כהערה"ש לענין חזרה לראש בהמ"ז מ"מ לענין הזכרת המאורע בנזכר קודם שפתח ברכה רביעית יש לדון לצרף כאן סברת השעה"צ והנה"ש הנ"ל דדין הזכרתה בשם ומלכות לא תלי בחיוב אכילת פת באותו יום, אלא תלי בחשיבות וכדלעיל וא"כ הדר דינא דהוי ככל יו"ט שאומרה בשו"מ (ובהא דאינו חוזר ג"כ שוה דינה לשאר יו"ט לפ"מ שהכריע ביחוה דעת ח"ה סי' לו דאמרינן בזה סב"ל נגד מרן עיב"ז בבירור הלכה יג ובשעה"צ שם ודו"ק) ולמעשה צ"ע.

בדברי הגרעק"א בהנ"ל ומסתעף לשכח יעלה ויבוא ביוה"כ

והנה בהגהות רעק"א (מכת"י על הא"ר) כתב דמדברי הכנסת הגדולה אין ראיה שחולק על המג"א, די"ל שכנה"ג מיירי בלילה דודאי אסור להתענות כמ"ש במג"א סי' תקצ"ז [סק"ג] ובאליה רבא שם [סק"א] ובזה גם המג"א מודה, דמיירי בראש השנה שחל בשבת וטעה ולא הזכיר של שבת דכולל בברכה גם ראש השנה, ועי' במג"א ס"ק י"ג ובזה חותם מקדש ישראל ויום הזכרון עכ"ד (מובא בלבוש הוצאת זכרון אהרון).

[ובמש"כ עי' במג"א ס"ק י"ג הנה שם דן המג"א האם מה שמזכיר בברכה ר"ח ביחד עם שבת איירי בשכח של שבת לבד או איירי בשכח "גם" שבת דהיינו לבד ממה ששכח ר"ח עיי"ש, ולפי"ז כוונת הגרעק"א דהציור השני שהביא יהי' תלי' בב' דעות אלו דלדעה א' סגי בשכח רק של שבת ולדעה ב' דווקא בשכח גם יוה"כ ודו"ק. אך יתכן דכוונת הגרעק"א לס"ק י"ד שבו המג"א תמה על הי"א שהביא השו"ע (שאינו חותם בשל ר"ח אלא רק בשל שבת) דמדוע לא יחתום, הא כל מה שי"א דל"ח זה משום ספק ברכה לבטלה, אבל הכא דבלא"ה חותם מדוע יזכיר בה ר"ח עיי"ש (ובביאה"ל ד"ה ואין) כוונת הגרעק"א דגם בחתימה מזכיר תרוויהו ודוק"ב].

אכן אחר נשיקת עפרות קודשו של הגרע"א, נראה דלא ראה להכנה"ג בתו"ד, דהא הכנה"ג סיים דיום הכיפורים ל"א ימים טובים שאין מזכירין יו"ט אלא אומר אש"נ ימים קדושים וכו' עיי"ש. ומשמע שבעיק"ד ההזכרה שווה דינו לר"ה, ויעויי"ש עוד שכ' דחותם מקדש ישראל ויוה"כ ול"ח בזה בין ר"ה ליוה"כ. וא"כ כשדנים לפי"ז בתירוצו של הגרעק"א הנה ודאי שתירוץ א' דהכנה"ג איירי בלילה דר"ה שאז אסור להתענות לכו"ע וכו', לא שייך לומר זאת על יוה"כ דבו מצוה להתענות מהלילה וכמובן, וא"כ מוכרח דאף בר"ה אי"ז דווקא בלילה ודלא כהמג"א.

ואומנם בתי' השני דהגרעק"א דאיירי בשבת ר"ה, יל"ע בכה"ג גבי יוה"כ, ובאמת יל"ד על הזכרת שבת גופא ולא ראיתי דנים בזה, אך נראה דיש לחקור האם ההזכרה שתקנו בשבת שמחויב לאכול בה פת זה ממילא הזכרה קבועה לכל השבתות או דמיתלי תלי בכל שבת לעצמה האם מחויב לאכול בה או לא, ונפ"מ לשבת שחל בה יוה"כ, דע"כ שאין בה חיוב אכילה וא"כ אי בעי' לחיוב אכילה בפועל כדי להזכיר בשם ומלכות הכא גם של שבת אין לו להזכיר בשם ומלכות דהא אין חיוב לאכול בשבת זו, אך אי אמרינן דכבר לא אכפ"ל האם חייב לאכול באותה שבת אלא כך המטבע שתקנו בשבת, וממילא י"ל דשייך שפיר להזכיר שבת ויוה"כ.

ואומנם לסברת השעה"צ והנהר שלום שהוזכרה לעיל דתלי' בחשיבות היום ולא באכילה בפועל כלל וכדלעיל א"כ ודאי שאין להסתפק בזה ומזכיר ביוה"כ את הברכה של השבת וכ"ש הוא מהסברא שכתבו לענין ר"ה ודו"ק, אכן מ"מ נראה דלעצם הנידון שיזכיר יוה"כ ביחד עם שבת, לפי המג"א כאן בהמשך דבריו שמזכיר יו"כ בברכה אך בלי שו"מ עיי"ש, אך לפי מסקנת האחרונים (עי' מ"ב ס"ק י"ט) דלא תקנו כלל ברכה ליו"כ (ולכאו' אי"ז כסברתו בשעה"צ דתלי בחשיבות היום, אך באמת הרי הנהר שלום גופי' ס"ל דל"ת ברכה ליו"כ, וצ"ל דאדרבא אזיל לשיטתו וכיון שלא שייך אכילה ביו"כ אין לו חשיבות כלל לענין זה ודוק"ה) א"כ גם בשבת אין ענין להזכיר יו"כ, ועכ"פ לכנה"ג שס"ל שכן מזכיר ביוה"כ א"ש א"כ די"ל שבשבת מזכיר יו"כ גם בברכה ובחתימה.

וא"כ תירוצו השני של הגרעק"א מתקיים שפיר אף לענין יוה"כ, ומ"מ נראה מתי' הראשון שלא ראה לכנה"ג בפנים דאל"כ הי' צריך להעיר עכ"פ דק' מפשטות לשון הכנה"ג לגבי יוה"כ, אומנם צ"ע דבאמת המג"א גופי' בסוף דבריו דביוה"כ לא חותם ודלא כהכנה"ג, עיי"ש. וא"כ מבו' מיני דלכנה"ג חותם ביוה"כ, וא"כ מכאן כבר יכל הגרעק"א לקחת דהכנה"ג לא איירי דווקא בלילה של ר"ה וכמשנ"ת דביוה"כ אין לחלק בזה, והיאך תי' הגרעק"א דהכנה"ג ל"פ על המג"א... שהגרעק"א כתב זאת כהערה על הא"ר ועיקר כוונתו לחדד דשייך גם למג"א הוכיח דחותם בר"ה ואה"נ דבכנה"ג גופי' זה לש' וכנ"ל וצ"ע.

וראיתי מעירים דבאליה זוטא אות ח' העתיק לדברי הכנה"ג שביוה"כ מברך בשו"מ אש"נ ימים קדושים וחותם מקדש ישראל ויוה"כ עיי"ש. וזה סותר למה שהכריע באליה רבא לענין יוה"כ דאינו חותם דהוי כר"ח עיי"ש, וצ"ל דאה"נ בא"ר חזר בו אחר קו' המג"א על הכנה"ג דבר"ה שרי להתענות, ואיהו הרי תירץ דמ"מ אם לא מתענה מחויב לאכול פת, ועוד תי' דיש לצרף שי' האוסרים להתענות בר"ה עם השי' שגם בר"ח חותמין וכו' וכדלעיל. וכ"ז ל"ש ביוה"כ דודאי אין מחויב חולה וכד' האוכל ביוה"כ לאכול פת. וכמו"כ אין נידון האם שרי להתענות ביוה"כ וכמובן, וא"כ ממילא הכריע כאן שלא חותם ומשום דל"ד לר"ה ודו"ק.

בדין ספק בירך בהמ"ז. כשאמר נוסח זימון או פזמון "צור משלו אכלנו"

ראיתי להביא כאן מש"כ הג"ר של"ו ב"צ פלמן בספר אוצרות הברכה (ע"מ רע"ד) וז"ל: מעשה בליל שבת באחד שנסתפק אם בירך בהמ"ז, ואמר לו החכם שאף שבימות השבוע חוזר ומברך אבל בשבת יש מקום לעיין בזה, דהנה בספר אורחות חיים כתב שהגרח"ו זצ"ל לא אמר בזמירות צור משלו, משום שעי"ז יצא יד"ח בהמ"ז מן התורה ע"ש, וא"כ מי שאמר בזמירות צור משלו אכלנו, ברכת המזון שלו הוא מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא. (והעיר בזה הנ"ל) מיהו באמת יש לדון דאיכא בזה ס"ס לחומרא שמא מצוות צריכות כוונה ובזמירות צור משלו אכלנו לא כיון לצאת יד"ח ברהמ"ז, ושמא הזכרת ברית ותורה מן התורה ובזמירות צור משלו אכלנו ליכא ברית ותורה. מיהו באיפוך נמי איכא ס"ס, שמא הזכרת ברו"ת אינה מן התורה, ושמא מצוות אינן צריכות כוונה, ועיין. עכ"ד.

ודבריו תמוהים במה שסיים שיש גם ס"ס להיפך, והרי אי"ז ב' ספיקות שכל אחת יש בה סיבה שיצא יד"ח אלא בעי' גם שברו"ת אינה מדאורייתא וגם שמצוות ל"צ כוונה דאז שפיר יצא מהתורה והוי ספק דרבנן, וא"כ ודאי שיש כאן רק ס"ס לחומרא ואתינ' לנידון בדין ס"ס כשאחד הספיקות הוא נגד השו"ע וכו', ובאמת בלא"ה יל"ד לפי מה שכתבתי דיש צד דאף דהוי דרבנן בכ"ז ברו"ת מעכב, וכו"כ לעצם הענין הרי אין כאן הזכרת שו"מ, אכן הרי או' "אכלנו והותרנו כדבר א-ד-נ-י", אבל יל"ע האם זה נחשב הזכרת שם לטופס הברכה, וצ"ע.

ושו"ר להגרי"צ ברזל שם (אוצרות הברכה עמ' תע"ג והלאה) שדן בטעמא דאין יוצאין יד"ח בברכה ראשונה בנוסח הזימון. ופלפל וסלסל בזה בכמה אופנים וצדדים, האם הזימון גופא מהתורה והאם גם נוסחו מהתורה, ובדין כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, האם זה מדאו' או דרבנן, והאם י"ל דהזמון באמת הוא ההתחלה של הברכה הראשונה וכו' וכו' עיי"ש. ואכן בעיקה"ד נראה בפשטות דכיון דכו"ע שרים ומזמנין ואח"כ מברכים הרי זה כמכוון להדיא שלא לצאת שלכו"ע לא יצא יד"ח, ושו"ר שם שדן גם בזה עיי"ש בכ"ד.

אליהו ברכה – בני ברק

אי ברכה מעין שלוש צריך לאומרה בישיבה

קפ"ג ס"י: פסק בשו"ע בשם י"א שברכה מעין שלוש צריך לאומרה בישיבה. והביא המ"ב ס"ק ל"ה בשם הגר"א שזה למ"ד שכל שבעת המינים טעונים ברכה אחרונה במקומם, אז צריך נמי ישיבה. אבל למאי דס"ל להגר"א כעיקר כהסוברים דרק מיני דגן צריך במקומם, א"כ רק בהם בעי ישיבה עיי"ש. ולפ"ז להשו"ע דפסק לעיל קע"ח ה' וכן להלן קפ"ד ג' דרק מיני דגן בעי במקומם (והיינו כיש בתרא וכמ"ש הפמ"ג לעיל קע"ח בא"א ס"ק י"ב עיי"ש היטב), א"כ דינא דישיבה יש רק במיני דגן, וא"כ השו"ע יסתור לדבריו כאן שכל ברכה מעין שלוש בעי ישיבה ומזה מתבאר דהשו"ע ס"ל דלא תלי דין ישיבה בדין של ברכה במקומם, דאפשר דבעי ישיבה, אף שלא בעי ברכה במקומו, וא"כ יש לבאר להשו"ע אמאי בעי ישיבה.

והנה בשו"ע ס"ט פסק שברהמ"ז בעי ישיבה, והוא מברכות נא: וכתבו שם תוד"ה "והלכתא" שהטעם שבעינן ברהמ"ז בישיבה הוא משום דהיא דאורייתא ולכן החמירו בה יותר עיי"ש, ולפ"ז צ"ב להשו"ע דפסק כאן דגם מעין שלוש בעי ישיבה, אע"פ שפסק להלן ס"ס רט"ו שרק ברהמ"ז דאורייתא ושאר הברכות ובכללם מעין שלש לא הוי דאוריתא, א"כ אמאי השווה אותן לענין ישיבה, וצ"ל דס"ל דמעין שלש היא ברהמ"ז בקצרה, א"כ תקון רבנן כעין דאורייתא, וכשם שעצם שלש ברכות בעי בישיבה,

כן תקון במעין שלש. וא"כ מתבאר דלהשו"ע הטעם שבעי ישיבה הוא לא משום דבעי ברכה במקומה, אלא משום דשלש ברכות דאורייתא בעי ישיבה וכן תקנו נמי במעין שלש.

ולפ"ז דס"ל להשו"ע דמעין שלש נמי בעי ישיבה יצאו כמה חידושי דינים, דהרי בס"ח פסק השו"ע שברהמ"ז דינה כתפלה לענין שאילת שלום, והטעם כתב בהגהות רעק"א ס"ק א' בשם או"ח שרשם שאי"א להתפלל כשהוא מהלך אלא בעי רק במקום אחד ומעומד, הכא נמי בברהמ"ז דבעי במקום אחד ומיושב משא"כ בק"ש שאפשר בהליכה עיי"ש. (וראה לשון המ"ב כאן ס"ק ל'). הרי דהטעם שברהמ"ז הויא כתפלה היא משום דהיא בישיבה דוקא, ולפ"ז מה שמתבאר בס"ט שברהמ"ז ברכתה בישיבה, הוא המקור לס"ח שדינה כתפלה. ולפ"ז כיון שבמעין שלש פסק נמי השו"ע בס"י שברכתה מיושב, א"כ יהא נמי דינה כתפילה לענין שאילת שלום.

ולפ"ז דמעין שלש דינה כתפילה מתחדש עוד דהרי כתב הבא"ח (חקת ג') שכיון שברהמ"ז דינה כתפילה לכן אין לענות בה לדברים שבקדושה עיי"ש, וכ"ש שאין לענות לאמן דברכות (מה שפסק הרמ"א בס"ז שהשומעים יקדימו לסיים ברכה קודם המזמן כדי לענות אמן כל ברכותיו י"ל דאמן דברהמ"ז שאני ועיין). ולפ"ז במעין שלש נמי אסור לענות בה אפי' לדברים שבקדושה וד"ש לאמן דברכות, ויל"ע בכ"ז.

בהיה דעתו מתחילה לברך במקום אחר

קפ"ד א'-ב': כתב המ"ב ס"ק א' שאם היתה דעתו מתחילה לברך ברהמ"ז בחדר אחר, יש להקל כשעה"ד. ואם רואה מקומו הראשון, ס"ל להמג"א דזה שרי לכתחילה, והמ"ב כתב כלל שם דיש להקל בזה רק כיש לו מניעה לברך במקומו הראשון, משום דחשש לדעת הפמ"ג דמפקפק בדין זה, וכמ"ש בשעה"צ ס"ק ג'. וצ"ע דהרי לעיל קע"ח א' פסק הרמ"א דלכתחילה יש להקל בהיתה דעתו מחדר לחדר, וברואה מקומו הראשון פסק שם המ"ב ס"ק י"ב דלכתחילה יש להקל ואפי' שלא היתה דעתו כן בתחילה, וא"כ אמאי הכא לא מהני דעתו אלא בשעה"ד. ולהמ"ב ברואה מקומו הראשון שרי רק ביש לו מניעה.

והנה פסק השו"ע להלן ס"ב שבגוונא שלא בירך במקום הראשון, אם יאכל פת במקום השני יכול לברך שם ברהמ"ז וא"צ לחזור למקום הראשון, וצ"ע שהרי לשיטתו בקע"ח אם שינה מקומו הוי סילוק וגמר סעודה וצריך לברך בתחילה ברכה אחרונה על מה שאכל ואח"ז ברכה ראשונה על מה שרוצה לאכול, וא"כ איך פסק כאן דלכתחילה יאכל במקום השני ויברך ברהמ"ז וכן ברהמ"ז לאכילה הראשונה, הא צריך לברך על האכילה הראשונה ברהמ"ז בפני עצמה, וכן הקשו האחרונים. ובדרישה סי' קע"ח ס"ק ב' תירץ שהכא מיירי באופן שדעתו מתחילה היתה לאכול במקום השני עיי"ש. ובדבריו נמי יל"ע שאם דעתו מהניא לענין שיכול לאכול במקום השני א"כ אמאי לא מהניא לענין ברהמ"ז ואף בלא שיאכל.

ונראה לבאר שהטעם שאם לא יאכל במקום לא מהני מה שהיתה דעתו כן מתחילה לענין ברהמ"ז, הוא משום שאין דעתו מהניא לעשות ב' מקומות למקום אחד, ואף שהיתה דעתו על המקום האחר, מ"מ הוא מקום אחר ונפרד מן הראשון ואין דעתו מועילה לזה, ולכן הוי ברכה שלא במקום האכילה, ואי"א לברך שם, אלא צריך לחזור למקומו הראשון. אולם אם אוכל במקום השני, הדבר תלוי בדעתו שאם לא היתה כן דעתו מתחילה הוי ב' אכילות וחשיב שנסתלק מן האכילה הראשונה ומתחיל סעודה אחרת, וזה מה שפסק השו"ע לעיל סי' קע"ח. אבל אם היתה דעתו לאכול במקום האחר, מהניא דעתו שבתחילה, לצרף ב' האכילות לעשותם כאכילה אחת. שדעתו מהניא לעשות ב' סעודות לסעודה אחת, ולכן יכול לכתחילה לברך ברהמ"ז במקום השני שהרי מברך על מה שאוכל שם שהוא סעודה אחת עם מה שאכל בתחילה, והוי כמברך במקומו, ובהכי מיירי השו"ע בסי' קפ"ד לפי' הדרישה.

ולפ"ז דיש חילוק בהיתה דעתו בין המברך במקום האחר בלחוד לבין היכא שגם אוכל שם, אתי שפיר מש"כ המ"ב בס"ק א', דמה שפסק ההג"ה לעיל בסי' קע"ח שדעתו מהניא לכתחילה מחדר לחדר היינו דוקא לענין אכילה, דזה מיירי שם הגה"ה דדעתו מצרפת ב' הסעודות לסעודה אחת, דלא הוי סילוק לסתם הסעודה הראשונה, אבל הכא דלא אכל במקום השני אלא רק דעתו היתה מתחילה שיברך שם ברהמ"ז זה לא מהני דאין דעתו מהניא לעשות ב' מקומות למקום אחד, והוי כמברך שלא במקום שאכל, ורק בשעה"ד שרי. וברואה מקומו הראשון נראה דנחלקו המג"א והפמ"ג, דלהמג"א מה שרואה מקומו הראשון הוי ב' המקומות למקום אחד ולכן שרי לכתחילה לברך במקום האחר, והפמ"ג מפקפק בזה דאפשר שאין הראי' מצרפת המקומות כשם שאין דעתו מצרפת המקומות, ולכן הכריע המ"ב דרק ביש לו מניעה שרי לברך במקום האחר.

בגדר סילוק שולחן

קפ"ד ה': הנה הרבו לדבר בענין סלוק שלחן כגון בחתונות וכדו' די"א דבקיפול וסילוק השולחנות הוי סילוק גמור מהסעודה, ולכן יש לברך על המאכלים שבאים אח"כ תחילה וסוף (שבט הלוי ח"א סי' ר"ה בהערות לסי' קע"ז ואור"ל ח"ב פי"ב סעי' י"ג), וי"א שאין זה חשיב סילוק וסיום הסעודה או מטעם דהא נשאר השלחן המרכזי, או מטעם שמסלקים השולחנות רק לרקודים ולא לסלק הסעודה (וזה צ"ע הא מסלקין כל השולחנות ואף במקום שאינם רוקדים ודאי שעושים כן משום סילוק וגמר הסעודה), או מטעם שמשאירים במקום אחד שלחן עם כיבוד רב (הלכות שלמה מועדים ח"ב פ"ט ועוד).

והנה הדבר הוא במחלוקת ומי שפשוט לו שאין בזה סלוק מן הסעודה ניחא, אלא שאין דבר זה פשוט כלל וכנ"ל, ואכן הרבה פוטרים עצמם בטענה שאף שאפשר שזה הוי סילוק מסעודה מ"מ הדבר לא יצא מספק, והרי סב"ל ולכן אין הם מברכים ברכה אחרונה על מה שאוכלים אחר סילוק השולחנות.

אולם לדידהו יש לדון בכל זה מצד אחר, דהנה נתבאר בשו"ע קפ"ד ה' שאם נתעכל המזון הפסיד ברהמ"ז, והשיעור בזה היכא שנעשה רעב מחמת אותה אכילה, והיינו שאף שאכל אח"כ עוד דברים ומחמתם אינו רעב, מ"מ אם מחמת האכילה הראשונה שבה אכל פת היה רעב, הפסיד ברהמ"ז, וכמ"ש המ"ב ס"ק י"ח. אמנם כתב שם שזה רק באופן שנסתלק מן האכילה הראשונה, וחשב שבירך ברהמ"ז, ואח"כ אכל עוד דברים שרק מחמתם אינו רעב, אז הפסיד הברכה. אבל אם כל מה שאכל אח"כ היה באותה סעודה, שהמשיך אכילתו כמה שעות, א"כ אף שמחמת אכילה ראשונה היה רעב, מ"מ לא הפסיד ברהמ"ז, משום שהכל הוא סעודה אחת שבסיומה אין הוא רעב, וכן ת"ד המ"ב. והנה לפ"ז אם מה שהאריך אח"כ היה אחר סילוק השולחן, ודאי שאין לצרף כל אכילתו ולומר דהוא סעודה אריכתא, דהא סילק עצמו מן הסעודה, ועתה כל מה שאוכל הוא אחר הסעודה, ואין לצרפו עם האכילה הראשונה, ולפ"ז אם מחמת האכילה הראשונה היה לו להיות רעב, ומה שאינו רעב הוא מחמת האכילה שאחר הסעודה שהפסיד בכה"ג את ברהמ"ז. ולפ"ז צ"ע דכיון דהרוקדים אחר הסעודה אינם מברכים ברהמ"ז אלא אחר שעה וחצי ויותר, בכה"ג יש לחוש שאם לא אוכלים ושותים דברי קנוח אחרי הסעודה היו רעבים מחמת האכילה הראשונה, שהרי א"צ להיות ממש, אלא סגי בהתחיל להיות רעב ואף נתעכל המזון וכמ"ש השו"ע וזה ודאי מצוי שירעב כן בלא דברי השתיה והקנוח. וא"כ צ"ע על הסוברים שאין לברך ברכה האחרונה על דברים הבאים אחר סלוק השולחן מחמת שמידי ספק לא יצא הדבר דא"כ יש להם להסתפק לאידך גיסא דשמא סילוק השולחן בחתונות הוי כסילוק וגמר הסעודה וא"כ יש לחוש שמא היה רעב מן האכילה הראשונה, ומה שאכל בנתיים אינו מצטרף, דהא נעשה זה אחר סילוק השולחן, וא"כ נכנסים בזה לספק ברהמ"ז.

וא"ת הא פסק השו"ע קפ"ד ד' דבאינו יודע אם בירך ברכה"ז הוי ספק דאוריתא ולחומרא וצריך לברך, וא"כ לכאורה גם בספק אם נתעכל נימא הכי ויברך מספק.

אולם יל"ע בהאי דינא דיברך ברהמ"ז מספק, דאמאי לא אמרינן דאדרבה שלא יברך שמא הוי ברכה לבטלה דהרי להרמב"ם (עיין מג"א להלן רט"ו סק"ו) והשו"ע לאו דאוריתא דלא תשא, וא"כ אמאי ספק עשה דברהמ"ז דוחה ספק לא תעשה דלא תשא. (ולא דמי לעלמא דאמרינן עשה דוחה לא תעשה, דזה אמרינן רק בודאי אבל בספק יש לחוש שאינו עושה עשה אלא רק ל"ת). אלא די"א דכיון דאיכא חזקת חיוב אזלינן בתר החזקה, וא"כ ליכא ספק לא תשא אחר שהתורה אמרה לילך בתר החזקה (עיין בל"ח ברכות כא. ד"ה מ"ט) וא"כ זה שייך רק בגוונא שודאי חייב ורק יש ספק אי עשה מעשה לפטור חיובו, אבל הכא בספק נתעכל, שיש ספק על עצם חיובו שמא פסק עצם החיוב ע"י שנתעכל המזון, והוי ככל חזקה העשויה להשתנות דנחלקו בה ראשונים אי הויא חזקה.

אולם אף אי נימא דמה שיש לברך מספק הוא לא משום חזקת חיוב אלא מטעמא אחריתא, והוא דכיון דקיי"ל ספק דאוריתא לחומרא א"כ אין זה חשיב נושא שם ה' "לשוואי", דהא עושה כן מצד הדין וכמ"ש מנ"ח מצוה ת"ל, ולפ"ז י"ל שגם בספק נתעכל יש לו לברך מצד ספק דאורייתא לחומרא, מ"מ להתחייב בברהמ"ז מדאורייתא לאו מילתא דפשיטא. דהא כתב בה"ל בס"ס קפ"ד בשם הפמ"ג דגדר שביעה לברהמ"ז דאוריתא הוא רק כששבע מפת בלחוד, וכתב הבה"ל דפשוט דמה שאוכלים ללפת הפת ודאי מצטרף לשעור שביעה, אבל מה שלא מלפת בו הפת אינו מצטרף לשעור שביעה עיי"ש. וא"כ כשאוכלים באותם הארועים אורז וכדו' (עיין מ"ב לעיל קע"ז ס"ק א') ובלא"ה גם שאר מאכלים אוכלים קצתם בלא פת , א"כ א"ז מצטרף לשעור שביעה.

ועוד דהבא"ח (חקת י') הביא דברי הפמ"ג בסתם בלא לחלק, ובפשטות ס"ל שגם דברים המלפתים בהם את הפת אינם מצטרפים לשעור שביעה, וא"כ אין שום פשיטות שנתחייב בסעודה בברהמ"ז מדאורייתא דנימא שיברך אחר הרקודים מספק.

כללו של דבר שאין האוכלים אחר סילוק השלחנות יכולים לפטור עצמם מברכה אחרונה בטענת סב"ל שהרי על סמך אותה אכילה שאחר הסעודה הם מברכים ברהמ"ז ובזה הם מחשיבים הכל לסעודה אחת לא רק לקולא (שלא לברך ברכה אחרונה על הקנוח), אלא הם מחשיבים הכל לסעודה אחת גם לחומרא לחייב עצמם בברהמ"ז אף בספק נתעכל האכילה הראשונה. וכל שלא היתה האכילה הראשונה בשעור שביעה דאוריתא בודאי, א"כ לאו מילתא דפשיטא הוא להו לברך ברהמ"ז.

בלא הזכיר ברית ותורה

קפ"ז ג': פסק השו"ע שאם לא הזכיר ברית ותורה "מחזירין אותו", וכתב המ"ב ס"ק ח' דהיינו שחוזר לראש מפני שג' ברכות דברהמ"ז חשובות כאחת. אלא שציין המ"ב למש"כ להלן בסי' קפ"ח, ושם בס"ו בבה"ל ד"ה "לראש ברכת המזון" הניח דין זה דהמג"א בצע"ג למעשה, דנראה דהטעם דחוזר לראש משום דסיים ברכות דאורייתא והוי כעקירת רגלים בתפלת י"ח דחוזר לראש, ולא מטעם דחשיב כאחת עיי"ש. ובאמת דאפשר להוכיח כן מלשון השו"ע כאן דהרי הטור הכא כתב על גוונא שלא הזכיר מה שתקנו חכמים להזכיר וז"ל ואם סיים הברכה חוזר לראש, ע"כ. ואילו בשו"ע לא כתב לשון זה אלא כתב "מחזירין אותו" ומשמע לכאורה דחוזר לברכה שטעה בה ולא לראש, דלא ס"ל כטעם הרא"ש דחוזר משום דחשיבי כאחת ולפ"ז חוזר לראש, אלא כטעם רש"י דכיון דהסיח דעתו מברכה דאוריתא, הוי כעקירת רגלים וא"כ בטעה בנודה לך והתחיל רחם אינו חוזר אלא לנודה לך. ולפ"ז מוכח לכאורה מלשון השו"ע כמ"ש הבה"ל להלן קפ"ח בשם רש"י ולא כמ"ש כאן המ"ב בשם המג"א.

ובגוונא שסיים ברכת נודה לך ולא התחיל רחם ונזכר שלא הזכיר ברית ותורה כתב השעה"צ ס"ק ח' דלפי הטור לעיל קי"ד ו' דאפשר להזכיר יעלה ויבא אף שסיים ברכת רצה אם לא התחיל מודים, הכא נמי הכא דאם לא התחיל רחם יאמר ברית ותורה, עיי"ש. אולם מלשון הטור הנזכר שכתב "ואם סיים הברכה חוזר לראש" מבואר לכאורה לא כן אלא כל שסיים ברכת נודה לך אף שלא התחיל ברכת רחם חוזר לראש (להטור. ולרש"י ואפשר שכן דעת השו"ע חוזר לנודה וכנ"ל) ומבואר דלא אפשר לומר ברית ותורה קודם רחם. וצ"ע דמ"ש להטור דיכול לומר יעלה ויבא קודם מודים, לברית ותורה דלא אפשר לאומרו קודם רחם.

ואפשר לומר דהנה אע"פ שס"ל להטוש"ע לעיל קי"ד דכל שלא התחיל הברכה שאחריה הוי כלא סיים עדיין הברכה ויכול להשלים מה שחיסר, מ"מ לכאורה פשיטא דלא חשיב כאומרה בתוך הברכה ואז הוי כאומרה בחתימה, דהא אמרה אחר החתימה. ואפי' אחר כ"ד, וודאי שהחתימה שאמר בתחילה לא מהניא למה שאומר אח"כ, אלא צ"ל דס"ל דכל שלא התחיל הברכה שאחריה עדיין אפשר לתקן מה שחיסר, והוי כאומרו באותה ברכה, אלא שאומרו בלא חתימה. וא"כ יל"ע אמאי מהני להשלים מה שחיסר ולאומרו בין ב' ברכות והרי הויא הזכרה בלא חתימה. וכמ"ש הרשב"א הובא בב"י קפ"ח ו' דברכת אשר נתן וכו' יש לאומרו בשם ומלכות אע"פ שכשאמר רצה והחליצנו אינו מברך עליו זה משום שהוא כלול בברכת בונה ירושלים והוי כאומרו בברכה, ולכן כשאומרו לעצמו אומרו בברכה, והובא בבה"ל קפ"ח ו' בד"ה "אומר בא"י עיי"ש. ומבואר דהזכרה צריך להאמר בברכה, א"כ איך יאמר ברית ותורה בין הברכות, והרי מזכירים בלא ברכה.

ונראה שיש לחלק בזה בין היכא שההזכרה מגוף ומעיקר הברכה, לבין היכא שאינה מגוף עיקר הברכה אלא שתקנו חכמים להזכירה באותה הברכה. דהיכא שהיא מעיקר הברכה א"כ בעינן בדוקא שיברך על ההזכרה, ובלא זה לא מהני, דהא ודאי דעיקר הברכה בעי חתימה. אבל כשאינה מעיקר הברכה, אלא שתקנו חכמים להזכרה שם, אין זה מעכב שיברך על ההזכרה בדוקא, דלא תקנו חכמים אלא להזכיר באותה הברכה, וכל שלא התחיל הברכה שאחריה חשיב כהזכיר באותה הברכה.

והנה השעה"צ ס"ל דברית ותורה אינה מעיקר הברכה, דעיקר הברכה היא ברכת הארץ, אלא שתקנו חכמים להזכיר ברית ותורה בברכת הארץ, א"כ אין החתימה על ברית ותורה מעכבת, ולכן יכול לאומרה קודם רחם, דהא עדיין חשיב כאומרה באותה ברכה. אולם הטור ס"ל דברית ותורה דהם מטבע קבוע בברכה, הם מעיקר הברכה כמו ארץ חמדה וכו' וא"כ אף שלא התחיל רחם והוי כלא סיים ברכת נודה, מ"מ לא יכול לאומרם שם, דהוי הזכרה בלא חתימה, והחתימה בדבר שהוא מעיקר הברכה היא לעכובא, ולכן חוזר לראש. משא"כ יעלה ויבא בתפלת י"ח, שאינה מעיקר ברכת רצה שהרי אינה נאמרת אלא בר"ח וחול המועד, ולכן אין מעכב שיאמרה בברכה דוקא, אלא סגי שיזכירה באותה ברכה, וכל שאמרה באותה ברכה אף בלא חתימה יצא, ולכן יכול לאומרו קודם מודים.

וצ"ל דהטעם שאם חיסר של שבת ויו"ט בברהמ"ז יש להשלימו באמירת אשר נתן וכו' ובברכה דוקא. היינו משום שאומרה אחר ברכות דאוריתא והוי כסיים ברהמ"ז, ולכן תקנו ברכה דוקא משא"כ משיב הרוח ויעלה ויבא בתפלת י"ח שמשלימם באמצע תפלת י"ח, לכן סגי להזכירם בין הברכות בלא חתימה. ומהטעם שאינם מעיקר הברכה, ועיין.

בדעת המשנ"ב דבשכח הזכרה ברהמ"ז הראשון נתבטל לגמרי

קפ"ח ז': כתב השו"ע דאם שכח של שבת ור"ח כולל שניהם בברכת אשר נתן, וכתב המ"ב ס"ק כ"ט דאם שכח רק של שבת אינו מזכיר בברכת אשר נתן אלא של שבת, אבל אם נזכר רק אחר שפתח הטוב והמטיב שחוזר לראש בשביל הזכרה של שבת, א"כ צריך לחזור ולהזכיר גם יעלה ויבא, משום "דברכת המזון הראשון נתבטל לגמרי" (לשון המ"ב). וצ"ע דהרי קיי"ל לעיל סי' ק"ח סעי' י"א בטעה ולא הזכיר של שבת בתפילה כגון שהתפלל י"ח במנחה של שבת, דיתפלל במוצ"ש ערבית שתיים ויתפלל השניה בתורת נדבה. והטעם משום דנחלקו הראשונים דלדעת חכמי פרובינצה כל שלא הזכיר מעין המאורע, הוי כלא התפלל כלל ולכן צריך להתפלל שנית מפני שלא יצא בראשונה יד"ח, אולם לדעת ר"י יצא יד"ח תפילה, אלא שצריך להתפלל שנית כדי להשלים מה שחיסר ולהזכיר מעין המאורע, וזה לא יכול לעשות בערבית של מוצ"ש, שהרי אינו יכול להזכיר שם של שבת. ולכן לר"י לא יתפלל ערבית שתיים, ומספק פסק השו"ע שם דיתפלל תפלה שניה בתורת נדבה.

והנה לפ"ז הכא נמי בחיסר מעין המאורע, לחכמי פרובינצה לא יצא יד"ח ברהמ"ז, ולדעת ר"י יד"ח, ומה שצריך לברך שנית זה כדי להשלים מה שחיסר ולהזכיר מעין המאורע. וא"כ בגוונא שהזכיר של ר"ח ולא של שבת, לדעת ר"י צריך להזכיר בפעם השנייה רק של שבת דהא יצא יד"ח בברהמ"ז בפעם הראשונה, וא"כ מהני מה שהזכיר אז של ר"ח, אלא שצריך להשלים מה שחיסר ולהזכיר של שבת. ומש"כ המ"ב שלא יצא כלל בברהמ"ז הראשון הוא רק לדעת חכמי פרובינצה, ולדידהו חייב להזכיר בפעם השנייה גם של ר"ח וגם של שבת שהרי מה שבירך בתחילה כמאן דליתא, וצ"ע דנמצא דפסק המ"ב כחכמי פרובינצה. ותו נפ"מ במחלוקת זו בגוונא שפעם השנייה הזכיר רק של שבת, וא"כ יוצא שהזכיר גם של ר"ח (בפעם הראשונה) וגם של שבת (בפעם השניה), ולר"י יוצא בזה יד"ח ולא צריך לברך שוב, ולדעת חכמי פרובינצה לא יצא כלל, דכל שלא הזכיר מעין המאורע הוי כלא בירך, וצריך לברך בשלישית. ולפי מה שמבואר בשו"ע לעיל סי' ק"ח דלא נפסקה בזה הלכה כמאן, לא יברך הכא בשלישית, דהא ליכא בברהמ"ז ברכת נדבה, ומספק לא יברך. אולם להמ"ב שכל שלא הזכיר מעין המאורע נתבטל הברכה לגמרי, בכה"ג יברך בשלישית. וזה תימא דהא מחלוקת זו לא הוכרעה, והיאך פסק המ"ב כחכמי פרובינצה. ודוחק לומר שלשון המ"ב הוא לאו בדוקא, וצ"ע.

יצחק מרסיאנו – בני ברק

זימון דאורייתא או דרבנן

א. ראיות שזימון מה"ת: ברכות מ"ח ב' ת"ר מנין לברכת המזון מה"ת שנא' ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן את ד' אלוקיך זו ברכת זימון [כך היא הגרסא שלפנינו] וכו', ושם רבי אומר אינו צריך ואכלת וכו' זו ברכת הזן אבל ברכת הזימון מגדלו לד' אתי נפקא וכו' ע"ש. בפשוטו נראה שת"ק ס"ל שברכת הזימון הוא מדאורייתא, וכמו שברהמ"ז הוא לימוד גמור ה"ה ברכת זימון דיליף לה בהדי הדדי.

ומצד שני רבי אמר אינו צריך ומייתי קרא מתהילים, ואם לת"ק הוא דין דאורייתא לא שייך לומר אינו צריך כיון שלומד זה מה"ת. ולכן נראה שמבואר כאן שגם לת"ק הוא דין דרבנן, או שגם לרב' הוא מה"ת ואף שיליף לה מקרא בכתובים אולי אפ"ל שזה הוא גילוי מילתא ומשוו' לי' דאורייתא. אבל נראה לי דוחק שפליג' בזה גופא שלת"ק הוי מה"ת ולרבי הוי דרבנן. עוד איתא שם מ"ה א' בריש פרקין מנה"מ אמר רב אסי דאמר קרא גדלו לד' אתי ונרוממה שמו יחדיו, רבי אבהו אמר מהכא כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלוקינו. וממה שהביאו פסוק מתהילים נראה שהוא דין דרבנן, וגם לרבי אבהו לא נראה שחולק במהות הדין אלא במקורו ואף שהביא קרא מן התורה נראה שהוא רק אסמכתא בעלמא. וכן כתב הרא"ה כאן שהוא דין דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

ויש לעיין קצת שהרי אחרי שיש לנו ברייתא שאומרת לנו מקור דין זימון וכנ"ל בדף מ"ח ב', במה נחלקו אמוראי בזה, וכן הרי רבי בברייתא אמר מגדלו ואיך פליג על זה רבי אבהו. אמנם עי' פירוש רש"י מ"ה א' ד"ה מה"מ שכתב וז"ל דג' ראויים לברכת זימון עכ"ל, ונראה מדבריו שלא שאלו מקור לדין אלא ששאלו דין מיוחד מאיפה שבג' ראויים לברכה זו. ומצאתי לפנ"י שכתב כדברינו שודאי שלא שייך שפסוקים אלו שהזכירו אמוראי ישמשו מקור לעצם דין זימון שלא רמיזא שם כלל, אלא באו לגלות על ידי זה שאינו תלוי בעשרה כמו כל דבר שבקדושה או בשנים כמו כל מיעוט רבים שנים ותפשת מועט תפשת, אלא הוא דין בג' ולכן שפיר ילפינן לה מהני קראי. וע"ש שהעיר גם איך לרב אסי פסוק מן התורה סמיך אקרא מדברי קבלה, והוא שם ישב שכבר מצינו בתורה ענין לג' שבזה שכינה שורה ויש לו מעלה מיוחדת, וכוונתו שלכן אפשר משם ללמוד דהוי רק גילוי מילתא בעלמא. והנה בסוגית עד היכן ברכת זימון מצינו אולי רמז ומשמעות לדין זה, דאיתא התם (מ"ו, ב') שרצו לתלות מח' ר"נ ור"ש האם ברכת זימון עד הזן או עד נברך בברייתא שתני חדא בה"מ שנים ושלוש ות"ח בה"מ שלוש וארבע ולכו"ע הטוב והמטיב לאו דאורייתא ולכן מאן דאמר עד הזן ס"ל כברייתא שבה"מ שתים כשאין זימון ושלוש כשיש זימון שהם ג' וכו' כן הוא על דעת רש"י, ודחו בראשו' פירושו בשתי ידים ע"ש, אבל גם לפירושים אחרים ע' תוס' שם בשם הרי"ף, שקאי אבני אדם שאפשר לומר בה"מ בשתי בנ"א או בג' וה"ה נמי בא' למ"ד ברכת זימון עד הזן ולמ"ד עד נברך אפשר גם בד'.

ולכאו' פשטות הדברים שרק הטוב והמטיב לאו דאורייתא

ולכן לא מנו אותה אבל ברכת זימון היא דאורייתא. וכן הביא החזו"א (ל"א, א') ראי' זו. האמת שהוא בעצמו דוחה, שאפ"ל שלא נקט התנא הטוב והמטיב כיון שפשיטא שמתחלקת לאדם אחר, אבל ברכת זימון אף שהיא דרבנן הי' צריך התנא לאשמיענו מה דינה, שיש לומר שלא נחלקת וכמו שס"ל לרב ששת לדינא, וקמ"ל לפי רב נחמן שלא אמרינן הכי. ושו"ר בחי' הרא"ה שהקשה נמי קושיא זו, למה ספרו זימון והרי גם היא דרבנן, ומתרץ לה באופן אחר, וז"ל ברכת זימון נמי אמאי חשבינן לה דהא איהו נמי ודאי לאו דאורייתא, שאני תחלת ברכה מסוף ברכה משום דהטוב והמטיב דבסופא לא חשיב דהיא דרבנן וחשוב כמאן דכליא ברכה בבונה ירושלים דהיא דאורייתא וכמאן דלא בריך תו, אבל תחילת ברכה לא אפשר בר מינה בזימון הלכך לא סגיא דלא למיחשבא ע"כ. והיינו שזימון דרבנן ואעפ"כ חשבה כיון שהיא בהתחלה, וכן הוא במאירי (מ"ו, א' סוף ד"ה זו היא) וז"ל, ואע"ג דנברך נמי דרבנן היא מ"מ הטוב והמטיב הוא בסוף ומאחר שהג' הם ברכות התורה שוב אינו נמנית עמהן ע"כ. וכוונתם שמאז שנגמר הדאורייתא לא ממשיכים, ולא שמדלגים אותו אלא שלא ממשיכים בשבילו, אבל אם לא היינו סופרים ברכת זימון, זה הי' דילוג וזה לא עושים.

ואולי אפשר ליישב ראיה זו באופן שלישי אליבא דהב"י סי' קצ"ד והמג"א שם ס"ק ג' שהתנא לא ספר אלא ג' ברכות שמעכבות זו את זו אבל הטוב והמטיב לא ספר כדי ללמדנו שלא מעכב ברה"מ, ומנו זימון כי פשיטא שלא מעכבת דלא גרע מאילו לא היו ג'. עוד איתא התם שביטלו הטוב והמטיב אצל פועלים כיון שאינה מה"ת אבל זימון לא ביטלו כדאיתא ברש"י ד"ה מוקים לה ולכאו' מבואר שהיא מה"ת. וכן הביא החזו"א הנ"ל וכתב שאולי יש לדחות שלא ביטלוה כיון שהיא קצרה אין בה משום ביטול מלאכה.

ב. ראיות לזימון דרבנן: מאידך גיסא עי' גמ' מ"ה ב' יהודה בר מרימר וכו' שאכלו שלשתן לחם ביחד וחשבו שדין זימון נאמר רק כשיש א' גדול מהם אבל אם הם שווים חילוק ברכות עדיף. ולכאו' בקרא דוברכת אין לזה שום רמז ואם מסברא קשה לומר שדין זה יהיה דאורייתא, ולכן יל"ד מא' גמ' שדין זימון דרבנן.

וכן יל"ד אם ברכה אחרונה בשבעת המינים היא מה"ת למה שלא יהיה זימון, ובפוסקים ל"מ מאן דס"ל הכי לבר מהא דהביא המ"ב קצ"ג, סק"ו והסיק דלא קי"ל הכי ולא נוהגים אפילו לחשוש לזה. וכן איתא בב"י ריש סי' קצ"ב מהמרדכי ריש פרק ג' שאכלו (סי' קנה) בשם הראבי"ה שכתב בשם רבינו האי שבז' המינים חייבים לזמן, אבל לא נראה כן מדברי הפוסקים. האמת שעי' בדרישה קצ"ב אות א' שכותב שתלי במה שכתבנו האם מעין ג' בז' מינים מה"ת או לא ע"ש. וע"ע בזה פמ"ג קצ"ג א"א סק"ב מה שהביא בזה.

ג. בראשונים: בראשו' גם כן מצינו מקצתם שהתייחסו לנקודה זו, הרשב"א כתב על עובדא דרבא כי אכל ריפתא בי ריש גלותא דמברך ג' ג' ולא י' י' שמא יקפיד ריש גלותא, ושם לא יכלו לצאת בברכתו כי יש רעש ולא יכולים לשמוע המזמן. והתם כתב הרשב"א שכיון שהוא זילותא דריש גלותא וגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת דרבנן, והא דרבנן היא, לכן אף שעשרה אינן נחלקים, כאן מברכים ג' ג'. ובפשוטו מבואר שקסבר שזימון הוא דרבנן. וכך למד הפמ"ג א"א קצ"ג, ו' בדבריו. וכנראה שכך הבין גם השעה"צ קצ"ט, אות י"ט שציין לרשב"א במה שכתב שזימון לרוב הפוסקים הוא מדרבנן. אמנם ע' בדברי החזו"א (שם) שלמד בדבריו שבעצם אפשר לומר שזימון דאורייתא רק שמעליותא של הזכרת השם בעשרה היא מדרבנן.

יש לנו ראשונים מפורשים שנקטו שברכת זימון דרבנן ע' רא"ה מ"ה ב' ד"ה תניא ומ"ו א' ד"ה ומאן וכן מצינו בריטב"א בהל' ברכות פ"ה ה"י ועוד בהל' י"ט וכ"ה בחידושים, כן מצינו ג"כ דעת המאירי ברכות מ"ה א' כנ"ל, וכ"כ בפסקי הרי"ד ברכות מ"ח א. מאידך גיסא מצינו ראשון להדיא שזימון הוא מה"ת והוא הראב"ד, ומובא בטור סי' קפ"ח (על הא דסעי' ו' שם) שאין לומר שם כשטעה ולא הזכיר המאורע בברכת המזון שאומר ברוך שנתן שלפי הראב"ד לא מזכיר בה שם ומלכות וכותב לפי שאינה ברכה קבועה ודומה לברכת זימון שאע"פ שהיא מן התורה אין בה לא שם ולא מלכות לפי שאינה קבועה. ומקור דברי ראב"ד אלו בהשגותיו על המאור דף מ"ד א' מדפי הרי"ף, שכתב כה"ג על כל הני ברכות דאיתא בהרואה שלא טעונים שם כיון שאינן קבועות, וכן הביאו בספר המאורות ע' מ"ט א'. ואולי יש לדחוק דבריו שכוונתו לומר שזימון הוא חיוב גמור כעין דאורייתא שאית לה אסמכתא מובהקת, אבל דחוק הוא.

ד. בפוסקים: בפוסקים הגהות הלבוש קצ"ט, ח כתב להדיא שזימון מה"ת והביאו הח"א כלל מח, א, וכן חזו"א לא, א נוטה דעתו הכי, וכן בישוע"י סו"ס קצ"ד, ולעומתם הפמ"ג קצ"ז א"א סק"י שלרוב הפוסקים זימון דרבנן, והביאו המ"ב בכמה דוכתי בשעה"צ קצ"ז אות ט"ז וכן בשעה"צ קצ"ט אות י"ט, וכן הפמ"ג הזכיר זאת בכמה מקומות [קצ"ג א"א סק"ב, וסק"ו].

בדעת המג"א יש לדון כי ע' דבריו קצ"ז סק"י שאם כל א' מברך לעצמו לא חייב להיות שמי שאכל כדי שביעה הוא יברך, וכתב על זה הפמ"ג שטעם האי דינא הוא משום שזימון הוא מדרבנן. ועוד ע' במש"כ סי' קצ"ט סק"ז לענין קטן שלא צריכים לבודקו אם הביא ב' שערות ודין זה הוא רק כי נקט שזימון דרבנן וכדאיתא בשעה"צ הנ"ל קצ"ט אות י"ט. וראיתי שהעירו מדברי המג"א קצ"א סק"א שנקט שפועלים מזמנין אלמא שזימון מה"ת שהרי הפמ"ג כתב שם לתלות דין זה אי זימון מה"ת, ולכאו' לא קשיא כלל שבפשטות כוונת הפמ"ג רק לומר שלמ"ד זימון מה"ת ודאי חייבים הפועלים לזמן, אבל גם למ"ד זימון מדרבנן י"ל שפועלים מזמנים וכמו שמברכים המוציא ועוד שהחמירו בזה יותר. (פרי טוב סי' א' סק"ז).

ה. דעת הקרית ספר: עוד יש לדעת שאפילו את"ל שזימון דאוריתא, נחלקו האחרו' אם דווקא בג' או בעשרה [וצ"ע אם יש צד שבשניהם חיבים מה"ת]. בפשטות הינו אומרים שעיקר הנידון אם הזימון מה"ת הנו בג' אבל עשרה הזכרת שם שמים אינה אלא מדרבנן שהרי לא מרומז כלל בפסוק של וברכת. וכ"ד החזו"א שכך למד ברשב"א שבעשרה הזכרת השם הוא מדרבנן ובג' הוא מדאורייתא. איברא שלפי הגירסא שלומדת זימון מאת ד' אלוקיך אולי אפשר לומר שמבואר הפוך שרק בהזכרת השם בעשרה הוא מה"ת אבל בג' לעולם דרבנן. וכן הוא דעת הקרית ספר פ"ה מהל' ברכות שזימון בעשרה הוא מה"ת. [הובאו דבריו בא"ר ס' קצ"ט ה' ובפמ"ג קצ"ב מ"ז א'] וע' מהרש"א בח"א לדף מ"ח ב' שכתב שילפינן לה מד' אלוקיך כי עיקר זימון בעשרה בשם.

והנה לפי הק"ס אתי שפיר סוגיות הש"ס הנ"ל שבמ"ה א' הגמ' מביאה אסמכתא לדין זימון בג' ובדף מ"ח ב' מייתינן קרא לזימון דאוריתא בעשרה, ולפי דבריו מבואר נמי שזימון בעשרה אינו סתם נידון צדדי שכשהם עשרה מוספים השם אלא שהוא מעלה בעצם הזימון וזה דלא כדברי הב"י סו"ס ר' ע"ש.

ו. כמה נפק"מ לדינא: והנה בנידון הנ"ל אם זימון מה"ת או דרבנן יש בזה כמה נפקא מינות שהוזכרו בפוסקים.

א' לענין מי יזמן כשיש חבורה שחלק מהם התחייבו ברה"מ דאורייתא כשאכלו כדי שביעה וחלק לא אכלו כדי שביעה, שאם נאמר שזימון מה"ת יצטרך לברך ולזמן מי שאכל כדי שביעה דווקא, אבל אם זה דרבנן יכול גם מי שלא אכל כדי שביעה. וכן מבואר במ"ב קצ"ז ס"ק כ"ג וע"ש בשעה"צ אות ט"ז שתלה דין זה בנידון דידן.

עוד נ"מ לענין קטן שהגדיל אם סמכינן אחזקה דרבה שהביא ב' שערות, שבדיני דרבנן סמכינן ובדיני דאורייתא לא סמכינן, ועי' מ"ב סי' קצ"ט ס"ק כ"ז ובשעה"צ אות י"ט.

עוד יל"ד אם מי שנתחייב בחבורה א' זימון דאוריתא דהיינו שאכלו כולם כדי שביעה האם מותר לו לעבור לחבורה שלא נתחייבו אלא בזימון דרבנן שלא אכלו שלושתן כדי שביעה, שאם זימון דרבנן אפשר ואם מה"ת בפשטות יש להחמיר בזה.

וכמובן שיש נ"מ לענין ספיקות אם חייבין לזמן מדינא. איברא שהפמ"ג כתב שבזימון בעשרה יש להחמיר שלא לזמן בשם משום הזכרת השם לבטלה, ובזימון בג' יש לזמן מספק, וכן הוא בחיי"א ע' מ"ב קצ"ג ס"ק כ"ד וס"ק כ"ו.

שמואל מויאל – בני ברק

בענין מנהג מקצת מעדות בני ספרד לומר ברוך מקדש השבת קודם המוציא

שאלה: הנה בסי' קס"ו נפסק דטוב להיזהר שלא לשהות אפי' בשתיקה וכ"ש שלא לדבר בין נט"י לברכת המוציא, ומקור הדברים מסוגיא בברכות ד' מב. דקאמר תיכף לנט"י ברכה ומשמע להטור ולאביו הרא"ש דבנטילה שלפני הסעודה קאמר וגם הביא הטור ראיה לד"ז מהירושלמי דאמר כל התוכף ברכה לנט"י אינו ניזוק בכל אותה סעודה [לפנינו שם בירושלמי הנוסח באופ"א "אין השטן מקטרג באותה סעודה" והיא היא] וביאר הב"י כוונתו דאי קאי לנטילה אחרונה א"כ כבר סעד ומאי דהוה הוה והסכים עמו הב"י שכן נכון לעשות ליזהר מהפסק גם במים ראשונים.

ומעתה יש לתמוה על מנהג מקצת מעדות בני ספרד הנוהגים לומר קודם ברכת המוציא "ברוך מקדש השבת" ורק אח"כ מתחילים בברכת המוציא דלכאורה כיון שאין בו צורך להסעודה שהרי כבר קידש על היין א"כ אינו אלא הפסק שאין ראוי לעשותו.

תשובה: הנה כתב בס' הכל בו [סי' ל"ט] וז"ל דין סדר סעודת שבת שחרית, הולכים לבתיהן ומוצאין שולחן ערוך ומטה מוצעת ויין מזוג ומוזגין לו את הכוס ומקדש ואומר בורא פרי הגפן ונהגו הקדמונים שהיו אומרים אחר קידוש זה ברוך מקדש השבת בלא מלכות ובלא הזכרה וכו' עכ"ל.

והנה דבר מנהג זה הובא גם באורחות חיים [בדין סעודות שבת] וכן בס' העיתים [סי' קמ"ג] ובס' המנהיג [סי' מד עמ' קעב] ובספר הבתים [לר"ד בן שמואל כוכבי בית ד' שער א' (הקידוש) הל' י"ד] והעתיקוהו להלכה בס' מקור חיים [בסי' רפ"ט] והרדב"ז [ח"ח סי' ל"ט], אמנם בס' הבתים שם כתב על זה וז"ל ויראה לי שאין זה נכון לומר דבר מפני שיהא הפסק בין הברכה לשתיה וכו' עכ"ל והביאו דבריו להלכה החיד"א בס' שיו"ב [סי' רפ"ט סק"א] וכ"כ ג"כ הכה"ח שם בסק"ו, שלא לעשות הפסקה זו בין הברכה לשתיה.

ונראה לי להסביר בטעם אותו מנהג הקדום מפני שבקידוש של היום אין בו שינוי מנוסח טופס שאר ברכות הנהנין ואיך יבחינו שעל ידו מקדשים את השבת אשר על כן אמרו עליו ברוך מקדש השבת ולא חששו להפסק משום שהוא צורך הברכה וכן משמע בס' הבתים שם שכתב טעם מנהגם כדי שעי"ז יהיה נקרא קידוש, ועי' להלן שנביא אי"ה מסי' תכלאל בכת"י קדשו של המהרי"ץ שכתב ג"כ לומר ברוך מקדש השבת אבל במקום אחר הברכה כתב לאומרה קודם הברכה והיינו כד' הפוסקים שחששו בדבר הזה משום הפסק.

ומ"מ ארוחנא דיש מקום לומר דאף המנהג הנז' לומר כן קודם המוציא, יסוד שרשו וטעמו בקדמונים והיינו מפני שאנו בוצעים בשבת על לחם משנה על כן יאות לנו לפרש דברינו שהוא משום קדושתה של שבת ולא משות רעבתנותא וא"כ אין לחוש בזה להפסק.

והנה גם קודם ברכת הריח בליל שבת אחר תפילת ערבית מצאנו מנהג זה ואעתיק דברי רבותינו שמצאתי שדברו בזה ואולי מתוך לשונם נמצא מנוחה גם לענייננו.

הנה בכה"ח פלאג'י [סי' ל"ו הל' ו'] כתב בשם ס' יד נאמן להרה"ג המקובל רבי חיים אברהם מיראנדה זצוק"ל [בליקוטים סי' י' דף סא ע"ד] שלא לומר ברוך מקדש השבת קודם ברכת הריח. ואעתיק לשונו הקדוש של הר' יד נאמן כאן וז"ל בקיצור ראיתי בבית מדרשו של מורינו הרב המג"ן [ר"ת משה גאלאנטי נר"ו] אחר ערבית ליל שבת מריח על עצי בשמים בעלי הדס שכן הוא מנהג המקובלים, ובברכה היה אומר בזה הנוסח ברוך מקדש השבת בא"י וכו' בורא עצי וכו', ויש לערער בדבר שאין נראה נכון לומר כן וכו' יען שלא מצינו שום קביעות קדושה על הריח בשבת ולא ביו"ט וכו' ותלי תניא בדלא תניא, והרי הוא עתיד לקדשו על היין או על הפת ולא בדבר אחר וכו' ובין על פי דרכי התלמוד ובין על פי דרכי הקבלה אין לתלות קדושת שבת בברכת הריח ואם משום הטעם הנעלם שיש בשבת נשמה יתירה שהנאתה מן הריח, כלל יהיה בידך שכל דבר שהוא נסתר אין אנו רשאין לפרסמו בגילוי אלא כשם שכל סוד תורה נסתר הוא רוחני, כמו כן עשייתו היא רוחניית ולא מפורסמת לחושים גופניים וכו' ועל כן לא פרסמו בה רבנן איזה מין מצוה מיוחדת לנשמה היתירה, ואפילו אם תפרש הסוד בענין אחר כי ההדס הוא של ג' עלים הרומזים לאבות והדס"ה תמה עם תוספת ה' רמז לזווג שבת מלכתא עמהם, איך שיהיה דברים רוחניים הם נסתרים ונעלמים ואין בהם לא עשיה ביד ולא אמירה בפה וכו', ומ"מ מודינא דטוב הוא להריח בה ולברך עליו וכו' חדא להרבות בברכות וחדא דיש עליה הרמז שאמרנו כפי דברי הזוה"ק ונהי שהרוצה לכוון יכוון כפי כוחו בברכה (עד מקום שיד שכלו מגעת) כשהוא אומרה, אבל לא יפרסם הנעלם בפה לומר ברוך מקדש השבת. ועוד נראה טעם אחר וכו' דתכף ומיד אחר תפילת ערבית של שבת חל עליו לזכור קדושת שבת על היין ואם אומר כן קודם קידוש נראה כמזלזל בכבוד היין הואיל ומזכיר קדושת שבת על ההדס וכו' ועל כן נר' דזה דבר שלא כהוגן ואין ראוי לעשות, כן נראה לי מסברא, אבל מן הדין נ"ל שאין לומר ולהזכיר שום תליה במה שאינו תלוי, כגון אם בא לאכול דגים שמצוה בשבת ע"ד המקובלים אטו מי יאמר קודם אכילתן ברוך מקדש השבת, הלכך יברך בבשמים אם ירצה להריח אבל לא יאמר ברוך מקדש השבת הואיל וחל עליו קידוש היום וחכמים תקנוהו על היין ולא על דבר אחר, עכ"ל בקיצור.

והנה כבר כתבנו שהגאון מוהר"ר חיים פאלאג'י זצוק"ל הסכים עמו בדבר הזה, אמנם מצאתי בס' פקודת אלעזר [סי' ר"ץ סעי' א'] שכתב להשיג על דבריו דהברכה על הריח שייך לשבת מצד עונג שבת ע"י ריח טוב כמש"כ בשבת לג: בהדי פניא דמעלי שבתא חזו ההוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא ורהיט בין השמשות אמרו ליה הני למה לך אמר להו לכבוד שבת ותיסגי לך בחד חד כנגד זכור וחד כנגד שמור אמר ליה לבריה חזי כמה חביבין מצות על ישראל יתיב דעתייהו ע"כ. ועל פי זה נהגו להביא ב' מיני בשמים הנותן ריח טוב בפירות ועצי בשמים וא"כ שייך לשבת וג"כ שיש בדבר הזה ענין מיוחד לשבת שהוא כדי להשלים מנין ק' ברכות ואין בידינו לבטל מנהג האי' ללא דבר כלל. ע"כ מס' פקודת אלעזר.

והנה לעניות דעתי הקטנה והקלושה אחר בקשת המחילה עם שדבר ברור הוא מה שסיים בסוף דבריו שאין בידינו לשנות מנהג כלל אמנם במה שהביא ממס' שבת לא ידעתי מה רצה בזה והלא הרב יד נאמן ידע כל זאת כאשר מוכח מבין שורותיו ואע"פ כן טען עליו טענותיו כי זה הענין אינו אלא רוחני ולא יש עליו קידוש השבת, וגם טענתו הב' לענין הזלזול ביין מה יענה ע"ז הר' פקודת אלעזר.

ונחזור לעניין אמירה זו קודם ברכת המוציא דלכאורה מצד טענתו כי כבר חל עליו לקדש על היין ואיך יקדש על הריח הנה זה לא שייך בנידו"ד כיון שכבר קידש על היין וגם שהפת היא ג"כ בכלל קידוש למי שאין לו יין, וכן לענין טענתו השניה שכתב שכל הענין להריח אינו אלא על דרך ענין רוחני שלא ראוי לבטאו בשפתים הנה בנידו"ד הלא תקנו חז"ל לברך על לחם משנה בשבת אשר על כן שפיר דמי שנאמר על זה ברוך מקדש השבת כדי להודיע ולהוודע שלא נטלנו לחם משנה לברכה אלא משום כבודה של שבת.

ועיין עוד בס' שו"ע המקוצר [סי' נ"ז] שכתב שמנהג התימנים שהאשה אחר שמברכת להדליק נר של שבת אומרת ברוך מקדש השבת ושם בהע' כ"ג הביא מקורו מהמהרי"ץ בס' עץ חיים דף קיא ע"ב והר' יצחק רצאבי שליט"א הציע לומר כן רק לאחר התפילה על הנרות ולא מיד אחר סיום הברכה וטעמו עמו כדי שלא יראה שינוי ממטבע הברכה [ונר' לי דכוונתו דומיא דמש"כ הטור [בסי' קפ"ז] דיש שמוסיפים ואומרים ברוך משביע לרעבים ברוך משקה לצמאים בא"י אמ"ה הזן את העולם וכו' ואין לאומרו שאינו ממטבע הברכה והמוסיף גורע עכ"ל הטור] ושם ביאר בשם המהרי"ץ טעם אמירת דבר זה כדי שיצאו גם הנשים יד חובת זכירת שבת בפה למען לא יהיו הם חייבים בקידוש מן התורה ובעה"ב המוציאם ידי חובתם רק מדרבנן וע"כ כ' שגם להמהרי"ץ לא יש ענין בדוקא לאומרו סמוך להדלקה ממש, והנה עוד שם הביא מתכלאל בכי"ק של המהרי"ץ שכתב לומר "ברוך מקדש השבת" קודם ברכת הגפן של קידוש יום שבת אחר אמירת הפסוקים והנה כאן ודאי לא שייך טעם הנ"ל שכתב לגבי ההדלקה ובע"כ הוא על פי אותם קדמונים שנהגו לאומרו אחר הברכה ומשום חשש להפסק כתב הוא לאומרו קודם הברכה וכבר כתבנו טעם למנהג שהוא כדי לבטאות שהמעשה שעושים אינו אלא משום השבת ואחר שמצאנו שגם המהרי"ץ עצמו מודה לענין הזה אפשר לומר כי גם מה שכתב בענין אמירה זו סמוך להדלקת הנרות הוא בדוקא בסמוך כדי להודיע ולהוודע שהדלקת הנרות היא לכבוד השבת ומה שכתב הטעם כדי שיצאו ידי חובת זכירת שבת מן התורה יש לפרש כוונתו ליתן טעם למה נהגו לומר זאת כל הבנות ולא רק האשה המדליקה את הנרות כי אצל האשה המדליקה את הנרות יש טעם יותר פשוט והוא כמו שכתבנו.

האמנם שדבר זה קשה לאומרו לגבי הדלקת הנרות שהרי בברכה על הנרות מפורש אומרת כי הם נרות של שבת ומה לה להוסיף עוד הזכרה זו והנה בשו"ע המקוצר בהע' שם כתב לומר עוד טעם שהא כדי להראות שהיא מקבלת שבת באותה שעה, וגם זה צ"ע שהרי א"כ איך כתב לאומרו בסוף התפילה והלא כבר בהדלקה קיבלה עליה את השבת וצ"ע בדבר ועוד חזון למועד.

ועכ"פ לענין נידו"ד שפיר יש לקיים מנהג ישראל תורה זה לומר קודם ברכת המוציא בשבת "ברוך מקדש השבת" וכאן המקום להעיר על הנדפס בסי' תפילת ישרים ואחריו בכמה סידורים לומר "ברוך מקדש השבת וישראל" ודבר זה צ"ע בביאור מה שהוסיפו תיבת "וישראל" הלא מפורש להדיא בגמ' ברכות מט. דדוקא לגבי ימים טובים שייך להזכיר ישראל משום דישראל קדשינהו לזמנים משא"כ בשבת הלא קביעא וקיימא, ושמא דוקא לענין חתימת הברכה שלא לחתום בשנים אמרו כן משא"כ הכא שאינו משום ברכה כלל ליכא קפידא ואפשר להוסיף תיבת וישראל להודע שקדושתם של ישראל היא ע"י השבת שנא' כי אות היא בני ובינכם וגו', ואדרבה לפי"ז ראוי לומר כן כדי לעשות היכר שאינו משום ברכה בפני עצמה, אמנם לא ראיתי נוהגים כן וצ"ע.

בענין אופן אמירת בוש"ת ל"ו בסעודת נישואין

שאלה: הנכנס לבית שמזמנים בו והוא לא אכל עמהם דמבואר בסי' קצ"ח שצריך לענות אחריהם ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד, יש מקום להסתפק באופן שהוא בית חתנים שהוא צריך להוסיף תיבות שהשמחה במעונו האם יוסיף אותם מיד אחרי שעונה ברוך אלוקינו, או רק לבסוף לאחר שיגמור לומר ומבורך שמו תמיד לעולם ועד.

תשובה: הנה במשנ"ב [סי' קצ"ח סק"ו] כתב להדיא בענין הזה בשם האחרונים וז"ל וברכת נשואין עונה ברוך אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד שהשמחה במעונו עכ"ל ודבריו לקוחים מדברי הבאר היטיב כאן סק"ג שכתב כן בשם עטרת זקנים משם גדול אחד עכ"ל הבאר היטיב וכלשונו ממש מובא בס' יד אהרן בהגהות הטור [וכפי הנראה גם דבריו אינם אלא מדברי הבאר היטיב] וכן העתיק בסידור בית מנוחה [עמ' רלא] ובספר כה"ח הביא דבריהם להלכה וכן הדפיסו בסידור החיד"א החדש [עמ' תיד], ועד"ז כתב בספר פתח הדביר [שם סק"ב] גם לענין בית האבל שאם נכנס לבית האבלים והם מזמנים והוא לא אכל עמהם יענה באופן הזה "ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד מנחם אבלים".

והנה בעט"ז הנדפס לפנינו על גליון השו"ע כתב בלשון הזה ונראה דבברכת נשואין עונה ג"כ ברוך אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד שהשמחה במעונו כו' (אמז"ל בשם המרר"ש במהר"ל ז"ל). ובא"ר או' ב' כתב על דבריו ולא ידעתי מאי כו' דקאמר וכי יאמר שאכלנו משלו ולא אכל עכ"ל הא"ר. ומבואר מתוך תמיהתו שהיה לפניו בעט"ז כבר כתוב כל הנוסח הנצרך לומר ומשום כן תמה בצדק מאי כו'.

ובמאמר מרדכי [או' ב'] הביא דברי הא"ר וכתב עליו וז"ל ביאור ד' הרב א"ר דלא הוה ליה למימר [פי' לעט"ז] תיבת כו' דמשמע עדיין יש לו לומר איזה דברים וזה אינו דודאי לא יאמר שהשמחה במעונו שאכלנו משלו כיון שלא אכל, ובהורמונותיה דמר אומר אני שיפה כתב שלא ידע כוונתו דאילו ידעה אין ספק שלא היה מקשה כלום, דלפק"ד נראה דאפילו ריח קושיא אין כאן דכוונת הגאון ז"ל מבוארת דהכי מיבעי ליה למימר ברוך אלוקינו שהשמחה במעונו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד, ולכן שפיר כתב תיבת וכו' אחר שהשמחה במעונו לבסוף ולכן כתב מה שכתב והדברים ברורים כמש"כ עכ"ל המאמ"ר.

והנה המתבונן יראה מתוך דבריו שלא היה כתוב לפניו כל הנוסח בד' העט"ז כמו לפנינו אלא רק דבנשואין יאמר גם שהשמחה במעונו וכו' ותו לא ועל כן ביאר דכוונת העט"ז היא שיסיים אח"כ "ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד", אמנם בכה"ח [שם] לא הסכים להלכה עם המאמ"ר מטעם שכתב כי הוא לא ראה את לשון העט"ז והיד אהרן [שהעתיק דבריו מתוך הבאר היטיב כנ"ל] שהם כתבו להדיא את כל הנוסח לפני המילים שהשמחה במעונו, וראה זה מצאתי שכבר בספר פתח הדביר [סק"א] הקדימו להכה"ח בדברים אלו וז"ל ואנא עניא אמינא דלישרי לן מר דהדברים ברורים דשפיר מקשה הרב א"ר ז"ל ומני"ר ז"ל גרם לו להקשות עליו מפני שלא ראה הדברים במקומם מה שסיים בעט"ז דשם מבואר הנוסח דלא כוותיה שכתב וז"ל עונה ג"כ ברוך אלוקינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד שהשמחה במעונו וכו' ועל זה מקשה שפיר הא"ר מאי וכו' דקאמר דמה יאמר עוד ופשוט עכ"ל הפתה"ד.

ואמנם האמת יורה דרכו כי דברי המאמ"ר נכונים עד מאד ורוח ה' דבר בו וזכה לכוין בזה לדבר אמת שהרי מקור דברי העט"ז הם מדברי המהר"ש מלובלין בתשובותיו בסי' י"ב והנה זכינו כי נדפסו מחדש בשנת תשמ"ח מתוך כת"י ושם כתוב באמת כפי השערת המאמ"ר וז"ל הא דקיי"ל שהבא לבית שמזמנים בו אע"ג שלא אכל עמהם ואין אומר ברוך שאכלנו וכו' יאמר ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד, וכתב הטור בשם הגאון דבעשרה אומר ג"כ אלוקינו, ונראה דבברכת נשואין אומר ג"כ שהשמחה במעונו וכו' עכ"ל המהר"ש לובלין, ומעתה כיון שמצאנו את מקור הדברים בע"כ נאמר כי בודאי יד המדפיסים שינו הדברים בדברי העט"ז [ועי' במבוא לשו"ע השלם של מ"י מהדורת פרידמאן שהאריכו בגילגוליו של העט"ז ושם כתבו כי המדפיס הראשון קיצר בו מאוד מחוסר מקום והמדפיסים אחריו מתוך רצון טוב להשלים את כל הקיצורים הוסיפו מדעתם ולא תמיד כוונו אל האמת] ולפני המאמ"ר בודאי היה כתב היד עם הנוסח הנכון כפי מקור הדברים.

וראה זה מצאתי את שאהבה נפשי בספר חסד לאלפים [כאן בסעי' י"ג] שכתב להדיא לומר ברוך אלוקינו שהשמחה במעונו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד,ולא רק לבסוף והכה"ח אף שדרכו להביא דבריו בכל מקום מ"מ כאן לא הביאו וכפי הנראה לא ראהו,ועוד זאת מצאתי בספר ליקוטי מהרי"ח שהעתיק בשם העט"ז לומר תיבות שהשמחה במעונו מיד לאחר שאומר ברוך אלוקינו ומשמע שגם לפניו היתה הנוסחא שלפני השיבוש וכנ"ל. והנה מלבד מה שהוכחנו בס"ד שאין מקור להנוסח שהעתיקו המשנ"ב והכה"ח לומר את תיבות שהשמחה במעונו רק לבסוף, עוד נראה דגם מסברא צריך בדוקא לאומרה בתחילה אחר שאמר ברוך אלוקינו, שהרי כשאכל עמהם הלא כך הוא אומר ברוך אלוקינו שהשמחה במעונו שאכלנו משלו, ומשמע שהכל ברכה אחת היא ולא שני עניינים נפרדים דאל"כ הו"ל לומר ושאכלנו עם וא"ו וכיון שכן אם כשלא אכל יאמר שהשמחה במעונו רק לבסוף תהיה משמעות הדברים כאילו זו עוד ברכה בפני עצמה וזה ודאי אינו נכון לעשות וכדחזינן לגבי מי שאכל כי אין סברא לחלק ביניהם בעניו הזה.

וסברא זו שכתבתי מצאתי בדברי חי' היש"ש בפ"ק דכתובות סוס"י י"ט שכתב בזה"ל ויש טועים ואומרים שהשמחה במעונו ושאכלנו בוא"ו וטעות גדול הוא בידם דהא אין מברכים אשמחה אלא אאכילה אלא שמזכירין מעניינו נברך לאלוקינו שהשמחה במעונו כלומר שהשמחה אינו משלנו אלא ממעונו ובמה נברך נברכינהו במה שאכלנו משלו, אבל אין מברכין אותו במה שמשמחין דזה לא שייך לענין אכילת ברכת המזון, ועוד דא"כ הו"ל למימר שמשמחים ממעונו אלא אינו אלא סיפור דבר להזכירו מעניינו וכו' עכת"ד היש"ש וכן פסק בשו"ע אבן העזר [סי' סב סעי' יג] לומר שאכלנו בלא וא"ו, וכיון שכן אתה הראת לדעת את טעם הדבר הנז' והוא משום שאין שהשמחה במעונו תוספת בברכה או בסיבה לברכה על דבר נוסף אלא רק הזכרה מענין השמחה בעלמא, ואשר על כן פשוט דגם לגבי מי שלא אכל עמהם שצריך שיאמר ברוך שהשמחה במעונו וכו' דאם יאמרנו לבסוף ודאי יהיה משתמע כברכה חדשה על שהשמחה במעונו.

ותודה לקל שזימן לידי ספר גנזי חיים על שו"ע או"ח [להרה"ג ר' שלמה רייזנר זצ"ל בעמח"ס אבני משפט על אבה"ע ואבני חושן על חו"מ,הוציאוהו לאור בשנת תש"ן מתוך כת"י] ומצאתי בו תנא דמסייע לדברי וז"ל כאן בסי' קצ"ח, ע' עטרת זקנים ובאר היטיב דאם שמע בסעודת נשואין עונה ברוך אלוקינו ומבורך שמו וכו' שהשמחה במעונו, ועיין באבן העזר שאין לומר שהשמחה במעונו ושאכלנו משלו כי אין השבח על השמחה ועל האכילה רק הוא שם תואר שהשמחה במעונו ור"ל אלוקינו שהשמחה במעונו נברכהו על שאכלנו משלו, וא"כ לפי"ז ה"נ צ"ל ברוך אלוקינו שהשמחה במעונו ומבורך שמו וכו' ודו"ק עכ"ל.

היוצא מכל הנ"ל כי הנוסח הנכון בברכת הזימון למי שלא אכל בבית חתנים שיאמר ברוך אלוקינו שהשמחה במעונו ואח"כ יסיים ומבורך שמו וכו' ותול"מ.

בענין חיוב הזימון בעשרה

שאלה: כ' בשו"ע סי' קצד ס"ב שלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק קוראים אותו ומודיעים לו שרוצים לזמן כדי שיכוין ויצטרף עמהם ויענה עמהם ברכת זימון ויוצאים ידי חובתן אף על פי שאינו בא ויושב עמהם, והני מילי בשלשה אבל בעשרה כיון שצריכים להזכיר את השם אינם מצטרפים, עד שיבא וישב עמהם עכ"ל, והוא מגמ' בברכות מה ע"ב דאמר מר זוטרא דכיון דבעי לאדכורי שם שמים, בציר מעשרה לאו אורח ארעא.

ויש להסתפק באופן שאינו יכול או שאינו רוצה לבא ולישב עמהם ומ"מ שומע הוא מבחוץ את ברכת הזימון, האם מותר להם להיחלק ולא לזמן עשרה ביחד כיון דבלא"ה אינם יכולים לזמן בשם ונבאר את צדדי הספק.

דהנה בשו"ע סי' קצג ס"א מבואר דמעשרה ועד שיהיו עשרים אין נחלקים כיון שהתחייבו בהזכרת השם, ופשטות כוונת הדברים היא דכיון שע"י חלוקתם יפסידו את הזכרת השם, על כן אסור להם להיחלק, ולפי זה בנידון דידן כיון דבלא"ה אינם מזכירים את ה' כיון שאינו בא ויושב עמהם וכנ"ל, על כן אפשר דיהיה מותר להם להיחלק ג' ג' ולא יתחייבו לזמן כולם יחד בעשרה והוא ישמע את הזימון במקומו מבחוץ, או דילמא יש לומר איפכא דמש"כ בשו"ע דטעם איסור החלוקה משום שיפסידו הזכרת ה' אינו בדוקא משום זה אלא הפסדת הזכרת ה' אינו אלא תוצאה של צירוף הזימון החשוב שיש ביניהם, דכיון שאכלו עשרה כאחד נתחברו יחדיו בחיבור חזק ואמיץ יותר מאשר אם היו שלשה, וגם אפשר דזה גופא דמשום דבמשך אכילתם היה באפשר שיזמנו בשם זה גופא צירף אותם בשעת אכילתם בצירוף עשרה שהוא חזק יותר מצירוף דשלשה, ועל כן מה שכתב המחבר רק משום שעל ידי זה יפסידו הזכרת ה', זה ביטוי לדבר העיקרי דהיינו שלא יזמנו את עיקר חיובם שהוא זימון בעשרה שהתחייבו בו.

ועיין בספר קרית ספר הל' ברכות פ"ה שכתב וז"ל עשרה שאכלו כאחד כדי שביעה אינם רשאים להיחלק, שחל עליהם חובת זימון מדאורייתא דכתיב את ה' אלהיך וגו', והוי דבר שבקדושה וצריך עשרה דילפינן תוך תוך בכל דבר שבקדושה [ברכות כא ע"ב] עכ"ל, ואף דקיי"ל כרוב הפוסקים דזימון אינו אלא מדרבנן, מ"מ שמעינן מדבריו שיש מעלה של צירוף על ידי שיש עשרה וחיבור שלהם הוא חיבור של ציבור, וכמו לעניין שאר דברים שבקדושה.

וכיוצא בזה יש להסתפק בכל אופן שאכלו עשרה כאחד ומאיזה סיבה אין להם היתר להזכיר את ה' בזימון שלהם, ודוגמא לדבר גבי נשים וכמבואר בשו"ע [בסי' קצט ס"ז], לדעת הגר"א שחייבות לזמן לעצמן, ומכל מקום אין מזכירים את ה' אפילו בעשרה, האם רשאים להיחלק, ואפילו לדעת השו"ע והמשנ"ב דקיימא לן דרשאין לזמן ואינם חייבים, מכל מקום הלא יש אופן שהם חייבות לזמן, וכגון שאכלו עם אנשים עשרה והתחייבו בהזכרת ה' ומאיזה סיבה זימנו האנשים לעצמן, ועתה נשארו עשרה נשים האם מותר להם להיחלק כיון דבלא"ה ליכא הזכרת ה', או דילמא כיון שנצטרפו בחיבור של עשרה לא יוכלו לצאת ידי חובתם בזימון של שלשה גרידא.

תשובה: הנה בסי' קצה ס"א נתבאר דשני חבורות שאוכלות כל אחת על שלחן בפני עצמו או בשני בתים מצטרפים לזימון על ידי שמקצתן רואין אלו את אלו או על ידי שיש שמש אחד לשניהם, ובביה"ל הביא את דעת הרשב"ש בתשו' סי' ל"ז דסבירא ליה דצירוף זה לא יכול לחייב אותם בהזכרת ה' דהיינו שאם בכל חבורה לא היה אלא חמשה אף שיש חובת זימון דשלשה בכל חבורה מכל מקום כיון שאם יצטרפו ביניהם יתחייבו בעשרה אין הם יכולים להצטרף יחד, ומלשון הביה"ל נר' דלא הסכים עמו לדינא בזה אלא סבירא ליה דיכולים להצטרף יחד ולזמן בעשרה וכן הסכמת הכה"ח, ובאמת שכ"כ בחי' המאירי בברכות דף נ' ע"א, ובפסקי הריא"ז שם להדיא דצירופם הוא גם בשביל להתחייב בעשרה בהזכרת ה', ואפשר לומר דמחלוקתם תלויה בצדדי הספק הנז' דהרשב"ש ס"ל דעשרה יש ביניהם חיוב זימון חזק ואמיץ יותר מאשר בשלשה וזהו הוא שגורם להם הזכרת ה' וממילא באופן זה שלא אכלו כולם יחד אלא היו בשעת אכילתם מפורדים א"כ אינם יכולים להזכיר את ה' כיון שאין ביניהם חיבור חזק של עשרה בשעת אכילתם, משא"כ המשנ"ב אף דגם הוא מודה דאי אפשר לצרף זימון משני חבורות עד שיהיה בכל אחד שלשה וכמו שכתב בתחילת דבריו לחלוק על דברי הרשב"א בזה, מכל מקום לענין עשרה סבירא ליה שיוכלו להזכיר את ה' והיינו משום דסבירא ליה דזימון בעשרה הוא באותו גדר חיוב של זימון בשלשה ורק מזכירים את ה' בתוספת על עיקר חיוב הזימון שהוא כמו אצל שלשה ועל כן באופן שיש בכל חבורה חיוב זימון של שלשה שפיר מצו להצטרף יחד רק בשביל להזכיר את ה' כיון דסוף סוף כולם אכלו וכולם חייבים בברכה ומברכים יחד.

אמנם יד הדוחה נטויה לומר דאף הרשב"ש לא נחלק על דברים אלו אלא מטעם אחר משום דסבירא ליה דלא מהני שמברכים יחד כדי להזכיר את ה' אלא צריך שיאכלו כולם יחד ולא משום דבאמת כדי להזכיר את ה' צריך חיוב צירוף חזק של עשרה ונוכל לומר דבאמת גם הרשב"ש יסבור דצירוף עשרה הוא כצירוף דשלשה ומכל מקום יסבור דליכא אפשרות להזכרת ה' אלא אם כן אכלו מתחילה כל העשרה ביחד.

אמנם מכל מקום בדעת הביה"ל דסבירא ליה דמצו להצטרף לעשרה להזכיר את ה' אף דסבירא ליה דלא מצו להצטרף לשלשה לחייב זימון מוכח לכאורה פשיטותא לספק דידן כיון דמשמע להדיא דאין רבותא בעשרה אלא לענין תוספת הזכרת ה' ולא בעצם הצירוף החזק של העשרה שהיה מחייב ביניהם.

ומאידך גיסא נר' לענ"ד להביא ראיה מדעת הב"י דס"ל איפכא דחיוב זימון בעשרה הוא חיוב זימון חזק יותר ולא רק משום שמזכירים בו את ה', דהנה בסי' קצ"ג הביא בב"י את דברי התוספתא [ברכות פ"ה ה"כ] וז"ל בעשרים נחלקו ובלבד שלא יהא בהם אחד שמפטירים אותו מן הזימון עכ"ל התוספתא, וביאר הב"י וכתב בזה"ל ונראה לי דהכי פירושו הא דעשרים נחלקים דוקא כששום א' מהם לא זימן כלל אבל אם אחד מהם קדם וזימן בשלשה או ברך ברכת המזון לעצמו אינם נחלקים דאותם שעמו אינם יכולים לזמן בשם דכיון שהוא קדם וזימן פרח זימון מיניה ואינו מצטרף עמהם עכ"ל, ובדרישה הקשה על מאי דכתב הב"י שמי שברך ברכת המזון לעצמו אי אפשר לזמן עמו בשם, שהרי מבואר להדיא בסי' קצ"ד דשלשה שאכלו כאחד וקדם אחד וברך לעצמו השנים יכולים לזמן עם השלישי שאף על פי שכבר ברך יכול לומר ברוך שאכלנו משלו והם יוצאים ידי חובת זימון, ופשיטא ליה לדרישה דאף בעשרה אם ברך אחד מהם מזמנים עליו עם הזכרת ה' וכיון שכן ודאי דמותר להם להיחלק שהרי אין מפסידים הזכרת ה' בזאת החלוקה, ובאמת שכן פסק הביה"ל בסי' קצד בשם הא"ר והאחרונים דמהני לזמן עליו בהזכרת ה' והוא תמיהה עצומה על דברי הב"י לכאורה.

אך ראה זאת מצאתי בפמ"ג במש"ז [בסי' קצ"ג סק"ד] שכ' ליישב [על פי מש"כ בתשו' פנים מאירות] את דברי הב"י דאף דבאמת מזמנין עליו בשם אמנם כל זה אינו אלא לענין דיעבד אבל לכתחילה אין לעשות כן ואשר על כן כיון שיש להם אפשרות שלא להיחלק ועל ידי זה יוכלו לזמן בשם בלי צירוף אותו שכבר ברך אשר על כן אסור להם להיחלק לכתחילה ולהביא את עצמם למצב זה של בדיעבד שיצטרכו לזמן עם אותו שכבר ברך.

ומתבאר מדבריו בביאור שיטת הב"י דאף באופן שאינם מפסידים הזכרת ה' כלל מכל מקום אסור להם להיחלק, ולכאורה טעם הדבר הוא משום שעל ידי עשרה שמברכים יחד אחר שאכלו כאחד נעשה ביניהם צירוף זימון חזק של עשרה שנתחייבו לזמן באותו החיוב של עשרה ולא ייצאו ידי חובתן אם יזמנו רק בשלשה אשר על כן אסור להם להיחלק אף אם לא יפסידו על ידי זה את הזכרת ה', ורק כשכבר אחד מהם ברך וכבר הפסידו הם את מעלת הזימון של עשרה ביחד ולא יוכלו להשלימו מכל מקום לא הפסידו את האפשרות של הזכרת ה' ויכולים לזמן עליו, וכיון שיצא לנו מהנ"ל בס"ד בדעת הב"י שיש אצל עשרה חיוב זימון בעשרה גם ללא הזכרת ה' אם כן נפשוט ספיקא דידן לאידך גיסא דגם באופן דבלא"ה אין אצלם הזכרת ה' נמי אסור להם להיחלק כיון שהתחייבו בסוג זימון של עשרה דוקא ביחד שהוא צירוף חזק ואמיץ ולא בסוג זימון של צירוף שלשה בלבד שהוא צירוף יותר חלש.

העולה מדברינו עד עתה דמדברי המשנ"ב יש לפשוט בהנ"ל כמו הצד הראשון דרשאין להיחלק ומדברי הב"י יש לפשוט לאידך גיסא דאינם רשאין להיחלק. אמנם לאחר העיון אי משום הא יש לומר דלא פליגי דהא אף המשנ"ב בביה"ל [בסי' קצה] דמצינו משמעות בדבריו דאין מעלה לעשרה על שלשה אלא בשביל הזכרת ה', מכל מקום המשנ"ב הלא מיירי כשלא אכלו כל העשרה יחד אלא בשתי חבורות, ויש מקום לומר דדוקא משום הא אין הם מתחייבים בצירוף החזק של עשרה שאכלו כאחד אף שהם מצטרפים להזכיר את ה' בזימון שלהם, משא"כ בעשרה שאכלו כאחד ממש ובאו לזמן ולברך כולם יחד שמא יודה המשנ"ב שהתחייבו בזימון בעשרה דוקא אף אם בלא"ה לא יזכירו את ה' והיינו משום שהחיבור שלהם הוא חיבור של עדה דחשוב ציבור לכל דבר שבקדושה שהוא צירוף חזק ואמיץ יותר וכטעם שביארנו בתחילת דברינו.

אליהו סאל - קרית ספר

בגדר דין שומע כעונה

דברי הגה"ה דנשים אין מוציאות הנשים בברהמ"ז – קושיי' הגרעק"א: כתב בהגה"ה (פ"ק דמגילה סימן ד') בשם האו"ז וז"ל: ונשים חייבות בברהמ"ז מה"ת, אבל אינן מוציאות את האנשים שאינן יכולין לומר ברית עכ"ל. והיינו דכיון דנשים אינן חייבות בברית ותורה, לזה אין יכולין להוציא את האנשים יד"ח. והקשה הגרעק"א בדרו"ח (ברכות כ' ב') מהא דקאמר הש"ס נשים בברהמ"ז ד"ת או מד"ס, נפק"מ להוציא את האנשים יד"ח, הרי מפורש בגמ' דאי נשים חייבות בברהמ"ז ד"ת, מצו להוציא את האנשים מד"ת ומבואר דלא כהגה"ה.

ובאמת אף בלא דברי הגה"ה איכא לאקשויי אהא דאיתא בשו"ע (סי' קפ"ו ס"א): "נשים חייבות בברהמ"ז, וספק הוא אם הן חייבות מדאורייתא ומוציאות את האנשים, או אם אינן חייבות אלא מדרבנן, ואינן מוציאות אלא למי שאין חיובו אלא מדרבנן", הרי מבואר דאי הוו חייבות מדאורייתא הוו מפקי, ולאלו החייבים מדרבנן מצו באמת למיפק. וקשה דהא דין הוא להזכיר בברהמ"ז ברית ותורה, ואם לא אמרן לא יצא יד"ח וכדאמר בשלשה שאכלו (מ"ט א'), ואם לא אמרו לא יצא יד"ח וכדאיתא בשו"ע להלן (סי' קפ"ז ס"ג), ונשים הא אינן חייבות בזה וכמ"ש הרמ"א בהג"ה (שם), וא"כ היאך מצו להוציא יד"ח ברהמ"ז לאנשים, הא אף אי חייבות בברהמ"ז, בברית ותורה הא אינן חייבות, וקיי"ל דכל שאינו מחוייב בדבר א"א להוציא את חבירו יד"ח, והיאך איפה מוציאים הנשים את האנשים יד"ח וצ"ע.

יישוב הגרעק"א – ביאור דבריו דלשיטתו קאי: ויישב הגרעק"א בדרו"ח (שם) דבאמת ברית ותורה יאמרו האנשים בפנ"ע. והיינו דנקיט הגרעק"א דברכה אפשר לחלקה שיהא חצי' באמירה וחצי' בשמיעה. ולשיטתו קאי בתשובה (שו"ת הגרעק"א מהדו"ק סי' ז') שכתב לענין בן י"ג שאין ידוע אי הביא ב' שערות אלא מחזקה דרבא ומבואר במג"א (סי' רע"א ס"ב) דמה"ט לא מצי הבן י"ג להוציא את האשה יד"ח, מכיון דנשים חייבות בקידוש היום ד"ת, ובדאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא דבן י"ג כבר הביא ב' שערות, ותקדש היא לעצמה יעו"ש. והגרעק"א גופי' כתב דתשמע קידוש מהבן י"ג, מיהו דברים המעכבים מדאורייתא תאמר היא בעצמה. הרי דס"ל דמהניא לחלק הברכה חציה בשמיעה וחצי' באמירה ודו"ק.

קושיי' החזו"א – יישוב הקה"י: אמנם החזו"א (סי' כ"ט סק"ו) הקשה עליו מד' הש"ס בברכות (מ"ו א') דמבואר בגמ' דברכות המזון מחלקין אותו לכמה בנ"א ג' או ד', ומבואר בש"ס דהיינו טעמא דנחלקו כמה ברכות הן בברהמ"ז, הרי מוכח מהש"ס דא"א לחלק ברכה א' לב' בנ"א, דא"כ מאי איריא ג' וד' אפי' טובא נמי וצ"ע.

ובקה"י (ברכות סימן כ"ב) ביאר דעת הגרעק"א דאף לפי דבריו דאפשר לצאת חלק של ברכה, היינו דוקא אי אצל המברך עכ"פ הוי ע"ז שם ברכה, והיינו דאם המברך מברך את כל הברכה, והשומע הוא דאינו חפץ לצאת רק חלק מהברכה, בזה אפשר לצאת ממנו אף חלק של ברכה, אבל אם המוציא אין מברך ברכה שלימה, זו היא מילתא דא"א להוציא לפי דליכא כלשם ברכה עלה. ולפ"ז שפיר מיושב סוגיא דברכות, דודאי לענין חילוק ברכות בברכת המזון, אי ג' ברכות הן א"א למיפלגינהו לד' בנ"א, והיינו דב' בנ"א שכ"א אינו בקי אלא בחציו יאמר את חלק הברכה שבקי בו, דבכה"ג נמצא דאין שם ברכה כלל עליו, ולזה א"א לחלקם, לא כן אם המברך מברך את כולו כגוונא דהגרעק"א קאי גבי', שפיר מצו למיפק ולצאת אף לחצאין ודו"ק.

קושיי' הגרעק"א לדעת החזו"א - ג' יישובים בדבר: ואמנם יש לבאר לדברי החזו"א קושיי' הגרעק"א מדברי הש"ס (ברכות כ' ב'): נשים בברהמ"ז ד"ת או מד"ס, נפק"מ להוציא את האנשים יד"ח. דמפורש בגמ' דאי נשים חייבות בברהמ"ז ד"ת, מצו להוציא את האנשים מד"ת, והא ברית ותורה לית להו וצ"ע. ומצינו כמה יישובים בדבר וכדיבואר.

א. הנה בביה"ל בדוכתין (סי' קפ"ו ס"א ד"ה ומוציאות) עמד נמי על הקושיא וכתב הביה"ל לבאר דאיירי שאמרו הנשים ברית ותורה. והיינו דאע"פ שאין צריכים לאמרם, מ"מ אמרוה בלא חיוב, ואהא קאי דברי הש"ס. ומשמע לכאו' דל"ה ניח"ל בשינויא דהגרעק"א דהאנשים הם אמרוה לברית ותורה וצ"ע הטעם. ובפשוטו י"ל משום דנקט כדעת החזו"א דלא מהניא לפלוגי ברכה א' לשנים, [וכ"מ קצת מדבריו בדיני קידוש (סי' רע"א ס"ב ביה"ל ד"ה דאיתקש) דכתב בתו"ד: "זהו דוחק לחלק ברכה לחצאין"]. ברם זה אינו דלהדיא מבואר במשנ"ב כסברת הגרעק"א והוא מדכתב לעיל (סי' קפ"ג ס"ו) דאם שחו המברכים באמצע ברכה, רשאים לגמור מהיכן שהפסיקו לשמוע מפי המברך. הרי דלא חייש למה דהוי הברכה חצי' בשמיעה וחצי' באמירה, והדרא איפה תמיהא לדוכתא מ"ט לא כתב כדברי הגרעק"א. אלא די"ל דס"ל להמשנ"ב לדוחק [וכמש"כ בדיני קידוש כנ"ל] וכל כמה דאפשר בל"ז טפי ניח"ל וצ"ע.

ברם עיקר דברי הביה"ל צ"ב דמאחר שאינם מחוייבים בדבר היאך מצו להוציא את האנשים יד"ח, הא קיי"ל דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח, וכן הקשה בחזו"א (סי' כ"ח סק"ז) ע"ד הביה"ל וצ"ע.

ב. ובחזו"א (שם) ביאר דהא לעולם בברהמ"ז איכא דין ערבות ואף מי שלא אכל יכול להוציא את חבירו, אלא דהיינו דוקא בבר חיובא במצוה זו, ולזה איכא למיסבר דנשים שאכלו מאחר דחייבות בעיקר הברכה, שפיר מצו להוציא את האנשים אף בברית ותורה, אף דבד"ז אנם חייבות, וכ"ש לדעת הסוברים דברית ותורה אינו מעכב אלא מדרבנן [וכדמצדד הכי החזו"א שם].

מיהו סברא זו צ"ב דהא ד"ז מבואר ברא"ש דנשים אינן בכלל ערבות, ונחלקו רבותינו הגרעק"א והצל"ח בביאור הדבר, הנוב"י בתשובותיו [וכ"ה בחידושיו בס' הצל"ח לברכות] ביארם כפשוטו דנשים אינן בכלל ערבות, ואף בדברים שחייבות בהם – אינם בכלל ערבות. אמנם הגרעק"א בתשו' (מהדו"ק סי' ז') חלק עליו דדוקא בדברים שאינן חייבות הוא דאמר לה הרא"ש, ואדרבא עיקר יסוד זה לאו דוקא בנשים אמרוה, אלא כל א' כשאינו מחוייב על הדבר, הרי בד"ז אינו בכלל ערבות. ומעתה בספק דילן האם הנשים יכולות להוציא את האנשים בברית ותורה, לפי ב' הביאורים לכאו' ל"ש שיהיו בכלל ערבות, דלפי"ד הגרעק"א דבעינן שיהיו חייבות במילתא, הרי הכא בהזכרה זו אינם חייבות, וכ"ש לפי"ד הנוב"י דאית לי' דנשים לעולם אינם בכלל ערבות, בודאי קשיא מילתא טובא [מיהו למ"ד דברית ותורה אינה מעכבת מה"ת ניחא

וכמש"כ החזו"א בסו"ד] וצ"ע.
וצ"ל דשאני ברית ותורה שאינה אלא הזכרה גרידא, לזה איכא למיסבר דל"ש הכא האי כללא דאיתא בעלמא דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח ודו"ק.
ג. ולפ"ז י"ל עוד דמאחר שנת' דשאני ברית ותורה שאינה אלא הזכרה גרידא ואינה מעיקר הברכה, א"כ איכא למימר כמ"ש הגרעק"א דהאנשים יאמרוה בעצמן, ולכו"ע יועיל הדבר, היינו אף להסוברים בעלמא דלא שייך למפלגינהו לברכה לחצאין חלקה בשמיעה וחלקה באמירה, הכא שאני כיון דאינה מגוף הברכה כ"כ, וכ"כ הגרשז"א זצל"ה (הו"ד בשש"כ) ודו"ק.

ביאור עיקר פלוגתתם – ביאור כו"כ דינים דנפקא מינייהו: אמנם אית לן לברורי ולבאורי עיקר פלוגתת הגרעק"א והחזו"א - אי אפשר לצאת חצי ברכה בשמיעה וחצי' באמירה - שורשו מהו, ונראה דאיפלגו בעיקר יסוד דין שומע כעונה, וכו"כ דינים והלכות נפקי מבינייהו וכמו שיבואר בס"ד.
ונראה בס"ד בביאור פלוגתתם דאיפלגו בגדר דין שומע כעונה. דהנה כתב בבית הלוי (בדרושיו סוף ספר בראשית – עמ' 64) דברכת כהנים א"א להוציא א' את חבירו, לפי דאיכא דינא בברכת כהנים לומר בקול רם כדיליף לה הש"ס בסוטה (ל"ח א') מקרא דאמור להם, ולזה אף אם יצא ממנו את האמירה, עדיין לא עדיפא מאם אמרו בעצמו ולא אמרו בקול רם עכ"ד. אמנם החזו"א (או"ח סי' כ"ט סק"ג) כתב לחלוק על דבריו דכל דיצא יד"ח אף חובה זו דקול רם יצא עיי"ש באורך.
וביאור פלוגתתם מבוארת דדעת הבית הלוי הוא דגדר דין שומע כעונה הוא, דילפי' מקרא דאיכא עוד אופן של דיבור, והיינו דדומיא דשייכי דיבור בפה, כן נמי השומע מפי חבירו חשוב כאילו אמר בפה, והוא מין נוסף ממיני הדיבור [והיינו דחשבי' כאילו השומע דיבר], ולזה שפיר אמר דאה"נ יצא יד"ח אמירה, מ"מ יד"ח קול רם לא יצא.
אמנם החזו"א פירש דשומע כעונה ביאורו דע"י שמיעתו מחבירו הוא משתתף עמו במעשיו, וממילא יוצא יד"ח ע"י אמירת חבירו [ולעולם חבירו הוא המדבר ולא הוא, אלא דמעשה חבירו מתייחס אף לגביו], וממילא חשבי' לכל מילי כאילו עשאו בעצמו אף את דין בקול רם ודו"ק.
ונראה דאיכא לאשכוחי עוד כו"כ מילי דמיתלי תלי בהאי פלוגתא וכמו שיבואר בס"ד. ובדברי הראשונים גופייהו בכמה דוכתי, איכא למישמע דאיפלגו מהו גדר הדין דשומע כעונה וכמו שיבואר לפנינו.
א. הנה הביא הב"י (יו"ד סי' רכ"ח – קמ"ו ב') פלוגתת הראשונים בשבועה שהשביע הש"ץ לכל הציבור אי חלה השבועה עליהם או לא, דדעת הראב"ד (תשובות ופסקים סי' פ"א) דאפי' לא ענו כלום, חלה שבועה עליהם לפי שמשביעם לדעתם ולרצונם. מיהו דעת הרמב"ן (סוף משפט החרם) אינה כן אלא דוקא מי שענה אמן חלה עליו השבועה.
וכתב הנודע ביהודה בתשו' (נוב"ק יו"ד סי' ס"ז ד"ה ולכן) בביאור דבריהם וז"ל: ולכן נראה לענ"ד דהראב"ד ס"ל כיון שכל הקהל עומדים ושומעים, אמרי' שתיקה כהודאה דמיא. והרמב"ן ס"ל דכאן ל"ש שתיקה כהודאה דמיא, שהרי אפי' יהי' כהודאה, מ"מ הודאה זו בלב הוא, וגמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו כמבואר במס' שבועות, והוא נלמד מקרא דכתיב לבטא בשפתיים וכו' עכ"ל. והיינו דנחלקו הראשונים במי ששמע שבועה מפי חבירו ונתכוין בשמיעתו לישבע כמותו, האם חשיב כאילו אמרו בפה וממילא הוי כנשבע לשוא או לא.
וביאור פלוגתתם נראה עד"ז דאי נימא דגדר שומע כעונה הוי כדיבור בפה, ולזה שפיר מהניא אף לענין נדר ושבועה דכתיב בה לבטא בשפתיו, אבל אם נפרש דרק לענין לצאת שום חובה הוא דמצינן להו למילתא, אבל לא שתהא אמירת חבירו כאילו אמר הוא, מאחר דסו"ס לא הוציאו בפיו, והיינו דכל שומע כעונה הוא דיוצא יד"ח במה ששומע הימנו, אבל כל כה"ג דאיכא דין לבטא בפה לא שייך דין זה[4] ודו"ק [וע"ע להלן (אות ו') מש"כ בשם הצל"ח יעו"ש].
ב. עוד יש לתלות בפלוגתא זו במה דמצינו בגמ' (ברכות כ"א ב'): הנכנס לביהכנ"ס ומצא ציבור מתפללין אם יכול להתחליל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ לקדושה יתפלל ואם לאו אל יתפלל. ובתוס' (שם ד"ה עד) נתקשו מהא דכתב רש"י (סוכה ל"ח ב') דמי שעומד בתפילת י"ח ושומע קדושה מפי הש"ץ מפסיק ושומע הימנו דשומע כעונה, וא"כ אמאי לא יתחיל להתפלל אם לא יגמור עד קדושה. וכתבו התוס' וז"ל: וי"ל דלכתחילה אין לעשות כן, דענייה חשיבא טפי הידור מצוה. ור"ת ור"י היו אומרים דאדרבא אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק עכ"ל.
ונראה דפלוגתתם היא עד"ז, דאם שומע כעונה הויא כמי שאמר בפה, לזה שפיר הוי למיהוי כהפסק, אבל אם יוצא יד"ח ע"י מה ששמע מפי חבירו, איכא למיסבר שפיר דלא חשיב הפסק במה ששמע מפי חבירו בתוך תפילת י"ח, דאע"פ שיצא יד"ח קדושה, מ"מ בפיו לא אמר ולא כלום [וע"ע להלן (אות ו') שכבר כ"כ הצל"ח בביאור דבריהם] ודו"ק.
ג. עוד מצינו פלוגתא רברבי בין הראשונים אי איכא דין שומע כעונה בספירת העומר. דהנה בגמ' מנחות (ס"ה ב') דרשינן מקרא דכתיב 'וספרתם לכם וגו' שתהא ספירה לכאו"א. ובפשוטו קאי למעוטי דלא תימא דהאי דינא אבית דין הוא דרמיא חיובו ולא זולת, קמ"ל דאכל יחיד ויחיד רמיא למימני, אבל לא שמענו מהכא מידי דלא מהני שמיעה להיות כאמירה. כן משמע בכל בו (סי' נ"ה) ובאבודרהם (עמ' ר"מ) דרק למעוטי אב"ד קאי, וכן הביא המג"א (סי' תפ"ט) את דברי הב"י (שם) שדייק מתשו' הרשב"א (ח"א סי' תנ"ח) דמהניא בהו לצאת בשמיעה מהש"ץ או מחבירו, וכתב המג"א הטעם לפי דשומע כעונה חשוב כאילו ענה בפיו, וכן נקטו הפר"ח (שם) והחת"ס בתשו' (או"ח סי' ק"א).
אמנם הרשב"א בתשו' אחרת (ח"א סי' תנ"א) כתב דאף הש"ץ א"י להוציא את הרבים, וכן הסכימו הלבוש (סי' תפ"ט ס"א) החק יעקב (שם סק"ד) הא"ר (שם סק"א) והחק יוסף (שם) הו"ד בביה"ל בדוכתי', והיינו דדרשינן 'וספרתם' שתהא ספירה לכאו"א ממש.
וצ"ב טעם שיטה אחרונה דלא מהני בזה לשמוע מפי חבירו, הא אי שומע כעונה הרי דיינינן להו כאילו אמרו הוא, וא"כ היאך איכא למעטינהו מקרא דוספרתם שתהא ספירה לכאו"א, הא באמת אף כששמע מפי חבירו עדיין כאו"א ספר וצ"ע.
ברם להאמור ניחא, דלדברי החזו"א דלעולם בשומע כעונה - המוציא בפיו הוא המברך, והיינו דנתחדש דלא בענין שיוציא הוא בפיו, וכששומע מפי חבירו סגיא לי' [וכעין דוגמת שליחות הוא]. ולזה בא הכתוב 'וספרתם לכם' לעכב דלא מהני אמירה ע"י אחר, אלא בענין שכאו"א יוציאנו בפיו דייקא. משא"כ ש"ר דפליגי וס"ל דמהני, איכא למימר דאזלי באידך שיטתא, והיינו דשומע כעונה ביאורו דע"י דיבור חבירו חשבי' כאילו הוא אמר, וממילא שוב הוי ספירה לכאו"א ודו"ק.
ד. וכה"ג מצינו פלוגתת הראשונים בדין מצות קר"ש שאנו מצווים לקרותה פעמיים בכל יום, אי איכא בי' דינא דשומע כעונה וכדלהלן. הנה הביא הרשב"א בתשו' (ח"א סי' תנ"ב) הא דאיתא בירושלמי דברכות (פ"ג ה"ג): "כל הברכות שאדם פטור מוציא את הרבים יד"ח, חוץ מברהמ"ז דכתיב (דברים ח' י') ואכלת ושבעת וברכת, מי שאכל הוא יברך. ר' יוסי ור' יהודה בן פזי הוו יתבין ואמרי לא מסתברא בקר"ש שיהא כאו"א משנן בפיו, ולא מסתברא בתפילה שיהא כ"א מבקש רחמים על עצמו". וכוונת הירושלמי בתמיהא דבקר"ש ובתפילה א"א לצאת מפי חבירו, והכי מסיק הרשב"א לדינא. והיינו דנקט הרשב"א דבקר"ש ליכא דין שומע כעונה, וכן הביאו הריטב"א (ר"ה כ"ט א' ד"ה אהבה) והר"ן (שם י"א ב' בדפי הרי"ף ד"ה יחיד) את דברי הירושלמי אלו[3]. וכ"כ מהר"ם אלשקר (סי' י') בשם רב האי (תשו' הגאונים שע"ת סי' שמ"ג) דאינו יוצא, הו"ד במג"א (סי' ס"א סקט"ו) ובא"ר (סי' ס"ב סק"ב) יעו"ש.
אמנם בכנה"ג (הגה"ט סי' ס"ב – הו"ד במג"א הנ"ל) כתב בשם הרא"ם (סי' מ"א) דאף בקר"ש יוצא כששומע מפי חבירו, וכן מבואר בפר"ח (סי' ס"ב סק"א) מדהקשה ע"ד הרשב"א מ"ט לא יהי' בזה דין שומע כעונה. ובמשנ"ב (סי' ס"א סק"מ) הכריע כדעת הסוברים דיוצא. וישל"ע מהו שורש פלוגתתם. ונראה דבק"ש שיהא כאו"א משנן בפיו, הרי אי ננקוט דשומע כעונה אינו אלא דיוצא ע"י אמירת חבירו, א"כ מסתברא דבק"ש לא מהני להו, ורק אי נימא דשומע כעונה הוי כאילו הוציא בפיו, לזה איכא למיסבר דאף בק"ש יצא.
ה. עוד יש לתלות בספק זה דהנה כתב הב"י בכמה דוכתי וכן מתבאר מפשטי' דסוגיא דר"ה (כ"ח א') דלמ"ד מצוות א"צ כוונה, ה"נ הויא דינא בשומע מפי חבירו דאפי' אם לא נתכוין לצאת מפי חבירו ג"כ יצא יד"ח, ולא בענין כוונת שומע ומשמיע, דומיא דעושה בעצמו דמהני אף בלא כוונה להאי מ"ד דמצות א"צ כוונה [וכ"ה משמעות הראשונים (הרשב"ם רבינו יונה והר"ן) המובאים להלן בסמוך (אות ז') יעו"ש]. מיהו החזו"א (או"ח סי' כ"ח סק"א) נסתפק בדבר יעו"ש.
וסברת החזו"א מבוארת דהתינח כאשר האדם עושה בעצמו מעשה כל דהו, בהו הוא דמצינן למימר דאף בלא כוונה יוצא, כיון דסו"ס עשאו, אבל בשומע דהאמירה אינה אצלו, הרי כל כמה שלא יכוונו השומע לצאת והמשמיע להוציא, אין הדיבור מתייחס לשומע כלל [ועיי"ש מש"כ בביאור הסוברים דלא בענין כוונת שומע ומשמיע יעו"ש]. מיהו לצד קמא דשומע כעונה הוי דהוא אופן נוסף של דיבור, א"כ שפיר איכא למיסבר דכל ששמע מפי חבירו חשבי' לי' כאילו דיבר, ואף אם לא נתכוין לצאת יצא, מידי דהוי כאילו דיבר בעצמו.
ו. והנה הצל"ח בחידושיו לברכות (כ"א ב') יצא לדון בדבר החדש האם יש לחוש בשומע ברכה מפי חבירו ונתכוין לצאת הימנו אי איכא בדין שומע כעונה משום חשש ברכה לבטלה או לא. וכתב לתלות ספק זה בדברי ר"ת ור"י המובאים בתוס' דברכות (כ"א ב') דאי שומע קדושה בתוך י"ח והוי כעונה הו"ל כהפסק, א"כ אף משום ברכה לבטלה איכא בזה [והוא מכוון למש"כ לעיל בסמוך (אות ב') ת"ל] והוסיף עוד הצל"ח דברים בזה וז"ל: ועכשיו נלענ"ד דהראב"ד (דאית לי' דאמרי' בשבועה שומע כעונה) ס"ל כסברת ר"ת ור"י, דאם אמרי' שומע כעונה אז אמרינן שגם לענין הפסק בתפילה הוי כעונה, וא"כ הרי הוא כמוציא בשפתיו ממש. והרמב"ן ס"ל כמנהג שנהגו העולם, ואף דלענין לצאת יד"ח הוי כעונה, מ"מ לענין הפסק בתפילה אינו כעונה, א"כ גם לענין שבועה אינו כעונה עכ"ל. [והוא מכוון למש"כ לעיל (אות א') ת"ל]
וסיים הצל"ח וז"ל: באופן שנלענ"ד דלדעת ר"ת ור"י מי שהוא מסופק על ברכה, אינו יכול לומר לחבירו שיתכוין להוציאו (דהא איכא חשש ברכה לבטלה) אך כיון שהתוס' עצמם הכריעו שגדול המנהג, א"כ שפיר דמי לעשות כן עכ"ל. והנה מסיק הצל"ח דלדעת ר"ת ור"י חשבי' לי' לשומע כעונה ממש, ויש בזה משום חשש ברכה לבטלה, ונמצא דבמקום ספק לא יוכל לצאת מפי חבירו.
ברם השיב עליו הגרעק"א (נד' בחי' הגרעק"א השלם – ברכות כ"א ב') דהא מצי לאתנויי ולומר דאם חייב הוא בדבר בעי לצאת יד"ח, ואם לא אינו חפץ לצאת. אלא דכתב הגרעק"א דמדברי המג"א משמע לא כן דהנה איתא בשו"ע (סי' קע"ד ס"ג) דמשקים בתוך הסעודה הוי ספק אי בעי ברכה או לא, ולזה יר"ש ישב קודם סעודתו ויברך שהכל ויפטור מה שישתה בתוך סעודתו, וכתב המג"א (שם) דה"נ מצי לשמוע מפי חברו המברך ע"כ. וכתב הגרעק"א דמדלא חשש המג"א לאתנויי – דבעי לצאת רק אי מחוייב הוא בדבר - ש"מ דס"ל דליכא חשש ברכה לבטלה ודו"ק.
הרי חזינן עכ"פ דדעת הצל"ח והגרעק"א דיש מקום לומר דשומע כעונה הוי אף כדי לאשויי ברכה לבטלה, וכן נראה מדברי המשנ"ב דחשש לזה בהל' ספיה"ע (סי' תפ"ט שעה"צ אות ה') מדכתב דהבא לצאת ברכה מחבירו במקום ספק, יחשוב בדעתו דאם הוא חייב בדבר רוצה לצאת יעו"ש. והיינו כדי שלא יכנס בספק ברכה לבטלה.
אמנם כאמור מד' המג"א מבואר דליכא קפידא בדבר[3], ויש לבאר טעם הפלוגתא בזה. ונראה דאף ספק זה מיתלא תליא בהאי פלוגתא דלעיל וכמובן.
ז. איתא במעשה רב לרבינו הגר"א (סי' קל"ג) דבכל שבת הי' עולה לשישי, ובד' פרשיות הי' עולה למפטיר ופרשת זכור קורא בעצמו הפרשה בתורה ע"כ. ובשו"ת 'בנין שלמה' להגר"ש הכהן מוילנא (או"ח סי' נ"ד) כתב לבאר בטעמא דהגר"א אמאי קרא בעצמו בפרשת זכור טפי מכל השנה, וכתב דחילוק גדול ישנו בחיוב הקריאות בכל השנה לקריאת פרשת זכור, לפי דקריאת כל השנה הוא חיוב על הציבור[4], משא"כ חיוב הקריאה של זכור הוא חיוב על כל יחיד ויחיד [ואף דכתב בתרוה"ד בשם הרא"ש דשמיעת פרשת זכור בעי עשרה, עדיין שניא מחיוב שאר הקריאות דהתם כל חיובו לא רמיא אלא בעשרה ואי ליכא י' ליכא חיובא, משא"כ בקריאת זכור עיקר חיובו רמיא על כאו"א[5] אלא דאופן קיומו אינו אלא בעשרה] ולהכי בפרשת זכור העדיף הגר"א לקרוא בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוחו, וכן הי' מנהגו בקריאת המגילה לקרותו בעצמו, דאף זה כידוע חיובו על כל יחיד ויחיד, ומצוה בו יותר מבשלוחו.
וכדברי הבנין שלמה כתב העולת שבת בביאורו לשו"ע (או"ח סי' רע"ג סק"ה) דהבא לקדש בשבת אם יודע בעצמו לקדש, עדיף שיקדש בעצמו מאשר שישמע מפי חבירו, לפי דמצוה בו יותר מבשלוחו.
וכ"נ מדברי המגיד משנה דהנה איתא בגמ' (ב"מ מ"ב א') המפקיד אצל חבירו כספים בער"ש סמוך לביה"ש אינו חייב לטרוח ולקבור אותם עד מוצ"ש, ומיהו במוצ"ש חייב לקברו מיד, ואם לא קברם מיד ונגנבו חייב. ומיהו אמרי' התם בגמ': "ואי צורבא מרבנן הוא פטור, סבר דלמא מיבעי' לי' זוזי לאבדלתא" והיינו דאם המפקיד צורבא מרבנן, בכה"ג אם לא הטמינו הנפקד במוצ"ש מיד, ונגנבו הרי הוא פטור מלשלם, דלהכי לא קברינהו לפי דסבר דלמא יצטרך המפקיד למעות בשביל יין להבדלה. ויש לבאר מ"ש ת"ח משאר כל אדם, ואמאי בעי ת"ח לזוזי טפי משאר כל אדם. ובביאור הדבר כתב המגיד משנה (פ"ד מהל' שאלה) וז"ל: והענין שהי' להם היין ביוקר, ולא היו כולם מבדילים על היין, ואפשר שהיו שומעים מאחרים ויוצאים, וזה שהוא ת"ח רוצה לברך בעצמו עכ"ל. ומה"ט כתב הסמ"ע (חו"מ סי' רצ"א סקכ"ז) דת"ח אין סומכין על הבדלה בביהכנ"ס, ובטעם הדבר ציין לדברי הפרישה שהביא את דברי המ"מ אלו יעו"ש. והנה המג"א (או"ח סי' רצ"ו סק"י) הביא את דברי הסמ"ע דת"ח אין סומכין על הבדלה שבביהכנ"ס, וכתב ע"ז המג"א: ולא ידעתי למה, ואפשר שמיירי כשיש לו בני בית [ועיין במחצה"ק (שם) דדוחק הוא לומר דמשום בני הבית הוא, דהא אף אם יש לו בני בית עדיין מצי לברך מדין יצא מוציא, אם לא דלענין נשים איירי יעו"ש. ועוד דא"כ מה ענינו דוקא לת"ח וצ"ע]. ואמנם דברי הסמ"ע טעמם מבוארים בדברי המ"מ כנ"ל. ואמנם צריך פירוש לפירושם מ"ט הת"ח רוצים לברך בעצמן, וצ"ל דהיינו טעמא משום דמצוה בו יותר מבשלוחו.
וכן יש להוכיח מדברי כמה ראשונים והוא דהנה כתב רבינו יונה סופ"ק דברכות (ד"ה ורבינו שמואל) דאע"פ דקיי"ל מצות א"צ כוונה וכו', אבל כשמכוין שלא לצאת ודאי אינו יוצא, ומזה הטעם אומר רבינו שמואל שנוהגין העולם להבדיל בביתם במוצ"ש, אע"פ ששמעו הם ונשיהם ובני ביתם ההבדלה בביהכנ"ס, ואין הברכה לבטלה, מפני שבשעה ששמעו אותה בביהכנ"ס היתה כוונה שלא לצאת בה כי אם באותה שמבדילים בביתם עכ"ל. וכדבריו כתב הר"ן סופ"ג דר"ה (ד"ה אבל) שזה הוא שנהגו להבדיל בבית, אע"פ ששמעו כל בני הבית ההבדלה בביהכנ"ס, לפי שנתכוונו שלא לצאת שם עכ"ל. וכ"ה בשו"ע (סי' רצ"ו ס"ז) יעו"ש. וקשה לכאו' מ"ט באמת נתכוונו שלא לצאת בביהכנ"ס [הא כל בני הבית היו שם כמבואר בדבריהם], וע"כ הוא משום דהיו חפצים לקיים בעצמם המצוה יותר מבשלוחם, ויש להם סמך מדברי הש"ס וכדברי המ"מ האמורים ודו"ק. [הדברים באות זה הם מספר הנכבד מאורות נתן (להגרי"נ קופרשטוק שליט"א - פורים סימן ז' סקכ"ו) ודפח"ח]
אמנם התוספות שבת (שם סק"י) נחלק על דברי העולת שבת הנ"ל דודאי אף כששומע מקיים המצוה בעצמו לפי דשומע הוי כעונה, וכ"כ בשאג"א (סי' ו') דשומע כעונה הוא אפי' לכתחילה, וכן מבואר מדברי המג"א הנ"ל מדתמה ע"ד הסמ"ע מ"ט ת"ח אין סומכים על ההבדלה בביהכנ"ס.
וביאור ב' הצדדים י"ל דתליא בספק הנ"ל, דלפי"ד הביה"ל באמת נראה דחשיב כאילו הוא אמר בעצמו, ול"ש בזה סברא דמצוה בו יותר מבשלוחו, אבל לפי ביאור החזו"א איכא למיסבר דמאחר דיוצא ע"י קריאת חבירו הו"ל כעין שליחות, מאחר דלא קיימם בעצמו, וממילא שייך לומר אף בזה דאיכא מצוה בו יותר מבשלוחו [ולהאמור דמדברי הרשב"ם רבינו יונה והר"ן המ"מ הפרישה והסמ"ע והעולת שבת, מבואר דאיכא מצוה בו יותר מבשלוחו, וסמך גדול אית להו מדברי הש"ס דב"מ כאמור, א"כ אית לן לאוכחי בזה דנקטי כולהו כביאור החזו"א בביאור דין שומע כעונה ודו"ק כי נפלאים הדברים בס"ד].
ח. הנה איתא בשו"ע (או"ח סי' תר"צ סט"ו): צריך לומר עשרת בני המן ועשרת, הכל בנשימה א' להודיע שכולם נהרגו ונתלו כאחד ע"כ. ובח"א (דיני קריאת המגילה) הו"ד במשנ"ב (סי' תר"צ נ"ב) הביא דמה שנהגו במקצת מקומות דכל הציבור אומרים אותו בפנ"ע קודם החזן, אינו מנהג אלא ישמעו הכל מהחזן. מיהו בזמנינו נתפשט כן המנהג, וצ"ב בטעם הדבר. ואמר הגר"י ראזין בעל 'צפנת פענח' מרוגאצוב זצל"ה (הו"ד במקראי קודש – חנוכה ופורים סימן י"ג) דהיינו טעמא דכל הציבור אומרים אותו והוא משום דאיכא דין לאמרם בנשימה א', ודין נשימה א' אין הקורא יכול להוציאם. וד"ז מיתלי תלי בדברי הבית הלוי והחזו"א וכמובן [וע"ע במקראי קודש שם מה שהרחיב בדבר].
ומעתה י"ל דתליא נמי פלוגתא הנ"ל דדעת הגרעק"א דשומע כעונה הויא כאילו אמרו בפה ולזה שפיר מהניא לצאת אף חלק של ברכה, ומה"ט נמי ס"ל להגרעק"א דאיכא בזה חשש ברכה לבטלה (וכנ"ל אות ו') לפי דכיון דחשיב כאילו אמרו בפיו, איכא למיסבר דמשו"ה הו"ל ברכה לבטלה, ולדברי הצל"ח כ"ה נמי דעת הר"י ור"ת. וי"ל דכן נקט נמי המשנ"ב, דהנה כאמור ס"ל להמשנ"ב דמהני לפלוגי הברכה חציו בשמיעה וחציו באמירה, ומה"ט נמי חשש לברכה לבטלה וכמו שכתב בשעה"צ בהל' ספירת העומר [ומה"ט נקט לדינא דמהני שומע כעונה בקר"ש, ואף בספיה"ע כתב בביה"ל דבדיעבד לא יחזור לברך בספירתו] ודו"ק.
אבל לדעת החזו"א דלשיטתו קאי דגדר דין שומע כעונה דיוצא במה שאמר חבירו, לזה איכא למיסבר דלצאת אפשר רק בדבר שלם ולא במחצה, ומה"ט הוי ניח"ל להחזו"א לומר דבעי' כונת שומע ומשמיע אף אי מצוות א"צ כוונה, דכיון דהפעולה נעשית ע"י המברך הרי כל כמה שלא נתכוין לצאת אין הדיבור מתייחס אליו ודו"ק.
ולענין הלכה אם יש לחוש לברכה לבטלה, הנה לכתחילה אם בא לצאת ספק חיוב ברכה מחבירו בודאי עדיף לעשות דרך תנאי, לצאת דעת הגרעק"א והצל"ח, וכדחשש השעה"צ, אמנם בדיעבד כגון ששמע ברכה ולבסוף נמלך שלא לצאת יש לסמוך על סברת החזו"א [ונתבאר לעיל (אות ז') דכ"נ מדברי הרשב"ם רבינו יונה והר"ן המ"מ הפרישה והסמ"ע והעולת שבת יעו"ש] וממילא אין בזה חשש ברכה לבטלה, מיהו לפ"ז יש מקום להעדיף לברך לקדש או להבדיל בעצמו דומיא דאמרי' ברפ"ב דקידושין (מ"א א') מצוה בו יותר מבשלוחו, וכמבואר בפשטות בדברי הש"ס (ב"מ מ"ב א') לענין הבדלה, וכדברי המ"מ הפרישה והסמ"ע ודו"ק.

[הדברים הרשומים בזה נרשמו שלא בעיון בסוגיות
כה"צ, ולא לקבוע הלכה]
משה לייב לוי – רמת בית שמש

4. ואע"פ דמקרא מלא דיבר הכתוב דסוטה משביעים אותה אם לא שטתה ארוסה ונשואה שומרת יבם וכנוסה וכו', והיא אומרת אמן ונחשב גבה כשבועה. התם היינו טעמא משום דאמירתה אמן הויא דיבור דידה גופה, וזוהי שבועתה שהוציאה בפיה [וכמש"כ הרמב"ן גופי' דאם ענו אמן בודאי רמיא שבועה עלייהו], אבל שומע גרידא שיהא חשוב כעונה וכהוציא בפיו לא מצינו לדידי' [וע"ע לשונו הזהב דהנשר הגדול הרמב"ם בידו החזקה (פ"א מהל' ברכות הי"א) ב' אופנים בדין שומע כעונה, כשעונה אמן וכשאינו עונה אמן, ובכס"מ שם (בדרך הראשון) יעוש"ה] ודו"ק.
2. והנה בירושלמי שלפנינו לא הוזכרה קר"ש אלא ברהמ"ז [משום דשויוה כברכת הנהנין דמי שאכל הוא יברך] אבל להראשונים [ה"ה הרשב"א הריטב"א הר"ן] הו"ל גי' זו וכדלהלן בסמוך.
3. ואולי יש לדחות דמסתמא מחשב לצאת רק אם הוא מחוייב בדבר וצ"ע.
4. ובזה ביאר רבינו הגר"א המובא בפעולת שכיר (מעשה רב - סימן קע"ה) מ"ט לא חששו בקריאת התורה והפטרה לשמא יעביר ד"א בקרה"ר דהיינו טמא דשופר ומגילה דלא קרינן ולא תקענין בשבת משום האי חששא כדאמר בסוכה אלא ביאר הגר"א דהתם הוי חיוב על כל יחיד איכא למיחש משא"כ קריאת התורה והפטרה דהוי חיוב על הציבור לא חששו לזה.
5. ואמנם יש לבאר לפ"ז מ"ט בקריאת זכור ליכא חששא דשמא יעבירנו ד"א ברה"ר. ובמאורות נתן (שם סי' ח' סק"ב) ביאר עפי"ד המג"א (סי' תרפ"ה סק"א) דקריאת זכור אינה דוקא בשבת זו, ולהכי לא גזרו בזה יעו"ש.

להזכיר ברית ותורה בין סיום ברכת הארץ לתחילת ברכת ירושלים

סי' קפ"ז שעה"צ סק"ח, מצדד בדילג ברית ותורה, אם יוכל לאמרו בין הברכות, וכמו הזכרת יעלה ויבוא בין רצה למודים, וה"נ יזכירם קודם רחם, ומסיים אכן באמת זה הדין דיעלה ויבוא גופא ג"כ לא ברירא כמש"כ סי' קי"ד בביאור"ל (ד"ה בלא חתימה) עיי"ש.

והנה שם כתב דאף דלהכריע נגד השו"ע (שפסק כראבי"ה שיאמר בלא חתימה בין הברכות) קשה מאד, אחרי שהרבה אחרונים הולכים בשיטתו, מ"מ לענין למדני חוקיך עדיף טפי, וכאן שהתלבט בזה ונשאר בצ"ע, ולא רצה לסמוך כהשו"ע, יתכן טעמו שברית ותורה אינם כהזכרה אלא כעצם המטבע ושמא בכהאי גוונא אין שייך להשלים כלל כל שסיים.

לאלו דברים שוים ברכת הטוב והמטיב לג' הברכות ראשונות

סי' קפ"ח סעי' א', אחר שחתם בונה ירושלים יענה אמן וכו' מפני שהיא סיום הברכות דאורייתא דהטוב והמטיב אינה דאורייתא, ומבואר בסי' רט"ו דאף למנהגנו (בני אשכנז) שבשאר סיומי ברכות אין עונים מ"מ הכא עדיף כדי להבדיל בין דאורייתא לדרבנן כמובא במשנ"ב סי' רט"ו ס"ק ד', והנה מצאנו דלכמה דברים שוה ברכה רביעית להג' א. לענין המסופק אם בירך ברהמ"ז, שמברך מספק כל הד' ברכות (סי' קפ"ד ס"ק י"ג, אכן נראה דהמסופק רק ברביעית קיל טפי והוי כהמוציא שאין צריך לחזור).

עוד מצאנו דכשם שג' ברכות בישיבה כן הטוב והמטיב נמי צריך לישב דלא לזלזולי ביה (סי' קפ"ג ס"ק ל"א), אכן בשעה"צ שם ס"ק ל"ז הביא מחלוקת בזה.

אכן מצאנו דחלוק לענין שהיה באונס באמצע ברהמ"ז שכתב בשעה"צ סי' קפ"ג ס"ק כ"ד דאין צריך לשער כדי לגמור את כולה אלא לג' ברכות שמדאורייתא בלי הטוב והמטיב.

עוד חילוק נזכר בסי' קצ"ד סעי' ג' וס"ק י"ג לענין מי שאינו יודע כל הברכות שאין אומר חלק מהם דהיינו בהג' ברכות אבל בא"י הטו"מ, שפיר יאמר הג' ראשונות.

בקושיית ביאוה"ל על הט"ז במי שאינו יודע נוסח ברכת אשר נתן

ביאוה"ל סי' קפ"ח סעי' ו' ד"ה שנתן, תמה בשיטת הט"ז הסובר דבאינו יודע הנוסח חוזר לראש, ותמה עליו מ"ש מכל ההזכרות שנקט השו"ע כראבי"ה שאומר בין הברכות וא"כ גם הכא יוכל לומר רצה ויעלה ויבוא בין הברכות, דנהי דתקנו נוסח ברכה דהכי עדיף, מ"מ באין יודע הנוסח יאמרם, ואין לחלק ולומר דלענין ברהמ"ז שאני וכו', ויתכן ליישב הט"ז, דהרי מקורו דראבי"ה הוא מדין זה דאשר נתן, ואם סוברת הגמ' שיש פתרון לומר רצה למה יתקנו ברכה חדשה, וע"כ דלא רצו חז"ל שיתקן ברצה, ומה שהוכיח ראבי"ה מהכא, הוא רק לענין דנחשב עדיין בכלל הברכה.

השוכח רצה ואמר תיבת "ברוך" מברכת הטוב והמטיב

סי' קפ"ח ביאוה"ל ד"ה עד שהתחיל, הביא הדעות החולקות על ח"א, (שסובר דעד שלא אמר תיבת האל מהטוב והמטיב יכול להמשיך ולומר (בא"י אמ"ה) אשר נתן), דכיון שפתח הטו"מ הוי כהסיח הדעת מברכה שלישית, ונראה לכאורה דגם תיבת "ברוך" לבד היא כפתיחה דסוף סוף הסיח הדעת, וכ"ה בלשון שו"ע הגר"ז, אכן בהמשך לשון ביאוה"ל כתב וז"ל הרי עכ"פ כשאמר ברוך אתה ה' חשב אדעת ברכה רביעית, וא"כ אולי כוונתו בדוקא בא"י ולא סגי בברוך, ועיין חיי"א כלל מ"ז דין י"ח ובנשמת אדם ד' שם דכ' להסתפק אם בברוך לחוד או בבא"י כבסי' קל"ה ס"ק י"ט (מהמ"א ס"ק ח'), (ולמעשה הכריע הח"א כמובא כאן במשנ"ב בשמו), ועיין בשע"ת כאן שהזכיר "בא"י", ונראה לפרש דכשאומר "מודים" או "אתה" מאתה קדוש (בשכח יעלה ויבוא או מורה"ג), שם מוכח שהסיח דעתו, שהרי התחיל נוסח ששייך רק בברכה שלאחריה אבל כאן "שברוך" וכו' אין מורה להדיא על ברכת הטו"מ טפי מאשר נתן, רק שכיון שכוונתו באמת להטו"מ לא מהני (לחולקים על ח"א) אבל עד תיבת "ה" כיון שלא התפרש להדיא כוונתו, ובתיבות "ברוך אתה" הרי יכול עדיין שלא לסיימן וכשיחה בעלמא, לא חשיב היסח הדעת, אבל אחר שאמר ה' כבר ודאי התחיל הברכה, אזלינן שפיר אחר כוונתו לרביעית והוה היסח הדעת.

נוסח פלאי, ברוך אתה ד' בונה, רצה והחליצנו וכו' ובעל הנחמות בונה ירושלים אמן

סי' קפ"ח שעה"צ ס"ק י"ח, הביא א"ר ב' דרשות מהר"ש דאפילו אמר תיבות בא"י בונה כ"ז שלא סיים וכו' חוזר לרצה, ופשטות דבריו דהיינו שאומר רצה כתיקונו ואח"כ חוזר ברכת ובנה ירושלים וכו' בשלמותה, אכן בח"א כלל מ"ז סי"ט, ובספר מלבושי יו"ט ב' מהר"ש (המובא בא"ר ועוד) כתב שאם אמר בא"י בונה, יאמר מיד רצה, ואח"כ יסיים בונה ירושלים אמן (ובלשון ח"א ומסיים "תיבת" בונה ירושלים אמן), והוא פלאי איזה נוסח ברכה היא זו, וגם דאין חותמין בשנים, ולא בבקשה, ולכאורה מוכרחים לדחוק המלבושי יו"ט דהיינו כל הברכה, אכן בח"א קשה לדחוק כן, שוב ראיתי שהמאמ"ר ג"כ הבין דבריהם כנוסח זה ותמה עליהם ביותר.

האם ברכות ברהמ"ז אין מעכבות זו את זו

סי' קפ"ח סעי' ו' ביאוה"ל ד"ה לראש ברהמ"ז, דאם גמר שם הטו"מ לכו"ע חוזר לראש ברהמ"ז, הנה בסי' קצ"ד הובא במשנ"ב סוה"ס ושעה"צ שם אות י' שו"ת אבן העוזר (וכ"ה מהרמב"ן) דאין ברכות מעכבות זו את זו ושאל הרי"ל דלכאורה למבואר כאן דאחר ברכת הטו"מ חוזר לראש וראב"ד ג"כ ס"ל חוזר לראש ואם אין מעכבות למה לא יוכל לחזור לברכת בונה ירושלים ולהזכיר רצה, וכן לשאר ראשונים שאפילו בהתחיל הטו"מ חוזר ולמה לא סגי לחזור לרחם אחרי שאין מעכבות וא"כ מוכח לכאורה דמעכבות זו את זו, ויש לדחות.

סעודת חול המועד שנמשכה ללילה שלאחריו אם יזכיר יעלה ויבוא

סי' קפ"ח במחצית השקל לס"ק י"ח (בשו"ע פרידמן עמוד רנ"ה, סוף ד"ה וכמו שכתוב בסי' רע"א) ביאר הוכחת המג"א דאין דין הזכרת רצה בגמר סעודתו במוצש"ק מדין תוספת שבת, אלא הטעם משום דאזלינן בתר התחלה (והוכיח המג"א) דהא גם בראש חודש וחול המועד פסק כן דמזכיר, וזה מובן לכל מעיין דבחול המועד לא יתכן שימשך לילו, (וגם בנמשך לשמיני עצרת לא מסתברא) והוא ט"ס, דבדפוס וילנא כתבו בר"ת חו"מ וצ"ל חו"פ ופתרונו חנוכה ופורים (ובשו"ע הבהיר, ומהדורת פרידמן נמשכו אחרי השיבוש, ובשו"ע צורת הדף והדרת קודש מצאתי שתקנו לחנוכה ופורים).

המתפלל ערבית במוצש"ק באמצע הסעודה האם מותר לאכול אח"כ

כתב המשנ"ב סי' רצ"ט ס"ק ד' וז"ל: ואם הפסיק תוך הסעודה והתפלל כתב המ"א דאפשר דחל עליו חובת הבדלה ואסור לאכול עד שיבדיל, ובשעה"צ שם ס"ק ח' כתב ועיין בא"ר שכתב דאין זה מוכח, ועכ"פ במה שאמר בתוך הסעודה תיבות ברוך המבדיל וכו' בזה לבד בודאי לא חל עליו חובת הבדלה ומותר לגמור סעודתו עכ"ל.

סעודת שבת שנמשכה לליל מוצש"ק והוא חנוכה או פורים אם יזכיר על הניסים

הנה ידועה פלוגתת הפוסקים בזה בשבת שחל ער"ח, ויש בזה ג' שיטות, דלהב"ח מזכיר של שבת לחוד, ולהמ"א אם אכל במוצש"ק ג"כ, יזכיר רק של ר"ח, והט"ז סובר שמזכיר שניהם, והט"ז (קצת תו"ד וקצת העתקתיו) הוכיח מתוספתא דמי שנמשכה סעודתו מערב שבת לליל שבת מברך ברהמ"ז ומזכיר של שבת, חזינן דאזלינן בתר הסוף וא"כ קשה למנהגנו שאומרים על הניסים במוצאי פורים ורצה במוצש"ק וכי יש לנו כח לחלוק על התוספתא?! ונלע"ד דודאי שפיר אזלינן בתר התחלה לענין זה שלא לגרוע מה ששייך להתחלה כגון רצה ועל הניסים, אם בא עליו קדושה נוספת ודאי אומר ג"כ מעין אותה קדושה, ואין זה ביטול הליכה אחרי התחלה, ובמנחה בשבת ויו"ט ביום ראשון ונמשכה הסעודה עד הלילה, אזלינן בתר התחלה וחייב לומר רצה ואח"כ יאמר ג"כ יעלה ויבוא, ואין לומר שזה סותר את זה דהא אין כאן סתירה, דתחילה אומר של שבת ואח"כ של יו"ט, עכ"ל [ולכאורה מבואר דלכך לא הוי סתירה מאחר שמזכיר מקודם את שבת שעברה, ואח"כ כשאומר יעלה ויבוא הוא כעובר ליום שלאחריו], וממשיך וז"ל מידי דהוה איקנה"ז שאומר תחילה קידוש השייך ליו"ט ואח"כ הבדלה השייכה לאחר השבת קודם שחל יו"ט דסוף סוף יש עליו אז ב' קדושות, ה"נ בברהמ"ז שמזכיר של שבת שעבר, ושל יו"ט הבא עכשיו עכ"ל לענייננו.

ולכאורה הוכחתו מיקנה"ז צריכה ביאור דהרי שם באמת הקדים היו"ט ואח"כ הזכיר מענין השבת שעברה, ומקודם כתב הט"ז דכיון דהזכיר של שבת תחילה, וביקנה"ז חזינן דאפילו דתרתי דסתרי אין מניעה לאמרם, והפמ"ג שנתקשה בזה כתב דנר והבדלה של יקנה"ז אינם סתירה להיו"ט דמקדש יו"ט ואח"כ מזכיר הבדלת שבת והיינו שמזכיר "המוצאי שבת" שקדושת שבת הלכה לה, ולמד דהדגש בט"ז הוא שרצה קודם ליעלה ויבוא ולכן הוי כאחד אחרי השני ואינו סותר, ולמד מזה שאם טעה והזכיר היעלה ויבוא מקודם שוב לא יזכיר רצה גם לט"ז דבזה הרי סתרי שהיו"ט והר"ח באו אחרי השבת וכבר הקדים לזכרם ושוב לא יזכיר שבת שעברה באמירת רצה ואינו דומה "להבדלה" דיקנה"ז, שמורה ג"כ על היות היום יום ראשון ולא שבת, ונראה ג"כ דהוא הדין ר"ח שחל בערב שבת דודאי לא יזכיר שתיהם דהיעלה ויבוא נתקן לאמרו אחרי הרצה, וכשמזכיר רצה של שבת לא יוכל לזכור תו בר"ח של ערב שבת.

ומזה נוכל ללמוד לשבת של ערב פורים דלא מבעיא להמ"א (הסובר שבאכל בלילה מזכירין רק את היום השני) דיזכיר כאן רק של שבת, דהזכרת על הניסים רשות היא בברהמ"ז, ולכן עדיף שיזכיר אמירה המחוייבת של רצה (לרוב הפוסקים) ולא יזכיר באותו ברהמ"ז ג"כ מפורים דהוא חושש תמיד לסתירה, אלא גם להט"ז למה שלמד בו הפמ"ג, דבמקדים האמירה הוי סתרי ולא יאמר, א"כ גם הכא שעל הניסים בברכת הארץ וא"כ עדיף לומר רצה בלבד וכסברת מג"א, אלא שבדברי הפמ"ג יל"ע דאם סברת יקנה"ז הוא דהבדלה שייכת למוצש"ק ג"כ ולא לשבת, א"כ מה הוכיח הט"ז לענין הזכרת רצה ויעלה ויבוא בברהמ"ז דשם הרי לכאורה סותרין כן, וא"כ צריך לפרש כוונת הט"ז דאין כוונתו להוכיח מיקנה"ז, רק, דאיה"נ מקדים קידוש היום ליציאת יום הקודם ובכל זאת אין נחשב לסתירה במה שכולל שתיהן, ולכן גם בסעודה אחת אינו כסותר מה שמזכיר ב' ענינים מאחר שהיתה כלולה משניהן, ואם כנים אנו בזה נמצינו שיתכן דלהט"ז שפיר יזכיר על הניסים במוצש"ק לפורים וחנוכה דכיון דהסעודה היתה בב' הימים ומזכיר עניני שתיהם לא חשיב לן כסתירה ולמה ימנע מאמירת על הניסים בכדי, ועצ"ת.

מי ששתה כוס א' והכין לו עוד כוס וטעה ובירך בורא נפשות על כוס ראשונה

סי' ק"צ ביאוה"ל ד"ה יברך, הביא ד' המ"א דבטעה ובירך אחריו אין צריך ברכה ראשונה בהיה דעתו לשתות, והביא מרע"א בשם קרית מלך רב דדוקא בטעה בדין כסבור שצריך לברך, אבל בשכח שיש לו לאכול עוד ובירך אחרונה צריך לברך על מה שאכל אח"כ, (והביא עוד החולקים לגמרי על מ"א דברכה אחרונה סילוק גמור). ונסתפקנו במעשה הנזכר (בכותרת) ויש שרצו לומר דהוי כטועה בדין, שודאי המציאות שהולך לשתות אין נחשבת שנתעלמה ממנו, רק שגג במה שבירך על שתיית המים, וכאוחז הכף בידו לאכול וטעה ובירך על מה שכבר אכל ואינו כנמלך, ומ"מ למסקנת ביאוה"ל כהאחרונים דהוי סילוק גמור ודאי צריך לחזור ולברך, ויש לצרף עוד, דהרי בשעה שבירך שהכל ראשונה עדיין לא כיון לשתות כוס שאחריה, והוי רק דרך גרירא, דמסתלק יותר בקל.

צבי ויסבלום – רמת בית שמש

בענין העוסק במצוה אי שרי לעיין בד"ת באותה שעה

סי' קצ"א סעיף ג' אסור לעשות מלאכה בעודו מברך. וכ' הביאור הל' בשם הט"ז דה"ה כשעוסק באיזה מצוה לא יעסוק אז בדבר אחר. והנה כ' הט"ז והביאו במשנ"ב בסק"ה דיש ליזהר שלא לעיין אפי' בדברי תורה בשעה שמברך ברכת המזון.

ויל"ע האם גם כשעוסק באיזה מצוה יש ליזהר שלא לעיין בד"ת או דדין זה נא' רק בברהמ"ז. וזה ברור שכל הנידון רק כשהוא "עוסק" במצוה. אך כשהוא אינו עוסק אלא רק "מקיים" מצוה, ודאי דשרי. (ב"עוסק" הוא כשמניח ציצית ותפילין. ו"מקיים" הוא כאשר כבר מונח עליו כמש"כ הר"ן בסוכה). ובאמת נראה דרק כשהוא עוסק במצוה שצריך כוונה וריכוז בזמן עשייתה דאין לעיין בד"ת וכמו בשעת קיום מצות לולב ושופר ומצה וכדו', ודומיא דברהמ"ז, אולם כאשר עוסק במצוה כמו כיבוד הורים או גמילות חסדים וכדו' ודאי דשרי ומצוה לעיין באותה שעה בד"ת. וגדר הדברים לכאו' הוא במצוות שעיקר המצוה זה עצם העשיה ולא התוצאה אז אין לעיין בד"ת אבל כאשר עיקר המצוה זה התוצאה, והעשיה היא רק היכי תימצי להגיע לתוצאה, אז שרי לעיין בד"ת. ואף שגם העשיה אז זה מצוה מ"מ כיון שא"ז מוכרח למצוה, אלא רק דרך להגיע למצוה שרי. ובד"כ זה תלוי בין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחבירו ששם העיקר התוצאה. (והגם שאין זה כלל בכל מצוה ויש יוצא מן הכלל, אך מ"מ בדרך כלל זה כך). דכל כה"ג אינו מורה שעושה על צד המקרה וההזדמן וגם אין אחד מבטל חבירו. דגם הלימוד תורה אינו מתבטל אז לפמש"כ הפמ"ג במשב"ז דבשעה שלומד תורה שרי לעסוק במלאכתו.

ויש להוכיח כדברינו לפמש"כ הפמ"ג שם דמה שעוסק במצוה זו לא יעסוק במצוה אחרת, היינו כשיש זמן לעשותה אח"כ הא לא"ה ויש יכולת לעשות שתיהן עושה שתיהן. ולפי"ז י"ל דבאמת לגבי מצות "תלמוד תורה" שחיובה בכל רגע ורגע חשיב שאין זמן לעשותה אח"כ, דכל רגע ורגע הוא חיוב בפני עצמו. (ודומיא דמש"כ במשנ"ב בהל' חוה"מ סי' תקמ"ה סקמ"ז דהא דשרי לכתוב חדושי תורה ששמע בחוה"מ כיון שבכל עת ורגע מוטל על האדם לעמול בתורה ולחדש בה וכו' אין שייך לומר ימתין עד אחר יו"ט ואז יכתוב החידוש דאותו זמן יהיה עליו חיוב אחר לחדש חי' אחרים, ואם יתעכב בכתי' החי' שלמד בחוה"מ יצטרך ללמוד שנית מה שלמד כבר וכו' וזה יבטלנו מלימוד חי' אחרים באותה שעה ואין לך דבר האבד גדול מזה, וה"נ בנידו"ד) וא"כ תמיד חשיב כשעוסק במצוה שלגבי מצות "תלמוד תורה" כמו שאין זמן לעשותה אח"כ וכמשנ"ת ולכן כשיש יכולת לעשות שתיהן, עושה שתיהן גם המצוה וגם לימוד תורה וכמש"כ הפמ"ג. אבל במצוה כזו שע"י לימוד תורה יפריע לכוונתו במצוה וזה נצרך באותה שעה כמצוות שהזכרנו לעיל שצריך כוונה בזמן עשייתם כלולב ושופר ומצה וכדו', א"כ תו ל"ח שיכול לעשות שתיהן, ולכן יעשה רק המצוה ללא עיון בד"ת, ודו"ק.

בענין קיצור בבהמ"ז לפועלים אי שייך האידנא בבהע"ב המקפיד

סי' קצ"א סעיף ב'. והאידנא לעולם (הפועלים) מברכים כל ארבע ברכות שאין דרך בנ"א עכשיו להקפיד בכך ומסתמא אדעתא דהכי שוכרים פועלים שיברכו כל ארבע ברכות כתקנם.

יל"ע האם מי שיתנה מראש עם פועליו שאינו מסכים להם לברך כל ארבע ברכות, אי נימא שבידו הדבר וגם האידנא יצטרכו לברך רק שתי ברכות ולא אמרי' בזה הכל כמנהג המדינה כיון שהתנה מראש וכנפסק בשו"ע חו"מ סי' של"א סעיף א', עיי"ש. או"ד דאמרי' בזה בטלה דעתו אצל כל אדם כיון שיש בזה גם תקנת חז"ל שהאידנא יברכו כתקנה כי רובא דעלמא לא קפדי ואף אי"נ דאין בכוחו להתנות כזה תנאי, מ"מ אכתי יל"ע במי שגילה דעתו בעת ששכר הפועלים שהוא מקפיד בזה, האם ישתנה דין פועליו או לא.

ונראה לענ"ד דודאי אמרי' בטלה דעתו אצל כל אדם, דהנה הא דהאידנא אין דרך בנ"א להקפיד בזה, אין זה משום דאכשר דרא טפי מדורות הראשונים דזה אינו אלא משום שבדורות הראשונים ערך הזמן אצל האנשים היה דבר יקר מאוד והקפידו על הכל חוץ ממה שחיבים ממש לעשות כאכילה ושתיה וכדו', אבל האידנא שאיבדנו את ערך הזמן ותו לא קפדי אינשי אפי' על דברים שאינם כ"כ הכרחיים שיעשו הפועלים באמצע מלאכתם, ולכן אמרי' להו דכיון שאינם מקפידים אפי' על דברים שאינם מוכרחים א"כ לא גרע מזה הוא אמירת ברכהמ"ז כתקנה, ותו אין להקל בזה כלל דכל כה"ג לא תקון רבנן מעולם שיוכלו לקצר. איברא דנראה דד"ז תלוי בטעם תקנת חז"ל לקיצור ברכהמ"ז לפועלים דיעוי' בפמ"ג שכ' דבטור ומחבר מבו' שזה ענין שלא ליבטל ממלאכת בעה"ב. אולם בלבוש כ' שחשו חז"ל שאם יאריכו בברכהמ"ז יהי' בעה"ב דוחק ולא יכוונו לכך, וטעם זה שייך גם האידנא, וצ"ע.

רפאל בנימין כהן - קרית ספר

חיוב ברכת המזון מדאו' ג' ברכות. ברכה מעין שלש. ברכה אחת

מבואר בסוגין דפועלים העושים בשכרן אינם מברכים בברכהמ"ז אלא ב' ברכות, ברכת הזן וברכת הארץ וכולל את ברכת ירושלים בברכת הארץ, וכתבו התוס' דאע"ג דלקמן מח: ילפינן להנך ג' ברכות מקראי, מ"מ משום טירדת הפועלים פטרום חכמים מברכת ירושלים דיש כח בידם לעקור דבר מן התורה.

ובב"י [סי' קצ"א] כתב דמבואר בדבריהם דמדאו' בעינן ג' ברכות ומש"ה הוכרחו לתרץ דהא דהתירו חכמים לפועלים לברך רק ב' ברכות הוא משום שיש כח בידם לעקור דבר מן התורה, וכתב דאין צורך לזה דאין מנין הברכות דאו', ומדאו' סגי במה שבירך ברכה אחת וכמבואר ברמב"ם [ספר המצות עשה י"ט ובהלכות ברכות פ"ב] שכתב לענין ברכת המזון שציונו לברכו לאחר האכילה דמבואר בדבריו דמדאו' סגי בברכה אחת, וא"כ ל"ק היאך פטרו חכמים את הפועלים מברכת ירושלים דמאחר דמדאו' סגי בברכה אחת לא חשיב כעקירת דבר מן התורה, וכתב דהא דדרשינן להנך ג' ברכות מקראי הוא אסמכתא בעלמא, ולפו"ר נראה מדבריו דמדאו' סגי באיזה ברכה שתיהיה ואין חיוב להזכיר בברכה את המזון הארץ וירושלים, דמש"ה כתב דהא דדרשינן לקמן דאיכא חיוב לברך על המזון ועל הארץ ועל ירושלים הוא אסמכתא בעלמא, דאי נימא דמדאו' בעינן להזכיר את המזון הארץ וירושלים לא הוי ליה למימר דהדרשא דלקמן הוא אסמכתא דשפיר י"ל דמהנך קראי דרשינן שיש לו להזכיר את הנך ג' ענינים בברכה ומ"מ סגי לזה בברכה אחת[4].

ובמ"א [קצ"א ס"ק ז] כתב שרש"י תי' קו' התוס' שכתב דכולל ברכת ירושלים בברכת הארץ מאחר ששניהם מענין אחד, וכונתו בזה דאף דמדאו' בעינן להזכיר בברכת המזון את המזון הארץ וירושלים, מ"מ סגי במה שבברכה אחת יכלול את כל הנך ג' ענינים, ומש"ה במה שכולל את ברכת ירושלים בברכת הארץ לא חשיב כעקירת דבר מן התורה.

ונמצא דאיכא בזה ג' שיטות, להתוס' מדאו' בעינן ג' ברכות[2], ולהרמב"ם מדאו' סגי בברכה אחת ואין צריך להזכיר בה את כל הנך ג' ענינים, ולרש"י סגי בברכה אחת שיכלול בה את כל הג' ענינים.

תמיהות בדברי הב"י דמדאו' סגי בברכה אחת בלבד

ומעתה יש להעיר לשיטת הב"י מהא דרק את ברכת הטוב והמטיב עקרו חכמים מהפועלים, דלשיטתו דמדאו' סגי בברכה אחת יקשה מ"ט לא עקרו מהפועלים את כל הברכות שאינם דאו', וביותר יקשה מהא דלקמן [מ"ו.] הוכיחו דברכת הטוב והמטיב אינה דאו' מהא דפועלים עוקרים אותה, ומשמע התם דהא דלא עקרו את הג' ברכות הוא משום דהג' ברכות הם דאו', ויקשה מהתם לשיטת הב"י דס"ל דמדאו' סגי בברכה אחת, עוד העירו בזה מהא דאומרים אמן לאחר ברכת ירושלים [קודם הטוב והמטיב] והוא בשביל להבדיל בין ברכות דאו' לברכות דרבנן דחזינן דכל הג' ברכות הם דאו' וצ"ע לשיטת הב"י.

ובספר עדות ליעקב [להגר"י שילוני] הובא שהפתח הדביר נקט בדעת הב"י דודאי מדאו' בעינן להזכיר את כל הג' ענינים אלא דכונתו דמדאו' לא בעינן ג' ברכות וסגי בברכה אחת מעין ג' [וכך משמע מלשון הב"י שכתב דאין מנין הברכות דאו'], ולפי"ד א"ש הא דחלוק ברכת הטוב והמטיב משאר ברכות דדוקא את ברכת הטוב והמטיב הפקיעו חכמים מהפועלים מאחר שאין חיוב דאו' להזכירה משא"כ שאר ברכות דמדאו' איכא חיוב להזכירם, אכן כבר העיר עליו מהא דכתב הב"י דהא דדרשינן לקמן מקראי את ברכת הארץ וירושלים הוא רק אסמכתא בעלמא, ומשמע דס"ל לב"י דמדאו' לא בעינן אלא ברכה אחת בלבד ואין צריך להזכיר בה את כל הג' ענינים, וכמו כן מדברי הרמב"ם [שממנו הוכיח הב"י את שיטתו] שכתב שציונו לברך אחר האכילה כדכתיב ואכלת

ושבעת וברכת משמע דבכל ברכה שתיהיה סגי, ומש"ה צידד שם לחלק בין חיוב ברכה שיש לה אסמכתא בתורה לחיוב ברכה שאין לה אסמכתא בתורה, דהנך ג' ברכות חמירי משום דאית להו אסמכתא בתורה ומש"ה לא עקרום חכמים מהפועלים, משא"כ ברכת הטוב והמטיב שאין לה אסמכתא בתורה אינה חמורה כ"כ ועקרוה חכמים משום טירדת בעה"ב.

יבאר אי ג' ברכות מעכבות זו את זו, ותמיהה בדברי הב"י

אולם אכתי יש לדקדק בזה דהנה לקמן [מ"ו.] תניא ברכת המזון בג' וד', ופי' שם הרי"ף דהכונה בזה לחבורת אנשים שצריכים לברך ברכת המזון ואין אחד מהם יודע לברך את כל ברכת המזון אלא כל אחד יודע חלק מברכת המזון, ודנו עד כמה אפשר לחלק את ברכת המזון שכל אחד יברך את הברכה שיודע ויוציא את חבריו, ואמרו דברכת המזון בג' דהיינו שכשיש ג' שיודעים כל אחד ברכה אחת [בשלמות] שפיר אפשר להם לברך את ברכת המזון ע"י שכל אחד יברך את הברכה שיודע ויוציא את חבריו דבכה"ג נמצא שבירכו ג' ברכות, אבל היכא דליכא ג' שיודעים כל אחד ברכה אחת [אלא כ"א יודע חלק מברכה או שאינם יודעים אלא ב' ברכות] אין להם לברך כלל מאחר שאינם יכולים לברך את כל הג' ברכות והג' ברכות מעכבות זו את זו [שכל שאינו מברך את שלשתם אינו יוצא יד"ח כלל], ובירושלמי [הביאו הרמב"ן במלחמותיו] איתא דהא דברכת הטוב והמטיב אינה מעכבת הוא לפי שהיא מדרבנן ודייק המ"א [סי' קצ"ד] מהתם כשיטת התוס' דכל הג' ברכות דאו', דמדאמרו שהג' ברכות מעכבות זו את זו מאחר שהם דאו' משמע דמדאו' בעינן לברך את כל הג' ברכות[3], ומעתה יש לתמוה דהשו"ע [קצ"ד ג'] פסק שג' ברכות מעכבות זו את זו, ובדבריו בב"י מבואר כמש"כ המ"א דהא דרק הג' ברכות מעכבות ואילו ברכת הטוב והמטיב אינה מעכבת הוא לפי שהג' ברכות הם דאו' ואילו ברכת הטוב והמטיב היא דרבנן, ויש לתמוה טובא דמאחר דהב"י עצמו ס"ל דמדאו' סגי בברכה אחת היאך מזכי שטרא לבי תרי וס"ל דג' ברכות מעכבות זו את זו, ולפו"ר הוא תימא רבא ולא ראיתי שהעירו מזה.

במנח"ח כתב דמדרבנן ג' ברכות מעכבות ואף מדאו' לא יצא

והנה במנח"ח [הוצאת מכון ירושלים ח"ג עמוד קס"ג] כתב דלמה שכתב הפרמ"ג דלאחר תקנת חכמים א"א לצאת יד"ח מדאו' אא"כ קיים את המצוה כתיקון חכמים, יש לומר דאף לסוברים דמדאו' סגי בברכה אחת מ"מ לאחר שתיקנו חכמים ג' ברכות אינו יוצא יד"ח מדאו' אא"כ בירך את כל הג' ברכות, ולפי"ד יש לומר דאף דס"ל לב"י דמדאו' סגי בברכה אחת פסק נמי דג' ברכות מעכבות זו את זו מאחר דבעינן לברך כתיקון חכמים, ואף לפי"ד צ"ל דרק ג' ברכות מעכבות זו את זו מאחר שתיקנו לברכם כחלק מברכת המזון שהרי יש לזה אסמכתא בקרא, משא"כ ברכת הטוב והמטיב דאע"ג שתיקנו לברך כן בברכת המזון מ"מ לא חשבידרבנן דכת כחלק מברכת המזון שהרי היא תקנה נפרדת שתיקנו לברך על הרוגי ביתר שניתנו לקבורה.

אולם יש להעיר על דבריו דמלשון הב"י משמע דהא דג' ברכות מעכבות זו את זו הוא משום שהג' ברכות הם דאו', ושוב יקשה מדברי הב"י בסי' קצ"א, ובעיקר דברי המנח"ח יש להעיר דכל מה שכתב הפרמ"ג דלאחר תקנת חכמים א"א לקים את החיוב דאו' אא"כ יקיים את המצוה כתיקון חכמים, הוא רק בגונא שחז"ל עשו גדר וסייג שלא יקימו את המצוה כפי הדין הכתוב בתורה, כהיא דריש ברכות שגזרו חכמים לא לקרוא את ק"ש של לילה לאחר חצות אע"פ שמדאו' זמנה עד עלות השחר, דבזה כתב ר"י שהקורא אחר חצות לא יצא יד"ח, דהתם גזרו חכמים שבשביל שלא יתרשל יקראנה קודם חצות, ובכה"ג עקרו חכמים את הקיום מצוה דאו' במי שיקראנה לאחר חצות [ע' בקובץ הערות סי' ס"ח], ומנלן דאף הכא לענין ברכת המזון עקראו חכמים את קיום המצוה מדאו' במי שיברך רק ברכה אחת, ועי' באבי עזרי הלכות תפילה שכתב כדברי המנח"ח לענין תפילה, וצ"ע.

גדר תקנת חכמים בהנך ג' ברכות וישוב דעת הב"י

והנראה בזה בס"ד דהנה בעמק שאלה (נג' ס"ק ד') כתב לענין ק"ש דלמה שכתב ר"י דאף מ"ד ק"ש דרבנן מודה דמדאורייתא איכא חיוב לקרוא בתורה בזמן שכיבה וקימה, אלא דמדאו' סגי בכל פרשה שיקרא ובאו רבנן ותיקנו לקיים קריאה זו בק"ש, נמצא דמאחר דעיקר הקריאה דאורייתא כל מה שתיקנו חכמים בקריאה זו הרי הוא בכלל מצוה דאורייתא, וכיון שתיקנו חכמים לקרוא את כל הג' פרשיות נמצא שיש מצוה דאורייתא בקריאת כל הג' פרשיות, ולפי"ד יש לומר הכא דמאחר דמדאו' איכא חיוב לברך ובאו חכמים ותקנו לקיים את החיוב דאו' ע"י ג' ברכות נמצא דהמברך ג' ברכות מקיים את החיוב דאו' של ברכת המזון, ובזה יש לומר דמאחר שתקנת חכמים היא בקיום החיוב דאו', היכא דאינו מברך את כל הג' ברכות לא יצא יד"ח כלל, ולפי"ז א"ש הא דמחד כתב הב"י דמדאו' סגי בברכה אחת דכונתו בזה דבתורה לא כתיב אלא לברך אחר המזון, ומש"ה היכא שתקנו חכמים שפועלים יקימו חיוב זה ע"י ב' ברכות בלבד לא חשיב כעקירת דבר מן התורה, ומ"מ פסק דג' ברכות מעכבים זה את זה מאחר דלדידן דתקנו חכמים לקיים את החיוב דאו' ע"י ג' ברכות אינו יוצא יד"ח ברכת המזון אא"כ יברך את כל הג' ברכות, ויעוין באבן העוזר שתמה דאי ג' ברכות מעכבות זו את זו היאך פועלים מברכים רק ב' ברכות הא ב' ברכות לא מהני לצאת יד"ח ברכת המזון, ולמה שהתבאר א"ש דמאחר שתיקנו חכמים שיקימו הפועלים את חיובם ע"י ב' ברכות בלבד, ודאי דסגי בזה לקיים את החיוב דאו' של ברכת המזון.

ואף לפי דברנו צ"ל דחלוק ברכת הטוב והמטיב משאר ברכת המזון, דדוקא את הג' ברכות דאית להו אסמכתא בקרא תיקנום חז"ל בתורת קיום חיוב ברכת המזון דאו', משא"כ ברכת הטוב והמטיב שאין לה אסמכתא בפסוק ולא תקנוה אלא על הרוגי ביתר שניתנו לקבורה, בזה לא תקנוה חז"ל בתורת קיום ברכת המזון דאו' ומש"ה אינה מעכבת[4].

והנה במנח"ח הביא מהתוס' יו"ט [פ"ה ממע"ש] שכתב דמדאו' לא בעינן להזכיר שם ומלכות בברכה והא דאיתא לקמן דכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה הוא רק מדרבן, ולפי"ד נראה ברור דא"א לומר דמדאו' בעינן **ג' ברכות** שהרי מאחר דלא בעינן הזכרת שם ומלכות, א"א לחלק בין הזכרת המזון להזכרת הארץ וירושלים שהרי אין ברכה שתחלק בניהם, וודאי דמדאו' סגי בברכה אחת שכולל בה את כל הג' ענינים.

יבאר אי ברכת מעין שלש מועילה במקום ברכת המזון

והנה במה שהתבאר יצא נ"מ אי ברכת מעין שלש מועלת במקום ברכת המזון, דאי מדאו' סגי בברכה אחת שכולל בה את כל הג' ענינים נמצא דברכת מעין ג' מועלת לפטור את ברכת המזון מדאו', אבל אי בעינן מדאו' ג' ברכות אין ברכת מעין שלש מועלת במקום ברכת המזון, כ"כ רע"א סי' קס"ח והנשמת אדם כלל מ"ז א', ויעוין בנשמת אדם שכתב להוכיח מהסוגיא בדף ל"ז. דאין ברכת מעין שלש מועלת במקום ברכת המזון, וכנותו להא דהקפיד ר"ג ע"מ שבירך ר"ע ברכה מעין ג' ולא ביירך ג' ברכות, דמשמע דהיכא דבעינן ג' ברכות ל"מ לזה ברכת מעין ג', דאל"כ מ"ט הקפיד ר"ג הא שפיר ביירך ר"ע ברכת מעין ג' שיוצא ע"י לכו"ע, וכבר הובא לעיל בשם המנח"ח שכתב דאפשר שלאחר שתיקנו חכמים ג' ברכות לברכת המזון תו א"א לצאת יד"ח אא"כ ביירך כתיקון חכמים, וע"ע בשער הציון סי' קס"ח ע"א דמשמע בדבריו דמדאו' מהני ברכת מעין ג' במקום ברכת המזון, וכתב להוכיח מהסוגיא בדף ל"ז. דאף אי נימא דסגי בברכת מעין ג' מ"מ מספק צריך לברך את כל הג' ברכות, ומש"ה הקפיד ר"ג ע"מ שלא ביירך ר"ע ג' ברכות, וע"פ דבריו נדחית ראית הנשמת אדם, וע' בפסקי תשובות שהביא את דעות הפוסקים אי ברכת מעין ג' מועלת במקום ברכת המזון, די"א שאינו יוצא מאחר שלא הזכיר ברית ותורה, וע' בכה"ח סי' קפ"ז א'.

יונתן לוי - ירושלים

---

1 והנה יש להעיר בזה מהא דלקמן כ: מספק"ל אי נשים חיבות בברכת המזון מדאו' וכתבו התוס' דאע"ג דלא הוי מצות עשה שהזמן גרמא מספק"ל אי נשים חיבות מאחר שאינם בכלל ברית ותורה עיי"ש, ומשמע דמדאו' לא סגי בברכת הזן דא"כ היאך אפשר שנשים לא יהיו בכלל החיוב דאו' משום שאינם בכלל ברית ותורה הא לא שייך לומר כן אלא אי איכא חיוב דאו' לברך על הארץ, ובזה אמרינן דמאחר דהארץ נתנה בזכות הברית ונשים אינם בכלל הברית אין בהם את החיוב דאו' של ברכת המזון אבל אי סגי מדאו' בברכת הזן אין לומר כן [אמנם רש"י שם פי' באופ"א], וע"כ צ"ל דכונת הב"י דמדאו' סגי בברכת הארץ בלבד, וכך משמע לפו"ר מהא דכתיב ואכלת ושבעת וברכת... על הארץ דמשמע ברכת הארץ היא דאו', [אכן יש לדחות דאין כונת הפסוק להודות על הארץ אלא על המזון שבא מהארץ הטובה], ומ"מ צ"ע שהב"י סתם הרבה בזה.

2 בב"ח [סי' קצ"א] כתב שמדברי הרמב"ן והרשב"א מבואר כשיטת התוס' שכתבו דהא דאיתא בגמ' דמשה יהשוע דוד ושלמה תיקנו את ברכת הזן הארץ וירושלים, הכונה שהם תיקנו רק את הנוסח ולעולם החיוב של הנך ברכות הוא דאו' כדדרשינן להוו מקראי , וא"כ משמע מדבריהם דמדאו' בעינן ג' ברכות, ע"כ דברי הב"ח. ואין דבריו מוכרחים די"ל בדעת הנך ראשונים דמדאו' סגי במה שבברכה אחת יכלול את כל הג' ענינים, וכבר העיר עליו הנשמת אדם [כלל מ"ז], ובפרט שהרמב"ן בספר המצוות כתב שאת הענין תיקן שלמה והלשון כפי הזמנים יאמר, ולפו"ר נראה מדבריו דמדאו' ליכא חיוב להזכיר את ירושלים ורק שלמה תיקן ענין זה, אמנם יש לומר בדעת הרמב"ן דלעולם מדאו' איכא חיוב לברך ברכה על ירושלים אלא דאת הענין להזכיר את בית המקדש תיקן שלמה [כדאיתא לקמן מ"ח:], וע"ז כתב הרמב"ן דהלשון כפי הזמנים יאמר, וע"ע בזכרון שמואל [סי' כ"ב] שהוכיח מדברי הרשב"א דמדאו' ליכא חיוב לברך ג' ברכות.

3 ובהגהות רע"א [סי' קס"ח] כתב לחלוק על המ"א דאין ראיה מהירושלמי דג' ברכות דאו', דלעולם יש לומר דמדאו' סגי בברכה אחת שכולל בה את כל הג' ענינים, ובדגול מרבבה כתב דאף כונת המ"א היא כמש"כ רע"א דמהירושלמי מוכח דמדאו' בעינן להזכיר את כל הג' ענינים, ואין כונתו להוכיח מהירושלמי כדעת התוס' דבעינן ג' ברכות, אמנם במ"א בסי' קצ"א מבואר להדיא דלא כדבריו אלא דכונתו להוכיח מהירושלמי כשיטת התוס'.

4 במ"ב [סי' קצ"ד ס"ק י"ג] הביא בשם כמה אחרונים דס"ל דאף דג' ברכות דאו' מ"מ אינם מעכבות זו את זו, ולפיכך מי שאנו יודע לברך את כל הברכות צריך לברך עכ"פ את הברכה שיודע, ובשער הציון [י] כתב להוכיח כדבריהם מהא דאיתא בגמ' בנימין כרך ריפתא וביירך בריך רחמנא מריה דהאי פיתא ואמרו התם דיצא ידי ברכה ראשונה, ומשמע דאין ברכות מעכבות זו את זו, ויעוין בפרמ"ג שכתב להוכיח שהברכות מעכבות זו את זו מהא דאיתא בחולין (פ"ז.) דאי החיוב עשרה זהובים שיש למי שחטף מצוה מחברו הוא מחמת שהפסידו את המצוה, החוטף את ברכת המזון מחברו אינו משלם אלא י' זהובים, אבל אי הוא משום שהפסידו את הברכה יש לו לשלם לו מ' זהובים שהפסידו ד' ברכות, וכתב הפרמ"ג דמוכח דהברכות מעכבות דאל"כ כי היכא דמצות תכלת ומצות ציצית נחשבים לב' מצוות מאחר שאינם מעכבות זו את זו, ה"ה שהג' ברכות שבברכת המזון יחשבו כג' מצוות מאחר שאינם מעכבות זו את זו.

אמנם יש להעיר על דבריו שהרי שיטת התוס' שם דהד' ברכות שאמרו שם הוא ג' ברכות ראשונות וברכת הטוב והמטיב, והא ודאי דברכת הטוב והמטיב אינה מעכבת, ושוב יקשה מ"ט אין ברכת הטוב והמטיב נחשבת למצוה נפרדת ולכה"פ ישלם כ' זהובים אף אי נימא שחיובו מחמת שהפסידו את המצוה, וע"כ דאף שאין הברכות מעכבות אינם נחשבים למצוה נפרדת דכל הברכות הם ברכות של ברכת המזון ול"ד למצות ציצית ומצות תכלת, ויש לקיים את דברי הפרמ"ג לפי מש"כ הש"ך [חו"מ סי' שפ"ב] דעל ברכת הטוב והמטיב ליכא חיוב י' זהובים והתם איירי בברכת היין, ולשיטתו י"ל כדברי הפרמ"ג דאי ברכות אין מעכבות זו את זו לא חשיבי כמצוה אחת.

בענין אמירת כאמור פותח את ידך בברכהמ"ז, ובדין אשכנזי שרוצה לאמרו

בב"י סי' קפ"ז הביא שכתב הכל בו י"א שאין לומר בה כאמור פותח את ידך רק חותמין ברוך אתה ה' הזן את הכל בלי שום פסוק, וטעמא דמסתבר הוא כי איך נביא פסוק שאמרו דוד לדברי משה רבינו ע"ה עכ"ל, ואין בטענה זו הכרח, עכ"ל הב"י. הב"י לא ביאר למה אין בטענה זו הכרח, ושמעתי מהג"ר יצחק זילברשטיין שליט"א שבי' דבגמ' בבא בתרא ע"ה. כ' על הפסוק ושמתי כדכד שמשותיך א"ר שמואל בר נחמני פליגי תרי מלאכי ברקיעא גבריאל ומיכאל ואמרי לה תרי אמוראי במערבא ומאן אינון יהודה וחזקיה בני רבי חייא חד אמר שוהם וחד אמר ישפה, אמר להו הקב"ה להוי כדין וכדין, ופי' רשב"ם כדברי זה וכדברי זה והיינו כדכוד משהם וישפה תבנה, ואע"פ שמקרא זה קדם לבני ר' חייא טובא **יש לומר שכך נתנבא ישעיה שכדברי כל המפרשים עתידה להבנות** עכ"ל, וא"כ גם אפשר לומר שמשה רבינו אמר פותח את ידיך ומשביע, אלא שהביא הרב זילברשטיין שליט"א דהרי"ף על העין יעקב כ' להקשות על הרשב"ם איך כ' הרשב"ם דכדכד קאי על בני ר' חייא שנחלקו הרי יש פי' בגמ' שגבריאל ומיכאל נחלקו וא"כ יתכן שהכדכד כדברי זה וכדברי זה קאי על המ"ד שגבריאל ומיכאל נחלקו בזה וא"כ יש כאן ב' דרכים האם נביא מתנבא על מה שבעתיד שתי אמוראים יחלקו.

עוד אמר הרב זילברשטיין שליט"א באותו שיעור שאם אדם שמתפלל נוסח אשכנז רוצה להוסיף כמה מילים מנוסח ספרד בתפילה [דזה מחמם לו את הלב יותר] רשאי להוסיף כמו שמבו' בשו"ע דכל אדם רשאי להוסיף באמצע הברכה, אך יש פעם שיש שינוי נוסחאות ובן אשכנז לא יכול לומר את הנוסח של ספרד וזה כאן בכאמור פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון דהדרכי משה פסק שאין לאמרו, בן אשכנז לא יוכל להוסיף את זה גם אם ירצה דהטעם שהרמ"א פסק שלא לומר כיון שזה נוסח מוקשה [סברת הכל בו] וא"כ אסור להוסיף את זה. וכעין מה שתי' הגר"י זילברשטיין שליט"א, תי' כבר בסידור אוצר התפילות ע"פ התוס' בגיטין ס"ח. מבואר שם בגמ' שאשמדאי כשראה את היין אמר זנות ויין ותירוש יקח לב, וכ' תוס' אע"פ שזה הפסוק לא נכתב עדיין היו יודעין כמו ארור עושה מלאכת ה' רמיה בפ' לא יחפור גבי יואב.

ובספר הסדר הערוך על הגדש"פ ראיתי שתי' עוד עפ"י השיטות שמשה רק תיקן לומר ברכת הזן אבל "נוסח" הברכה עזרא ובית דינו תיקנו, ועוד הביא שם בשם הגרי"ז כנ"ל שהפסוק פותח את ידך נתגלה למשה ברוה"ק קודם שקבעו דוד בתהילים כמו י"א מזמורים שאמרם משה ולכך נאמר "כאמור" פותח את ידך ולא "ככתוב" פותח את ידך [כככתוב ואכלת ושבעת].

בענין אמירת יעלה ויבוא ורצה בהרחמן

ברמ"א קפ"ח ס"ז כ' ואולי יש לחלק כי ביעלה ויבוא יש בו הזכרת שמות ואין לאמרו לבטלה [בהרחמן למי שלא אמר], ובביה"ל הביא דהמ"א תמה על זה וכי אסור לומר תחנונים שיש בהם הזכרת שמות הרי רק ברכה לבטלה אסור, והביא דהבגדי ישע תירץ דביעלה ויבוא שכוונתו לצאת ידי חיוב ברכה גרע ויש בזה חשש ברכה לבטלה, וראיתי בספר משנה הלכה שכ' דע"כ צריך לפרש שמה שכ' "לצאת ידי חיוב ברכה" כוונתו לצאת בזה ידי חיוב "חלק" מהברכה דהא יעלה ויבוא אינו ברכה רק חלק מהברכה, והק' המשנה הלכות מלקמן סי' רס"ח ס"ח דיחיד יכול לומר מגן אבות אם רוצה. וכ' דאפשר שאין עיקרו ברכה של חיוב.

ובאשל אברהם מבוטשאטש פירש באופן אחר את הרמ"א, מה שכ' בהג"ה שלא לומר יעלה ויבא בתוך הרחמן כוונתו בזה ודאי מצד שדברי הרמ"א שווים לכל עם בנ"י שיש בהם הרבה בורים שאינם מבינים כלל התיבות וכשאומרים מצד התקנה אין חשש, משא"כ **אותם שמבינים התיבות נראה שהנכון לומר יעלה ויבוא בהרחמן** כן נראה פשוט.

ובפרי מגדים במשבצות סק"ו לגבי סעודה שלישית שדינה כר"ח ואם לא אמר רצה לא חוזר כ' הפמ"ג ויראה דאומר בתוך הרחמן, אע"ג דכתב הרב בהג"ה די"ל שאני יעלה ויבוא מעל הנסים מ"מ הא בסי' רצ"א משמע דעיקר דסעודה שלישית בפת דווקא, ומעלה קצת כשמזכיר בתוך הרחמן, וציין גם למ"א בסקי"א הנ"ל שהמ"א הק' על הרמ"א דהרי כל היום אומרים תחינות שיש בהן הזכרת שמות ורק ברכה לבטלה אסור.

והנה המ"ב לא הביא את הפמ"ג הזה לגבי רצה כיון שהמ"ב לומד פשט ברמ"א כהבגדי ישע שיש כאן בעיה של ברכה לבטלה וא"כ אין לנו להבדיל בין יעלה ויבוא, לרצה בסעודה שלישית אף שיש שיטות שצריך דוקא לחם בסעודה שלישית, ובאמת השערי תשובה הביא מספר באר יעקב שפירש טעם אחר ממה שפירש הרמ"א, והוא דבר"ח לדברי הכל לא חוזר על יעלה ויבוא בברכהמ"ז ולכן לא אומרים בהרחמן משא"כ בעל הנסים שיש דיעות שיחזור, ולטעם זה אכן מובן מה שהפמ"ג כ' דברצה בסעודה שלישית יאמר בהרחמן בגלל השיטות שמעכב, אבל בפמ"ג עצמו משמע שאפי' לטעם הרמ"א שהחילוק מצד שמזכיר שמות לבטלה ולכן לא אומר יעו"י בהרחמן מ"מ רצה בסעודה שלישית יאמר, ואכן הפמ"ג ציין את המ"א סקי"א שתמה על הרמ"א בכלל, ולהבנת המ"ב כהבגדי ישע א"כ למעשה אין לומר רצה בהרחמן, [ולא יעלה ויבוא] מחשש ברכה לבטלה.

בענין אמירת מלך בסוף יעלה ויבוא, ובאמירתו בר"ה

ראיתי בספר משנה הלכה שכ' דבמ"ב משמע שיותר נקט לא לומר מלך ביעלה ויבוא, הנה הרמ"א כ' וי"א דאף כשאומר יעלה ויבוא לא יסיים מלך חנון ורחום אלא ידלג מלת מלך (אבודרהם). וסברא נכונה היא אבל לא ראיתי נוהגין כן, וכ' המ"ב והאחרונים כתבו טעם לזה כיון דענין בפני עצמו לגמרי הוא לא קפדינן בזה ואומרים אותה כמו שהיא מסודרת בתפילת שמו"ע, **לכן אין למחות ביד הנוהגין כן.** לשון דאין למחות משמע יותר שרק אין למחות אבל זה לא פשוט לנהוג כך, וכן ראיתי שדייק דודי הרב מאיר הלוי בירנבוים שליט"א בקונטרס עבודת התפילה על ברכהמ"ז, והוסיף שם דכ"כ השל"ה לומר כי אל חנון, וכ' היוסף אומץ סי' תשפ"ג ביעלה ויבוא כשאומרים אותו בברכהמ"ז יש שאין אומרים כי אל מלך חנון רק אל חנון וכן נהגתי **מאז נראה אלי בחלום כך.**

ולענין אמירת מלך ביעלה ויבוא בברכהמ"ז בר"ה, במ"ב לא הביא כזה מנהג, אך במטה אפרים כתב דבר"ה שעיקרו למלכויות אין לדלג תיבת מלך גם למי שלא אומר כל השנה, וכיו"ב כ' במהריק"ש דביעלה ויבוא שאינו מנוסח הברכה אם יגרענו ולא יאמרנו כמו בתפילה נראה כדוחה זה מפני זה, ואף דבכל יו"ט נוהגין כאבודרהם בר"ה שעיקרו מלכויות יש להקפיד טפי. אך בשלמת חיים להגרי"ח זוננפלד זצ"ל כ' דגם בר"ה אין לומר דכיון שהטעם הוא מפני כבודו של הקב"ה שלא מזכירים מלך שם אין חילוק בין ר"ה לשאר זמנים. ועי' במקראי קודש סי' ז' אות ב' שלא מסכים עם השלמת חיים.

בענין אלו שהולכים לפני שהמזמן ביירך בפה"ג

מצוי בעיקר בישיבות שבחורים גמרו לפני המזמן ברכהמ"ז והם הולכים מיד ולא מחכים לברכת הבפה"ג של המזמן והסתפקתי האם יש בזה איזה חסרון בעיקר הזימון, או שרק הפסידו את המצוה מן המובחר לטעום מהכוס ולא יותר מזה - וכך מסתבר מאוד, ומי שיש לו ראיות בענין אשמח אם יכתוב.

מי שנשפך על ידו יין באמצע ברכהמ"ז

מי שנשפך על ידו מהכוס באמצע ברכהמ"ז יל"ע האם צריך לנגב דלכתחילה אין לברך עם יד לא נקיה, או דאדרבא זה יותר חיבה למצוה וא"צ לנקות כלל, צ"ע.

בענין אין מזכירין מעשה ניסים

ברמ"א קפ"ז, ד' ומ"מ יוכל לאמרו בתוך שאר הרחמן ויאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים כמו שעשה בימים ההם וכו' והכי נהוג וכ"ה ברמ"א תרפ"ב. ובשערי תשובה הביא שהבכור שור בשבת כ"א: הקשה מהגמ' בברכות ס' דאין מזכירין מעשה ניסים, ותי' הבכור שור, א. יש חילוק בין יחיד לרבים וכשאומר לנו הוי לרבים. ב. במלחמת חשמונאי הנסים היו דרך טבע העולם א"כ אין זה תפילת שוא, אך להתפלל שיעשה לו נס היוצא מדרך טבע העולם כלהפוך נקבה לזכר [לאחר מ' יום] על זה נאמר אין מזכירין מעשה ניסים [ודרך אגב לשיטת הירושלמי ברכות פ"ט לשיטת בית ינאי יכול להתפלל שיהיה זכר עד שתשב על המשבר, א"ר יהודה בן פזי אף כשיושבת על המשבר יכול להשתנות, אך הבבלי חולק ולהלכה נפסק בסי' ר"ל כהבבלי]. ובישועות יעקב בסי' תרפ"ב תי' דמי שמתפלל על הנס מנכין לו מזכויותיו אמנם זה שייך רק בנס שבסתר וכגון שתלד אשתו זכר דאין אדם יודע אם היה מתחלה זכר או שנתהפך מנקבה לזכר ואין בזה פרסום הנס וע"כ אין להתפלל ע"ז משום ניכוי זכויותיו, אבל בנס מפורסם שהכל מכירין ויודעין שמאת ה' היתה זאת והנס מביא לקידוש שם שמים בעולם נמצא דלעומת מה שניכו לו מזכויותיו מכיון שנעשה לו נס הרי נתוספה לו זכות גדולה שעל ידו נתקדש שם ה' בעולם וע"ז מותר להתפלל שיעשה לו נסים ולכן מתפללים שיעשה לנו נסים ונפלאות כאלו כמו שעשית לאבותינו דהיינו נסים נגלים אשר על ידינו נזכה לרומם שם ה' אלוקינו יכירו וידעו כל יושבי תבל מה' עצמו, ואין כאן קושיא כלל ודברי הפוסקים נכונים מאד, ודוק היטב כי הדבר נחמד מאוד, עכת"ד הישוע"י וע"ש לשונו באריכות.

ובספר עינים למשפט ברכות ס' כ' עוד לתרץ דעיקר הבקשה הרחמן הוא יעשה ניסים הוא על הניסים המובטחים לנו לעתיד וזה כבר תנאי בבריאה כתנאי על קריעת ים סוף.

ובמועדים וזמנים ח"ב סי' קמ"ח יישב עוד שאין להתפלל לנסים לדבר פרטי, אבל שרי לבקש בדרך כלל לניסים וכל אחד עובר תלאות בימי חייו ודרך כלל כמעט כל אחד יש לו לספר על נסים ונפלאות שראה או הרגיש בימי חייו בהשגחה יתירה של הבורא ית"ש ואין שום איסור להתפלל לה' שיעשה לו נסים, **רק להכתיב ולבקש נס מיוחד שישנו בזה בשבילו סדרי הטבע אסור** ולכן אסור להתפלל שיהפוך הקב"ה עובר מזכר לנקבה אבל כשמבקש סתם הרחמן הוא יעשה לנו נסים וכו' הוא לא מכתיב איזה נס רק מבקש בדרך כלל מהבורא שיעשה עמו נסים כרצונו ית"ש אין בזה שום נדנוד איסור. [והביא שם בענין זה **מעשה** שהחסידים מספרים על אחד מגדולי האדמורים הרה"ק מלובלין זצ"ל שייעץ לאחד שדחיקא ליה שעתא שיכנס להגרלה והבטיח לו שיצליח וירויח בעזהי"ת, ולבסוף נכנס אבל לא הצליח והאדמו"ר זצ"ל נאנח מאוד שהלוא צדיק מושל ביראת אלוקים ובודאי סימן הוא שאין מחשיבים אותו בשמים, וע"כ החליט לא להיות עוד אדמו"ר ולהפסיק לקבל פתקאות, וכששמע מזה הרה"ק מפשיסחא זצ"ל ענה לו: מי יאמר לך מה תעשה כתיב, וקשה הלוא צדיק גוזר והקב"ה מקיים וא"כ הצדיק יכול לומר לו מה לעשות, אבל האמת שהצדיק צריך להתפלל לה' שיעזור אבל **להכתיב** להבורא יתברך שמו באיזה דרך יושיע ע"ז כתיב מי יאמר לך מה תעשה שהקב"ה ימצא כבר הדרך לעזור לו ואינך צריך להכתיב להבורא שיעזור בהגרלה דוקא, והתנחם בזה האדמו"ר מלובלין זצ"ל].

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

ההזכרות בסעוד"ש כשר"ח חל במוצ"ש

ידועה פלוגתת הא"ח שהביא המ"ב (בקפ"ח סקל"ג) גבי ר"ח שחל במוצ"ש והתחיל סעודתו בשבת וסיים בלילה די"א דכה"ג יזכיר רק של ר"ח שזה יש חיוב לכו"ע ולא יזכיר את שניהם דהוי תרתי דסתרי, אך י"א שיזכיר גם רצה וגם יעלה ויבוא דאזלינן בתר התחלת הסעודה וגם בתר סופה ולא קפדינן שנראה כסותר כי שניהם מחייבים הזכרת מעין המאורע עכת"ד, וכיון שלא הכריע המ"ב בזה נהגו להורות בזה שכדי לא להכנס לספק מוטב להקדים הסעודה באופן שיהא חייב רק ברצה ולא יהא ספק של יעלה ויבוא [וכ"כ בשש"כ - ח"ב בשם הגרשז"א זצ"ל], ועפ"ז יש מקפידים שלא לאכול אחרי השקיעה ויש שהוסיפו להחמיר ולברך אף ברכהמ"ז קודם השקיעה.

אך על זאת באנו לבאר בס"ד, ודאי דראוי שלא להכנס לספיקות במקום פלוגתא [אף שמדינא יכול לנקוט כחד בפרט דסתימת המ"ב נראה בפשטות כדעה הראשונה], אך מ"מ נראה דא"צ להחמיר מלסיים לגמרי קודם השקיעה ופשיטא שא"צ למהר לברך קודם השקיעה.

דהנה לשון המ"ב [שמקורו בלשונות האחרונים כן] הוא: "ודוקא כשגמר סעודתו מבעוד יום אבל אם אכל **פת** גם **בלילה** ויש עליו חיוב להזכיר גם של ר"ח ושניהן א"א וכו'", ומלשון זאת נראה א. דהנידון והספק הוא רק באכל פת בלילה דהלא היא זאת שמחייבת בברהמ"ז אבל אילו גמר אכילת "הפת" מבעוד יום אף אם המשיך באכילת שאר דברים לא איכפת לן בהא. ב. דהנידון הוא בהמשיך לאכול פת **בלילה** דהיינו אחר צאה"כ אבל אם המשיך רק בבין השמשות אין קפידא בדבר אף אם יאכל פת, וכנראה הטעם הוא משום שיש לו ודאי חיוב הזכרה מצד תחילת הסעודה שבשבת וע"כ כל עוד לא נתחייב בודאות בהזכרה שסותרת אין סיבה להצריכו בכך. ולפ"ז עולה לן דאפשר לאכול פת עד צאה"כ ושאר מאכלים אף אחר צאה"כ וגם מי שירצה להחמיר ולא להכנס לספק בין השמשות [שהוא ספק יעלה ויבוא] מ"מ שאר מאכלים אין סיבה שימנע לאכול וכ"ש לשתות בלבד.

אחר כתבי זאת ראיתי בספר וזאת הברכה בפט"ו כב' הדינים שרצינו לנקוט להקל [אלא דלא הוכיח כן מעצם ל' הפו' המובאים במ"ב כפי שהזכרנו], ראשית כל כותב בשם הגר"צ ובר שליט"א שאף אם סיים אכילת פת בבין השמשות אומר רק רצה וטעמו מאחר שר"ח (ויו"ט) ספק ושבת ודאי אין ספק מוציא מידי ודאי, והוסיף דלענין שעור ביה"ש הרבה נוהגים בא"י דהוא עד 20 דק' וי"א עד ח"ש אחרי השקיעה, ובהמשך כותב עוד ששאר מאכלים אפשר לאכול גם אח"כ ומציין דכן משמע בגר"ז (קפ"ח י"ז) ובקצות השולחן (מ"ז י'), אך לשונו של בעל המחבר וזאה"ב הוא "אחרי השקיעה" ולכאו' צ"ל אחרי "צאה"כ" [או אחרי בין השמשות] בהא ביאר בעצמו לעיל שבבין השמשות אין צריך לומר אלא רצה וא"כ גם פת יהא אפשר אחרי השקיעה, (ואולי לעיל כונתו לענין דיעבד וכאן דיבר לכתחילה), עכ"פ בדברי הגר"ז שמציין שם הלשון הוא - "ומ"מ אם נמשכה סעודתו... לתוך **הלילה** וכו' אם אכל **כזית משחשיכה** וכו'" ומדויק ככל דברינו.

עוד יש להעיר בכל ענין זה דבכל גווני אף אם גמר לאכול פת מבעו"י - כל שמברך בצאה"כ (ואולי אף בביה"ש) כל הנידון הוא בהזכרת היעלה ויבוא אבל לגבי הזכרת הרחמן הוא יחדש וכו' נראה דודאי אין קפידא ועכ"פ אפשר לסמוך על הסוברים דאזלינן גם בתר סוף הסעודה, ולמה יפסיד בחינם תפילה נאה זו בברהמ"ז של סעודה של שב"ק דמינה מתברכין כל שיתא יומין. (וכן ראיתי חכ"א נוהג).

בשיעור רביעית לברכה אחרונה

במה שכתב השו"ע (ק"צ ס"ג) "לכך יזהר לשתות או פחות מכזית או רביעית כדי הסתלק מן הספק" - ידועה מחלוקת הקדומה בשיעור הרביעית, דשיעור החזו"א הוא 150 סמ"ק והשיעור דהגר"ח נאה 86 סמ"ק, והנה רבים שותים עד פחות משיעור 150 סמ"ק ואין מברכים ברכה אחרונה דספק ברכות להקל, אך נראה [דעכ"פ מי שלא הולך בכל דבר כדעת החזו"א דייקא] אין יכול להמנע בברכה ע"ז דהמנהג הפשוט והקדום הי' לברך על שיעור הקטן כמבו' באחרונים, וראה גם בוזאת הברכה (בירור הלכה א') דמייתי לדברי **הגרשז"א** זצ"ל ויבדלח"ט **הגריש"א** שליט"א שהורו שאפשר לברך ברכה אחרונה על רביעית הקטנה וכמנהג העולם. וכן מבו' באורך **בשבט הלוי** ח"ו סי' ס' עי"ש.

ובעצם כן מתבאר בדברי המ"ב בכ"מ דהלא אחר שמביא המ"ב (בסי' רעא סקס"ח) את מח' האחרונים אם צריך להכפיל השיעורים או לא מסיק דלענין דאוריתא יש להחמיר כשיעור הגדול כגון בקידוש של ליל שבת אבל בדרבנן אפשר לסמוך על השיעור הקטן המקובל, ודבריו הם אפי' מג"א ופמ"ג בסי' ר' ובחוק יעקב בהל' פסח ועוד. וא"כ לענין ברכה אחרונה שהיא דרבנן אפשר לסמוך וכלשון הבה"ל שם: ומיהו לענין קידוש שחרית **ולשאר כוס של ברכה** יש לסמוך על מנהג העולם. וכן מבו' במ"ב בסי' תפ"ו גבי **מרור** שאפשר לסמוך על השיעור הקטן אף דמברכין על המרור.

אכן לדעת החזו"א עצמו א"א לברך בפחות משיעור הגדול ואף מרן הקה"י סבר דא"א לברך פחות משיעור זה (ברביעית גרידא) ואף בשעה"ד לא הסכים להקל אלא בשיעור 133 סמ"ק לכה"פ כמובא באו"ר ח"ב.

עוד יש להוסיף הערה חשובה בענין זה דלפי מה שבררו בזמננו השיעור הקטן הוא לא 86 אלא 75 סמ"ק בלבד שזה מתאים לגודל ביצה וחצי שלנו [כיון שהחישובים שעשה רח"נ הם עפ"י דרהם דהיום הוא אינו תואם עם הדרהם שהיה בזמן הרמב"ם], והאריכו בזה בספר מידות ושיעור תורה וספר מידות ומשקלות דתורה והוב"ד גם בהלכות חג בחג על פסח (פרק י"ט הע' 11), וכן שמעתי ממורה הוראה מפורסם שלמעשה אפשר לסמוך על שיעור זה שהוא האמיתי, **ומאידך** - למחמירים יאמר - שיש לדעת שקיימים גם שיעורים יותר גדולים משיעור החזו"א דלפי המבו' בחת"ס וכע"א דשיעור אגודל הוא 2.5 ס"מ א"כ יוצא דשיעור רביעית הוא גדול יותר ואכן הגרי"ז מבריסק זצ"ל הקפיד שיהא הרביעית 470 סמ"ק (ויש מחמירים אף ב-190 גרם).

ולענין ד' כוסות הנוגע בקרוב - כתב בהלכות חג בחג שם דעפ"י דברי המ"ב הנ"ל בסי' רע"א יוצא דכוס ראשון דקידוש יש להחמיר לכתחילה כשיעור הגדול דהוא כוס קידוש ועיקרו דאוריתא [א.ה. בפרט כשזה יוצא בשבת] משא"כ ד' כוסות שהם דרבנן יש להקל להמ"ב בשיעור הקטן, אך טוען שם שמי שיוצא יד"ח בקידוש מבעה"ב דאז כוס של עצמו היא רק בשביל ד' כוסות א"כ יכול להקל גם בכוס ראשון עכת"ד, ובחידוש האחרון לענ"ד צ"ע דלכאו' כל הכוסות הם בכלל הקידוש וככל קידוש שיש אופן שכל המסובים מחזיקים כוס יין וחשיב לכוס של ברכה כמבו' ברע"א סט"ז-י"ז ובמ"ב [וכעי"ז בק"צ מ"ב סק"ה].

משה אהרן ארלנגר - ברכפלד

בענין חובת זימון לענין הרחקות בשר בחלב

כתבו הארחות חיים (הל' ברכהמ"ז אות לח) כלבו (סי' כ"ה) אבודרהם, ענין הזימון הוא ריבוי שבח וגדולה להבורא יתברך שמזמנין ומתרין זה את זה ומתוועדים יחד להודות לו ולשבחו ולפארו על שפע טובתו כדכתיב ונרוממה שמו יחדיו, עכ"ד.

והנה מצינו כמו"כ אופנים שאינם מצטרפים לזימון אף שאכלו יחדיו, והמה בשו"ע (סי' קצ"ו) כגון שא' מהסועדים אכל דבר איסור אפי' שאיסורו רק מדרבנן וכן ב' כהנים שאכלו חלה ונזהרים מפת עכו"ם והזר אוכל פת עכו"ם אין מצטרפים, וכן ג' מודרים הנאה זמ"ז אין מצטרפים, וכ' המ"ב הטעם שכל צירוף לזימון אינו אלא כשהם יכולים להתחבר יחד באכילתן לאכול לחם א' והלא כאן כ"א נזהר מלחם חבירו, אך כ' המ"ב (שם ס"ק ט) דאם רק ב' מודרים הנאה מאחד והוא אינו מודר מהם מצטרפין כיון שהאחד יכול לאכול עמהם. ועפ"ז כ' בשם הפו' דה"ה כשאחד אוכל חלב או גבינה והשנים בשר ג"כ מצטרפין לפי שהאוכל גבינה יכול לאכול מלחמם אע"פ שהוא מלוכלך בבשר אם יקנח פיו וידיחנו, אבל אם אכל גבינה קשה אין מצטרפין שהמנהג עכשיו שלא לאכול בשר אחר גבינה קשה ע"י קינוח והדחה עכ"ד. ועפ"ד האר"ח והכלבו א"ש דכיון שבכה"ג אין יכולים לאכול מככר א' חסר בהתועדות ובקביעות שביניהם, ושוב אין עליהם חיוב מיוחד להודות ולשבח לבוי"ת מדין "ונרוממה שמו יחדיו" שהוא מקור דין זימון כמבואר בגמ' ברכות (מה.), אבל כל שיש אפשרות אפי' לאחד מייניהו לאכול מלחמם שוב חזי לאיצטרופי כיון שיש אדם אחד שמחברם לקביעות והתועדות אחת ושוב מוטל עליהם חיוב לרומם שמו יחדיו ודו"ק.

והנה בדברי המ"ב הללו יל"ע הנך תרתי, חדא, דמשמע מדבריו דלא חשש כלל למנהג להמתין חצי שעה או שעה מאכילת בשר אחר גבינה לחוש לדברי הזוהר שנביאו בסמוך, עוד משמע מלשונו דמה שנהגו שלא לאכול בשר אחר גבינה קשה לא נהגו כן מקדמת דנא אלא נהגו בו עכשיו, ונברר בזה מקור המנהג ומהו גבינה קשה שדיבר עליה המ"ב.

והנה לענין בשר בהמה אחר גבינה נפסק בשו"ע (יו"ד סי' פ"ט ס"ב) אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר מיד ובלבד שיעיין ידיו ויקנח פיו יפה ע"י שילעוס פת וכדו' ואח"כ ידיח פיו במים או ביין (ובש"ך כ' דיכול להקדים ההדחה לקינוח), אבל בשר עוף א"צ לא קינוח ולא נטילה, (ובשר חיה דינו כבשר בהמה עי"ש בש"ך סקי"ד).

ובזוהר פ' משפטים (וציינו הרמ"א ובהגר"א שם) איתא כמו"כ דינים ועונשים נעשים ע"י האוכל בשר בחלב מבלי להמתין ביניהם וז"ל כל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא או בשעתא חדא או בסעודתא חדא מ' יומין אתחזיא גדיא מקלסא בקלפוי וכו' וגרים לאתערא דינין בעלמא וכו' עכ"ל. ובלבוש (או"ח ס"י סס"א) החמיר את דברי הזוהר ואסר לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת ע"י קינוח והדחה, ובא"ר (שם) כ' דאין להחמיר בדבר המפורש בתלמוד להיתר ע"פ דעת הזוהר.

וכ"נ מסתימת השו"ע שלענין בשר אחר גבינה לא חשש לזוהר כלל, ואמנם הרמ"א לענין חלב אחר בשר הזכיר שהמנהג הפשוט להמתין שעה אחת וכ' הגר"א שמקור מנהג זה בנוי עפ"ד הזוהר הנ"ל, אך לענין בשר אחר גבינה כ' ויש מחמירין אפי' בבשר אחר גבינה וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפי' בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר ושוב כ' דיש מקילין ואין למחות רק שיעשו קינוח והדחה ונט"י, וסיים דמיהו טוב להחמיר, והנה גם על מנהג זה כ' הגר"א בשם הב"י דמקורו מהזוהר (וכן איתא בציונים על הרמ"א). והנה לפי פשוטו היה נראה דיש להחמיר בכל סוגי הגבינה והחלב להמתין שעה אחת, כסתמות לשון הזוהר, ואמנם מדברי הרמ"א נראה שלא נהגו כן אלא אחר גבינה קשה ולא בשאר הגבינות, ונחלקו בזה הש"ך והט"ז כמה צריך להמתין דהט"ז נקט דהיינו ו' שעות כמש"כ בבשר אחר גבינה דכן נהגו המדקדקים וכן נכון לעשות, אבל הש"ך כ' בשם מצרף לחכמה דלפמשנ"ת ברמ"א דאחר בשר נוהגים להמתין שעה א"כ אפ"ל דגם אחר גבינה קשה מודה דצריך להמתין שעה אחת ולא ו' שעות עי"ש, ועכ"פ לענין בשר אחר גבינה רכה עומ"ד דאין להחמיר כלל, ואמנם במנחת יעקב (סי' ע"ו ובפמ"ג סי' פ"ח סק"ב הביאו) כ' שהרבה נוהגים שאין אוכלין בסעודה בשר אחר חלב, וכן הביא בדרכ"ת (סי' פ"ט סקי"ט) שיש נוהגים שהאוכל סעודת חלב מברך ב"א ומסלק הסעודה מלפניו קודם שיאכל בשר, ויש נוהגים להמתין שעה ויש נהגו חצי שעה [כדין סמוך למנחה ולשאר מצוה דמחצי שעה ואילך נחשב סמוך] וסברו דאין כונת הזוהר לשעה ממש אלא לשיעור זמן תיכף [ומצינו דח"ש נחשב סמוך, והביא מנהגים אלו בקיצוש"ע להרב פפויפר].

ואמנם דעת המ"ב בהל' שבועות (סי' תצ"ד סקט"ו) דא"צ להפסיק בבהמ"ז וא"צ להמתין כלל אלא סגי בקינוח והדחה בלבד עי"ש (ואין לדחוק שהקל כן רק בשבועות כפי שכ' הפמ"ג סי' פ"ט לענין לברך ב"א תוך הסעודה שהיקל כן רק בשבועות עי"ש). אבל אם אכל גבינה קשה כ' שם דצריך להמתין ו' שעות ולהפסיק בבהמ"ז עי"ש.

ומעתה יל"ד לנוהגים שלא לאכול בשר חצי שעה מאכילת חלב האם יכולים לצרפו לזימון כשיש שנים האוכלים בשר וככרם בשרי [ושאלתי זאת למו"ר הגרח"ק שליט"א והשיבני שצריך לעיין בזה] ולכאו' נראה דכיון שמנהג זה שלא לאכול בשר תוך ח"ש מאכילת חלב לא נהגו בו רבים אלא רק ההולכים בתורת הסוד והמדקדקים במצוות, שפיר יכולים לצרפו לזימון [ובפרט לדעות הפו' לבוש פנ"י רפ"ז חזו"א סי' ל"א דחוששים לזימון שהוא מה"ת] ושו"ר בשם שולחן טהור שכ' שאין לצרפו לזימון וצ"ב.

והמנהג להמתין ו"ש מאכילת גבינה קשה נתקבל בכל ישראל כמבואר במ"ב, ועתה נבוא לדון מהו שיעור גבינה קשה ונ"מ לרוב הגבינות בימינו, והנה בט"ז (שם סק"ד) כ' דשיעור גבינה קשה שכ' הרמ"א היינו שעברו עליה ו' חדשים או שהיא מתולעת, ודוקא בגבינה מתולעת יש להחמיר להמתין ו' שעות דכיון דאוכל התולעים הוי כמו בשר דמושך טעם עד זמן ארוך, וכן אם הועמדה בקיבה שחריף וחזק ראוי להמתין ו' שעות (אבל טעמא דנכנס בין השינים ליכא בגבינה), וכך עולה מהפמ"ג בדעתו, וכ"כ החת"ס (חי' יו"ד) דכל שהיא מתולעת אפי' חדשה יש להחמיר אפי' לא הועמדה בקיבה אבל הועמדה והיא חדשה אין להחמיר, ובש"ך כ' דכל שהיא ישנה שעבר עליה ו' חדשים נחשבת לקשה. ובקיצוש"ע (הר' פפויפר סי' י"א) כ' דהאידנא רובא דרובא של הגבינות הקשות (צהובות) בזמננו אין להם דין גבינה קשה כי אינן עומדות ו' חדשים ואינן מתולעות לכן א"צ להמתין כלל בינו לבין הבשר עי"ש.

אמנם דעת גדולי פוסקי דורינו אינו כן, בספר הכשרות (פ"י ס"ג) הביא דעת הגרשז"א זצ"ל להחמיר בכל גבינה צהובה או מלוחה או מותכת, ואפי' לא עמדו ו' חדשים, כיון שהם קשות ויש בהם אחוזי שומן גבוהים, וטעמם נמשך, וכן דעת מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א בקובץ תשובות (ח"א סי' נ"ה) להמתין ו"ש אחר אכילת פיצה שיש בתוכו כמות גבינה צהובה לפי שטעמו נמשך זמן רב, וכן בעל השה"ל (ח"ב סי' ל"ה) החמיר בזה, וכן שמעתי דהורה הגר"נ קרליץ דהמנהג להמתין. [והאריך בטו"ט בספר מאור השבת ח"ב בדעות הפו' בזה עי"ש], ואמנם הגר"ח קנייבסקי שליט"א העיד בשם החזו"א שדעתו דגבינה צהובה שלא שהתה ו' חדשים א"צ להמתין אחריה ו' שעות (והביאו בספר פתח הבית סי' פ"ט).

ומעתה יל"ד האם לדעות הפו' הללו דיש להחמיר בכל סוגי הגבינות האם החמירו כן אף לענין שלא להצטרף לזימון דלא מיבעיא לדעות דזימון מה"ת אלא אפי' לדעת המ"ב ועוד דהוא מדרבנן האם משום חומרא זו יש לבטל חובת זימון, וצ"ע.

ומסתברא דהנוהגים להמתין ו' שעות גם על הגבינות קשות של ימינו א"כ שוב לא היה בדעתם להצטרף לקביעות אחת ודומה הדבר למש"כ המג"א (סי' תקנ"ד סק"ט) שקביעות בסעודה המפסקת לא חשיב קביעות משום שאין דעתם לקבוע עצמם לקביעות אחת עי"ש.

וע"ע במג"א (סי' קצ"ג סק"ז) דאם אין חייבין בזימון אין לזמן באמירת ברכת זימון אפי' במקום שאין מוציא בבהמ"ז וזהו כונת המג"א מש"כ לפנינו אחר שהק' על האגודה דהא יכולים להביא לחם אחר פרווה, כ' וקשה להקל נגד כל הגאונים הנ"ל (דהיינו האגודה סמ"ק רוקח), ור"ל דכל שלא היה צירוף במציאות הרי לא חל עליהם קביעות סעודה ותו לא אהני מידי מה שיכולים להביא לחם פרווה עי"ש ודו"ק, וה"נ הכא כל שבמציאות מקפיד שלא לאכול תוך ו' שעות א"כ חסר בקביעות, אך מעתה לפי"ז ה"ה לנוהגים שלא לאכול בשר תוך חצי שעה מאכילת חלב א"א לצרפו לזימון, ודבר זה קשה לאומרו וצ"ע. ושמעתי מאחד הרבנים שליט"א דמסתברא דאף לנוהגים להמתין ו' שעות אחר גבינה קשה של ימינו מ"מ כיון שהוא רק מנהג משום חומרא בעלמא אין בכח המנהג לבטל חובת זימון וצ"ע.

האם רשאי להקדים כבוד אביו לכבוד הכהן בברכת הזימון

בשו"ת מהגרח"ק שליט"א כתבנו להסתפק כשאביו וכהן נזדמנו לסעודה אחת ורוצה לכבד את אביו בזימון האם רשאי לכבדו, או"ד כיון שהוא ואביו מחויבים בכבוד הכהן, מדין "וקדשתו" א"כ כבוד הכהן קודם. וא"ל בעל איילת השחר דאה"נ כיון שהוא ואביו מחויבים בכבוד הכהן, ולא מצינו שום דין לכבד את אביו בסעודה בברכת הזימון על כן צריך לכבד את הכהן תחילה. ושוב אמר לי דבכדי שאביו לא יפגע במה שלא מכבדו על כן יכבד לאביו תחילה ויאמר לו שיש כהן בסעודה ואביו יכבד לכהן כיון שחזר עליו הדין לכבד הכהן מדין וקדשתו.

ודנתי לפניו בקרקע דלכאו' אחר שכיבד לאביו שוב אסור לו לכבד לאחר כנפסק בשו"ע (סי' ר"א ס"ג) דמי שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצר ימיו, ואפי' למג"א דה"מ בכוס של יין מ"מ כ' המ"ב דבודאי אין נכון לאדם לדחות מצוה הבאה לידו.

והשיבני דלא נאמר דין זה באופן כזה שמכבד לכהן מדין וקדשתו, או כל כה"ג שאינו רוצה לברך משום שרוצה לכבד אחר במצוה דאין זה בכלל מעבירין על המצוות כשיש לו ענין בדבר אבל כשאין לו ענין וסתם אינו רוצה לברך ע"ז נאמר דאין לדחות ודו"ק.

אברהם שקלאר - ברכפלד

עיכול באמצע סעודה אם מפסיד ברכה אחרונה

באה"ל ק"צ א' בשם המג"א דאין להמתין שעור עיכול בין שתיה לשתיה דאז יצטרך לברך ברכה ראשונה למג"א ולאבה"ע וסיעתו אין בזה חשש דהרי לא הסיח דעתו משתיה וכתב באה"ל "לבי מגמגם דמאן יימר לן דרשאי לעשות כן דהרי מ"מ מפסיד ברכה אחרונה של שתיה ראשונה ע"ש מבואר דלא ברירא ליה דבר זה דחשוב כה"ג מפסיד ברכה אחרונה אכן במג"א ואבה"ע מוכח דלא חששו לזה כלל משמע דכל שהם מצורפים לסעודה אחת הברכה אחרונה עולה על הכל (ויש להטעים ע"פ מש"כ החזו"א דמה דבעינן ברכה לפני העיכול דחשיב שעוד לא נגמר האכילה והכא חשוב הכל אכילה אחת).

ובזה יש לבאר מה דלא נהגו לברך ברכה אחרונה בליל הסדר על כוס ראשון ושלישי אף הסוברים דמברכים בפה"ג על שני ורביעי אם מפני שהגדה הפסק או דמתכוין שלא לפטור מ"מ צ"ל דחשוב כשתיה אחת לענין ברכה אחרונה כל שאין היסח הדעת גמור ביניהם והתם ע"כ איכא שעור עיכול למג"א דאכילה ושתיה מועטת השעור עיכול הוא מועט ומ"מ א"צ ברכה אחרונה ועיין הלכות חג בחג הל' פסח פ' כ. הערה 9 שהאריך בזה ומדייק בח"א ועוד פוסקים.

בדין הזכרת מעין המאורע במברך בלילה שיטת הרא"ש

שו"ת הרא"ש כ"ב, ו' דאם משהה סעודת שבת למוצ"ש אין להזכיר רצה בחול מידי דהוה אתפילת מנחה במו"ש שאם לא התפלל מתפלל במו"ש שתים של חול ובתוספתא דחברים שהיו מסובין וקדש היום גמרו סעודתן ומברכין ומזכיר של שבת אע"ג דסעודת חול היתה כיון דמברך בשבת צריך להזכיר של שבת ה"נ אע"ג דסעודת שבת היתה כיון דמברך בחול א"צ להזכיר עכ"ד והנה מה שאמרו בתוספתא דמזכיר של שבת מיירי שאכל בלילה (דברי ר' יוסי קתני לה) ומ"מ סובר הרא"ש דחשיב סעודת חול והיינו דפשיטא ליה דאכילת כזית בשבת לא מחייב רצה וכל הנדון אם אזלינן בתר עיקר הסעודה (ואולי זמן

ההתחלה קובע מהו עיקר הסעודה) וכן דעת הטור תרצ"ה דאין אומרים עה"נ במוצאי פורים. ובראב"ש בער"פ סי' י"ז כתב דהאוכל בע"ש ומברך בשבת אומר רצה ומייתי מתוספתא ודוחה דהתם מיירי שאכל גם בלילה משא"כ כשלא אכל ודוחה שאין לחלק נראה ביאורו דהא ודאי דאזלינן בתר הזמן שמברך ולא בתר אכילה אלא דכתב דאולי בעינן גם אכילה בשבת כדי לחייב רצה ומסב' כתב דאם עכשיו שבת סגי כדי לחייב רצה אבל לענין מברך במוצ"ש לא עלה ע"ד הרא"ש שמה שאכל בשבת יחייב רצה (דע"כ אית לן למיזל בתר עיקר סעודה גם בע"ש כשמברך בשבת) דהעיקר הוא הזמן שבו מברך.

שיטת מהר"ם למג"א דאזיל בתר תחלת סעודה

והג"מ בשם מהר"ם דאומר על הניסים כשמברך בלילה וכ"כ מהר"ל תש' נ"ו ודחה ראית הרא"ש מתשלומין שמתפלל תפילה הראויה לזמן שמשלים דאם לא התפלל מנחה בשבת מה שמתפלל שתיים במ"ש אינו אלא תשלומין דזמן מנחה עבר והיאך יתפלל של שבת ודינו להבדיל בראשונה אבל בהמ"ז אתי על סעודה שאכל בשבת כיון דלא התפלל ערבית של חול צריך להזכיר מעין המאורע. ומג"א קפ"ח, י"ז פירש דסברתו דאזלינן בתר תחילת הסעודה ולכן הקשה דזה שייך גם אחרי ערבית וכתב דמחזי כתרתי דסתרי וכמש"כ סי' ל', והיינו דמבואר שם דאם התפלל ערבית מבעו"י אין להניח תפילין אח"כ וקצ"ע דהתם כשמתפלל עשאו לילה ואסור להניח תפילין בלילה משא"כ הכא הרי כך דינו שבלילה אומר הזכרה משום שמברך על אכילת יום והוא רק מחזי בעלמא ולזה אין כלל ראיה משם.
השל"ה בשם מהר"ש כתב דאומר רצה במברך במוצ"ש משום דמכוין להוסיף על השבת ובאמת בחנוכה ופורים לא אומר עה"נ בלילה דלא שייך בו תוספת.

שיטת הרמ"א

ובשו"ת רמ"א קל"ב כתב "אנו נוהגין כמהר"ם שממשיכים סעודת פורים הרבה בלילה ומברכין עה"נ ואם ראית נוהגין בחנוכה ופורים שלא לברכו דלא חשיבא סעודתייהו כ"כ להיות נקרא קביעות לילך אחר תחלת הסעודה כמו באלו". משמע דלא ברירא ליה שלא לומר עה"נ בחנוכה רק כתב לישב מנהג אבל משמע דאין סברת מהר"ם משום שכיון שאכל כזית ביום נתחייב אלא לענין קביעות סעודה אזלינן בתר התחלה וכל הסעודה חשיבא סעודה דנגררת אחר ההתחלה וזה י תכן דשייך רק ביום שיש בו חיוב סעודה (אבל ודאי לא יאמר שבעינן שיהא מחויב בסעודה זו דמה יענה בסעודה ג' בשבת או אם סועד פעם ב' בפורים) ומג"א משמע דלא פירש כן אלא דלענין הזכרה אזלינן בתר התחלה ולכן כתב דרמ"א כהשל"ה דרק בימים שיש מצוה בתוספתן אומר הזכרה בלילה ותמוה דרמ"א כתב להדיא דבפורים מזכיר והשל"ה לשיטתו כתב לא להזכיר בפורים.

שיטת הגר"א דקדושת היום ממשיך

הגר"א סי' תרצ"ה ביאר בדעת המהר"ל דהחילוק תפילה בין מברך בשבת על סעודת חול "דמזכיר שבת משום דחל שבת עליו ומשא"כ כשנמשכה סעודתו עד הערב כ"ז שלא התפלל עדיין קודשת שבת עליו" ומיירי שם לענין עה"נ מבואר דסב' זו דעד שיתפלל ערבית קדושת שבת עליו שייכא גם לענין פורים אפי' שאין בו דין תוספת (ולפי דבריו אין לנו מקור לתרתי דסתרי גם לענין הזכרת יעלה ורצה ביחד אלא דיתכן דזה סב' דלא יתכן להזכירם באותה ברכה) וע"ש דכתב הגר"א דלכן מזכיר שבת בנעילה אפי' כשמתפלל בלילה הואיל ועדיין לא התפלל מעריב עדיין קדושת שבת עליו וכן מוכח במ"ב תרצה ס"ק ט"ז **דכל שלא התפלל מעריב במוצאי פורים יש עליו מצות שמחה של סעודת פורים מדין י"ד** ורק אחרי מעריב כתב דיחזור לשמוח דהא מצוה לשמוח גם בט"ו וכן מבואר בדגול מרבבה דכל שלא התפלל מעריב עדיין קדושת שבת עליו.
עוד כתב הגר"א שם דלדעת הבבלי דמזכיר שבת הנעילה גם כשהתלחיל בלילה ה"נ אומר רצה גם כשהתחיל בלילה.
ובגוף הדבר שס"ל דקדושת היום ממשיך נראה דודאי לא שייך שיתקע בשופר וכדומה דמה שחייב לעשות ביו"ט צריך לעשות ביום אבל סעודה דאין לה קצבה אמרינן דכיון שהתחיל את הסעודה ביום כל הסעודה חשובה סעודת יו"ט וכמו שמבואר בראב"ש דהמתחיל בע"ש וגומר בשבת מקרי סעודת חול (אלא דלרא"ש אזלינן בתר שעת בהמ"ז ולדידן בתר הסעודה).

הזכרת שבת אחרי שאמר ברוך המבדיל

כתב המג"א סי' רס"ג יש להסתפק אם אמר ברוך המבדיל באמצע סעודתו אם אומר רצה בבהמ"ז והח"א הכריע שיאמר דהרי כתב המג"א סי' רע"א דמספק אומרים הזכרה בבהמ"ז. והגר"ז ס' קפ"ח כתב שלא יאמר דהרי י"א גם בלא אמר ברוך המבדיל שלא יגיד בלילה, ונראה דהספק הוא רק למג"א דמזכיר בגלל שאכל בשבת אבל להגר"א ודגול מרבבה דקדושת היום ממשיך עד מעריב כיון שאמר ברוך המבדיל ומותר בעשיית מלאכה לא שייך לומר שממשיך קדושת היום לענין סעודה.
עוד יש לפקפק בדברי החיי אדם דמספק יאמר רצה אחר ברוך המבדיל הנה מקורו ממש"כ ש"ע רע"א ו', דאם אכל בע"ש ומברך בשבת אומר רצה ומקורו בראב"ש והקשה המג"א דהרי קיי"ל דאזלינן בתר תחלת הסעודה ודלא כהראב"ש וכתב "דבסי' קפ"ח דקיי"ל דמברך במוצ"ש אומר רצה היינו דמספקא לן ולכן תמיד מזכיר דאין קפידא אם מזכיר שלא לצורך כמבואר סי' ק"ח". והיינו בשם כתב הש"ע דאם הזכיר יעו"י ביכול אינו חוזר וצ"ע דאכתי לא שמענו שלכתחילה יוכל לעשות כן. והראיה של המג"א רק לשיטתו אבל להגר"א יתכן דסובר הש"ע דלעולם בעינן שבשעת ברכה ימשיך קדושת שבת ובאוכל בע"ש ומברך בשבת הרי איכא קדושת שבת בשעת ברכה (אכן הגר"א בעצמו בסי' רע"א חולק על הש"ע וסובר דאם לא אכל בשבת לא יזכיר רצה), ועוד דאפי' למג"א יתכן לישב דברי הש"ע דסגי בחד למעליותא או שעכשיו שבת או שאכל בשבת דקיי"ל כמהר"ם ומהרי"ל דאזלינן בתר תחלת סעודה וכ"כ סי' קפ"ח, ולפ"ז אין לנו מקור להתיר להזכיר מספק ואיך נתיר לו לומר שקר מספק, ועוד הרי הרמ"א סי' רע"א סובר שאין להזכיר רצה כשלא אכל בשבת ובאה"ל סוף קפ"ח הביא דברי מג"א אלו שרצה במברך במוצ"ש הוא מספק לא לענין שבכל ספק אפשר להזכיר אלא דלחומרא חיישינן להרא"ש שלא להזכיר בלילה במקום חשש ברכה לבטלה אבל להזכיר מספק לא שמענו מכ"ז נראה דהנכון לא להזכיר רצה אם אמר ברוך המבדיל.
אכן לכאורה באוכל סעודה שניה וגומר בלילה לכאורה נכון מאוד להזהר לא להגיד ברוך המבדיל, דבזה א"נ דברוך המבדיל לא הוי הפסק א"כ למהר"ם ומהר"ל צריך לחזור ולברך כשלא מזכיר ואולי בזה נחמיר לכתחילה שיזכיר וצ"ע. גם יש לדון מעין זה בכל סעודה שלישית דהרי כתב הש"ע דהעיקר כסברא שצריך דווקא ולסברא זו צריך לחזור כששכח אלא דמשום חשש ברכה לבטלה חיישינן לסוברים שיוצא במיני תרגימא.

הזכרת שבת אחרי שנתעכל מאכל שבת

כתב באה"ט בשם הלק"ט דאחר שנתעכל מה שאכל מבעו"י לא יאמר רצה בלילה וכתב באה"ט ופשוט הוא. ולכאורה זה יתכן למ"ב דמה שיכול לברך אם אוכל פרפראות כמה שעות אחרי אכילה הוא משום דחשיב הכל סעודה אחת אף דהפת כבר נתעכלה משא"כ לפמ"ג שם דכל זמן שאוכל לא מתחיל עיכול אין מקום לדבריו.
ובגוף דברי הלכות קטנות, ב' מ"ו, לא כתב כן מסב' אלא כתב דאם אוכל כל הלילה או יום או יומיים לא יתכן שיאמר רצה ולא דמי להבדלה שיכול לעשות, וצריך לעשות גבול וגבול זה דשיעור עיכול יש בזה סב' ואח"כ כתב לדון שלא יאמר יום השבת הזה כשמברך בלילה וא"כ א"צ גבול ומשמע דאז דומה להבדלה דמברך עד ג' ימים, ולמג"א לכאורה אין מקום לדמותו להבדלה אלא לעולם מברך על תחלת הסעודה. ולא נתבאר בדבריו אמאי לא נימא דעד שיתפלל תפלת חול הוא הגבול להזכיר רצה וא"צ גבול אחר.

איסור מלאכה בזמן תורה ותפילה

איסור מלאכה בזמן הברכה כתב הט"ז ק"צ, אפי' תשמיש קל דמורה על עשיית המצוה בלי כונה אלא על דרך עראי ומקרה ונכלל במאמר תורתנו אם תלכו עמי קרי ומשמע במ"ב דאינו משום כונה (מ"ב השמיט מש"כ הט"ז בלי כונה והעתיק רק דרך עראי) והיינו דיסודו משום דהוא בזיון למצוה שאינה חשובה בעיניו אם עוסק בזמן קיום המצוה בדבר אחר ולפ"ז לכאורה ה"ה בלימוד תורה או אמירת תהילים נמי אסור לעסוק בדבר אחר ואף דפשיטא דמצוה לעסוק בתורה גם כשעוסק בדבר אחר התם היינו דכך מצות ת"ת שיעסוק בה יומם ולילה אבל כשבא לעסוק בתורה ובינתיים עושה שימוש קל לכאורה יש בו בזיון.
והנה מ"ב סוף סי' ס"ג, הקשה מהא דפועלים אומרים ק"ש וברכותיה בזמן המלאכה והניח בצע"ג אכן בסי' קצ"א, העתיק דברי הט"ז ופמ"ג כתב דק"ש כת"ת דמי ושרי לעסוק במלאכה וא"כ י"ל דברכות שרי דלא עדיפי מק"ש ונראה דלא אמרינן כן אלא ק"ש וברכותיה דהוא סדר קבוע והק"ש חשוב טפי ולפ"ז בבה"ת אסור לעסוק בדברים אחרים ולא דמי לק"ש.
ויש לעיין בכל תפלת רשות ובקשות שאדם מתפלל כיון דכל תפלה הוא מצוה שמא אסור ושמא אם מתפלל שיצליח במה שעוסק עכשיו שרי ויש לצרף דעת הגר"ז סוף קפ"ג, דכל האיסור להתעסק בדברים אחרים בכל המצוות הוא משום שממעט כונה ורק בהמ"ז אסור גם עסק שלא מפריע לכונה.

דוד שיפרין - קרית ספר

בנמשכה סעודת שבת לר"ח

קפ"ח מ"ב סקל"ג. כתב המ"ב בנמשכה סעודתו עד מוצ"ש ואכל פת גם בלילה לדעת המ"א יזכיר רק ר"ח, דאת ר"ח יש לו ודאי חיוב להזכיר כיון שאכל בלילה משא"כ את שבת זה ספק אם יש עליו חיוב להזכיר די"א דאזלי' בתר שעת הברכה. ודעת הט"ז שיזכיר שתיהם.
ויל"ע בזה, דהא לפי הצד שהוא מחויב בהזכרה של שבת א"כ הוא צריך לחזור על בהמ"ז, ונהי דקיי"ל שבסעודה ג' אינו חוזר מ"מ זהו מחמת שחוששין לדעות שיוצאין יד"ח סעודה ג' במיני תרגימא, ואף שעיקר ההלכה היא שאין יוצאין יד"ח סעודה ג' במיני תרגימא וממילא צריך לחזור ולברך, מ"מ מחמת חומרא דספק ברכה לבטלה אין חוזרין. וכמ"ש המ"ב בסקל"א. וממילא קשה דלכאורה עדיף להזכיר רצה שזה לעיכובא בדיעבד מאשר להזכיר יעלה ויבוא דר"ח שבזה ודאי אינו לעיכובא בדיעבד. וזהו אף אם נימא שהך פלוגתא אי אזלינן בתר התחלה או סוף הוי ספק השקול מ"מ היה עדיף לומר רצה שהוא לעיכובא לפי עיקר הדין שרצה בסעודה ג' הוא לעיכובא, אך ביותר קשה שהרי הרמ"א נקט לדינא בסי' רע"א ס"ו דאזלינן בתר התחלת הסעודה ולא בתר שעת הברכה, [ודלא כהשו"ע שחושש לדעות שאזלי' בתר שעת הברכה, וטעמו של השו"ע משום דספיקי מספקא ליה, משא"כ הרמ"א פשיטא ליה דאזלי' דיש שעת התחלת הסעודה. וכמו שביאר כל זה במג"א רע"א סקי"ד ובמחצה"ש כאן] וא"כ ודאי עדיפא לתפוס רצה שלפי עיקר ההלכה צריך להזכירו, וכשצריך להזכירו ואינו מזכיר צריך לחזור ולברך, מאשר לתפוס יעלה ויבוא שאף שודאי מחויב להזכירו לכו"ע מ"מ אינו מעכב בדיעבד, וצ"ע.
ולולי דמסתפינא הו"א דהמג"א ומ"ב מדברים על מי שאוכל סעודה נוספת על הג' סעודות המחויבות, שבזה לכו"ע אם שכח רצה אי"צ לחזור ולברך. ולכך שפיר מובן דעדיפא לתפוס יעלה ויבוא ולהניח רצה. אבל ודאי שסתימת דבריהם מפורשת דה"ה בסעודה ג' הנמשכת לתוך הלילה, ומפורש כן להדיא בא"ר כאן. ועל כן צע"ג בדבריהם. [ועי' בבא"ח (שנה א' פר' חקת) שכ' להזכיר רצה בלבד, וי"ל שטעמו כפמש"נ ובפרט שהוא סובר שמי ששכח רצה בסעודה ג' חוזר לראש ודו"ק].
ונראה ליישב, דבאמת גם אם דינו להזכיר רצה ולא הזכיר מ"מ אין ברכתו שבירך נחשב כברכה לבטלה, רק שדינו שצריך לחזור ולברך ולהזכיר רצה [וכעי"ז מטו משמיה דהחזו"א, שהברהמ"ז הראשון מצטרף למאה ברכות], וצ"ל דאף שבאינו יודע את כל ברהמ"ז מביא המשנ"ב (קצ"ד י"ג) מחלוקת אחרונים אם יאמר מה שיודע, מ"מ הזכרה שאני. ולכך אף שודאי יותר חמור ההזכרה כשהיא לעיכובא ויצטרך לחזור לראש כשמחסר את ההזכרה, מ"מ גם עצם חובת ההזכרה היא דינא דגמ' גמור, ולכך כיון שהזכרת ר"ח היא ודאי והזכרת שבת היא קצת במחלוקת דסו"ס יש את שיטת הרא"ש שנוקט שלא צריך להזכיר, ואף דלא קיי"ל כותיה מ"מ עדיף להזכיר ר"ח שחיובה בתורת ודאי. [ויל"ע בכה"ג שנמשכה סעודה שניה של שבת עד אחר השקיעה שבזה אין את צירוף קולת סעודה שלישית, ופשטות דברי המג"א ומ"ב שגם בכה"ג יזכיר רק ר"ח, שהם לא הזכירו את קולת סעודה ג' כלל].

אם מותר להכניס את עצמו לזה

והנה המשנ"ב מדבר כשכבר הגיע למצב כזה שאכל כזית פת בלילה, וצ"ע איך מותר לאדם להכניס את עצמו לזה, שהרי גורם שיהיה אנוס מלהזכיר שבת, דודאי אף שיש כאן תרתי דסתרי אין הפירוש "שנפטר" מלהזכיר שבת, אלא שהוא "לא יכול" להזכיר שבת. ואכן רבים נוהגים להקפיד שלא לאכול פת אחרי השקיעה [או עכ"פ אחר צאה"כ] בסעודה ג' של שבת שיש אחריה ר"ח, ובתחילה חשבתי שהטעם להנהגה זו בכדי שלא להכנס למחלוקת האחרונים בזה. אמנם לפמש"נ יש טעם נוסף לזה, דאף לפי המג"א גופיה מ"מ לכתחילה אסור לאדם להכניס א"ע לזה [אמנם צע"ק דאם זה אסור איך המשנ"ב לא הזכיר שלכתחילה אין לנהוג כן אף להמג"א].

במנהג למעשה

כפי שהוזכר, רבים נוהגים להקפיד שלא לאכול פת משחשיכה [וכל הקפידה היא שלא לאכול כזית אחר חשיכה] בשבת כגון זו. [ושמעתי שיש מנהג לאכול בלילה ולהזכיר שתיהם ועי' בפס"ת בזה. ולפמש"נ אכן דוקא בכלל שנוהגים להזכיר שתיהן מותר להכניס את עצמו לזה לכתחילה משא"כ מי שנוהג כהמג"א אסור לו להכניס את עצמו לזה, דמבטל בידים את דין הזכרת שבת שלפי רוב הפוסקים יש לו חיוב להזכיר שבת ורק אנוס מלהזכיר].
ויש שנוהגים להקפיד "לברך" לפני הלילה, וטעמם כפי הנראה שלא להתחייב בהזכרת ר"ח לפי דעת הרא"ש המובא בב"י כאן דס"ל שאזלינן בתר שעת הברכה, וקצת סמך למנהג זה ממה שכתב הרמ"א (בסי' רע"א ס"ו ובמ"ב שם סקל"ו) באוכל בערב שבת ולא בירך עד שחשיכה. שנהוג להיות פורס מפה ומקדש להוציא נפשו מכמה פלוגתות וא' מהפלוגתות זה ספק האם צריך להזכיר של שבת עי"ש, ומ"מ אינו מוכרח, די"ל דדוקא שם יש להחמיר שיש שם עוד ספיקות עי"ש.

יהודה הלוי - קרית ספר

תשובות
מהגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א

שאלה: צ"ע על מה סומכים המלמדים לברך עם הקטנים בהמ"ז רק ברכה ראשונה וכשגדלים מעט מוסיפים לברך עמהם עוד ברכה עד שמברכים כל ברהמ"ז, ולא מברכים עמהם כשהם קטנים פחות מגיל 8 נוסח הקצר המובא בב"ח ובמג"א (בהקד' לסי' קצ"ב) ובא"ר, והביאו המ"ב (סי' קפ"ו סק"ד), וצ"ע דהא לכאו' הוא עדיף טפי דבנוסח זה כוללים כל ד' הברכות.
תשובה: בגמ' ברכות (דף מ:) איתא בריך רחמנא וכו' יצא.
[א.ה. ונפסק כן בשו"ע סי' קפ"ז ס"א וכ' המ"ב דיצא ידי ברכה ראשונה, ולענין שאר הברכות נסתפק בשעה"צ שם וציין למש"כ בשעה"צ סו"ס קצ"ד וחזר להסתפק בזה והעלה דלכאו' תליא בפלוגתא בין הירושלמי לבבלי, ומסתבר דבקטנים ודאי יוצא יד"ח].

שאלה: אמר ברוך המבדיל וכו' במוצ"ש בבית הכסא או לפני צואה, קודם שבירך בהמ"ז, האם יכול לומר אח"כ "רצה" בבהמ"ז כיון דאסור לומר שם פסוקי הבדלה [כמבואר במ"ב סי' ע"ו סק"ב] ותו חשיב כמי שלא הבדיל כלל, או"ד עולה לו להבדלה ושוב אין לו להזכיר רצה בבהמ"ז.
תשובה: יתכן שעולה.

שאלה: כ' השו"ע (סי' ר"א ס"ב) כהן ת"ח מצוה להקדימו שנא' "וקדשתו" לפתוח ראשון ולברך ראשון [וכ"כ הרמ"א סי' קפ"ז סי"ד דמצוה להקדים הכהן] וכ' המ"ב לברך ראשון בסעודה ברכת המוציא ובהמ"ז. נסתפקו הלומדים, מה הדין כשאביו וחמיו מתארחים אצלו בסעודה וא' מן המזומנים כהן, האם משום מצוות כיבוד יקדימם לפני הכהן או מצות "וקדשתו" קודם לכל שאר החיובים [ומשכח"ל בסעודות מצוה ובפרט בסעודת ברית שיש ברכה מיוחדת בזימון ורוצה לכבד בזה את אביו לברך עם כוס של ברכה].
תשובה: אביו קודם רק יאמר ברשות הכהן. [א.ה. עיין בחלק הערות מש"כ בזה].

שאלה: האם יש ענין להזכיר בברכת הזימון "ברשות הכהן" כשאין הכהן בעל הסעודה אלא אחד מן האורחים [ובפרט כשכיבדו בעה"ב לזמן דאין עליו חיוב לכבד את הכהן כמבואר בשו"ע שם ס"ג].
תשובה: כמדומה שנהוג לומר.

שאלה: כ' השו"ע (סי' ר"א ס"ג) מי שנותנים לו לברך ואינו מברך מקצרים ימיו [וכ' המ"ב (ס"ק י"ד) אורח שנותנים לו לברך הרי בדין הוא שמברך לבעה"ב ובזה שנמנע מלברך את בעה"ב שהוא מזרע אברהם שנא' בו "ואברכה מברכך" הרי מכלל הן אתה שומע לאו נמצא גורם קללה לעצמו, וכ' המ"א, ה"מ כשמברכין על הכוס, וכ' המ"ב ר"ל שבלא זה אין גורם קללה אבל בודאי אין נכון לדחות מצוה הבא לידו עכ"ל].
יל"ע האם כשמכבדים אותו לזמן ומסרב או שמכבד לאחר היושב בצידו, אך לא משום שאין רצונו לברך לבעה"ב אלא שאינו רוצה ליטול העטרה לעצמו ולברך קודם לאחרים ולגדולים ממנו, ואדרבה בזה שמסרב הוא כביכול מגדיל את הברכה שמראה גודל החשיבות בברכת הזימון, או באופן שמתבייש להרים קולו וכדו'.
תשובה: צ"ע.

שאלה: מובא בשם החזו"א (ספר דינים והנהגות פ"י) שאין להתחיל סעודה ג' אחר השקיעה אף אם לא אכל כלל, ויל"ע כשמצטרף אדם ג' לסעודה ג' אחר השקיעה (ומסתמכים על דעות האחרונים שיכול להתחיל בסעודה עד י"ב דקות אחר השקיעה) האם לשיטתו אפשר לצרפו לזימון. והאם יש לחוש בכגון דא לכבוד הבריות [ונ"מ אליבא דהחזו"א (סי' ר"ס, ל"א) דמפקפק על המ"ב דאפשר דברכת זימון הוא מה"ת]. והאם יש חילוק בזה בין זימון בשלושה לזימון בעשרה.
תשובה: אם הם סומכים על שיטות הנ"ל אפשר לצרפם אף לעשרה.

אברהם שקלאר - ברכפלד

מכתבים ותגובות

במי שדרכו לצאת מחדר לחדר

במש"כ הרר"א לביא לדון במקום וזמן (כהיום) שהרגילות לצאת באמצע הסעודה לחדר אחר אם יהא מותר באופן שלא כיון במפורש, וצידד להחמיר.
הנה ראשית נציין שכבר דיברו בזה פוסקי זמננו והובאו דבריהם בספר וזאת הברכה בפ"ו (עמ' 58) דבמקום שרגילים ללכת לחדר אחר כגון היוצא מחדר האוכל למטבח נחשב כדעתו לכך (עפ"י שבט הלוי ח"א), וכן אם רגיל תמיד לצאת באמצע כגון עקרת בית או כיוצא לביהכ"ס הוי כדעת לכך (בשם הגרשז"א ויבדלח"ט הגרח"פ שיינברג).
ולגופו של ענין במה שטען דהלא נראה במ"ב שדעת מועילה רק באופן שהיתה דעתו להמשיך לאכול במקום השני ומשא"כ בענינו שגם אם נימא שסתמא ורגילות הוי ככיון אבל זה רק לגבי יציאה באמצע לחדר אחר וחוזר לאכול, הנה טענתו בצדק היא אבל נראה דיש מקום לחלק דכ"ד המ"ב הם בביאור דברי הרמ"א בסעיף א' דמבו' מדבריו שגם באותו בית צריך דעתו מחדר לחדר אבל לפי מש"כ הבה"ל באריכות דלהרבה שיטות מחדר לחדר ל"ה שנוי מקום א"כ אף דמחמירין לכתחילה כמסקנת הבה"ל מ"מ יתכן דסגי בדעת או רגילות לצאת וא"צ דוקא דעת לאכול שם, ויש לדקדק כן בלשון הבה"ל בסוף דבריו - "אף דראוי ונכון לחוש לכתחילה לדעת הא"ח שלא ליכנס אפילו מחדר לחדר באמצע אכילתו וכו' אם לא שהיה דעתו **לזה** מתחילה משעת ברכה וכו'" ומשמע לשונו שדעתו על עצם היציאה מחדר לחדר מספקת לזה ואולי הוא מטעם הנ"ל, ועדיין צ"ע.

בקבוק יין בברכהמ"ז

הנה במחבר בקפ"ב ס"א הביא דעות גבי כוס ביחיד וכתב הרמ"א בס"ב: ויש מדקדקין כשמברכין ביחיד על היין שלא לאחוז הכוס בידם רק מניחים אותו על השולחן לפניהם, וביאר המ"ב סקט"ו: דאפילו האומרים טעונה כוס הרי הכוס לפניו על השולחן ואחיזתו אינה אלא למצוה מן המובחר ע"כ.
והנה למעשה כ' המ"ב סקט"ז - "וכהיום מנהג העולם שאין מברכין על הכוס כלל ביחיד", אמנם יש מן הלומדים שטענו דמ"מ יש עצה פשוטה בזה דלפי המבו' לעיל דאין מעכב החזקת הכוס א"כ י"ל דה"ה ביין שעדיין בבקבוק ומונח על השולחן שיחשב ככוס של ברכה דהיכן מצאנו שמעכב שפיכה לכוס [דוכי המקדש ויחזיק בקבוק לא יצא יד"ח, אף שלא קיים את דין "חי" לפי אחד הפירושים] ועכ"פ באופן שמכוין ע"ז שיחשב לכוס של ברכה, ואם כנים הדברים א"כ עכ"פ בשב"ק שמצוי הבקבוק על השולחן בלא"ה (מהקידוש) שיהא עצה להרויח את השיטות דגם ביחיד צריך כוס.
וכשהצעתי הדברים לפני הגר"י בויאר שליט"א לא דחה את הדברים אלא אף הוסיף והביא לי ראיה דיוצאים גם ביין שבבקבוק - מדברי המ"ב בהל' קידוש (סי' רע"א סקע"ח) שכתב (גבי קידש על כוס וחשב שהוא יין ונמצא חומץ או מים): ...והא דצריך לקדש שנית דוקא שלא היה יין מוכן לפניו אבל אם הי' יין מוכן לפניו בכלי על השולחן בעת הקידוש ודעתו הי' לשתות ממנו אח"כ א"צ גם לקדש שנית דהוי כאילו קידש על כל היין שמוכן לפניו.
[וכששבתי ושאלתי אותו אם כך ראוי לנהוג למעשה בברכהמ"ז ביחיד השיב שאינו יודע, וביאר דהיות והפוסקים לא כתבו דבר זה כנראה שאינו כן מאיזה טעם].
וכשהצעתי הענין להגר"ד טבק אמר דמסברא ודאי לא מהני הדבר ככוס של ברכה דכל יסוד המצוה לברך על הכוס הוא כמש"כ המ"ב (קפ"ב סק"א) בשם הלבוש - "שכן הוא דרך כבוד ושבח נראה לקב"ה לסדר שבחו וברכתו יתברך על הכוס וכמש"כ כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא" וא"כ כשלא עושה שום מעשה של מזיגה לכוס עכ"פ (או החזקה) אין כאן שום חשיבות וכבוד לברכה, [אמנם אחר ראותו הראי' הנ"ל אמר שאין לו תשובה ברורה ע"ז אם לא שנחלק דהתם מיהת בירך על כוס ועשה מעשה, ועכ"פ הדבר לא מסתבר].
שוב שלחתי להגרח"ק שליט"א בזה"ל: לפי המבו' במ"ב שביחיד יש מקום להדר על כוס לברהמ"ז אלא שא"צ להחזיקו ולא שיהא לפניו - נסתפקו האם יהני לזה גם בקבוק יין המונח על השולחן ועכ"פ כשמכוין ע"ז. והשיבני בזה"ל: לא מסתבר ע"כ.
ומה שחשבתי עוד בזה שיש מקום לחלק דאם סתם מונח על השולחן בקבוק ורוצה שיחשב לו ככוס של ברכה ע"ז י"ל דאין כאן איזה מעשה ולא מסתבר שיהני אך באופן שלוקח הבקבוק במיוחד לזה ומניחו לידו בשעת ברכה ומכוין שהברכה תהיה "על הבקבוק" דיתכן דמודו דבכה"ג מהני. ואכתי צ"ע.

בענין מקבלו בב' ידיו

הנה המחבר בקפ"ג ס"ד כותב: "מקבלו בשתי ידיו וכשמתחיל לברך נוטלו בימינו" ופשטות הדברים דהמברך בעצמו נוטל הכוס בב' ידיו ואח"כ מעבירו לימינו, אכן ידועים דברי הבא"ח (שלח אות ט"ז) וכה"ח (סקי"ט) שצריך שאחר ימסור לו בב' ידיו עפ"י המבו' בזוה"ק פ' תרומה, וכן נהגו כמה מהמדקדקים ומהחסידים, וכבר כתבו שאפשר לדייק זאת בלשון השו"ע (שהוא ל' הגמ') שלא כ' "נוטלו" אלא "מקבלו" ומשמע שמקבל זאת מאחר.
אמנם נחוץ להדגיש כאן דבר פשוט שראיתי רבים טועים בזה שכשהאחר מגביה הכוס בב' ידיו הם לוקחים זאת מיד בידם הימנית וכנראה מבינים שהדין נטילה בב' ידיים מספיק ע"י האחר, אמנם ודאי דאינו כן והכא"ח והא"ח רק כתבו זאת כתוספת על עיקר הדין אבל ודאי שעיקר הדין נשאר שהמברך יטול הכוס בב' ידיו שלו, וכמפורש בדבריהם וכן בזוה"ק שממנו מקור הענין.

משה אהרן ארלנגר - ברכפלד

א. בגליון 30 כתבתי על ברכת הטוב והמטיב דיש ב' טעמים למה על כוס של ברכהמ"ז לא מברכים הטוב והמטיב, המ"ב הביא מהמ"א דכבר אמר הטוב והמטיב בברכהמ"ז, ובשעה"צ הביא טעם אחר מרע"א ע"פ הבית יהודה דכיון שצריך לברך בפה"ג אין זה שייך ליין של הסעודה, וכתבתי נפק"מ בין הטעמים האם כשאומר בברכהמ"ז הטוב והמטיב צריך לכוין לפטור את היין, אמנם לאחר זמן ראיתי שאין זה פשוט דהרי המ"ב קע"ה סק"ב הביא שהטעם שתקנו לומר הטוב והמטיב כי ידוע שהאדם צריך למעט בתענוגי העולם ויין הלא מביא לידי שמחה ויכול לבוא לידי קלות ראש לכך סידרו נוסח זה של הטוב והמטיב שידוע שברכת הטוב והמטיב שבבהמ"ז תקנו על הרוגי ביתר שנתנו לקבורה ועי"ז יזכור יום המיתה ולא ימשך אחר היין הרבה, עכ"ל המ"ב. א"כ שזה הטעם לכאור' גם לטעם שא"צ לברך על הכוס של ברכהמ"ז כיון שכבר בירך הטוב והמטיב בברכהמ"ז א"צ לכוין מפורש לפטור את זה שכיון שאמר את הברכה ממילא כבר קיים את הענין לזכור יום המיתה ולא להימשך אחר יין הרבה.
ב. בגליון האחרון ציינתי שהקצות השלחן סי' מ"ג סק"א כ' שיאמר שיר המעלות לאחר מים אחרונים באופן ששכח, וכן שבסדר היום כ' דאם לא אמר ד"ת על השלחן יאמר ויטול שוב מים אחרונים, כשהייתי אצל הגאון ר' שריה דבליצקי שליט"א אמר לי שלא יאמר ד"ת לאחר מים אחרונים בשכח לומר, ומו"ח הגר"ב להמן שליט"א העיר לי ע"ז שהרי במ"ב קע"ט סק"א מבואר שאם צריך להפסיק לדבר נחוץ מותר, ולכאור' זה גם נחשב נחוץ כשלא אמר ד"ת. ואולי אם יאמר לאחר ברכהמ"ז הד"ת ג"כ מהני בדיעבד, ולא מסתבר כל כך.
ג. בנדון שדן ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א האם צריך להסיר את האקדח מהשלחן, יש לציין שבציץ אליעזר ח"י סי' י"ח דן האם מותר להכנס לבית כנסת עם רובה או אקדח ושם ג"כ זה נדון של תפילה מארכת ימיו וסכין מקצר ולכן לפי הטעם שהשלחן דומה למזבח הדין יהיה כמש"כ שם הציץ אליעזר שלכתחילה אין להכניס, והאריך בזה עיי"ש. ולטעם השני שמא יתקע בלבו בזה כבר יל"ע האם אומרים שרק בסכין גזרו ומה שכתוב כתוב.
ד. מה שכתב הרב אלכסנדר רייזנר שליט"א שכשאומר ברכות אם יש לו פנאי לשבת נראה שזה משובח יותר כי כן מכוונים יותר [משא"כ כשמברך בהליכה] יש לציין שכן כ' בהליכות שלמה פכ"ב ס"ה: נראה שאין איסור להתהלך בשעת ברכה, "אולם לכתחילה אין לעשות כן", עכ"ל.
ויש לציין שיש אנשים שאומרים ברכות השחר בדרך לביכ"נ ואוחזים בידם [הטלית] ותפילין, וצע"ג מה ההיתר שלהם.

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

בדין שלחו לו מבית אחרים

במה שהשיב הרב משה לייב לוי שליט"א [מרפסן איגרי מדור התשובות אות י'] בדין שלחו לו מבית אחרים שכ' הרמ"א (סוס"י קע"ז) שדעת האדם על כל מה שיביאו לו, וערך מחלוקת בזה האם צריך שיהיה רגילות חיובית או דסגי במה שלא יעשה מעשה הפוך. ותמך יתדותיו שבגר"ז (קע"ז ה') ביאר דכך היה דרך, שהיו שולחין. ואילו במ"ב סתם בזה, וגם במאמ"ר (קע"ד ז') כתב דדוקא כשעושה מעשה המוכיח שאין רצונו אלא במה שלפניו אז נחשב נמלך, ומשמע דכל פעם דהוי סתמא שפיר נפטר הכל בהמוציא, עכ"ד בקיצור.
וכמדו' שיל"ע בזה, דאין נראה דכוונת המאמ"ר שדוקא ב"מעשה" המוכיח שאין רצונו ביותר אז צריך לברך, שהרי א"א להתעלם מלשון הרמ"א שכתב "דמסתמא דעת האדם על כל מה שמביאים לו בסעודה" וא"כ כ"ז דוקא כשזה באמת בדעתו, ועכצ"ל דהיינו כמש"כ הגר"ז שכ"ה דרך קצת. ובמאמ"ר ג"כ מסיים שם "ולכי תידוק שפיר בדברי מור"ם ז"ל תראה דהוא תנא דמסייע ליה להרב ט"ז שהרי הוצרך שם לטעם דמסתמא וכו' וממילא משמע דבמקום דלא שייך טעם זה דצריך לברך שנית". וא"כ נראה שאין ראיה מדברי המאמ"ר דסובר דלא כהגר"ז, אלא דכל פעם אכן דעתו על כל מה שיביאו לו, ובכה"ג שקנה רק ככר א' כתב המאמ"ר שאז יש הפקעה מזה. ושפיר יתכן לומר שגם בגוונא שייעד מאכל זה לבוקר נחשב כמעשיו מוכיחין שמסיח דעתו, דאין צורך במעשה דוקא כלל והסכימו לזה ת"ח שליט"א, וע"כ עדין צ"ע לדינא.

יהודה הלוי - קרית ספר

חיוב השמעה לאוזנו בתפלה וברכהמ"ז

בגליון מספר 34 דן הרב יוסף משדיאן בחוזר ההשמעה לאוזניו בתפילה, והביא שאף במקום דאושא קלא יש חיוב להגביה קולו יותר בשביל להשמיע לאוזניו, ודימה את דין התפילה לדין ק"ש [ברכות טו.] דבענין להשמיע לאוזניו, ומבואר בכל דבריו דמהלכות הדיבור בענין להשמיע לאוזניו בין בק"ש ובין בתפילה.
ובעניותי יש להעיר על הדימוי בין ק"ש לתפילה, דהנה כתב הרשב"א דנחלקו הירושלמי והתוספתא אי הא דאמרו בתפילה דאין להשמיע קולו (ברכות לא:) הכונה שלא ישמיע לאחרים או גם לאוזנו לא ישמיע וכתב הרשב"א דנקטינן כהירושלמי דרק לאחרים לא ישמיע אבל לאוזנו צריך להשמיע, והטור [סי' ק"א] הביאו, וכתב **דמסתבר** כהירושלמי שצריך להשמיע לאוזנו **בשביל שיכוין יותר**, ושפתיו ברור מללו שהחיוב להשמיע תפילתו לאוזנו הוא מהלכות הכונה. ובע"כ צ"ל דס"ל דהא דבברכות ט"ו. מבואר דהחיוב להשמיע לאוזנו הוא מהלכות הדיבור הוא רק בק"ש ושאר מצוות התלויות בדיבור אבל בתפילה דנאמר בה הלכה של "וקולה לא ישמע" ליכא חיסרון בדיבור כשאינו משמיע לאוזנו דאדרבא בתפלה ניתקן להתפלל באופן שלא ישמע, אלא דמ"ע מהלכות הכונה צריך להשמיע לאוזנו.
ובזה א"ש מש"כ הטור **דמסתבר** כהירושלמי דכונתו בזה דאף דמהלכות הדיבור ל"צ שישמיע לאוזנו, מ"מ מהלכות הכונה צריך ומסתבר שהדין לא להשמיע קולו הוא רק שלא ישמיע לאחרים אבל לאוזנו ראוי שישמיע בשביל שיכוין יותר.
ולפי"ז העירני ידידי הרה"ג יעקב כהן שליט"א דמה שכתב הביאוה"ל [סי' קצ"ט] דלכתחילה אין לצאת יד"ח ברכהמ"ז מחרש שאינו שומע הוא רק בברכהמ"ז [וכדומה] שבהם חיוב השמיעה הוא מהלכות הדיבור וכששומע מחרש שאינו שומע איכא חיסרון בעצם הדיבור ולכתחילה אין לעשות כן, משא"כ בתפילה שהחיוב להשמיע לאוזנו אינו מהלכות הדיבור אלא מהלכות הכונה שרי לכתחילה לצאת מחרש שאינו שומע דבכה"ג ליכא שום חיסרון בדיבור וליוצא אין שום נ"מ בחיסרון כונה של המוציא, והדברים נפלאים.
ומ"מ ה"מ בתפילה בלחש אבל בחזרת הש"ץ בענין דיבור ככל שאר מצוות התלויות בדיבור וכמבואר ברע"א [ברכות ט"ו, הביאו הביאוה"ל שם ובסימן נ"ה].
ובזה ניחא מה שבתפילה צריך לשמוע קולו בפועל ולא סגי במה שאומר דיבור שראוי לשמיעה [וכדהביא מהשפתי חכמים], ומשום דמאחר דמהלכות הכונה הוא בענין שישמע קולו בפועל, ואי נימא דהוא מהלכות הדיבור קשה מ"ט לא סגי במה שאמר דיבור הראוי לשמיעה [והאריך בזה מו"ר בספר המופלא חבצלת השרון, חומש שמות].
והנה כתב רע"א (גליון שו"ע) דרש"י ביומא (י"ט:) פליג על הרשב"א וס"ל דבתפילה אין להשמיע לאוזנו, שכתב דהא דאיתא התם ודברת בם ולא בתפילה הכונה שתפילה בלחש כדילפינן מקראי דחנה, ומבואר בדבריו דתפילה בלחש. אכן למש"כ י"ל בכונת רש"י דמהלכות הדיבור נאמר שתפילה בלחש ורק בק"ש דכתיב בה ודברת בם בענין דיבור בקול, ומ"מ מהלכות הכונה מודה רש"י דאף בתפילה צריך להשמיע לאוזנו וכמש"כ בדעת הרשב"א.

יונתן לוי - ירושלים

לכבוד "אליבא דהלכתא".
במה שכתב ראש הישיבה הגאון רבי יעקב הלל שליט"א בדין שיור פת על השולחן בשעת ברכת המזון.
והנה במשנ"ב פסק כהגר"א. ומצאתי פירוש חדש בסוגיא שלפי דבריו הוי סיעתא ליפסוק כהגר"א וכן עדיף, היד רמה כתב וז"ל: ואמר ר"א כל שאינו משייר פת על שולחנו וכו' ואמ"ר אלעזר כל המשייר פתיתין על שולחנו כעובד ע"ג שנאמר העורכים לגד שולחן, והוא דאמר הני לגדא דביתא מזל הבית, והוא דליכא שלימה ביניהן דאי איכא שלימה בניהין לא עובד ע"ג הוי לגמרי לפי שאין עבודתו בכך שאין משיירין לו פרוסות, ואיכא דגרסי והא אמר ר"א כל המשייר וכו' לא קשיא הא דשייר שלימה ביניהן הא דלא שייר שלימה ביניהן, ומפרשי לה הכי, הא דקאמר אסור דאיכא שלימה בהדייהו שמביא שלימה לאחר שאכל ונותן על השולחן עם הפתיתין ששייר דמיחזי שלשם ע"ג קא עביד הא דליכא שלימה בהדיה שפיר דמי שמזומנין לעני, ולא גרסי הא דאמר לגדא דביתא, ולא מסתבר מכמה אנפי חדא דמטו להו לנוסחי? ותו דהא ר"א משמע דפתיתין אסירי טפי מדנקט לישנא דפתיתין גבי איסורא ולישנא דפת גבי מעליותא עכ"ל.
א"כ רואים בדבריו שלא מסכים להבנה הפשוטה שבסוגיא, והוא מחדש ב' דברים. א. שצריך לומר הני לגדא דביתא. ב. שכל האיסור כשיש פתיתין דזה דרכם של העורכים שולחן לגד אבל שלם אדרבה אין זה דרכם וכמו שכתב דאי איכא שלימה ביניהן לאו עובד ע"ג הוי לגמרי משמע ואפילו שיאמר דהני לגדא דביתא דהוי סתרי אהדדי דשולחן לגד הוי רק בפרוסות ואין שם שלם וא"כ אם אין לו פתיתין אדרבה יביא רק שלם דאם יביא פתיתין זהו האיסור, ועוד משמע מדבריו שאף שיש לו פתיתין יביא שלם אמנם גם נראה מדבריו שאם לא אומר כלום אין שום בעיה, אבל דבר אחד ברור שכל האיסור מתחיל בפתיתין ולא בשלם.
ואחרי ניגלות דברי היד רמה הנ"ל א"כ נראה שודאי שעדיף לנהוג כהדיוק ברש"י וכהגר"א וכהמשנ"ב שס"ל שאם אין כלום יביא שלם דאם יביא פתיתין זהו האיסור ליד רמה ואם יביא שלם אתי שפיר ליד רמה רש"י הגר"א והמשנ"ב, (ודלא כבא"ח והכה"ח).

שלמה יצחקי – בני ברק

לכבוד הגליון החשוב "אליבא דהלכתא".
אין מילים בפינו להודות לכם על הגליון המלא והגדוש שיוצא בכל חודש בטוב טעם ודעת ומלא בחידושים בראשונים ובאחרונים לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא ישלם ה' לכם כפועלכם הטוב ותזכו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה אמן.
ברצוני להעיר בנוגע לגליון האחרון על מים אחרונים וברהמ"ז שראיתי לכמה מהרבנים שציינו את דברי התשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך שליט"א חלק א' סימן קע"ג עד היכן מקום נטילת ידים למים אחרונים, דשם הרב כתב שבעינן נטילה במים אחרונים בכל היד כמים ראשונים ובפחות מזה לא חשיב נטילה כלל, וכן כותב הרב שכן נהג הרב מבריסק ור' זונדל מסלנט, ושם כותב הרב שזה דעת הגר"א ודלא כביאוה"ל עי"ש, ותמהתי דהרב עצמו בספר הלכות הגר"א ומנהגיו בדף קס"א כותב בדעת הגר"א כדעת הביאוה"ל שלדעת הרי"ף ולדעה הראשונה במרן בסי' קס"א ה"ד שמחמירים כמים ראשונים עד סוף היד אז במים אחרונים בעינן כדין חולין עד סוף האצבעות שלמים ראשונים ראוי להחמיר וכ"כ שם הגר"א עד חיבור היד אל הזרוע אז במים אחרונים ראוי להחמיר שדינו כחולין עד הפרק שלדעה זו היינו עד סוף האצבעות דוקא ושם כותב הרב שכן דעת הביאוה"ל מוכח משם שהרב סובר שלגר"א סגי במים אחרונים עד סוף האצבעות ולא כפי שכתב בספרו תשובות והנהגות שלדעת הגר"א בענין עד חיבור היד אל הזרוע וצ"ע.
ובאמת זה חידוש גדול לומר שמים אחרונים בענין ליטול כל היד שלא ראינו גדולים שנהגו כן ונשמח באם תוכלו לברר עוד את הדבר הנ"ל.

פנחס בן הרוש – אשדוד

לכבוד מערכת "אליבא דהלכתא".
בענין מש"כ הרה"ג יהודה הלל בגליון מס' 30 בענין בשר הנמצא בין השיניים שבלעו שאין צריך להמתין שש שעות, רציתי להעיר שמצאתי שב"בדי השולחן" סי' כ"ט סעי' א' ס"ק י"ג כתב שנראה לו שצריך להמתין ו' שעות שלא חילקו חכמים בין רב למעט, ובציונים ס"ק כ"ב כתב שגם דעת ההפלאה נוטה כן

אלא שכתב שהעולם אינם נזהרים בזה וצ"ע עיי"ש.
ד. ב. – ברכפלד

לכבוד "אליבא דהלכתא".

להוריד אקדח מעל השולחן בשעת ברהמ"ז

מה שהעיר הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס "גם אני אודך" אם צריך להוריד האקדח מעל השולחן בשעת ברהמ"ז.

הנה בשו"ע (סי' ק"פ סעי' ה') "נוהגים לכסות הסכין בשעת ברכת המזון", ובב"י כתב ב' טעמים למנהג זה. האחד, שהברזל מקצר ימי האדם ואינו דין שיהיה מונח על השולחן שדומה למזבח שמאריך ימי האדם. והטעם השני בשם רבינו שמחה, לפי שפעם אחת הגיע אחד לברכת ובנה ירושלים ונזכר בחורבן ותקע סכין בבטנו.

והכף החיים (סי' ק"פ ס"ק ט"ו) הביא טעם אחר מספר מטה משה (סי' ד"ש) בשם בן דינאי, לפי שברכת יעקב אבינו הוא מטל השמים ומשמני הארץ וברכת עשו הוא ועל חרבך תחיה לכן עתה בברהמ"ז שמזכירין ברכת הארץ שהיא ברכתו של יעקב מכסין הסכין שהיא ברכתו של עשו כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים. ומטעמא דנפשיה כתב לפי שכל אותיות של אלף בית יש בברהמ"ז חוץ מן ף', וכתב הרוקח (סי' של"ו) ותשב"ץ (סי' שט"ו) שבאו להודיענו שאין מלאך המות א"ף שצ"ף קצ"ף (ראה ישעיה נ"ד, ח' "בשצף קצף" ובתרגום יונתן "חרון אף") אנ"ף זע"ף גג"ף רש"ף שולט בכל סעודה שמברכין ברהמ"ז בכוונה, לכך מכסין הסכין לרמוז לזה דבשעת ברהמ"ז אין חרבו של מלאך המות שולט, והביאו שיירי כנסת הגדולה (אות ב').

טעם נוסף מובא בכף החיים, דבברהמ"ז אנו מבקשים שתבנה ירושלים וביהמ"ק בנין עולם וארמון על משפטו ישב ועל זמן ההוא נאמר לא ישא גוי אל גוי חרב וכו', ולכן מכסין הסכין בברהמ"ז לרמוז כי בעה"י תתקיים בקשתינו על בנין ירושלים וביהמ"ק ולא תראה עוד חרב ומלחמה בעולם בב"א. וכל זה טעמים פשטיים, אמנם בשער רוה"ק (דף יו"ד) כתב בשם האר"י ז"ל שמי שהוא משורש קין צריך להזהר להסיר הסכין מעל השולחן בעת ברהמ"ז לגמרי ולא יספיק לכסותו בלבד יען כי כלי הזיין הם בקין כנודע עכ"ל, וכבר כתבנו לעיל (כה"ח סי' קס"ז אות מ"א) בשם האר"י ז"ל שאין אנו יודעים מי הוא זה משרשי קין ואי זה הוא משורש הבל לפי שנתערבו הניצוצין וצריכין הכל להסיר הסכין מעל השולחן בשעת ברהמ"ז ולא די בכיסוי.

ולכאורה דין אקדח תלוי בטעמים אלו מדוע נהגו להסיר הסכין מהשולחן, לטעם השני שהביא הב"י יש לומר דבאופן שאין כדורים באקדח פשוט שאין להחמיר, שכן אינו יכול להמית, ולחשוש שילך להכניס כדורים ליכא למימר, כמו שלא חיישינן שילך להביא סכין. ואילו לשאר הטעמים שהזכיר הכף החיים, גם כשאין כדורים באקדח יש להורידו מהשולחן, שכן זהו ברכת עשו ועל חרבך תחיה וברכת הארץ היא ברכתו של יעקב. וכמו כן לרמז דבשעת ברהמ"ז אין חרבו של מלאך המות שולט. גם לפי הטעם שמרמזים דכשיבנה המקדש לא תראה עוד חרב ומלחמה, יש להורידו מהשולחן.

גם לפי טעם הראשון שהביא הב"י שהברזל מקצר ימי האדם ואינו בדין שיהיה על השולחן שדומה למזבח שמאריך ימים, יש להוריד את האקדח מהשולחן, עיין שו"ת שבט הלוי (חלק א' סימן ר"ה הערות לסי' ק"פ) דלטעם זה צריך להחמיר לסלק גם שאר מיני כלים של ברזל ולאו דוקא סכין, וכל שכן לאקדח שעשוי מברזל.

ולמעשה העתיק במשנ"ב (ס"ק י"א) את ב' הטעמים, ואולם המג"א (ס"ק ד') ושו"ע הרב (סעיף ו') הביאו רק את הטעם הראשון, ומשמע שהוא העיקר. ולפי המבואר כמעט כל הטעמים שייכים גם באקדח, ואם כן יש לנהוג להוריד גם אקדח מהשולחן בשעת ברכת המזון, ועיין חסד לאלפים (אות ה') ובן איש חי (שנה ראשונה פרשת חוקת אות ו') דהמדקדקים מסירים כל כלי ברזל, כגון המזלג והמספרים של נירות.

יקותיאל ליברמן – ר"מ כולל עיון דשומרי החומות ומח"ס "אמרי יקותיאל" – ירושלים

לכבוד המערכת המאירה לארץ ולדרים עליה, "אליבא דהלכתא", ולעורכים הרבנים הגאונים שליט"א.

עיינתי בקובץ החדש טבת תשס"ט, וראיתי לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס "גם אני אודך", ועוד) שכתב (שם) וז"ל, בשו"ע (או"ח סימן ק"פ סעיף ה'), כתב, נוהגים לכסות הסכין בשעת ברכת המזון ע"כ, ובמשנ"ב (שם ס"ק י"א) כתב וז"ל, בב"י שני טעמים, האחד דברזל מקצר ימי האדם, ואינו דין שיהיה מונח על השולחן שדומה למזבח שמאריך ימי האדם, דעל כן כתיב לא תניף עליהם ברזל, ועל כן אחר שגמר אכילתו ורוצה לברך ברכת המזון מכסה הסכין, וטעם שני, בשם רבינו שמחה לפי שפעם אחת הגיע אחד לברכת בונה ירושלים ונזכר חורבן הבית ותקע סכין בבטנו, ועל כן נהגו לסלקו בשעת ברכה עכ"ל, והסתפקתי, אם צריך להסיר אקדח מעל השולחן בשעת ברכת המזון, או לא, ויש לפלפל לפי הטעמים הנ"ל וצ"ע וכו' עכ"ל.

והנה לכאורה לפי שני הטעמים הנ"ל, נראה לאסור אקדח, דנראה דהוא בכלל ברזל, וגם שייך בו הטעם שלא יתקע בבטנו, אולם מאידך יש לומר דאין לנו אלא מה שנהגו והבו דלא להוסיף עלה, והאם מטעמים אלו נבוא לאסור גם חבל עכ"פ לטעם השני שלא יחנוק עצמו וכדומה, וכן בקרש, וכיוצא בו ששייך שייעשה על ידו הריגה, אבל זה אפשר דהמנהג בפועל הוא מחמת שני הטעמים יחד, ואולי עוד אפשר דטעם ראשון עיקר, ועכ"פ נראה דבאקדח שייך שני הטעמים, אלא שלא היה בזה מנהג, ודברו בהווה, על סכין שמונח בדרך כלל על השולחן, ואפשר דבאקדח דכל מהותו הריגה וקיצור ימים, בזה לכו"ע יש לאסור מהסברא, אלא דעדיין יש לדון דסתם אקדח ריק הוא, גם מונח בתוך נרתיק, ואפשר דבכהאי גוונא לא חיישינן לטעם השני, שצריך כאן שיהוי רב, להכניס הכדורים לתוך האקדח, וגם להוציאו מנרתיקו, ואדהכי והכי, יתיישב בדעתו ולא יעשה זאת, גם אפשר יותר, דאקדח ריק למעשה עתה אינו כלי הריגה, ובסתם ברזל לא גזרו גם לטעם הראשון, וצריך לעיין בזה, ועכ"פ גם אם נניח שנשאר הטעם הראשון לא תניף עליהם ברזל, כבר מילתנו אמורה שאפשר שהמנהג נבע משני הטעמים יחד.

ועכ"פ נראה דהיכא דהאקדח מונח על מותניו כשהוא ריק בתוך נרתיקו, דבזה אין שייך טעם הראשון הנ"ל, ורק טעם השני מישך שייכא, אפשר דבזה אין צורך לסלקו.

גם אפשר דעיקר החשש בסכין שעשה עמו פעולות באכילה, חיתוך וכדומה, שלא ישתמש באותה פעולה על עצמו, משא"כ באקדח שמונח על האדם בקביעות ונזהר בו מאוד, אפשר דבזה אין חשש כלל, וכל דברי לרווחא דשמעתתא, ולהלכה ולמעשה יכריעו יושבי על מדין.

חזקיה בהר"י דחבש רב ק"ק שתילי זתים ומח"ס שתילי זתים עם פירוש באר מרים ג' חלקים – ראש העין

לכבוד הגליון החשוב "אליבא דהלכתא".

הסרת אקדח מעל השולחן בשעת ברכת המזון

הנה בגליון מס' 30 טבת תשס"ט העלה הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א שאלה להלכה האם צריך להסיר אקדח מעל השולחן בשעת ברהמ"ז.

והנה לענ"ד היה נראה פשוט לאסור כיון דתרתי טעמי דהוי בסכין איתנהו כמו"כ באקדח חדא דהוא ברזל המקצר חייו של אדם וטעם שני נמי איכא דכמו דמצטער על החורבן יכול לפגוע בנפשו ע"י סכין יש לחוש דיפגע בנפשו ע"י האקדח. ובפרט לפי מה דמובא בגליון הנ"ל (עמוד ט') דהחסד לאלפים והגרי"ח כתבו דהמדקדקים מסירים כל כלי ברזל כמין המזלג והמספריים של ניירות.

אמנם כשהצעתי הדברים לפני מוח"ז הגר"נ גשטטנר בעל "להורות נתן" שליט"א היה נראה דעתו להקל דכל הא דצריך להסיר סכין מעל השולחן בשעת ברהמ"ז אינו אלא תקנה דרבנן והם לא תיקנו אלא במילתא דשכיחא שיהא על השולחן ואין לנו להוסיף מדילן שאר כלי משחית דלא שכיחא שיהא על השולחן וסיים דכן נראה לכאורה אלא דעדיין צ"ע למעשה.

יעקב י. טירר – בני ברק

לכבוד מערכת "אליבא דהלכתא"

לענין מה שכתב הרה"ג ראובן ניסן שליט"א בגליון (שבט אדר תשס"ט) בענין המנהג של משקל ולא נפח. יש לנו כמה הערות על הדברים, אשמח מאוד אם תפרסמו אותם.

א. בענין דברי הרב המגיד בהלכות עירובין, שכתב לפרש דבריו "שהטעם שהגאונים כתבו משקל בגלל שלא כולם בקיאים בתנאי המדידה בענין המעוך" וכו'.

היכן ראה שהרב המגיד כתב טעם זה, שהרי מה שכתב הוא "בהיות נקלה יותר ידיעת המשקל מידיעת המידות" דהיינו שיותר קל לשקול מאשר למדוד, ועיקר כוונתו לענין נפח של הפרשת חלה וקב ואיפה וכו' שהם כמויות גדולות, שזה מה שמצאנו, בעיקר בגאונים, שמדדו ושקלו נפח של הביצה, כמו שכתב בתשובת הרב שרירא גאון וז"ל "והא דקצת רבנן שערו לפי דעתם ביצה ולא שערו כזית וככותבת וכגרוגרת, משום דביצה תולין בה מילי נפישי, קב וסאה ואיפה ועומר כולהון משתערין בביצה לפיכך שערוה בביצה אבל הני שעורים שבקינון לפי דעתו של רואה".

(עיין עוד לקמן הערה ז', ג"כ תשובת הגאונים הרכבי, ודוק בלשונם היטב).

רואים במפורש שמה ששיערו ושקלו הביצה הוא לצורך כמויות גדולות בלבד. שלענין דיני נט"י בביצה וכן לענין כזית במאכלים וכן גרוגרת מפורש כתב הגאון ששבקינון לדעתו של רואה, וזה הסיבה שלא מצינו בשום ראשון שיאמר לנו מהו הנפח של הכזית לפי משקל.

(ומה שמצאנו לענין רביעית במשקה שיש גאונים שמדדו ושקלו, כי שם סוברים אותם גאונים, שלא נאמר דעתו של רואה, שדעתו של רואה נמסר רק בדברים שנאמר בהן בינוני, ורביעית הלוג זה כלי מידה שנאמר בו מדידה באצבעות כמו שאמרו בגמ' בפסחים, ושם צריך לדייק ע"י מדידה דוקא, וכמו שיש סוברים כן גם לענין הפרשת חלה, ולמרות שמצינו שיש גאונים שחלקו על זה, כבר הארכנו בזה במקום אחר ואכמ"ל).

וא"כ כוונת הרב המגיד שודאי בכמות כזו גדולה ששם ודאי שלא שייך דעתו של רואה (שאין אדם יכול לשער כזו כמות), לכן צריך לעשות כלי מדידה ע"י הכנסת 43 ביצים לתוך המים, ודבר זה טעון זמן וכן דיוק, ואף אחר שנייצר כלי כזה, מ"מ קשה בכמות כזו לדייק בהכנסת הקמח לכלי שיהיה בדיוק עד הסימון של הכלי, (שהרי אין הקמח עומד בשוה) ולכן בזה ודאי שקל יותר לשקול לכן שקלו כדי להקל על הציבור.

אך ודאי שכוונת הגאונים והרמב"ם היתה רק לזמנם ומקומם בלבד, ולא לתת משקל לדורות. וכמו שכתב להדיא הרב פתח הדביר (חלק א' סי' ק"צ דף קצ"ו ע"ד, והוא אותו ספר פתח הדביר שציין הרב כף החיים בסי' קס"ח שהולך לפי משקל) והסביר כן בדברי הרב המגיד וכתב שכן פירשו הרב ראש יוסף (או"ח די"ב ע"א) והרב"ד (יו"ד סי' מ"ג) עי"ש.

וא"כ לאחר שראינו שהגאון כתב במפורש שלא מצינו ששקלו הכזית וכו' וזה נמסר לדעתו של רואה, א"כ נדחים כל הדברים שהסביר הרב הכותב שהגאונים הורו משקל לעם בגלל שקשה למדוד הכזית בהמאכלים לפי נפח בגלל תנאי המידה.

(ועוד, אם על זמן הגאונים נאמר כך, אז לאיזה דור קבעו חז"ל למדוד לפי נפח. וכי בזמן הש"ס לא היה קשה למדוד, הרי שיעורי הכזית נמסרים לכל אדם אף לפשוטים ביותר. וא"כ מדוע בכלל קבעו דבר שאין הציבור יכול לעמוד בו, אלא ודאי שלא חוששים לכך, והכל הוא בכלל דעתו של רואה).

וכן מה שכתב עוד, לחלק בדברי הרמב"ם בין משקל הקמח למשקל הרביעית, שברביעית כן נתן הרמב"ם משקל לדורות. ודייק מהלשון "בקירוב" שכתב הרמב"ם.

הדברים הללו הם היפך דברי הפתח הדביר (שם) שהסביר כוונת הרמב"ם, שהרמב"ם רק הורה לשאר המקומות שחוץ למצרים שיחזיקו כלי המדה שמדד לפי משקל מצרים ובה ימדדו, אך לא התכוון לתת משקל לא בקמח ולא במשקין, וכן הסביר שם מדוע כתב הרמב"ם "בקירוב" אחרי שכתב שמדד בתכלית הדיקדוק (עי"ש לשונו שהם קילורין לעינים).

וגם לשון הרמב"ם בעדיות מוכח כן, שאחר שכתב ששקל הקמח והרביעית. סיים "ואלה הדרהמים כולם מצריות וכמו כן אלה המינים שמדדתי מצריות גם כן" מה רצה הרמב"ם לומר לנו בזה, אלא שנדע שכל זה שייך רק לפי הקמח והמשקין של מצרים בלבד ודוק.

ב. בענין ההסבר שכתב לפרש בדברי רב שרירא גאון "בדעתו של רואה", וכתב לפרש דברים שאינם מובנים, שהנה בתחילה כתב שאם הולכים לפי הדין האמיתי (שקבעו לנו בש"ס) של מדידת השיעורים, א"כ יש חשש שיטעו. וכשהולכים לפי משקל שקבעו לנו הגאונים תו אין חשש אע"פ שבעצם יש סוגי מאכלים שהשיעור במשקל אינו השיעור בנפח.

והרי אם כבר כתב את הכלל של דעתו של רואה שכך נמסר הדין וכל אחד לפי דעתו, וכתב שמזה גופא אנו לומדים שבעצם לא דקדקו עמנו כי אי אפשר לדייק, א"כ מדוע שנחשוש לטעות אם הולכים לפי נפח שזהו עיקר השיעור. ומה שהביא בשם הראבי"ה, אינו קשור לענין, שכתב להדיא "שאין אנו בקיאים בשיעור זית" והיינו שלא בקיאים מהו נפח הזית (בספר מידות ושיעורי תורה הוכיח שהיו ראשונים שלא גדלו במקומם זיתים) ואין כוונתו לענין תנאי המידה והדברים ברורים.

ג. ובכלל לעצם דברי הרב שרירא גאון. יש לשים לב. שמה שכתב הגאון "אם יחסר אם יותר" אין כוונתו אם יחסר ממידת הביצה, שהרי אם תפרש כן, הרי גמ' מפורשת ניצבת לפניך, עיין גמ' כתובות ק"ד ומנחות ק"ג "אמרתי להן כל השיעורין שבתורה קצובין הן וכו' כביצה מטמא טומאת אוכלין. חסר אפילו שמשום אין מטמאת אוכלין".

וא"כ רואים יסוד גדול, שדעתו של רואה לאחר שהחלטת שזהו הביצה לפי ראות עיניך, אז זהו השיעור בדיוק. וע"י כלל זה אנו גם מלקים אדם שאוכל איסור ג"כ. וע"כ כוונת הגאון שכתב "אם יחסר" וכו' היינו במה שאנו נשער, שאם נשער ולא יצא לנו לפי מה ששיער רב הילאי גאון אין בזה חשש כי כל אחד לפי מה שרואה. כיון שזהו יסוד השיעור.

וא"כ אם אנו רואים שהיסוד כ"כ גדול שאני יכול לשער שלא כמו ששיער רב הילאי גאון, א"כ מדוע נחשוש לטעות בתנאי המדידה.

ומהמשנה בתרומות שציין שראינו שהמשקל מדוייק יותר, אם נסביר שהטעם כמו שכתב בגלל תנאי המדידה, (וא"כ יוצא שגם בזמן התנאים חששו לתנאי המדידה לפי זה) א"כ אדרבה משם נוכיח להיפך, שרק שם מצינו שהתנאים אמרו כן, היות ומדובר במין במינו (שהרי פירות המעשר משקלם ונפחם שוה לפירות החולין) ואין נפק"מ כלל אם שוקלים או מודדים שהכל אותו דבר, בזה אמרו שהמשקל יותר מדוייק, אך היכן שאין הנפח והמשקל שווים, ראינו שחז"ל אמרו שצריך ללכת לפי נפח ולא לפי משקל ולא חששו לטעות, ודוק.

ד. מה שכתב בשם האור לציון חלק ג' שהביא עשרים מגאוני ספרד בכל הדורות שלא חששו לשינויים וקבעו לפי משקל הרמב"ם וכו'. הנה הדברים מפליאים, כי לפי זה יוצא שהאור לציון סותר עצמו, שהרי שם באותו מבוא מוכיח באורך שהולכים לפי נפח ולא לפי משקל ושכך גם כוונת הבן איש חי והכף החיים ואיך יביא עשרים גאונים שאומרים ההיפך.

והדברים פשוטים שהרב מוכיח מדבריהם שהדרהם והביצים לא השתנו, וכולם דיברו לפי משקל המים, וגם אם נתנו משקל במאכלים ומשקים, מ"מ זהו לאחר שבדקו וראו שתואם לפי מידת ומשקל הרמב"ם.

והדברים כתובים בהדיא בפתח הדביר (שם דף קצ"ח טור ד') וז"ל בקצרה "הרי לפניך מעשה רב שעמד על המבחן ואשכח כמנהגא דידן. ובדאי דמדד על דרך שכתבנו אנן בעניותין. ואין ספק דכל גדול בדורו הכי עבד, ולא אתגלי לנא, וכל שכן הנהו אשלי רברבי שהעלו הדברים על ספריהם דלא יכתבו כן בלי ניסיון" וכו'. ובדף קצ"ז כתב שגם הרב חיים פלאג'י בדק ומדד הרביעית יין, וכן הרב פתח הדביר בעצמו מדד ויצא לו כשיעור הרמב"ם. ובדף קצ"ו ע"ב כתב "למדנו מכל הני רבוותא כי היתה הרשות לשער במשקל היכא שאינו סותר המדה".

ה. מה שכתב על דברי מרן החיד"א, שמה שכתב בספרו מחזיק ברכה (סי' תפ"ו) "לא למעשה כתב כן", תמהני, איך אפשר לומר כן, ברגע שהחיד"א כותב שם לעיין בכמה מגדולי הפוסקים שהולכים לפי נפח ולא ציין שכל זה לא להלכה. ועוד, כתב "וכן הסכים הרב הכולל כמהר"י בן נאים נר"ו בתשובותיו ספר זרע יעקב סי' ס"ח, עיין בדברי הרבנים הנז' באורך דברים על בוריין ועל מתכונתן". והמעיין בזרע יעקב שם רואה שמתרעם על ההולכים במשקל בלחם ומצה שיש מצות שכבדות כמו אבן וכו'.

וא"כ איך מציין לנו הרב חיד"א לעיין בספרים שהם אומרים להיפך מההולכים לפי משקל, ועוד שכותב עיין בדברי הרבנים הנז' באורך דברים על בוריין ועל מתכונתן", ברגע שלפי דברי הרב הכותב, סובר החיד"א שהולכים אחר משקל שווה בכל המוצרים. אלא ודאי כוונת הרב חיד"א שהזכיר משקל הוא רק במיני מזונות שעשויים כלחם שהיו בזמנם (שהיו כבדים) וע"י מיעוך החללים משקלם משתווה למשקל המים (וגם המציאות כיום בלחם שלנו שאם ממעכים הלחם אפילו לא במעוך חזק מאוד ומניחים במים הוא שוקע, משא"כ בכל מיני המזונות היבשים כגון בסקויטים וקרקרים וכדומה שאין בהם כי אם מעט מים, וגם זה מתאדה בתנור ולכן הם קלים מאוד).

וראיה לדברינו הוא, שהמקור של החיד"א הוא דברי הרב בית דוד (סי' פ"ב) שהוא הראשון שכתב לנו שיעור הג' ביצים וכו'. והמעיין בדברי הרב בית דוד רואה שכתב לשער הג' ביצים על פי אומד העין וז"ל "וצריך לשער הפת כדמות ג' ביצים או ד' ביצים לפי ראות העין, אבל לשער ע"י משקל כגון שנאמר שכיון שכתב הרמב"ם וכו' אלא נראה לשער פת גופיה בכמות ג' ביצים או ד' ביצים, ובמשקל הוא" וכו'.

ו. מה שכתב שהיחיד מרבותינו שלא סבירא ליה לילך לפי משקל הוא הבעל חסד לאלפים. הנה כנראה שלא ראה דברי הרב פתח הדביר הנ"ל שגם הוא הולך בדיוק באותה שיטה, וכנ"ל. וכן הרב יעקב בן נאים בספרו זרע יעקב סי' ס"ח, והרב יוסף יקואל בספרו מטה יוסף (סי' א').

וכל הרבנים הספרדים שפסקו לברך על כזית פת שנתפח וכולו אווירי, שרק למראה העין יש בו כזית, והם הרב אברהם גגין בספרו מנחה טהורה (מנחות נ"ד), והרב קול אליהו (או"ח סי' ח') והרב יצחק הררי בספרו זכור ליצחק (סי' ס"ג) והערך השולחן (בסי' ר"י), ועוד. ואף הזרע אמת שחלק על זה, לא מטעם שהולכים לפי משקל, אלא משום שס"ל שהולכים לפי הנפח קודם שתפח. (וכבר הארכנו בזה במקום אחר להוכיח מהראשונים ומהרבה אחרונים שלא ס"ל כהזרע אמת).

ועוד, עיין בדברי הרב מטה יוסף יקואל (סי' א') שציין הרב כף החיים בעצמו לעיין שם, ז"ל "ולענין זה השתוממתי איך אפשר שכל זה השיעור יהיה שיעור כזית אם הוא ט' דרהם לר"י בעל התוס',

והרי עינינו הרואות דהוא שיעור גדול כמעט כביצה בכמות". ובהמשך כתב "ונראה שטעות נפל בפי הכל ונתחלף להם שיעור הלח לשיעור היבש, דבלח הוא דאמרינן שיעור הביצה ח"י דרהם כגון במים או יין". ולפי דברי הרב הכותב יוצא שהרב מטה יוסף כותב ח"ו על החיד"א שטועה והתחלף לו בין משקל הלח למשקל היבש. ועוד, מזה שהרב כף החיים ציין לעיין בו, וכן ציין לעיין בפתח הדביר, ע"כ שאין הפירוש בכף החיים כמו שהבין הרב הכותב, שאל"כ מביא הכף החיים פוסקים היפך מדבריו, וזה פלא שלא נשמע כדבר הזה.

ז. מה שכתב בשם החזו"א בריש סי' ל"ט שדעתו של רואה נמסר רק לחכמי הדורות. אחר המחילה, המעיין היטב בדברי קודשו של מרן החזו"א רואה מפורש שדעתו של רואה חוזר על כל אדם ואדם.

ואעתיק לכם לשונו (סי' ל"ט אות א') "ונראה, דבין לרבי יוסי ובין לרבי יהודה השיעור מתחילה ניתן לפי האומד, וכמו שאמרו תרומ"ע ניטלת באומד, וכשנאמרו שיעורין בסיני נאמרו על האומד, ומה שנראה לו לאדם זהו שיעורו, ואמנם הדבר מסור לחכמים לקבוע גדרי השיעור לכל ישראל וכמו שאמרו חכמים כזית זה איגורי, כשעורה זו מדברית, כעדשה זו מצרית, לא שנאמרה למשה כך, אלא נאמרה סתם והיא הבינונית, אלא חכמים עיינו בדבר וקבעו לכל ישראל שכזית איגורי ושעורה מדברית ועדשה מצרית הם הבינונים. וכשם שמסור לדעתו של רואה להכריע על הבינוני של הפרי בין חבריו הגדולים והקטנים, כן מסור לחכמים לקבוע את המדינה שיש להגיד עליה שפירותיה הם הבינונים בהגלילים והארצות השונות".

הנה המתבונן היטב בדברי החזו"א רואה שיש שני גדרים בדעתו של רואה. א. דעתו של אדם שמחליט מהו הבינוני בין גדול לקטן ומה שנראה לו זהו שיעורו. ב. דעתם של חכמים, שרואים לפי דעתם איזה סוגי הזית הם הבינונים כגון כזית איגורי וכדומה וזה נקרא "גדרי השיעור". והנה הדבר ברור שעיקר דעתו של רואה שהמשנה דיברה עליו היינו דעתו של אדם הפרטי וכנ"ל, אלא שלמד החזו"א שהוא הדין שדין זה חוזר על חכמים לענין סוג הזית, וכמדוייק בלשונו הטהור "וכשם שמסור לדעתו של רואה להכריע על הבינוני של הפרי וכו' כך מסור לחכמים לקבוע גדרי השיעור" וכו'. ועוד ראיה פשוטה שאין צריך להזכירה. החזו"א דימה דין דעתו של רואה לתרומות ומעשרות שניתנים באומד. ושם הדבר פשוט שניתן לכל אדם ואדם לתרום על פי האומד, ולא מצינו שצריך להפריש רק לפני חכמי הדורות. החזו"א ממשיך וכותב "והנה, רבי יהודה ובית דינו חייבו את היחיד ליטול הגדולה והקטנה ולחלקם, אף שהקטנה והגדולה הוא מסור לדעתו של רואה, מ"מ זה עדיף מלמסור לו באומד את הבינוני, שבזה מוסיפים לשלול הדקדוק ביותר, ורבי יוסי סבר כיון דסוף סוף אין בשיעורין דקדוק מאמת אלא קירוב, אין להכביד על האדם ליקח גדולה וקטנה אלא אומד לפי דעתו". הנה רואים במפורש מדברי החזו"א הללו, שדעתו של רואה חוזר על כל יחיד ויחיד.

ועיין עוד בחזו"א (כלים סי' כ"ג סוף ס"ק ו') שאף רבי יהודה (במשנה בכלים שהבאנו לעיל) שסבר שצריך למדוד ביצה בינונית ע"י המים, מ"מ לענין הזית, מודה שהולכים לפי דעתו של רואה, היות ואי אפשר למודדו ע"י המים כי בולע את המים, ולא דומה לביצה שאינה בולעת מים עי"ש. והנה, אם החזו"א כתב כך על הזית ממש שאין אפשרות לדעת נפחה רק ע"י דעתו של רואה, ק"ו לכל שאר מיני מאכלים שאי אפשר למודדם ע"י מים, שצריכים ללכת בהם אחר דעתו של רואה. וא"כ כשחז"ל הורו לכל אדם שאוכל כזית שיברך, איך ידע שיש לפניו כזית אם לא על פי דעתו של רואה. ועל פי זה כתב החזו"א (בקונטרס השיעורין ס"ק י"ז) לענין כזית מצה וז"ל "שיעור המצה צריך לקבוע על פי ראות העין, אבל קשה לקבוע משקל וכו' וגם אי אפשר לשער במים וכו'" עי"ש המשך לשונו. רואים שאפילו במצה שהוא מן התורה, מורה החזו"א לכל אדם שצריך ללכת אחר דעתו של רואה ואין חשש שיטעו ע"י אומד העין, אע"פ שקשה לאמוד כזית במצה שהרי היא דקה ושטוחה ודו"ק.

ובעצם הדין שדעתו של רואה שנמסר לכל אדם כבר הוזכר בגאונים עיין בתשובת הגאונים הרכבי (סי' רס"ח) (ומובא ג"כ בתשובת הגאונים זכרון לראשונים) וז"ל "ששאלת כמה שיעור גרוגרת הגסה וגרוגרת בינוני וכן זית גדול וזית קטן וזית בינוני. הרי אלו שיעורים ואיך יהיה שיעור לשיעור. ואם תאמר במשקל, לא פירשו רבותינו משקל ולא דקדק הקב"ה עמנו במשקל, וכל אחד ואחד בעשותו לפי דעתו הרי יצא ידי חובתו ואין צריך ללמוד שיעור, מאחר דתנן ר' יהודה אומר מביא גדולה שבגדולות וכו' אמר ר' יוסי וכי מי מודיעני איזוהי גדולה שבגדולות ואיזוהי קטנה שבקטנות אלא הכל לפי דעתו של רואה".

ח. מה שכתב לענין הפרשת החלה, הנה כבר נשתברו על זה הרבה קולמוסים, בשו"ת יחוה דעת (חלק ד') האריך בזה ותמה על רבינו הבן איש חי בזה, ולא עלה על דעתו לפרש את דברי הבן איש חי כמו שפירש הרב הכותב. וכבר אמר לנו הגאון הרב נתן בן סיניור בשם הגרב"צ אבא שאול ובשם רבינו עזרא עטייה זצוק"ל שני הסברים בכוונת רבינו הבן איש חי בזה.

ועכ"פ, גם מרן השו"ע שכתב משקל לענין הפרשת חלה, רואים מפורש שלדעתו, כן ימדדו בכל דור ודור לראות אם אין שינוי במשקל הקמח, שאם לא תאמר כך אז מדוע כתב וקבע בשו"ע כיצד למדוד ע"י 43 ביצים במים וכו' ברגע שזה כבר לא מעשי ובפרט שזה דבר קשה, שהרי כבר יש לנו משקל 520 דרהם.

ועוד מדוע הזכיר שיצא משקל זה בחיטי מצרים.

לסיכום הדברים הנה רואים אנו שאין הדברים כפי דברי הרב הכותב, שכבר מאות בשנים פסקו לנו גדולי רבותינו לשער לפי משקל בכל המוצרים. ועוד מהיכן ראה לעשות מחלוקת בין החסד לאלפים לשאר פוסקים, וכן לעשות מחלוקת בין הספרדים להחזו"א, בעוד שדברי החזו"א כתובים להדיא בדברי הרמב"ם, והחזו"א סך הכל כמבאר יותר את דבריו המפורשים של הרמב"ם, וכן פירשם הרב פתח הדביר בדיוק. וכבר ידוע כמה היה הגרב"צ אבא שאול זצוק"ל בקי בדברי הרב חיד"א ורבותינו הספרדים, וכתב בספרו שהולכים לפי נפח, ושכך דעת רבותינו הספרדים והסביר כן כוונת הבן איש חי והכף החיים.

ועל אברכים שמבינים אחרת, כבר כתב הגר"מ מאזוז שליט"א (אור תורה סי' ע"א אייר תשד"מ) וז"ל "ברור שכל שיעורים שאמרו חכמים כזית כביצה רביעית וכו' הם שיעורי נפח ולא משקל וכו' ומה שנהוג אצל האברכים לומר שחכמי הספרדים משערין הכל במשקל, טעות היא בידם, אלא שמתרגמין הנפח למשקל".

כל זה כתבנו רק כדי שנגיע לאמת בדברי רבותינו הקדושים, כי ידוע כמה וכמה גופי תורה תלויין בזה, ובפרט לענין חולה ביוה"כ שהולכים לפי משקל בכל המוצרים מכשילים את החולה ללא ספק בלמעלה מככותבת ח"ו.

אליהו שמואל – בני ברק

לכבוד מערכת "אליבא דהלכתא".

בהגדרת פת הבאה בכיסנין

יש להסתפק האם מה שקבעו חז"ל דפת הבאה בכיסנין ברכתו במ"מ ומעין שלוש היינו בגלל שאין רגילין לקבוע עליו או מטעם אחר.

בגליון הקודם העיר הרה"ג ר' ישראל יוספי כמה הערות על מה שכתבתי בגליון מס' 30 עמוד נ"ט, והנה הגדרה זו דפת הבאה בכיסנין היינו שאם רגילין לקבוע סעודה עליו. כן כתבו כמה אחרונים, הפמ"ג במשבצות זהב סי' קס"ח ס"ק ו' כתב "וכעכין הם לחם גמור רק שרגילין לכוס אותם לתענוג ואין רגילין לאכול כדי שביעה משום הכי כל שלא קבע סעודה לא גזור, הא כדי שביעה הוה מן התורה" מבואר דפת הבאה בכיסנין הוה פת גמורה ובאכל כדי שביעה הוה מן התורה כשאר פת אלא דבשאר פת גזרו חז"ל כשלא אכל כדי שביעה אלא כזית ויותר וכאן לא גזרו חז"ל כיון שאין רגילין לאכול אותם בשיעור כדי שביעה המחייב אותם בברכת המזון דאורייתא.

גם באשל אברהם ס"ק ט"ו כתב "כל שניכר הטעם אין קובעין סעודה ומשום הכי לא החמירו בכזית וביצה בהמוציא וברכת המזון משא"כ לפסח לחם מקרי .... בלחם שאין דרך לקבוע עליו אע"ג דלחם גמור הוא אין מברכין המוציא כי אם בקבע סעודה" הרי שתלה את פת הבאה בכיסנין בכך שאין דרך לקבוע עליו. ואף שאוכלים לשביעה כיון דאין אוכלין לקביעות סעודה דהוא השיעור מדאורייתא לא גזרו חז"ל. ואין נפק"מ אם אוכל לשובע או לתענוג דשניהם חייב ברהמ"ז מדרבנן ומה איכפת לן בפת אם אכל לשביעה או לתענוג אלא חילוק הוא בין אם רגילים לאכול שיעור קביעות סעודה דאז רגילין לאכול ממנו שיעור המחייב ברהמ"ז דאורייתא (עיין ביאוה"ל סי' קפ"ז ד"ה בכזית) ואין רגילין לאכול. גם באבן העוזר הביא דברי הב"י דאף על גב דלענין חלה ומצה קרוי לחם גמור אפילו נילוש בשמן ויין אפילו הכי לא תקנו חז"ל לברך המוציא וג' ברכות אלא בלחם דרגילין לקבוע עליו, ואח"כ כתב אבל לענין פת כיסנין דגם בנילוש ביין ושמן נמי מקרי לחם גמור כדפירשתי אלא דלא תקנו חז"ל לברך המוציא אלא בלחם שרגילין לקבוע עליו.

וגם ברבנו מנוח על הרמב"ם פרק ג' הלכה ט' כתב "זה הכלל כל מידי דלאו אורח ארעא לאקבועי סעודתא עילוייה לא מברכין עליה המוציא אלא אם כן קבע, אבל מידי דאורחא דאינשי למקבע סעודתא עליה צריך לברוכי עליה המוציא אע"ג דלא אכל מיניה אלא פורתא" וכן משמע ברבינו יונה (כ"ט ע"א מדפי הרי"ף) שכתב בפירש"י ש"מפני התבלנים אין דרך לאכול ממנו כ"כ". וזה גם מה שכתב רש"י (ברכות מ"ב ע"א ד"ה עדי) "אלו לרעבון נאכלו ואכילה מרובה כזו לא נפטרת מברכה אלא כל שאחרים קובעין אכילתן בכך טעון ברהמ"ז ...." הרי אף דנאכל לרעבון עדיין פטור מברכה כל שאינו אוכלו אכילה מרובה שאחרים קובעין אכילתן בכך. ואף דכמה ראשונים בסוגיא שם (מאירי, רשב"א ועוד) כתבו דפת הבאה בכיסנין נעשה לקינוח אינו סיבת הפטור אלא כיון דנעשה לקינוח אין רגילין לקבוע ע"ז והוא הדין בנעשה לשובע כשאין רגילין לקבוע ע"ז, כדכתבו הר' מנוח הפמ"ג והאבן העוזר. ויש להקשות אמאי אזלינן בפת הבאה בכיסנין בתר שביעה דעלמא, ובברכת המזון בתר שביעה דידיה (עיין משנ"ב סי' קפ"ד ס"ק כ"ב), ולולא דעת המשנ"ב אפשר לומר דאיה"נ הא בהא תליא ולסוברים דבפת הבאה בכיסנין בתר דעלמא הוא הדין ברהמ"ז (ושיטה זו הביא בשעה"צ סי' קפ"ד ס"ק כ"ה מרבותיו של רש"י) ולמשנ"ב צ"ל דלא רצו חז"ל לחלק בפת הבאה בכיסנין בין אדם לאדם ולכן תקנו חז"ל דבתר שביעה דעלמא אזלינן אלא דא"כ ק' איך הפקיעו חז"ל הברכת המזון דאורייתא כשהוא שבע ואחרים לא שבעים בזה, וצ"ל דבמעין שלוש יוצאים מדאורייתא וא"כ לא הוה דין דאורייתא לברך ברכת המזון דוקא ולא אפקיעו חז"ל דין תורה בזה ואעפ"כ קבעו לפי שביעת רוב האנשים דבזה התחייבו רוב האנשים מדין תורה בברכת המזון הוה כשאר ברכת המזון דמברך הכל ולא מעין שלוש.

ועיין עוד במעשה רוקח שכתב ג"כ כך "שאף שלחם מיקרי לענין חלה מ"מ לא תקנו חז"ל בו המוציא וג' ברכות כיון שאין דרך לקבוע עליו אם לא שאכל כדי שביעה שאז הוא מחוייב בברהמ"ז דאורייתא .... וא"כ לחם מיקרי רק בשלא קבע עליו ה"ט דלא אכל כשיעור והוי כאוכל פחות מכזית בלחם גמור".

דיני ספקות פת הבאה בכיסנין

בב"י סי' קס"ח כתב "ולענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן בדברי כולם להקל ובין כיסים שממלאים אותם בדבש ושקדים ... ובין עיסה שעירבו בה מי פירות או מיני תבלין בין הנקראים בישקוגוש כולם דין פת הבאה בכיסנין יש להם ואינו מברך עליהם המוציא וג' ברכות אלא אם כן קבע סעודתו עליו .....".

נמצא דלדידן מה שאין מברכין ברהמ"ז על רוב מיני פת הבאה בכיסנין אף דהוו ספקות מ"מ ספק דרבנן לקולא, וכן בכל ספק מחלוקת הפוסקים בפת הבאה בכיסנין אמרינן לקולא. וכתב באבן העוזר דודאי בדיעבד יוצא הן אם בירך המוציא או אם בירך במ"מ וזה דספק ברכות דס"ל להב"י דאם בירך על לחם גמור במ"מ יצא דהא פת הבאה בכיסנין לחם גמור הוא לחלה ולמצה כדפי' ..... וכיון דעיקר הטעם דלקולא אזלינן בדרבנן לכן אנן לא ידעינן איזה היא פת הבאה בכיסנין אף שלא אכל שיעור שרגילין לקבוע עליו אם הוא קבע עליו ושבע ממנו דאז ספק דאורייתא שמא לחם הוא ומברך ברהמ"ז מן התורה עליו, וכתב הרע"א (הבאנו דבריו למעלה) בהג"ה (נמצא בדפוס מ"י) דלפי"ז להסוברים דאזלינן מדאורייתא בתר שביעה דידיה הוא הדין הכא בספק פת הבאה בכיסנין כששבע יברך ברהמ"ז דהוה דאורייתא ולהסוברים דמדאורייתא אזלינן בתר שביעה דעלמא כששבע הוא ואחרים לא היו שבעים לא יברך ברהמ"ז דהוה ספק להקל, ובתירוץ שני כתב דלא חשיב ספק דאורייתא כלל כיון דיוצא במעין שלוש מדאורייתא ורק בשיש ספק אם צריך לברך או לא כגון כששכח אם ביֹרך או לא יברך ברהמ"ז דהתם הספק הוא האם צריך לברך ברהמ"ז או לא, משא"כ הכא הספק הוא האם מעין שלוש או ברהמ"ז ובשניהם יוצא מדאורייתא ולכן אפילו בשבע בספק פת הבאה בכיסנין אין צריך לברך ברהמ"ז, ולפי צד זה יוצא דאם אכל ומסופק אם אכל שיעור שביעה אפילו בפת הבאה בכיסנין ודאי אין צריך לברך ברהמ"ז משא"כ למש"כ באבן העוזר דהוה ספק דאורייתא חייב לברך ברהמ"ז. והנה בסי' קס"ח סעי' י"ג הובא מחלוקת בעיסה שתחילתו עיסה עבה ואח"כ בישלה דלדעה ראשונה מברך מעין שלוש ואפילו קבע ולדעה שניה מברך ברהמ"ז ואפילו אכל עראי, וכתב המשנ"ב בס"ק ע"ה דבאכל כדי שביעה דחיוב ברהמ"ז מדאורייתא צריך לברך ברהמ"ז מספק וכתב בשעה"צ ודלא כדגול מרבבה דס"ל דיכול לפטור במעין שלוש, כיון דיוצאים מן התורה גם בברכה מעין שלוש ודחה את דבריו דכמו באם הוא מחוייב אין לפטור עצמו במעין שלוש הא הדין בספק מחוייב אין לפטור במעין שלוש אלא חייב בברהמ"ז, ויש להקשות ע"ז ממה שהבאנו לעיל דבסי' קפ"ד ס"ק כ"ב כתב דאזלינן בברהמ"ז בתר שביעה דידיה ובשבע אף דאחרים אינם שבעים חייב בברהמ"ז מדאורייתא וא"כ בשבע ואין אחרים שבעים ק' אמאי לא יברך ברהמ"ז בספק פת הבאה בכיסנין ולדידן רוב מיני פת הבאה בכיסנין היו ספקות כדכתב הב"י והמשנ"ב בס"ק כ"ד כתב דבשבע הוא לא יברך ברהמ"ז רק באכל שיעור שאחרים היו שבעים אם אוכלים אותו עם דבר אחר הא לאו הכי לא יברך ברהמ"ז בשבע ואמאי הרי הוה ספק דאורייתא ולחומרא, וצ"ל כרע"א דיכול לפטור המעין שלוש ויצא דאורייתא ולא דמי למש"כ השעה"צ דאין לפטור במעין שלוש מה דחיובו מהתורה דהתם בשבע לשיטה ראשונה אפילו בקביעות סעודה מברך מעין שלוש וליש אומרים הוה לחם גמור ואי אפשר להפקיע חיובו ע"י ברכה מעין שלוש משא"כ בפת הבאה בכיסנין דחז"ל תיקנו מעין שלוש ותיקנו מעין שלוש אפילו אם שבע וא"כ בספק פת הבאה בכיסנין כיון דיש אומרים דהוה פת הבאה בכיסנין ולשיטתם יכול לברך מעין שלוש לכתחילה גם בשבע אף דהוה חיוב דאורייתא לכן לא חשיב ספק דאורייתא לחומרא לברך ברהמ"ז משום דלכל השיטות הוה חיובו דאורייתא רק לשיטות דהוא פת הבאה בכיסנין אעפ"כ מברך מעין שלוש ולחולקים ברהמ"ז ובכהאי גוונא י"ל דאינו מחוייב לברך ברהמ"ז ושפיר יכול לצאת במעין שלוש, ודו"ק.

ואפשר גם ליישב דכיון דיש אומרים דאזלינן בתר שביעה דעלמא בברהמ"ז (כן הביא בשעה"צ בסוף סי' קפ"ד) לכן גם בשבע לא חשיב עדיין ספק דאורייתא כיון שיש בזה מחלוקת והוה ספק ספיקא ולכן בשבע אין צריך לברך ברהמ"ז, ולפי"ז מש"כ המשנ"ב (בס"ק ע"ה) דאכל כדי שביעה צריך לברך ברהמ"ז היינו כדי שביעת אחרים וגם הוא שבע, ואף דבמג"א שהוא מקור הדין כתב אכל ושבע המשנ"ב שינה וכתב כדי שביעה והיינו בשבע וגם כדי שביעת אחרים והמג"א שכתב שבע ל"ק עליה מספק פת הבאה בכיסנין דהוא ס"ל (בס"ק י"ח) דגם בספק פת הבאה בכיסנין צריך לאכול רק בתוך הסעודה. עוד אפשר לומר דאולי שיטת המשנ"ב לסמוך גם על המאמר מרדכי דס"ל דג' השיטות שהובאו בפת הבאה בכיסנין לא פליגי אהדדי (ודלא כב"י) ואף דבביאוה"ל לא רצה לסמוך עליו לענין לאכול בתוך הסעודה, עכ"פ לחייבו בברהמ"ז בשבע בספק פת הבאה בכיסנין א"א.

אברהם שלמן – אלעד

לכבוד הירחון החשוב "אליבא דהלכתא".

ברכת ישר כח על הירחון החשוב אשר מקבץ בתוכו אוצר בלום של הלכות ומנהגים על סדר השו"ע בטוב טעם ודעת. ברצוני להעיר ולהאיר באיזהו מקומן כדרכה של תורה.

במדור שי"ח הלכה נשאל הגר"ח קנייבסקי שליט"א מה המקור שהאוכל בסעודת פדיון נחשב כפ"ד תעניות, והשיב שהוא מהאריז"ל, עכ"ד. ואני חפשתי עד מקום שידי מגעת בספרים שחוברו על פדיון הבן וראיתי שהביאו מקורות לכך מספרי גדולי החסידות, ולא ראיתי מי שהביא מקור מהאריז"ל או מקור קדמון יותר, ואבקש מהקוראים וכן מחברי המערכת "אליבא דהלכתא" אם יש מי שידוע לו היכן כתוב כך בשם האריז"ל יציין זאת בגליון הבא ושכמ"ה.

במדור הנ"ל הסתפק הגר"ח קנייבסקי שליט"א במי שמסיים מסכת לא על הסדר אם יכול לעשות סיום, עכ"ד. ויש לציין שבשו"ת מנחת יצחק (חלק ב' סי' כ"ח) כתב להדיא שהסיום מועיל בכהאי גוונא וחשיב סעודת מצוה כיון שסוף סוף יש לו שמחת הנפש בסיום. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (חלק ב' סימן כ"ח) שנחשב סיום לפטור מתענית בכורות בערב פסח כיון שסוף סוף השלים המסכת. אלא שסיים שכדאי להשאיר כמה שורות מסוף המסכת ולסיימם בציבור, שאם יאמר את הסיום מאמצע המסכת אנשים יחשבו שאפשר לעשות סיום ולפטור מתענית בכורות גם במי שמסיים חצי מסכת, עי"ש.

במדור הערות והארות (עמוד ע"א) כתב הרב הכותב שליט"א שאפשר לברך באמצע הסעודה על שקדי מרק, בוטנים מצופים, ביסלי, ופלים, עכ"ד. ויש לציין שבספר וזאת הברכה (עמוד 74) כתב בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א שאין לברך על שקדי מרק באמצע סעודה אף אם אוכלם לקינוח כיון שהם נאכלים בדר"כ עם המרק למזון ולשובע ונחשבים כבאים מחמת הסעודה והאוכלם לקינוח בטלה דעתו אצל כל אדם. והוסיף בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א שאין לברך ג"כ על בוטנים מצופים אפילו שאוכלם בסוף הסעודה כיון שאין בזה ג' תנאים לברכת מזונות. אמנם מה שכתב הרב הכותב שם שעל וופלים יש לברך בסעודה, כ"כ בפסקי תשובות (סימן קע"ז סעי' ז') ובאור לציון (פרק י"ב סעיף י') כיון שיש להם ג' תנאים לברכת מזונות. וכן מ"ש שיש לברך על ביסלי אף שאין לו ג' תנאים, מ"מ כיון שהוא מטוגן בשמן עמוק ואין לו תואר לחם כלל לכן יכול לברך בשעת הסעודה. וכ"כ בזאת הברכה (שם) ובשו"ת אור לציון (פרק י"ב סעיף י').

במדור מכתבים ותגובות (עמוד ע'-ע"ג) פלפלו בענין בציעת הפת במקום שגם חמיו נמצא האם יתן קודם לאשתו או לחמיו, עיש"ב. והנה בשו"ת אור לציון (פרק כ"א סעיף א') כתב בשם הגר"ח פלאג'י בספרו כה"ח (סי' ל"ח אות מ"ח) שאפילו נמצא גדול על שולחנו לא יתן לו קודם לאשתו שלא לעשות פירוד בין השני יודי"ן שהוא בינו לבינה כידוע ליודעי ח"ן עי"ש. וכתב ע"כ האור לציון שאם נמצא בביתו אדם חשוב וחושש לכבודו, יבצע לאשתו מיד לאחר שבוצע לעצמו ויניח על השולחן, ואח"כ יבצע לאותו אדם חשוב ויתן לו, ואח"כ יתן את הבציעה לאשתו עכ"ד. ולפי"ז נראה שאם אותו אדם חשוב יודע את הענין הנ"ל שכן צריך להנהיג ע"פ הסוד [והוא הדין אם הוא אביו או חמיו ויודעים שיש בזה ענין לתת קודם

לאשה] בודאי שיתן לאשתו קודם, ואף אם חמיו או אביו אינם יודעים ויכול להסביר להם הענין, הנה מה טוב שכך יצא גם יד"ח דברי המקובלים. משא"כ אם אין אפשרות להסביר להם את הענין מחמת כל סיבה שהיא, כבר פסק האור לציון שיתן לאותו אדם קודם, שהרי ידוע כמה חז"ל הקפידו על כבוד הזולת ומעלת השלום. [ויש נוהגים לבצוע 2 חתיכות ומוסרים את שני החתיכות ביחד לאשתו ביד אחת מצד זה ולחמיו ביד השניה מצד זה, וצ"ע אם בזה יוצא יד"ח גם ע"פ הסוד].

במדור הנ"ל (שם) כתב הרב הכותב שליט"א שהבא"ח הביא להלכה ענין זה שאדם המריח מאכל ומתאוה לו ירוק, שלא יסתכן, עכ"ד. יש לציין שבשו"ע (סי' קס"ט סעי' א') פסק להדיא כל דבר שמביאים לפני האדם שיש לו ריח מזיק לאדם כשאוכלים לפניו והוא מתאוה לו עי"ש, והביא שם המשנ"ב (ועוד אחרונים) את הגמ' שמי שהריח מאכל ומתאוה לו ואינו יכול להשיגו שיפלוט את הרוק שלא יסתכן.

במדור הנ"ל (עמוד ע"ג) הקשה הרב הכותב שליט"א שלפי דברי הרב תפארת שמואל (שהובא בשע"ת וברכ"י ובא"ח וכה"ח) שלא להניח כלים ריקים בשעת הברכה כיון שאין זה כבוד לברהמ"ז, לפי"ז מה הטעם של הפוסקים הסוברים שעיטור היינו להניח כוסות ריקים מסביב לכוס ברהמ"ז, עכ"ד. ולענ"ד יש לומר שהתפארת שמואל מיירי על כלים שאכלו ושתו בהם (ואינם נקיים) ואין זה כבוד להשאיר כלים ריקים בשעת הברכה. ומ"ש הפוסקים לעשות עיטור לכוס אין הכוונה לשיירי כלים אלא לכוסות נאים ומיוחדים (ונקיים) שמעטרים עמהם את כוס ברהמ"ז וניכר לכל שהוא לכבוד הברכה. [אמנם עיין בבא"ח (סוף הקדמה לפרשת קרח) שהטעם לא להניח כלים ריקים כי כל דבר ריק יש בו שליטה לסט"א יותר ע"ש, ולפי"ז לכאורה הוא הדין אפילו בכוסות נאים וצ"ע. וי"ל שכיון שכוונתו למצוה לכבוד הברכה שומר מצוה לא ידע דבר רע.

א. ע. – ירושלים

למע"כ צנתרי דדהבא מזכי הרבים חברי קובץ "אליבא דהלכתא".

עוד בענין ספק ספיקא בברכות לחומרא

הנה באשר כתבתי בגליון העבר (מס' 31) בדין ספק ספיקא בברכות לחומרא נשמט ממני דאפליגו בזה רבוותא, דהנה הלבוש (סי' י"ז סעי' ב') שכתב דטומטום ואנדרוגינוס יכולים לברך על הציצית משום דהוי כספק ספיקא, שמא זכרים הם ואת"ל נקבות שמא קיי"ל כמ"ד שנשים חייבות במצוות שהזמן גרמא, אך הדברי חמודות (ריש הלכות ציצית להרא"ש) פליג בזה וסבר דאף בספק ספיקא לא יצאנו מדין דספק ברכות להקל, ועיין בספר קובץ על הרמב"ם (ריש הלכות ק"ש) דמטא דברי הרב בני חייא שרצה להוכיח להלבוש מהתרוה"ד (סי' ל"ז), ודחאו הקובץ, עי"ש.

ומה שכתבתי להוכיח לזה מדהשע"ת (סי' ת"ר) בשם השבו"י שמברכים שהחיינו בספק ספיקא, הנה לכאורה יש פתחון פה לבע"ד לומר דשאני שהחיינו שפ' הב"ח (סי' כ"ט) וא"ר (סי' כ"ב ס"ק ב') והצל"ח (ברכות ס' ע"א) והחת"ס (תשו' נ"ה) והרדב"ז (חלק א' תשו' שצ"ט), והקדימם הריב"ש (תשו' תק"ה), שמברכים אף בספק כיון שהיא רשות ותלויה בשמחת הלב, ואע"פ דאיכא מרבוותא דפליגי בזה (עיין ב"י סי' רכ"ה בשם האגור ובה"ט ביו"ד סי' כ"ח ס"ק ב' ופר"ח ס"ק ה' ובפמ"ג סי' רכ"ה באשל אברהם ס"ק י', ועוד) מ"מ בדעת השבו"י אפשר לומר דס"ל כרבוותא דס"ל שמברך, אלא דאי"ז דחי' גמורה, דהא אי הוה ס"ל הכי אמאי הוצרך להגיע לספק ספיקא, הא אף בספק א' מברכים, אך מ"מ אינה ראיה מוכרחת דיתכן דשאני ספק ספיקא דידיה מספק ספיקא דיתר הברכות, ודו"ק.

ובאשר כתבתי להוכיח מדברי הגרעק"א בסי' ד' דס"ל שמברכין בספק ספיקא, הנה האיר ד' עיני וראיתי דהנה הרמ"א (או"ח ח"י ג') פ' דאם לובש הציצית מעלות השחר ואילך יש אומרים דמברכין עליו וכן נוהגין, והוסיף המג"א דהוא הדין בערב עד צאת הכוכבים, והגרעק"א רצה לחלק דעלות השחר יום הוא מדינא, אך בין השמשות הוי ספק לילה, ואיך יברך מספק, אך כתב דאפשר דהוי ספק ספיקא, ספק יום ב' וספק דכסות יום חייב בלילה, והניח בצ"ע לדינא, ומשמע דלא ברירא ליה כולי האי, וקצ"ע.

ועוד יש לציין ולהדגיש בזה, דהמשנ"ב (סי' רט"ו ס"ק כ') הביא להכריע דאין לברך בספק ספיקא לחומרא, ושוב מצאתי שהאריך בזה הכה"ח בסי' ח"י ס"ק ז', ועיין מש"כ בסי' ז' ס"ק ה'.

בברכה על מצוה שהיא להגן או למנוע סכנה

הנה הר"מ קרליבך בגליון העבר (מס' 34) הקשה על הרמב"ם (שו"ת סקפ"ב) שכתב דהא דאין מברכין על ק"ש שעה"מ ה"ט דאין חיוב לאומרו אלא רשות הוא, דמ"ט ל"ה חובה, הרי למניעת סכנה הוא כמים אחרונים, וביותר דהרמב"ם כתב (י"א מברכות ד') דאין מברכין על מים אחרונים משום דהוו מפני הסכנה, ואמאי לא סגי הכא בהאי טעמא, וע"כ רצה לבאר דמפני סילוק המזיקין ודאי אין מברכין אע"פ שהוא חובה, אלא דאף מצד השינה מתוך ד"ת לא יברך כיון שחלק זה רשות הוא, וע"פ דרכו ר"ל בפלוגתת רבינו משולם ור"ת גבי ברכה על הדלקת נר שבת (עיין תוס' שבת כ"ה ע"ב), דרבינו משולם ס"ל שעיקר המצוה באה למנוע מכשול, ופליג עם ר"ת אם יש שם מצוה במים אחרונים אך לא אשווהו כחפצא דמצוה או"ד דאין בו אפילו דררא דמצוה, עיין על דבריו, וחידוש הם.

ולי נראה בביאוה"ד באופ"א, דהנה במכתב לחזקיהו (לבעל השד"ח, בריש ח"י מספרו, בחי' הש"ס ריש ברכות) הביא מהסמיכת חכמים שהעיר ע"ד ההגהות אשר"י (שם) שהשוה בין מים אחרונים לק"ש שעה"מ, דשאני ק"ש שהוא להגן כדאיתא בשבועות (ט"ו ע"ב), ריב"ל אמר להו להני קראי וגאני, היכי עביד הכי והאמר ריב"ל אסור להתרפאות בד"ת, להגן שאני, [ובעצ"ד עיין בדבר"י (ברכות ג' ע"ב מדפי הרי"ף) דחילק אם ניכר שנתרפא או לא, ושמעתי מק' דמ"ש, הא מ"מ נשתמש בד"ת, והנ' דע"כ י"ל דס"ל דאין האיסור מצד עצם השימוש אלא בגלל חסרונו בכבוה"ת, וע"כ להגן שאני, וה"ט י"ל גם בשאינו ניכר, ודו"ק, ועיין בעירובין ד"ן דאריב"ל דהחש בראשו יעסוק בתורה, ומשמע לכאורה דסותר ד"ע, וכבר העיר מזה התורת חיים בשבועות, ועיין מש"כ המאירי בעירובין, ולפי"ז אתי שפיר, ועיין מהרש"א בשבת ס"ז ע"א ובעירובין, ועיין עוד בשבט מוסר פרק כ"ב, ואכ"מ], והביא השד"ח מחקי חיים שתירץ דברי ההגה"א שגם מים אחרונים הוא כדי להגן כיון שעדיין לא נגע בעיניו, ועיין עוד שם.

[ונראה דכבר נחלקו בזה הראשונים, עיין תוס' חולין (ק"ה ע"א) שהבי"ד הבה"ג דמים הראשונים שהם מצוה משום סרך תרומה טעונים ברכה, אך מים אחרונים דלצורך האדם הם משום מלח סדומית אין טעונים ברכה, ועפ"ז כתב רבינו יהודה דאין לברך על ק"ש שעה"מ, ועיין מהר"ם שכתב שהל' מגומגם וע"כ דאינו מתוס' אלא שטעו המדפיסים והכניסוהו בפנים התוס', ואשר אפשר לומר דהבה"ג פליג בזה וס"ל דשאני מים אחרונים שהם משום סכנה מק"ש שהוא להגן וע"כ לא נקט לה, ואינו מוכרח].

וע"פ זה נ' לומר דדבר שהוא למנוע סכנה ע"כ שאין עיקרו מצוה אלא רק מפני הצלת האדם, אך דבר שהוא להגן עיקרו מצוה אלא שעי"ז ניצול האדם, ואשר לפי"ז מבואר דגבי מים אחרונים שהוא למנוע סכנה ממש כתב הרמב"ם דאין לברך כיון שאין עיקרו מצוה, אך בק"ש שעה"מ לא סגי בהא, כיון שהוא רק להגן ועיקרו מצוה, וע"כ הוצרך לטעמא דהוי רשות.

ובזה יבואר פלוגתא דרבינו משולם ור"ת, דר"מ ס"ל כרבינו יהודה והגהות אשר"י דשייכי אהדדי ק"ש שעה"מ למים אחרונים, ואין לחלק בין הגנה להצלה מסכנה בעין, וע"כ לא יברך, ור"ת פליג וס"ל דהדלקת נר שבת עיקרה מצוה דעונג שבת, כיון שאינה להצלה אלא רק להגן וע"כ שעיקרה מצוה [ואל תקשה, דא"כ למה הוא חובה וק"ש שעה"מ הוא רשות, דהא דין המצוה בעונג שבת הוא חובה, אך ק"ש שעה"מ שעיקרה מצוה מצד שינה מתוך ד"ת (דכך מוכרח לומר בדעת הרמב"ם ע"פ דרכינו) אין בזה חיוב, ולדבר שהוא להגן לא קרינן חובה].

ואשר לפי"ז מבואר טעמא דמעקה שמברכין עליו כיון שהוא להגן ולא הצלה מסכנה בעין וע"כ שעיקרו מצוה, וזו כוונת הפמ"ג בפתיחה להלכות נט"י שהביא הר"מ קרליבך דאינה בבירור שמא יארע שיפול הנופל, והוי מצות עשה, ובזה יבואר נמי כוונת המנחת חינוך (מצוה תקמ"ו ג') שהביא הרמ"ק הנ"ל.

ומש"כ עוד הרמ"ק הנ"ל להקשות ע"ד המנחת חינוך שהוא בעצמו חייב לעשות המעקה או שלוחו דהוי מצוה דרמיא עליה כמילה והפרשת חלה, מדברי הגרעק"א (ע"ז כ"ז ע"א) שאם שלח נכרי למול לבנו קיים המצוה, כי אין המצוה במעשה המילה אלא לדאוג שיהא בנו מהול, והוא שיטת המחנ"א (סי"א משלוחין) גבי מעקה, וע"כ נפלאו ממנו דברי המנחת חינוך.

והן אמנם שדברי הגרעק"א מבואר כבר בתורי"ד (קידושין כ"ט ע"א) שהק' אמאי בעו בגמ' קרא לפטור נשים ממילה הא הוי מצות עשה שהזמן גרמא, ותי' דאע"ג דמילת הבן יש לה זמן, מ"מ הזמן הוא לבן הנימול, אך האב ציוהו הבורא להתעסק במילת בנו, והעסק ההוא אין לו זמן שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו, וע"כ היינו מחייבים גם האשה לולי הקרא, ומבואר דעיקר חיוב האב הוא לדאוג למילת בנו [וכ"ב בזה מוהר"י ענגיל בשו"ת לקח טוב כלל ז', וכתב דע"כ אין להוכיח מזה לפלוגתא דרבוותא (עיין טו"א ר"ה ט"ז ע"ב ואבנ"ז או"ח סי' שכ"א ס"ק ד' ומנחת חינוך מצוה צ"ה אוי"ג ופנ"י וצל"ח בפסחים ד'. ונשמת אדם כלל ס"ח סי"ט) לגבי מצוה אשר יש זמן מוגדר לקיומה, וההשתדלות היא רק הכשר מצוה ולא עצם המצוה, אם מחוייב לדאוג ולפעול קודם זמנה שיוכל לקיימה בזמנה, עי"ש], וכ"ד מהר"ח אור זרוע סי' י"א.

אולם, אעפ"כ הנה רבים מן הראשונים תי' תי' אחרים לקו' התורי"ד [ור' תוס' שם דהחיוב מיו"ח ולעולם ותליא בפלוגתת תנאי ביבמות ע"ב ע"א אם מילה שלא בזמנה נוהגת גם בלילה, ובמגילה כ' ע"א הוסיפו לתרץ דשאני מצות עשה שהזמן גרמא שיש בה כרת, והרמב"ן תי' דהו"א לחלק בזה במצוה דלאחריני (ועיין כעי"ז בריטב"א ובאו"ז הלכות מילה סצ"ו, ונ"ל שיש חילוק ביניהם לדינא דו"ק בדבריהם, ולפי"ז אתי שפיר דהמנחת חינוך מצוה ל"ב במוסך השבת סי' ט"ל ומצוה שפ"ו או"ז ומצוה קי"ב או"ג, והחמדת ישראל בקונטרס נר מצוה מצוה קל"ד או"ג והגרי"פ פערלא במבוא לרס"ג סי' י"ב והבית יצחק באו"ח תשו' ג' והפרדס יוסף שמות כ"ג י"ב ציינו בהוכחותיהם רק לדברי הריטב"א והאו"ז ולא לדברי הרמב"ן, עי"ש ואכ"מ). ומהרי"ט תירץ דאם ימול בדיעבד בלילה הוי מילה, והרש"ש גדר שצריך שהמצוה לא תהא בזמן מהזמנים בעולם כלל כדי שתקרא זמ"ג, ובפנ"י ובאו"ש (פרק י"א מהלכות טומאת צרעת הלכה ו') תי' דשאני מצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח (עיין הטעם באו"ש, ודו"ק דפליג ע"ד השד"ח במערכת המ"ם כלל קל"ז בשם שו"ת שם אריה, וע"ד התורה תמימה בפרשת בא אומ"ב, ואכ"מ) ועו"ת בפנ"י דאי לאו קרא הוה ילפינן מצפורה דחייבת (עיין ע"ז כ"ז ע"א), והטו"א (חגיגה ט"ז ע"ב) והמקנה (קידושין ל"ד ע"א) חידשו לחלק באם הלילה מבטל או מפסיק (וזיכני השי"ת ומצאתי שזכו לכוין לדברי הרוקח הגדול בסר"כ, הלכות לולב, עי"ש, ודו"ק, ואכ"מ), ועיין עוד בחזון יחזקאל (סמ"ה או"ג) מש"ת בשם הגר"ח מבריסק] ומשמע דלא ס"ל כחילוק התורי"ד, והן אמנם שהמקנה ביאר בתירוץ הרמב"ן דס"ל כהתורי"ד, הנה אי"ז מוסכם על הטו"א בחגיגה שם (דו"ק בדבריו), וכבר הקשה הקה"י (סל"ב מקידושין) ע"ד המקנה, דאין משמע כן ברמב"ן, עי"ש.

ואשר לפי"ז אתי שפיר דברי המנחת חינוך, דאינו מוכרח לכו"ע דברי הגרעק"א הנ"ל, ואפשר דגם המנחת חינוך פליג בזה, וברור, ואל תרמי גברא אגברא, וביותר דלכאורה ד"ז תלוי בפלוגתא דרבוותא (עיין ש"ך סי' שפ"ב ס"ק ד' וקצוה"ח שם ס"ק ב' ועוד רבים מרבוותא) אם מהני שליחות במילה ואם החוטף המצוה מן השליח דהאב מיחייב ליה י' זהובים, ודו"ק בזה ואכ"מ.

ומשה"ק הרמ"ק הנ"ל ע"ד המנחת חינוך מכיסוי הדם, איה"נ אף במעקה כן, אך מ"מ איהו גופיה לא קיים המצוה וביטל מצות עשה כמו שבכיסוי הדם לא נתקיים המצוה, ולא הבנתי קושייתו כלל, דהיכן מצינו במנחת חינוך לא כן.

ומשה"ק הרמ"ק הנ"ל מבעה"מ בר"ה (ז' ע"א) דיש לחלק בין שופר של ר"ה שמצותו מן התורה לבין חצוצרות דתענית דהוו מדרבנן גבי דין דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ועפי"ז בנה בנינו בחילוק בין מצוות דאורייתא לדרבנן בעיקר חיובם, אך הנה מלבד זה דדבריו אינם מוסכמים, עיין ר"ן שם דפליג על הרז"ה, וכמ"ב בקצוה"ח דהברכה לא חשיבא שכר לגבי ש"ש כיון שמצוות ללהנ"נ, וע"כ מכסין בעפר לאסוה"נ אע"ג דשכר מצוה י' זהובים, ועיין ש"ך שהדגיש שבכיסוי הדם התשלום הוא על הברכה, אלא דאף בדעת בעה"מ עצמו אין הדבר מוסכם, עיין שעה"מ (הלכות לולב ועי"ש שהוכיח דלא כהבעה"מ מתוס' דסוכה ל"א ע"ב וטור או"ח סי' תרמ"ט ודחה ראי' לזה מהרשב"א בתשו' שמ"ו). שהק' סתירה בדברי הבעה"מ, והסיק דאף הרז"ה לא כתב דבריו כ"א במודר הנאה משופר משום דס"ל דאיכא הנאה בשמיעת הקול וע"כ יש לחלק בין דאורייתא לדרבנן, אך בלולב דליכא הנאה בנטילתה כלל, פשיטא דאפילו בדרבנן לאו ליהנות ניתנו, ועיין עוד בשו"ת מוהר"י אשכנזי (ס"ח, והביאו שד"ח מערכת המ"ם כלל צ"ח) שהק' דטעמא דרש"י דלאו ליהנ"נ (ראה ר"ה כ"ח ע"א) דהמצוות לעול על צוואריהן של ישראל ניתנו שייך גם בדאורייתא וגם בדרבנן, ועוד דכל ענינים דרבנן בכלל לא תסור הם (עיין סהמ"צ שורש א' בפלוגתת הרמב"ם והרמב"ן, ומש"ב הגרא"ו בקובה"ע על יבמות סט"ז, ובקונטרס דברי סופרים בשם הגר"ח מבריסק, ודו"ק), והסיק דהבעה"מ חילק בין תקיעות דתענית שאינן לחובה אלא כרפואה למכה והלואי שלא נצטרך להן לבין תקיעות דמצוה, אבל שום מצוה דרבנן לא הוציא הרז"ה מכלל זה, ועפ"ז אזדא הראיה דהרמ"ק הנ"ל, ואשמח לקבל תשובתו הרמתה.

בקידוש על לידת בת

הנה בגליון העבר (מס' 34) הביאו משם הגר"ח קנייבסקי שליט"א שאין דין קידוש בלידת בת, וראיתי לציין בזה דהנה הט"ז סי' רס"ה ס"ק י"ג כתב הטעם לשלום זכר דהוא כדי לנחם התינוק על ששכח הלימוד ממעי אמו (ראה נדה ל'), והנה יש שכ' שאף הנקבה במעי אמה מתלמדת כל התורה ע"י מלאך, ולפי"ז יל"ע אמאי בנקבה לא עושים סעודה, וצ"ע. ואציין עוד, ששאלתי ע"ז להגר"ח קנייבסקי מהא דרבה בר ר"ה אמר רב (ב"ב צ"א ע"א) דק"כ משתאות עשה בועז, ופי' רבינו גרשום שעשה לל' בניו ול' בנותיו ס' משתאות משנולדו, ובשולחן לחופה עוד ס' הרי ק"כ, ומוכח דס"ל שעושים סעודה בלידת בת, והשיבני הגר"ח קנייבסקי דלאו כו"ע סברי הכי, וגם לרבינו גרשום ליתא שהוא חיוב.

בדין חיוב נשים בתורה והמסתעף להזכרת ברית ותורה בברכת המזון

ועוד אציין דהנה הרמ"א (סי' קפ"ז סעי' ג') פ' שנשים ועבדים לא יאמרו ברית ותורה, דנשים לאו בני ברית נינהו, ועבדים לאו בני תורה נינהו, ועיין מג"א שתמה אמאי פתח הרמ"א בתרתי וסיים בחדא, ובהא דמזכירות כיום כ' דהיינו משום שמחוייבות ללמוד דיניהם, וכמאן דמהילא דמיין כמש"פ הרמב"ם (ב' דמילה א') ומרן (יו"ד סי' רס"ד סעי' א') שאשה כשרה למול (וכ"פ הבה"ג, הביאו תוס' בע"ז כ"ז ע"א ופליגי עליה, וגם הרמ"א שם הביא שאשה לא תמול), והנ' לבאר דחיוב לימוד דיניהם הוא מצד דין ת"ת ממש, וע"כ שפיר מזכירות.

וראיה לזה ממשה"ב מרן ביתה יוסף (סי' מ"ז) אהא דנשים מברכות ברכה"ת, בשם האגור דה"ט דמברכות כ' מהר"י מולין דאע"פ שאינן חייבות והמלמדה הוי כמלמדה תפלות, מ"מ היינו דוקא בתושבע"פ, ועוד שקוראות הקרבנות ותפילה נמי כנגד הקרבנות היא, וציין דכ"ש לדברי סמ"ג שחייבות הנשים ללמוד הדינין השייכים להן, ומל' משמע דהוי כ"ש כיון שהוא מדין ת"ת ובזה יש עליהם חיוב, (ומ"מ אינו מוכרח דיתכן שחיובם משום שיוכלו לקיים המצו' וכ"ש הוי משום החיוב), ועיין עוד מנחת חינוך (מצוה ת"ל) וחי' הגרי"ז (ב' מברכות ט"ז) בשם אביו הגר"ח דברכה"ת אינה על המצוה של ת"ת, דהא נשים חייבות בברכה אף שאינם חייבות בת"ת, אלא משום שהתורה גופא צריכה ברכה, וע"כ אף שאינן מצוות ללמוד תורה מ"מ כיון שלימודם בכלל ת"ת הר"ה צריכות לברך [ועיין מנחת חינוך שדן בזה בנוסח לעסוק בד"ת, ועיין עמק ברכה (ס"א מברכה"ת) שק' הרי"ף על ד"ת, וכן מנהגנו אנן בני ספרד], ומצאתי במנחת יהודה להגרמ"י לפקוביץ בקידושין כ"ט ע"ב שהבין נמי כדברי בדעת האגור והב"י, והק' ע"ז מסוגיא דהתם, וגם בדעת הגר"ח קנייבסקי נ' לומר דדעתו דאין חייבת בת"ת כלל כ"א כהכשר לידע דיניה שהרי כ' בספר הזכרון שלו בהקדמה דאינן חייבות ליזהר בכל הדברים הקשים לשכחה, ועיין.

ועיין להדיא ביעב"ץ (קידושין ל"ב ע"א) דאפשר דנשים נמי מחייבו בת"ת במצוות דידהו ולא מיעטינהו קרא אלא מת"ת דשאר מצוות, והעיר בזה ממתני' דסוטה (כ"א ע"א) דמוכח דלר"א דס"ל דהוי כמלמדה תפלות היינו אף במצוות דידהו, ועיין ספר חסידים (סי' שי"ג) דהל' מצוות ילמדה, וראיה מהא דבימי חזקיה נשים וקטנים ידעו אפילו טהרות וקדשים (עיין סנהדרין צ"ד ע"ב), ועיין עוד בעמודי הארזים על היראים (הוצאת אהבת שלום, רנ"ד סכ"ה או"ב).

וברמב"ם (א' י"ג מת"ת) פ' שאשה שלמדה תורה יש לה שכר אך לא כשכר האיש מפני שלא נצטוית, ואע"פ שיש לה שכר צוו חכמים שלא ילמדה לפי שרובן דעתן קלה ומוציאות ד"ת לדברי הבאי, ועיין פרישה שאם למדה מעצמה רואין שיצאה מהרוב ויש לה שכר אם למדה התורה על מכונה ולא הוציאוה לדברי הבאי (ועיין בזה בתורה תמימה סוף פרשת עקב), ודקדק האבי עזרי שמקיימת מצות ת"ת שהרי יודעת בעצמה שלומדת להתלמד ולא תוציא לדברי הבאי.

ועיין עוד ל' הרמב"ם (סוף פ"ד מיסוה"ת) דללימוד הקבלה יש להקדים מילוי כרסו בלחם ובשר, לדעת האסור והמותר וכיוצ"ב משאר המצוות, והם מיישבים דעתו של אדם וכו', וציין שאפשר לכל אדם שידעם, קטן וגדול, איש ואשה, בעל לב רחב ובעל לב קצר, ומוכח דצריכות ללמוד דיניהן, ודו"ק, וכיוצ"ב דקדק הרב פרי האדמה מל' הרמב"ם ברישׁ פ"ג דחגיגה, ועיין עוד ביפה ללב (יו"ד סי' רמ"ו י"ט).

אולם אין הדברים מוסכמים כלל, עיין לשון הגמ' דברכות מ"ח דברית אינה בנשים ותורה ומלכות אינה לא בנשים ולא בעבדים [ומ"מ איכא ראיה להנ"ל מדרש"י ותוס' בערכין ג' ע"א שהשמיטו חסרון התורה בנשים, עי"ש ודו"ק], וכיוצ"ב מבואר בהקדמת הביאוה"ל דשני מצוות איכא בת"ת, ידיעת התורה ומצוה בעצם הלימוד, ובנשים איכא רק חלק הידיעה, והלימוד אצלם הוא מבוא להתכלית שהוא קיום המצוות ולא תכלית בפ"ע, וכן מבואר בשולחן גבוה (סי' רמ"ו ס"ק י"ט) שכתב להוכיח מהשו"ע שאף מצוות השייכות לה כשאביה מלמדה הר"ה כמלמדה תפלות, ואף לה עצמה אסור ללמוד דאיכא חשש שתוציאנו לבטלה, וכ"כ בשו"ת מהרי"ל סקצ"ט שאין ללמדן, ואפשר שילמדו ע"י קבלה של השרשים והכללות, ואם יסתפקו ישאלו מורה הוראה, וכן היה

אופן לימודם בימי חזקיהו.
וללמדן תנ"ך, הנה פ' הרמב"ם שאף שלכתחילה לא ילמדנה, מ"מ אינו כמלמדה תפלות, ועיין באחרונים מקורו, ובט"ז (יו"ד סי' רמ"ו ס"ק ד') חידש דפשוטי הדברים מותר ללמדן, והא דלכתחילה לא ילמדנה היינו דוקא דרק עמקות והתחכמות במקרא, והגרע"י שליט"א בהליכות עולם (סוף חלק ח' בהלכות ת"ת) כתב להוכיח לזה מנדרים (ל"ה ע"ב) דתנן דהמודר הנאה מחבירו לא ילמדנו מקרא, אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא, ואע"פ שהרי"ף והרא"ש ל"ג בנותיו (ועיין ביאור הגר"א שם סקס"ה) מ"מ עיין בדבריו שם (ל"ז ע"א) דאע"פ דל"ג בנותיו מ"מ סתמא קתני, ואף בנות בכלל, ומשום הכי פריך בנות מי בעיין שימור (עי"ש), וציין לשו"ת מהרצ"ח (סל"ב) ובהגהותיו לסוטה (כ"א ע"ב). ונ"ל להבי"ר להט"ז דהנה באסתר (ב' ז') כתב על מרדכי שהיה אומן את הדסה, ופי' הרוקח דהיינו שלימדה תורה כדכתב (משלי ח') ואהיה אצלו אמון, ומוכח כהט"ז, וי"ל דפשט המקראות לימדה, דהא בעמקות אסור לכתחילה.
אולם, נ"ל דאפשר דרש"י פליג ע"ז, דהנה במגילה (ט"ו ע"ב) שאלו מה ראתה אסתר שזימנה את המן למשתה, וא' מן הביאורים אמרו רבי יהושע שמבית אביה למדה, שנאמר (משלי כ"ה) אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו', וכתב רש"י דשמעה התינוקות אומרים כן, ולכאורה צלה"ב מה הוקשה לו לרש"י דהוצרך לזה, אלא ע"כ שתמה הכיצד למדה בבית אביה, והא אסור לכתחילה, וע"ז תירץ דשמעה מן התינוקות הבנים הקטנים שאומרים כן, אך היא עצמה לא למדה, ומשמע דס"ל דאף פשט המקראות לכתחילה לא ילמדנה, ועיין.

הערה בפטור נשים מכתיבת ס"ת

ואניח בצ"ע להמעיינים לאמיתה של תורה, דהנה הרמב"ם בסהמ"צ (מצוה ח"י) פ' שנשים אינן חייבות בכתיבת ס"ת, והקשה השאגת אריה (סל"ה) דהוי מצות עשה שלא הזמן גרמא, ואף לשיטת הרא"ש דעיקר המצוה כדי שיוכל ללמוד תורה, הרי גם נשים מחוייבות ללמוד דיניהן, ואם משום שאינן נוהגות בכל המצוות, א"כ גם זכרים ישראלים יפטרו משום מצוות הנוהגות דוקא בכהנים וכיוצ"ב, והניח בצ"ע, ועיין ביאוה"ל (ח"א ס"ו) מש"ת בזה.
וחזה הוית במנחת חינוך (מצוה תרי"ג) שביאר בפטורן, דגמ' ערוכה היא (גיטין מ"ה ע"ב) שנשים פסולות לכתוב ס"ת, ואם כתבוהו נשים אין לו דין ס"ת כלל, וא"כ לא שייך לחייבן כיון שהמצוה בכתיבה, ואף לשכור שליח אינן יכולות דהא קיי"ל בנדרים ל"ה ע"ב דכל דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח.
ועיין להגרש"ש בשערי יושר (ש"ז פ"ז) והגרא"ו בקובה"ע (סע"ו אוי"ז ח"י) דחילקו בהאי כללא דנדרים בין היכא דלולי השליחות אין מועילים מעשה השליח לבין היכא דמהנו אף בלעדיו, ולכאורה עכצ"ל דהמנחת חינוך פליג עלייהו בזה, עי"ש ודו"ק, ואכ"מ.
אולם, תמהתי דהנה במנחות (ל' ע"א) אמר רב דהלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק, וביאר רש"י דמקיים המצוה אך אינו כ"כ מן המובחר כיון שלא כתבו, וכ"פ הט"ז והגר"א ביו"ד סי' ע"ר, ושו"מ מבואר כן להדיא ברמב"ם בסהמ"צ שם, וא"כ גם לנשים יש אפשרות לקיים המצוה, ואמאי פטורות (ואף שהרמ"א פליג בזה, מ"מ המנחת חינוך מיירי בדעת הרמב"ם), וצ"ע.

ספק בדין החוטף מצות עשה שהזמן גרמא מאשה

ואגב גררא אציין ספק שנסתפקתי בו, וקשור להנ"ל, ואולי מי מהצורבים ידע פתרונו, דהנה בחולין פ"ז ע"א איתא מעשה בא' ששחט וקדם חבירו וכיסה, וחייבו ר"ג ליתן לו י' זהובים, ומשמע בגמ' דהשכר הוא על הברכה, אך הרמב"ם בפרק ז' מחובל ומזיק הלכה י"ד פ' להדיא שהורו שיש תשלום גם על חטיפת מצוה, וכן כתב בדברי חמודות בפרק ו' מחולין ס"ח אוכ"ה בדעת הר"ן, והק' דא"כ בכיסוי הדם ישלם כ' זהובים, והניח בצ"ע, ובש"ך בחו"מ סי' שפ"ב ס"ק ד' הוכיח כדברי הר"ן מב"ק צ"א ע"ב ותוס' שם, ושכ"כ המהרש"ל ביש"ש לב"ק פרק החובל ס"ס, ועוד פוסקים, וי"ל דטעמא דכיסוי שמשלם רק י' הוא דא"א לברכה בלא המצוה, וע"כ אין תשלום על המצוה.
ועפי"ז יש מקום לדון אף למ"ד שאשה אינה יכולה לברך על מצות שהזמן גרמא, באשה אשר חפצה לקיים מצות עשה שהזמן גרמא ובא אחר וחטף ממנה המצוה, האם יהא פטור מי' זהובים, כיון שלמעשה בעיקר הדין האשה היתה פטורה, או"ד שחייב כיון שמותר לאשה לקיים המצוה, ועיין.
ואקוה שבס"ד תזכוני להימנות בין מזכי הרבים, אף אם יארכו הדברים, לא יאמר אדם צר לי המקום בתורה אשר מיני ים רחבה, ותזכו להמשיך ולעשות חיל בהפצת התורה והנחלת ההלכה, למען ישוטטו בהם רבים ותרבה הדעת, וחפץ ד' בידכם יצלח, להגדיל תורה ולהאדירה. החותם בברכת התורה
שלמה ידידיה בן שמעון – בני ברק

לכבוד הגליון "אליבא דהלכתא" הנפלא מאוד (מעט הערות לגליון מס' 31).
במדור מתורתן של ראשונים, בהערה מס' 4 כתב, רבינו הוא כמדומני הראשון בישראל שהיו לו ב' שמות כו', ועיין בספרנו תשובות הגר"ח עמוד קע"ו תשובה רע"ט, והבן.
במדור הוראת הלכה, באיסור שתיית מים אחר אכילת דגים. עיין בספר אש התורה שו"ת תורת חיים עמוד ר"ד תשובה ז' מש"כ בזה מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א.
במדור המנהג וטעמו, בענין קינוח השפם, עיין ספרנו תשובות הגר"ח עמוד ס"ב תשובה פ"ג פ"ד, והבן.
במדור שי"ח הלכה. בתשו', יש עוד טעם כו' נ.ב. אי"ז מספרנו תשובות הגר"ח. בתשו' אין מברכין על ברכה, אעתיק מה ששאלנו למרן כך, בזוה"ק פרשת בהר (דק"ח ע"א) איתא, אלא דא רזא הכא אוליפנא כתיב (במדבר י"א) זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם, בלא ברכה, דלא הוה עולנא במצרים עול דלעלא, תא חזי כו', ע"כ. ויש לשאול, דנהי דעדיין לא קיבלו התורה מ"מ איך אכלו בלא ברכה דהא גם בני נח מצווין על הגזל, ולאכול בלי ברכה הוי גזל כמבואר ריש פרק כיצד מברכין. והעירוני דאולי מי שלא מצווה לברך אי"ז גזל לגביו, דאל"כ למה הגויים לא מברכים. ומרן ענה: אין מצוה על ברכה.
בתשו' שצריך ללבוש חליפה בברהמ"ז ובברכת מעין שלוש סגי בכובע, אולי י"ל בזה סברא כך, דהנה ברהמ"ז הרי זה דאורייתא ותפלה הרי זה דרבנן (לכמה ראשונים ז"ל), והנה אם בתפלה צריך להיות עם כובע וחליפה כמ"ש המשנ"ב א"כ בברהמ"ז עאכו"כ, ובפרט שיש גם בברהמ"ז דינים השוים לתפלה, ובזה מובן למה כתב מרן דבברכת מעין שלוש אין צריך גם חליפה דמ"מ אי"ז דאורייתא, אך למש"כ הכא, קצת יש להעיר למה אין צריך גרטל בברהמ"ז והיינו כ"ש מתפלה שהיא דרבנן וכנ"ל. ואולי גרטל הוא דין בתפלה, ויל"פ.
עוד בענין מעיל ארוך לענין תפלה עיין בספרנו תשובות הגר"ח עמוד ר"א תשובה שס"ח.
בתשו', עולה. ג"ז אינו מתשובות הגר"ח. וכן התשו', חוזר לברך, ג"כ אינו מתשו' הגר"ח.
בתשו' לענין שלום זכר, עיין בספרנו תשובות הגר"ח עמוד ק"ל תשובה קכ"א, ובעמוד קע"ו תשובה רע"ז רע"ח, והבן. בתשו' לענין סיום, עיין בספרנו שם עמוד קע"ג תשובה רס"ו.
בתשו' לענין חנוכת הבית, עיין בספרנו שם עמוד קכ"ט תשו' קי"ח – קכ"א ובהארת אהרן אותיות ע"ז ע"ח. (ועיין בזה עוד בספר אש התורה שו"ת תורת חיים תשובה ק"ז), ודוק.
בעמוד ל"ד. או"ח סי' קל"ד. יש להאיר, שראיתי איך שמרן שליט"א מצביע עם האצבע ולא עם הזרת, והיינו שמרן מקפיד כן לעשות כמ"ש הגר"ח פלאג'י.
בעמוד ע"א. במש"כ שם אם מותר ואיך הילדים לובשים התיק על גבם כשיש אוכל בתוכו דהא אוכל התלוי גורם לעניות ח"ו. נ.ב. שאלנו זה למרן וענה מרן: על הגב לא נקרא תלוי.
אהרן הלוי גרנדש – זכרון יעקב

לכבוד עורכי הגליון הנכבד "אליבא דהלכתא" יישר כוחכם על הוצאת הגליון החשוב שע"י מתרבית תורה בישראל.
במה שהבאתם בגליון מס' 31 (שבט-אדר תשס"ט) במדור שי"ח הלכה עמוד כ"ט שבברהמ"ז צריך ליזהר ללבוש גם הכובע וגם החליפה, בשו"ת אור לציון חלק ב' פרק י"ג שאלה ג' כתב ג"כ שצריך לחבוש כובע כשמברך ברהמ"ז, והוסיף שמן הראוי ללבוש גם חליפה בשעה שמברך, ובהערה שם הוסיף דצריך שיכניס ידיו לשרוולים, ולא כמו שיש נוהגין להניח את הבגד העליון על הכתפיים בלבד, עכ"ד.
עוד הובא במדור שי"ח הלכה עמוד ל' שהמקור לזה שסעודת פדיון הבן נחשב כפ"ד תעניות הוא האריז"ל, והנני מעתיק מש"כ השדי חמד (כרך ה' עמוד 208) בענין זה, בשנת תרנ"ט בהיותי בעיה"ק ירושלים הזמינו אותי על פדיון הבן ולא הלכתי, ואמרו לי שיש בספרים דסעודת פדיון הבן עולה במקום פ"ד תעניות, ואני לא הייתי יודע דבר זה, וסיים השדי חמד שם, ונראה שאין מקור לדבר זה, רק שיחה נאה בפי הבריות, עכ"ד השדי חמד. ובספר חכמת חיים מסופר שפעם אחת כשהשתתף הגרי"ח זוננפלד זצ"ל בסעודת פדיון הבן אמר שאכן אין שום מקור בספרים לזה, אבל יש לכך רמז בתורה (שמות י"ג י"ג) "וכל בכור אדם בבניך תפדה", אדם בבניך תפדה נוטריקון **אם דבר מה בפדיון בן נהנית, יחשב כאילו תענית פ"ד התעניות**, עכ"פ נמצינו שהגדולים הנ"ל השדי חמד והגרי"ח זוננפלד טענו שאין לזה שום מקור בספרים.
עוד הובא במדור מכתבים ותגובות מאמרו הנפלא של הרב אריאל חיון, ובתוך דבריו הביא מה שנחלקו הש"ך והחרדים בענין כבוד חמיו האם הוא חיוב לכבדו כמו אביו ואמו או רק כשאר זקנים חשובים, וד' הש"ך ביו"ד סי' ר"מ ס"ק כ"ב דחייב לכבדו רק כשאר זקנים חשובים, ויש להתפלא מאוד על הש"ך ממאי דאיתא במדרש שוחר טוב (מזמור ז') בזה"ל: מכאן שחייב אדם בכבוד חמיו כאביו. וכן איתא בילקוט שמעוני (שמואל-א' רמז קל"ג), וצ"ע.
ישראל מאיר כהן – תל ציון

בגדרי סמיכה ובענין זה יכול וזה אינו יכול בסמיכה ובשנים שעשו

עלינו להחזיק טובה להקב"ה שמסר עולמו לשומרים את התורה אליבא דהלכתא באופן נפלא מלא ברכת ה', ה"ה שלוחא דרחמנא הרה"ג יהודה הלל ברוב כשרון. ובזאת רציתי להודות להרה"ג דוד שפרין על הערותיו הנכוחות שהעיר על דברי. והנה כמה חכמים הארכו בטוב טעם ודעת בגליון האחרון בענין סמיכה ישיבה בברכה מעין שלש, יעוין בדברי חכמי ורבני אהבת שלום בזה ובדברי הרה"ג יהודה הלוי, ועוד, והנה בעיקר ענין גדר הסמיכה רציתי לדון בדבר חדש לעניותי וכפי שיבואר.
בשבת [דף צג.] דריש, בעשותה תחטא, יחיד שעשה חייב, שנים שעשאוהו פטור, והארכתי לעיל לבאר מה ענין הך מיעוטא בפרשת חטאת, יעוי"ש. והנה שם בסוגיא מבואר בדין שנים שעשו, דבגוונא שזה יכול וזה יכול, בזה לכו"ע נתמעט מן הכתובים כאן דפטור, ונחלקו שם ר"י ור"ש בדין זה אינו יכול וזה אינו יכול, דדעת ר"י דבכה"ג חייב זה שיכול, ודעת ר"ש דיש עוד כתוב שם למעט שנים שעשאוהו אף בכה"ג דזה אינו יכול וזה אינו יכול, אמנם בגוונא דזה יכול וזה אינו יכול, לכו"ע חייב זה היכול, ואילו זה השני שאינו יכול נידון כמסייע שאין בו ממש ופטור.
בתוס' בשבת [ד"ה אמר] כתבו וז"ל, זה יכול וזה אינו יכול, נראה לר"י דהאי אינו יכול, היינו אפילו בעל כח הרבה, אלא שהוא נושא הקורה בענין זה בכי האי גוונא שאלמלא אחר לא היה יכול לנושאה לבדו, כגון באצבע או תופשה בענין זה שאינו יכול לנושאה לבדו, דמה לנו לכחו, כיון דהשתא מיהא אינו יכול לנושאה, עכ"ל, היינו דאף אם היה יכול להתחזק ולהוסיף אצבעות ולישאנה לבדו, עדיין זה נחשב כמי שאינו יכול.
והגרש"ז אוירבעך זצ"ל [שש"כ פכ"ג הע' ק"מ] כתב בשיטת התוס' הנ"ל, דדוקא אם צריך להוסיף אצבע ולשנות מצורת החזקתו לע"ע, רק כה"ג נחשב כאינו יכול, אך אם באותו צורה בה הוא מחזיק עתה יכול להתחזק ולהחזיקה לבדו, בכה"ג שפיר נחשב זה יכול.
וראיתי בספר מעליות שבת [להגרל"י היילפרין שליט"א] שהקשה על הגרשז"א, דמסברא ודאי אין דנים צורת המעשה [בצירוף מה שיכול להתחזק], אלא דנים בפועל האם במצב בו הוא נושא את החפץ יכול לישאנו בלבדו, ובודאי שכך מסתבר דכל שבמצב זה אינו יכול מה לנו בכוחו שיכול להתחזק, [וכמדומה שכן הוא גם משמעות דברי הגאון ר' איסר זלמן מלצר בהגהותיו על הרמב"ן בשבת שם, יעוי"ש].
ובספר הנ"ל הוכיח לדבריו [דכל שבצורת עמדו יכול להתחזק נחשב כמי שאינו יכול, כיון שבמצב בו עומד עתה אינו יכול], מדין הסמיכה, דהנה בסוגיא דשבת שם משווה הש"ס דין זה יכול וזה אינו יכול למי שעומד ברגלו אחת על הרצפה ונסמך ברגלו השניה על האבן, שהרי העמידה אפשר לה להתקיים ע"י העמידה בראשון ראשונה, ואילו על הרגל השניה לבד אין העמידה יכולה להתקיים, והו"ל מסייע ואין בו ממש.
ובזבחים [דף יט:] אמרו שעמידה מן הצד [היינו סמיכה] לחד מ"ד לא שמה עמידה, ובשיטמ"ק [סק"ד] כתב וז"ל, וא"כ צריך ליזהר בכל מקום שצריך עמידה, כגון בתפילה והקורא בתורה, שלא יסמוך כדאיתא בירושלמי וכו' [והובא בתוס' ד"ה עמידה], ומורי [מו"ה רבינו פרץ] אומר, אם הוא סומך כל כך בחוזק שאם תנטל הדבר שהוא סומך עליו יפול לא שמה עמידה, ואם לא שמה עמידה, עכ"ד השיטמ"ק.
משמע דאם צריך להתחזק בלא לשנות מצב עמידתו עכ"ז אין כאן עמידה, משום שבמצב בו הוא עומד אינו יכול להתחזק ולעמוד על עמדו עד שיתחזק, וא"כ ה"נ לענין גדר זה יכול, דנחשב כמי שאינו יכול, וכנ"ל.
שו"ר בדברי השיטמ"ק שם כתב וז"ל, ר' יחיאל מפריש היה אומר דדוקא שלא היה יכול לעמוד בלי סמיכה, לא שמה עמידה, אבל היכא שהיה יכול לעמוד בלי סמיכה, אף כי עושה סמיכה, שמה עמידה, ומורי אומר שאם הוא סומך כל כך בחוזק שאם תנטל הדבר שהוא סומך עליו יפול לא שמה עמידה, ואם לא שמה עמידה, עכ"ד השיטמ"ק, ובפשוטו אינו מובן החילוק בין דברי רבינו יחיאל לדברי רבינו פרץ, וצ"ע.
ובפשוטו נראה בזה למש"נ, דכוונת ר' יחיאל מפריש הוא שדנים את צורת העמידה, דאם בצורה שהוא עומד עתה יכול להתחזק ולעמוד בלא סמיכה בזה סמיכה נחשב כעמידה, ואם עומד באופן שאינו יכול להתחזק במעמדו בזה סמיכה כישיבה, אמנם דעת רבינו פרץ דאף אם יכול להתחזק במעמדו מ"מ כל שהוא סומך כ"כ בחוזק שאם ינטל אותו דבר יפול זהו כישיבה, וא"כ מבוארת היטב ב' שיטות הראשונים.
אמנם לעניותי פשוט וברור [אחר נסיונות רבות מאד], דלא יתכן בשום אופן בעולם סמיכה קלה באופן זה שאם ינטל אותו דבר לא יפול, כי כל ענין הסמיכה נתפס רק בכה"ג שמה שהוא נסמך עליו משתתף בהעמדתו, הלא לפי"ז באמת צ"ע מה שכתבו הראשונים הנ"ל דכל שאילו ינטל הדבר אשר נסמך עליו לא יפול עדיין נחשב זה כעמידה, והובא גם לדינא בפוסקים, והרי באמת לא משכחת לה הך גוונא.
באופן דלפי"ז ע"כ מש"כ רבינו פרץ שיש אופן שאם ינטל אותו דבר שנסמך עליו שלא יפול, היינו אף כה"ג שיכול להתחזק, וע"כ דמ"מ יש בזה ב' אופנים, דסמיכה קטנה היינו [שאם ינטל לא יפול] אינו נופל מיד אלא נע מצד לצד ונופל, באופן דיש כאן כח עמידה אלא שנופל לצדדים, ונמצא שהסמיכה רק מונעת הנפילה וממילא עומד, אכן כשנסמך בכל כוחו אם ינטל הדבר נופל מיד, בזה אינו סמיכה, אף שיכול להתחזק.

עשיית הפעולה מתייחסת אל א. הידים ב. הגברא

אמנם באמת שסברת הגרשז"א [אשר כן נראה גם בשיטת רבינו יחיאל הנ"ל] נראית תמוהה עד מאד הפלא ופלא, דמאחר שבמצב זה שהוא עומד אינו יכול לעמוד על רגלו הימנית לבד עד אשר יתחזק, א"כ למה נדון אותו כמי שיכול מפני מה שיש להגברא אפשרות להוסיף עוד כח כדי לישא המשא, מה לנו בכוחו של זה, הלא השתא אין לו שום עמידה אלא בצירוף הרגל השנית שהיא מסייעת לו, והיא תמיהא גדולה.
אשר נראה מוכרח בביאור כל הך מילתא, דכאשר האדם נושא את החפץ בידו הנה אין מעשה הנשיאה מתייחסת אל ידו של האדם, כי אם להאדם בעצמו שהוא בעל המעשה, ומאחר שמעשה זה האדם מתייחס אל האדם ממילא שפיר י"ל שהאדם יכול לעשות בפעולה זאת, ואך שצריך להתחזק בזה יותר, והיינו דיסוד מה שאפשר לדונו כיכול הוא רק משום שהגברא יכול בפעולה זאת, והגברא הוא זה שעושה מעשה זה.
ויסוד לזה נראה, דהנה בירושלמי שבת [פ"א ה"א] פריך ר' מונא דהמוציא כגרוגרת בב' ידיו יהא פטור, כשנים שעשו, ומשני דכתיב בעשותה יחיד ולא שנים וזהו נפש אחת, והובא ברשב"א שבת ה:, והנראה ברור בביאור קושית ר' מונא, דמאחר שיש כאן ב' כוחות אזי יפטר מגזיה"כ, ומשני דיסוד הפטור הוא כשיש ב' בעלי מעשה, אכן בזה אין כאן אלא בעל מעשה אחת, כדכתיב נפש אחת תחטא בעשותה יחיד ולא שנים.
והן הן הדברים שנתבארו בדברי רבינו יחיאל [ושיטת הגרשז"א], שכן כל שהגברא בעצמו יכול לישא את המשא לעצמו, מ"מ באותו האופן בה הוא נושא עתה, אף שצריך להוציא בזה כח, מ"מ הגברא נחשב 'יכול'.
הלא מעתה נראה דאם כי צדקו דברי הגרשז"א לענין גדר הדין של זה יכול וזה יכול, דכל שיכול להתחזק נקרא יכול לפי שבעל המעשה יכול,
המהרש"א הכריח בשיטת התוס' שם דכל דבריהם הנ"ל [דאם יכול להוסיף אצבע חשיב כאינו יכול], הוא רק בהפטור של מסייע [בזה יכול וזה אינו יכול], אכן במקום דזה אינו יכול וזה אינו יכול [לר"ש דפוטר בה], נחשב כיכול אם יכול להחזיקו באופן אחר, ובכה"ג ששניהם יכולים להוסיף אצבע ולישא שניהם חייבין, ותמה בקרני ראם דאיפכא מסתברא, שהרי בז"י וז"י מודה ר"י דפטור, וכי בזה מחמיר ר"ש יותר מר"י.
אכן למש"נ יל"ד בביאור שיטת התוס', די"ל דכל מה שר"י פוטר בזה יכול וזה יכול, הוא דוקא באופן שאם האחד יעזבנו הרי ישאר המשא על השני בלא שצריך להוסיף שום כח וחיזוק, כגון בנושא על הכתף, [ביותר לפרש"י שהפטור הוא משום דלאו אורחיה בכך], אכן במקום שאם האחד יעזוב הרי יפול ורק שהשני יכול להתחזק באותו מצב נשיאה, בזה לכו"ע חייב, ובזא"י וזא"י לגמרי נחלקו ר"י ור"ש.
ובמג"א [סי' קמ"א סק"ב] כתב דבקריאה"ת צריך עמידה מחמת לתא דאימה ויראה, ונפ"מ בזה בסמיכה קלה שאם ינטל לא יפול, דאף דחשיב עמידה לכל דיני התורה מ"מ אין כאן אימה, ובפמ"ג פירש שהוא דין נוסף שצריך להיות עומד לגמרי מדין אימה, אך אין זה מדין עמידה, ובפרשת ואתחנן [פ"ה פכ"ז] שהערתי על הפמ"ג מהירושלמי דנראה דאין זה דין נוסף אלא אף הוא מדין עמידה, ולא דין נוסף של אימה.
ונתבאר שם לבאר דברי המג"א דבאמת אף דין זה הוא מדין עמידה, ואף דאין זה דין עמידה שבכל התורה, אלא נתחדש דין עמידה בתורת עמידת אימה, וכל שסומך אף סמיכה קלה, אין כאן עמידת אימה, אכן בודאי שכ"ז צ"ע מסברא, למה אם נסמך סמיכה קלה הרי זה חסרון בשם עמידת אימה, דכיון דכלפי כל דיני התורה חשיב עמידה, מה"ת לומר דכלפי דין אימה חסר בדין עמידה, וכי מה חסר בעמידתו.
אשר נראה בזה דהדברים מחוורים מאד למש"נ, דבאמת לא יתכן בשום אופן בעולם סמיכה קלה באופן זה שאם ינטל לא יפול, דאף דחשיב עמידה לכל דיני התורה ומ"מ אין כאן אימה, ובפמ"ג פירש שהוא דין נוסף שצריך להיות עומד לגמרי מדין אימה, אך אין זה מדין עמידה, ובפרשת ואתחנן [פ"ה פכ"ז] שהערתי על הפמ"ג מהירושלמי דנראה דאין זה דין נוסף אלא אף הוא מדין עמידה, ולא דין נוסף של אימה.
ונתבאר שם לבאר דברי המג"א דבאמת אף דין זה הוא מדין עמידה, ואף דאין זה דין עמידה שבכל התורה, אלא נתחדש דין עמידה בתורת עמידת אימה, וכל שסומך אף סמיכה קלה, אין כאן עמידת אימה, אכן בודאי שכ"ז צ"ע מסברא, למה אם נסמך סמיכה קלה הרי זה חסרון בשם עמידת אימה, דכיון דכלפי כל דיני התורה חשיב עמידה, מה"ת לומר דכלפי דין אימה חסר בדין עמידה, וכי מה חסר בעמידתו.
אשר נראה בזה דהדברים מחוורים מאד למש"נ, דבאמת לא יתכן בשום אופן בעולם סמיכה קלה באופן זה שאם ינטל אותו דבר לא יפול, דאף דחשיב עמידה לכל דיני התורה עד אשר יתחזק, א"כ למה נדון אותו כמי שיכול מפני מה שיש להגברא אפשרות להוסיף עוד כח כדי לישא המשא, מה לנו בכוחו של זה, הלא השתא אין לו שום עמידה אלא בצירוף הרגל השנית שהיא מסייעת לו, והיא תמיהא גדולה.
אשר נראה מוכרח בביאור כל הך מילתא, דכאשר האדם נושא את החפץ בידו הנה אין מעשה הנשיאה מתייחסת אל ידו של האדם, כי אם להאדם בעצמו שהוא בעל המעשה, ומאחר שמעשה זה האדם מתייחס אל האדם ממילא שפיר י"ל שהאדם יכול לעשות בפעולה זאת, ואך שצריך להתחזק בזה יותר, והיינו דיסוד מה שאפשר לדונו כיכול הוא רק משום שהגברא יכול בפעולה זאת, והגברא הוא זה שעושה מעשה זה.
ויסוד לזה נראה, דהנה בירושלמי שבת [פ"א ה"א] פריך ר' מונא דהמוציא כגרוגרת בב' ידיו יהא פטור, כשנים שעשו, ומשני דכתיב בעשותה יחיד ולא שנים וזהו נפש אחת, והובא ברשב"א שבת ה:, והנראה ברור בביאור קושית ר' מונא, דמאחר שיש כאן ב' כוחות אזי יפטר מגזיה"כ, ומשני דיסוד הפטור הוא כשיש ב' בעלי מעשה, אכן בזה אין כאן אלא בעל מעשה אחת, כדכתיב נפש אחת תחטא בעשותה יחיד ולא שנים.
והן הן הדברים שנתבארו בדברי רבינו יחיאל [ושיטת הגרשז"א], שכן כל שהגברא בעצמו יכול לישא את המשא לעצמו, מ"מ באותו האופן בה הוא נושא עתה, אף שצריך להוציא בזה כח, מ"מ הגברא נחשב 'יכול'.
הלא מעתה נראה דאם כי צדקו דברי הגרשז"א לענין גדר הדין של זה יכול וזה יכול, דכל שיכול להתחזק נקרא יכול לפי שבעל המעשה יכול,
המהרש"א הכריח בשיטת התוס' שם דכל דבריהם הנ"ל [דאם יכול להוסיף אצבע חשיב כאינו יכול], הוא רק בהפטור של מסייע [בזה יכול וזה אינו יכול], אכן במקום דזה אינו יכול וזה אינו יכול [לר"ש דפוטר בה], נחשב כיכול אם יכול להחזיקו באופן אחר, ובכה"ג ששניהם יכולים להוסיף אצבע ולישא שניהם חייבין, ותמה בקרני ראם דאיפכא מסתברא, שהרי בז"י וז"י מודה ר"י דפטור, וכי בזה מחמיר ר"ש יותר מר"י.
אכן למש"נ יל"ד בביאור שיטת התוס', די"ל דכל מה שר"י פוטר בזה יכול וזה יכול, הוא דוקא באופן שאם האחד יעזבנו הרי ישאר המשא על השני בלא שצריך להוסיף שום כח וחיזוק, כגון בנושא על הכתף, [ביותר לפרש"י שהפטור הוא משום דלאו אורחיה בכך], אכן במקום שאם האחד יעזוב הרי יפול ורק שהשני יכול להתחזק באותו מצב נשיאה, בזה לכו"ע חייב, ובזא"י וזא"י לגמרי נחלקו ר"י ור"ש.
ובמג"א [סי' קמ"א סק"ב] כתב דבקריאה"ת צריך עמידה מחמת לתא דאימה ויראה, ונפ"מ בזה בסמיכה קלה שאם ינטל לא יפול, דאף דחשיב עמידה לכל דיני התורה מ"מ אין כאן אימה, ובפמ"ג פירש שהוא דין נוסף שצריך להיות עומד לגמרי מדין אימה, אך אין זה מדין עמידה, ובפרשת ואתחנן [פ"ה פכ"ז] שהערתי על הפמ"ג מהירושלמי דנראה דאין זה דין נוסף אלא אף הוא מדין עמידה, ולא דין נוסף של אימה.
ונתבאר שם לבאר דברי המג"א דבאמת אף דין זה הוא מדין עמידה, ואף דאין זה דין עמידה שבכל התורה, אלא נתחדש דין עמידה בתורת עמידת אימה, וכל שסומך אף סמיכה קלה, אין כאן עמידת אימה, אכן בודאי שכ"ז צ"ע מסברא, למה אם נסמך סמיכה קלה הרי זה חסרון בשם עמידת אימה, דכיון דכלפי כל דיני התורה חשיב עמידה, מה"ת לומר דכלפי דין אימה חסר בדין עמידה, וכי מה חסר בעמידתו.
אשר נראה בזה דהדברים מחוורים מאד למש"נ, דבאמת לא יתכן בשום אופן בעולם סמיכה קלה באופן זה שאם ינטל אותו דבר לא יפול, דאף דחשיב עמידה לכל דיני התורה עד אשר יתחזק, א"כ למה נדון אותו כמי שיכול מפני מה שיש להגברא אפשרות להוסיף עוד כח כדי לישא המשא, מה לנו בכוחו של זה, הלא השתא אין לו שום עמידה אלא בצירוף הרגל השנית שהיא מסייעת לו, והיא תמיהא גדולה.
אשר נראה מוכרח בביאור כל הך מילתא, דכאשר האדם נושא את החפץ בידו הנה אין מעשה הנשיאה מתייחסת אל ידו של האדם, כי אם להאדם בעצמו שהוא בעל המעשה, ומאחר שמעשה זה האדם מתייחס אל האדם ממילא שפיר י"ל שהאדם יכול לעשות בפעולה זאת, ואך שצריך להתחזק בזה יותר, והיינו דיסוד מה שאפשר לדונו כיכול הוא רק משום שהגברא יכול בפעולה זאת, והגברא הוא זה שעושה מעשה זה.
ויסוד לזה נראה, דהנה בירושלמי שבת [פ"א ה"א] פריך ר' מונא דהמוציא כגרוגרת בב' ידיו יהא פטור, כשנים שעשו, ומשני דכתיב בעשותה יחיד ולא שנים וזהו נפש אחת, והובא ברשב"א שבת ה:, והנראה ברור בביאור קושית ר' מונא, דמאחר שיש כאן ב' כוחות אזי יפטר מגזיה"כ, ומשני דיסוד הפטור הוא כשיש ב' בעלי מעשה, אכן בזה אין כאן אלא בעל מעשה אחת, כדכתיב נפש אחת תחטא בעשותה יחיד ולא שנים.
והן הן הדברים שנתבארו בדברי רבינו יחיאל [ושיטת הגרשז"א], שכן כל שהגברא בעצמו יכול לישא את המשא לעצמו, מ"מ באותו האופן בה הוא נושא עתה, אף שצריך להוציא בזה כח, מ"מ הגברא נחשב 'יכול'.
הלא מעתה נראה דאם כי צדקו דברי הגרשז"א לענין גדר הדין של זה יכול וזה יכול, דכל שיכול להתחזק נקרא יכול לפי שבעל המעשה יכול,
המהרש"א הכריח בשיטת התוס' שם דכל דבריהם הנ"ל [דאם יכול להוסיף אצבע חשיב כאינו יכול], הוא רק בהפטור של מסייע [בזה יכול וזה אינו יכול], אכן במקום דזה אינו יכול וזה אינו יכול [לר"ש דפוטר בה], נחשב כיכול אם יכול להחזיקו באופן אחר, ובכה"ג ששניהם יכולים להוסיף אצבע ולישא שניהם חייבין, ותמה בקרני ראם דאיפכא מסתברא, שהרי בז"י וז"י מודה ר"י דפטור, וכי בזה מחמיר ר"ש יותר מר"י.
אכן למש"נ יל"ד בביאור שיטת התוס', די"ל דכל מה שר"י פוטר בזה יכול וזה יכול, הוא דוקא באופן שאם האחד יעזבנו הרי ישאר המשא על השני בלא שצריך להוסיף שום כח וחיזוק, כגון בנושא על הכתף, [ביותר לפרש"י שהפטור הוא משום דלאו אורחיה בכך], אכן במקום שאם האחד יעזוב הרי יפול ורק שהשני יכול להתחזק באותו מצב נשיאה, בזה לכו"ע חייב, ובזא"י וזא"י לגמרי נחלקו ר"י ור"ש.
ובמג"א [סי' קמ"א סק"ב] כתב דבקריאה"ת צריך עמידה מחמת לתא דאימה ויראה, ונפ"מ בזה בסמיכה קלה שאם ינטל לא יפול, דאף דחשיב עמידה לכל דיני התורה מ"מ אין כאן אימה, ובפמ"ג פירש שהוא דין נוסף שצריך להיות עומד לגמרי מדין אימה, אך אין זה מדין עמידה, ובפרשת ואתחנן [פ"ה פכ"ז] שהערתי על הפמ"ג מהירושלמי דנראה דאין זה דין נוסף אלא אף הוא מדין עמידה, ולא דין נוסף של אימה.
ונתבאר שם לבאר דברי המג"א דבאמת אף דין זה הוא מדין עמידה, ואף דאין זה דין עמידה שבכל התורה, אלא נתחדש דין עמידה בתורת עמידת אימה, וכל שסומך אף סמיכה קלה, אין כאן עמידת אימה, אכן בודאי שכ"ז צ"ע מסברא, למה אם נסמך סמיכה קלה הרי זה חסרון בשם עמידת אימה, דכיון דכלפי כל דיני התורה חשיב עמידה, מה"ת לומר דכלפי דין אימה חסר בדין עמידה, וכי מה חסר בעמידתו.
אשר נראה בזה דהדברים מחוורים מאד למש"נ, דבאמת לא יתכן בשום אופן בעולם סמיכה קלה באופן זה שאם ינטל אותו דבר לא יפול, הוא שיכול להתחזק על מעמדו, וכמש"נ דכלפי הגברא

הוא שאנו דנים שיכול להיות עומד בלא סמיכה, אכן מאחר שבצורת עמידתו שעומד עתה הרי ע"כ שאף הדבר שנסמך עליו משתתף בכח העמדתו, חסר כאן בעמידת אימה, ויעוי"ש שהארכתי בגדרי הדברים.
בכל הכבוד
מרדכי קרליבך - ירושלים

לכבוד המערכת הנכבדה "אליבא דהלכתא".
בראשית הנני מודה לכם מעומק הלב על הגליונות הנפלאים שהנכם מוצאים מדי חודש בחודשו שהם עצומים בעומקם ובהיקפם, חזקו ואימצו ותמשיכו בזה בהצלחה רבה.
נסתפקתי בספק הקשור להלכות נטילת ידים שעסקתם בו ואציע לפני הת"ח ואשמח לקבל חו"ד ונימוקם. קיימ"ל שהנוגע בשרוכים אין צריך נטילת ידים, כך פסקו רוב ככל האחרונים, ויל"ע בנעלים הנקראים סקוצ' האם לדמות את הסוגר שלהם שזה בעצם עור לשרוכים והנוגע בהם אין צריך נטילה או כיון שזה עור וחלק מן הנעל צריך נטילה.
עוד נסתפקתי במאי דאמרו המנגב ידיו בחלוקו קשה לשכחה, האם זהו דוקא כשלבוש בחלוק וכדמשמע קצת "בחלוקו" או אפילו אינו לובשו.
אהרן אריה כהן – ירושלים

ראיתי מה שפלפל בחכמה הרב שמעון בן גיגי שליט"א בביאור הדין דיכול לברך ברכה אחרונה עד שיעור עיכול, ונתקשה בדברי המשנ"ב יעו"ש. ונראה ביאור הדברים בזה כדלהלן.
הנה רוב הברכות מברך עליהן קודם עשייתן או הנאתן כברכת המצוות דקיי"ל (סוכה מ"א ב') כל הברכות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, וכן ברכת הנהנין שלפני האכילה הוי זמנה דוקא קודם ההנאה, הא אם נהנה ולא בירך הפסיד הברכה, ותו לית לי' תקנה. מיהו ב' ברכות מצינו דמברך לאחר מעשה, והן ברכה אחרונה שבברכת הנהנין [דהיינו ברכת המזון מד"ת, ובשאר הדברים מד"ס], וברכת השבח [כברכת ברקים ורעמים וכל ברכות השחר דהוו בכלל ברכת השבח וכמש"כ הפמ"ג בפתיחה לברכות השחר ופשוט]. ויש לבאר איפה דינם של שני אלו, האם איכא שיעור זמן קצוב עד אימת הוא דמצי לברוכי באחרונה, ומה טעמם ויבואר בס"ד. ויבואר תחילה דין ברכת הנהנין בהקדם ביאור יסוד חיובו וכדלהלן.
הנה בעיקר יסוד חיוב ברכה אחרונה בברכת הנהנין איכא לספוקי בתרתי: א. מהו המחייב, האם האכילה היא המחייבת [והשביעה דבעינן מד"ת – אינו אלא שיעור באכילה, ומד"ס אף בבציר משיעור זה חייב] או אפשר דהשביעה והנאת מעיו היא הסיבה המחייבת. וכבר נסתפק רבינו הגרעק"א בספק זה לענין מי שאכל קודם שנעשה בן י"ג, ולאחר שאכל נכנס לשנת הי"ד ועדיין שבע מאכילתו, דאי האכילה היא המחייבת, זה שאכילתו הי' בקטנותו הרי הוא פטור מד"ת לברך, אבל אי נימא דהשביעה והנאת מעיו היא המחייבת, א"כ אף זה שאכל בעודו קטן, מ"מ כיון דעתה הגדיל יצטרך לברך מד"ת ודו"ק.
מיהו החזו"א הכריע בספק זה דהאכילה היא המחייבת, וזכר לדבר מהא דאמרו ב"ש דיחזור למקומו ויברך [ואף ב"ה לא פליגי אלא דלא אטרחוה למיהדר, הא לכתחילה אף ב"ה מודו דאסור לעקור, דלכתחילה יש לברך במקום אכילתו, ובעוקר במזיד הוי פלוגתא בין הרא"ש והרמב"ם אי בעי לחזור אף לב"ה וכמבואר בשו"ע (סי' קפ"ד) יעו"ש] הרי לן בזה דהאכילה היא סיבת חיובו ולא השביעה גרידא.
ב. מיהו אף לבתר דאמרי' דהאכילה היא המחייבת, עדיין איכא לספוקי בביאור דינא דאינו מברך ברכה אחרונה עד שיתעכל המזון במעיו, ואיכא לבאורי מילתא בב' אנפין: דבפשוטו י"ל ביאור הדבר משום דעד אז חשיב דההנאה קיימת, והיינו דבעינן שתהא הנאתו קיימת בשעת ברכה, וכל דשבע עדיין מהאכילה, חשוב דאיכא סיבה לחיוב ברכה. מיהו איכא נמי לפרושי בע"א, והוא דלעולם שייך לברך אף לאחר זמן דסו"ס נהנה, וכך לי תיכף לאחר האכילה או לאחר זמן, אלא דכל דהפליג הרבה והסיח דעתו מהאכילה, שוב אין ראוי לברך דלא מינכרא ברכתו שהיא על מה שאכל. ונפק"מ בין ב' הדרכים אם התחיל לברך ברכת המזון קודם שנתעכל המזון, ובאמצע הברכות נתעכל מזונו, מה דינו. וכאן הדבר תלוי דאם הסברא דמברך עד שיעור עיכול משום דלאחר העיכול אין סיבה המחייבת, א"כ בכה"ג לא יוכל לגמור ברכתו, דנסתלקה חיובו. אבל אי נימא דהסברא היא דהוי כהיסה"ד, מסתברא מילתא דכ"ז קודם התחלת הברכה, הא לאחר שהתחיל לברך שוב רשאי לגמור ברכתו, וכבר נתבאר כ"ז בחזו"א יעו"ש. ונראה דאיפלגו רבותינו הפוסקים בד"ז, וכנראה מדבריהם בכו"כ דיני דמיתלי בהאי ספיקא וכדיבואר.
הנה כתב המג"א (סי' קפ"ד) דאם נתעכל המזון שוב אינו יכול לאכול על סמך ברכה ראשונה, וצריך לברך מחדש וכמה פוסקים פליגי עלי' [יעו"ש במשנ"ב].
ולכאו' דברי המג"א צ"ב טובא דמה סברא איכא בדבר דיצטרך לברך מחדש, ומהיכ"ת למילף דין ברכה ראשונה מברכה אחרונה, דלענין ברכה אחרונה דדיינינן אי הנאה ראשונה קיימת לברך עלי', בזו הוא דמצינן דלאחר עיכול אינו יכול לברך, אבל מה ענין זה לברכה ראשונה וצ"ב.
ברם הפשוט בזה בס"ד דנקט המג"א כהאי צד בתרא דנתבאר, דלעולם מעיקר מילתא הוי שייכי לברך על ההנאה אף לאחר זמן הרבה, אלא דכל שהפליג כ"כ עד שנתעכל המזון הו"ל כהיסה"ד והפסק, דשוב אין ראוי לברך על הנאה ראשונה. ונקט איפה המג"א מהא דמה"ט נמי איכא למיסבר לענין ברכה ראשונה, דהא מצינן היסה"ד דמחייב ברכה ראשונה מחדש, וכגון דינא דשינוי מקום דמחייב ברכה ראשונה לפי דהוי הפסק והיסה"ד, וממילא ה"נ דכוותא כיון דמצינו דשיעור עיכול הוי הפסק והיסה"ד לענין ברכה אחרונה, ה"נ הוי היסה"ד והפסק בברכה ראשונה ודו"ק.
ולהאמור יבוארו כמין חומר דברים מופלאים נוספים במג"א, אשר לפו"ר חתומים ומחוסרים ביאור, ולמשנ"ת יתיישבו ויאירו באור גדול וכמו שיבואר בס"ד. הנה כתב המג"א (סי' קפ"ד) דבסעודות גדולות דיושבים כמה שעות עד ברכת המזון, ואמאי ל"ה שיעור עיכול בזה. מיהו כתב המג"א דלפי שאוכלים פרפראות ומיני מתיקה, עי"ז מהניא דלא חשבינן שעבר הזמן עכתו"ד. והנה המשנ"ב אסברי' בע"א דהיינו דוקא באכיל לה בסעודה אחת, בזה הוא דחשבי' לי' כאילו לא נתעכל המזון, אמנם בדברי המג"א מבואר לכאו' סברא אחרת, והוא דכל שאכל עוד דברים אחרים מהני שלא יהא בזה דין נתעכל המזון וצ"ב הטעם. ברם להאמור הוא מבואר בפשיטות, דכיון דלדעת המג"א ברכה אחרונה לעולם הי' שייך לברכו אף לאחר זמן הרבה, ושיעור עיכול אינו אלא משום ההפלגה שבו ומטעם היסה"ד הוא דאתינן עלה וכד' החזו"א, א"כ שפיר איכא למיסבר דאם המשיך אכילתו – אף בדברים אחרים – כיון דעכ"פ לא הי' שעה א' של הפסק והפלגה מאכילה, אין כאן סברא דהיסה"ד ושפיר ראוי לברך ברכה אחרונה על אכילה ראשונה, אע"פ דמשום אותה האכילה לבד הי' כבר נתעכל המזון ודו"ק.
אמנם המשנ"ב נראה דדרך אחרת היא לו, מדפליג בב' המקומות. א. דפליג על סברת המג"א דעיכול מחייב ברכה ראשונה, ולדידי' ליתא למילתא דא, ולטעמי' ליכא מקור לענין זה, והיינו משום דפירש דעיכול הוי משום דלבתר הכי ליכא 'סיבה' לחיובא, וא"כ לא שייטא לזה כלל ברכה ראשונה וכמובן. ב. ועוד פליג בביאור הדין דפרפראות מהניא, ולטעמי' דוקא באכילה אחת הוא דאמרי' כן, ומשום דעי"ז חשבי' לי' כאילו לא נתעכל המזון, הא סברת המג"א – דמהני בכל אופן – לא הוי ניח"ל, והיינו דלטעמי' דלאבתר העיכול ליכא 'סיבה' לחיובא, ליכא למיסבר האי סברא דיועיל דברים אחרים כפרפראות וכדו' דאכיל בסעודה אחרת, כדי להחשיב סעודה שקדמה לו כאילו לא נתעכל ודו"ק.
מיהו כל מה שנתבאר בברכת הנהנין, אבל ברכת השבח ענינו ענין אחר לגמרי, דלעולם עיקר הברכה באה לשבח להשי"ת על נפלאותיו ומעשיו, וזו שייכא אף לאחר זמן מרובה, אלא דמ"מ מסתברא דאם נתחלף ענינו ונסתלק לגמרי ענין השבח שבא להודות עליו, ל"ש לברוכי עלי'. והוא מש"כ במשנ"ב דאם לא בירך אשר יצר ונתעורר לו שוב לצאת, שוב אינו יכול לברך אשר יצר. והיינו טעמא דמסתברא דנגמר זמנו, ואינו ראוי לברך עתה. וכה"ג נמי איתא במשנ"ב לענין מעביר שינה דאם אחזתו שינה שוב א"א לברך ברכה זו, והיינו בע"כ מה"ט דבכה"ג לא שייכא לברוכי בזה. אמנם אי"ז ענין כלל לברכת הנהנין דלטעם המשנ"ב הוי סברא 'בעצם' דלא שייכא ברכתו אלא כל זמו שהנאתו קיימת ואיכא 'סיבה' לחיוב ברכתו וכשנ"ת.
והנה בזכות הכותב הנ"ל שליט"א נתעוררתי עתה בדבר חדש. דהנה מצינו ב' דיעות בטעם הסמיכות דבעינן לסמוכי ברכת אשר יצר להיציאה, אי איכא קפידא להסמיכה כפי האפשר או לא. ומצינו בזה כעין פלוגתא בין המשנ"ב והחזו"א, [הובא דברינו בגליון על סימן קפ"ד יעו"ש]. מיהו עתה נראה דלשיטתייהו קיימי, דלדעת המשנ"ב מה דבברכת האכילה אין לברך אחר שיעור עיכול, הוא משום דכלה הנאתו, ולפ"ז ל"ש האי מילתא כלל בברכת השבח, ובע"כ מה דמצינו בפוסקים – בדין היוצא לצרכיו קודם הסעודה – דצריך להסמיכה כי האפשר משום סברא אחרת הוא מדיני קדימה בברכות וכשנ"ת במקומו שם. אבל לדעת החזו"א איכא למיסבר טובא, דדומיא דברכת הנהנין דבעצם הי' ראי לברך אף לאחר זמן, ומ"מ קבעוהו לזמן מסויים ומוגבל, כדי שתהא מינכרא ברכתו, ה"נ דכוותא בברכת השבח איכא למימר דאע"פ שאין סיבה מסויימת לקבוע ולהגביל זמן ברכתו, מ"מ כדי שתהא ברכתו חשובה ומינכרא הנאתו דמשבח עליו, ראוי להסמיכו כפי האפשר, ולזה הוא דנקט דדין הוא בברכת אשר יצר להסמיכה ליציאה [ואפשר דברכה זו יש להסמיכו יותר משאר ברכות השבח – דלא מצינו שיעור מועט כזה – דבאופ"א כבר לא מינכרא הנאתו, טפי משאר מילי – כגון ברכת המעביר שינה וכדו' – דאף לאחר זמן עדיין מינכרא הנאתו ודו"ק] והדברים נפלאים בס"ד.
משה לייב לוי
רמת בית שמש

לכבוד עורכי הגליון "אליבא דהלכתא".
הגליון ראוי לשבח והוא ממש תענוג רוחני עלאי.
מה שכתבתם בענין אכילת קצה הלחם, שאלתי פעם את הגה"צ ר' חיים מאיר יחיאל שפירא אבד"ק נאראל זצוק"ל וענה לי שאין לו מקור אלא שרעבתן אוכל הכל.
מה שהובא בגליון מס' 31 עמוד ל' שו"ת מהגר"ח קנייבסקי שליט"א מהו המקור שסעודת פדיון הבן נחשב כפ"ד תעניות, מובא בספר טעמי המנהגים ומקורי הדינים עמוד שצ"ט בשם הרה"ק מוהר"ר פנחס מקאריץ זלה"ה.
ובספר רשפי אש להרה"ק ר' מרדכי מנעשכיז זצ"ל מובא בשם ספר אילנא דחיי בפרשת במדבר על הפסוק ויקח משה את כסף הפדיום אמר דודי הקדוש זצ"ל מוה"ר יצחק מנעשכיז שהעולם טועים במה שאומרים שסעודת פדיון הבן נחשבת כפ"ד תעניתים נמצא באיזה ילקוט או מדרש, שאין נמצא מזה בשום מקום רק הוא נובע מאמרי פיו של אבי הלא אא"ז הקוה"ט מוה"ר מרדכי זצ"ל מנעשכיז שאמר שבכל התורה כתיב כסף הפדוים ורק כאן כתיב כסף הפדיום שהוא אותיות פ"ד יום לרמז על זה ע"כ.
מה שהובא עוד שם ספק כשלמד מסכת שלא כסדר אם אפשר לעשות סיום, ראיתי בשם ספר מנחת יצחק שאפשר לעשות סיום ונימוקו עמו דמצינו כמה פעמים דאין מוקדם ומאוחר בתורה.
מה שכתב בעמוד י"ג דהרה"ק רבי אהרן מבעלזא זצ"ל אמר שכלי שנטלו ממנו מים אחרונים צריך לשטוף י"א פעמים, ובעמוד ט"ו כתב משמו ז' פעמים ובקרב החסידים ידוע י"א פעמים, וכן שמעתי מזקיני הרה"ח ר' משה פרסטר שליט"א ששמע מפה קדשו.
יהושע רייזמן – בית שמש

לכבוד מערכת "אליבא דהלכתא".
ראשית כל תודה רבה על הגליון הנפלא.
א. בגליון מס' 31 עמוד כ"ג האריך הרב יוסף ספטנר לשאול ממנ"פ אם כוס המסובין היא כוס של ברכה, שיתקנו אותה קודם ברהמ"ז וכו', וכתב שזה אוקימתא לומר שלא היה לו עוד יין שאינו פגום. ולי הקטן נראה שזה לא אוקימתא, כי ברור שמדברים על אופן שלא היה שייך לתקן, אלא שקשה לי על השואל למה לא אמר שא"א לומר כך כי גם אם אין לו עוד יין מתוקן, יכול קודם לתקן את כוסות המסובין, ואח"כ למלא כוסו מכוסות המסובין שנהיו מתוקנים. ושאלה זו יש ליישב ע"פ מה שהאריך באליה רבה סימן רע"א ס"ק כ"ג וס"ק כ"ו ש"תיקון בכוס זה רק בדיעבד", ולפי"ז מובן שעדיף שכוס המברך יהיה כוס שאינו פגום כלל, אף שבגלל זה כוס המסובין יהיו מתוקנים רק אחרי ברהמ"ז.
ב. בגליון מס' 31 עמוד כ"ג אות י"ב הקשה לפירוש המג"א שהסביר שכוונת השו"ע שיברך קודם האכילה על אכילה קודמת ולאחר האכילה ואז יוצא ממנ"פ להרא"ש באחרונה ולרמב"ם בראשונה א"כ פשיטא שיברך על אכילה שניה במקום השני. ויש ליישב שחידוש השו"ע הוא שע"פ המבואר בסעיף א' אין מקרה שיכול לכתחילה לא לחזור למקום הראשון, דאפילו בשוגג להר"י והרא"ש יחזור למקומו הראשון, וע"ז בא השו"ע בסעיף ב' לחדש שאם היה שוגג ויש לו פת יכול לכתחילה להשאר פה, כמו שהסביר המג"א.
ג. בגליון מס' 31 עמוד כ"ד אות ד' ענה הרב דוד אפנגר תשובה על המשנ"ב שלא הזכיר הפתרון של שתיית יין בתוך הסעודה משום שלדידן זה לא קשור לסעודה, וזה תשובה יפה. אלא שמלשונו משמע שבפירות לא הזכיר כוונה כי מדבר גם על שאר פירות שאין ברכתם מעין שלוש, ויצא מתחת ידו טעות חמורה, דכתוב בשו"ע סי' ר"ח סעי' י"ז שאין ברכת המזון פוטרת מעין שלוש רק ביין ותמרים, ובאחרונים הוסיפו שאף מין דגן אבל שאר פירות משבעת המינים אין ברכת המזון פוטרתם.
אליהו נוסבוים – ירושלים

לכבוד הגליון המחכים רבנן ותלמידהון "אליבא דהלכתא".
א. בגליון הקודם עשה הרב ברוך מרדכי שנקר מב"ב סנגורין לי"א בשו"ע (סימן ד' סעי' י"ח) המצריך נטילת ידים אחר תשה"מ ויישב בטוב טעם ודעת את דברי הגר"י משאש זצ"ל שזכרנו. (אך עדיין דברי המאמר מרדכי שהזכרנו במקומם עומדים).
ועתה מצאתי ראיה להדיא לחזק הרב המשיג הנ"ל מדברי הבאר היטב (סימן ר"מ ס"ק כ"ד) בשם השל"ה: "כשירצה להזדווג יזכיר הקדושים אשר בארץ ותמיד יהא אצל מטתו כלי מים ויטלו ידיהם קודם תשמיש ואחריו". עכ"ד. ורציתי לדייק מדאמר "תמיד יהא מים אצל" וכו' משמע שצריך ליטול אחר תשה"מ בין רוצה ללמוד ובין רוצה לישון (מכאן גם הבאתי ראיה להרב גמליאל רבינוביץ שאף האשה צריכה נטילה מדכתב "יטלו" בלשון רבים). ומצאתי עוד מקור שאפשר לפרשו לשני פנים, או דאין צריך נטילה אחר תשה"מ או דצריך, דהנה בספר הליכות עולם חלק ג' עמוד צ"ו מביא את לשון המאירי בנדרים (כ' ע"ב): "ואע"פ שאסור לשמש מטתו לאור הנר, ת"ח שאני שהוא עוסק בתורה כל הלילה וכשרוצה לישון מעט הוא פוקד את אשתו וישן לו מעט, ומטהר עצמו וחוזר למשנתו" עכ"ד. ונוכל לפרש שישן מעט ואח"כ קם ליטול ידיו דסכנה לקום מיד אך יש צורך בנטילה לטהר עצמו, או שדוקא שקם על מנת ללמוד כדכתב "וחוזר למשנתו" אז צריך ליטול ידיו, אך אם לא מתכוין לקום וללמוד יכול להמשיך בשינה ארוכה בלא נטילה. (וכדעת המאמר מרדכי שזכרנו מלפנים).

בדין צירוף לזימון, לסימן קצ"ז

ב. אבעיא לן אכל פחות מכזית ורוצה להצטרף לזימון ואח"כ ימשיך לאכול עד כזית ויותר, האם כעת יכול להצטרף לזימון או שכבר בשעה שעונה לזימון צריך שאכל כזית?
לכאורה נראה שתלוי בסיבות שצריך כזית (עפ"י השו"ע סימן קצ"ז סעיף ב') להצטרף לזימון, וראה למשנ"ב (סק"ח בסימן הנ"ל) בשם הפרמ"ג כיון שאומר "שאכלנו" ואין אכילה פחות מכזית, או לטעם הרשב"א כדי שיתחייב בברכה אחרונה" ולכן צריך כזית, ולפי הדעה האחרונה הנ"ל (של הרשב"א) שפיר יוכל להצטרף אף בטרם סיים כזית דעתיד לסיים השיעור הזה ולברך, אך לפרמ"ג כיון שאינו יכול לומר "שאכלנו" שהרי טרם אכל כזית לא יוכל להצטרף. ובספר פסקי תשובות (סימן קצ"ז עמוד תרל"ט) הביא שצריך לאכול בדוקא כדי להצטרף (אף שבדעתו להמשיך לאכול אח"כ) ובביאוה"ל (ד"ה כזית ירק סי' קצ"ז) הביא שדעת הגר"א ועוד שבכלל כזית לא מעכב, א"כ אולי אפשר לצרף ס"ס לצרף לזימון, דשמא כהרשב"א דסגי בעומד לאכול כזית, ואם תמצי לומר שלא, שמא כדעת הגר"א שאין מעכב כזית להצטרף לזימון, ועמד קנה בשאלה, ומצפה לתשובה.
אהוד ברדס – רמת בית שמש

לכבוד מערכת הגליון הנפלא "אליבא דהלכתא".

מדוע אין חיוב ליטול ידיו באכילת פרי ע"י נשיכתו בפיו מצד הרוק שעל גביו

ברצוני להעיר את הנראה לענ"ד בעז"ה לגבי מה שכתב הרב יוסף משדי בגליון טבת תשס"ט בנידון האם רוק שעל גבי המאכל מחייבו בנטילת ידים.
הנה הובאו דברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א שבאופן שהכניס המאכל לתוך פיו ולאחר מכן הוציאו [כגון ששכח לברך], אולי חייב בנט"י מדין דבר שטיבולו במשקה.
והקשה הרב יוסף משדי, שאם כן מדוע לא ראינו שמקפידים על נט"י בכל אכילת פרי כשנושכו בפיו [מה שהעיר הרב הנזכר, שלכאורה אין לעשות כן שהרי מבואר בסי' קע"א סעי' י' שלא ישוך המאכל ויניחנו על השולחן, נראה פשוט דבאוחזו בידו אין לחשוש כלל], והרי הפרי נרטב על ידי הרוק שבפיו. וגם לא מצאנו שאחד מהפוסקים העיר על זה.
ונראה שאין מקום לחשוש לזה כלל, דהנה כתב השו"ע (סי' קנ"ח סעי' ד') שהאוכל דבר שטיבולו במשקה חייב בנט"י אפילו אין ידיו נוגעות במקום המשקה. וביאר המשנ"ב (ס"ק י"ט), שהטעם גזרה שמא יגע בו. עוד כתב הרמ"א (שם) שאפילו אינו מטבל רק ראש הפרי, חייב ליטול. וביאר המשנ"ב (ס"ק כ"א) שהטעם גזרה שמא יטבלנו כולו, וביאור דברי המשנ"ב פשוט הוא, שהרמ"א מוסיף על השו"ע שאפילו במטבל רק ראש הפרי באופן שאין הדרך שיגע שם [כגון שטובל ראש התפוח בדבש, שמסתמא נזהר מכך], מכל מקום חייב בנטילה, ובזה הטעם הוא שמא יטבלנו כולו.
והנה כתב המשנ"ב (ס"ק כ"ו) שבמיני תבשיל שאין דרך ליגע בהם ביד, אין חייב ליטול. אך נראה שבדבר שאין דרך שיטבלנו כולו, אין נפטר מנטילה, דבזה לא פלוג רבנן. ודו"ק.
אך פשוט שכל זה בסוג טיבול ששכיח בדברים אחרים שיטבלנו כולו, אך באוכל פרי ונושכו בפיו, הרי אין שכיח שיטבלנו כולו ברוק זה, ועל כן לא חייבוהו באופן זה.
אך ספק הגר"ח קנייבסקי שליט"א הוא באופן שכבר כל הפרי רטוב מהרוק שבפיו שבזה יש מקום לחייבו.
נפתלי קראוס
מודיעין עילית

בענין ברכה אחרונה אם נחשבת סילוק כשדעתו להמשיך אכילתו אחריה

שאלה: אדם שבירך על משקה או אוכל, ואכל או שתה שיעור שנתחייב בברכה אחרונה, ובדעתו להמשיך בשתיה או באכילה, אלא שחושש שמא ישכח לברך ברכה אחרונה שהתחייב בה, וכגון שעל מה שממשיך אין בו כדי להתחייב ברכה אחרונה בפ"ע, או שחושש שעד שיברך ברכה אחרונה בסוף אכילתו יעבור שיעור עיכול ממה שאכל בתחילה, וכגון שמפסיק בין אכילה ראשונה לאכילה שניה זמן כזה שיתכן שיש בו שיעור עיכול, וע"כ רוצה לברך כעת ברכה אחרונה על מה שכבר אכל, אבל בדעתו להמשיך בשתיה או באכילה לאחר שיברך ברכה אחרונה, האם באופן כזה מאחר שבירך ברכה אחרונה סילק עצמו מאכילה שאכל ואם רוצה להמשיך צריך לברך שוב ברכה ראשונה, או נאמר דכיון שבשעה שמברך ברכה אחרונה אינו מסלק עצמו מאכילה או שתיה ובדעתו להמשיך לאכול או לשתות גם לאחר הברכה האחרונה אין הברכה האחרונה נחשבת סילוק והיסח הדעת, ויוכל להמשיך לאכול או לשתות ללא ברכה ראשונה מחדש.

תשובה: מצינו בספרי הפוסקים האחרונים שדנו בזה, ומקור הדבר מדברי המג"א סי' ק"צ סק"ג דקאי ע"ד מרן השו"ע דכתב שם סעי' ב' "אחר ששתה כוס של ברכת המזון יברך ברכה אחת מעין שלש". וכתב ע"ז המג"א ואם דעתו לשתות עוד לא יברך אחריו אלא לבסוף (טור), ונראה לי דאם טעה ובירך אחריו אין צריך לברך בתחילה כיון שהיה דעתו לשתות עוד וכו', עכ"ל.

יוצא מדברי המג"א דהגם שבירך כאן ברכת על הגפן, כיון שהיה דעתו לשתות עוד, אין הברכה האחרונה חשיבא סילוק ואי"צ לברך בורא פרי הגפן על המשך שתייתו. אלא שכמה אחרונים עמדו על דברי המג"א והעמידו דבריו רק במקרה מסוים של טעות, והם, המחצית השקל שמביא דברי האליה רבה שכתב על דברי המג"א ואני מסתפק דלא עדיף מכוס ברכת המזון ואפילו הכי הוי הפסק. ואולי דטעה שאני, ומפרש המחצית השקל את דבריו, דקשה לו מכוס ברכת המזון שאין מברכין עליו בפה"ג לפני ברהמ"ז כדרך שמברכים בכל מקום שצריך כוס, משום שברכת המזון הוי סילוק ואם יברך קודם ברהמ"ז לא יוכל לשתות מהכוס על סמך מה שבירך עליו לפני ברהמ"ז. וע"כ מברך עליו לאחר ברהמ"ז וכמו שכתב המג"א עצמו שם בס"ק א'. וא"כ כיצד כתב המג"א שאם בירך על היין ברכה אחרונה יכול להמשיך לשתות אח"כ בלא ברכה ראשונה, וע"כ סיים ואולי דטעה שאני והיינו כיון שהברכה האחרונה על כוס ברהמ"ז הייתה בטעות שהרי רצה להמשיך עוד לשתות, ע"כ אינה חשובה סילוק, משא"כ בברהמ"ז דחשיבא סילוק. וכ"כ הלבושי שרד ס"ק ד', ואע"ג דברכת המזון הוי הפסק כמו שכתב בסק"א, כאן אין הברכה אחרונה הפסק כיון שהיה בטעות.

וכן הבין הגרעק"א שם בהגהותיו סק"א בדעת המג"א דכ"ז דווקא כשבירך בטעות ברכה אחרונה, אלא שהביא בשם ספר קרית מלך רב דמפרש דדווקא בטעות כזאת שטעה בדין, וחשב שצריך לברך ברכה אחרונה על כוס ברהמ"ז מיד אע"פ שבדעתו להמשיך לשתות, ובאופן זה בשעה שבירך ברכת על הגפן היה בדעתו להמשיך לשתות אחריה. אבל אם טעה באופן אחר דהיינו שבשעה שבירך ברכת על הגפן שכח שרוצה להמשיך לשתות, בזה הברכה חשיבא סילוק וצריך לברך בפה"ג על מה שרוצה לשתות שוב. והראיה מסימן תע"ז סעי' ב' דכתב שם השו"ע אם שכח ולא אכל אפיקומן וכו' ואם לא נזכר עד שבירך ברכת המזון וכו' יטול ידיו ויברך המוציא ויאכל האפיקומן, והרי כאן בירך ברהמ"ז בטעות לפני שאכל האפיקומן ואפ"ה חשיב סילוק וצריך לחזור ולברך המוציא על האפיקומן שיאכל, ואיך יתיישבו דברי המג"א הנ"ל, אלא על כרחך שיש ב' מיני טעות והמג"א מדבר בטעות שבשעת הברכה עדיין בדעתו להמשיך לשתות, משא"כ בעניין האפיקומן בשעה שבירך ברהמ"ז לא חשב שצריך לאכול אפיקומן כיון ששכח לגמרי מאכילת האפיקומן, ובזה סילק עצמו מאכילה ראשונה ע"י ברהמ"ז.

ויש להביא ראיה לחילוקו של הרב קמ"ר מדברי המג"א עצמו בסימן קל"ז סק"ח, דהשו"ע כתב שם בסעי' ד' "אם קרא אחד ב' פסוקים צריך לחזור ולקרות" וכתב ע"ז המג"א ומברך לפניה ולאחריה. והיינו שאותו שקרא ב' פסוקים בטעות ובירך אחרי הקריאה, יחזור לקרות ג' פסוקים ויברך לפניה ולאחריה (וכמו שביארו דבריו המחה"ש והלבו"ש והפמ"ג), וחולק על הט"ז שסובר שאינו מברך שוב ברכה ראשונה על המשך קריאתו, כיון שהברכה האחרונה שבירך (לאחר ב' פסוקים) היתה בטעות.

ולכאורה סותרין דברי המג"א למ"ש בסי' ק"צ הנ"ל, ולפי חילוקו של הרב קמ"ר לא קשה משום דבסימן קל"ז הגם שבירך העולה ברכה אחרונה בטעות, אבל כשבירך לא חשב שימשיך לקרות, וע"כ חשיב סילוק, משא"כ בסימן ק"צ, שבשעת הברכה האחרונה דעתו היתה להמשיך לשתות אחריה וע"כ אין כאן סילוק. והא"ר בסי' קל"ז הסכים בזה למג"א דלא כט"ז, וע"כ שגם הוא מחלק כנ"ל.

ומעניין שהחיי אדם שם בהלכות קריאת ס"ת (כלל ל"א סעי' כ"ז) פסק כהט"ז מכח דברי המג"א בסי' ק"צ, והשווה את דברי הט"ז עם דברי המג"א, ומשום שגם כאן הברכה האחרונה על הקריאה היתה בטעות, שהרי זה כשבירך תחילה דעתו היה לקרות כתיקון חכמים ג' פסוקים, אלא שזה סבור שכבר קרא ג' פסוקים, עיי"ש. ולא זכר שהמג"א עצמו לא פסק בסי' קל"ז כמו שפסק בסי' ק"צ.

והרב קמ"ר ג"כ התייחס לדברי הט"ז בסי' קל"ז, והקשה על דבריו מדין האפיקומן הנ"ל (סי' תע"ז) ששם חשיב ברהמ"ז סילוק, ומדוע ברכה אחרונה על הקריאה לא תיחשב סילוק, ותירץ כעין סברתו של החיי אדם שהקורא בתורה לא על דעתו סומך אלא על דעת מה שהוא הדין, וכיון שהדין נוטה שצריך לחזור ולקרות, אף שהסיח דעתו אין בכך כלום, אבל לענין אכילה על דעתיה סמיך, הלכך כל שהסיח דעתו צריך לברך ברכה ראשונה. ולא קשה מאפיקומן (שהרי גם שם הדין מחייב לאכול אפיקומן וא"כ גם שם נאמר דדעתו לעשות כפי הדין ולא הוי סילוק) כיון שאינו חיוב כ"כ, שהרי אם לא נזכר עד שבירך בפה"ג (על כוס שלישי של ברהמ"ז) לא יאכל אפיקומן (כמבואר בסי' תע"ז שם) ולפי דברי הרבנים קרית מלך רב והחיי אדם, צריך לומר דהט"ז והמג"א בסימן קל"ז, בהא פליגי דהט"ז משוה הטעות של ברכת התורה על ב' פסוקים, לטעות בסי' ק"צ שבירך על הגפן בטעות, וכמו שכתבו הרבנים הנ"ל. ואילו המג"א משוה הטעות של ברכת התורה לדין אפיקומן דכיון שעכ"פ בזמן הברכה לא היה בדעתו להמשיך לקרוא יותר הוי סילוק.

ובעיקר דינו של המג"א בסי' ק"צ, הגם שכמה אחרונים הביאו דבריו להלכה, ומהם החיי אדם הנ"ל וכן הגר"ז בשו"ע שלו בסי' ק"צ, אבל לעומתם כמה אחרונים חולקים על המג"א בזה, ומהם המאמר מרדכי ובגדי ישע ונהר שלום וכמ"ש בביאור הלכה סי' ק"צ ד"ה יברך, וסיים שם שצ"ע למעשה, ואף המג"א עצמו דיבר באופן שטעה, וכמ"ש המחה"ש והלבו"ש והגרעק"א בשם הקמ"ר הנ"ל.

וע"כ בנידון השאלה שפתחנו בה, גם אם נסמוך על שיטת המג"א, אין זה דומה לנידון שלנו שרוצה לברך בכוונה ברכה אחרונה על מה שאכל מקודם, ונידון שלנו דומה לברכת בפה"ג על כוס ברהמ"ז שאם היה מברך עליו לפני ברהמ"ז לא היה יכול לשתותו לאחר ברהמ"ז למרות שדעתו עליו במשך כל ברכת המזון, ורק היכא שכל הברכה האחרונה היתה בטעות וגם דעתו היתה להמשיך לשתות, בזה פסק המג"א שאין צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה. ובשו"ת יחוה דעת ח"ו עמוד ע"ג מביא בשם ספר מאורי אור שכתב בנדון שלנו שיוכל לברך ברכה אחרונה על מה שאכל כשחושש שמא ישכח לברך ברכה אחרונה, ויוכל אח"כ להמשיך לאכול מבלי לברך שוב ברכה ראשונה. וכתב ע"ז הרב המחבר שכיוצא בזה כ' המג"א בסי' ק"צ הנ"ל, ואף שהמאמ"ר חולק על המג"א וכו' מ"מ קיי"ל ספק ברכות להקל.

ולכאורה יש לחלק בין הנדון שלנו לדברי המג"א וכנ"ל.

ובספר אור לציון ח"ב עמוד ק"ח, הסביר דברי המג"א כדי ליישב הקושיא מסי' תע"ז, שיש לחלק בין ברהמ"ז דחשיב סילוק גמור גם לדברים שאינם באים מחמת הסעודה, וזה חשיב סילוק יותר מהיסח הדעת, וע"כ בדין האפיקומן וברכת כוס ברהמ"ז, לאחר שבירך ברהמ"ז ודאי שחייב לברך שוב ברכה ראשונה, אבל בדינו של המג"א שמדובר בברכת על הגפן אי"ז חשוב סילוק כברהמ"ז, רק חשוב כהיסח דעת וע"כ כשאינו מסיח דעתו בשעת הברכה ודעתו להמשיך אחריה לאכול או לשתות, אין כאן היסח דעת ולא חשיב סילוק.

ולפי דבריו לכאורה גם אם הברכה האחרונה לא היתה בטעות, כל עוד שדעתו היתה להמשיך אין כאן סילוק, ועל כן אפשר ללמוד הנדון שלנו מדברי המג"א. ומה שכתב המג"א דווקא כשבירך בטעות, צ"ל דהוא לאו דווקא, משום דמהיכא תיתי שיברך בכוונה על הגפן כשבדעתו להמשיך לשתות, ובפרט שהמג"א שם כתב שימשיך מיד לשתות כדי שלא יעבור שיעור עיכול, (והמג"א לשיטתו בסי' קפ"ד שאם עובר שיעור עיכול חשיב כהיסח הדעת שמצריך שוב ברכה ראשונה), ויתכן גם שבשתיה שממשיך בה ישתה עוד שיעור שלם ויצטרך בלאו הכי לברך ברכה אחרונה לבסוף, וא"כ ודאי הוא שימתין מלברך ברכת על הגפן עד שיסיים שתייתו, וע"כ כתב המג"א אם טעה ובירך על הגפן, אבל הוא הדין נמי אם בירך בכוונה תחילה על דעת להמשיך לשתות אח"כ, אין צריך לברך ברכה ראשונה.

ואע"פ שלדברי האול"צ לא קשה על המג"א מסימן תע"ז וכנ"ל, מ"מ חילוקו של הרב קמ"ר עדיין מוכרח, ונפקא מינה לעניין ברכה אחרונה שבירך בטעות מתוך שכחה, תיחשב הברכה האחרונה סילוק, ונפקא מינה גם לדין דסי' קל"ז הנ"ל שבירך ברכת התורה בטעות, כיון שבשעה שבירך חשב שסיים הקריאה ע"כ חשיב סילוק, כדפסק המג"א שם.

ומ"מ כיון שיש חולקים על המג"א דסי' ק"צ, ע"כ לא סמך האול"צ על תירוצו לנהוג לכתחילה כהמג"א, ורק פסק דבדיעבד אם בירך ברכה אחרונה על דעת להמשיך אכילתו אח"כ, לא יברך שוב ברכה ראשונה, אלא שיברך על דבר אחר ויפטור את המשך אכילתו, או ישמע ברכה מאחר שיכוון להוציאו וכמ"ש בכף החיים שם, אבל לכתחילה לא יברך ברכה אחרונה ע"ד להמשיך אכילתו אח"כ ללא ברכה ראשונה, ואם חושש שישכח לברך ברכה אחרונה, או שבינתיים יעבור שיעור עיכול, יברך ברכה אחרונה וימצא דרך לברך שוב ברכה ראשונה על המשך אכילתו, ע"י שינוי מקום וכדו', או ע"י האופנים הנ"ל, וכן ראוי לנהוג.

לאור בקשות רבות
הננו שמחים להודיע כי ניתן מעתה לקבל את הגיליון החודשי בגירסת מייל
המעוניינים ישלחו בקשה לכתובת המייל שלנו:
alibadehilcheta@gmail.com

הגיליון הבא יעסוק בהמשך הלכות ברכת המזון וזימון, סימנים קצ"ד - ר"א

רשימת כוללי הערב "אליבא דהלכתא"

רמת בית שמש - בבית הכנסת "משכן רפאל" רח' נחל שורק 20
בית וגן - בבית הכנסת "מנין אברכים" רח' חיד"א 21
רמת שלמה - בבית הכנסת "אהל יוסף" רח' הרב ז'ולטי 8
ברכפלד - בבית המדרש חזון איש רח' רשב"י 21
אלעד - בבית הכנסת "בית אליהו" רח' הלל 24
רוממה - בבית המדרש הגדול "משכן יצחק" רח' ראש פינה 6
ביתר עילית - בבית הכנסת "דרכי תבונה" רח' פחד יצחק 12
רמות - בבית הכנסת "מגן אבות" רח' שירת הים 5
תל ציון - בבית הכנסת "בני תורה" רח' אהבת אמת 17
נוה יעקב - בבית הכנסת "היכל ניסים" חניכי הישיבות רח' זוין
נוה יעקב מרכז - בית הכנסת חניכי הישיבות רח' ויקטור יוליוס
גבעת שאול - בבית המדרש משכן באב"ד רח' בעל השאילתות 20
גאולה - בבית המדרש "עץ החיים" רח' בני ברית 18
ארזי הבירה - בבית המדרש "שער מרדכי" שכ' ארזי הבירה 47
בני ברק - בבית המדרש חניכי הישבות רח' עזרא 60
רכסים - בבית המדרש קטורת תמיד רח' הדקל 36
קריית ספר - בבית המדרש מאור חיים רח' נתיבות המשפט 2

רשת כוללי ערב אליבא דהלכתא
שע"י ישיבת חברת אהבת שלום

כתובת המערכת: רח' אבן יהושע 24 ירושלים. ת.ד. 50526 , פקס: 02-5370088 כתובת דוא"ל למשלוח הערות והארות: alibadehilcheta@gmail.com