ל"ז
תשרי-חשון
תש"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, רעות, בית וגן, רוממה, תל ציון, נוה יעקב, רמת שלמה, גאולה, ארזי הבירה, גבעת שאול, בני ברק, רכסים, קרית ספר, נתיבות, רמת אשכול

הלכות ברכות הריח וההודאה

טוש"ע ומשנ"ב סימנים רט"ז - ריט

גנזי הלכה

תשובות וחידושים מכת"י רבותינו נ"ע
עורך: הרב שלום הלל

הגאון רבי **אליהו דוד רבינוביץ תאומים** [האדר"ת] זצ"ל
אב"ד פוניבז' מיר ועה"ק ירושלים ת"ו

הגאון המופלא רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים זצ"ל הנודע בכינויו האדר"ת, נולד יחד עם אחיו תאומו הגאון רבי צבי יהודה זצ"ל בחג השבועות שנת תר"ה, בעיר פיקעלין פלך קאוונא, לאביהם הגאון החסיד רבי בנימין זצ"ל, אב"ד ראגאלי ווילקאמיר, בעל משנת ר' בנימין (ירושלים תרס"ד), אשר היה מיחידי סגולה שבדור ושקדן עצום [כעדות בנו האדר"ת בספרו סדר אליהו[1]: 'היתה שקידתו בלי הרף, כל חודש בחדשו גמר כל הש"ס, ושמעתי ממנו שבלילה אחד בחודש טבת למד כל מסכת חולין מתחילה ועד סוף'].

בשנת תרל"ה בהיות האדר"ת כבן ל' שנים בלבד נבחר לכהן פאר ברבנות עירו פוניבז'. משם נבחר בשנת תרנ"ד לרבנות עיר התורה מיר. ובשנת תרס"א עלה לשכון כבוד בעה"ק ירושלים ת"ו בה כיהן כראש הרבנים ויד ימינו של הגאון הישיש רבי שמואל סלאנט זצ"ל. אך לא ארכו ימיו בירושלים וביום ג' אדר תרס"ה נסתלק לב"ע.

כנודע הותיר רבינו אחריו ברכה חיבורים רבים בכת"י בכל מקצועות התורה, מהם כרכים רבים של תשובות בהלכה, חידושי ש"ס בבלי וירושלמי רמב"ם ושו"ע ועוד. בענותנותו רשם בראש כל כרך מכתביו את מאמר חז"ל 'אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת'.

בין חיבוריו הרבים נמצא ספר עובר אורח, 'אשר חדשתי "בעברי" על שו"ע "אורח" חיים בלמדי עם חברא מגיני ארץ אשר יסדתי בקלויז שלנו בצוותא היראים וחרדים על דבר ד' ללון בעמקה של הלכה למעשה' (שער הס' כת"י). חיבור זה נכתב על ידו בכמה מהדורות שונות[2] דרך לימודו בשו"ע ונו"כ, ונמשך כתיבתו על פני כמה שנים (תר"ל – תרל"ה), ללא סדר פנימי, (ובכך נמצאו בו הערות שנכפלו בכמה מהדורות בסגנון שונה). מעט מספרו זה נדפס עוד בחייו בסוף ספר ארחות חיים (סיגעט תרנ"ח) להגאון רבי נחמן כהנא זצ"ל אב"ד ספינקא, אך רובו הגדול נותר עדיין בכת"י. לפנינו מחידושיו על הלכות ברכות (סי' רט"ז – ריט) מתוך ספרו כת"י הנ"ל העתיד לראות אור בקרוב בעזה"י בסדרת 'אוצר כתבי האדר"ת' היוצאת לאור על ידינו.

סימן רטז

סעי' א'. [מג"א] ר"ס רט"ז. **[כתב הטור סי' ריב"ב הביאו לו יין ושמן טוב להריח בו מברך על היין תחלה] מפני שברכת הנאה קודמת.** לשון זה הוסיף המג"א מדעתו, ולא ידעתי ביאור נכון לזה. ואולי צ"ל הנאת הגוף, משא"כ הריח הוא הנאת הנשמה, כבברכות מ"ג ב'.

[שם]. ר"ס רט"ז הביא המג"א דברי הטור סי' ריב"ב דאם הביאו יין ושמן טוב להריח, מברך על היין קודם, דברכת אכילה קודמת לריח. וק"ל ל"ל להאי טעמא תיפוק ליה דאף אם שניהם לאכילה יין קודם דהא יין עדיף מהכל. ואולי דבהביאו לו שמן אכילה ויין הרי היין פוטר כל מיני משקין, אך עיין לעיל סי' ר"ב דבאכלו דרך אניגרון אולי בכה"ג לא פוטר יין לשמן ודוחק. וביותר דהא בשמן טוב מיירי דהוא אפרסמון, והרי כתב המג"א בסה"ס[3] דגם הדס חשובה ממנו. - ואולי י"ל דמ"מ ה"א דברכת ריח הוא ברכה בפנ"ע ולא שייך לומר דתקדימנו ברכת היין דחשובה באוכלין ומשקין, דאנן בריח קיימינן. ומיהו מסתפקנא בהביאו לפניו יין לזלף, כמבואר בכ"מ דמנהגן היה לזלף ביין, והוא משובח מאוד, וכמבואר בפסחים כ' ב' שותין מלוג בסלע ומזלפין בשתים, א"כ י"ל דשמן עדיף דזכינו לריחו וסיכתו, או יין עדיף דהא בשתייתו קובע ברכה לעצמו, ועיין ברכות מ"ג ב', ומש"ש מזה זמן רב בס"ד.

מג"א סק"א. מש"כ ולי נראה כו', לדברי הט"ז דכ' רש"י. ולעד"נ בפשיטות דברכה אחרונה צריך שיעור משא"כ ברכה ראשונה, עיין לעיל סי' [ר"י], וא"כ מה שיעור שייך בריח. ואולי דה"ל לתקן שיעור זמן שמריח כמו שיעור אכילת כזית וכדומה.

[שם]. מש"ש ברכה על מאור האש בכל יום, עיין תוס' פסחים נ"ג ב"[4] שכ"כ כדברי מרדכי[5] שהביא. ומ"ש משום שאין נכנסין לגוף, אולי י"ל ה"ט דאמרו חז"ל[6] שלשה הגוף נהנה מהן ואין נכנסין לגוף, ר"ל דנ"מ דל"צ ברכה, ואתי שפיר מה שאין מברכין על התשמיש, עמ"ש במ"א בס"ד.

[באה"ט סק"ב]. מש"כ הבה"ט סק"ב בשם הל"ח[7], עיין סי' רכ"ה (בשע"ת) [בבה"ט] סקי"א.

סעי' ב'. [מג"א] סק"ג. מש"כ דמחלב לא ילפינן דחידוש הוא, לעד"נ דל"א חידוש הוא רק להס"ד[8] דאצטריך לכתוב את הגמל לאסור חלבו דלא נימא חידוש הוא, אבל לפ"מ דכ' את לאסור חלב ממילא ל"א כלל חידוש הוא משום דדרשינן טעמא דקרא (בבה"ג) דבתר השתא אזלינן.

ובאמת לפ"מ דכ' לא תאכלו את הדם כי הדם הוא הנפש, ה"ה נתינת טעם ע"ז, א"כ מה לנו במה שהיה דם עכ"פ חלב אינו נפש כלל ולמה יאסור כלל. ואולי דלמ"ד דס"ל בסנהדרין כ"א א' דאף כשכתוב להדיא טעם בקרא לא דרשינן טעמא דקרא פריך הכי, וצ"ע.

בה"ט סק"ז. מש"כ דעל חצי פרי אין לברך, נ"ל דהכוונה שאין לברך הנותן ריח טוב בפירות, אבל מ"מ צריך לברך בורא עצי בשמים כמו על שמן, וצע"ק. ועיין ביד אפרים סי' ר"ט אם לברך על קליפת הפרי וגרעינין, וי"ל דמברך בורא מיני בשמים וה"נ בחצי פרי יע"ש.

[שם]. עיין בה"ט ס"ק [ז] מ"ש לעי' בס' בני חי'[9] אם מברך על חצי פרי, ולא הבנתי מאי שנא מברכת האכילה דהיא ג"כ על חצי פרי אף דאומר פרי.

שערי תשובה סק"ו. הביא בשם מחזיק ברכה[10] אם שייך לברך בורא עצי ועשבי בשמים כו', ותמהני א"כ נברך ג"כ בברכת אכילה בורא פרי האדמה והעץ וכדומה, ונפל פלפולי טובא בבירא באין ברכותיהן שוות וכדומה, אלא ודאי אא"ל כן, ועיין ברכות מ' א', ומש"כ בס"ד בחי' לביצה ט"ז א' משנת תרכ"ח עש"ב.

סעי' ד'. **בורא שמן ערב.** מסופקני למ"ד בסה"ס[11] דמברך הנותן ריח טוב בפת על פת חם, א"כ בי"ל שמן ערב ופת חם, הי מינייהו קדים לברוכי. ואולי דמ"מ פת נשתבחה ארץ ישראל, ועיין לעיל ס"ס רי"א[12] בפת כוסמין, כיון דחשיבי דעבדי מינייהו פת, וה"נ דכוותה.

אך בעיקר דין דהנותן ריח טוב בפת, תמוה לי מנלן ברכה חדשה שלא נזכרה בגמ', ומאי חשיבותא דפת לגרום לה ברכה בפנ"ע, בלא דחז"ל. ולולא מסתפינא ה"א דט"ס שם וצ"ל בפירות, במקום בפת, וצ"ע לעת הפנאי.

סעי' ה'. **שמן זית שכתשו.** יל"ע קצת לפמש"ל סי' ר"ב סעי' ד' דשמן זית מברך עליו בורא פרי העץ א"כ ה"ה פרי מיקרי ומ"ט לא יברך הנותן ריח טוב בפירות, והלא אף ברק ראוי לאוכלו ע"י תערובות מיקרי פרי כמש"כ במג"א סק"ד. ואולי דלאו שם פרי עליו כ"כ ולא מיקרי פרי להדיא. - ונראה דה"נ ביין טוב המריח מאו' די"ל דמברך עליו בורא עצי בשמים כבשמן, או הנותן ריח טוב בפירות לדברינו.

שמן זית שכתשו [או טחנו עד שחזר ריחו נודף מברך עליו בורא עצי בשמים]. ק"ל מ"ט לא יברך הנותן ריח טוב בפירות כמ"ש לעיל סי' [ר"ב] דעל שמן זית מברך בורא פרי העץ.

שמן זית. ועיין [מג"א] ס"ק י"א, נראה דווקא בשמן זית. ולא ידעתי מ"ט בשמן אגוזים לא יברך בורא עצי בשמים. ואולי דדייק מה"ט לומר דהשמן גדל על האילן ביחד עם הזית משא"כ באגוזים, ועמש"ל סי' ר"ב בס"ד.

סעי' ו'. **ואם היו בו עצים ובשמים מברך בורא מיני בשמים.** עיין שערי תשובה[13] מש"כ מברכ"י[14] אם יכול לכלול בברכה אחת בורא עצי ועשבי בשמים, ופלפל בזה מהא דתרומה ומעשר דכולל בב"א. ולענ"ד נראה פשוט דא"א דהא ה"נ פלפלו חז"ל בפירות האדמה והעץ ול"א לברך בכלילה יחד בורא פרי העץ והאדמה, ובודאי דברכה לבטלה עדיפא מהא דחותמין בשתים דטעמא משום מצות חבילות, וה"נ בודאי אף בפתיחה דברכה ראשונה וצ"ע. עיין באורי הגר"א סי' כ"ה סק י"ז. ⇦

1. עמ' 17. 2. בכמה מהם נרשם בראשם תאריך ומקום כתיבתם: ד' לי בעוזרי, עש"ק שופטים שנת תר"ל, פ"ז [=פוניבז']; יום ה' ויצא, ווילקאמיר שנת תר"ל לפ"ק; ב' ויקהל כ"א אד"ר [=אדר ראשון] תר"ל; ר"ח מר חשון תרל"ב, פ"ז; אור ליום ה' ויחי התחלתי להגיד לפני איזה אנשים שיעור או"ח עם באה"ט בכל יום לקיים מצות ת"ת כדקיי"ל דזהו עיקר ת"ת - ואמרתי לרשום הנתחדש לי מידי עברי גם עתה על סדר האו"ח כי"ד הטו"ע [=כיד ד' הטובה עלי] אדר"ת; בס"ד התחלתי ליל ד' משפטים תרל"ב; א' וארא תרל"ג פה עירנו פאניוועז, וכבר כתבתי קונטרס גדול אחד אשתקד בס"ד; בס"ד ר"ח סיון תרל"ד, התחלתי ללמוד עם תלמידי שיעור או"ח; בע"ה, עש"ק שלח תרל"ד, בס"ד; בעהית"ש, ג' יתרו תרל"ה - התחלתי ללמוד ש"ע או"ח עם מג"א - עם תלמידי גיסי עזריאל שי'. 3. ס"ק י"ט. 4. ד"ה אין מברכין. 5. ברכות רמז קפ"ט. 6. ברכות נ"ז ע"ב. 7. דברי חמודות ברכות פ"ו אות ק"כ. 8. בכורות ו' ע"ב. 9. קושטא תע"ב, דף ט"ו ע"א. 10. אות ה'. 11. סעי' י"ד. 12. סעי' ו'. 13. סעי' ב' סק"ו.

בגיליון:

ברכת הגומל בהתנגשות מכוניות
עיון הלכה, עמ' ג'

בעניין עיקר וטפל
ברכת כהן עמ' ד'

הלכות ברכת הגומל קיצור עיקרי ההלכות, מקורות וציונים
ברכת יוסף עמ' ו'

דינו של מי שבירך "שהכל" במקום ברכת הריח
האיר המזרח עמ' י"ג

הטס מעל ים או מדבר האם צריך לברך ברכת הגומל?
תשובות ופסקים עמ' י"ז

מתי מברך על נס שנעשה לאחרים
לקט הלכה עמ' כ"ג

ברכת הריח על כמון
הוראת הלכה עמ' כ"ד

כללים בפסיקה כדעת האר"י ז"ל
לאמתה של הלכה עמ' כ"ה

תשובות הגר"ח קניבסקי והגר"נ קופשיץ למדור מרפסן איגרי
עמ' כ"ז

צוללן או מעופף במצנח האם מברך הגומל?
שי"ח הלכה עמ' ל"ז-ל"ח

למה לא מברכים ברכה אחרונה על בשמים
הרב משה לייב לוי ביני עמודי
עמ' מ"ו

כללי ברכת הבשמים
עיקרי ההלכות, מקורות וציונים
ביני עמודי עמ' מ"ח

ועוד בגיליון:
ברכת ריח על קפה, ברכת ריח בבית מרקחת, ברכת ריח במחובר לקרקע, ברכת המוסק, ברכת הגומל לנשים, ברכת הגומל למתעלף, ברכת הגומל ביולדת, ברכת הריח על טבק, ועוד... ועוד...

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 **יעמא**
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
מגזע המהרש"ל ובעל סדר הדורות
נלב"ע בשם טוב
ביום ה' בכסלו תשמ"ז

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

[באה"ט] סקי"ג. מ"ש בשם הלק"ט[15] דה"ט דאין מברכין על טובאק, נ"ל כוונתו כפי המנהג ליתן בהטאבאק דבר מריח שושנים ושאר עשבים, וע"ז אמר דה"ט דאין מברכין, אבל עצם הטַבאק לא שייך עליו כלל ברכה, וזה ברור. ולא כמו שראיתי בש"ע הנדפסים עם הגהת הגאון בית מאיר ז"ל השיג ע"ז דבטאבאק הטעם דהוא להוציא הליחה וה"ל כשמן להסיר הזוהמא דבסי' רי"ז סעי' ב'. וזה אינו במ"מ[16] דעיקר שאיפת הטובאק הוא להוציא הליחה וע"ז בל"ז לא שייך כלל שום ברכה, וכוונת הלק"ט הוא על הריח שממנו מהשושנים וכאמור.

סעי' י"א. **מברך על ההדס.** עיין תוס' ישנים יומא נ"ט ב'[17] דנ"מ בין ב' תירוצים שם אם המריח הדס של הקדש מעל, די"ל דווקא בקטורת אין מועלין משום דלא ניתנה תורה למלאכי השרת אבל בהדס י"ל דמועלין. ועיין בשערי תשובה בס"ס רי"ז[18] מש"כ בשם תשו' רדב"ז[19] וברכ"י[20]. ובאה"ט ר"ס זה הביא בשם ת' אמונת שמואל[21] דדבר האסור באכילה מותר להריח, מ' דדבר דאסור בהנאה אסור, ועיין תוס' ע"ז י"ב ב'[22] מורד והדס של ע"ז, וצע"ש בת' אמונת שמואל (ועיין לקמן סי' רטו"ב ס"ה) - ועיין ביצה ל"ט א' בשלהבת ע"ז דמותרת ושל הקדש (מותרת) [אסורה], וה"נ י"ל ברית, וע"ש דבמודר נמי מותר, ועיין תוס' ע"ז ס"ו ב' ואכמ"ל.

[שם]. **ואם אינם שווים בברכותיהן הדס קודם.** עיין מג"א[23] מש"כ בזה, ולכאורה משכ"ל בשמן שומשמין ופקועות וכדומה דכתשו עד שנתנו ריח, וכמבואר לעיל כה"ג (בס"ד) [בסעי' ה'] דבשמן זית מברך בורא עצי בשמים ואינו כן בשאר מינים, ע"ש במג"א סקי"א ודוק.

סימן ריז

סעי' ד'. **בשמים של ערוה כו'.** לכאורה י"ל דרמב"ם[24] לשי' לעיל ר"ס קצ"ו[25] דס"ל דעל כל דבר איסור אין לברך עליו, וה"נ דכוותיה, ולפ"ז אף בשל פנויה אין לברך. ועיין מג"א סק"ו, ויש לדחות כמובן.

בשמים של ערוה. ע"ש במחצית השקל[26] שכתב דה"ה טאבאק המיוחד לנשים כו' ע"ש, ועיין ע"ז כ' ב' בגדי צבעונין כו'.

בשמים של ערוה. הנה נדה ודאי קרויה ערוה, ויל"ע במריח בשמי אשתו נדה אם מברך, ולכאורה נראה דכל שאינו עשוי לעבירה לא שייך לומר דלא יברך, ומה בכך דהוא של ערוה ממנו, אך לא משמע בדברי רבינו הרמב"ם[27] הכי. ולדברינו בכל העשוי לעבירה לזנות אחר הנושאם ודאי דלא יברך, (ובל"ז דהרי א"ע להריח. ויל"ע מחנותו של בושם, דמריח שיקנו אצלו, אולם לא דמי דשם עבור הבשמים גופייהו מריח משא"כ הכא, עיין ברכות מ"ג ב'). וא"כ מש"כ המג"א[28] דפנויה י"ל דמברכין, באמת מה בכך אם עשוי לזנות, ובל"ז מי יודע אם טהורה היא או טמאה, וגם לרמב"ם הרי פנויה המזנה קדשה היא ובלאו. ואולי דמי זה לקריבה דעריות דאינו בחייבי לאוין.

סעי' ח'. **נתערב ריח שמברכין עליו כו'.** עיין במחצית השקל בשם ח"מ באם נתערב עצי בשמים בעשבי בשמים דמברך איזה שירצה דמ"מ שייך המין בו אף המיעוט. והמחבר לא הסכים בזה, וד"נ[29]. ויש להביא ראיה לדבריו מברכות אכילה.

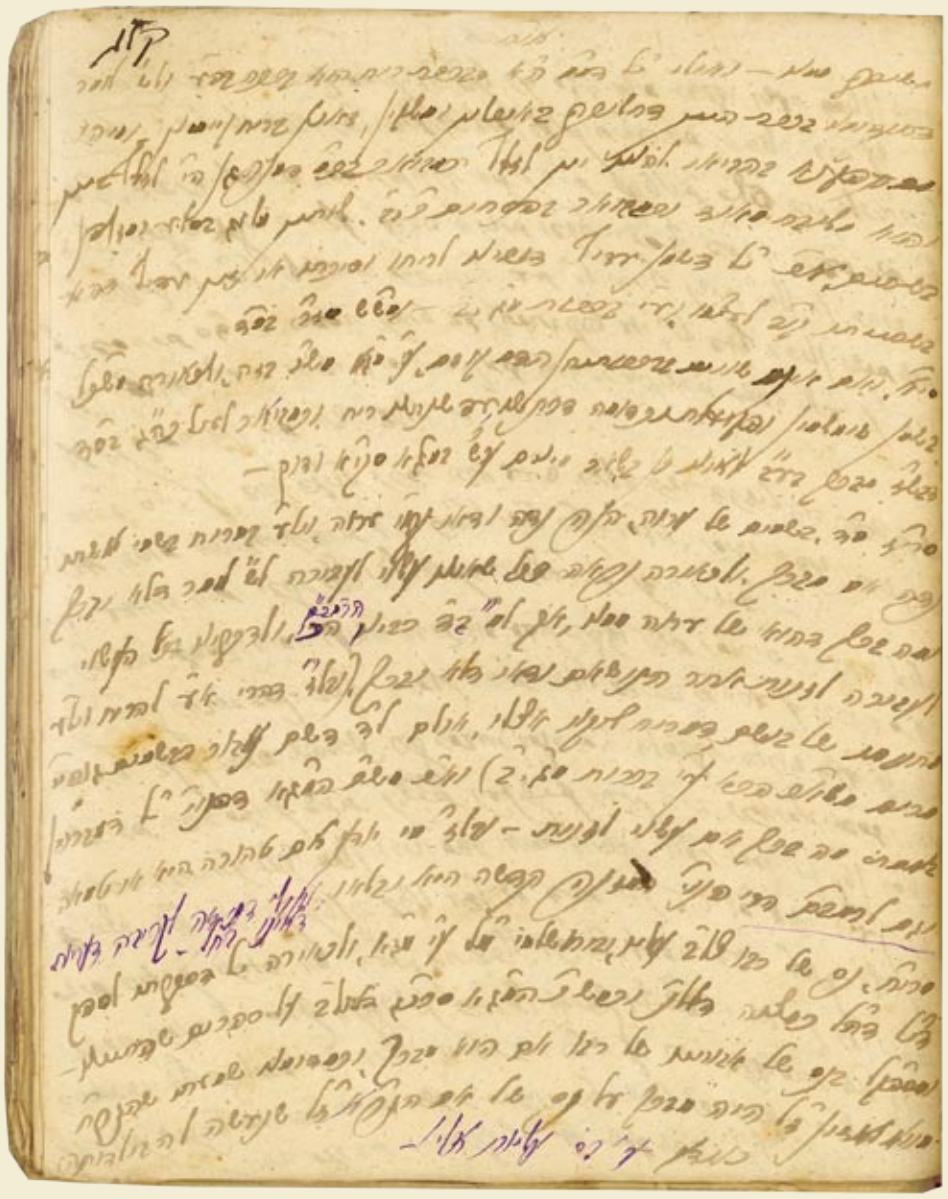
סימן ריח

סעי' ב'. **ואפילו נעשה לקצת שבטים אין מברכין עליו.** צ"ע ברוב שבטים ומיעוט ישראל, ועיין במג"א מאי דפלפל משא' מק', ובהוריות ג' א' דעת ר' שמעון בן אלעזר ואכמ"ל.

סעי' ד'. **וכל יוצאי יריכו מברכין.** עיין מג"א סק"ו מש"כ דגם אותן שנולדו מקודם מברכין. כן נראה דדווקא יוצאי יריכו היינו רק בניו אבל לא בני בניו, ואף דבקרא דכתיב[30] יוצאי ירך יעקב אף בני בניו בכלל, לשון חכמים לחוד, דהא להדיא קאמר אח"כ "לאביי". - ואת"ל דגם בני בניו בכלל, אפ"ל דדווקא יוצאי יריכו חייבין לברך אף שנולדו מקודם דמשום כבוד אביהם חייבין להודות ע"ז, אבל בני בניו שנולדו קודם או אפילו שנולדו אח"כ רק מבנו שנולד קודם כיון דאין חייבין בכבודו א"צ לברך כלל. ואולי מה"ט נקט אביו דווקא להורות דינו של המג"א.

וכל יוצאי יריכו. עיין שערי תשובה[31], ואולם גירסת הרי"ף[32] נמי רק בריה ובר בריה, ופירש הרשב"א[33] דלאו דוקא וכל יוצאי יריכו בכלל (וכדומיא דיוצאי יריכו בירושה). ומ"ש לאבי, ודאי דלאמו נמי כן ופשוט. ועמש"כ מכבר בס"ד בשם הגרח"ו ז"ל[34].

סעי' ו'. **נס של רבו צריך לברך עליו.** ובירושלמי[35] מספקא ליה, עיין מג"א[36]. ולכאורה י"ל דסברתו לספק די"ל דה"ל כמצוה דלאו ליהנות ניתנו, וכמש"כ המג"א סי' רכ"ג[37] דאין לברך על ספרים שהחיינו. - ומספק"ל בנס של אבותיו של רבו אם הוא מברך, וכמדומני שמעתי שהגר"ח מוואלאזין ז"ל היה מברך על נס של אם הגר"א ז"ל שנעשה



ספר 'עובר אורח' בכתי"ק הגאון האדר"ת זצ"ל

לה בילדותה כנודע – [[38]עיין בס' עליות אליהו[39]].

[שם]. **על נס של רבו כו'** בהג"ה **יש אומרים דהוא הדין אם רואה אדם שנעשה לו נס [מברך עליו] כמו שמברך על המקום כו'.** תמוה לי דהא במקום אינו מברך רק ברוב ישראל כמ"ש לעיל סעי' ב'. והיה נ"ל לפרש הכוונה דאם רואה אדם שנעשה לו נס על ידו מברך עליו כמו שמברך על המקום שנעשה בו נס לו. אך עייניתי באבודרהם[40] מוצא דין זה, ושם מבואר ד"ז בהא דהרואה מעברות הים כו', דהגמ'[41] מייתי ראיה מיתרו, והרי יתרו לא ראה מעברות הים כו' רק שראה אותם שנעשה להם הנס, מזה דה"נ מברך עליהם כמו על המקום. וא"כ אה"נ דעל יחיד אינו מברך כלל, רק דהכא נקט דומיא דאביו ורבו דאם רואה המקום שנעשה להם נס מברך עליו, ה"נ כשרואה אותם מברך, ולאו בכל יחיד מיירי, וזה ברור (ועיין מג"א סק"ח ובאה"ט[42] מש"כ והוא הדין, ולדעתו הל"ל וכ"ש, וצע"ק).

[שם]. **אם רואה האדם שנעשה לו הנס.** לענ"ד נראה ברור שצ"ל שעשה לו, ור"ל שניצול על ידו[43], וכן משמע לשון הנס, ולא כתב נס[44].

בהג"ה. **אם רואה אדם שנעשה לו נס.** תמוה לענ"ד, ונ"ל דצ"ל שעשה, דאם אחד הצילו מן הסכנה מברך כשרואהו אף בלתי שרואה המקום שנעשה נס. או הכוונה בכה"ג דלקמן סי' (ר"כ) [ריט] ס"ד, ע"ש.

סימן ריט

סעי' א'. **יורדי הים.** בהיותי בליבוייא בקיץ תרל"א העבר בלווית ידידי עוז הרה"ג מהר"ל שפירא אבד"ק טריסק שי'[45], אמר לי בשם הג"ר יואל יצחק ק"ב שי' אבד"ק נ"א[46], דאין יורדי הים והולכי מדבריות מברכין רק כשאירע להם סכנה, והוכיח כן מהמקראות[47]. ואף כי אני דחיתי אז דקדוקיו בטעם נכון מ"מ כבר נהגו כן שלא לברך העולים מהים.

[שם]. **חבוש.** על עסק ממון ג"כ, כן נ"ל, ועיין מג"א[48]. ושוב מצאתי כדברי בשערי תשובה[49] דחולקין הרבה. ואולי יש לתלותה בב' הדיעות לקמן[50] בענין חולה אם גם חולה שאין בו סכנה, ע"ש.

[שם]. מש"כ המג"א ברה"ס, דקטן אסור לו לומר כן לאביו, אולי דאין דרך ארץ לומר כן, או מצד החינוך, אבל לשון אסור, מנ"ל הא. ומש"כ דלהכי נהגו נשים [שלא לברך] דברכות אלו רשות, תמוה ברכות השבח איך שייך לומר דהן רשות. - ועיין ט"ז סק"ג.

שם. [מש"כ המג"א דקטן אינו מברך כו' ע"ש, מספקא לי מ"ט לא יברך האב לכתחילה והבן יענה אמן, וכמ"ש לקמן סעי' [ד'], וכ"ש בהאב דעדיף מאחר שיש לו שמחה על חבירו שמותר לכתחילה. ואולי גם עצם הברכה הגומל כתומה יוכל האב לומר כיון שנענש הבן בשבילו א"כ הוא כמברך על עצמו[51], או עכ"פ מתורת חינוך.

ובעיקר מש"כ דאם ידלג מלת לחייבים משנה ממטבע הברכה, תמוה לי דא"כ איך יצא כשאומר חבירו בריך רחמנא דיהבך לך[52], כיון שהעיקר חסר, אלא ודאי דאיננו לעיכובא[53] וכמו שאינו בגירסתינו באמת[54].

כן צל"ע אם האב מצווהו לומר לחייבים וכי שייך בזה משום קטן שכבר אין לו אבות וא"כ הוא בזיון לאבותיו, וצ"ע][55].

סעי' ב'. **ברוך אתה ה' הגומל לחייבים טובות.** לא נזכר "אלהינו מלך העולם"[56], ועיין ט"ז מש"כ סק"ב, ובאמת בברכה הקצרה בריך רחמנא מלכא דעלמא כו', המבואר לעיל סי' קפ"ז[57] נמי דצ"ל אלהנא, ואולי אינו מעכב כ"כ.

סעי' ג'. **[צריך לברך ברכה זו] בפני עשרה.** מסתפקנא אם נשים וקטנים מצטרפין, דלכאורה לא הוי ככל דבר שבקדושה דבעי עשרה אנשים ובני חורין[58]. - ומדברי המג"א ברה"ס בשם כנה"ג משמע דצריך, ולא ידעתי מנ"ל. ולכאורה מדכתיב[59] קהל עם י"ל דאף נשים בכלל, ועיין כתובות ז' ב', ובפסחים ס"ד ב' הפסח נשחט בשלש כתות קהל עדה וישראל, י"ל דאף בכולן נשים שוחטין, וע"ש צ"א א', וצע"ק. ואולי דומיא דזקנים דודאי אנשים משמע וצ"ע. ועיין ביו"ד[60] בענין קימת זקן אם אשה בכלל.

ותרי מנייהו רבנן דכתיב ובמושב זקנים. אתיא כר' יוסי הגלילי בקדושין ל"ב ב' דזקן אפילו יניק וחכים במשמע, דקיי"ל כותיה שם ל"ג א'. ומסופקני בליתנייהו לרבנן, אם צריך זקנים בימים כפשטא דקרא. ואולי לר' יוסי הגלילי באמת פשטא דקרא הוא בתלמידי חכמים דוקא כמ"ש שם אין זקן אלא שקנה חכמה. ויש לדחות, ואכמ"ל[61].

ותרי מנייהו רבנן דכתיב ובמושב זקנים יהללוהו. מבואר מזה כדקיי"ל בקדושין ל"ב ב' כר' יוסי הגלילי דזקן שקנה חכמה קאמר ולא זקן ממש, ולת"ק דשם ודאי צ"ל זקן ממש. וילע"ק באין שם רבנן רק זקנים אי נימא דמ"מ פשט המקרא זקנים קאמר. מיהו בלא"ה אינו מעכב כמבואר.

ואם לא שכיחי רבנן לא יניח מלברך. משמע דבלא עשרה לא יברך, וזה אינו דהא מברך אף בלא עשרה.

[ט"ז ס"ק א']. מש"כ מל' צריכים, נ"ל דשאני התם דמ"מ בירך רק שלא כראוי ולא דמי זה לזה כלל.

[באה"ט] סק"ט. ובדיעבד עד ה' ימים מברך. תמוה דסותר דברי המחבר, ומה שציין להעטרת זקנים, אינו נזכר שם מאומה[62].

[שם] סקי"א. לעיל שם[63] בסה"ס לא משמע הכי, ואולי ס"ל למג"א[64] דהני בהני תלייא.

---

14. מחזיק ברכה אות ה'. 15. ח"א סי' ק"א. 16. =במחילה מכבודו. 17. ד"ה והרי. 18. ס"ק ו'. 19. ח"א סי' מ"ד. 20. מחזיק ברכה סי' רט"ז אות ח'. 21. סי' מ"ה. 22. ד"ה אלא. 23. ס"ק י"ט. 24. הל' ברכות פ"ט ה"ח. 25. שם פ"א הי"ט. 26. ס"ק ו'. 27. שם. 28. ס"ק ו'. 29. =ודבריו נראים. 30. שמות א' ה'. 31. ס"ק ה'. 32. ברכות מ"ג ע"א מדפי הרי"ף. 33. ברכות נ"ד ע"א ד"ה הרואה מקום. 34. ראה להלן סעי' ו'. 35. ברכות פ"ט ה"א. 36. ס"ק ט'. 37. ס"ק ה'. 38. המוקף בסוגריים נוסף לאחר זמן בכת"י. 39. ווילנא תרנ"ב, דף כ' ע"א, בהגהת הרד"ל אות ד', וז"ל: 'סיפר לי הרה"ג מ' זלמן זאב נ"י וכו' אשר הגאון חמי זקני מו"ה חיים מוולאזין נ"ע אמר כי בבואו לגשר העובר על נהר סמוך ראמנאווע הסמוכה לסלוצק צריך לברך ברוך שעשה לי נס במקום הזה, כי שמה עברה זקנתו של הגאון עם בתה היא אם הגאון אשר היתה אז ילדה מוטלת בכר עריסה, ונפלו למים, וברוב עמל הצילו דרך נס אך את הכר עם התינוקת אשר צפה למעלה וכו'. והוא כמ"ש בש"ע (סי' ריי"ח ס"ו) ע"פ הירושלמי לברך על נס רבו. ולא הוצרך לדברים אלו רק לבאר שאף על נסי אבותיו של רבו צריך לברך". 40. הלכות ברכות, השער השמיני. 41. ברכות נ"ד ע"א. 42. ס"ק ז'. 43. אמנם המעיין במקור הדין בס' אבודרהם הנ"ל, יראה כוונת דבריו בבירור דאיירי ברואה האדם שנעשה לו הנס, ולא באדם שעשה לו הנס. וראה מש"כ רבינו לעיל בישוב דברי הרמ"א באופן אחר. 44. הע' זו הדפיסה רבינו בקונטרס עובר אורח, הנדפס בסוף ספר ארחות חיים להג"ר נחמן כהנא ז"ל אב"ד ספינקא, סיגעט תרנ"ח. 45. הוא הגאון רבי לוי שפירא זצ"ל (בן הגאון רבי אריה ליב שפירא אב"ד קאוונא) בעל שו"ת בית לוי (ח"א וילנא תרע"ג, ח"ב ירושלים תש"ל). אגרת מאתו בהלכה ממוענת אל האדר"ת ז"ל נדפסה בקובץ 'מוריה' (קי"ג עמ' ס'). 46. הוא 'הרב הגאון הגדול סוע"ה צדיק יס"ע כקש"ת ר' יואל יצחק קאצינעלינבויגען זצוק"ל, שהיה אב"ד בק"ק סעמיאטיץ ונאוויי-אלעקסאנדראווסקי ועוד קהלות' (מתוך שער ספרו 'זרע יצחק' ווארשא תרנ"ח). 47. עיין להרב המאירי (ברכות נ"ד ע"ב) המביא בזה מחלו' הראשונים: יש מי שאומר שאין הדברים הללו אמורים אלא בהולכי מדברות שתעו ויורדי הים שעמד עליהם נחשול שבים וכו', אבל אם לא אירע להם כן אין צריך לברך. ואע"פ שפשוטי המקראות מוכיחים כך, אין אני מודה בכך וכו', ע"ש. 48. ס"ק א'. 49. ס"ק ב'. 50. סעי' ח'. 51. עיין חוט המשולש להר"ש דוראן סי' ד'. 52. להלן סעי' ד'. 53. כן תמה גם הגאון בעל אבני נזר (או"ח סי' ל"ט אות ה') על מהר"ם מינץ מקור דבריו של המג"א, ע"ש. 54. ברכות נ"ד ע"ב: מאי מברך אמר רב יהודה ברוך גומל חסדים טובים. ועיין הגהות הגר"א שם. 55. הע' זו מתוך ספרו 'חוקות החיים' כת"י, על שו"ע או"ח, ושיבצנוהו בכאן. 56. ברוב מהדורות השו"ע נזכר 'אמ"ה', וכ"ה בדפו"ר ויניציאה שכ"ה. 57. סעי' א'. 58. לעיל סי' נ"ה סעי' א'. 59. תהלים ק"ז ל"ב. 60. סי' רמ"ד. 61. הע' זו הדפיסה רבינו בקונטרס עובר אורח, הנדפס בסוף ספר ארחות חיים, סיגעט תרנ"ח. 62. כ"ה בעט"ז דפו"ר, וממהדורת אמ"ד ת"פ הגירסא ג' ימים, וט"ס הוא. ועיין שדי חמד אסיפת דינים מערכת ברכות סי' ב' אות י"ג. 63. סי' רי"ח. 64. ס"ק י'.

עיון הלכה

הגאון רבי שמחה בונם ולדנברג
זצללה"ה

כשלא בירך הברכה בשעת ראיה אם יכול לברך בראיה שניה תוך ל'

סימן רי"ח. סעיף א'. בה"ל ד"ה במקום הזה. ואפשר עוד דאפילו ראה את האדם או את המקום בעוד איזה ימים כל שלא עבר שלשים יום מראיה ראשונה אינו מברך אף שלא בירך בפעם ראשון.

לכאורה ה"ה לענין ראית ים הגדול או מלך או אילני דמלבלבי בניסן [שאם ראה ולא בירך שוב אינו יכול לברך תוך ל' יום] ועיין בספר הר הקודש (ע' רפ"ז בסופו) מש"כ לענין ראית המקדש [בקונטרס הערות שבסוף הספר כותב לו הגרש"ז אויערבאך להעיר, דמסתברא לי' דברואה ים הגדול או מלך או אילני דמלבלבי בניסן שאם עבר ולא בירך בפעם הא' כשראה, דמברך שפיר בפעם הב' אע"ג שעדיין הוא תוך ל' לראי' הראשונה וממשיך שם לדון לענין קריעה על ראית המקדש יעוי"ש].

ועיין קצות השולחן סימן ס"ו (בבדי השולחן ס"ק י"ח) לענין אילני דמלבלבי [דאם לא בירך בראשונה אינו מברך בראיה שניה] אך יתכן דמש"כ שם שייך רק לענין נידונו.

ועיין בפני ברוך סימן ה' סעיף י"ד בהערות מ"ו מ"ז מ"ח [לענין ברכת רואה קברי ישראל, למלוים שבשעת ראיה הראשונה היו פטורים לברך משום דעסוקים היו בהלוית המת, אם יש להם לברך אחר הקבורה].

הגומל - להולכי מדבר או יורדי הים שחנו באמצע נסיעתם במקום ישוב

סימן רי"ט. סעיף א'. מ"ב ס"ק א'. ודוקא כשעלו ממנה - לגמרי ואין בכלל זה מה שעומדים עם הספינה כשבאה לנמל וכו' דאכתי לא ניצול מן הסכנה לגמרי, וה"ה בהולכי מדבריות ובדרך הליכתם וכו'.

עיין באלשיך פרשת צו [פרק י"א פסוק י"ד ד"ה עוד אפ"ל שחולק בזה ומדייק בדבריו מלשון הגמ'. דבחולה אמר **ונתרפא** ובחבוש **ויצא**, משא"כ ביורדי הים והולכי מדבר לא אמר ועלה - והגיע לישוב, דבחולה אין החיוב עד שנתרפא וכמו"כ בחבוש עד שיצא, משא"כ ביורדי הים והולכי מדברות אם פגעו בעיר ישראלים באמצע דרכם גם שם ראוי לברך].

חבוש מחמת ממון שהיה אסור בזיקים

בה"ל ד"ה חבוש. וגדולה מזו מצאתי לאחד שכתב שחבוש מברך דוקא כשהיה כבול בכלי ברזל, ואף שלדינא לא נראה כן דכפי הנראה נמשך אחר לשון המקרא וכו' וכבר כתבנו לעיל דלא בעינן דומיא דקרא ואפי' וכו'.

עיין אלשיך פרשת צו (ד"ה והנכון) שכתב כן דאפילו לא היה אסור בזיקים [ומפרש דע"ז בא רב להודיע ארבעה צריכים להודות, שלא תאמר שהולכי מדברות שלא תעו בדרך לא יתחייבו בצאתם להודות, וכן חבוש על עסקי ממון ולא עינו בכבל רגלו ולא ברזל באה נפשו גם בצאתו לא יתחייב להודות. לא כן הדבר אלא גם שלא היה אסור בזיקים צריך להודות כיון שהיה חבוש ויצא] אלא שמתחילת דבריו נראה שפירש דנידון של אינו אסור בזיקים זהו הנידון של חבוש מחמת ממון, ולפי"ד הבה"ל הם שני ענינים נפרדים, דאיה"נ דלא בעינן אסור בזיקים, אבל נידון של מחמת נפשות או ממון הוא נידון בפני עצמו כעין שכתב לעיל - ואם לא מברכים בחבוש מחמת ממון אזי יתכן דאפילו היה אסור בזיקים לא מברכים.

קטן שאירע לו דבר מד' שצריכים להודות

מ"ב ס"ק ג'. עוד כתבו דקטן אינו מחוייב להודות. **ובשע"ת אות א'** ובלחמי תודה להגאון מהר"י באסן כתב שקטן יברך.

עיין שבט הלוי ח"ג סימן קס"ג אות ב' [לענין חיוב הקטן וחיוב אביו ובענין חינוך על קרבן תודה].

ברכת הגומל בשעת קריאת התורה

סעיף ג'. בשו"ע. ונהגו לברך אחר קריאת התורה לפי שיש שם עשרה.

לקמן במ"ב ס"ק כ' משמע דאם מזדמן לו עשרה לפני קריאת התורה אפי"ה ישהה לברך בעת קריאת התורה, ורק אם ישהה ע"ז ג' ימים כתב שם דיברך בעשרה ולא ימתין לקריאת התורה. (- ושם איירי בעשרה, דבלא עשרה ימתין לעשרה לקה"ת אע"ג דישהה ג' ימים, דהרי י"א דלא יצא בלא עשרה ובמ"ב ס"ק ח' כתב בשם הרא"ה להמתין שלשים יום - פן יזדמן לו עשרה) - ואע"ג דהטעם דנהגו לברך בעת קה"ת הוא רק משום דשם יש עשרה, מ"מ אולי יש עוד טעם בזה. ועיין בערוך השולחן (סעיף ו') שכתב דבדרך כלל אז יש לומדים וגם עומד.

משמעות לשון "צריך" אם הוי עיכוב

בה"ל ד"ה וי"א שלא יצא. עיין בטור דהביא ראיה מדקאמר אביי בלשון צריך משמע דהוא רק למצוה בעלמא.

וז"ל הב"י. ואין הדיוק נראה בעיני דאדרבה לישנא דצריך משמע שיש עיכוב בדבר.

עיין בית יוסף יו"ד סוף סימן רע"ד בדין זיונין, וא"כ דבריו לכאורה סתרי ההדדי [דמפרש שם ע"ד הטור שם בדעת הרמב"ם דהזיונים אין מעכבים, וכתב נ"ל שהוא ז"ל סבר דרבא דאמר צריכים שלשה זיונין לא בא אלא ללמד שמנהג הסופרים לזיינן **אבל לעיכובא לא**] ועיין שם בט"ז [ע"ד הרא"ש דס"ל דהזיונין מעכבים מהא דאמר רבא צריכין משמע דמעכב, ומקשה מריש גיטין דאיתא שם צריך ואינו מעכב] ועיין כאן בב"ח [שמוכיח מכמה מקומות כדברי הטור דלשון צריך משמע דוקא לכתחילה] ומש"כ בחידושי הגרעק"א [שנדפמ"ח ע"ד המג"א בסימן ל"ב ס"ק מ"ז. מש"כ לחלק בזה].

אם ענית אמן מעכבת כשיוצא ממי שכבר יצא

סעיף ד' בה"ל ד"ה וענה אמן. ואע"ג דבכל מקום קי"ל דשומע כעונה ואפילו בלא ענה אמן, שאני הכא דהמברך ג"כ לא נתחייב בברכה זו אלא שמברך דרך שבח ותהלה אהצלת חברו.

כנראה רק באופן זה, אבל כשאינו מחוייב בגלל שכבר יצא ומוציא כעת בתורת ערבות וכגון בתקיעת שופר וכיו"ב, מסתמא ג"כ יוצא השומע בברכה אע"ג שלא ענה אמן, כי באופן זה שמברך בתורת ערבות הוי כמו מחויב בדבר.

שו"ר בחידושי הגרעק"א לקמן סעיף ה' שמדייק משם דגם באופן זה לא יצא אלא אם ענה אמן.

להוציא חברו בלשון שגמלני וכיו"ב בענינים פרטים

סעיף ה' בשו"ע. אם בירך אחד הגומל לעצמו ונתכוין להוציא את חברו ושמע חברו וכו' (כיון שהמברך ג"כ חייב יצא האחר בלא עניית אמן).

עיין בחידושי הגרעק"א שכתב שאם חבירו המשמיע לא נתחייב, אין מוציאו גם בנוסח **שגמלנו**. - ואין לדייק שבנתחייב, בעינן דוקא לשון **"שגמלנו"** דכנראה זה טעות סופר שם וכונת הגרעק"א ל**"שגמלני"** ועיקר כונתו לאפוקי ממש"כ שם בסעיף ד' בנידון שמברך לנוכח "שגמלך".

וביאר שם דזה לא כנוסח שגמלני (ושם כתב להדיא שגמלני) א"כ גם כאן כונתו בעיקר דאע"ג שאין אומר ש"גמלך" אלא שגמלני בכ"ז לדברי טור ורמ"א לא יצא יד"ח.

ומשמע אם עכ"פ שניהם נתחייבו מוציא זה לחברו בנוסח **שגמלני** אע"ג דההוא מברך על טובת עצמו וזה השומע א"צ להודות על טובת חברו המשמיע אלא על טובת עצמו בכ"ז יוצא.

ומש"כ שם הגרעק"א שבספר אורים גדולים מסתפק אם א' מברך על שהיה חולה ונתרפא אם יכול להוציא למי שהיה הולך במדבר, יל"ע, דלכאורה ספקו שיך רק לדעת הסוברים (בסעי' ט') שמברך רק על ד' ענינים הנזכרים אבל לדעת הסוברים שה"ה בשאר נס, למה נחלק בזה, וכי בשאר נסים ג"כ לא יכול להוציא בעל נס זה לבעל נס אחר.

ובעיקר חקירת ה"אורים גדולים" כמדומה ששם יש לו סברא מיוחדת בדין הודאה עפ"י הוכחה מגמ' בדין קרבן תודה ע"ש. ולענין שהחיינו ג"כ מוציא זה לזה - ואולי שם שאני שמברך בלשון רבים שהחיינו.

ועיין שו"ת כת"ס חאו"ח סימן כ"ו בד"ה ויש לי. מש"כ להסתפק אם יכול לברך שהחיינו על מצוה ועל הנאת לבוש כא' - ודמסימן ת"ר באו"ח ליכא ראי' דבאי אפשר שאני.

ועיין באמרי יושר זרעים (מע"ש) בקונטרס הביעור ווידוי המעשרות ענף כ"ה. [מש"כ סברא לענין וידוי מעשר שא"א לצאת בדין שומע כעונה] ועיין בנחל איתן (סימן ט"ו הערה י"א) שכתב להוכיח שמהני להוציא בלשון פרטי מדלא הוזכר שאינו מוציא לחברו ברכת שעשה לי כל צרכי, המעביר שנה מעיני וכל כה"ג, ועי"ש מש"כ לחלק בין וידוי מעשר לענין וידוי ביוה"כ.

בענין שומע כעונה בברכת כהנים וברכת הגומל

סעיף ד'. בשו"ע אם בירך אחר ואמר בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא.

א) בספר נחל איתן (סימן ט"ו הערה י"א) כתב עוד אופן לבאר מה שאם אחר אומר אשר גמלך צריך דוקא שיענה אמן ובלא ענית אמן לא יצא, עפ"י מש"כ בקהילות יעקב ברכות (סימן י"ג) מחלוקת האחרונים אם יכול א' להוציא את חברו בברכת כהנים, דדעת הבית הלוי דאין כהן יכול להוציא את חברו משום דברכת כהנים צריך קול רם וזה לא שייך במשמיע, והחזו"א ס"ל דדיבור המשמיע מתייחס לשומע. ולפי"ז רוצה לבאר שם דכמו"כ כאן דלהחזו"א דיבור הנאמר על עצמו א"א לייחס אל השני המכוין אל עצמו, אלא אם עונה אמן דאז הוי כמוציא מפיו (עכת"ד)

ולדבריו כנראה דלהחזו"א **הדיבור** של המוציא מתייחס להיות של היוצא ולכן צריך להיות בלשון כללי, ואם מכוין על עצמו ובפרט שזה בנוסח פרטי כ"גמלני" איך יתכן שיתייחס אליו (אך צ"ע א"כ מ"ש מחויב עצמו או לא). אבל אם כהבית הלוי אזי כל מה **ששומע** הוי כשפה של שמיעה, שהאוזן בקליטת הדברים הוי כאומר בפה, ואם כן מה לי בכונת המברך לעצמו או בנוסח פרטי.

אך הסברא זו אפ"ל גם איפכא, שאם זה **כדיבור** ממש הרי אינו אומר לשון בפרטי [של המוציא אלא עצמו], אבל אם השומע יוצא **בשמיעה** והרי שומע נוסח של האומר ואיך יועיל עבורו.

ב) ואולי היה אפשר לומר אליבא דהחזו"א שכאשר המברך מברך בעד עצמו והוי חלות חפצא של ברכה הצריכה ומחוייבת, הוי כאמירה בפה, ואז לא יגרע לשון פרטי או כונה פרטית דכיון שזו ברכה הרי היא מועברת לשומע ולכן ב"גמלני" כשהמברך ג"כ חייב אין צריך לענות אמן, אבל כשהמברך אינו מחוייב והיא נאמרת רק עבורי, אזי כשהיא בלשון פרטי לא מהני ולכן בעינן שיענה אמן.

אך לכאורה היה מסתבר איפכא דכשהמברך מחוייב בלא"ה בעינן יותר כח שיוכל להתייחס גם אל השומע, וא"כ כשזה בלשון פרטי לא נוכל ליחסו אל השומע [בלא עניית אמן], אבל כשנאמרה רק עבורי א"כ יותר מסתבר שלא יגרע בזה שהלשון שנאמר בעבורי הוא לשון פרטי, וזה הרי נסתר מדברי הטור שס"ל איפכא שבאינו מחוייב גרע. - וב' דרכים אלו יתכן לאמרם הן להחזו"א לדרכו והן להבה"ל לדרכו. - אלא שלפי משמעות הדברים בספר נחל איתן יתכן דלבה"ל בכל גווני מהני ולהחזו"א נחלק כנ"ל, ולפי עצתנו נוכל לומר שלהחזו"א מהני בכל גווני להבה"ל נחלק כנ"ל. -

ג) **ובעצם בחקירה** [אם אפשר להוציא חברו בברכת כהנים] אפשר לומר פשר דבר בין השיטות, ולחלק בין אם המוציא מברך גם בעד עצמו לבין אם מברך רק עבור חברו. שאם מברך בעד עצמו, אזי הוי עבור השומע רק **השמיעה** - וכהבית הלוי, דאילו האמירה צריך המברך בעצמו, אבל כשמברך רק עבור השומע, אזי כל הדיבור הוא עבור השומע, והוי כמו שהשומע מברך, ונסבור כהבית הלוי רק כשמברך בעד עצמו, אבל כשמברך רק להוציא חברו מהני להוציא חברו ואין כאן חסרון דקול רם.

והנה לפי מש"כ לעיל (איפכא ממש"כ בנחל איתן) דלהחזו"א לא מגרע לשון פרטי ולהבית הלוי גרע, ונחלק כנ"ל לענין לשון פרטי בין צריך המברך עצמו לצאת או לא ודבאין צריך לצאת עדיף, אזי לפי מהלך דהכא נימא שכשהמברך אינו צריך לצאת הוי כהחזו"א דמתייחס הדיבור ממש אליו, ולכן לא איכפת לן בלשון פרטי אבל כשצריך גם המברך לצאת הוי רק **שמיעה** - וכהבית הלוי ולא מהני לשון פרטי.

ד) **ולפי"ד** הטור אולי נימא איפכא דכאשר המברך מברך גם בעד עצמו הוי זה כבר כחפצא של ברכה, וע"י כונתו לצאת אזי בשמיעתו מועברת הברכה אל השומע, והרי הוא כאומרה ממש. אבל כשנאמרת רק עבור השומע, הרי שמיעתו היא העושה זאת לחפצא של ברכה, נחשב כאן השמיעה כדיבור בשפה של **שמיעה**.

וא"כ לפי מהלך הנ"ל שלבית הלוי גרע מלהחזו"א (ודלא כמש"כ בנח"א) הרי אם כמש"כ בעשיית פשר דבר בין השיטות אזי נוכל לומר איפכא, דכשצריך המברך לצאת, מועברת הברכה אל השומע והוי כאומרה ממש ולכן לא איכפת לן בלשון פרטי, אבל באין צריך המברך לצאת אזי ע"י **השמיעה** מהני ליה, וכשזה לשון פרטי גרע שהרי שומע לשון פרטי, אע"ג שבזה כל האמירה היא עבור השומע להוציאו מ"מ כיון שבזה **השמיעה** היא העושה זאת לחפצא של ברכה אי אפשר לעשות זאת כלשון פרטי, זולת ע"י עניית אמן אז נקבעת גם ע"י אמירת האמן ובזה כבר נחשב הלשון פרטי **כאמירתו**.

ולפי"ז נוכל לומר גם כן לענין קול רם, דכשמברך גם בעד עצמו כשמתייחס האמירה אל השומע הוי כאומר בקול רם, אבל כשמברך רק עבור השומע אזי הוי כשפת שמיעה ואין כאן קול רם, - אלא שא"כ לפי"ז בעניית "אמן" נימא שיהא בזה כבר כאמירתו בקול רם, זולת דנימא דהאמן יכול להשלים רק חיסרון של עצם האמירה **כלשון פרטי** אזי ע"י העניית אמן הוי כאומר אז את הלשון פרטי אבל לענין קול רם אם בעצם השמיעה יש חיסרון של קול רם איך יועיל לזה ה"אמן" ואם כן אף אם נסייע לדברי החזו"א ממנהג מסויים שכתב שם הבית הלוי אכתי לא מוכח לאופן שהמוציא כבר יצא שבזה אפ"ל שודאי לא מהני.

ברכת הגומל על התעלפות

סעיף ח'. שו"ע. בכל חולי צריך לברך.

עיין תולדות מרן החזו"א חלק ד' בענין **מי שהתעלף** שהורה לברך [- פאר הדור פרק כ"ט בשם רח"ז גרוסברג].

ברכת הגומל בהתנגשות מכוניות

סעיף ט'. מ"ב ס"ק ל"א. ומי שהלך בדרך אפילו שלא במקום סכנה ובאו עליו לסטים להרגו וניצול לכו"ע מברך ברכת הגומל.

עיין אג"מ חאו"ח ח"ב סימן נ"ט ד"ה וזהו בסופו. שכנראה ס"ל שאם היתה פגיעת ונגיעת מכונית צריך לברך. [שכותב שם לגבי נוסעים במכוניות דא"צ לברך אלא אם ארעו ח"ו דבר שפגעו ונגעו המכוניות ולא הוזקו]. - וכנראה דס"ל דאין זה שיך להא דסימן רי"ח מ"ב ס"ק ל"ב.

דעיין במ"ב סוף סימן רי"ח (סעיף ט' ס"ק ל"ב) לענין נפל אבן סמוך לראשו [דלדעה הראשונה שם שאין מברכים ברכת שעשה לי נס במקום הזה על נס שהוא ממנהג העולם, כמו"כ בזה אין מברכים] ואע"ג דשם בס"ק ל"א מבואר דלענין ברכת הגומל לא קפדינן כולי האי, מ"מ הרי חזינן שם בשעה"צ ס"ק כ"ט שמסתפק בנפל אבן סמוך לראשו אפילו לדעה שניה, א"כ כבר אפשר לומר שאפילו לענין ברכת הגומל שייך להסתפק אם יברך.

אך עיין שם באגר"מ שבזה אתינן עלה מדין "הולכי דרכים" אשר עכ"פ כשהיה איזה נס כבר צריך לברך אפילו לדעת הפוטרים לעיל בסעיף ז'. ושם בסוף התשובה על דברי המ"ב כאן [שכתב דבלסטים שפגעו בו בסתם דרך שאינו מקום סכנה שמברך לכו"ע, והטעם כתב בשעה"צ ס"ק י"ט דכשפגעו בו לסטים כבר לא הוי סתם דרך אלא דרך כהולכי מדבריות] כתב והסביר זאת כנ"ל [דהוא מדין הולכי דרכים] ולא כהמחצית השקל משם צירוף דיעות [היינו צירוף דעה הא' כאן בשו"ע דה"ה כל מי שנעשה לו נס מברך הגומל, והדעה של מנהג ספרד שבסעיף ז' לברך בכל דרך גם שאינו הולכי מדבריות - ומבאר כן בדברי המג"א שכתב לברך בפגעו בו לסטים]. וא"כ לפי"ד האג"מ שבזה כבר יש דין הולכי דרכים א"כ לענין התנגשות צריך לברך.

ואולי לדעת המחצית השקל אם נימא שבזה הוי רק כדנפל סמוך לראשו אשר נוכל להסתפק לענין הגומל, אזי כבר גם לא מהני משם דינא דהכא [-שבאו עליו לסטים בדרך וניצול] כי הטעם של צירוף הדיעות יתכן דלא שייך בזה, דבשלמא בלסטים הרי איירי שם באופן שקרוב לסכנה וכמש"כ במ"ב ס"ק כ"ט. וכנראה אופן של סכנה יותר מהא דאבן סמוך לראשו, א"כ כבר לא שייך ענין של צירוף דיעות.

ברכת כהן
הגאון רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א
מרא דאתרא שכונת נחלה ומנוחה, בית שמש

בענין עיקר וטפל

א

פלוגתת הטור וחביריו, וביאור פלוגתתם

בטור סי' ר"ד כתב וז"ל: ועל המורבא המרוקח בדבש היה נראה לי לברך עליו שהכל, בין אם הוא עשוי מחבושים או מוורדים או ממיני עשבים מפני שהדבש עיקר, אע"ג דכתיבנא לעיל (סי' ר"ב) על אגוז המטוגן בדבש בורא פרי העץ, שאני התם שהאגוז שלם וממשו קיים, ולא דמי להומלתא שהוא מרוקח בבשמים ומברכין עליו בורא פרי האדמה, דשאני התם דלטעמא עבידא וטעמא לא בטיל, כדאמרי' גבי שאור הואיל ולטעמא עביד לא בטיל, אבל הכא שהוא למאכל והדבש עיקר מברך על העיקר ופוטר את הטפלה וכו'. כך היא סברתי, אלא שחבירי חלוקים עלי ואומרים שהדבש הוא טפל, שאינו אלא לקיים הדבר המרוקח בו, לדבריהם יש לברך על של ורדים בורא פרי האדמה, שאינן עיקר הפרי כדבעינן למיכתב קמן, והנני מבטל דעתי מפני דעתם. עכ"ל.

ובביאור פלוגתת הטור וחביריו נראה לומר, דהן אמנם דעיקר מטרתו במורבא הוא בחבושים ובוורדים, והדבש בא רק לתקנו ולהכשירו, וכ"כ הב"י ד"ה ובמ"ש וז"ל: יש לדקדק כיון דוורדים לא חזו לאכילה לא חיים ולא מבושלים, אלא אם כן הם מבושלים עם דבש, א"כ הוה ליה דבש עיקר, וי"ל דאדרבה כיון שעיקר תיקון הוורדים לאכילה אינו אלא עם הדבש, הו"ל דבש טפל שהרי אינו בא אלא להכשיר הורד לאכילה, והו"ל כפירות שאינם נאכלים חיים שמברך אחר בישולם ברכה הראויה להם וכו'. והביאו המ"א בסקכ"ג. ולהכי ודאי דהוורדים היו צריכים להיות עיקר, וזהו באמת הטעם באגוז המטוגן בדבש שמברכין עליו בפה"ע, דכיון דהדבש בא לתקן את האגוז ממילא דנעשה הדבש טפל לאגוז, ולהכי מיקרי האגוז דנשתנה למעליותא וכפשנ"ת לעיל בסי' י"א אות ד', וזהו הטעם ג"כ בהומלתא דהעיקר הוא הבשמים.

אלא דהטור ס"ל דכ"ז שייך לומר רק היכא דממשו קיים והוא בעין, וממילא היכא דהדבש בא לתקנו מיקרי שם המאכל על שמו, והיינו דבאגוז המטוגן בדבש מיקרי שם המאכל ע"ש האגוז, אבל במורבא כיון דהחבושים והוורדים אינם בעין דהם כתושים ומעורבים בדבש, ממילא א"א לומר דשם המאכל הוא ע"ש המורבא, כיון דאין נראה כלל לעינינו לא ורדים ולא חבושים, וממילא דהדבש חשיב לעיקר כיון דהדבש ניכר, ומיקרי שם אכילתו דבש שיש בו טעם חבושים.

ומש"כ הטור ולא דמי להומלתא וכו', והיינו דבהומלתא הבשמים שחוקים ואינן בעין, ומ"מ הבשמים הוו עיקר, דשאני התם דלטעמא עבידא וטעמא לא בטיל, כדאמרי' גבי שאור הואיל ולטעמא עביד לא בטיל, וכוונתו דאיתא שם בחולין ו. דלא גזרו על תערובת דמאי, ומקשי' דחזי' בשאור ותבלין דאסור משום דמאי, ומתרצי' שאני שאור ותבלין דלטעמא עביד, וטעמא לא בטיל. ומבואר בגמ' דהא דלטעמא עביד חשיב כאילו הוי בעין [וכ"כ הפמ"ג במשב"ז סי' ר"ד סקט"ז], ומשו"ה לא הביא הטור מה דאמרי' בגמ' בכ"מ דטעם כעיקר, דהתם אכתי מיקרי תערובת, אבל בשאור ותבלין דשאור עושה מעיסה מחומצת מיקרי שם העיסה עליו, והוי כמו דהשאור בעין כיון דהשאור הוא כל טעם העיסה, וכן בתבלין שהוא עושה לטעם המאכל. אבל במורבא אע"ג דהחבושים והוורדים נותנים טעם ואף באים בשביל הטעם, מ"מ אי"ז עיקר טעם המורבא, וא"כ אף דהחבושים או הוורדים הם עיקר אצלו, מ"מ כיון דהם בתערובת ואינם בעין אזלי' בתר הדבש, כיון דרק הדבש ניכר כאן.

וחביריו של הטור ס"ל דהדבש במורבא חשיב לטפל, כיון דכל מטרת הדבש הוא רק לקיים את הדבר שמרוקח בו, ונראה דאף הם מודים בעיקר הענין לסברת הטור, אלא דבמורבא ס"ל דהדבש לא יוכל ליחשב לעיקר דכיון דהדבש בא אך ורק לתקן ולקיים את החבושים או הוורדים, לא שייך לומר דשם המאכל נקרא ע"ש הדבש, ולא שייך לומר דהוי אכילת דבש, וחשיב כמו לדבק דאף בחמשת מיני דגן חשיב לטפל, דרק היכא שבא לשם אכילה אף שהוא מיעוט, וכמו"כ דעיקר אכילתו הוא המין השני, מ"מ בחמשת המינים חשיב לעיקר, אבל היכא דבא לדבק לא חשיב כלל אכילה דה' מינים, וה"נ ס"ל במורבא דכיון דהדבש בא רק לקיים את הוורדים או החבושים לא שייך הכא למיקרי לאכילתו אכילת דבש, וממילא דאכילתו מיקרי אכילת חבושים שתיקנו בדבש, דהדבש נעשה כחלק מהחבושים, ודו"ק. אבל בעיקר הענין שפיר ס"ל כסברת הטור, וכגון אי הדבש אינו בא רק לקיים ולתקן אלא דבא גם לאכילה, אף דעיקר אכילתו הוא החבושים, מ"מ כיון דאינן בעין לא חשיבי החבושים לעיקר אלא הדבש שהוא ניכר. ונמצא דהטור וחביריו פליגי בדבר שאינו בעין, ומה שבא לתקנו הוא בעין, דהטור ס"ל דאזלי' בתר מה שהוא בעין, וחביריו ס"ל דהן אמנם דבעיקר הדבר מה שהוא בעין הוא חשיב לעיקר, מ"מ היכא שהדבר שבעין בא רק לתקנו חשיב לטפל, וממילא מה שאינו בעין חשיב לעיקר.

ב

מה שנראה עוד בביאור פלוגתת הטור וחביריו

ונבאר יותר, דהנה בדין עיקר וטפל איכא ב' אופנים, כמבואר בסי' רי"ב סעי' א' ובבהגר"א שם, האופן הראשון הוא עיקר וטפל שבא ע"י תערובת, והיינו בשני סוגי מאכלים שעשוים למאכל אחד, ובזה אזלי' בתר רוב או בתר עיקר חפצו ומטרתו, וכמבואר ברשב"א ובגר"א בדף לו: בסוגיא דכל שיש בו מחמשת המינים, דבכל שיש בו נאמר דלא אזלי' כבכל עיקר וטפל בתר הרוב או העיקר, אלא כל שכוונתו גם לאכילת הדגן חשיב הדגן לעיקר. ואיכא עוד אופן בעיקר וטפל היכא שבא שלא ע"י תערובת אלא כל מין בפנ"ע, אלא דאין לו חפץ כלל במין הטפל מצד עצמו, וכגון בצנון וזית דדף מא., וכגון פת ומליח דדף מד., דהתם אינו רוצה כלל לפת או הזית אלא כדי שיערב לו אכילת הצנון והמליח, ובזה לא אזלי' בתר הרוב אלא בתר עיקר אכילתו שהוא הצנון והמליח, ומ"מ היינו דוקא כשאינו חפץ כלל בפת והזית, וכל הפת והזית באים אך ורק משום המליח והצנון, והוי דומיא דלדבק בדין דכל שיש בו מחמשת המינים דאינו בא כלל לשם אכילת הדגן, וכמבואר ברא"ה לו: דמדמה פת ומליח ללדבק, והיינו דלדבק דאינו בא כלל לשם אכילת דגן הוי טפל גמור, וה"נ בפת ומליח.

ובזה ס"ל להטור דהיכא שמעורב ואינו ניכר, אף דבעיקר הדבר חשיב לעיקר אצלו, מ"מ כיון שאינו ניכר לא חשיב לעיקר, ובע"כ דהמין השני שהוא הדבש חשיב לעיקר, ומיהו חביריו של הטור ס"ל דכ"ז דוקא אי הדבש בא ג"כ למאכל, אבל אם אינו בא למאכל אלא לדבק או לקיים המאכל, דאינו מעיקר המאכל כלל, אז ודאי דלא שייך שיחשב לעיקר, וזהו סברת חביריו של הטור, דבמורבא אין הדבש בא אלא כדי לקיים המאכל, וכמו בה' מיני דגן דמין דגן חשיב לעיקר, ומ"מ צריך להיות המין דגן מעיקר המאכל, כמש"כ הרא"ה בדף לו:, והיכא דבא לדבק חשיב לטפל גמור, וה"נ במורבא דהעיקר אינו בעין, וא"כ בעצם הדבר שם המאכל היה צריך להיות הדבש, מיהו ס"ל לחביריו של הטור דכיון דהדבש אינו מעיקר המאכל, ובא רק לקיים הדבר שמרוקח בו, ממילא דאין הדבש נעשה לעיקר, והטעם בזה הוא דכל שהוא בעין הוא החשוב במאכל, ומשו"ה כל כמה שבא לעיקר המאכל חשיב לעיקר, אבל אם בא רק לקיים אף שהוא בעין בע"כ דחשיב לטפל. ועכ"פ נמצא מבואר דבעיקר הדבר שפיר דס"ל לחביריו של הטור כסברת הטור דכל היכא שאינו בעין חשיב לטפל, אלא דס"ל דעכ"פ המין שבעין צריך להיות מעיקר המאכל, דאי בא רק לדבק או לקיים המאכל אינו חשיב לעיקר, ורק מה שבא בשבילו חשיב לעיקר אף שאינו בעין.

ג

ביאור דברי הדרכי משה להמבואר

ולהמבואר דבעיקר הענין שפיר דס"ל חביריו של הטור כסברת הטור, נוכל להבין את דברי הדרכי משה המוקשים לכאו', דהנה הדרכי משה בסי' ר"ד אות ג' כתב עמש"כ הטור דלא דמי להומלתא דלטעמא עבידא, וז"ל: נראה דמ"מ בעינן דזהו הנותן טעם הוא עיקר המרקחת בלא הדבש, כמו הומלתא שמשמע בגמ' שהוא זנגביל מרוקח שעושין המרקחת לאכול הזנגביל, כמו שמביאין היום זנגביל מרוקח בדבש, אלא שהומלתא היא זנגביל שחוק ומעורב בדבש, לכן כתב רבינו אע"פ ששחוק, מ"מ מאחר דלטעמא עבידא והוא עיקר המרקחת ג"כ מברכין עליו. וכן יש לפרש ג"כ דברי הרמב"ם פ"ג שכתב שאם עירב דבר כדי ליתן טעם בתערובת הרי הוא עיקר, דמיירי נמי בכהאי גוונא, אבל כשעיקר הדבר אינו הדבר הניתן לטעמא, כמו שהאידנא עושין מרקחת במיני פירות ונותנין שם בשמים לטעמא, ודאי אין לברך על הבשמים אע"ג שנותנים שם טעמא, כי לא באו שם אלא למתק הקדרה והעיקר הוא הפרי, ופשוט הוא לדעתי וכן המנהג. עכ"ל.

ולכאו' צ"ב מש"כ הד"מ דלא אמרי' דלטעמא עבידא דחשיב לעיקר אלא אי הוא עיקר המרקחת, דהא זה כתב הטור לסברתו, אבל לדברי חביריו הא אף אי לא הוי בעין ולא עבידי לטעמא אמרי' דחשיב לעיקר, ובזה ודאי רק היכא שהוא באמת עיקר, ומיהו בזה אפ"ל דכוונת הד"מ דלא נימא דאי עבידי לטעמא דחשיב לעיקר אף אי אינו באמת העיקר במאכל, וכמו דס"ל להטור דהיכא שאינו בעין דלא מקרי עיקר, ומ"מ אי עבידי לטעמא חשיב לעיקר, וה"נ לסברת חביריו הו"א דאי עבידי לטעמא חשיב לעיקר בכל גוונא, וקמ"ל דמ"מ אף אי עבידי לטעמא בעי' שיהיה עיקר המרקחת.

עוד צ"ב דהנה הביא הד"מ לדברי הרמב"ם בענין הדין דכל שיש בו מחמשת המינין דמברכין במ"מ, דהוא דוקא היכא שעירב למין דגן כדי ליתן טעם, וע"ז כתב הד"מ דדוקא היכא שהוא עיקר המאכל, ומשמע שמפרש דברי הרמב"ם במש"כ שבא ליתן טעם בתערובת, כשי' הטור ודלא כחביריו. והנה בשו"ע סי' ר"ד סעי' י"א פסק השו"ע כחביריו של הטור, ולא השיג הרמ"א, ומשמע דאף הרמ"א פסק כחביריו של הטור, ומ"מ בסעי' י"ב הביא הרמ"א לדברי הרמב"ם ומפרשו כמש"כ בד"מ, ומשמע לפ"ז דנקט בדעת הרמב"ם דלא כהטור. ועי' בפמ"ג במשב"ז סקט"ז שכתב דהרמ"א חזר בו ממה שפי' לדברי הרמב"ם כהטור, ובשו"ע ס"ל דהרמב"ם אזיל אף כדעת חביריו של הטור, ותמוה מאוד.

והנראה בזה, דלהמבואר דבעיקר הדבר מודים חביריו של הטור לסברת הטור, א"כ שפיר דהדין דאי עבידי לטעמא קיים לכו"ע, והיינו דהיכא שהדבש בא גם לשם אכילה ולא רק לקיים, בזה שפיר דמודו להטור דכל שהמין השני אינו בעין דהו"ל הדבש עיקר, אבל אי המין השני לטעמא עבידי ממילא דחשיב דהוי בעין, וא"כ הו"ל הדבש טפל. ובזה אתא הרמ"א להשמיענו דלא תימא דהיכא דלטעמא עבידי חשיב לעיקר, אלא כשהוא באמת מעיקר המרקחת, דלטעמא עבידי מחשיב רק דהוי בעין, וממילא אף דהוי בעין כדי שיחשב לעיקר צריך להיות מעיקר המרקחת, דאי אינו בעין אף אי הוא עיקר המרקחת לא חשיב לעיקר.

ומש"כ הד"מ דכן יש לפרש דברי הרמב"ם, היינו דהרמב"ם כתב דאם עירב דבר כדי ליתן טעם בתערובת דחשיב לעיקר, ומבאר הד"מ דלא תימא דעצם הדבר שבא ליתן טעם בתערובת מחשיבו לעיקר, אלא היכא דהוא באמת עיקר, ובנידון הרמב"ם בה' מיני דגן עצם המין דגן חשיב לעיקר, וממילא סגי בזה שבא ליתן טעם דנעשה מעיקר המאכל, ולאפוקי לדבק כמבואר ברמב"ם, וממילא א"ש דאין בדברי הד"מ שייכות לעצם פלוגתת הטור וחביריו.

ד

ביאור דברי השו"ע והרמ"א סי' ר"ד סעי' י"ב

והנה בב"י סי' ר"ד הביא לדברי הרמב"ם דאם עירב כדי ליתן טעם בתערובת דהו"ל עיקר, ודן שם הב"י דה"ה לכל הדברים המרוקחים בדבש, עי"ש. ויעוי' בשו"ע סי' ר"ד סעי' י"ב, וז"ל: כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה, וכל דבר שמערבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או כדי לצבוע התבשיל ה"ז טפילה. אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות הרי הוא עיקר, לפיכך מיני דבש שמבשלים אותו ונותנים בהם חלב חטה כדי לדבק, ועושים מהם מיני מתיקה, אינו מברך במ"מ מפני שהדבש הוא העיקר. ע"כ. והרמ"א כתב וז"ל: הגה ונראה דהא דאם עירב כדי לתת טעם בתערובות שהוא עיקר, היינו דוקא שיש שם ממשות מן הדבר הנותן טעם ודבר חשוב, אבל בשמים שנותנין לתוך המרקחת אע"פ שהם לנתינת טעם אין מברכין עליהם, דבטלים במיעוטן אע"פ שנותנים טעם, לכן נוהגין שלא לברך רק על המרקחת ולא על הבשמים שבהן. עכ"ל.

והמ"א בסקכ"ה והגר"א הקשו על הב"י והרמ"א שדנו בדברי הרמב"ם שכתב דכל שבא ליתן טעם בתערובות דחשיב לעיקר, דה"ה לענין שאר דברים, דהא הרמב"ם כתב זאת רק לענין מין דגן, דלענין מין מחמשת מיני דגן דחשיב לעיקר בעצם, שפיר דאף שבא לטעם דחשיב לעיקר, אבל בשאר דברים ודאי דלא אזלי' בתר הטעם אלא בתר הרוב.

והנה ודאי כן הוא, דהא כל מש"כ הרמב"ם בזה הוא דוקא לענין חמשת המינים, ויעוי' בפמ"ג במשב"ז סקט"ז שביאר בדעת הט"ז דמפרש באמת לדברי הרמ"א בשאר דברים, אלא דבשאר דברים שבאים ליתן טעם מיירי שהם הרוב בתערובת, ומדמה הרמ"א דכי היכי דבחמשת מיני דגן אף שהם מיעוט אי באים ליתן טעם חשיבי לעיקר, ה"נ בשאר דברים אי הוו רוב אף שבאים ליתן טעם דחשיבי לעיקר, עי"ש. אולם הדברים צ"ע, דאם נימא בעובדא דהטור במורבא דהחבושים הם הרוב והדבש הוא המיעוט, וכ"כ באמת הפמ"ג שם, איך שייך לומר דהחבושים לא חשיבי דהוו בעין דמשו"ה הו"ל הדבש עיקר, הא כיון דהחבושים הם הרוב שפיר דחשיבי החבושים דהוו כבעין, וכמבואר בסי' ר"ח סעי' ז' לענין אורז דבתערובת אין מברכין על האורז במ"מ, אלא א"כ הוי האורז הרוב דמקרי בעין.

אולם לפמשנ"ת א"ש, דהנה אף דהוו החבושין מיעוט, מ"מ כיון דעיקר רצונו הוא משום החבושים חשיבי החבושים לעיקר אף דרוצה גם להמין השני, ובזה קאמר הטור [וכפשנ"ת דבזה מודו חביריו של הטור] דמ"מ כל שאין ממשו קיים אינו יכול ליחשב לעיקר, רק היכא דלטעמא עבידי דמקרי עיקר דחשיבי כבעין. וכן מבואר בלשון הד"מ שכתב שעושין המרקחת לאכול הזנגביל, והיינו דעיקר המרקחת עושים משום הזנגביל ומשו"ה הוי עיקר, ומה שמדמין לחמשת מיני דגן היינו כמש"כ הפמ"ג דמדמה ה' מינים היכא שבא לטעם, אף דאין עיקר אכילתו משום המין דגן, מ"מ חשיב המין דגן לעיקר משום החשיבות דמין דגן אי בא לטעם, לשאר דברים היכא שבאים לעיקר המאכל, דאף שאינם בעין מ"מ אי לטעמא עבידי דחשיבי לעיקר.

והנה הרמ"א בסעי' י"ב שהובא לעיל כתב אהא דמין מחמשת מיני דגן, היינו דוקא שיש שם ממשות מן הדבר הנותן טעם ודבר חשוב, אבל בשמים שנותנין לתוך המרקחת אע"פ שהם לנתינת טעם אין מברכין עליהם דבטלים במיעוטן. ע"כ. והנה מש"כ שיש שם ממשות, היינו כדברי הטור דכשאינו בעין לא חשיב לעיקר, ובזה מודו חביריו של הטור כפשנ"ת, ומש"כ דבר חשוב,

כוונתו או דהוי מין מחמשת מיני דגן כעובדא דהרמב"ם, או שהם עיקר המרקחת. ומשו"ה בד"מ דקאי עמש"כ הטור דמיירי בשאר דברים, כתב דעיקר המרקחת הוא משום אכילת הזנגביל, וכתב שם וכן יש לפרש ג"כ דברי הרמב"ם, וכוונתו דדוקא משום דהוו מין מחמשת המינין ולא משום דניתן לטעם לבד. ועי' בב"י שהבין בדברי הרמב"ם דאף כשבא ליתן טעם בלבד חשיב לעיקר, ואף בשאר דברים, ומשו"ה הקשה דהא הדבש בא ליתן טעם בתערובת, עי"ש. ונראה דזה בא הד"מ לאפוקי דדוקא דהוא עיקר המרקחת דהוי עיקר המאכל, או בחמשת מיני דגן דהוי מין חשוב דחשיב לעיקר המאכל. ובשו"ע דקאי הרמ"א על השו"ע שהעתיק לדברי הרמב"ם שכתב לדין דכל שיש בו מחמשת המינים, כתב דהוי דבר חשוב, משום דבה' מינים לא בעי' שיהיה עיקר המאכל, ובזה סיים הרמ"א אבל בשמים וכו', דלא הוו מה' מיני דגן, וכמו"כ לא הוו מעיקר המאכל דבטלים במיעוטם.

ומ"מ בעיקר הענין נראה דמש"כ הרמב"ם בהא דבא לטעם, אי"ז מש"כ הטור דלטעמא עבידי, דלהטור היינו דהוי עיקר טעם המאכל, דמשו"ה חשיב כבעין וכפשנ"ת, ובא לטעם דהרמב"ם היינו דבא להטעים המאכל.

ה

מה שיל"ע בדברי הגר"א, וביאור דבריו, והנפק"מ בפלוגתת הרמ"א והגר"א

והנה הגר"א השיג על הרמ"א וז"ל: כבר השיגו מ"א דדוקא בה' מינין אזלינן בתר עיקר, אבל בשאר הולכין אחר הרוב. עכ"ל. ומשמע מהגר"א דבה' מינים בעי' עכ"פ שיהיה זה עיקר רצונו במאכל, ובשאר מינין אף שעיקר רצונו ממין זה מ"מ אזלי' בתר הרוב. וצ"ע דאדרבה בה' מינים לא אזלי' בתר העיקר, אלא דכל כמה שיש בו מה' מינים אזלי' בתר המין דגן, ורק בשאר מינים אזלי' בתר עיקר רצונו שבמאכל [או בתר הרוב אי רצונו שוה בב' המינים], ובמ"א לא כתב דבשאר דברים לא אזלי' בתר עיקר, אלא דבשאר דברים לא אזלי' בתר מה שבא ליתן טעם, ולפמשנ"ת אף הרמ"א עצמו מודה לזה, וכמש"כ הפמ"ג ומבואר בד"מ, אלא דכוונת הרמ"א דאי הוא עיקר המאכל אלא שאינו בעין אם הוא כדי ליתן טעם חשיב לעיקר.

ולכאורה היה נראה לומר דכוונת הגר"א, דבשאר דברים בעי' דיהיה עיקר גמור, דהמין השני בא רק לתקנו ולקיימו, אבל כל כמה דהמין השני בא ג"כ לכוונת אכילתו, אף דמ"מ עיקר כוונת אכילתו הוא למין אחד, מ"מ בכה"ג אזלי' בתר הרוב, ומש"כ דבה' מינין אזלי' בתר עיקר, כוונתו דאם הוא מעיקר מאכל חשיב לעיקר, ולאפוקי היכא דבא לדבק.

אמנם צל"ע דהגר"א עצמו בסי' ר"ח סעי' ב' הביא לדברי הרשב"א, וז"ל: ופי' הרשב"א דובשא עיקר, פי' שרובו דבש ומיעוטו סולת עס"ד. ועוד פי' הרשב"א פ"א דובשא עיקר דעיקרו דבש וסולת להטעימו כו', ע"ש, וז"ש בסי' ר"ד סי"ב אבל אם כו'. עכ"ל. הנה מבואר מדבריו דאי לאו דהסולת הוי מין דגן היה הדבש עיקר, אי מצד דהדבש הוא הרוב, או מצד דהדבש הוא עיקר המאכל, ומבואר דשפיר איכא דין דאזלי' בתר עיקר המאכל בשאר מינים. ואין לומר דהתם מיירי בעיקר גמור דהמין השני דהיינו הסולת הוי טפל גמור, דא"כ לא היה בזה הדין דכל שיש בו וכמו בלדבק, וע"כ דהתם מיירי דהסולת בא למאכל או לטעם, ומ"מ אי לאו הדין דכל שיש בו היה הדבש עיקר, אי מצד דהוא רוב או משום דהוי עיקר המאכל, ועכ"פ חזינן דאיכא דין דאזלי' בתר עיקר המאכל בשאר מינים.

וכן חזינן בשמן ואניגרון, דהיכא דאינו חושש בגרונו הו"ל האניגרון עיקר, וכתב המ"א דהיינו אף דהשמן הוא הרוב, ומיהו בזה אפ"ל כפשנ"ת בזה הסי' דכיון דהשמן אינו ראוי בלא האניגרון משו"ה הו"ל האניגרון עיקר, וכמש"כ האבודרהם, אולם מהא דבחושש בגרונו דהשמן עיקר אף דהאניגרון הרוב, חזינן דאזלי' בתר העיקר, אף דהאניגרון בא ג"כ לשתיה.

ונראה דודאי מודו הגר"א והמ"א דבשאר מינים אזלי' בתר העיקר שבמאכל אף דהוא מיעוט, אולם ס"ל דכ"ז דוקא אי לא היה אוכל כלל למין השני לולי המין שהוא עיקר אצלו, וכגון שהמין השני בא להטעים, דאי לא היה אוכל למין העיקר לא היה אוכל כלל למין השני, וא"כ אע"ג דלמעשה עתה ב' המינים באים לשם אכילה, מ"מ המין שהוא עיקר אצלו אע"ג שהוא מן המיעוט חשיב לעיקר, אבל כשרצונו לאכול לב' המינים בכ"ג רק דעיקר המאכל עתה הוא מין אחד, בזה אזלי' בתר הרוב דהרוב הוא העיקר.

וביאור כוונת השגת הגר"א הוא, דהא דאזלי' בתר מין דגן היינו משום דהמין מחמשת מיני דגן הוי עיקר המאכל, אף דודאי חפץ גם במין השני, מיהו כ"ז דוקא בה' מינים דאז אזלי' בתר העיקר אף דחפצו ג"כ למין השני, אבל בשאר דברים אף דמין אחד הוא חשוב ועיקר אצלו והוי עיקר המאכל, מ"מ כל כמה דחפץ לאכול גם למין השני אזלי' בזה בתר הרוב.

ולפ"ז זכינו לדין דאיכא פלוגתא בין הרמ"א והגר"א, אי איכא דין דאזלי' בתר עיקר רצונו במאכל בשאר מינים, היכא דחפץ גם באכילת המין השני, דהגר"א ס"ל דאי חפץ גם באכילת המין השני ליכא בזה דין דחשיב לעיקר, אף דעיקר חפצו הוא במין זה, אא"כ לא היה אוכל למין השני לולי מין זה דאז אזלי' בתר המין שהוא עיקר אצלו אף שהוא מיעוט, והוי דומיא דשני מינים שאינם באים ע"י תערובת, דבדין עיקר וטפל לא חשיב התם לטפל אלא אי לא היה אוכל למין הטפל לולי המין שהוא עיקר אצלו, וה"נ הדין בתערובת, אלא דבתערובת אזלי' בתר הרוב דכל שהוא מהרוב הוא מיקרי עיקר המאכל. והרמ"א ס"ל דבתערובת איכא דין דאזלי' בתר מה שהוא עיקר אצלו אף דהוי מיעוט, ואף דחפץ גם באכילת המין השני, דכל שמין אחד חשוב והוי עיקר אצלו מיקרי עיקר אכילתו. ועי' בבה"ל סי' ר"ד סי"ד ד"ה ועל, דתלוי בעיקר אכילתו.

ו

מה שיל"ע בדברי הרמ"א והגר"א בסי' ר"ב

ברמ"א סי' ר"ב סעי' א' כתב וז"ל: ואם נתערב יין בשכר אזלינן אחר הרוב, אם הרוב יין מברך בפה"ג, ואם הרוב שכר מברך שהכל. ובביאור הגר"א כתב וז"ל: ואם נתערב כו', מתניתין מ"ד א' כל שהוא עיקר כו', ועס"י ר"ד סי"ב. אבל לא נראה, דהא קי"ל כל חמרא דלא דארי עלי' תלת מיא לאו חמרא הוא, והרי הוא רוב מים ואפ"ה מברכין בפה"ג, אלמא דלא אזלינן בזה אחר רובו. וממתני' אין ראיה, דמתני' לא איירי כלל בנתערב אלא שאוכל כ"א בפ"ע, ואינו אוכל הטפל אלא בשביל העיקר. עכ"ל.

והנה בעצם דברי הגר"א יל"ע, וכמו שהקשה המגן גיבורים (סי' ר"ב באלף המגן סק"ה, והביאו הבה"ל ד"ה מברך), דמשמע בגר"א דלא שייך הדין דעיקר וטפל כשבא ע"י תערובת, ורק כשבא זה אחר זה שלא ע"י תערובת וכמתני' דפת ומליח שייך לדין דעיקר וטפל, ולכאו' הא שפיר דאיכא לדין דעיקר וטפל אף כשבא ע"י תערובת, וכמבואר בסי' רי"ב בבהגר"א.

ועוד צ"ע דמ"מ אמאי אזלי' לדברי הגר"א בתר היין דחשיב לעיקר אף שהוא המיעוט, והא בדברי הגר"א בסו"ס ר"ד מבואר דבשאר מינים שאינם ממיני דגן אזלי' בתר הרוב, ולא בתר מה שחשוב ועיקר אצלו אי הוא מהמיעוט וכפשנ"ת, וא"כ אף אי נימא דהכא היין חשוב אצלו יותר משכר, וכמו שמדמה ליין שמעורב עם מים, מ"מ הא ס"ל להגר"א בסי' ר"ד דבשאר מינים שאינם ממיני דגן דאזלי' בתר הרוב. וכמו"כ צ"ב דהרמ"א והגר"א מחלפו שיטתייהו, דבסי' ר"ד מבואר דדעת הרמ"א דאזלי' בתר מה שחשוב ועיקר אצלו אף שהוא המיעוט, ושי' הגר"א דמ"מ אזלי' בתר הרוב, והכא מבואר דדעת הרמ"א דאזלי' בתר הרוב, ודעת הגר"א דאזלי' בתר העיקר.

וכמו"כ יל"ע במה שדימה הגר"א תערובת יין ושכר לתערובת יין ומים, דלכאו' בתערובת מים ויין היינו דעיקר שתיית היין בהכי, דהמים באים לתקן היין, וזהו ענין המזיגה, ומשו"ה חשיבי המים לטפל, אבל בשכר ושאר משקין אין תערובת שאר המשקין ביין משום תיקון היין, וכמש"כ הפמ"ג שהביאו הבה"ל ד"ה מברך.

ז

הנראה בביאור דברי הגר"א

והנראה בזה דודאי דאין כוונת הגר"א דבתערובת ליכא לדין דעיקר וטפל, דמאי גרע מהיכא דבא שלא ע"י תערובת, וכמש"כ הגר"א עצמו בריש סי' רי"ב, אלא דס"ל להגר"א דאיכא ב' דינים בעיקר וטפל, חדא דאזלי' תמיד בתר העיקר בין אי העיקר מן הרוב ואף אי הוא מן המיעוט, ועוד דין איכא דבתערובת אזלי' בתר הרוב. וביאור הדברים דהדין בעיקר וטפל דאזלי' בתר העיקר בכל גווני אף אי העיקר הוא המיעוט, היינו היכא דהטפל הוא טפל בעצם, וכגון שאינו חפץ לאכול לטפל כלל אלא משום העיקר, ובזה אזלי' בכל גווני בתר העיקר, ודין זה שייך בין כשבא ע"י תערובת ובין כשבא שלא ע"י תערובת, וזה מה דמסיים הגר"א ואינו אוכל הטפל אלא בשביל העיקר.

ואיכא עוד דין בעיקר וטפל, דבתערובת אזלי' בתר הרוב, והוא דין דהיכא דאיכא כמה סוגי מאכלים בתערובת, וצריך לקבוע מהו שם התבשיל, בזה אמרי' דשם התבשיל נקבע ע"י הרוב, ובזה אזלי' בתר הרוב ולא בתר כוונת אכילתו, דאף דכוונת עיקר אכילתו הוא משום המיעוט דהוא עיקר אצלו, מ"מ אזלי' בתר הרוב, דשם התבשיל נקרא ע"ש הרוב, ומשו"ה ס"ל להגר"א דביין כיון דחזינן דעיקר דרך שתיית היין הוא ע"י ג' חלקים מים דאז נקרא יין, ה"ה בשכר, דאף שכר מחזק כח היין כמבואר בבה"ל ד"ה מברך, וא"כ אין מתבטל שם היין מהמשקה, וכיון דשם המשקה מיקרי יין א"כ הו"ל היין עיקר [ואע"ג דלמעשה אין היין רוב וכפי שיבואר להלן].

וממילא דמש"כ הגר"א דממתני' אין ראי', היינו דבמתני' לא מיירי בדין עיקר וטפל דתערובת, אלא בדין עיקר וטפל דטפל בעצם מה כוונתו, דאי נימא דבאמת במתני' מיירי בעיקר וטפל דתערובת, וקתני דכל שהוא עיקר ועמו טפלה מברכין על העיקר, והיינו בתר העיקר בעצם דאזלי' בתר כוונתו, וממילא דבתערובת דהנדון הוא לקבוע שם המאכל אזלי' בתר כוונתו, וכיון דאמרי' דאזלי' בתר הרוב היינו דאמרי' דכוונתו הוא על מה שהוא מין הרוב, וא"כ בשכר ויין כוונתו לשכר דהוא הרוב, ואינו דומה למים דאין לו חשיבות, וממילא דלא אמרי' דכוונתו הוא עבור המים [ועי' בט"ז סי' ר"ב סוף סק"ט שכ"כ].

אבל כיון דאמרי' דבמתני' לא מיירי בדין עיקר וטפל דתערובת, א"כ שפיר אפש"ל דדין תערובת אי"ז כלל משום כוונתו, אלא דין לקבוע מהו שם המשקה או המאכל, ובזה אמרי' דאזלי' בתר הרוב, והיינו דהרוב נקרא דהוי בעין, והמיעוט אינו נחשב לבעין כיון שמעורב. אבל ביין כיון דדרך שתייתו הוא ע"י תערובת, ואדרבא עי"ז מיקרי שם יין, וכדאמרי' כל חמרא דלא דארי עלי' תלת מיא לאו חמרא הוא [ואיכא מ"ד דעל יין חי מברכין בפה"ע], א"כ גם בנתערב בשכר יין מתבטל מהמשקה שם יין, וכיון שכן הו"ל היין עיקר, ודומה למש"כ הטור בסי' ר"ד דכל דלטעמא עבידי מיקרי בעין, וכפשנ"ת לעיל [ומש"כ הגר"א דממתני' אין ראיה, דמתני' לא איירי כלל בנתערב, אין הכוונה דהדין דעיקר וטפל דמתני' לא שייך כלל בתערובת, אלא דהדין השני דעיקר וטפל דהוא דין לקבוע שם המאכל בתערובת, בזה לא איירי מתני' כלל].

ומ"מ צע"ק דאף דמיקרי היין בעין, מ"מ אמאי חשיב היין לעיקר והשכר לטפל, והא סו"ס אף השכר שהוא הרוב הוא בעין, וצ"ל דכיון דבעינן לקבוע שם למשקה, אמרי' דמה שהוא חשוב ועיקר אצלו הוא העיקר ועל שמו קרוי המשקה, ויין הוא חשוב טפי, ואף דהגר"א כתב בסי' ר"ד דלא אזלי' בתר העיקר אצלו לשאר מינים אלא בחמשת מיני דגן, ובשאר מינין אזלי' בתר הרוב, והיינו דהמיעוט לא מקרי דהוא בעין, מיהו היכא דחשיב לבעין וכגון משנ"ת לעיל בדעת הטור דהיכא דלטעמא עבידי דחשיב לבעין, וה"נ ביין דמקרי בעין כפשנ"ת, וע"כ דצריך לקבוע לשם המשקה, ממילא דאזלי' בתר החשוב דשם המשקה נקרא על שמו והוא היין. ולכאורה בשני מינים בתערובות מחצה על מחצה, נלך בתר החשוב, ויין ושכר נקרא כמחצה על מחצה כיון דשניהם מקרי בעין.

ועיקר כוונת הגר"א הוא דבתערובת לא אזלי' בתר עיקר כוונת אכילתו [ורק בה' מיני דגן אזלי' בתר כוונתו, דאי כוונתו במין דגן לדבק הו"ל טפל, ואי כוונתו לאכילה מיקרי המין דגן עיקר], אלא בתר הרוב דהוא קובע שם המאכל, ומיהו היכא דהוי טפל בעצם, דלולי מין העיקר לא היה אוכל לטפל, ודאי דחשיב המין עיקר לעיקר אף שהוא מיעוט, וזהו דינא דמתני' דכל שהוא עיקר ועמו טפלה, ודין זה שייך בכל גווני בין כשבא ע"י תערובת ובין שאינו ע"י תערובת, וכמש"כ הגר"א ברסי"ב. וכן מבואר להדיא בגמ' לו: בשמן ואניגרון דהו"ל תערובת, ומייתי שם בגמ' למתני' דכל שהוא עיקר ועמו טפלה, והיינו דהתם אף שהוא ע"י תערובת הו"ל השמן טפל בעצם, כיון דלולי האניגרון לא היה שותה כלל השמן.

ח

מה שיל"ע בדברי הביאור הלכה

בביאור הלכה סי' ר"ב ד"ה ואם, הביא לדברי המ"א בסי' ר"ד סקט"ז דגם במשקין ולא רק במים כל שיש א' מששה יין מברכין בפה"ג, ולדעת המ"א במשקין אפי' בפחות מא' מששה יין מברכין בפה"ג, והבה"ל מחלק בין משקין דדרך העולם למזוג בהם היין, דאף אי הרוב הוא מן המשקין דאינם מבטלים היין, לבין שכר דאף שמחזק לכח היין מ"מ אין דרך העולם לערב שכר ביין, וממילא דאזלי' בתר הרוב. ובבה"ל הביא ראיה לזה דאף ששאר משקין הם יותר מהיין, דמ"מ אזלי' בתר היין אי הדרך למזוג כן, מיין קונדיטון שהוא שליש יין שליש פלפלין ושליש דבש, ומברכין בפה"ג אף דהיין הוא מיעוט, וחזינן דאף שהיין הוא מיעוט שייך לברך בפה"ג היכא דדרך מזיגתו בכך.

ויל"ע בראייתו מיין קונדיטון, דהא התם אין הפלפלין והדבש באים לשתיה אלא להטעים היין, וכמש"כ המ"ב עצמו בסק"ו, אבל שאר משקין שבאים לשתיה אף שמערבן עם היין ליתן טעם טוב ביין, מאן לימא לן דהיין חשיב לעיקר ושאר משקין לטפל, אי לאו דנימא דהיין כיון דחשוב חשיב לעיקר, וא"כ גם אם עירב שכר ביין אף דהשכר הוא הרוב, כיון דהיין חשוב היין חשיב לעיקר, וכפשנ"ת בדעת הגר"א.

ולבר מן דין הא ליכא ראיה מיין קונדיטון, דהא התם הא ליכא רוב לשום מין דכל מין הוי שליש, וממילא דלא שייך למיזל בתר רוב דכל מין הוא מיעוט, ובע"כ דכדי ליתן שם למשקה אזלי' בתר החשוב, דהא דאזלי' בתר הרוב היינו דשם הדבר נקרא ע"ש הרוב דהוא חשיב בעין והמיעוט לא הוי בעין, וזה שייך דוקא אם ממין אחד איכא רוב, ולא דאיכא רוב מב' מינים יחד.

ט

מה שיש לדון בברכה על סלט פירות

ונראה ברור דאפי' אי איכא רוב דברכתו בפה"ע ומיעוט דברכתו בפה"א, אלא דמה שברכתו בפה"ע הוא מב' מינים, וכגון שעשה סלט פירות שיש בו שליש תפו"ע שליש תפוז ושליש בננה, דלא שייך לומר דהרוב הוא בפה"ע, דדין ברכה אינו תלוי בברכה אלא בשם המאכל, וכיון דאין רוב מתפו"ע ולא מתפוז אין המאכל נקרא דוקא תפו"ע או תפוז, ויהיה ספק באמת איזו ברכה ליתן, ונראה דבזה ניזל בתר המין שיש בו יותר משאר המינים דהוא החשוב. אבל זה אינו, דמ"מ שאר המינים אינם נטפלים אצלו, וא"כ צריך לברך על כל מין.

מיהו אפשר דאם בתפו"ע איכא יותר מהבננה וגם בתפוז איכא יותר, אף דכ"א לא הוי רוב, מ"מ הבננה נטפל לגבי התפו"ע בפנ"ע ולגבי התפוז בפנ"ע, וא"כ לפ"ז אף אי רק בתפו"ע איכא יותר מהבננה הדין כן דנטפל לתפו"ע, וא"כ יברך על התפו"ע ויפטור לברכת הבננה שהיא בפה"א [ולכאו' תלוי בפלוגתת אביי ורבא בחולין ק. אי אמרי' סלק, וכתבנו במקו"א דהפלוגתא היא אם שייך לומר דהוא רוב נגד אחד, והשני אינו מפריע לומר שאין הוא בכללות התערובת], וצ"ע. ועכ"פ ודאי דאם בבננה שברכתה בפה"א איכא יותר מכ"א שברכתו בפה"ע, אף דבצירוף הוי רוב פה"ע, דמ"מ אין הפה"א טפל, דלמאי יהיה נטפל. ודו"ק היטב.

נערך ונסדר ע"י הרה"ג בנימין חיים יעקאבס שליט"א

ברכת יוסף
הרה"ג יוסף הלל שליט"א
ראש ישיבת "עץ החיים" שע"י ישיבת חברת "אהבת שלום" ירושלים

הלכות ברכת הגומל

א. ארבעה צריכים להודות ולברך ברכת הגומל, ואלו הם: יורדי הים כשיעלו ממנה, והולכי מדבריות כשיגיעו ליישוב, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא[1], וסימנם "וכל החיים" יודך סלה", החיים ר"ת ח'בוש י'סורים י'ם מ'דבר[2]:

ב. כל אלו הארבעה שצריכים לברך אינם רשאים לברך אלא כשיצאו מן הסכנה לגמרי, וע"כ ביורדי הים שמצוי לפעמים שבאים לנמל ומתעכבים שם יום או יומיים ודעתם לחזור לים להמשיך בדרכם, אינם רשאים לברך שם, אלא ימתינו מלברך עד שיגיעו למחוז חפצם. וכן בהולכי דרכים כשהולך ממקום למקום ובדרך הליכתו עובר דרך עיירות, אינו רשאי לברך באותם עיירות שעובר בהם, אלא ימתין עד שיגיע למחוז חפצו ושם יברך. וכ"ז דוקא אם אגב דרך הילוכו פגע באותם העיירות, ואין אותם העיירות כלל מחוז חפצו, אבל אם הולך ממקום למקום ובכל מקום שהולך זהו מחוז חפצו שלשם כך הלך, ונתעכב בהם כמה ימים, חייב לברך בכל מקום ומקום ואע"ג שדעתו להמשיך בדרכו[3]:

ג. כל אלו הארבעה שחייבים לברך הגומל בצאתם מן הסכנה, מדובר אפי' כשהאדם הכניס את עצמו מדעתו לידי הסכנה. ולכן בחבוש שחבשוהו על עסקי ממון, ויש בידו לפרוע החוב שחייב אלא שמורד ואינו רוצה לשלם, או שחושב שבעבור חבישתו יתפשרו עמו, מ"מ חייב לברך. וכן בחולה שחלה בצינים ופחים ונפל למשכב, אע"ג דהכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים (כתובות ל.), מ"מ חייב לברך הגומל כשיוצא מן הסכנה[4]:

ד. מי שנתחייב לברך על ארבעתן, כגון שבא ממדבר והלך לים וחלה בספינה וחבשוהו שם, ובצאתו מן הספינה ניצול מן החבישה ונתרפא מן החולי, אין צריך לברך ארבעה ברכות לכל אחד ואחד אלא די בברכה אחת לכולן[5]. וכן מי שחבשוהו ויצא מבית האסורים ולא הספיק לברך עד שחבשוהו עוד הפעם, אינו מברך אלא ברכה אחת[6]:

ה. י"א שקטן פחות מבן י"ג שנים לא יברך ברכת הגומל, ויש חולקים, על כן במקום שיש מנהג לברך יש להם לסמוך על שיטת המתירים לברך. ובמקום שאין מנהג ברור, יברך הקטן בלא שם ומלכות. ומנהג האשכנזים שאין הקטן מברך כלל[7]:

ו. נשים חייבות בברכת הגומל כאנשים, וטוב שתברך בעזרת נשים וישמעו האנשים בבית הכנסת, ולא תברך בפני האנשים ממש משום כל כבודה בת מלך פנימה. ויש אומרים שנשים לא יברכו ברכת הגומל. והנוהגות לברך יש להם על מה שיסמכו, וכן נראה עיקר שהאשה תברך ברכת הגומל[8]. וכן המנהג שמברכות הנשים הגומל אחר הלידה (ויש מהאשכנזים שיוצאים כששומעת ברכו מהבעל העולה לתורה):

1. ברכות (דף נד:). ולענין שצריך לברך דוקא כשיוצא מן הסכנה, כן הוא בגמ' לענין חולה וחבוש, דאיתא בגמ' מי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. אמנם הרמב"ם (פ"י מהלכות ברכות ה"ח) וכן הטור (סי' ריט) כתבו דה"ה בהולכי מדברות, היינו דוקא כשיגיעו ליישוב, וכן ביורדי הים כשיעלו ממנה, וכן משמע שם ברש"י, עיי"ש.

2. אבודרהם (דף שמ"א) וטוש"ע. ויש נוסחאות בשו"ע שכתוב חיים ר"ת ח'ולה י'סורים י'ם מ'דבר, ולפי דבריהם יסורים היינו היוצא מבית האסורים.

3. בא"ר (ס"ק א') כתב בשם העו"ת דאין צריך לברך אלא עד שיצא לגמרי מן הסכנה, ואפי' אם התרחש לו נס בים אינו מברך שם אלא עד שיעלה מן הים. וה"ה אם מפליג בספינה ולפעמים באים לנמל ומתעכבים שם יום או יומים, אי"צ לברך שם כיון שדעתו לחזור לים. מיהו אם מתעכב הרבה צ"ע. ע"כ דברי העו"ת. ובא"ר כתב שם שמצא כתוב (והוא מדברי העטרת זקנים כאן) שאין לברך עד שיצא מן הסכנה לגמרי וכו', ובחולה עד שילך על בוריו. ע"כ. ונראה דכוונתו שאפי' אם מתעכב הרבה בנמל אי"צ לברך עד שיגיע למחוז חפצו ויצא מן הסכנה לגמרי (וכ"כ במאמ"ר ס"ק א' בהבנת דברי האי"ר). וכ"כ בברכ"י (ס"ק ג') ובמחב"ר (ס"ק ה') דמי שהולך ממקום למקום ובדרך הילוכו עובר בעיירות גדולות ונח שם יום או יומים, לא יברך שם הגומל עד שיגיע למחוז חפצו למקום דאדעתיה נפיק. וכ"כ בשו"ת אוהל יוסף (לר' יוסף מולכו בעמח"ס שולחן גבוה סי' א'), ובשו"ת קול יעקב (סי' ג'), הביאם הברכ"י שם.
וכתב במאמ"ר (ס"ק א') דמדברי העו"ת והא"ר ילפינן שהיוצא לדרך רחוקה ומתעכב באיזה קהילות כמה ימים, שלא יברך שם אלא עד שיחזור לביתו שאז יצא מן הסכנה לגמרי, וכן ההולך מקהלה לקהלה לא יברך בכל קהלה וקהלה אלא עד שיחזור לביתו. אמנם כתב שם דראה שלא נוהגים כן, דשלוחי א"י מברכים בכל מקום שהולכים שם, וכן נוהגין שההולך בדרך רחוקה מברך בהגיעו למחוז חפצו וגם בחזרתו לביתו, וכתב דנראה שמדמים העולם דין זה למה שכתב הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' פ"ב), והביאו השו"ע (סי' ריט סעיף ח'), דמי שיש לו חולי קבוע שבא מזמן לזמן שמברך בכל פעם ופעם שקם מחוליו, ואע"פ שיודע שיחזור לו חוליו בזמן הקבוע לו, מ"מ כיון שעכשיו הבריא חייב לברך, דלאו בכל שעתא מתרחיש ניסא, וה"ה כאן בכל פעם שניצול מהצרה צריך להודות כל שנזדמנו לו קהל ועדה אע"ג שיודע שיחזור לדרכו. ואע"פ שיש קצת לחלק בין הדברים, מ"מ נראים הדברים כמו שכתבנו. ע"כ תורף דברי המאמ"ר.
ונראה לומר דלא פליג המאמ"ר אכולהו פוסקים שהזכרנו לעיל שכתבו שאין לברך עד שיצא מן הסכנה לגמרי, דאינהו איירי באופן שאגב דרך הילוכו נזדמן לעבור בעיירות או בנמל, ואין זה כלל מחוז חפצו שלשם כך יצא, ולכן אינו רשאי לברך שם כיון שלא הגיע עדיין למחוז חפצו נמצא שלא יצא מן הסכנה, משא"כ בדברי המאמ"ר דאיירי שאותם קהילות שמתעכב בהם זהו מחוז חפצו, כדרך שלוחי א"י שהולכים ממקום למקום, וכל מקום שבאים אליו זהו מחוז חפצם, בזה סבירא ליה שמברך בכל פעם, שבכל פעם הוי כהצלה חדשה. וכ"כ בשד"ח (אס"ד מערכת ברכות סי' ב' אות י"א) לחלק בין היכא שהולך מעיר לעיר וכל חפצו רק לעיר פלונית, אלא שהוא מוכרח לעבור דרך עיירות אחרות, דאז אינו מברך אלא לבסוף כשמגיע למחוז חפצו, לבין היכא שבכל מקום ומקום שמגיע זהו מחוז חפצו ואדעתא דהכי נפיק, וכתב שכן נהגו (אמנם במאמ"ר נראה בפי' שלא נחת לחילוק זה, שהרי כתב שלדברי העו"ת ה"ה שלוחי א"י לא היה להם לברך אלא בחזרתם לביתם, ולפי הנ"ל יש לחלק כנ"ל). וכתב בכף החיים (סופר אות ה') דהיינו דוקא אם מתעכב כמה ימים בכל מקום ומקום שהולך שם, אבל אם דעתו לשוב תיכף ביום ההוא או למחרת אין לברך אפי' כשזהו מחוז חפצו, עיי"ש. אמנם בספר חיים להרח"ף (סימן כ"ו אות ד') כתב דהשלוחים אע"פ שהם לנים לינה אחת בעיירות קטנות נקרא שבאו למחוז חפצם, דאדעתא לקבץ באו וכבר מצאו מה שהיה חפצם, עיי"ש. וכן פסק בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק י"ד תשובה מ"ב בהערות שם) דכל שמתעכב יום אחד, אע"ג שיוצא למחרת מברך שם הגומל, ורק אם נוסע באותו יום כמה פעמים אינו מברך בכל פעם אלא לבסוף [ועיין בספר ויען אברהם (או"ח סי' ח') שהביא דברי אביו בספר חיים הנ"ל, וכתב שבברכ"י ואהל יוסף ועוד אחרונים חולקים ע"ז, וס"ל דלא יברך אלא עד שיצא מן הסכנה לגמרי. ולא נחת למה שחילקנו לעיל בין היכא שעובר באותם עיירות דרך הילוכו להיכא שזהו מחוז חפצו].

4. בשו"ת הר"י מיגאש (סי' צ') נסתפק בחבוש שגרם לעצמו להחבש כנ"ל, וצידד לומר דאפשר דלא פלוג רבנן דא"כ נתת דבריך לשיעורים. ע"כ. ובספר שדה הארץ (ח"ג סי' ז') כתב דבצינים ופחים אע"פ שבאים ע"י האדם מברך, דאע"ג דהחולי בא ע"י פשיעת האדם, מ"מ מה שנתרפא מן החולי זהו בחסדי השי"ת וצריך להודות על זה. וכתב שכ"כ במהרי"ל שעל חולי הקדחת צריך לברך. ע"כ. וכ"כ בשו"ת לב חיים (ח"ג סי' נ"ג), עיי"ש. וכ"כ בספר שמח נפש (מערכת ה') דמדברי הברכ"י שכתב שבכל חבוש נהגו לברך, משמע דס"ל שאפי' בכה"ג שהוא גרם לעצמו להחבש ג"כ חייב לברך. וכן פסק בבא"ח (ש"ר פר' עקב הלכה ט'). ומילתא דמסתברא היא, דמאי שנא מיורדי הים והולכי מדבריות שמברך אע"פ שהוא הכניס את עצמו לסכנה.

5. כ"כ בשו"ת פרי הארץ (ח"א סי' ז'), והביאוהו הפוסקים. ועיין בעיקרי הד"ט (סי' י' אות א').

6. שו"ת קול בן לוי (סי' א'), הובאו דבריו בספר ברך את אברהם (סי' ס"ה אות י"ט) ועוד אחרונים.

7. בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' י"ד) כתב דקטן לא יברך הגומל, שאינו יכול לומר "לחייבים" כיון דלאו בר עונשין הוא, ואע"ג דאפשר דנענש מצד גילגולו הקודם ויכול לומר "לחייבים", שהיה חייב בגלגול, מ"מ אפשר שנענש מחמת עוונות אביו, ואם יאמר לחייבים הוי כאילו אמר שאביו חייב ורשע, וזה אסור משום כבוד אביו. ואם נאמר דידלג תיבת "לחייבים", זה לא שייך, דאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים (ועיין בשעה"צ ס"ק ה'). ע"כ תורף דבריו. והביאו דבריו המ"א (ריש סי' ריט), ובא"ר (ס"ק ג'), ובאה"ט (ס"ק א'), וכנה"ג, ופמ"ג בא"א, ושו"ת אהלי יוסף (סי' א'). וכן משמע מדברי הר"ש דוראן בשו"ת התשב"ץ (ח"ד סי' ד'). וכ"כ בשע"ת (ס"ק א') דנוהגים שהקטן לא מברך הגומל. וכן פסק בערוך השולחן (אות ו') ובמ"ב (ס"ק ג').
אמנם בשו"ת לחמי תודה למהר"י באסאן (סי' ה') דחה דברי המהר"ם מינץ, והעלה שהקטן יברך (והביאו בהגהות רע"א ס"ק א'). וכן בספר מור וקציעה דחה דברי המהר"ם מינץ, והעלה דקטן משהגיע לחינוך יברך בשם ומלכות. וכ"כ בברכ"י שכן הוא המנהג בכל גלילותינו לברך. וכ"כ בחס"ל ובספר נזירות שמשון. וכן פסק בבא"ח (ש"ר פר' עקב אות י"ד) דקטן פחות מבן י"ג כיון שהגיע לחינוך יברך בשו"מ במקום שיש מנהג לברך, ובמקום שאין מנהג ידוע יברך בלא שם ומלכות. וכתב בכה"ח (ס"ק ב') דבכל גלילותינו בארץ הצבי לא שמענו ולא ראינו קטן שמברך כך, וע"כ נראה דהיום בא"י יברך בלא שם ומלכות כיון שאין מנהג ברור לברך, וכמ"ש בבא"ח.

8. בשו"ת הלק"ט (ח"ב סי' קס"א) כתב דלשיטת הסוברים דעשרה ותרי רבנן מעכב (רבינו יונה ובית יוסף), אפשר דאשה לא תברך הגומל משום כל כבודה בת מלך פנימה. ע"כ. אמנם בכנה"ג כתב שראה שמנהג הנשים שאין מברכות הגומל, וכתב דמנהג בטעות הוא, דאי משום כל כבודה בת מלך פנימה אין זה סיבה מספקת לפוטרה מחיובה. ועוד, שהרי אפשר שתברך בעזרת נשים וישמעו האנשים בבית הכנסת שלהם, ולא שייך בזה כל כבודה וגו', ולכן העלה להלכה דאשה תברך בפני עשרה ולפחות בפני איש אחד או נשים. וכן פסק בברכ"י (אות ב') דנשים חייבות בברכת הגומל, ותברך בביהכנ"ס של נשים וישמעו האנשים מבהכנ"ס שלהם, או לפחות תברך בפני נשים ואיש אחד. וכ"כ בספרו לדוד אמת (סי' כ"ג אות י"א) דנשים יברכו בפני נשים ואיש אחד, והעתיקו דבריו בספר כרם שלמה ובספר חיים למהרח"ף (סי' כ"ו אות ח'). ונראה כוונתו דלכל הפחות תברך בפני נשים ואיש אחד, אבל לכתחילה עדיף שתברך בפני עשרה אנשים מביהכנ"ס של נשים, כמ"ש בברכ"י ובכנה"ג. ועיין בא"ר (ס"ק ב') שהביא דברי הכנה"ג הנ"ל, וכתב ע"ז דנראה לו שהטעם שנהגו הנשים שלא לברך הגומל היינו משום שאינן יכולות לומר "לחייבים", דאשה נענשת בעוון בעלה כדאיתא בכמה דוכתי בגמ' ובזוה"ק, וכתב דלכן יותר טוב שבעלה יברך עליה ברוך אתה ה' אמ"ה שגמלך כל טוב, עיי"ש [אמנם עיין לקמן (הערה 21) שכתבנו שהרבה אחרונים חולקים ע"ז, וס"ל דבעל על אשתו אינו רשאי לברך הגומל].
ועיין במג"א (ס"ק א') שהעתיק ג"כ דברי הכנה"ג הנ"ל דנשים חייבות לברך הגומל, וסיים דאפשר שמה שנהגו הנשים שלא לברך היינו משום דס"ל דברכות אלו רשות. ע"כ. אמנם נראה דדעתו מסכמת לשיטת הכנה"ג דבאמת לדינא חייבות הנשים לברך, אלא שכתב טעם ליישב המנהג שנהגו הנשים שלא לברך, והוא משום דס"ל דברכות אלו רשות. ובאמת שיטה זו היא שיטת הראב"ד בהגהות הרי"ף (ברכות דף מד. מדפי הרי"ף), ופשיטא דאנן לא ס"ל כוותיה, דהא ראייתו של הראב"ד הוא משום דס"ל דכל ברכות אלו אין בהם שם ומלכות, ואנן ס"ל דבעינן שם ומלכות דהיינו משום דהוה חובה ולא רשות, וכמ"ש הטור (סי' ריח). ובמ"ב (סק"ג) כתב ג"כ שמנהג העולם שנשים אין מברכות, ושוב הביא דיש שכתבו דמ"מ נכון שתברך. וכן פסק בערוך השולחן (סי' ריט סעיף ו') דנשים יברכו ברכה זו בפני עשרה. וכ"כ בח"א דנשים ראויות לברך בפני עשרה, וכן פסק בקיצור שו"ע. וכן פסק היעב"ץ בסידורו בית יעקב. וכן הכריע בספר מעשה רוקח (על הרמב"ם פ"י מה' ברכות ה"ח). וכן פסק בספר שולחן הטהור (סעיף ד'), וכן פסק למעשה בספר יוסף את אחיו למהר"י פלאג"י (מערכת ב' אות א'). וכן פסק בבא"ח (ש"ר פר' עקב אות ה'). וכן עיקר. ועיין במחצה"ש (ריש סי' ריט) ובכף החיים (ס"ק ג') שכתבו שמה שכתב הכנה"ג שהאשה תברך לכה"פ בפני איש אחד או נשים, זהו לשיטת הסוברים (שו"ע סעיף ג') דהא דבעינן י' היינו לכתחילה, ובדיעבד אינו מעכב, אבל אנן דחיישינן לשיטת הסוברים דעשרה מעכב, וכמו שפסק בשו"ע סעיף ג', א"כ בלא עשרה אנשים הוה ברכה לבטלה, ועל כן לכתחילה תברך האשה בפני עשרה אנשים, וכשאין עשרה תברך בלא שם ומלכות. וכ"כ בבא"ח (שם) דאם האשה קשה לה לברך בפני עשרה כגון שמתביישת, תברך בלא שו"מ, עיי"ש. וכ"כ בחס"ל אות י' (ועיין בבאה"ל בד"ה וי"א מש"כ בשם הרע"א).
אמנם הלום ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' קצ"ה) שכתב בשם החזו"א שאמר שנשים לא יברכו הגומל, והביא עוד בשם הצפנת פענח (ברכות פ"י ה"ח) שציין לדברי רש"י (מנחות דף פ"ד ע"ב) שכתב גבי אשה שהיתה בסכנת זיבה או שסיכנה בים ונדבה לקינה להביא קן בתורת נדבה, עי"ש, ותמה בצ"פ למה לא נדבה קרבן תודה שיעקרו בא על אדם שנסתכן וניצל, וכתב שכיון שעיקר ההודאה בקרבן תודה הוא בשעת סמיכה (כמ"ש הרמב"ם בפ"ג מה'

ז. קודם הברכה יש נוהגים לומר פסוק "אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה"[9], ואח"כ יברך "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב"[10], והשומעים עונים "אמן", ואומרים "מי (וי"א האל) שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה"[11], ואם לא אמרו אותו השומעים יצא יד"ח[12]:

ח. צריך לברך ברכה זו בפני עשרה אנשים, ושתים מתוכם יהיו חכמים ששונים הלכות טעמי המשנה, וטוב לכתחילה לברך בפני עשרה אנשים וחוץ מהם עוד שני חכמים[13]. והמברך עצמו ג"כ נכלל במנין העשרה[14]. ואם לא מצא שני חכמים לא יניח מלברך[15]. ואם בירך בפחות מעשרה י"א שיצא וי"א שלא יצא, וטוב שיחזור ויברך בפני עשרה בלא שם ומלכות[16]. ונהגו לברך אחר קריאת התורה בציבור[17]:

ט. טוב שבשעת הברכה יהיה המברך עומד והציבור השומעים יושבים, ובדיעבד בכל אופן שיהיה יצא[18]:

י. אין לברך ברכת הגומל בלילה, ובדיעבד אם בירך יצא יד"ח ואין לחזור ולברך[19]:

יא. לכתחילה נכון שלא לאחר מלברך הגומל לאחר יותר משלושה ימים משנתחייב בה. ואם איחר יש לו תשלומים לברך כל זמן שירצה, ואפילו לאחר זמן מרובה[20]:

יב. בן רשאי לברך על אביו ברכת הגומל כשניצל אביו מן הסכנה (וכן בן הבן על סבו), ויברך עליו "ברוך את ה' אלהינו מלך העולם שגמלך כל טוב", או שיברך עליו "בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן". ואם שמע אביו את הברכה שבירך עליו בנו וענה אמן, וכיוון לצאת יד"ח בברכתו, והיו שם עשרה, נפטר האב מלברך שוב הגומל. וכן הדין גם כן בתלמיד לרבו המובהק שרשאי התלמיד לברך עליו כנ"ל. ואם כיוון רבו לצאת וענה אמן והיו שם עשרה, נפטר מלברך הגומל. אבל על שאר קרובים כגון אב על בנו ובעל על אשתו אין רשאים לברך הגומל, ואם

מעשה הקרבנות הט"ו) ונשים אסורות בסמיכה, שוב לא שייך בהו הך הודאה דקרבן תודה, ולכך הביאה קנים. ע"כ תוכן דבריו. וכתב שם דלפ"ז ה"ה דאינן שייכות בברכת הגומל שנתקן במקום קרבן תודה, כמ"ש הרא"ש (פרק הרואה סי' ג'), עיי"ש. ונראה דאין זו ראיה כ"כ, דאפשר דהתם איירי בשנדבה קרבן תודה אלא שנדבה ג"כ קן, ולא כתבו רש"י דהתם איירי לענין קן. ועוד, שהרי בשו"ת חת"ס (סי' נ"א) וכן בפתה"ד כתבו להדיא דלא הוי ברכת הגומל במקום תודה ממש, וא"כ אע"ג דלא שייכי בקרבן תודה מ"מ שייכי בברכת הגומל. ועוד, שהרי אין ההודאה בשעת סמיכה מעכבת אלא שראוי שאז יודה, וא"כ שפיר גם אשה תודה אע"ג דלא שייך בה סמיכה.

ונראה שאף לדעת החזו"א ראוי שיעלה בעלה לתורה ויכוין בשעת אמירת "ברכו" להוציאה ידי חובה בברכת הגומל, ותשמע היא אמירת הברכו ותענה אמן ותכוין ג"כ לצאת יד"ח, וכמ"ש בא"ר (ס"ק ה') דברכו הוי במקום הודאה, ויכול הבעל להוציא אשתו יד"ח באמירת "ברכו". וכך נהגו האשכנזים מקדם. ומ"מ מנהג ירושלים שהנשים מברכות הגומל, וכמ"ש לעיל בשם רוב הפוסקים, והמברכת יש לה על מה לסמוך.

9. באגודה (פ"ט דברכות) כתב שי"א פסוקי תהלים יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם וגו' (תהלים ק"ז) קודם הברכה, וכ"כ בספר החיים למהרח"ף (סימן כ"ו אות י"ד) דכן הוא מנהגם לומר פסוק זה. ובספר חס"ל כתב שטוב לומר קודם הברכה פסוק אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה (שם קי"א). וכ"כ בבא"ח (ש"ר פרשת עקב אות א'), ובכף החיים (ס"ק י"ד) הוסיף ג"כ פסוק הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו (שם קי"ז). ונראה שבפסוק אודה ה' בכל לבב צריך לומר ג"כ תיבת "הללויה" קודם תיבת "אודה", שכן הוא נוסח הפסוק, וכל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן. ועיין במס' פסחים (דף קי"ז.) דאע"ג דפליגי אי הללויה הוי ריש פירקא או סוף פירקא, מ"מ הכל מודין דקרא דמנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש הללויה דבתריה ריש פירקא, והיינו קרא הללויה אודה ה' וגו' ולכו"ע הוי ריש פירקא, וכן שהרי יזדע מה שכתבו הפוסקים שהגומל הוא כהלל. אמנם המנהג שלא לומר תיבת הללויה, וצ"ע מה טעם הדבר. ופשוט שכל זה אינו מעכב כלל.

10. לפנינו בגמ' (ברכות דף נ"ד:) איתא "מאי מברך, אמר רב יהודה ברוך גומל חסדים טובים". אמנם נוסחת כל הראשונים היא כמו שכתבנו, וכתב הב"י שכן עיקר. ונוסח זה אינו מעכב כל שאמר ענין הברכה, וכמו שכתוב בשו"ע (סעיף ד') ולקמן בדברינו (סעיף י"ב). ולכן אם אמר ברוך גומל חסדים טובים כנוסחת הגמ', ג"כ יצא י"ח. וכ"כ בספר ברך את אברהם (סי' ס"ה אות ז'), והוסיף שם דאם כיוון לצאת ידי חובת ברכת הגומל בברכות השחר כשבירך הגומל חסדים טובים לעמו ישראל, אינו יוצא יד"ח דליכא מלכות, ואי משום מלכות דתחלת הברכה הרי הפסיק בדברים אחרים. ועיין בשעה"צ ס"ק ה'.

11. רמב"ם (פ"י מה' ברכות הל' ח') וטוש"ע (סעיף ג').

12. מג"א (ס"ק ב') ושאר אחרונים.

13. במס' ברכות (דף נד:) איתא: אביי אמר וצריך לאודויי קמי עשרה דכתיב וירוממהו בקהל עם, מר זוטרא אמר ותרי מינייהו רבנן דכתיב ובמושב זקנים יהללוהו. מתקיף לה רב אשי וכו' ואימא בי עשרה שאר עמא ותרי רבנן, קשיא. ע"כ. ורוב ככל הראשונים פסקו כמר זוטרא דדי בעשרה ותרי מינייהו רבנן [הלא המה הרי"ף, והרמב"ם (פ"י מה' ברכות ה"ח), והסמ"ג (עשה כ"ז), והרמב"ן (תורת האדם ענין הרפואה), ומרדכי, ורבינו ירוחם (ני"ג ח"ב), ואבודרהם בשם הרי"ף, וראבי"ה, ואגודה, ואוהל מועד, והאשכול, וריא"ז, והטור בפסקי הרא"ש ובהלכות, ומאירי וצדה לדרך), וכתב בב"י דטעמם הוא שסוברים שכיון דהוה מדרבנן נקטינן לקולא דדי בעשרה ותרי מינייהו רבנן, ולא בעינן עשרה ועוד תרי רבנן. אמנם התוס' (שם ד"ה ואימא, וכן הוא בש"ג ובאבודרהם וטור בשם התוס', וכן בתוס' הרא"ש ותוס' ר' יהודה החסיד) והרא"ש והרוקח ס"ל דכיון דלא איפשטא עבדינן לחומרא, ובעינן עשרה עם עוד תרי רבנן.

ושיטה שלישית היא שיטת הריטב"א, ובה"ג (וכן משמע בכל בו), והרא"ה, ורבינו ירוחם בשם הרי"ף, דס"ל דלא בעינן כלל תרי רבנן אלא רק עשרה אנשים.

ופסק בשו"ע כשיטת הרמב"ם והרי"ף ורוב הראשונים הנ"ל דצריך עשרה ותרי מינייהו רבנן. וכתבו העו"ת והא"ר דלכתחילה טוב להחמיר כשיטת הסוברים דבעינן עשרה ועוד תרי רבנן, וכ"כ בחס"ל (אות ח') ובבא"ח (ש"ר פר' עקב אות ב'). ומה שכתבנו שבעינן תרי רבנן ששונים הלכות טעמי המשניות, כ"כ במג"א ס"ק ג', ובפמ"ג שם. ולכאורה משמע שבעינן שיהיו חכמים ממש, אמנם במאירי כתב בזה"ל "ושיהיו ב' מהם ת"ח או קרובים לכך". וברבינו ירוחם כתב דבעינן ב' תלמידים, ובאמת שהכינוי "רבנן" אין הכוונה "חכמים" אלא "תלמידים", וכמו שפי' רש"י בכמה מקומות בש"ס [עיין קידושין לא. ודף נט. ויומא ל"א בד"ה רבנן, וברכות דף ו. בד"ה מאני, ושבת דף קי"ט בד"ה עבידנא, ציין לכל זה בספר גנזי חיים למהרח"ף (מערכת ר' אות י"ב), עיי"ש].

14. כ"כ בשו"ת הלק"ט (ח"א סי' רע"א) וכ"כ בספר מקראי קודש, אבל הראנ"ח (בספר אמרי שפר פרשת אמור) כתב דבעינן עשרה חוץ מהמברך, וכ"כ בח"א (הביאם הבאה"ט ס"ק ד'). אבל במ"ב ס"ק ו' פסק כהלק"ט, ועיי"ש בשעה"צ (ס"ק ז'), וכן משמע בחס"ל אות ח'.

15. כ"כ הב"י בשם המרדכי וכ"כ בסמ"ג, וכן הוא בתוס' שם ד"ה ואימא, וכ"כ המאירי, וכן פסק בשו"ע (סעיף ג').

16. בטור כתב דאם בירך שלא בפני עשרה יצא, ואי"צ לחזור ולברך בפני עשרה, דלישנא ד"צריך" דקאמר אביי וצריך לאודיי קמי עשרה, משמע דוקא לכתחילה. וכ"כ הרא"ה, וכן הוא בחי' הריטב"א ושטמ"ק ובאוהל מועד, וכן פסק הב"ח ובספר באר שבע. אמנם בב"י תמה דאדרבה לישנא ד"צריך" משמע לעיכובא, וכתב שכן משמע ברבינו יונה דאם בירך שלא בפני עשרה שלא יצא יד"ח, וכ"כ המאירי שאם אין עשרה לא יברך. ופסק בשו"ע דיחזור ויברך בפני עשרה בלא שם ומלכות, דספק ברכות להקל. ועיין במחצה"ש (ריש סי' רי"ט) שכתב שלדעת הסוברים שבפני עשרה מעכב אפי' בדיעבד, אם בירך שלא בפני עשרה הוי ברכה לבטלה, דלא נתקנה ברכה זו אלא בעשרה. ע"כ. ולפ"ז צריך מאוד להיזהר שהמברך ברכת הגומל יברך בקול רם שישמעוהו כל העשרה, דאל"כ הוי כבירך שלא בפני עשרה והוי ברכה לבטלה לדעה זו. וכ"כ בחס"ל אות ח', ובבא"ח (ש"ר פרשת עקב אות ב'). והמון העם נכשלים בזה וצריך להזהירם על כך, ועיין בביה"ל ד"ה וי"א, עיי"ש.

17. כ"כ התוס' (ברכות דף נ"ד: ד"ה ואימא), ועוד ראשונים, וכן פסק בשו"ע. ובטעם הדבר שנהגו כן, בשו"ע משמע שהוא משום שאז יש שם ודאי עשרה. ועיין בשו"ת חת"ס (סי' נ"א) שכתב טעם אחר, והוא משום שעליה לתורה הוי במקום הקרבת קרבן, כמ"ש המג"א (סי' רפ"ב) גבי יולדת, וה"נ הוי כאילו הקריב תודה, עיי"ש. ועיין ברא"ה שכתב עוד ב' טעמים לדבר, והוא משום דקריאת התורה קיי"ל במקום תרי רבנן [ועיי"ש בהמגיה (אות ט"ו) שפי' דבריו שהקוראין בתורה חשובין כתרי רבנן, וכתב דלפ"ז משמע דלא כהמג"א שכתב שבעינן רבנן דתנו הלכתא, אלא די בשקוראים מקרא, עיי"ש], ועוד טעם אחר כתב דניחא להו לעלמא למעבד מצוה כי אתו לאודיי על ניסייהו. עכ"ל.

18. ברמב"ם (פ"י מה' ברכות ה"ח) כתב וז"ל: וכיצד מודה וכיצד מברך, עומד ביניהן ומברך ברוך וכו'. עכ"ל. וכן כתב בסמ"ג (עשה כ"ז), ותמה שם בכסף משנה מנין למד הרמב"ם דין זה שצריך מעומד שלא הוזכר בתלמוד, ועל כן השמיטו בשו"ע, וכן בטור לא הזכיר דין זה שצריך מעומד.

אמנם הב"ח כתב דמנהג כל ישראל לעמוד ואין לשנות, וכתב דטעם הדבר הוא משום דכתיב בקרא גבי ברכת ההודאה "וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו" (תהלים ק"ז), אלמא דהזקנים בישיבה מכלל דהמהללים בעמידה. וכדברי הב"ח כן מצינו להרמב"ם עצמו, שכתב כן בספר חידושים מהרמב"ם שחיבר בנו ר' אברהם (המודפס בריש ספר מעשה רוקח), שכתב שם וז"ל בענין ברכת הגומל: ואומר בשם אבא מארי ז"ל שראוי שיהיו השומעים יושבים והמברך עומד, לפי שאמר הכתוב ובמושב זקנים יהללוהו וגו'. והלכה למעשה נושב התלמידים כשנברך זאת הברכה, כמו שהיה הוא ז"ל עושה. עכ"ל. והביאו הברכ"י (אות ו').

ובא"ר (ס"ק ג') כתב שטעם הדבר שצריך לברך מעומד, היא מפני שברכת הגומל נקרא הלל, כדכתיב ובמושב זקנים יהללוהו, וכמו שבהלל צריך מעומד (כדאיתא בשו"ע סי' תכ"ב) אף כאן צריך מעומד. ותמה בברכ"י על טעם זה, דהרי הרמב"ם לא כתב בהלל שצריך מעומד, וא"כ לדברי הא"ר עשה הרמב"ם העיקר טפל והטפל עיקר, שכתב בהגומל שצריך מעומד כמו בהלל, ובהלל עצמו לא כתב הרמב"ם שצריך מעומד. ובחת"ס (או"ח סי' נ"א) ג"כ תמה על טעם זה, דא"כ במקרא מגילה איך יוצא בין יושב ובין עומד, והא קריאתה זו הלילא, עיי"ש.

ובספר נהר שלום (ס"ק א') כתב טעם אחר למה שצריך מעומד, והוא משום דברכת הגומל נתקן במקום קרבן תודה, כמ"ש הרא"ש (ברכות פ"ט סי' ג'), ולכן בעינן מעומד דומיא דקרבן תודה. ובחת"ס (שם) ובפתה"ד (סי' רי"ט אות י"ב) דחו טעם זה, וכתבו דודאי אין כוונת הרא"ש דנתקן ברכת הגומל במקום תודה ממש, והוי כאילו הקריב תודה באופן שנאמר שצריך מעומד דומיא דהקרבה, אלא כוונת הרא"ש דבזה"ז שא"א להקריב תודה לכה"פ חייב להודות במקום הקרבת תודה שהיה בזמן בהמ"ק, וא"א לעשותו עכשיו.

ובחת"ס (שם) כתב טעם אחר למה שצריך מעומד, והוא משום שכל דבר שהוא בפני עשרה צריך מעומד משום כבוד הציבור, וכמו שפסק הרמב"ם לגבי מקרא מגילה (פ"ב ה"ז) דאע"ג דבדיעבד אם קרא בין מיושב ובין מעומד יצא, מ"מ לכתחילה לא יקרא מיושב מפני כבוד הציבור. וכ"כ בערוך השלחן בטעם הרמב"ם.

ולפי כ"ז לכתחילה טוב שהציבור ישבו והמברך יעמוד, כמ"ש הרמב"ם, ופסקו כוותיה הב"ח והא"ר ועוד אחרונים כנ"ל, ומ"מ בדיעבד יצא יד"ח בכל אופן שבירך, דלכל הטעמים נראה דבדיעבד יצא, דלטעם הב"ח והרמב"ם הרי להדיא כתב בנו ר' אברהם "דראוי שיהיו הצבור יושבין וכו'", משמע דבדיעבד יצא. וכן לטעם הא"ר דהוה כהלל, הרי בהלל גופא נפסק דבדיעבד אם ישב יצא יד"ח, וכ"ש לטעם החת"ס דודאי אין זה אלא לכתחילה משום כבוד הציבור. וכן פסק במ"ב (ס"ק ד'), וכן פסק בבא"ח (ש"ר פר' עקב ה"ג).

19. בשו"ת חת"ס (חאו"ח סי' נ"א) נשאל על מעשה שהיה ברב אחד שעלה מן הים ובאו כל אנשי עירו לקבל פניו, והוליכוהו לבית הכנסת בשירים ותופים, והיה זה לעיתותי ערב, והרב בירך שם ברכת הגומל כדין עולה מן הים. וע"ז נתעורר כנגדו הרה"ג ר' יצחק גויטאן (בעמח"ס שדה יצחק) ואמר דאין לברך ברכת הגומל בלילה, דכיון דכתב הרא"ש (פ"ט דברכות סי' ג') דברכת הגומל במקום קרבן תודה נתקנה (והביאו הטור סי' רי"ט), ותודה אינה קריבה בלילה אלא ביום, ה"ה ברכת הגומל אין לברך בלילה. ובחת"ס דחה טענה זו, וכתב שם דמ"ש הרא"ש דהגומל במקום תודה נתקנה, אין הכוונה שיהיה זה כאילו הקריב קרבן תודה באופן שנאמר שצריך שיהיה דוקא ביום כמו בקרבן, דזה לא יעלה על הדעת, אלא כוונת הרא"ש שבזה"ז דא"א להקריב תודה עכ"פ נעשה מאי דאפשר להודות בפני עשרה. וכ"כ בספר פתח הדביר (סי' רי"ט אות י"ב) דעל כרחך ברכת הגומל לאו תמורת קרבן תודה ממש נתקן, דהרי אפי' בזמן שבהמ"ק היה קיים לא היה הניצול מארבעה דברים הנ"ל חייב להביא קרבן תודה, אלא שאם רצה לנדור ולנדוב היה חל ע"ז שם קרבן תודה, וא"כ כשתקנו בזה"ז לברך הגומל לאו במקום תודה ממש איתקן, דמי יימר לן דאם היה אדם זה בזמן שבהמ"ק היה קיים שהיה נודר קרבן תודה, שנאמר שחייב עכשיו בברכת הגומל במקום הקרבן, אלא ודאי דברכת הגומל חיוב בפני עצמו הוא, אלא דאפי' היכא שאנו יודעים שאילו היה בזמן שבהמ"ק קיים היה נודר קרבן תודה, מ"מ בזה"ז נפטר בברכת הגומל במקום הקרבן. ע"כ.

אלא דמטעם אחר כתבו החת"ס (שם) והפתה"ד (שם) דהיה נראה שאין לברך הגומל בלילה, והוא דבא"ר (ס"ק ג') כתב שהטעם שכתב הרמב"ם דבעינן ברכת הגומל מעומד, הוא משום דהגומל נקרא הלל, כדכתיב ובמושב זקנים יהללוהו, וכמו שבהלל בעינן מעומד ה"ה בברכת הגומל, ולפ"ז היה צריך להיות ג"כ שבעינן לברך הגומל דוקא ביום, דומיא דהלל דבעינן שיהא דוקא ביום ולא בלילה. ובחת"ס (שם) הוסיף דאע"ג שבליל פסח אומרים הלל בלילה, שאני התם דהוה שעת הנס ממש, ועל זה נאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, וכתב שלפ"ז כ"ש וק"ו במעשה דאותו רב שעלה אז מן הים, והיה שעת ניסא ממש, פשיטא דיברך אפי' בלילה, עיי"ש. ומשמע מדבריו דדוקא התם דבאותה שעה עלה מן הים והוה שעת הנס ממש, לכן יכול לברך אז אע"ג דהוה לילה דומיא דלילי פסחים, אבל בעלמא אין לברך הגומל בלילה מטעם דהגומל נקרא הלל. וכן משמע בפתה"ד דחשש לטעם זה. ע"כ נראה דלא יברך בלילה לכתחילה, אבל בדיעבד אם בירך יצא, דהא כתבו הפוסקים טעמים אחרים למה שכתב הרמב"ם שבעינן לברך מעומד, כמ"ש לעיל (הערה 18), וא"כ אפשר דאין הטעם משום הלל, וסב"ל. וכן פסק בבא"ח (ש"ר פרשת עקב אות ג') דאין לברך הגומל בלילה ובדיעבד אם בירך יצא יד"ח.

20. בטור כתב שאם איחר לברך יש לו תשלומין כ"ז שירצה. וכן משמע בריטב"א ובשטמ"ק ובראי"ה (ברכות דף נד:) שכתבו דאם אין לו עשרה בני אדם לברך הגומל בפניהם, ימתין שלושים יום אולי יזדמן לו עשרה, ומכאן ואילך אין צריך להמתין עוד, ויכול לברך אף בלא עשרה. ע"כ. הרי דס"ל דאף לאחר שלושים יום יכול לברך הגומל, ומסתמא אף לאחר זמן מרובה, וכ"כ באוהל מועד.

אמנם בב"י כתב שבארחות חיים כתב בשם הרמב"ן דלא יאחר יותר משלושה ימים, ועוד מצא כתוב בשם הרשב"א שקיבל מרבינו יונה דעד ה' ימים יכול לברך. ופסק בשו"ע (סעיף ו') דלכתחילה יראה

ירצו יברכו בלא שם ומלכות[21]. ואם בירך אחד הגומל לעצמו שהתחייב בברכה ונתכוון להוציא את חבירו יד"ח, ושמע חבירו וכיוון לצאת, יצא אפי' בלא עניית אמן:

יג. באשכנז נהגו שאין מברכים הגומל כשהולכים מעיר לעיר, דסבירא להו שלא חייבו לברך הגומל אלא בהולכי מדבריות משום סכנת חיות רעות וליסטים המצויים בהם. ובספרד נהגו לברך אף בהולך מעיר לעיר, שכל הדרכים בחזקת סכנה[22]. וכל זה דוקא אם הולך שיעור פרסה, אבל בפחות מפרסה אינו מברך. ואם מוחזק הדרך למקום סכנה ביותר, יברך אפי' בפחות מפרסה[23]:

יד. הנוסע מעיר לעיר או במדבר ברכב או ברכבת וכדו', אין חייב לברך ברכת הגומל עד שיסע במשך שבעים ושתים דקות[24]. ואם בהליכתו לבד אין שיעור זה, אין מצטרף ההליכה והחזרה לשיעור זה, אע"פ שחוזר באותו יום[25]:

טו. הנוסע במטוס ממדינה למדינה שיעור שבעים ושתים דקות, י"א שיברך בשם ומלכות, וי"א שיברך בלא שם ומלכות, ומנהג הספרדים לברך בשם ומלכות[26]:

טז. בכל חולי שנפל על ידי זה למשכב חייב לברך ברכת הגומל כשיצא מן החולי, ואפי' אינו חולי של סכנה ולא מכה של חלל, אבל אם רק חש בראשו או בגרונו או במעיו ולא נפל ע"י זה למשכב אינו צריך לברך. וי"א שאין מברכים הגומל אלא על חולי שיש בו סכנה, כגון מכה של חלל הגוף. ומנהג הספרדים כדעה הראשונה, ומנהג האשכנזים כדעה השניה[27]:

לברך עד ג' ימים. ואם איחר יש לו תשלומין כל זמן שירצה. וכן כתב בספר צדה לדרך (כלל א' פרק ב') וז"ל: וראוי לו לאדם לאומרה תוך ג' ימים, ואם לא אמרה יאמר אותה אפי' אחר כמה ימים, לפי שברכה זו נתקנה כנגד תודה, ותודה יכול להביאה כל זמן שירצה. עכ"ל. וכן הסכימו האחרונים.

וכתב המג"א (ס"ק ו') בשם הכנה"ג שכתב בשם התשב"ץ שאם יצא מן הסכנה ביום ב' בשבוע, שלא ימתין לברך ביום ה' בס"ת, שהרי יעבור יותר מג' ימים, אלא יברך מיד בצאתו מן הסכנה ואפי' בלא ס"ת. ועיין בספר ברך את אברהם שכתב דאם עכשיו אין שם תרי רבנן, ואם ימתין לאחר ג' ימים יהיו שם תרי רבנן, יכול לאחר הברכה לאחר ג' ימים אפי' לכתחילה.

21. בגמ' ברכות (דף נד:) איתא: רב יהודה חלש ואתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, אמר להו פטרתון יתי מלאודיי. ואוקמינן שם בגמ' דאיירי שהיו שם עשרה וענה אחריהם אמן, ולכך יצא רב יהודה יד"ח בברכתם. וכתב הרשב"א שמה שבירכו רבנן ורב חנא על רב יהודה, היינו משום שהיה רבם והיו שמחים בהצלתו, והוציא מזה הרשב"א דה"ה לענין ברכת הנס חייב התלמיד לברך על נס שנעשה לרבו כשרואה המקום שנעשה בו הנס, עיי"ש.

ולענין בן על אביו איתא להדיא בגמ' גבי ברכת הנס, שעל נס שנעשה ליחיד מברך איהו ובריה ובר בריה, וה"ה כל שאר יוצאי חלציו, ולפ"ז ה"ה בברכת הגומל רשאי הבן ובן הבן ושאר כל יוצאי חלציו לברך על אביו וסבו.

וכתב בב"י דמדברי הרשב"א משמע דדוקא משום שהיה רבם בירכו עליו, הא לאו הכי לא. ואע"פ שחביב עליו כגופו כגון אב על בנו ובעל על אשתו, מ"מ לא יברכו. וכתב עוד שלכן יש למחות באותן שנוהגים לברך הגומל על נשותיהם לאחר שילדו, דדוקא על רבו ואביו רשאי לברך ולא בשאר קרובים. וכ"כ באבודרהם (עמוד ש"מ) שדוקא על רבו ואביו רשאי לברך ולא אב על בנו.

אמנם בחידושי הרא"ה כתב דלאו דוקא משום שהיה רבם בירכו עליו, אלא ה"ה בכל יחיד החביב לו רשאי לברך עליו כשניצל מן החולי או שנעשה לו נס. וכן משמע ג"כ בחידושי הריטב"א ובשטמ"ק ובספר המכתם, דכל שרואה את חבירו לאחר שנחלה ושמח בהצלתו שרשאי לברך עליו ברכת הנס והגומל (דעיי"ש שכתבו שכשם שאדם מברך על חבירו לאחר ל' יום שהחיינו, כ"ש שרשאי לברך ברכת הגומל על חבירו או קרובו החביב לאחר שחלה ונתרפא). וכ"כ להדיא בריא"ז בפסקיו דאדם רשאי לברך הגומל על אוהבו וקרובו שהוא כואב עליו (והביאו בד"מ ריש סי' רי"ט), וכ"כ ברבינו מנוח (הביאו הב"י שם). וכן משמע בטור שכתב "ואם בירך אחר ואמר ברוך אתה ה' אמ"ה שגמלך כל טוב יצא", משמע מלשונו שכל אחד ששמח בהצלתו רשאי לברך עליו, מדכתב "אחר" סתם ולא פירש באביו או רבו. וכן הוא במאירי שכתב ג"כ בזה"ל: שאם בא "חבירו" ובירך עליו וכו'. וכן בשו"ע העתיק לשון הטור שאם בא אחר ובירך עליו הגומל יצא, וכתב המג"א (ס"ק ד') דמשמע מלשון השו"ע דכל מי ששמח בהצלתו רשאי לברך עליו, מדכתב "אחר" סתם, וכ"ש על אשתו שילדה שרשאי לברך. וכתבו המחצה"ש ובספר מור וקציעה דהשו"ע הדר ביה ממ"ש בב"י דלא יברך אלא על רבו ואביו, מדסתם כאן "אחר" דמשמע כל אדם ששמח בהצלתו, וכן פסק הב"ח דיכול לברך על כל מי ששמח בהצלתו ואפי' שאינו אביו או רבו. וכן פסק בשו"ת בית יהודה (סי' ו') דאב רשאי לברך הגומל על הצלת בנו.

אמנם בא"ר (ס"ק י"א) משמע דס"ל דלא הדר ביה השו"ע ממ"ש בב"י, דא"כ הוי ליה לפרושי דבחבירו איירי דוקא בחבירו החביב עליו ושמח בהצלתו, וכמ"ש בטור והביאו הרמ"א. אלא דסתם השו"ע כלשון הטור, וסמך על מה שפי' כבר בב"י דהאי אחר היינו דוקא בנו או תלמידו. וכן פסק שם בא"ר כהב"י דלא יברך הגומל אלא על אביו ורבו. וכ"כ בברכ"י ובמחב"ר, וכ"כ בספר עו"ת, וכן הכריע בביאה"ל ד"ה ואין. וכ"כ בכף החיים דאין רשאי לברך אלא דוקא על אביו ורבו כמ"ש בב"י ובאבודרהם, אלא דאם רוצה לברך על חבירו החביב לו או שאר קרוביו יברך בלא שם ומלכות.

ולענין מה שכתבנו דצריך שיענה אמן, הנה כן הוא בגמ' להדיא כמ"ש לעיל, וכתב הטור דאע"ג דבעלמא קיימא לן שומע כעונה, ואפי' בלא עונה אמן יצא, הכא שאני שאין המברך חייב בברכה זו אלא שרשאי לברך על אביו ורבו, ולכן אין יוצא השומע אלא א"כ עונה אמן, דאז הוי כאילו הוא עצמו מודה. וכתב עוד דלפ"ז אם בירך אחר שחייב בברכת הגומל, וכיוון להוציאו ידי חובה וגם השומע כיוון לצאת, דיוצא יד"ח מדין שומע כעונה כיון שגם המברך חייב בברכה, ויוצא השומע אפי' בלא עניית אמן (ועיין בריטב"א ובהגהות רע"א טעם אחר על מה שצריך לענות אמן, ולא שייך כאן דין שומע כעונה, ואכמ"ל).

22. הרא"ש (ברכות פ"ט סי' ג') והטור (סי' רי"ט) ורבינו יונה (ברכות דף נד:) ואבודרהם (עמוד שמ"א) כתבו דמנהג אשכנז וצרפת שלא לברך ברכת הגומל בהולך מעיר לעיר, דלא נתקן ברכה זו אלא להולכי מדבריות משום סכנת ליסטים וחיות רעות. וכתבו עוד דמה שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד) כל הדרכים בחזקת סכנה, היינו לענין תפילת הדרך, אבל ברכת הגומל הוי במקום קרבן תודה, ואין לברך אלא במקום סכנה ממש.

אמנם הרמב"ן (תורת האדם שער הסוף ענין הרפואה) כתב דבכל הדרכים צריכים להודות ולברך הגומל, וכמו שאמרו בירושלמי (שם) כל הדרכים בחזקת סכנה, וס"ל דאיירי לענין ברכת הגומל, דומיא דמ"ש שם בירושלמי שכל החולים בחזקת סכנה, שא"א לפרשו אלא לענין ברכת הגומל (כן פירש דבריו בב"י). וכן משמע ברמב"ם (פ"י מה' ברכות ה"ו) וסמ"ג (עשין כ"ז) שכתבו ש"הולכי דרכים" צריכים לברך, ולא כתבו "הולכי מדבריות" כמ"ש בגמ'. וכ"כ הערוך (ערך ארבעה), והרא"ה, והמאירי, ואוהל מועד, והצדה לדרך (כלל א' פרק ב'). וכ"כ ברבינו ירוחם (ני"ג ח"ב) שמנהג אשכנז שלא לברך בהולך מעיר לעיר, ולא כן עמא דבר. עכ"ל. וכ"כ באבודרהם (שם) דמנהג העולם לברך אף בהולך מעיר לעיר, וכן כתב בפסקי הרא"ש, עיי"ש. וכ"כ בטוש"ע דמנהג בני ספרד לברך אפי' בהולך מעיר לעיר. ע"כ. ולענין הלכה מנהג האשכנזים כמנהג בני אשכנז וצרפת שלא לברך אלא בהולכי מדבריות, ולא בהולך מעיר לעיר, וכמ"ש בערוך השולחן (אות י'). (ועיין בב"ח בד"ה אבל הרמב"ם שמשמע מדבריו דכל דרך שאין שם ישוב הוי כמדבר, ולא בעינן מדבר ממש, עיי"ש. ודו"ק). ומנהג הספרדים כמנהג בני ספרד ורוב הראשונים דאפי' בהולך מעיר לעיר מברך, וכמ"ש בכנה"ג ובספר לד"א ועוד אחרונים.

ועיין במג"א (סי' ריט ס"ק י') שכתב, דאפי' לדעת בני אשכנז דאין מברכים אלא במדברות דשכיחא בהו ליסטים וחיות רעות, מ"מ מודו דהיכא שעמדו עליו ליסטים או חיות רעות וניצל מהם דאז לכו"ע חייב לברך, אפי' בהולך מעיר לעיר, ולא פליגי אלא היכא דלא בא לכלל סכנה דאז ס"ל לבני אשכנז דרק בהולכי מדברות תקנו לברך דשכיחי בהו סכנה, אע"ג דלא ארע לו שום סכנה, אבל היכא דארע לו סכנה כגון שעמדו עליו ליסטים, לכו"ע חייב לברך בכל דרך, עיי"ש.

23. באבודרהם (שם) הביא בשם הבה"ג שכשיש לו לילך שיעור פרסה או יותר אומר תפלת הדרך, וכתב שם דה"ה שאין מברכין הגומל אלא א"כ הלך פרסה או יותר. וכ"כ בא"ח (הובא בב"י), וכ"כ באוהל מועד בשם י"א, וכן פסק בשו"ע (סעיף ז').

ולענין יורדי הים אם בעינן ג"כ שיפליג בים שיעור פרסה, או אפי' בפחות מפרסה מברך, ראיתי באוהל מועד שכתב וז"ל: יורדי הים פי' אפי' במקום קרוב, והולכי דרכים פי' כל שהלך עד פרסה. עכ"ל. הרי דלענין יורדי הים ס"ל דאפי' בפחות מפרסה מברך, ואפשר שהטעם משום דס"ל שיורדי הים הוי יותר סכנה מהולכי דרכים, ולכך אפי' בפחות מברך כדרך שמוחזק לסכנה ביותר. אמנם עיין בא"ר (סי' ק"י ס"ק ט"ו) שכתב לענין תפלת הדרך בשם הכל בו והאגודה שבין בהולך בספינה ובין בהולך ביבשה צריך פרסה, אבל פחות מכאן אינו מברך, ולפ"ז ה"ה לענין ברכת הגומל הנלמד מתפלת הדרך לענין שיעור פרסה, וכן נראה להלכה.

ועיין בכנה"ג שכתב שראה שנהגו שאין מברכין כשהולכין מעיר לעיר ואפי' ביותר מפרסה, כגון ההולכים מקושטנדינא לקוגקגין וכיוצא, וכתב שם שכבר הורה להם שחייבים לברך, והירא את דבר ה' מברך כיון דהוי פרסה. אלא שכתב לתת טעם למנהגם שנהגו לא לברך, דאפשר דס"ל דכיון דמנהג אשכנז שלא לברך אלא בהולכי מדברות, א"כ גם בספרד כשקבלו עליהם לברך גם בהולך מעיר לעיר, דומיא דהולכי מדבריות קיבלוהו שהוא מקום רחוק ויש בו סכנה, אבל ממקום למקום קרוב במקומות הללו שהולכין ובאין ביום אחד או פחות, כיון שאין בהם סכנה אלא לעיתים רחוקות לא קבלו עליהם המנהג לברך בכגון זה. וכן מטעם זה נהגו ג"כ שלא לברך כשהולכין מעיר לכפרים דרך הים, אע"פ שהוא יותר מפרסה, דלא קבלו עליהם מנהג זה כנ"ל. עכת"ד. ונראה דלא כתב כל זה אלא ליישב מנהגם שנהגו שלא לברך, אבל הכנה"ג עצמו ס"ל דכל שהולך יותר מפרסה צריך לברך, וכמו שכתבו הפוסקים שמנהג ספרד לברך אפי' בהולך מעיר לעיר מברך, וכמ"ש בכנה"ג ובספר לד"א ועוד אחרונים.

ועיין במג"א (סי' ריט ס"ק י') שכתב, דאפי' לדעת בני אשכנז דאין מברכים אלא במדברות דשכיחא בהו ליסטים וחיות רעות, מ"מ מודו דהיכא שעמדו עליו ליסטים או חיות רעות וניצל מהם דאז לכו"ע חייב לברך, אפי' בהולך מעיר לעיר, ולא פליגי אלא היכא דלא בא לכלל סכנה דאז ס"ל לבני אשכנז דרק בהולכי מדברות תקנו לברך דשכיחי בהו סכנה, אע"ג דלא ארע לו שום סכנה, אבל היכא דארע לו סכנה כגון שעמדו עליו ליסטים, לכו"ע חייב לברך בכל דרך, עיי"ש.

23. באבודרהם (שם) הביא בשם הבה"ג שכשיש לו לילך שיעור פרסה או יותר אומר תפלת הדרך, וכתב שם דה"ה שאין מברכין הגומל אלא א"כ הלך פרסה או יותר. וכ"כ בא"ח (הובא בב"י), וכ"כ באוהל מועד בשם י"א, וכן פסק בשו"ע (סעיף ז').

ולענין יורדי הים אם בעינן ג"כ שיפליג בים שיעור פרסה, או אפי' בפחות מפרסה מברך, ראיתי באוהל מועד שכתב וז"ל: יורדי הים פי' אפי' במקום קרוב, והולכי דרכים פי' כל שהלך עד פרסה. עכ"ל. הרי דלענין יורדי הים ס"ל דאפי' בפחות מפרסה מברך, ואפשר שהטעם משום דס"ל שיורדי הים הוי יותר סכנה מהולכי דרכים, ולכך אפי' בפחות מברך כדרך שמוחזק לסכנה ביותר. אמנם עיין בא"ר (סי' ק"י ס"ק ט"ו) שכתב לענין תפלת הדרך בשם הכל בו והאגודה שבין בהולך בספינה ובין בהולך ביבשה צריך פרסה, אבל פחות מכאן אינו מברך, ולפ"ז ה"ה לענין ברכת הגומל הנלמד מתפלת הדרך לענין שיעור פרסה, וכן נראה להלכה.

ועיין בכנה"ג שכתב שראה שנהגו שאין מברכין כשהולכין מעיר לעיר ואפי' ביותר מפרסה, כגון ההולכים מקושטנדינא לקוגקגין וכיוצא, וכתב שם שכבר הורה להם שחייבים לברך, והירא את דבר ה' מברך כיון דהוי פרסה. אלא שכתב לתת טעם למנהגם שנהגו לא לברך, דאפשר דס"ל דכיון דמנהג אשכנז שלא לברך אלא בהולכי מדברות, א"כ גם בספרד כשקבלו עליהם לברך גם בהולך מעיר לעיר, דומיא דהולכי מדבריות קיבלוהו שהוא מקום רחוק ויש בו סכנה, אבל ממקום למקום קרוב במקומות הללו שהולכין ובאין ביום אחד או פחות, כיון שאין בהם סכנה אלא לעיתים רחוקות לא קבלו עליהם המנהג לברך בכגון זה. וכן מטעם זה נהגו ג"כ שלא לברך כשהולכין מעיר לכפרים דרך הים, אע"פ שהוא יותר מפרסה, דלא קבלו עליהם מנהג זה כנ"ל. עכת"ד. ונראה דלא כתב כל זה אלא ליישב מנהגם שנהגו שלא לברך, אבל הכנה"ג עצמו ס"ל דכל שהולך יותר מפרסה צריך לברך, וכמו שכתבו הפוסקים שמנהג ספרד לברך אפי' בהולך מעיר לעיר כל שהולך יותר מפרסה. וכן משמע מתחלת דבריו שכתב שהורה להם שצריך לברך, וכן נהגו יראי ה'. וכן כתב בחס"ל שההולך בדרך קצרה בים או ביבשה שנהגו שלא לברך, ולא יוכל לשנות המנהג, עכ"פ יודה לה' בלא שם ומלכות. והמברך על דרך פרסה לא הפסיד, והרי זה זריז ונשכר וכו', עיי"ש מה שהאריך בזה. הרי דס"ל דלכתחילה יש לברך על פרסה בכל דרך, אלא שכתב שהנוהג שלא לברך לכה"פ יודה לה' בלא הזכרת שו"מ. וכ"כ בספר החיים להרח"ף דלדברי החס"ל יש לברך בהולך מעיר לעיר יותר מפרסה, אלא שלא נהגו כן כיון שבכל יום הולכים וחוזרים, וכ"כ בספר לד"א (סי' כ"ג) שנהגו שלא לברך ביבשה או בים אם המקום קרוב אף שהוא יותר מפרסה.

ומה שכתבנו אם מוחזק וכו', כן הוא בטוש"ע (סעיף ז').

24. הנה לענין זמנינו שאפשר לנסוע שיעור פרסה בדקות מעטות ע"י רכב או רכבת, יש לעיין בשיעור זה של פרסה הנאמר לענין ברכת הגומל, האם היינו רק שיעור של "מרחק דרך" שכל שהולך מרחק פרסה (שהוא כארבעה ק"מ) חייב לברך, בין אם הולך ברגליו במהלך בינוני ובין בנוסע ברכב וכדו', או שזהו ג"כ שיעור של "משך זמן" שכל שהולך פרסה בשיעור זמן של הליכת פרסה במהלך בינוני שהוא שיעור זמן של שעה וחומש, אז צריך לברך הגומל דבהליכת פרסה בשהיה ארוכה כשיעור זמן זה יכול לבוא לידי סכנה, אבל אם הולך פרסה בשיעור זמן מועט משעה וחומש כגון ע"י רכב וכדו', אי"צ לברך עד שיסע שיעור זמן של שעה וחומש.

והנה בפתח הדביר (ח"ג דף שי"ג) נסתפק בנידון זה, והעלה דאין לזוז מהגבול שקבעו לנו חז"ל, דכל שהוא מהלך פרסה או יותר במהלך בינוני ואיכא סכנה, הגם שמהלך במרוצה או שנוסע במסילת הברזל (רכבת) מ"מ חייב לברך, ואין הדבר תלוי כלל במשך הזמן. והביאו ג"כ בשד"ח (אס"ד מע' ברכות סי' ב' אות ט"ו), וכתב שכמסקנת הפתה"ד כן משמע ג"כ בעוד אחרונים, עיי"ש. וכן משמע מדברי המשנה ברורה (סי' ק"י ס"ק ל') שכתב לענין תפלת הדרך דגם הנוסע על מסילת הברזל יש לו לברך תפלת הדרך, אפי' אם נוסע רק שיעור פרסה, עיי"ש.

אמנם בשו"ת זכרון יהודה (סי' מ"ב) פסק דאין לברך בשם ומלכות, אלא אם שוהה בנסיעתו שיעור הילוך פרסה שהוא שעה וחומש, ואפי' בשנוסע במסילת הברזל או ברכב צריך שיסע שעה וחומש. ולענין הלכה כיון דאיכא פלוגתא בזה וקי"ל דסב"ל, לכן אין לברך ברכת הגומל בנוסע במדברות (או מעיר לעיר לשיטת בני ספרד), אלא א"כ נוסע במשך זמן של שעה וחומש (שהוא ע"ב דקות). וכן פסקו האחרונים, וכן עמא דבר.

25. לענין אם מצטרף ההליכה והחזרה לשיעור פרסה, כגון שנוסע מירושלים לב"ב בפחות מע"ב דקות, ומתעכב כמה שעות בב"ב וחוזר באותו יום לירושלים, נראה דאין מצטרף, שכיון שהגיע למחוז חפצו הרי כבר נתחייב לברך הגומל, וכמ"ש לעיל (הערה 3) בשם השדי חמד. אלא דאנן ס"ל כהכה"ח שכתב דמ"מ כיון שהוא ביום אחד מברך פעם אחת הגומל על שניהם, אבל לענין שיצטרף ההליכה והחזרה לשיעור פרסה זה אינו נראה כלל, דכיון שהגיע למחוז חפצו הרי זה כאילו נתחייב בברכת הגומל, והנסיעה של חזרתו היא נסיעה בפני עצמה, וכבר יצא מן הסכנה של הנסיעה הראשונה וחזרתו היא נסיעה אחרת. ואפי' אם נאמר דלדעת הכה"ח שכתבנו לעיל (הערה 3) שכתב דגם בהגיעו למחוז חפצו אינו מברך אלא אם נתעכב שם יום או יומים, אבל באותו יום עצמו מברך רק פעם אחת אפי' שנסע כמה נסיעות שיש בהם פרסה והגיע כמה פעמים למחוז חפצו, מ"מ מדברי השד"ח הנ"ל נראה דס"ל שכל שהגיע למחוז חפצו מברך ואפי' באותו יום ב' פעמים, דלא חילק כלל בזה, עיי"ש. ולכן כיון דקיי"ל סב"ל, א"כ בנ"ד לענין הצטרפות פרסה בהליכה ובחזרה אמרינן דאין מצטרף עד שיהא בהליכה לחוד פרסה. ועיין בשו"ת אור לציון (ח"ב פי"ד אות מ"ב).

26. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' נ"ט) העלה דיברך בשם ומלכות, אמנם בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' נ"ה) העלה דיברך בלא שם ומלכות, עיי"ש. ולדעת הספרדים (עיין שו"ת אור לציון ח"ב פי"ד סי' מ"ג) דאפי' בנוסע מעיר לעיר מברך בשם ומלכות, כ"ש כאן שצריך לברך דכל הדרכים בחזקת סכנה, ואכמ"ל.

27. בתוס' (ברכות דף נ"ד: בד"ה ואימא) כתבו בשם ה"ר יוסף דדוקא בחולה שנפל למטה מברך הגומל, אבל חש בראשו או מעיו ואינו מוטל למטה לא יברך. וכן הוא דעת רוב הראשונים, הלא המה הרמב"ן (תורת האדם שער הסוף ענין הרפואה) והמאירי, והרא"ה, וריטב"א, ושטמ"ק, ואוהל מועד, ומרדכי, וכ"כ הרשב"א בשו"ת (ח"א סי' פ"ב). אמנם בערוך (ערך ארבעה), ובאבודרהם, ובטור בשם הרמב"ן כתבו דה"ה אם חש בראשו או במעיו חייב לברך, ואפי' לא נפל למשכב (לפנינו ברמב"ן אינו כן אלא ס"ל כשיטה הראשונה, ועיין במאמ"ר ס"ק ט'). ומצינו שיטה שלישית והיא שיטת הראב"ד (הובא בטור ורמב"ן), דס"ל דאפי' בנפל למשכב אינו מברך אלא בחולה שיש בו סכנה או במכה של חלל.

ופסק מר"ן בשו"ע (סעיף ח') כשיטת רוב הראשונים דבכל חולי שנפל למשכב מברך אע"פ שאין בו סכנה, דהיא שיטה ממוצעת בין דעת הערוך דס"ל דאפי' בחש בראשו מברך, ובין דעת הראב"ד דדוקא בחולה שיש בו סכנה מברך. וכן פסק בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקע"ב), עיי"ש. וכן הוא מנהג הספרדים, וכמ"ש בספר לד"א (סי' כ"ג), ובספר אמת ליעקב, ובספר ברך את אברהם, ובכף החיים (אות מ"ד).

(והנה כאן לא חילק השו"ע בין מנהג אשכנז וצרפת למנהג בני ספרד, כמו שחילק לעיל מיניה בסעיף ז' לגבי ההולך מעיר לעיר, ונראה מזה דס"ל להשו"ע דגם בני אשכנז וגם בני ספרד שחולקים לענין הולכי מדבריות, מודים לדין זה שסתם כאן השו"ע שדוקא

יז. אדם שיש לו חולי קבוע הבא לו מזמן לזמן, אף על פי שפעמים רבות כבר חלה והבריא באותו חולי, מכל מקום חייב לברך בכל פעם ופעם שעומד מחליו, אע"פ שיודע שבעוד כמה זמן ישוב לו החולי[28]. וכל זה דוקא אם בין חולי לחולי הוא עומד על בוריו לגמרי ואין לו שום מיחוש כלל מאותו החולי, אבל אם אינו עומד על בוריו לגמרי ויש לו קצת מיחוש מהחולי הקודם, אינו מברך אלא לאחר שיצא מן החולי לגמרי[29]:

יח. י"א שחבוש שיצא מבית האסורים אינו חייב לברך אלא כשנחבש על עסקי נפשות, דאז הוא בסכנת נפשות, אבל אם נחבש על עסקי ממון לא יברך. וי"א שאף בנחבש על עסקי ממון חייב לברך. על כן בחבוש על עסקי ממון יברך בלא שם ומלכות משום ספק ברכות להקל, ומנהג הספרדים לברך בשם ומלכות גם בחבוש על עסקי ממון[30]:

יט. י"א שאלו הארבעה (שמנינו לעיל סעיף א') לאו דוקא, אלא ה"ה כל נס שנעשה לאדם שניצול מסכנה חייב לברך הגומל כמו אלו הארבעה, ולכן מי שנפל עליו כותל שבדרך הטבע היה צריך למות וניצל חייב לברך. וכן מי שניצל מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו אריה (אפי' בעיר) לטורפו, או שבאו עליו גנבים ושודדי לילה ובא לידי סכנה וניצל. ויש חולקים וסוברים שדוקא אלו הארבעה המנויים בפסוק חייבים לברך. על כן במקום שאין מנהג ברור לברך בשם ומלכות על שאר הצלות, יברך בלא שם ומלכות בפני עשרה. ומנהג האשכנזים לברך בשם ומלכות על כל נס שנעשה לאדם וניצל מהסכנה[31]:

בחולי שנפל עי"ז למשכב מברך, ולא אמרינן דדוקא מאן דס"ל דהולכי מדבריות דוקא מברכין משום דשכיחי בהו סכנתא, ה"ה דס"ל לענין חולי דבעינן חולי שיפול עי"ז למשכב, אבל לשיטת בני ספרד הסוברים דאפי' בהולך מעיר לעיר חייב לברך, אע"ג דלא שכיחי סכנתא, ה"ה דס"ל לענין חולי דאפי' חש בראשו או במעיו ולא נפל למשכב מברך, אלא בין לשיטת בני אשכנז ובין לשיטת בני ספרד בעינן בחולי דוקא חולי שנפל עי"ז למשכב. ובאמת שכן מצינו לכמה ראשונים, שאע"פ שסוברין לענין הולכי מדברות כבני ספרד, מ"מ לענין חולי ס"ל כמ"ש בשו"ע דדוקא בחולי שנפל למשכב מברך, ולא בחש בראשו או במעיו, דעיין ברמב"ן וברא"ה ומאירי ואוהל מועד שפסקו כבני ספרד שבכל דרך מברך, ואפי' בהולך מעיר לעיר, ולענין חולי פסקו כה"ר יוסף, וכמ"ש בשו"ע שבכל חולי שנפל למשכב מברך, ולא די שחש בראשו או במעיו ולא נפל למשכב. הרי ששיטה זו שפסקה השו"ע לענין חולי, שכל שנפל למשכב מברך, אתי שפיר בין לדעת מנהג בני אשכנז ובין למנהג בני ספרד המובא לענין הולכי מדבריות.

אמנם בטור משמע דס"ל דלמנהג בני אשכנז וצרפת דס"ל דדוקא הולכי מדבריות מברכים, ה"ה דס"ל לענין חולי דדוקא בנפל למשכב מברך כשיטת ה"ר יוסף, או בשיש בו סכנה כשיטת הראב"ד, אבל לשיטת בני ספרד שאפי' בהולך מעיר לעיר חייב לברך, ה"ה דסבירא להו לענין חולי כהערוך דאפי' בחש בראשו או במעיו מברך, וכתב שכ"כ הרמב"ן וכן הוא מנהג בני ספרד. ע"כ. ולפי דברי הטור מ"ש כאן בשו"ע דבעינן חולה שנפל למשכב, היינו רק לדעת בני אשכנז, אבל לדעת בני ספרד אפי' בחש בראשו או במעיו צריך לברך כשיטת הערוך, וכמ"ש בטור. אמנם באמת דברי הטור צריכים עיון, דהא כתב הרמב"ן שצריך שיהא דוקא חולה שנפל למשכב, ואע"ג דס"ל לענין דרך כבני ספרד, ואיך כתב הטור בשמו להיפך. ועיין במאמ"ר אות ט' מה שהאריך בזה, וכתב דהשו"ע לא הלך כשיטת הטור בזה, אלא כמ"ש לעיל דבין לבני אשכנז ובין לבני ספרד ס"ל דבחולי מברך כל שנפל למשכב, וכמו שהוכחנו לעיל, וא"ש. ודו"ק).

אמנם ברמ"א כתב די"א דדוקא בחולי שיש בו סכנה כגון מכה של חלל (כשיטת הראב"ד) צריך לברך, וכתב שכן הוא מנהג אשכנז. אבל בב"ח, ומג"א (סק"ח), וא"ר (ס"ק י"ג) ופמ"ג (בא"א אות ח') כתבו כדעה ראשונה, וכמו שפסק בשו"ע שאפי' בחולי שאין בו סכנה מברך אם נפל למשכב, וכתב בערוך השלחן דהמנהג כדברי רבינו הרמ"א.

ועיין בספר נזירות שמשון ובספר ברך את אברהם (סי' ס"ה או' י"ז) שכתבו דבחולי שיש בו סכנה דלכו"ע חייב לברך, היינו אפי' בשלא נפל כלל למשכב, ורק בחולי שאין בו סכנה ס"ל להשו"ע שצריך שיפול למשכב. ועיין בשו"ת שדה הארץ (ח"ג סי' י') ובספר עיקרי הד"ט (סי' י' אות כ"ד) ובבא"ח (ש"ר פרשת עקב הל' ו') שכתבו דבחש בעיניו אע"ג דהוה חולי שיש בו סכנה, שמחללין עליו את השבת באופן המבואר בהלכות שבת (סי' שכ"ח סעיף ט'), ולכאורה היה צריך לברך ע"ז הגומל אע"פ שלא נפל למשכב, מ"מ נהגו שלא לברך, וכתבו שם טעם ליישב המנהג דאפי' בחולי שיש בו סכנה בעינן שיפול למשכב, וכתב בבא"ח דמ"מ יברך בלא שם ומלכות, ועיי"ש. ונראה דבמקום שאין מנהג ברור שלא לברך על מיחוש העין באופן שמחללין עליו את השבת, דיש לברך ע"ז הגומל בשם ומלכות, שלא כתבו טעם זה אלא ליישב המנהג, וכמ"ש בבא"ח דמן הדין היה נראה שצריך לברך, אלא מכיון שנהגו שלא לברך יברך לכה"פ בלא שם ומלכות. ובאמת דסברא פשוטה היא דלא בעינן שיפול למשכב אלא בחולי שאין בו סכנה, אבל בחולי שיש בו סכנה לכו"ע צריך לברך בשם ומלכות אע"פ שלא נפל כלל למשכב.

והנה בט"ז (ס"ק ה') כתב על דברי הרמ"א הנ"ל דה"ה בחולה שמוטל במטה יותר משלושה ימים, דהא צריך לבקשת רחמים. ע"כ. ופשיטות הדברים משמע דס"ל דה"ה בכל חולה שמוטל במטה יותר משלושה ימים שחשוב כחולה שיש בו סכנה, שמברך אפי' לדעת הרמ"א, אבל לדעת השו"ע אפי' בחולה פחות משלושה ימים מברך כל שעלה למשכב וירד. וכן הבינו בדבריו הערוך השולחן (סעיף י"א) ובכף החיים (אות מ"ו), וכן משמע בקצוש"ע, ובחס"ל, ועיי"ש. אמנם בביאור הלכה (ד"ה כגון) כתב על דברי הט"ז שאי אפשר לפרשם על דברי הרמ"א, שלא מצינו בשום מקום שהנופל למשכב יותר מג' ימים הוי כחולה שיש בו סכנה, ומותר לחלל עליו את השבת וכדו', אלא הכל תלוי באמדן הרופאים אם הוא חולה שיש בו סכנה או לא. ואם הוא חולה שאין בו סכנה, אפי' בשנפל למשכב יותר מג' ימים לא הוי כחולה שיש בו סכנה. ולכן כתב דאם יש מקום לסברתו של הט"ז אפשר שהוא רק לדעת השו"ע שפסק דאפי' בחולה שאין בו סכנה מברך כל שנפל למשכב, וע"ז כתב הט"ז דדוקא בנפל למשכב יותר מג' ימים, וסיים שם באופן אחר דאולי כתב כן הט"ז דרך הכרעה בין שיטת השו"ע להרמ"א, וסיים שם בצ"ע, עיי"ש. ובאמת שכהבנה זו שכתב הבה"ל דקאי הט"ז על דברי השו"ע, כן משמע ג"כ בחיי אדם (כלל ס"ה אות ו') שפסק כהשו"ע שבכל חולי צריך לברך אפי' שאין בו סכנה, וכתב דהיינו דוקא בשנפל למשכב יותר משלושה ימים. וכן משמע ג"כ בספר ברך את אברהם (סי' ס"ה אות י"ב). וכן פסק בבא"ח (ש"ר פר' עקב אות ז') שלא נקרא חולה אלא בשנפל למשכב יותר משלושה ימים, וכתב שאי"צ לזה ג' ימים שלמים מעת לעת, עיי"ש. משמע דס"ל ג"כ דדברי הט"ז קאי על השולחן ערוך, ולכן אע"ג שאפי' בחולה שאין בו סכנה מברך, מ"מ בעינן שיחלה וישכב לכה"פ ג' ימים.

והנה המעיין היטב בלשון הט"ז ראה יראה דלא שייך כלל לפרש דבריו דקאי על השו"ע, אלא ע"כ דקאי על דברי הרמ"א, שז"ל הט"ז: מכה של חלל, וה"ה בחולה שמוטל במטה יותר משלושה ימים, כן נראה לי, דהא צריך לבקשת רחמים מאחרים כדאמר רבא עד ג' ימים טרוקו גלי וכו'. עכ"ל. הרי להדיא שעל דברי הרמ"א שכתב שדוקא במכה של חלל מברך, כתב הט"ז דה"ה בשנפל למשכב יותר משלושה ימים. ועוד, דא"א לפרשו על דברי השו"ע, דא"כ מאי "הוא הדין" דקאמר הט"ז בריש דבריו, והרי לא בא להוסיף עוד פרט, אלא לפרש דלא מיקרי נפל למשכב אלא בשנפל לכה"פ שלושה ימים, והו"ל למימר "והיינו דוקא בשנפל למשכב יותר מג' ימים וכו'". ועוד, דלשון השו"ע וכל הראשונים משמע להדיא שכל שנפל למטה ועלה מברך, ולא בעינן שלושה ימים. וראיתי שכן פסק להלכה בשו"ת אור לציון (פרק י"ד סעי' מ"ד) דכל שנפל למשכב אפי' שעה אחת מברך אח"כ הגומל. ומ"מ נראה דהמחמיר שלא לברך אלא בשנפל למשכב לכה"פ שלושה ימים יש לו ע"מ לסמוך, דסו"ס אפשר לפרש בדברי הט"ז דהוא שיטה ממוצעת בין דעת הרמ"א להשו"ע, ולא קאי כלל לא על השו"ע ולא על הרמ"א, וכמו שצידד הביאור הלכה בסוף דבריו, ולכן חשש מרן הבא"ח לסברא זו דלכה"פ בעינן חולה שנפל שלושה ימים למשכב.

28. בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' פ"ב) נשאל בנדון זה, והשיב שאין הפרש בין שיש לו מיחוש קבוע לבא (צ"ל ובא) לו מזמן לזמן ובין שאינו קבוע, ואדרבה כל שהוא קבוע הוא יותר חזק. ואע"פ שנעשה לו נס פעמים רבות וניצול ממנו, מן השמים ריחמוהו, ולאו כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא. עכ"ל. והביא דבריו מרן בב"י ובשו"ע (סעיף ח'). (ולפ"ז נראה דלבני ספרד שנוהגים לברך בהולך מעיר לעיר, אם אדם נוסע בכל יום שיעור פרסה אע"פ שניצל פעמים הרבה, מ"מ חייב לברך ברכת הגומל בכל יום, וכן עמא דבר).

29. בשו"ת אהלי יוסף (לר' יוסף מולכו בעמח"ס שולחן גבוה סי' א') כתב שבחולי הנקרא בלשון ערבי טירשייאנאס שדרך החולי הזה לבא כשלושה ארבעה פעמים, וביניהם יש הפסקה של כמה ימים, דלא יברך עד שיעבור לגמרי החולי, כיון שבין חולי לחולי אינו עומד על בוריו לגמרי, ולא יצא מכלל סכנת החולי עד שיעבור כל החולי לגמרי. והעתיקו החיד"א בספרו מחב"ר (סי' ריט אות ה') ובספרו לד"א (סי' כ"ג אות ז'), עיי"ש.

30. במג"א (ס"ק א') כתב על מה שכתב מרן המחבר שחבוש חייב לברך, דהיינו דוקא בחבוש על עסקי נפשות. ע"כ. אמנם בברכ"י (אות ג') ובמחב"ר (אות ה') ובמאמ"ר (אות ב') ובא"ר (ס"ק ב') כתבו דמדברי רבינו יונה במסכת ברכות פרק הרואה, ומדברי הערוך (ערך ארבעה), וכן מדברי הר"י מיגאש בתשובותיו (סי' צ') משמע דאפי' בחבוש על עסקי ממון מברך (וכן משמע בראבי"ה ובספר המכתם דהביאו דברי רב האי גאון כמו שכתבום הרבינו יונה והערוך לענין הא דבגמ' מנוין סדר החייבים לברך הגומל באופן אחר מאיך שסדורין במקרא, דהיינו משום דקרא נקט כסדר המצויין יותר, והגמ' נקטה כסדר המסוכנים יותר, וא"כ חבוש שמנוהו בגמ' באחרונה הוא הפחות מסוכן שבכולם, והיינו ע"כ בחבוש מחמת ממון). וכתבו הברכ"י והמאמ"ר דכן המנהג לברך הגומל אפי' בחבוש על עסקי ממון. וכן פסקו החס"ל, והבן איש חי (ש"ר פר' עקב אות ט'), ובשלחן הטהור (סעיף א' וסעיף ו'). [ודרך אגב רציתי להעיר בדברי הברכ"י בשיו"ב שכתב דאע"ג דמדברי התוס' בברכות (דף נד: בד"ה ארבעה) שכתבו בשם רב האי גאון דקרא נקט לפי סדר המסוכנים יותר (מדבר, חבוש, חולה, יורדי הים), והגמ' נקטה כסדר המצויין יותר (יורדי הים, הולכי מדבריות, חולה, חבוש), היפך דברי הערוך ורבינו יונה, משמע דס"ל להתוס' דבחבוש דוקא על עסקי נפשות חייב לברך הגומל, ולא בחבוש על עסקי ממונות, מ"מ כיון שרבינו יונה והערוך והר"י מיגאש ס"ל דאף בחבוש על עסקי ממון מברך, א"כ פסקינן כוותייהו. ובאמת קצת צ"ע על דבריו, דהרי לא רק התוס' ס"ל דדוקא על עסקי נפשות מברך, אלא גם בתוס' הרא"ש ובתוס' ר' יהודה החסיד ובריטב"א ובאבודרהם, וכן בתוס' שבת דף ב. ד"ה יציאות, ג"כ ס"ל הכי דדוקא בחבוש על עסקי נפשות, שהרי הביאו דברי רבינו האי גאון כמו שהביאו התוס', ומשמע דס"ל דחבוש היינו מחמת נפשות, ולכך סדרו הכתוב לחבוש קודם חולה וים כיון שהוא יותר מסוכן].

אמנם בביה"ל (בד"ה חבוש) כתב דס"ל להמג"א דהני ראשונים שכתבו שאף בחבוש מחמת ממון מברך, היינו כיון דאזלי לשיטתייהו דבחולה אף בשיש לו רק מיחוש הראש או המעיים מברך, ואע"ג דלא נפל למשכב. אבל לדידן דס"ל דבעינן לכה"פ שיפול למשכב, גם בחבוש בעינן שיהא חבוש על עסקי נפשות, וכ"ש להרמ"א דס"ל דחולה שחייב לברך היינו דוקא בחולה שיש בו סכנה, דודאי דבחבוש בעינן ג"כ שיהא בזה סכנת נפשות, כגון בחבוש על עסקי נפשות. ולפי דברי הביה"ל נראה דבחבוש על עסקי ממון אי"צ לברך כלל, ומ"מ נראה דיברך בלא שם ומלכות, דהרי צידד שם הביה"ל קצת לומר דאפשר שמה שכתב המג"א דבעינן חבוש על עסקי נפשות, היינו דוקא לשיטת הרמ"א דס"ל דבחולה בעינן חולה שיש בו סכנת נפשות, אבל לשיטת מרן המחבר דס"ל דבחולה די שנפל למשכב, ה"ה שבחבוש לא בעינן חבוש על עסקי נפשות. ולפ"ז כיון דהמ"ב לקמן הביא דהרבה אחרונים ס"ל כשיטת מרן המחבר דדי שנופל למשכב ולא בעינן שיהא בו סכנה, א"כ יש לחוש דגם בחבוש מחמת ממון יברך וכמו שצידד בביה"ל, ולכן יברך בלא שם ומלכות, וכ"כ הפמ"ג בא"א ס"ק א' דיברך בלא שם ומלכות.

ועיי"ש בביה"ל שכתב דאפי' למאן דס"ל דמברכין אף בחבוש על עסקי ממון, מ"מ היינו דוקא כשיושב עכ"פ בבית האסורים גמור ומשך איזה ימים, אבל אם דנוהו לישב יום או יומיים בבית השוטרים, כמו שנהוג בזמנינו על חטאים קלים נגד חוקי הממשלה, בזה לכו"ע אי"צ לברך. וכן כתב בספר חקקי לב להגר"ח פלאג'י (ח"ב דף כ"א ע"ב, עיי"ש). אמנם עיין בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק י"ד) שכתב שלטעם הר"י מיגאש שכתב שחבוש מחמת ממון ג"כ מברך משום שאינו מושל בנפשו, א"כ גם בשהושם בחדר מעצר לשעה בלבד צריך לברך כשיוצא, כיון שאינו מושל בנפשו באותה שעה.

והנה יש לעיין האם דין חבוש הוא דוקא בשחבוש אצל גוים, או אפי' בשחבוש אצל ישראל. ונראה לומר דלטעם הר"י מיגאש שכתב שאפי' בחבוש על עסקי ממון מברך משום שאינו מושל בנפשו, א"כ ה"ה בשחבשוהו ישראל ג"כ צריך לברך כשהשתחרר, דסו"ס אינו מושל בנפשו בהיותו חבוש, וא"כ למנהג הספרדים הנ"ל צריך לברך גם באופן זה. אמנם יש לעיין לדעת המג"א ומנהג האשכנזים שאין מברכים אלא בחבוש על עסקי נפשות, בזה יש להסתפק האם גם בשחבשוהו ישראל על עסקי נפשות כגון שחבשוהו ב"ד של ישראל בחשד שהרג את הנפש וחייב מיתה, ולבסוף יצא דינו לאור ויצא זכאי בדינו ושיחררוהו, דבזה יש לחלק לכאורה בין גוים לישראל, דבגוים דוקא צריך לברך הגומל בשחבוש על עסקי נפשות, שיש לחשוש שיעוותו הדין, ואע"פ שהוא זכאי מ"מ יחייבוהו מיתה, לכן כשיצא מבית האסורים חייב לברך, שניצל ממיתה, משא"כ בב"ד של ישראל דודאי לא יעוותו הדין, ואם חבשוהו בחשד שהרג את הנפש ובאמת לא הרג ואח"כ שיחררוהו, ודאי אינו צריך לברך, שהרי לא היה כלל בסכנת נפשות, שודאי היה יוצא זכאי בדינו. אמנם כ"ז דוקא בב"ד של ישראל ההולכים בחוקי התורה האמתיים, אבל בישראלים ההולכים לפי חוקי הגוים, דהדין יכול להעוות ע"י חוקים אלו, ואע"פ שזכאי הוא יכול לצאת חייב, א"כ בשחבשוהו על עסקי נפשות חייב לברך, והוה כאילו חבשוהו גוים, ואפי' לדעת האשכנזים חייב לברך דהוה סכנת נפשות, וצ"ע בכל זה לדינא. ועיין בספר מזמור לאסף שכתב דאפי' בשחבשוהו על עסקי ממון אינו חייב לברך אלא בשחבשוהו גוים, עיי"ש.

31. בשו"ת הריב"ש (סי' של"ז) כתב שכל מי שניצל מסכנה מברך, ולא הוזכרו אלו הארבעה בכתוב אלא מפני שהם מצוים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב בני אדם, וכ"ש מי שנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה שחייב לברך הגומל, שהרי קבעו לו ג"כ ברכה אחרת לכשיעבור שם לברך "ברוך וכו' שעשה לי נס במקום הזה", כ"ש שמיד שניצול שצריך להודות כדרך הארבעה שצריכין להודות, ואינו נפטר מברכת ההודאה בברכת שעשה לי נס שחייבוהו לברך כשישוב לעבור במקום ההוא, ואולי לא יעבור שם לעולם ולא יברך אותה ברכה, אלא ודאי נראה שברכת ההודאה מברך אותה מכל מקום. עכת"ד הריב"ש. וכ"כ המאירי דהני ארבעה לאו דוקא, ולא נקט להו הכתוב אלא משום שבהם אע"פ שלא בא לכלל סכנה חייב לברך, דמצוי הדבר שיסתכן בהם, אבל אה"נ דה"ה לכל סכנה שניצל ממנה שחייב לברך הגומל. ע"כ. וכ"כ הריא"ז, וכן פסקו להלכה הלבוש, והב"ח, והא"ר, ובספר מור וקציעה, וכ"כ בשו"ת בית יהודה (סי' ו'), וכן פסק המ"ב (סי' ריט"ח ס"ק ל"א, וסי' ריט ס"ק ל"ב). וכתב בספר ערוך השולחן שכן המנהג פשוט ואין לשנות.

אמנם בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקע"ב) כתב דדוקא על אלו ארבעה חייבים לברך, ולא על שאר נסים והצלות. וכ"כ באבודרהם (עמוד ש"מ), ובארחות חיים (דף כ"ג עמוד א'). וכתב בשו"ע דעל כן יברך בלא שם ומלכות. וכן פסק החיד"א בברכ"י (ס"ק ח') ובמחב"ר ובספר לד"א, וכ"כ בחס"ל, ובבא"ח (ש"ר פרשת עקב סעיף י'). ועיין בכה"ח (ס"ק נ"ב) שכתב דבמקום שהמנהג לברך בשם ומלכות רשאים לברך, דלא אמרינן ספק ברכות להקל נגד המנהג, אבל במקום שאין מנהג ברור יברכו בלא שם ומלכות, משום ספק ברכות להקל, עיי"ש.

הלכות ברכת הרואה מקום שנעשו בו נסים

א. הרואה מקום שנעשו בו נסים לכל ישראל, או לרובן, כגון מקום שעברו בני ישראל בים סוף, או מקום שעברו בירדן, ומעברות נחל ארנון, ואבני אלגביש שהשליך ה׳ בבית חורון, ואבן שביקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל, ואבן שישב עליה משה בעת מלחמת עמלק, וחומת יריחו שנבלעה במקומה, מברך ״ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם שעשה נסים לאבותינו במקום הזה״. וצריך לברך בשם ומלכות[32]:

ב. כל אלו המקומות שהזכרנו שחייב לברך, אינם אלא ברואה המקום ממש שנעשה בו הנס, כגון בים סוף שרואה המקום שבו עברו בני ישראל בים סוף, וכן בירדן דוקא שרואה המקום שבו עברו שהוא כנגד יריחו, כמ״ש (יהושע ג׳ ט״ז) והעם עברו נגד יריחו, אבל לא די שרואה את הים או את הירדן[33]. ואם אינו יודע המקום בבירור, יברך בלא שם ומלכות[34]. וכן אם נעשה לו נס בעליית ביתו והוא דר למטה, אינו חייב לברך אא״כ רואה מקום הנס עצמו שעומד בעליה עצמה ומברך, ולא די שרואה את קרקע העליה מביתו שתחת לעליה. וכן שנעשה לו נס שנפל לתוך הבור דהנס נעשה בקרקעית הבור, לא די שרואה הבור מבחוץ אלא צריך שיראה את קרקעית הבור ששם נעשה לו הנס. ואפילו אם רואה את מקום הנס עצמו מרחוק יכול לברך, ולא צריך לעמוד באותו מקום ממש[35]:

ג. וכן אינו חייב לברך ברואה מקום שנעשו בו נסים לישראל אלא אם כן ניכר הנס מאותו מקום, כגון אלו שהזכרנו לעיל שבראותנו מעברות הים נזכרים אנו שמים אלו נחצו לגזרים, וכן בירדן, וכן באבני אלגביש שיודעים אנו שאלו הם האבנים שבהם נעשה הנס, אבל אם אין הנס ניכר מתוך המקום עצמו, כגון בסמוך לירושלים שנעשה שם נס שנהרג סנחריב ומחנהו, אע״ג שאנו יודעים לכוין המקום שנעשה בו הנס, מ״מ כיון שאין ניכר כלום מתוך המקום אין צריך לברך[36]:

ד. צריך להיזהר שלא יברך אלא כל זמן שרואה את המקום, אבל אם עבר כבר מאותו מקום ואינו רואהו הפסיד ברכתו, ושוב אינו יכול לברך אפילו אם רואהו לאחר כמה ימים, עד שיעברו שלושים יום מראייתו האחרונה[37]:

ה. כל המקומות הנ״ל אינו חייב לברך אלא כשרואה אותם משלושים יום לשלושים יום, דהיינו שאינו רשאי לברך אלא אם יש בין ראייתו האחרונה לראייתו של עכשיו שלושים יום, אבל בתוך שלושים יום לראייתו האחרונה אינו רשאי לברך, ואם בירך ברכתו לבטלה. ושלושים יום אלו מחשבים אותם ללא יום הראיה האחרונה ויום הראיה של היום, כגון שאם ראה פעם אחרונה ביום א׳ אינו רשאי לברך עד יום ד׳ של שבוע החמישי, ואז חייב לברך כמו בפעם הראשונה. וכן בנס שנעשה ליחיד (דלהלן סעיף ו׳) אינו מברך מיד לאחר שנעשה לו הנס, אע״פ שעומד עדיין במקום שנעשה בו הנס, אלא צריך להמתין שלושים יום מיום שנעשה לו הנס, ואז חייב לברך אם ראה שוב את מקום הנס לאחר ל׳ יום מראייתו הקודמת[38]:

ו. נסים שנעשו לכל ישראל או רובן (כגון אלו שמנינו לעיל סעיף א׳), חייבים כל ישראל בברכת ראייתן[39]. אבל נס שנעשה ליחיד או אפילו שנעשה לקצת ישראל או קצת שבטים, אין חייבים כל ישראל לברך עליהם, אלא רק אותם שנעשה להם הנס ובניהם ובני בניהם עד סוף כל הדורות, אבל שאר ישראל פטורים מברכת ראייתן. ואותו שנעשה לו הנס מברך ״ברוך א״י אמ״ה שעשה לי נס במקום הזה״, ובנו מברך ״ברוך וכו׳ שעשה נס לאבי במקום הזה״, ובן בנו ושאר יוצאי חלציו מברכים ״ברוך וכו׳ שעשה נס לאבותי במקום הזה״[40]. וכן בנעשה נס לאשה חייבת היא וכל יוצאי חלציה לברך ברכות אלו[41]:

ז. אשה על נס בעלה, או בעל על נס אשתו, וכן אב על נס בנו רשאים לברך בלא שם ומלכות[42]:

ח. תלמיד על נס שנעשה לרבו המובהק חייב לברך ״ברוך וכו׳ שעשה נס לרבי במקום הזה״[43]:

ט. טוב שישתטח על פניו בראותו המקום שנעשה לו הנס, ואז יברך ברוך וכו׳ שעשה לי נס במקום הזה[44]:

י. מי שנעשו לו נסים הרבה, בהגיעו לאחד מכל המקומות שנעשה לו הנס צריך להזכיר ג״כ כל שאר המקומות ויכלול כולם בברכה אחת, דהיינו שיברך ״ברוך שעשה לי נס במקום הזה ובמקום פלוני ופלוני״[45]. וצריך להזכיר בתחילה המקום שנמצא בו, ואח״כ יכלול את שאר המקומות[46]. וכל זה דוקא בנס שנעשה לו בעצמו, אבל בנס שנעשה לכל ישראל שכולם חייבים לברך על זה, אינו חייב לכלול שאר המקומות שנעשו בו נסים לאבותינו[47]. ואפילו בנס שנעשה ליחיד דוקא זה שנעשה לו הנס בעצמו חייב לכלול שאר המקומות שנעשו לו נסים, אבל בנו ובן בנו וכן תלמידו שחייבים ג״כ לברך כנ״ל, אינם חייבים לכלול שאר המקומות[48]. ואע״פ שפַּלַל בברכתו גם שאר המקומות שנעשו לו ניסים, מ״מ אם אח״כ פגע באחד מהמקומות שכלל בברכתו, אע״ג שלא עבר ל׳ יום מברכתו הראשונה חייב לברך ג״כ על אותו מקום, ויכלול שאר המקומות בברכתו[49]:

יא. על נס שנעשה לאדם מסויים ונכבד כיואב בן צרויה וחבריו (אע״ג דהוי נס של יחיד), חייבים כל ישראל לברך כמו בנס שנעשה לרבים[50]. ודוקא כיואב בן צרויה שיצא טבעו בכל העולם והיה שלוחם של כל ישראל, ובזמן הזה אין לנו כיוצא בו[51]. וכן על נס של אדם שנתקדש שם שמים על ידו כגון דניאל וחבריו, חייבים כל ישראל לברך, לפיכך הרואה גוב אריות של דניאל

32. ברכות (דף נד.), שו״ע (סי׳ ריי״ח סעיף א׳).

33. כפתור ופרח (פרק ז׳), הביאו בביה״ל (סי׳ ריי״ח ד״ה כגון), ועיי״ש בכפתור ופרח שכתב שאף ברואה הים או הירדן שלא במקום הנס ראוי ליתן שבח והודאה להקב״ה (בלא שם ומלכות), וכתב שם שנהגו לומר בראיית הירדן שבח זה ״על יד הירדן אברך אהלל אשבח ואודה שמך, בעד עמך בקעת בים [נראה שצ״ל: כים] סוף, גבול ארצך שפתו והסוף, הסוף לאליהו חציתו, ובו אלישע לא היה חצוף, חשוף זרוע קדשך קדוש ישראל להושיע עם אביון, הטיבה ברצונך את ציון״. ע״כ.

34. כף החיים (ספור סי׳ ריי״ח ס״ק ד׳).

35. בשו״ת מהריט״ץ (ח״א סי׳ פ״ז) הוכיח מהא דאיתא במדרש תנחומא (סוף פרשת ויחי׳) שיוסף הצדיק כשהלך עם אחיו נפנה מהם לעמוד על פי הבור, וברך ברוך שעשה לי נס במקום הזה וכו׳, וכתב דמדהוצרך יוסף לפנות מאחיו ולא ברך שם בחשאי דרך הילוכו, משמע דבעינן לעמוד ולברך ממש במקום הנס, ולכן היכא שנעשה לו נס בעליית ביתו אע״פ שדר למטה מהעליה ורואה העליה מלמטה, מ״מ אינו חייב לברך אא״כ עולה לעליה ורואה מקום הנס ממש, ולכן אם עולה כל ל׳ יום לעליה חייב לברך. וכתב בשו״ת פרי הארץ (או״ח סי׳ ז׳) דלפי דברי המהריט״ץ מי שדר סמוך לבית הקברות ורואה את בית הקברות מחלון ביתו מרחוק, אינו חייב לברך (ברכת הרואה קברי ישראל), ולכן אע״ג שרואה אותם מחלון ביתו בתוך שלושים יום מ״מ אינו נפטר מהברכה ע״י ראייתו זו, אלא יכול לברך כשהולך לבית הקברות משלושים יום לשלושים יום. ולפי״ז משמע דה״ה ברואה המקומות שנעשו נסים לאבותינו דלא די שעומד מרחוק ורואה, אלא צריך לעמוד באותו מקום ממש ולברך. אמנם בשו״ת צרור הכסף (סי׳ א׳) כתב לפרש בדברי המהריט״ץ דדוקא גבי בית ועליה אינו מברך בבית על נס שנעשה לו בעליה, כיון שאינו רואה מהבית את מקום הנס בעליה, וכן גבי יוסף דהלך לפי הבור לפי שהנס נעשה בתוך הבור ממש ששם היו הנחשים ועקרבים, ולכן התקרב יוסף לפי הבור משום שצריך לראות המקום שנעשה בו הנס בקרקעית הבור. אבל גבי דר סמוך לבית הקברות כיון שרואה הקברות עצמם מחלון ביתו, אע״ג שאינו עומד ממש בבית הקברות יכול לברך. וה״ה ברואה המקום שעברו בו בנ״י בים סוף ובירדן, אע״ג שרואה המקום מרחוק יכול לברך כיון שרואה המקום עצמו שנעשה בו הנס. ועיין בברכ״י דמשמע דס״ל כהבנת הצרור הכסף בדברי המהריט״ץ. ולכן נראה דאם רואה מקום הנס עצמו, אע״ג שרואהו מרחוק יכול לברך בשם ומלכות. אבל אם אינו רואה את מקום הנס ממש כמו גבי בית ועליה, וכן גבי בור כנ״ל, נראה דיברך בלא שם ומלכות, כיון דבשו״ת פרי הארץ שם פקפק גם על עיקר דברי המהריט״ץ, עיי״ש. ואכמ״ל.

36. מג״א שם (ס״ק א׳), ומ״ב (ס״ק ז׳). ודוקא בנס שנעשה לכל ישראל דכולם מחייבי לברוכי על זה, אבל בנס של יחיד (דלהלן סעיף ו׳) אע״ג שאין ניכר הנס מתוך המקום חייב לברך (מג״א שם).

37. ביה״ל (סי׳ ריי״ח בד״ה במקום הזה).

38. שו״ע שם (סעיף ג׳), וט״ז (ס״ק ד׳), ומ״ב (ס״ק י״א וי״ב). ועיי״ש במ״ב (ס״ק י״ג) שכתב בשם הט״ז שהביא בשם האבודרהם (עמוד ש״נ) דאע״ג דגבי ברקים ורעמים וריח בושם מברך בכל פעם ואפילו באותו יום, ולא צריך שיהא מל׳ יום לל׳ יום, שאני התם שמברך ארעמים וברקים חדשים, וכן בריח בושם מברך על ריח חדש שנודף תמיד, משא״כ כאן שלא נתחדש שום דבר מזמן שבירך על כן לא חשיב לברוכי אא״כ עבר זמן מרובה דשלשים יום. ולענין נס שנעשה ליחיד שאינו מברך בשעה שנעשה לו הנס אלא רק עד שיעברו ל׳ יום מיום שנעשה לו הנס, כ״כ בפמ״ג (סי׳ ריי״ט אות ט׳ וי׳ בא״א), עיי״ש.

39. רבינו יונה (ריש פרק הרואה), וכל בו, ושו״ע (סעיף ג׳).

40. שו״ע (סעיף ד׳), ומ״ב שם. וטעם הדבר שגם יוצאי חלציו חייבים לברך ברכה זו, כתב הב״י בשם הרשב״א דכל יוצאי ירכיו שותפים באותו נס, שאם לא היה קורה הנס לאביהם לא היו הבנים באים לעולם. ולפ״ז היה צריך להיות שדוקא אותם שנולדו לאחר הנס חייבים לברך, אבל אותם שנולדו קודם הנס שאינם שותפים באותו הנס פטורים. וכ״כ בספר יד אהרן ובעולת תמיד (ס״ק ד׳). אבל המ״א (ס״ק ו׳) כתב דה״ה אותן שנולדו קודם הנס חייבים לברך, ולמד דין זה מהא דתלמיד מברך על נס רבו אע״ג שאינו שותף באותו הנס. וכ״כ בשו״ת בית יהודה (חאו״ח סימן ו׳), והוסיף בטעם הדבר דאפילו כבר באו לעולם מ״מ יש להם הנאה בהצלתו כשסומכין על שולחנו, ואפילו בשאינם סמוכים על שולחנו יש להם תועליות המגיעות מן האבות לבנים שאין להם שיעור, עיי״ש. ועיין בא״ר (ס״ק ד׳) שכתב להכריע דבנו ובן בנו אפילו שנולדו קודם הנס חייבים, אבל בשאר יוצאי חלציו דוקא שנולדו לאחר הנס, וכן פסק במ״ב (ס״ק ט״ז). אמנם בכף החיים (ס״ק י״ט) פסק דכל שנולדו קודם הנס אפילו בנו ובן בנו יברכו בלא שם ומלכות דסב״ל.

41. ביה״ל (שם ד״ה וכל).

42. באבודרהם (דף ש״מ) כתב וז״ל: כי האב אינו חייב לברך על נס בנו, אלא הבן ובן הבן מחוייבים בנס אביהם ואבי אביהם. ע״כ. והביאו בביה״ל (ד״ה וכל, ובסימן ריי״ט בד״ה ואין זה), עיי״ש. אמנם בב״ח (סי׳ ריי״ט) ובשלטי גבורים (פרק הרואה) כתבו דעל הצלת אשתו ובניו ואוהביו יש לברך ברכת הגומל, והביאם בשכנה״ג (סי׳ ריי״ט אות ז׳ ואות י״א), וכתב דאין לחלק בין ברכת הגומל לברכת הנס. ובשו״ת בית יהודה (או״ח סי׳ ו׳) ג״כ פסק דרשאים לברך זה על זה בעל ואשתו ואב על בנו. וכן הוא בספר המכתם ובספר מאורות (ריש פ״ט דברכות) דהאב רשאי לברך על נס בנו. ולפי״ז נראה כיון דקיי״ל דספק ברכות להקל, שיברכו זה על זה בלא שם ומלכות, וכמו שכתב בשו״ת הרדב״ז (ח״ג סי׳ תקע״ב) דהיכא דאיכא פלוגתא בעיקר הברכה יעשה כשיטת הסוברים דברכות אלו הם בלא שם ומלכות, שלא הפסדנו כלום כיון שאינו מזכיר שם ומלכות. עכ״ל (ועיין בזה עוד מה שכתבתי בזה בהלכות ברכת הגומל [נדפס ב״מקבציאל״ גליון כ״א] הערה כ״א).

43. שו״ע (סימן ריי״ח סעיף ו׳), ומ״ב (ס״ק כ׳).

44. כן הוא במדרש שוחר טוב (מזמור י״ח) לענין סלע המחלוקת דדוד וכל אנשיו ירדו מעל סוסיהם ונשתטחו על פניהם ובירכו ברוך שעשה וכו׳. וכ״כ בברכ״י (בשיו״ב אות א׳), וכ״כ בחסד לאלפים.

45. שו״ע (סימן ריי״ח סעיף ה׳), וט״ז (סק״א).

46. כן משמע בגמ׳ ברכות (דף נד.), וכ״כ במאירי שם, ורבינו ירוחם (נתיב י״ג ח״ב), וכ״כ במ״ב (ס״ק י״ט). ואם נעשו לו הרבה נסים במקום אחד, כתב בשו״ת יוסף אומץ (סי׳ ע״ו סק״ב) דאין צריך להקפיד לברך לפי סדר הנסים שנעשו לו, אלא אם בין הנסים שנעשו לו במקום ההוא אחד הניסים הוא גדול וניכר יותר, יקדים אותו לשאר נסים, כמו גבי ברכת הפירות דמברך על מין החביב קודם, עיי״ש. ועיין בשו״ת ושב הכהן (סי׳ ק״א), ובספר עיקרי הד״ט (סי׳ י׳ אות ס״ה), ואכמ״ל.

47. מג״א (ס״ק ז׳), וכתב בשעה״צ דכן משמע בתוס׳ ר״י ורי״ו ורא״ש וטור.

48. מג״א שם, והביאו המ״ב (ס״ק י״ח), ועיי״ש בשעה״צ (ס״ק י״ב), וכ״כ בחסד לאלפים ובחיי אדם.

49. א״ר (ס״ק ו׳), ומגן גבורים, וכ״כ במאמ״ר (ס״ק ד׳), וכתב דהטעם הוא דהברכה הראשונה לא היתה אלא על אותו מקום שנמצא בו, ולא על מה שאינו לפניו, אלא שצריך להזכיר חסדי ה׳ אשר הפליא עמו גם בשאר מקומות, כיון שמברך ומשבחו על הנס שעשה לו במקום הזה, עיי״ש.

50. ירושלמי (ריש פרק הרואה) לפי סברת הב״י בשיטת הרא״ש. וכ״כ התוס׳ (ברכות דף נד: בד״ה אבני), והרוקח, ומרדכי, והרשב״א, והאבודרהם, וכן פסק בשו״ע (סעיף ו׳).

51. מג״א (סי׳ ריי״ח ס״ק ט׳), וביה״ל (ד״ה על נס), ועו״ת (אות ו׳).

או כבשן האש של חנניה מישאל ועזריה מברך "ברוך וכו' שעשה נס לצדיקים במקום הזה"[52]:

יב. הרואה אשתו של לוט כשהיא נציב מלח, מברך שתים, עליה אומר ברוך א"י אמ"ה דיין האמת, ועל לוט אומר ברוך א"י אמ"ה זוכר הצדיקים[53]:

יג. בין בברכת כל אדם מישראל על נס שנעשה לרבים ועל נס שנעשה לאדם מסויים, ובין בברכת בן על אביו ותלמיד על רבו, אף אם לא ראה המקום שנעשה בו הנס אלא שרואה האדם שנעשה לו הנס חייב לברך, ומברך על רבים "ברוך א"י אמ"ה שעשה לכם נס", ובבן על אביו מברך "ברוך שעשה נס לאבי". ותלמיד על רבו מברך "ברוך שעשה נס לרבי", ובאדם מסויים מברך "ברוך שעשה נס לאדם הזה", או "ברוך שעשה לך נס". וכל זה דוקא בשרואהו משלושים יום לשלושים יום[54]:

יד. כל הברכות שהזכרנו בין בנס שנעשה לרבים ובין בנס שנעשה ליחיד, אינו מברך אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם (כגון מה שמסופר בגמרא (ברכות נד.) באחד שהלך במדבר והיה בסכנת מיתה מחמת צמא, ונברא לו מעין מים, וכן מה שהוזכר שם באחד שנפל עליו אריה וניצל. וכן אם נפל עליו כותל או תקרה או אבן שהיה בהם כדי להמית בדרך הטבע וניצל, או שעבר עליו עגלה טעונה או רכב שבדרך הטבע היה בהם כדי להמיתו וניצל), אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל, יברך בלא שם ומלכות[55], וכן אם נפל אבן סמוך לראשו או שנפל יתד סמוך לעינו ונעשה נס שלא נפל על ראשו או עיניו, אע"פ שהיה בסכנת מות אם היה נופל עליו אינו מברך, דאין זה דבר היוצא ממנהג העולם ותולדתו[56]:

טו. הגר שראה מקום שנעשו בו נסים לאבותינו, אם רצה יכול לומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, ואם רצה יכול לומר ברוך שעשה נסים לישראל במקום הזה[57]:

טז. מי שנעשה לו נס, יש לו להפריש צדקה כפי השגת ידו, ויאמר: יהי רצון שיהא נחשב במקום תודה שהייתי חייב בזמן המקדש. וראוי ג"כ לומר פרשת תודה. וטוב וראוי שיתקן איזה צרכי רבים בעיר, ובכל שנה ביום הזה יתבודד להודות להשי"ת ולשמוח ולספר חסדו[58]:

52. ירושלמי שם, לפי שיטת הראשונים שהבאנו בהערה 50. וכן הוא במס' ברכות (דף נז:).

53. ברכות (דף נד:), ושו"ע (סי' רי"ח סעיף ח').

54. כ"כ באבודרהם (עמוד של"ט), ובמאירי (ריש פרק הרואה), ובכפתור ופרח פ"ז, וכ"כ הרמ"א (סימן רי"ח סעיף ו').

55. אבודרהם (עמוד ש"מ), ושו"ע (סי' רי"ח סעיף ט'). ועיין בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקע"ב).

56. בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקע"ב) הביא בשם רבינו אברהם אב ב"ד שנסתפק בזה, והעלה הרדב"ז דיברך בלא שם ומלכות, וכ"כ במ"ב (ס"ק ל"ב). ועיין בבא"ח (ש"ר פרשת עקב אות י"ב) דמשמע מדבריו דא"צ לברך כלל בכה"ג, עיי"ש בדבריו.

57. כ"כ באגרות הרמב"ם דהגר אם רצה לשנות ולומר "שעשית ניסים לישראל" רשאי, ואם לא שינה ואמר "שעשה נסים לאבותינו" לא הפסיד, דמאחר שנכנס תחת כנפי השכינה ונלוה אל ה' אין כאן הפרש בינינו ובינו, וכל הנסים שנעשו כאילו לנו ולו נעשו. ע"כ. והביאוהו להלכה (לענין ברכת נר חנוכה דרשאי לברך שעשה נסים לאבותינו) בכנה"ג (סי' תרע"ו) וא"ר ופר"ח (שם).

58. מ"ב (ס"ק ל"ב), ושאר אחרונים.

המנהג וטעמו המשך מעמ' ט"ו

שם, וכ"ה באמרי נועם שם. ובבהגר"א (סי' רי"ט ס"ק ב') הראה מקום הן לגירסת הרי"ף והן לגירסת הרמב"ם "הגומל". ועיין מ"ש בהשלמות בענין ברכת גומל חסדים טובים לעמו ישראל. כל טוב – בחולם, עיין מ"ש לקמן בברכת המזון בסוף ברכה רביעית.

כתב בספר הליכות שלמה פרק כ"ג אות ז': נוסח ברכת הגומל שלפנינו "שגמלני כל טוב", קשה הוא, שהרי מברך על נס זה אע"פ שאין לו עדיין כל טוב, ונראה יותר כהנוסח שבסידור "הרב" (וכן הוא בסדורי תימן) שהמברך אומר "שגמלני טוב", והעונים אומרים "מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה". ועיי"ש בדבר הלכה אות ז' שכתב: דהרי הנופל מן הגג והוא מוכה וחבול חייב בברכת הגומל, ואיך יאמר על כך שגמלני כל טוב, וכ"ש הנוסע לחו"ל לריפוי מחולי כבד איך יברך מיד בהגיעו שגמלני כל טוב, ואף אם ניצל לגמרי הרי סו"ס טוב יותר היה אילו לא היה כלל במצב של סכנה, ואיך יאמר על כך "כל טוב". וגם אחר שבירך על כל טוב מה מוסיפין הקהל לברכו, הרי "כל טוב" כולל הכל [ואין לומר דהכוונה בזה כמו למ"ד (סנהדרין ע"ח ע"א) דכל נפש כל דהו נפש משמע (אף דהתם לא קיי"ל כוותיה), דמ"מ למה לנו לומר נוסח שאינו מבורר, ותו דאדרבה אין זה לשון מעולה לומר בפירוש הנני מודה על מעט הטוב שגמלתני). ולכן נכון יותר הנוסח הנ"ל שהוא מברך "שגמלני טוב" על שניצל לחיים, והצבור עונים הוא יגמלך "כל טוב", שיקבל מהשי"ת כל הטוב הנצרך לו כדרך העונים שמוסיפים על המברך. ועיי"ש בהערה 25 שכתב: וכן דקדק רבנו תמיד לענות על ברכת צפרא טבא "א גוטער יאהר" [שנה טובה] וכיו"ב. ובמוצש"ק כשהי' הולך לביהכנ"ס לתפלת ערבית והי' נפגש עם מתפללי המנינים הקודמים בצאתם, שאלוהו איך יברכו בשעה שאצלם הוא מוצ"ש ואצלו הוא עדיין קודם ברכו של ערבית, ואמר להם שיברכוהו "א גוט יאהר", והוא ענה "גוטע יאהרן [שנים טובות]", כדי להוסיף על ברכתם. ועיין בפסקי תשובות שתירץ שמוסיפים "סלה" העונים, וכן תי' ע"פ דברי קדושת ציון דלקמן.

עיין בספר קדושת ציון תפלה עמוד פ' שכתב: בברכת הגומל – הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, מי שגמלך טוב (בחול"ם) הוא יגמלך כל טוב (במלאפו"ם) סלה (יש בזה נוסחאות, ונוסחא זאת היא העיקר).

ויש לומר בזה, דהנה השל"ה הק' כתב (בפרשת ואתחנן) דטוב בחול"ם הוא טוב הגלוי, וטוב במלאפו"ם הוא טוב הגנוז וצפון, כמאה"כ (תהלים ל"א) מה רב טובך אשר צפנת ליראיך. והנה הקב"ה עושה נסים נסתרים עם כל אדם בכל עת ובכל רגע בהשגחה נפלאה, ואלולי כן לא הי' יכול להתקיים אפילו שעה אחת, וכאמרם ז"ל (בבראשית רבה פי"ד) ר' לוי בשם ר' חנינא אמר על כל נשימה ונשימה שאדם נושם צריך לקלס לבורא, מ"ט כל הנשמה תהלל יה (תהלים ק"נ) - כל הנשימה תהלל יה. וכן הוא בזוה"ק פרשת בלק (דף ר' ע"ב): כמה טיבו עביד קוב"ה עם בני נשא, כמה נסין ארחיש לון בכל יומא ולא ידע אלא איהו בלחודוי, רק שהוא על דרך אומרם ז"ל (נדה ל"א ע"א) אין בעל הנס מכיר בניסו, מפני שהם נסתרים ומלובשים בטבע, ואימתי רואה האדם ומרגיש שנעשה לו נס, כשמגיע לו איזה צרה ח"ו, וניצל ממנה בדרך נס שלא כדרך הטבע, אז רואה את הנס שעשה הקב"ה עמו, ונותן שבח והודי' לשמו יתברך שגמלו כל טוב, וזה נקרא נס נגלה. נמצא שאין בעל הנס מכיר בניסו, רק אם מגיע לו מקודם איזה צרה ח"ו, ונעשה לו נס שלא כדרך הטבע, אז מתגלה לו שהי' לו נס.

לכן כשמברך בעל הנס הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, שמקלס להשי"ת על נס נגלה שנעשה לו, היינו על נס שראה הוא בעיניו מחמת שהי' בתחלה בצרה, וניצל ממנה דרך נס, אז עונים הקהל אחריו בברכה, מי שגמלך טוב (בחול"ם) הוא יגמלך כל טוב (במלאפו"ם) סלה, שמאחלים לו שהקב"ה שגמלך בנס גלוי בפעם הזאת, יגמלך מהיום והלאה רק בכל טוב במלאפו"ם, דהיינו בנסים נסתרים המלובשים בדרך הטבע, שלא תצטרך לעבור מקודם צרות וגלגולים רעים כדי שיהי' לך אח"כ נס גלוי, רק יהי' לך חסד אל כל היום בדרך טמיר ונעלם.

עוד יש לומר עפ"י דברי השל"ה הק' הנ"ל, דטוב בחול"ם הוא טוב הגלוי, וטוב במלאפו"ם הוא טוב הגנוז לעוה"ב, דהנה איתא בגמרא (שבת ל"ב ע"א) אם עושין לו נס לאדם מנכין לו מזכיותיו, א"ר חנין מאי קראה, קטנתי מכל החסדים ומכל האמת (בראשית ל"ב). נמצא שאדם הנעשה לו נס יוכל לחשוש שינכו לו מזכיותיו לעולם הבא, ולכן כשמברך בעל הנס הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, עונים הקהל אחריו ואומרים מי שגמלך טוב, הוא יגמלך כל טוב (במלאפו"ם) סלה, שמברכים אותו שאעפ"י שגמלך הקב"ה בטוב הגלוי בעולם הזה שנעשה לך נס, אעפ"כ לא יחסר לך מאומה מכל טוב השמור והצפון עבורך סלה, היינו לעולם הבא שהוא עולם הנצחי.

האם צריך דיבור בישיבה

כתב הב"ח בסימן רי"ט ד"ה כתב הרמב"ם: כתב הרמב"ם כיצד מברך, עומד ביניהם ומברך וכו', וכתב בכסף משנה וצ"ע מנא ליה, ומשום הכי השמיטו בשלחן ערוך ולא כתב דעומד ביניהם, נמשך אחר רבינו שלא כתבו. מיהו מנהג כל ישראל לברך מעומד ואין לשנות, והכי משמע לישנא דקרא (תהלים קז, לב) וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו, דמדאמר ובמושב זקנים יהללוהו אלמא דהזקנים בישיבה, מכלל דהמהללים אינם בישיבה אלא בעמידה.

ועיין באליה רבה סימן רי"ט סעי' ב' שכתב: לשון הרמב"ם עומד ביניהם ומברך, וכתב כסף משנה צריך עיון מנא ליה, ולכן השמיטו בשולחן ערוך. והב"ח כתב דלמד מלישנא דקרא ובמושב זקנים יהללוהו, אלמא דזקנים בישיבה מכלל דמהללים בעמידה. עד כאן. ודוחק. ולעניות דעתי יצא להרמב"ם מדקרי ליה הקרא לשון הלל, דמי להלל דקיימא לן לקמן סימן תכ"ב דהלל בעמידה, דכתיב הללו כל עבדי ה' העומדים, וכן המנהג ואין לשנות.

ועיין ברכי יוסף סי' רי"ט סעי' ו' שכתב: ובמושב זקנים יהללוהו וכו', מכאן יש לדקדק שהעשרה יהיו יושבים והמברך עומד. רבי' אברהם בשם אביו הרמב"ם בליקוטים שבריש מעשה רוקח דף א' ע"ד.

ועיין בשערי אפרים שער ד' אות כ"ז שכתב: ויש לברך ברכה זו בעמידה, והעשרה יש להם לישב בשעה שמברך, שנאמר ובמושב זקנים כו'. ועיי"ש בפתחי שערים שהקשה: עיין בדפין שבראש ספר מעשה רוקח על הרמב"ם שכ"כ בשם הר"א בן הרמב"ם, והביאו הברכי יוסף, וצ"ל דאע"ג דבשעת ברכת התורה כתבו שיש לעמוד משום דהוי דבר שבקדושה, מ"מ שאני התם שזה הזמין אותם ואמר להם ברכו, וכמ"ש באהוד דבר ה' לי אליך ויקם כו'. ולפ"ז אפשר דבברכה אחרונה א"צ לעמוד, וצ"ע. ואפשר משום דאסמכי' אקרא ובמושב זקנים כו'. אך צ"ע הא דמצריך להעשרה שישבו, דהא דצריך עשרה היינו משום דכתיב וירוממהו בקהל עם, ומהא דכתיב ובמושב זקנים ילפינן מיני' דתרי מינייהו רבנן. ואפשר שתיבת ובמושב נדרש לפניו ולאחריו, מדלא כתיב ויהללוהו במושב זקנים, וצ"ע.

ועיין בספר אהלך באמיתך שתי' וז"ל: ולענ"ד נראה נכון עפי"מ שראיתי בס' שיורי כנה"ג (סי' רי"ט הגהות ב"י אות ד'), שנתקשה בדברי המרדכי והכי קיי"ל (שו"ע שם סעי' ג') דאי ליכא תרי דרבנן יברך, משא"כ בליכא עשרה, והרי תרווייהו מקרא דוירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו גמרינן להו, וא"כ אי הא לעיכובא הא נמי לעיכובא, ואם תרי דרבנן לא לעיכובא א"כ גם מנין עשרה ל"ה לעיכובא. ותי' דלאביי דאמר דצריך לאודויי באפי עשרה לא בעי תרי מינייהו רבנן, דס"ל דבמושב זקנים יהללוהו היינו בקהל עם שזכר קודם, והוי כפל הענין במילות שונות, כמו וירוממוהו ויהללוהו. ומר זוטרא חולק וס"ל דמושב זקנים הוי ענין בפני עצמו, להורות דבעינן תרי מינייהו רבנן. ורב אשי מקשה למר זוטרא ונשאר בקושיא, נמצא הא דבעי לאודויי באפי עשרה כו"ע הוא, כי גם מר זוטרא ור"א מודים בכך, משא"כ דבעינן תרי מינייהו רבנן לי"ל לאביי רק למר זוטרא, ונשאר בקושיא, לכן שפיר הוי עשרה לעיכובא, משא"כ תרי מינייהו רבנן דרק מר זוטרא אמרה, ואביי חולק עלה וגם נשאר בקושיא, רק לכתחילה עבדינן כוותי', עש"ה באורך. מעתה ניחא דבעינן שהעשרה ישבו, דלפי"מ דקיי"ל שאם לא שכיחי רבנן לא יניח מלברך, והיינו משום דקיי"ל כאביי דבקהל עם ובמושב זקנים חדא מילתא ואתא להצריך עשרה, א"כ ממילא שפיר ילפינן מיני' דבעינן שהעשרה ישבו.

ועיין בשו"ת אבני נזר או"ח סי' ל"ט אות ג' שכתב: ובמקדש הי' קהל עם ומושב זקנים, אף דלא הוי ישיבה במקדש, האי מושב לאו דוקא יושבין אלא אפילו עומד, לאפוקי מהלך כמו מצורע, דכתיב מחוץ למחנה מושבו, ומצורע מהלך אינו מטמא בביאה, דמושבו כתיב, ומצורע עומד מטמא כמו יושב, דמושב היינו קביעות, והכי נמי בנידון דידן, ודלא כב"ח [סי' רי"ט] שכתב דברכת הגומל מעומד, משום דזקנים בישיבה, ולפענ"ד ליתא.

בירור הלכה

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

ברכת הגומל לעצמו ולחבירו מדין שומע כעונה ומדין ערבות

בברכות [דף נד:] איתא: אר"י א"ר ארבעה צריכין להודות, יורדי הים הולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא וכו', מאי מברך, אמר רב יהודה ברוך גומל חסדים טובים. רב יהודה חלש ואתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, אמר להו פטרתון יתי מלאודויי, והא אמר אביי בעי אודויי באפי עשרה, דהוו בי עשרה, והא איהו לא קא מודה, לא צריך דעני בתרייהו אמן.

וכן נפסק בשו"ע [או"ח סי' ריט ס"ד] וז"ל: אם בירך אחר וענה אמן יצא וכו', ואין זו ברכה לבטלה מן המברך, אע"פ שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק על דרך שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בה.

וכבר נתקשו רבוותא בזה, דהלא בכל מקום קי"ל דיצא ידי חובתו אף אם לא ענה אמן, דאין עניית אמן מעכבת בברכה, כמבואר בברכות [דף מה:] וסוכה [דף לח:] שמע ולא ענה [אמן] יצא, וכ"ה בר"מ [פ"א ברכות הי"א] ושו"ע [או"ח סי' רי"ג ס"ב], וא"כ למה בברכת הגומל ביוצא מחבירו לא יצא אלא אם ענה אמן, ומדברי השיטמ"ק בתחילה נראה דבאמת אינו עיכובא, אך לכתחילה הוא שיענה אמן כבכל הברכות, וצ"ע.

ובשיטמ"ק שם כתב וז"ל: עוד אפשר דדוקא עונה אמן קאמרינן [היינו דהוא לעיכובא], דכל כי הוי גונא חשיב כברכה כיון שעונה אמן תוך כדי דיבור, הא לאו הכי לא כיון שהם לא נתכוונו להוציאו. עכ"ד. והיינו דלעולם אין עניית אמן מעכבת, והכא שאני שהרי זה המברך כוונתו לברך דרך שבח לעצמו, ולא נתכוין להוציא את חבירו ידי חובתו, ורק ע"י עניית אמן שפיר יצא ידי חובתו אף שלא נתכוין ההוא להוציאו.

ובביאור הלכה [ד"ה וענה] כתב דלכאורה נראה מדברי השיטמ"ק שכן הוא הדין בכל הברכות, דכל שענה אמן יצא מפי חבירו אף שלא נתכוין משמיע ושומע, ובאמת זה אינו נכון לדינא, יעוי"ש.

אכן באמת מצינו כן לדינא, שכן הנה כתב הר"מ [פ"א ברכות הי"א] כל השומע ברכה מן הברכות וכו' ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך, ובכס"מ נראה שאין בזה נפ"מ לדינא אלא דנוטל שכר כמברך, כדברי הכס"מ פ"ה ברכות ה"ב, ובמגילת ספר על הסמ"ג [עשין כ"ז (ע' י.)] האריך דכל שעונה אמן יוצא ידי חובתו אף שאין כוונת שומע ומשמיע.

הגרע"א כתב וז"ל: צ"ל דהכא לא שייך שומע כעונה, דהא הוא צריך לומר בנוסחא אחרת דהיינו שגמלני, אלא דעל ידי אמן דהוא כמו שהוא ג"כ משבח ומודה יצא. וכ"כ באבני נזר [או"ח סי' מ'], וביאור הדברים, דשומע כעונה היינו דהו"ל כאומר בדיוק כפי שאמר המשמיע, ובדין עניית אמן נתחדש דהו"ל כאילו הוא מאמת את תוכן דברי המשמיע, ולכן כשצריך לומר בנוסח אחר לא סגי בלא עניית אמן, עי"ש.

ולעניותי נראה ליישב על דרכו של הגרע"א, דחלוקה ביסודה ברכת הגומל של בעל הנס, שעיקרה הודאה על הנס, כלשון הברכה 'הגומל שגמלני כל טוב', לבין ברכת הגומל של אחר השמח בהנס, שעיקרה ברכת השבח ולא ברכת הודאה, וממילא אין יכול להוציא את בעל הנס יד"ח, ורק ע"י עניית אמן יוצא בעל הנס בכך שהוא מאמת תוכן הברכה, ונעשה אצל בעל הנס כברכת הודאה, והדברים מחודשים.

בטור בשם הרא"ש כתב ליישב, דשאני הכא דהמברך ג"כ לא נתחייב בברכה זו, אלא שמברך דרך שבח ותהלה על הצלת חבירו, משו"ה כל שלא ענה אמן לא יצא [ובביאור הלכה כתב, דכ"ז הוא רק לשיטתו של הרא"ש דמותר לברך דרך שבח ותהילה על הצלת חבירו אף שלא נתחייב בזה, אכן כמה פוסקים נחלקו בזה (כמבואר בביאוה"ל שם ד"ה ואין)], ובהגהות הגרע"א [על השו"ע] כתב על דברי הרא"ש שהמה צ"ע.

והגרע"א למד מדברי הרא"ש אלו [דכל שאינו בר חיובא עניית אמן מעכבת] יסוד גדול, דהוא הדין בכל מקום שמצינו דמי שאינו בר חיובא מוציא את חבירו מדין ערבות, בזה עניית אמן מעכבת, וצ"ע.

[ובמקו"א הארכתי טובא דהגרע"א לטעמיה אזיל בגדר דין מה שאע"פ שיצא מוציא מדין ערבות, דאין זה משום דע"י דין ערבות נעשה בר חיובא, ומאחר שנעשה בר חיובא מוציאו יד"ח מדין שומע כעונה ככל המברך לעצמו וחבירו שומע, אלא דאף לאחר שיש דין ערבות אינו בר חיובא, ואך שנתחדש בדין ערבות שיכול אדם לברך ולקיים מצוה לצורך חבירו, ומאחר דביסודו ברכת חבירו היא זו לא יצא אא"כ ענה אמן].

ונתקשו האחרונים בדברי הרא"ש, וכי מאי שנא ברכת הגומל משאר כל ברכת המצוות דקי"ל בר"ה [דף כט.] דכל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, וביארו הראשונים שהוא משום דכל ישראל ערבין זל"ז, והנה זה ודאי שאינו יכול לברך ברכת 'ברוך וכו' שגמלני כל טוב' על נס שגמל ה' לחבירו, אך בגוונא דהש"ס שבירך ברכה הראויה, למה עניית אמן מעכבת, הרי באמת המברך בר חיובא הוא מדין ערבות, ודברי הרא"ש צ"ע.

ובאבני נזר [או"ח סי' מ' סק"ד] הביא בשם הגרע"א להקשות כן, למה באמת א"א לברך ברכת הגומל לצורך חבירו מדין ערבות, ותירץ הגרע"א דבאמת דבכל המוציא את חבירו בדין ערבות הרי שעניית אמן מעכבת, ומה"ט עניית אמן כאן מעכבת [והנה באמת הגרע"א לא הקשה בנוסח זה, אלא שהוציא מדברי הרא"ש דכל מי שאינו בר חיובא המברך לחבירו עניית אמן מעכבת, ולמד דה"ה כן במוציא חבירו מדין ערבות, וכנ"ל].

[ובצל"ח ברכות חידש דאין דין ערבות במצוה דרבנן, וכן הביא בברכי יוסף (או"ח סי' קכ"ד סק"ג) בשם הזרע אברהם, והטעם לזה, דאין קבלת ערבות על דבר שאין לו קצבה, ודברי סופרים דבר שאין לו קצבה הוא, ולפי"ז הרי ניחא מה שאין דין ערבות על ברכת הגומל, אך צ"ע דהלא שו"ט שיהא דין ערבות בברכת הנהנין, אף דעיקר חובתו מדרבנן, וצ"ע, וכבר תמה בזה בכת"ס (או"ח סי' כ"ז)].

בישוב קושית האחרונים למה אין דין ערבות בברכת הגומל וביסוד חילוק בין מצוה למשפט לענין א. ערבות ב. עיקר המצוה

ומדברי הפמ"ג [סי' רי"ג במשב"ז סק"ג] נראה בישוב קושיא זו, דזה שלא נעשה לו נס אינו בר חיובא, ואין דין ערבות רק במצוה שהוא בר חיובא בה. ובפשוטו נראה דכוונתו דדוקא במצוה שהוא מחוייב בה, כגון במצות שופר ומגילה ודכוותה שהוא בר חיובא, בזה אמרו דאף שיצא וכבר נפטר מחיובו עדיין יכול להוציא אחרים, אך זה שלא נעשה לו נס אינו בר חיובא, ולכן אינו ערב על מצוותו של חבירו.

ובכת"ס [או"ח סי' כ"ז ד"ה שוב] תמה עליו, דמאי שנא מברכת המזון, שבראש ברכות [פ"ג סי' י"ג] הביא מהירושלמי, דמדאורייתא יכול כל אחד לברך מדאורייתא עבור חבירו, ואף שהמברך לא אכל כלל, ואך מדרבנן הוא שאמרו שאין לו לברך אם לא אכל לכה"פ שיעור כזית, וא"כ למה לא יוכל כל אחד לברך עבור חבירו ברכת הגומל, וכן הקשה הגר"ש רוזובסקי בזכרון שמואל [סי' י"ח בהערה], והניח בצ"ע.

ובספר שימוש חכמים עמד בזה, ויישב דבברכת המזון נחשב בר חיובא כיון דבידו להתחייב, משא"כ בברכת הגומל דאין בידו להנצל מן הנס, וא"כ א"א לומר שבידו להתחייב בברכת הגומל, והובאו דבריו בנחל איתן [סי' ז' ס"ג סק"ו], וצ"ע, שהרי יכול לילך במדבר ולהתחייב בברכת הגומל, ועי' בבנין ציון דאין בזה איסור ליכנס למקום סכנה, וכבר תמה כן בשו"ת כת"ס [או"ח סי' כ"ז שם], וצ"ע.

ושמעתי בזה ממו"ח הג"ר עקיבא קיסטר שליט"א ליישב דבר נפלא, בהקדם משמעות דברי הר"מ [פ"י ברכות ה"ח] וז"ל: ארבעה צריכין להודות וכו', וצריכין להודות בפני עשרה וכו', וכיצד מודה וכיצד מברך, עומד ביניהן ומברך ברוך אתה ה' וכו'. עכ"ד. משמע מדבריו דעיקר חובת ברכת הגומל אינה חובת ברכה בלבד, אלא עיקרה חובת הודאה, וחכמים תיקנו נוסח ברכה לקיים דין ההודאה.

[ובמקו"א הארכתי כן בדברי האורים גדולים (הובא בהגהות הגרע"א או"ח סי' רי"ט) שצידד דמי שהלך בים ומברך הגומל אינו יכול להוציא ידי חובת מי שהיה חולה ונתרפא, ויסוד לזה הביא מסוגיא בזבחים (דף ז.) דתודה שמביא על נס היום חולק שם קרבן לעצמו מתודה על חוליו, וברכת הגומל במקום קרבן תודה עומדת. עכ"ד. ונפ"מ גם בפלוגתת הפוסקים האם המברך ברכת הגומל בעשרה מכלל העשרה, שבשעה"צ כתב שהוא מכלל עשרה כדין ברכת החתנים שהחתן מן המנין, והגרי"ז טען דבהלכות דבר שבקדושה ודאי הוא מן המנין, ואילו ברכת הגומל עיקרו מדין הודאה בפני עשרה, ובזה י"ל שצריך להודות בפני י' זולתו].

ומעתה י"ל דדין ערבות ליכא אלא במה שסיבת החיוב היא המצוה, אך מה שאין סיבת החיוב מחמת המצוה אין דין ערבות, כגון במצות פריעת בע"ח דאין המצוה סיבת החיוב אלא חובת הממון, ואך שיש מצוה לקיים חיוב ממון זה, בזה נראה דאין דין ערבות [והנה ממה שאין אדם צריך לפרוע חובותיו של חבירו מדין ערבות אין ראיה, שהרי גם לא מצינו שחייב אדם לקנות לולב עבור חבירו [ואפשר דכיון שהגברא פטור משום שאין לו ה"נ הערב פטור, ועי' פתחי תשובה (יו"ד סי' קנ"ז סק"ה) דדעת הרמ"א והלבוש דאין צריך להוציא ממון (מדין ערבות) כדי שלא יכשל חבירו].

וביאור הדברים, דהנה ביסוד דין ערבות כתב הריטב"א ר"ה [דף כט.] וז"ל: כולם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חבירו. ועי' מג"א [סי' קס"ז סק"מ] וז"ל: כשחבירו לא יצא כאלו הוא לא יצא לכן יכול לברך. ע"כ. ואשר י"ל בזה דאין זו סברא רק בעצם הערבות שחייב כל אחד לדאוג שחבירו יקיים את חובותיו, אלא כללי עצם חיובם של מצוות שניתנו לכל ישראל כגוף אחד, והך מילתא ודאי דשייכא רק לענין מצוה, שהמצוה 'ניתנה' להם, ובזה י"ל שניתנה להם לישראל כגוף אחד, ולכן ערבים זה לזה לקיום חובתה, משא"כ חובת משפט אין זו מצוה שניתנה לישראל, אלא מצוותה תליא בחיובא דגוף זה במסוים. עכת"ד.

ובפני יהושע כתובות [דף ז:] הקשה קושיא חמורה, דהנה בדברי הפוסקים מבואר דהמברך ברכת הגפן על כוס של ברכה שבבית חתנים אין צריך לטעום מן היין, דמדין ערבות יכול להוציא בברכת הגפן את השותה, ותמוה, דהלא עיקר דין ערבות הוא משום דכל אחד מישראל ערב על חובותיו של חבירו, והרי כוס בברכת אירוסין אינה חובה, וא"כ למה יחשב כבר חיובא על חוב זה אחר שאין זו חובה כלל, וצע"ג.

וסיים בלשון זה: ואפשר כיון דמ"מ עיקר היין לאו ליהנות מכוין חשיב כברכת המצות, ועדיין צ"ע. עכ"ד. וביאור הדברים, דיסוד דין ערבות אינו משום דהוא מחוייב לדאוג לחובותיו של חבירו, אלא עיקרו משום שכל ישראל נעשו כגוף אחד, וענין אחדות זו הוא אשר מחייבו לדאוג לחובותיו של חבירו, ומאידך יכול לקיים מצוה לחבירו אף שאין חבירו חייב בה, דכל המצוות ניתנו לכל גוף זה של ישראל.

ואפשר דזוהי כוונת הש"ס בר"ה שם דבברכת הנהנין אין דין ערבות, דלא ליתהני ולא ליבריך, ובפשוטו הביאור הוא שאין זו חובה, אכן למש"נ הרי אי"ז תלוי אם חובה היא, אלא אם מצוה היא אם לא, וכיון דברכת הנהנין מצוה היא למה לא יוכל להוציא, ולמש"נ י"ל דברכת הנהנין אינה מצוה אלא משפט, כדאי' בברכות [דף לה.] דכל האוכל מעוה"ז בלא ברכה מעל, ונמצא דאי"ז חובת ישראל אלא חובת כל אחד הבא ליהנות.

והנראה באופן אחר קצת [באופן שמבואר בזה היטב דברי הפמ"ג הנ"ל], דחילוק שבין מצוה למשפט אינה רק בהלכות הערבות, אלא בעיקר חיובו של הגברא, דהנה בכל המצוות שהזמן גרמא [כגון סוכה ומצה] הרי שאין עיקר חיובן מתחדשת בבא זמן המצוה, דעיקר חיובן כבר מוטל אקרקפתא דגברא לקיים המצוה בעונתה, שהרי כל גברא מושבע ועומד מהר סיני לקיים כל תרי"ג מצוות בעונתן, ויעוין לקמן בארוכה.

ובזה נראה לחלק, דמצות ברכת המזון אף לפני שאכל הרי הוא בר חיובא במצוה זו לכשיאכל, משא"כ ברכת הגומל שאין הגברא מחוייב בברכת הגומל לכשינצל מן הנס, אלא משפט הכרת הטוב הוא שנתחייב זה שקיבל הטובה, וקיומו בנוסח ברכה [כנ"ל], באופן דאין נעשה בר חיובא אלא אחר הנס, ונמצא דכל זמן שלא אירע לו נס נחשב כמי שאינו בר חיובא, והן הן דברי הפמ"ג בישוב מה שאין דין ערבות.

ויסוד הדברים בזה, דחלוק ביסודו חלות שם מצוה מקיום דין המשפט, דקיום המשפט אינו חפצא של מצוה מצד עצמו כענין נטילת לולב ותקיעת שופר, דאף שנצטוינו מדאורייתא בקיום כל משפטי הממון שיעדה תורה, מ"מ בהחפצא אין כאן מעשה מצוה, אלא חובת גברא היא זו לנהוג במשפטי התורה [והוא מכוון עם מש"נ בפרשת שמיני בביאור שיטת הפוסקים דאין איסור הוראה בשכרות בדיני ממונות].

[ויש להוסיף בזה דברי מרן רי"ז הלוי בהלכות ברכות בטעם מה שלא תיקנו ברכה על מנהגות וכו', דאין זה משום שאין חובה אקרקפתא דגברא לקיימו, דאף לדעת הר"מ שיש לאו דלא תסור במבטל מנהג, מ"מ אין עצם המעשה חפצא של מעשה מצוה, אלא קיום מנהגות שקיבלו ישראל עליהם,

המשך בעמ' י"ד

הרה"ג חיים פרזון שליט"א
כולל "אליבא דהלכתא" רמת בית שמש ורו"כ אהל משה

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

ברכת הבשמים

כתב מרן (סימן רט"ז סעיף ב'): "אם זה שיוצא ממנו הריח עץ או מין עץ מברך בורא עצי בשמים, ואם הוא עשב מברך בורא עשבי בשמים, ואם אינו לא מין עץ ולא מין עשב כמו המוסק מברך בורא מיני בשמים". עכ"ל. והנה לענין מה מקרי עץ לגבי ברכת האכילה לברך עליו בורא פרי העץ, בטור (סימן ר"ג) הביא בשם הר"ר יוסף בשם הגאונים בשם התוספתא שכל אילן שאין עליו יוצאים משרשיו אלא מגזעו וכל שכן מעצו מקרי עץ, והמוציא עליו משרשיו לא מקרי עץ אלא עשב. וכ"כ מרן בש"ע (שם סעיף ב') והרמ"א בהגה (שם). ודעת ר"י והרא"ש המובאים בטור (שם) שכל אילן שעושה פירות משנה לשנה נקרא פרי העץ, אבל כל דבר שאין שרשיו נשארין בארץ וצריכין לזורעו בכל שנה נקרא פרי האדמה. ויש מן הפוסקים שכתבו שכל שהוא עץ לענין אכילה לברך עליו בורא פרי העץ הוי עץ לענין ריח, וכל שאינו עץ לענין אכילה ומברך על פריו בורא פרי האדמה מברך על ריחו עשבי, וסימן אחד לשניהם (עי' בזה בבה"ל ד"ה עצי בשמים, ובכה"ח אות טו"ב). והמ"א (ס"ק ט') כתב בשם השלטי גיבורים בשם ריא"ז שכתב שלענין ברכת הבשמים הכלל הוא כל שקלחו קשה כקלחים של פשתן ברכתו בורא עצי בשמים, וכל שקלחו רך כירק ברכתו בורא עשבי בשמים, ע"ש. והנה במ"ב (ס"ק ו') כתב כדברי הגאונים הש"ע והרמ"א שכיון שמוציא עליו מעצו ברכתו היא בורא עצי בשמים, אמנם בביאור הלכה (שם) הסיק שכשיש לו גם לסימן הנזכר בגאונים בש"ע וברמ"א דהיינו שעליו יוצאים מגזעו וגם כשקלחו קשה יברך עצי, וכשקלחו קשה אך אין בו לסימני הרמ"א יברך מיני בשמים, ע"ש. הנה רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת ואתחנן אות ה') כתב שרק כשיש לכל הסימנים הנזכרים, דהיינו שתי הסימנים לגבי ברכת בורא פרי העץ שהם חדא, שהקלח נשאר משנה לשנה וכדעת ר"י והרא"ש, ותרתי שאין עליו יוצאים משרשיו אלא מגזעו וכל שכן מעצו, וכהגאונים מרן והרמ"א, ובנוסף לסימן הנזכר במ"א בשם הש"ג בשם ריא"ז דהיינו שהקלח שלו קשה, רק אז יברך עליו "עצי בשמים", וכל שיש מחלוקת יברך מיני בשמים.

בדין המברך ברכת הריח על פרי הראוי לאכילה

כתב מרן (סימן רט"ז סעיף ב') שכשמברך על פרי הראוי לאכילה שיש בו ריח טוב מברך "הנותן ריח טוב בפירות", וכתב המ"ב (ס"ק ט') שהא"ר כתב דמהש"ס והפוסקים משמע שצריך לומר "אשר נתן" בלשון עבר. הנה רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת ואתחנן אות ט"ו) ובשו"ת רב פעלים (א"ח ח"ב ס"ס ל"ה) כתב שמברך "הנותן ריח טוב בפירות", אלא שסיים שאנשי מעשה נמנעים מלהריח בשום פעם בפרי אפילו כשאין רוצים לאוכלו אלא רק להריח, מפני שיש סוברים דאיכא קפידא בין שני הלשונות הנ"ל, ושאין משמעותם עולה בענין אחד, ולפיכך מושכין עצמן מלהריח שום פרי בשביל המבוכה שיש בנוסח הברכה, ע"ש. ועיין בספר כף החיים (אות כ"ז) שכתב בשם הדה"ח שכתב כנוסחת הש"ע, ושכ"כ הבית מנוחה, החסד לאלפים והיפה ללב, ושכתב שכן המנהג, ע"ש. וכן בשו"ת אור לציון (ח"ב פי"ד הל"ח) כתב על דברי הבא"ח הנזכרים שהמנהג פשוט לברך בנוסח הנותן ריח טוב בפירות, ושאין צריך להמנע מלברך משום כך.

במקום ברכת הריח בירך שהכל נהיה בדברו

כתב מרן (סימן רט"ז סעיף ב') שבין כשהריח בעשב בין כשהריח בעץ בין כשהריח בפרי, אם אמר "בורא מיני בשמים" יצא, וכתב המ"ב (ס"ק י"ג) שדעת איזה אחרונים שבדיעבד אם בירך על הריח "שהכל" יצא י"ח, דלא עדיף ריח שהנאתו מועטת מאכילה ושתיה שהנאתם מרובה ואעפ"כ יוצאים בשהכל. והביא שדעת המגן גיבורים שאפילו בדיעבד לא יצא, דאין זו מטבע שטבעו חכמים בברכות, ושלא נתקן ברכת שהכל כי אם על אכילה ושתיה, ע"ש. הנה מדין סב"ל נקטינן שאם בדיעבד בירך שהכל יצא. וכ"כ רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת ואתחנן אות ט'), וכ"כ הכה"ח (אות ל"ב) בשם הפוסקים.

ברכת הציפורן

כתב מרן (סי' רט"ז ס"ב) שעל הקלאו"ו (שהוא הציפורן) מברך "הנותן ריח טוב בפירות", והמ"ב (ס"ק ט"ז) כתב שהאחרונים מפקפקים בזה, ושהרבה מהן מסכימין שטוב יותר לברך עליו בורא מיני בשמים, ע"ש. הנה הב"ח (ד"ה וכתב עוד על ריח) כתב בשם הברכות מהר"ם שמברכים על הנעגלי"ך (שהוא הציפורן) "עצי בשמים", וכ"כ רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת ואתחנן אות ו') שעל ה"קרנפל" (שהוא הציפורן) הבא ממדינת הים יברכו "עצי בשמים", ושכן המנהג פשוט בעירו מזמן זקנו רבינו משה חיים זיע"א כשהיו הולכין קהל רב להשתטח בכל שנה על מצבת יחזקאל הנביא עליו השלום ששם אין הדס, היו מברכין בהבדלה במוצאי שבת על "קרנפל" "עצי בשמים", ושכן עשו כשהלכו לברוח בזמן הדבר לא תקום פעמים צרה, ושזה המנהג ברור ופשוט בעירו, ע"ש. ובשו"ת אור לציון (ח"ב פרק י"ד הל"ו) כתב בזה שמדין סב"ל יברך "בורא מיני בשמים", ושאפשר שגם מרן מודה שכהיום שאין הציפורן עשוי כ"כ לתבלין שמברך עליו בורא עצי בשמים, ושמידי ספק לא יצאנו, ויברך בורא מיני בשמים. והביא שכ"כ הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (אות ה') בשם הא"ר, וכתב שמי שנהג לברך בורא עצי בשמים ימשיך במנהגו, והביא שמנהג בני תימן לברך על הציפורן "בורא עשבי בשמים", וכתב שמלבד הציפורן הנזכר יש פרח ששמו ציפורן, וצבעו לבן או ורוד וסגול, וכתב שזה ודאי שברכתו בורא עצי בשמים.

ברכת הריח על ורד הגדל בקרקע שיש לו סימני העץ

כתב מרן (סימן רט"ז סעיף ג') שעל הורד מברך בורא עצי בשמים, וכתב המ"ב (ס"ק י"ז) לדברי הב"י (ד"ה כתוב במרדכי) דה"מ על ורדים הגדלים באילנות, אבל אלו הגדלים בקרקע מברכין עליהם בורא עשבי בשמים. והביא שבביאור הגר"א משמע שמצדד שאם מוציא עליו מעצו והוא מתקיים משנה לשנה שיברך "בורא עצי בשמים", ושאפשר שגם הב"י מודה לזה, ונשאר בזה בצ"ע. עכ"פ לדינא כתב כן רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת ואתחנן אות ו') שעל ה"קלאביאינה" שקורין בערבי "ורד אל קנפיל", דהיינו ורד שיח ריחני מברכין "עצי בשמים", ושאע"ג שבספר זכור לאברהם כתב בשם המעם לועז (פ' תולדות) לברך "מיני" משום שהוא ספק, זה הגדל בעירם בגדד אין בו ספק יען דקלחו קשה ואין העלין יוצאים מן השרשין, וגם הוא נשאר משנה לשנה, ע"ש.

שאין מברכים על שמן שבשמו והוציאו ממנו הבשמים

כתב מרן (סימן רט"ז ס"ו): "שמן שבשמו כמו שמן המשחה, אם בעצי בשמים מברך בורא עצי בשמים, ואם בעשבי בשמים מברך בורא עשבי בשמים, ואם היו בו עצים ובשמים מברך בורא מיני בשמים, ואם סיננו והוציא ממנו הבשמים יש אומרים שמברך בורא שמן ערב, וי"א שאינו מברך עליו כלל דהוי ריח שאין לו עיקר, וכיון שספק הוא נכון ליזהר מלהריח בו". ע"כ. וכתב המ"ב (ס"ק ל"ב) לדברי האחרונים שהסיקו שמי שאין רוצה להחמיר על עצמו, מותר לו לכתחילה להריח ולברך בורא מיני בשמים. ע"כ. הנה לדידן דחיישינן לספק ברכות טובא, אית לן למינקט שמי שאין רוצה להחמיר על עצמו ורוצה להריח בשמן שבשמו באופן שסיננו והוציאו ממנו הבשמים, שיריח בו ללא ברכה.

הריח ריח טוב בכרך שיש בה מחצה ישראל ומחצה עכו"ם

כתב מרן (סימן ריי"ז ס"ז): "היה הולך חוץ לכרך והריח ריח טוב, אם רוב העיר עכו"ם אינו מברך, ואם רוב ישראל מברך". ע"כ. וכתב המ"ב (ס"ק כ"ג) שהוא הדין מחצה על מחצה ישראל שמברך. ובבה"ל (ד"ה ואם רוב) נשאר בזה בצ"ע, ע"ש. בספר כף החיים (אות כ"ז) לאחר שציין לדברי הא"ר שהביא פלוגתא בזה, כתב שעל כן יש להחמיר משום ספק ברכות ובעינן דוקא רוב, ע"ש.

נעשה לו נס כשהיו יוצאי ירכו בחיים

כתב מרן (סימן ריי"ח ס"ד): "הרואה מקום שנעשה נס ליחיד אינו מברך, אבל הוא עצמו מברך שעשה לי נס במקום הזה, וכל יוצאי ירכו גם כן מברכין שעשה נס לאבי במקום הזה". ע"כ. וכתב המ"ב (ס"ק ט"ז) לדברי הא"ר שהכריע שבנו ובן בנו צריכין לברך, בין שנולדו קודם שקרה הנס ובין שנולדו לאחר מכן, משום כבוד אביהם, ומנכד ואילך אין מברכין אא"כ נולדו אבותיהם אחר שקרה הנס לאביהם הראשון, דבזה הם שותפים כולם באותו הנס. ע"כ. הנה הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (אות ד') לאחר שהביא לדעת המ"א (ס"ק ו') שכתב שאפילו יוצאי ירכו הנולדים מקודם מברכים, ושהיד אהרן פליג עליו, ולאחר שהביא לדברי הא"ר הנזכר כתב שלו נראה שדבריהם אינם מוכרחים, ושהעיקר כדברי המ"א שאף אם נולדו כבר אלו הם נהנים מהצלת אביהם, ושכן משמע מסתמות דברי הפוסקים. וע"ע בבא"ח (ש"ר פרשת עקב אות י"א) שסתם בזה שכל יוצאי ירכו מברכים. ובספר כף החיים (אות י"ט) כתב בזה דכיון דאיכא פלוגתא בנולדו קודם הנס, יש להם לברך בלא שם ומלכות משום ספק ברכות.

שטוב להזהר שיהיו שנים עשר עם המברך

בטור (סי' ריי"ט) ובב"י (שם ד"ה כתב רב אלפס) הובא מחלוקת ראשונים לגבי ברכת הגומל אם צריך לאמרה בפני עשרה, ותרי מינייהו רבנן דתנו הלכתא, או בפני שנים עשר עם המברך וגם בהדי תרי רבנן הנזכרים, ופסק מרן בש"ע (שם ס"ג) דסגי לברך ברכה זו בפני עשרה ותרי מינייהו רבנן. וע"ע בבה"ל (ד"ה ותרי מינייהו). ומ"מ כתב רבינו יוסף חיים בספרו בא"ח (ש"ר פ' עקב אות ב') שטוב להזהר שיהיו שנים עשר עם המברך, וגם בהדי תרי רבנן.

שמי שהיה חבוש בבית האסורים על עסקי ממון מברך

כתב מרן (סי' ריי"ט ס"א) שמי שהיה חבוש בבית האסורים צריך לברך ברכת הגומל, וכתב המ"ב (ס"ק ג') לדברי המ"א (ס"ק א') דמיירי בחבוש על עסקי נפשות, ושהרבה אחרונים חולקים עליו, ובבה"ל (ד"ה יורדי הים) קיים דבריו למנהג אשכנז ולדעת הרמ"א, ע"ש. הנה הא"ר (ס"ק ב') כתב בשם המבי"ט דמלשון ר"י משמע שאפי' משום ממון מברך, וכ"כ הרב מרדכי כרמי בספרו מאמר מרדכי (אות ב'), וכתב שכן נוהגין. וכ"כ הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (אות ד'), שמבואר מדברי רבינו יונה (ברכות נד.) בשם רב האי גאון דאף בחבוש על עסקי ממון מברך, ושכ"נ מדברי הערוך בשם הגאון, ושכ"כ בתשובת מהר"י בן מיגאש (סי' צ'), וסיים שכן המנהג פשוט דכל מין חבוש ביציאתו מברך. וכ"כ עוד בספריו שיורי ברכה (אות ב'), מחזיק ברכה (אות ד'), ובספרו לדוד אמת (סי' כ"ג אות ז'), הביא דבריו להלכה רבינו יוסף חיים בספרו בא"ח (ש"ר פ' עקב אות ט'). וכ"כ לדבריהם הכה"ח (אות י"א), וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פ' י"ד שאלה מ"א).

אם קטן מברך ברכת הגומל

כתב המ"ב (סי' ריי"ט ס"ק ג') בשם האחרונים שקטן אינו מחוייב להודות, ע"ש. הנה כ"כ המהר"ם מינץ (סי' י"ד), הביא דבריו הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (אות א'), והביא שהמהר"י באסן בשו"ת לחמי תודה (סי' ה') חלק עליו והסכים דאף קטן יברך, ושפירש טופס הברכה, וסיים הרב חיד"א שכן המנהג בגלילותינו דקטן מברך. ובספר כף החיים (אות ב') כתב שבגלילותינו בכל ארץ הצבי לא שמענו ולא ראינו דקטן מברך, ע"ש. וצ"ל שהמנהג השתנה. ולמעשה רבינו יוסף חיים בספרו בן איש חי (ש"ר פרשת עקב אות ד') לאחר שהביא למחלוקת הפוסקים בזה, כתב שבמקום דאיכא מנהג לברך בשם ומלכות יברך, ובמקום דליכא מנהג ידוע יברך בלי שם ומלכות, ע"ש.

דין נשים בברכת הגומל

כתב המ"ב (סי' ריי"ט ס"ק ג') שמנהג העולם שנשים אינן מברכות ברכת הגומל, ושיש שכתבו שמ"מ נכון הוא שתברך בפני עשרה עכ"פ בפני נשים ואיש אחד, ע"ש. הנה כ"כ בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' קס"א) שאין מברכות, וטעמו משום שאין כבודה של בת ישראל להופיע בפני עשרה אנשים כדי לברך הגומל, ע"ש. אמנם בספר כנסת הגדולה (הגהות ב"י) כתב לתמוה על מה שנהגו הנשים שלא לברך הגומל, וכתב שנראה שהוא מנהג בטעות, ואם מפני שצריכה לברך בפני עשרה ושנים מהם ת"ח ואין זה כבודה, וכי טעם זה יספיק לפוטרה מחיובה, ועוד שהרי אפשר לה לברך בעזרת נשים וישמעו הקהל שבבית הכנסת, ע"ש. הביא דבריו הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (אות ב'), וכתב שכן הסכים הרב החסיד

מהר"ר יעקב מולכו בתשובה בכתב יד (סי' קמ"א). וכ"כ רבינו יוסף חיים בספרו בן איש חי (ש"ר פ' עקב אות ה') שהנשים חייבות בברכת הגומל, ושיברכו בעשרה כדי לברך בשם ומלכות, וכתב שאם קשה לה לברך בעשרה מחמת הבושה תברך בלא שם ומלכות, וכתב שאם אינה יודעת ילמדו אותה בעלה או אחר כי ברכה קצרה היא.

ילדה אשתו אם הוא מברך הגומל

כתב המ"ב (סי' רי"ט ס"ק י"ז) שנוהגים מקצת אנשים שכשיולדות נשותיהם וחוזרות לבורין עומדים ומברכים ברכת הגומל, וכשהיא תענה אמן על ברכתו יוצאת בזה, ע"ש. אומרת הגמ' (ברכות נד:) "רב יהודה חלש ואתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, אמר להו פטרתון יתי מלאודויי", ע"ש. וכתב הטור (סי' רי"ט) שלא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה, שהם נתנו שבח והודאה למקום כדרך בני אדם שמשבחים למקום על הטובה שמזמין להם, ע"ש. אמנם דעת הרשב"א (שם נד. ד"ה הרואה) שגם בדרך שבח והודאה יש איסור של ברכה לבטלה, ודעתו שהטעם שרב חנא בגדתאה ורבנן בירכו על רפואת רב יהודה הוא משם שהיה רבם. וכ"כ רבינו מנוח, הביא דבריהם מרן בב"י (ד"ה וממ"ש רבינו דלא), וכתב ע"ז שלפי דבריהם אין ללמוד משם למי שאינו רבו, אע"פ שהוא חביב עליו כגופו שיברך על רפואתו, וסיים שלענין הלכה כיון דלדברי הכל אינו חייב לברך לא יברך, ואם בירך גוערין בו דדילמא ברכה לבטלה היא, ע"ש. ומזה נלמד שלדעת מרן אין לבעל לברך על אשתו. וכ"כ הבה"ל (ד"ה ואין זה) בשם הא"ר והעולת תמיד [ומש"כ שם בשם המ"א שנראה דעת מרן להקל בזה בש"ע, ודלא כמש"כ בב"י, המעיין יראה שאין שום הכרח לומר כן בדעת הש"ע, ואדרבא ממש"כ מרן (שם סעיף ד') "אם בירך אחר וכו' יצא", דהוי לשון דיעבד, משמע שלכתחילה אין לברך וכמש"כ בב"י], ושם דחה גם לדברי הא"ר שסובר שלענין זה אשתו כגופו, ע"ש. ולדידן שקבלנו הוראות מרן פשיטא שאין לברך על אשתו, שהרי מרן בב"י (שם) תלה מנהג אלו שמברכים כשיולדות נשותיהם וכנ"ל במחלוקת הטור והרשב"א, וכבר כתבנו שמסקנתו שלא יברך ושגוערין במברך וכנ"ל, וממילא לדידן פשיטא שאין לברך כשיולדת אשתו, ויש לגעור בעושין כן. וע"ע בדברי הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (אות ז') שכתב כדעת מרן שאנן בדידן נקטינן שהאב לא יברך על בנו, ושכ"כ מר זקנו רבי אברהם אזולאי בהגהותיו בכתב יד, ע"ש.

אם על כל נס מברך הגומל

כתב מרן (סי' רי"ט ס"א): "ארבעה צריכים להודות, יורדי הים כשעלו ממנה, והולכי מדבריות כשיגיעו לישוב, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא, וסימנך וכל החיים יודוך סלה - חבוש, יסורים, ים, מדבר". ע"כ. וכתב (סעיף ט') דהני ארבעה לאו דוקא, דה"ה למי שנעשה לו נס כגון שנפל עליו כותל או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטרפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם, וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל, והביא שי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וסיים שטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות. וכתב המ"ב (סי' רי"ח ס"ק ל"א, וסי' רי"ט ס"ק ל"ב) שהאחרונים כתבו שמנהגם כהסברא הראשונה, ושכן מסתבר, ע"ש. הנה אף שכ"כ כמה מהאחרונים, מ"מ לדידן דקבלנו הוראות מרן על שאר ניסים חוץ מאלו הארבעה יברך בלא שם ומלכות. וכן כתב בזה הרב חיד"א בספרו ברכי יוסף (סי' רי"ט אות ח') שאנו אין לנו אלא דברי מרן שהסכים לברך בלא שם ומלכות. וכ"כ בספרו מחזיק ברכה (שם אות ו') ובספרו לדוד אמת (סי' כ"ג אות ו'). וכ"כ בספר חסד לאלפים (סי' רי"ט אות י"ב), וכ"כ רבינו יוסף חיים (ש"ר פ' עקב אות י'), וכתב שטוב שיאמר קודם הברכה שלשה פסוקים "ויברך דוד וכו'", "לך ה' הגְּדֻלָה וכו'", "והעֹשר והכבוד וכו'", ואח"כ יברך הגומל בלי שם ומלכות.

סדר ונוסחת ברכת הגומל

כתב מרן (סי' רי"ט ס"ב): "ומה מברך בא"י אמ"ה הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, והשומעים אומרים מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה". ע"כ. הנה כתב רבינו יוסף חיים בספרו בא"ח (ש"ר פ' עקב אות א') שסדר הברכה ונוסחה הוא שקודם שיברך ברכת הגומל יאמר פסוק "אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה", ואח"כ יברך "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב", והשומעים אומרים "האל שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה", והוא עונה אחריהם "אמן כן יהי רצון".

דין ברכת הגומל בפחות מעשרה

כתב מרן (סי' רי"ט ס"ג) שצריך לברך ברכה זו בפני עשרה ותרי מינייהו רבנן, ושאם בירך בפחות מעשרה י"א שיצא וי"א שלא יצא, ושטוב לחזור ולברך בפני עשרה בלא הזכרת שם ומלכות. וכתב המ"ב (ס"ק ח') שאם יודע שלא יזדמנו לו עשרה יברך בלא עשרה אפילו לכתחילה, ע"ש. הנה מש"כ מרן שטוב שיחזור לברך בפני עשרה בלא הזכרת שם ומלכות, כתב הגרי"ח זצ"ל בספרו בן איש חי (ש"ר פ' עקב אות ב') שמ"מ יהרהר שם ומלכות בליבו. ומש"כ המ"ב שכשיודע שלא יזדמנו לו עשרה שיברך בלא עשרה אפילו לכתחילה, הנה לדידן דחיישינן לספק ברכות אין לברך בשום אופן לכתחילה בלא עשרה, וכך מבואר בדברי רבינו יוסף חיים בספרו בא"ח (ש"ר פ' עקב אות ה') שכתב לגבי אשה שאם קשה לה לברך בעשרה מחמת הבושה, תברך בלא שם ומלכות.

המנהג בברכת הגומל שמברך על חבירו

כתב מרן (סי' רי"ט ס"ד): "אם בירך אחר ואמר בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא, וכן אם אמר בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן וענה אמן יצא". ע"כ. הנה כתב בזה בספר כה"ח (אות כ"ז) שלא שמענו ולא ראינו מי שבירך ברכה זו, וביאר הטעם דמשום שאין חיוב לברכה וגם משום שיש פלוגתא בנוסח הברכה לא נהגו לברך, ע"ש. ולפי זה ליתא למש"כ המ"ב (ס"ק י"ב) שלכתחילה יכול החייב בברכת הגומל לפטור עצמו כשבירך אחר עליו, ע"ש. שהרי המנהג שלא לברך.

בירור הלכה המשך מעמ' י"ב

ולא תיקנו חכמים ברכה אלא על מעשה מצוה, ובזה נראה דכוותה לענין המשפטים, אלא עיקרה חובת גברא לנהוג בדיני המשפטים].

וידועים דברי השערי יושר בישוב קושית האחרונים למה כל ספק פרעון לא יהא נדון כספק מצוה דאזלינן לחומרא, וביאר דחובת משפטי הממון אינם חובה בעצם המעשה כשאר מצוה עשה, אלא עיקרם לקיים דין המשפט, ודין המשפט הוא לפרוע חוב וכדו' לענין שאר משפטי הממון, ולכן כל שמדיני המשפטים ספק לקולא הרי שאין חובת מצות הפרעון מחייבת יותר מאשר דיני המשפט, יעוי"ש בארוכה.

בחילוק בין מצוה למשפט לענין שבועה לבטל את המצוה

והנה בשו"ת הרא"ש [כלל ח' סי' ב'] כתב וז"ל: ראובן שנשבע שלא למכור משלו כלום לפרוע לשמעון מה שחייב לו וכו', לא ימכור כדי לקיים שבועתו אם קדמה שבועה לחוב שמעון, כגון שנשבע בסתם שלא ימכור משלו בשביל שום חוב שיתחייב. אבל אם קדם חוב שמעון לשבועת ראובן לא חלה השבועה כלל, דהוה ליה נשבע לבטל את המצוה, דמושבע ועומד מהר סיני הוא למכור את שלו ולפרוע חובו, דפריעת בעל חוב מצוה, ומכין אותו עד שתצא נפשו אם אינו רוצה לפרוע. והובא לדינא בשו"ע (חו"מ סי' ע"ג ס"ה) [ויעוין דברים מחודשים בשו"ת בשמים ראש (סי' ז') ובכסא דהרסנא בדין שבועה שלא לפרוע].

ובשיירי כנסת הגדולה (יו"ד סימן רל"ו הגה"ט אות ע"ו) נתקשה על דברי הרא"ש, דהנה אף אם קדמה השבועה להלואה מ"מ הו"ל שבועה לבטל את המצוה, ותירץ דמיירי שנשבע בסתם שלא ימכור משלו בשביל שום חוב, בין לישראל בין לעכו"ם, וכיון דאין מצוה לפרוע חוב של נכרי, חלה השבועה בכולל גם על חוב של ישראל, אלא שחזר ותמה דא"כ אף אם קדמה ההלואה לשבועה תחול השבועה בכולל, וצע"ג.

ובאמת כי מסגנון כל דברי הרא"ש אין נראה כלל שהשבועה חלה בכולל, אלא דהחילוק הוא אם קדמה שבועה לבין אם קדמה ההלואה וזמן הפרעון [עש"ך וקצוה"ח], וכ"ז תמוה מסברא מה מקום לחלק בזה.

[ובקצוה"ח סק"ד כתב ליישב קושית השיירי כנסת הגדולה, שהטעם מה שאין שבועה חלה אחר שכבר נתחייב לפרוע, אין זה משום דהו"ל שבועה לבטל את המצוה, אלא הוא משום דאף ע"י כולל אין שבועה חלה להרעת אחרים, וממילא אין השבועה יכולה לחול לעשוק את המלוה. עכ"ד (ולפי"ז אף בשבועה שלא לפרוע לנכרי אין חל, שהרי יש בזה הרעת אחרים), אכן דברי הקצוה"ח צ"ע טובא מכל דברי הרא"ש, וצ"ע].

ולזה צידד בשיירי כנה"ג דדעת הרא"ש דשבועה חלה לבטל את המצוה, באופן שבשעת השבועה אפשר לו שלא יבוא לידי ביטול המצוה, כגון זה שנשבע שלא לפרוע חוב שיתחייב, והרי אפשר לו שלא ללוות לעולם, ונמצא שלא יבוא לידי ביטול מצוה, ובכה"ג חלה שבועה לבטל את המצוה, ואף שכתב הר"מ [פ"ה שבועות הט"ו] דאם נשבע שלא יעיד לו הוי שבועת שוא, התם אינו תלוי בו, דאפשר שיזדמן לו עדות, עיי"ש.

ובקצוה"ח העיר עליו, דבדברי הר"מ מבואר שלא כדברי השיירי כה"ג בדעת הרא"ש, שכן כתב הר"מ [פ"א שבועות ה"ו] שאם נשבע שלא יתעטף בציצית הוה שבועת שוא, ואין כוונתו שלא ילבש בגד של ציצית, דאין בזה ביטול מצוה, אלא כוונתו שיהא מעוטף בבגד בלא ציצית, והתם נמי הרי אפשר לו שלא יבוא לידי ביטול מצוה שאפשר לו שלא ילבש בגד, ולכן כתב בקצוה"ח דהר"מ והרא"ש נחלקו בזה.

ולעניותי נראה לקיים דברי הרא"ש ודברי הר"מ שלא יסתרו זל"ז, בהקדם מה שיש לתמוה מאד על עיקר דברי הרא"ש [לביאורו של הכה"ג] בטעם מה דאי"ז שבועה לבטל המצוה, דאפשר דלא ילווה לעולם, והרי עיקר השבועה היתה שאם לא יהא לו לפרוע לא ימכור [דאם השבועה היתה בכ"ג אף באם יהיה לו לפרוע, כה"ג באמת תחול בכולל], והרי כל אחד מושבע מהר סיני שאם לא יהא לו לפרוע שמחוייב למכור, וצע"ג.

והרי נראה בעיקר הך מילתא דאין שבועה חלה לבטל את המצוה, דהוא משום דעיקר דין השבועה הוא לחייב את הגברא ולעשותו מושבע על ענין מסויים שנשבע עליו, וזהו דנתחדש בהך דינא דאי אפשר שיהא הגברא נעשה מושבע ועומד על מעשה מסויים בזמן שהוא כבר מושבע ועומד מסיני להיפוך, ומאחר שמסיני הוא מושבע ועומד לפרוע חובותיו ולקיים מצות ציצית, אי אפשר שיהא נעשה מושבע היפוך מזה, וצע"ג.

ואשר ע"כ נראה, דיש לחלק בין אם נשבע שלא יפרע חובותיו, לבין אם נשבע שלא ימכור מממונו כדי לפרוע חובותיו, דאם נשבע שלא יפרע חובותיו זה ודאי חשיב שבועה לבטל המצוה, כי הרי מושבע ועומד לפרוע חובותיו, אך הרא"ש הרי מיירי שנשבע שלא ימכור נכסיו לפרוע חובו, ובזה הרי אינו מחוייב מחמת עיקר דין המצוה, ורק כשבא זמן הפרעון בפועל ואין לו מעות צריך למכור, ולכן זה לא חשיבא שבועה לבטל.

וממילא ניחא קושית הקצוה"ח מדברי הר"מ מנשבע שלא יטיל ציצית, שהרי מחמת עיקר חובת המצוה מחוייב להטיל ציצית, וא"כ עצם השבועה באה לבטל שבועת סיני שמושבע ועומד להטיל ציצית לכשיתלבש, כדין הנשבע שלא יאכל מצה בליל פסח, דאף לפני הפסח הרי הוא מושבע ועומד לאכול מצה בליל פסח, א"כ שבועה שלא לאכול נסתרת משבועת סיני שקדמה לה, וכל שהוא כבר מושבע אין נעשה מושבע להיפוך.

והנה נחלקו הראשונים בדין הנשבע לאכול חצי שיעור נבילה, האם שבועה חלה עליו לחייבו לאכול ח"ש נבילה, משום דאין מושבע ועומד מהר סיני על חצי שיעור, הגם דאסור מן התורה, יעוין ברש"י שבועות [דף כד. ד"ה בשלמא] ובש"ך [יו"ד סי' רל"ח סק"ו], הרי דאף דאסור מן התורה מ"מ הגברא אינו מושבע על זה, וה"נ נראה, דאף דשבועת סיני אינה למכור אלא על עצם הפרעון, וממילא שבועה חלה ע"ז לבטלו.

ולמש"נ לעיל אולי יש לחדש, דאף אם נשבע שלא יפרע חובותיו הרי שיש חילוק בזה בין אם השבועה קדמה לבין אם ההלואה קדמה, שכן אין כל אדם מושבע ועומד מהר סיני כל שעה לפרוע חובותיו, ואך דמושבע ועומד מהר סיני שלא לבטל משפטי התורה, ומשפט התורה הוא שאם ילוה ויגיע זמן הפרעון הרי הוא מחוייב לשלם, הא מיהת לפני שהגיע זמן הפרעון אינו מושבע על עיקר מעשה הפרעון.

ומעתה מבוארים דברי הרא"ש עם דברי הר"מ, דכוונת הרא"ש דאם קדמה השבועה להחוב חלה השבועה לבטל חובתו, דעצם השבועה שלא לפרוע אינה באה לעקור מצות התורה, הגם שעי"ז קיום השבועה יבטל מצות התורה, משא"כ בנשבע שלא יתעטף בציצית, הרי שכבר מעתה מושבע הוא להתעטף בציצית, וכן במצה מושבע הוא היום לאכול מצה בליל פסח [ויעוין סברא הפוכה מזה בש"ך (חו"מ סי' ע"ג סקי"א) ויל"ד].

המנהג ונעמו

הרב אליהו נכס
כולל "אליבא דהלכתא" קריית ספר

בענין בשמים של נשים ושיירי בשמים של נשים

שו"ע סי' רי"ז סעי' ד': בשמים של ערוה כגון קופה של בשמים תלוי בצוארה, או אוחזת בידה או בפיה, אין מברכים עליהם לפי שאסור להריח בהם שמא יבא ליד הרגל נשיקה או קירוב בשר.

עיי"ש במשנ"ב ס"ק ט"ז וי"ז שכתב: של ערוה - פירוש של אשה שהיא ערוה עליו, אבל בפנויה אפשר דמותר [מ"א]. אבל כמה אחרונים מחמירין דאפילו בפנויה אסור, דעי"ז יבוא לידי הרהור, וכ"ז אפילו כשאינה נדה. ובתולות שלנו שסתמן בחזקת נדות הם, שאינן טובלות לנדותן, אסור לכו"ע דבכלל עריות הן. וכתב בשע"ת בשם הברכ"י דאפילו בבשמים של אשתו נדה אסור להריח. תלוי בצוארה - יש מאחרונים שכתבו דל"ד בשהוא תלוי בצוארה, אלא רגילות נקט דבשמים שהיא רגילה לשאת בצוארה אפילו הם מונחים כעת על השולחן ג"כ אין לברך עליהם, דעי"ז יבוא לידי הרהור אם מכירה ויודעה.

ועיין בספר אור לציון פרק י"ד אות ל"ט שכתב: שאלה: האם מותר לברך על בושם של אשה הנתון בתוך בקבוק. תשובה: אם האשה רגילה להשתמש בבושם זה כשהוא נתון בתוך הבקבוק, ותלוי על צווארה או בידה וכדומה, אין לברך עליו אפילו כשאינו עליה, אבל אם רגילה לקחת מהבקבוק ולהשתמש בו, מותר לברך על בושם זה כשאינו עליה.

ועיי"ש בהערה שכתב: בשו"ע בסימן רי"ז סעיף ד' כתב: בשמים של ערוה כגון קופה של בשמים תלוי בצוארה, או אוחזת בידה או בפיה, אין מברכין עליהם לפי שאסור להריח בהם, שמא יבוא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר. וכתב בט"ז שם ס"ק ג' שאפילו הסירה משם ומונח על השולחן אסור לברך, דהא עשויים לדבר ערוה. וכן כתב בברכ"י שם אות ד' להחמיר כדעת הט"ז, ודלא כדעת שיירי כנסת הגדולה שם שכתב להקל בזה, וכן פסקו האחרונים שם. ומ"מ נראה דהיינו דוקא שרגילה לתת בשמים אלו עליה כמות שהם יחד עם הבקבוק, כגון שתולה את הבקבוק בצווארה, אבל אם רק לוקחת מהבקבוק ונותנת עליה, אין איסור להריח בהם כשאינם עליה, שאין בזה חשש הרגל עבירה כיון שאין משתמשת בהם כמות שהם. וראה בתשובה הקודמת לענין ברכת מי הבושם.

ועיין בספר שיעורי טהרה להגר"מ גרוס שליט"א פרק ז' עמוד קמ"ג שכתב לגבי אשתו נדה, וז"ל: כתב בערוך השולחן סכ"ג ודרכי תשובה סק"ב, דשיורי בושם שלה כלומר שהשתמשה בבושם מבקבוק, ונשאר בבקבוק בושם שלא השתמשה בו, מותר לו להריח בו, וה"ה דיכול להשתמש בשיורי סבון שלה וכיו"ב, דכל איסור שיוריה הוא רק בדברי מאכל ומשתה שהם חיות הגוף וגורם קירוב הדעת, אבל לא בשאר דברים. וכ"כ בשו"ת יד אליהו סי' ס"ה ואמונת שמואל סי' מ"ה לענין מקטרת שהריחה בה, דמותר לו להריח בה. וכן הדין בטבק שהריחה בו, דמותר לו להשתמש בהנשאר.

אמנם עיין בספר וזאת הברכה פרק י"ט עמוד 479 שכתב: אסור להריח בבושם של נשים, אפילו של בתולות ואפילו של אשתו נדה (משנ"ב סי' רי"ז ס"ק ט"ז, כה"ח שם אות י"ז, וכתב שם שבשמים של בתו מותר, מ"מ יש להחמיר ויש להתרחק מן הכיעור), ואפילו אם אינו על גופה אלא בבקבוק המיוחד לה, פסק הגרח"פ שיינברג בתשובה שאסור להריח בו (ובספר בדי השולחן על הלכות נדה סי' קצ"ה ס"ק קי"ט מביא מהעה"ש יו"ד סי' קצ"ה סכ"ג שמתיר בכה"ג). והארל"צ (פרק י"ד סל"ט) פסק שאם רגילה לתלות הבקבוק בושם על צוארה וכדומה אסור להריח בו, ואין מברכים עליו אפילו כשאינו עליה. אבל אם רגילה לקחת מהבקבוק ולהשתמש בו, מותר להריח ולברך כשאינו עליה. ואם הבקבוק עדיין לא נתייחד לשום אשה, נראה דמותר לכו"ע (שם).

ועיין בספר אוצר הברכות עמוד י"ט שכתב: בשמים של נשים, שיחדום לברכת בשמים שעדיין לא יחדו אותם לאשה מסויימת, נראה שיכול לברך עליהם, שהרי להאור לציון כשלא תולה בשמים אלו עם הבקבוק על גופה מותר לברך, וק"ו הכא שאכתי לא ייחדום. והחיי אדם כתב המיוחדים לאשה, ולכאורה כוונתו לאשה מסויימת כי אז אסור, ואם לא מותר. כף החיים (סימן רי"ז אות טו"ב) כתב שבשמים של בתו מותר להריח כיון דליכא איסור יחוד וגם אין לבו גס בה, ומ"מ יש להחמיר דיש להתרחק מן הכיעור ומן הדומה לו. עכ"ל. ואם של בתו התיר, ק"ו כאשר לא מיוחד לשום אשה, וגם כיעור אין בזה כיון שלא מיוחד לשום אשה [ועכ"פ נראה דעדיף טפי לברך על בשמים כלליים ולא על בשמי נשים, שעכ"פ יש בזה מדת קדושה].

אמנם נראה שלטעמו הראשון של הט"ז ס"ק ג' (והביאו כף החיים סי' רי"ז אות ח') שכתב, וז"ל: ואפילו אם הסירה משם ומונח אסור לברך עליהם, דהא עשויים לדבר ערוה, ותו דעי"ז יבוא לידי הרהור ביודעה ומכירה. עכ"ל. והנה לטעם השני פשוט שמותר אם לא מיוחד לאשה מסויימת, אמנם לטעם הראשון הרי בשמי נשים עשויים לדבר ערוה, וא"כ לטעם זה יש להחמיר. אמנם דמאחר ואפילו בזה יש חולקים על הט"ז (שכנה"ג הגב"י אות ג'), א"כ כשלא מיוחדים שיש רק טעם אחד של הט"ז נראה שיש מקור לברך, אמנם המחמיר תע"ב, שעכ"פ לטעמו הראשון של הט"ז אסור.

ועיין בספר תורת הברכה שכתב: בשמים של איסור - פירות של ערלה או של הקדש או קונם, וכן בשמים חמץ בפסח, אסור להריח בהם. וכשעובר במקום שקשה להימנע מלהריח, יכוין שלא ליהנות מהריח כלל. כמו"כ אסור להריח בושם שנעשה לריח בשביל נשים וכן בשביל דברי עבירות, ועבור עבודת כוכבים (סי' רט"ז - רי"ז). ואם הדבר אסור באכילה אך מותר בהנאה, אפשר לברך עליו ברכת הריח (כה"ח אות ה').

בענין ברכת הגומל

פסוקים שאומרים קודם ואחר ברכת הגומל

כתב בספר חסד לאלפים סי' רי"ט סעי' ז': ומה מברך בא"י אמ"ה הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, וטוב להקדים ולומר פסוק אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה.

ועיין בספר חיים להגר"ח פלאג'י סימן כ"ו אות י"ד שכתב: יאמר קודם הברכה פסוק "אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה" (תהלים קיא, א), חסד לאלפים (שם אות ז'). ומנהגינו לומר "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם" (תהלים קז, ח).

ועיין בספר אהלך באמתך פרק כ"ג הערה ל"ז שכתב: ואמנם ראיתי בס' האגודה (ברכות דף קצ"ו) שכ' ויש אומרים פסוקי דתהלים יודו להשם חסדו וכו' קודם הברכה. עכ"ל. מדקאמר "פסוקי" דתהלים, משמע דלא את הפסוק יודו לה' חסדו וגו' בלבד אמרו, אלא שבכל ענין הודאה אומרים הפסוקים השייכים לאותה הצלה שעלי' הוא עומד להודות. ובס' יפה ללב (ח"ז או"ח סי' רי"ט ס"ב) כ' לומר פסוק ברוך ה', דסופי תיבות הפליא' חסדו' לי' גימטריא טו"ב.

ועיין בכף החיים סי' רי"ט אות י"ד שכתב: וטוב שיאמר קודם הברכה שני פסוקים אלו הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, הללויה אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, ואח"כ מברך.

ועיין בבן איש חי פרשת עקב אות א' שכתב: קודם שיברך ברכת הגומל יאמר פסוק אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה וכו' (וצ"ע מדוע השמיטו ברוב הסידורים הספרדים המילה הראשונה של הפסוק הלליה).

ועיין בספר חיי אדם כלל ס"ה ס"ד שכתב: וכתוב בשל"ה שראוי לומר פרשת תודה. ועיי"ש סדר אמירת קרבן תודה לארבעה שצריכין להודות [ברוב המהדורות של הח"א מובא בסוף חלק א'], וז"ל: ראוי ונכון שיפריש לצדקה, העשיר לפי עשרו והדל כפי השגת ידו, שהרי כשהיה בית המקדש קיים היה צריך להביא כבש או עז או עגל או פר או פרה, ואם כן לא מסתבר שעל ידי חורבן בית מקדשינו ירויח, שלא יהיה חוטא נשכר. ולכן יפריש כפי השגת ידו כפי שיווי אחת מהבהמות הנזכרים, ויחלק ללומדי תורה. ויזהר שלא יאמר המעות הזה יהיו לתודה, דאם כן אין להם תקנה בזמן הזה, אלא יאמר "הריני נותן זאת לצדקה, ויהי רצון שיהיה נחשב כאילו הקרבתי תודה". וכך עשיתי בשנת תקס"ד שנעשה לי הנס מחמת שריפת ה"פולוואר" [אבק שריפה]. ולפי שבזמן הזה אין לנו אלא שיח שפתותינו, ולכן תקנתי אז סדר הקרבת התודה, דהיינו תחילה אמרתי פרשת תודה דפרשת צו [ויקרא ז', י"א-ט"ו] "וזאת תורת זבח השלמים" עד "ואם נדר" וכו', ובפרשת ויקרא [פרק ג'] "ואם זבח שלמים" עד "כל חלב וגו' לא תאכלו". ואחר כך יאמר נוסח זה: וכך היתה עבודת התודה מביא פר או פרה שהוא מבן ל' יום עד בן ג' שנים, או כבש או עז מבן ל' יום עד בן י"ב חודש, ואם נתעברה השנה נתעברה לו, או איל מבן ל' יום עד בן כ"ד חודש. נמצא יכול להביא פר או פרה, עגל או עגלה, איל או רחל, גדי או גדיה, שעיר או שעירה, ואם הביא מיום ח' כשר (רמב"ם פרק א' מהלכות מעשה הקרבנות, וע"ש בכסף משנה שכתב דבנדר ובנדבה מותר לכתחילה מיום ח'). ומביא הבהמה לעזרה ומקדיש אותה שם. וקודם שחיטה היה מביא עשרים עשרון סולת וחצי לוג שמן, ועושה מעשרה עשרונים עשר חלות חמץ. וכיצד מחמצן, מביא שאור כדי חימוץ ונותנו לתוך המידה וממלא המדה, ומודד כל עשרון ועשרון בפני עצמו, במדה של עשרון שהיה במקדש, ומן עשרה עשרונים הנשארים עושה ל' חלות של מצה, כל חלות שוות, עשר חלות מכל מין, י' חלות מאפה תנור, וי' חלות רקיקים, וי' חלות מרובכות. כיצד היא המורבכת, חולטה ברותחין ואופה אותה מעט, ואחר כך קולה אותה ברביעית הלוג שמן על האילפס וכיוצא בו, כדרך שקולין הסופגנין. וכיצד עושה החלות, בולל הסולת בשמינית הלוג שמן ולש בפושרין ואופה. כיצד מעשה הרקיקין, לש את הסולת בפושרין, ומושחן בשמינית הלוג שמן אחר אפייתן. ולאחר שקרמו כולם פניהם בתנור, סומך ב' ידיו על הקרבן בכל כוחו, ובשעת סמיכה אומר עליו דברי שבח. ונראה לי שהוא מזמור לתודה. והסמיכה תהיה בעזרה דוקא, בכל מקום בעזרה, ואם חבורת אנשים הביאו קרבן אחד בשותפות, כולן סומכין עליו בזה אחר זה, ולא כולם בבת אחת. ותיכף לסמיכה שחיטה. ולכתחילה שוחטין בסכין שהוא כלי שרת, ושחט ישראל או כהן, וקיבל הכהן הדם במזרק שהוא כלי שרת. וצריך לקבל כל הדם, כיצד הוא עושה, אוחז הסימנים בידו, ומוציאן עם הורידין לתוך המזרק ושוחט שנים או רוב שנים כדי שיקבל הדם כולו בכלי. ומגביה הסכין למעלה, כדי שלא ירד הדם מעליה אלא מן הצואר. ודם שבסכין מקנחו בשפת המזרק. ובדיעבד אפילו לא קיבל רק כדי הזיה, כשר. וצריך העובד שתהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקה. ואחר כך הוליך הדם למזבח, ולקח הכהן המזרק שבו הדם וזורק ממנו במזרק ב' זריקות על ב' זויות המזבח באלכסון, מחצי המזבח ולמטה, על קרן מזרחית צפונית ועל קרן מערבית דרומית. ומכוין כשזורק הדם על הקרן שיהיה הדם מקיף על הזויות כמין גם, כדי שיהיה ב' מתנות שהן ד', ושירי הדם היה שופך על יסוד דרומי. ואחר כך מפשיט העור, והעור הוא לבעלים. כיצד הוא מפשיט, נוקבו מתוך ארכבו ותולה ומפשיט, ואם היה שור מפשיטו בלי תליה. ואחר ההפשט מוציא האמורין, החלב שעל הקרב ובכללו חלב שעל הקבה, וכל החלב שעל הקרב וב' כליות וחלב שעליהן עם החלב שעל הכסלים, ויותרת הכבד ומעט מן הכבד עם היותרת, ובכשבים מוסיף גם האליה תמימה עם החוליות מן השדרה עד מקום הכליות ונותנן במגס, ומנתח את הבשר ומפריש החזה, והיא כל הרואה את הקרקע, למעלה עד הצואר, למטה עד הכרס, וחותך עמה ב' צלעות אילך ואילך, ומפריש שוק הימין, והוא ב' איברים מעורים זה בזה, דהיינו עצם אמצעי ועצם העליון המחובר לגוף. ונותן החלבים על ידי הבעלים וחזה ושוק למעלה, וב' כליות ויותרת הכבד למעלה מהם, וד' לחמים מן המ' חלות למעלה, וכהן מניח ידו תחת ידי בעלים ומוליך ומביא מעלה ומוריד במזרחה של מזבח. ואם היה קרבן בשותפות, אחד מניף ברשות כולן. ואחר שמניפין מולח האימורין ומקטירן על גבי המזבח, והחזה והשוק וד' חלות נאכל לכהנים לאחר הקטרת האימורין, ושאר הלחם עם שאר הבשר נאכל לבעלים. ואחר כך יאמר: אלהינו ואלהי אבותינו, גלוי וידוע שבזמן שבית המקדש היה קיים כשנעשה נס לאדם היה מביא תודתו ומקריב לפניך, ועכשיו שחרב בית המקדש יהי רצון מלפניך שתהא אמירה זו חשוב ומרוצה לפניך כאילו הקרבנו לפניך קרבן תודה כהלכתה, כמו שנאמר "ונשלמה פרים שפתינו" וכו', ויהי רצון מלפניך ה' אלהינו מלך רחמן שתשוב ותרחם וכו'.

ועיין בתשובות והנהגות חלק א' סי' קצ"ה שכתב: ולע"ד נראה שטוב לומר אחר ברכת הגומל "מזמור לתודה" שהיו אומרים אותו בעת הקרבת קרבן תודה, וכן נשים שמברכות הגומל יאמרו גם "מזמור לתודה", שבמחבר סוס"י נ"א כתב "מזמור לתודה יש לאמרו בנגינה, שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה" (ותמיהני למה לא נהגו כן), וע"ש בביאור הגר"א שמביא מהמ"ר דכל הקרבנות בטילין, וקרבן תודה אינה בטלה. כל התפלות בטלות, ההודאה אינה בטלה, ושכן דוד אומר אשלם תודות לך, תודה אין כתיב כאן אלא תודות, ההודאה והקרבן תודה, ע"ש (ובשבת נראה שטוב לומר "מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לד' וגו'"), שבזה ההודאה בשלימות.

נוסח הברכה

כתב בסידור אזור אליהו: מלך העולם גומל לחייבים טובות, בלא ה"ה. ועי"ש בהערה שכתב: גומל - כ"ה גירסת רי"ף ורא"ש בגמרא (ברכות נ"ד ע"ב), והסכים לזה הגר"א בהגהותיו

המשך בעמ' י"א

עוד יוסף חי
בירור וליבון במשנתו של מרן ה"בן איש חי"

הרה"ג שלום עוויל שליט"א
בעמח"ס "פסקי בן איש חי"

אכל פירות ושתה מים ובירך נפשות על המים האם יצא ידי חובה גם על הפירות

שאלה: אדם אכל פירות שאינן מז' מינים ואחר כך שתה רביעית מים, ובירך בורא נפשות רבות וכיון רק על המים ששכח מאכילת הפירות, האם יצא ידי חובתו גם על אכילת הפירות אף שלא כיון לפוטרם, או שצריך שוב לברך בורא נפשות על אכילת הפירות.

דין ברכה ראשונה שאינה פוטרת אלא אם כיון

תשובה: הבית יוסף סימן ר"ו כתב בשם הרשב"א ברכות דף מ"א ע"א, שאם היו לפניו אתרוג וזית וקדם ובירך על האתרוג, אע"פ שאינו רשאי להקדימו, אינו צריך לחזור ולברך על הזית כיון שברכותיהן שוות. והוא שנתכוין לפטור את הזית בברכת האתרוג, אבל בלא מתכוין לא, שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את שהוא חשוב דרך גרירא אלא דרך כוונה. ולפי פירוש זה אם היה אוכל תפוחים ובירך עליהם ואחר כך הביאו לפניו אגוזים, אם התפוחים חביבים לו יותר פוטר את האגוזים בגרירת ברכת התפוחים, אבל אם אינם חביבים אינם פוטרים את האגוזים אלא אם נתכוין להם מתחילה, ע"ש. ומבואר דבברכה ראשונה אין ברכה על מין אחד פוטרת את המין השני שברכתו שווה, אלא אם כיון לפוטרו, או שהמין הראשון חשוב יותר. ויש לעיין אם הוא הדין בברכה אחרונה שאינו נפטר ממילא, או דשאני ברכה אחרונה.

חילוק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה

וראיתי בפמ"ג בפתיחה לה' ברכות שכתב: הפרש יש בין ברכה ראשונה לאחרונה כמו שאגיד, והוא דברכה אחרונה יצוייר לפעמים דצריך להקדים בורא נפשות רבות למעין שלוש, על דרך משל, אכל פירות מז' מינים ושתה מי שריית תאנים דמבואר בסימן ר"ב סי"א דספק הוא, ועל ספק מי שריית תאנים ראוי לברך בורא נפשות רבות מספק דהיא ברכה כוללת, ואם כן אם יקדים מעין שלוש תו לא יברך בורא נפשות רבות, דשמא מעין שלוש פוטר מי שריית תאנים, ובהכרח יברך בורא נפשות רבות מקודם. משא"כ ברכה ראשונה כה"ג, כגון שיש לפניו פרי העץ ומרקחת מראנצין מקליפתן, דלט"ז סימן ר"ד ס"ק ט"ו ברכתה פרי האדמה ובורא נפשות, ולמ"א סימן ר"ב ס"ק י"ז פרי העץ, ואם נאמר להכריע שיברך פרי האדמה כט"ז דיוצא ממה נפשך, אז אין צריך להקדים פרי האדמה, דיקדים פרי העץ ויכוין רק אוודאי ולא אספק, ואפשר אפילו מסתמא לא מחית איניש נפשיה מספק, ויקדים של העץ. ובברכה אחרונה אינו כן, דלאו בכוונה תליא מילתא דכל שמחוייב ברכה אחת על הרבה מינים וברכותיהן שוות נפטר בברכה אחת אף אם לא כיון רק למין אחד, וא"כ בהכרח יקדים בורא נפשות רבות וכו', ע"ש. וכן כתב הפמ"ג סימן ר"ז א"א סק"א. ועיין למהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול סימן ח', ובנד"מ שו"ת מהר"ם בן חביב סימן כ"ט, ובשו"ת שער אשר ח"א או"ח סימן ד', ובשו"ת דברי שלום או"ח ח"ב סימן ע"ו וסימן פ"ג שהאריכו בסברא זו אם יש מקום לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה.

הערת הרב פעלים מדין מצוות צריכות כוונה

ובשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סימן ל"ב דן באדם שאכל תבשיל של אורז ושתה מים, וחשב שהדין הוא שצריך לברך על תבשיל האורז על המחיה, ובירך מתחילה בורא נפשות כדי לפטור את המים דוקא, האם עלתה ברכתו גם על האורז שאכל אף שלא כיון אלא על המים. וכתב דלכאורה הדבר דומה לדין הרשב"א דאין החשוב נפטר דרך גרירא אלא אם כיון להדיא. אלא דיש לומר דאין ללמוד דין ברכה אחרונה מדין ברכה ראשונה, דיש לומר שאני ברכה ראשונה דעדיין לא נתחייב בה שלא אכל עדיין, ולהכי כיון דאינו מתכוין לפטור השני לא מפטר. אבל ברכה אחרונה שכבר אכל ונתחייב, יש לומר כל שבירך ברכה הראויה לזו גם כן, יוצא ידי חובה דרך גרירא, ולא בעינן שיכוין לפטור את זה. ושוב מצאתי בפמ"ג בפתיחה לה' ברכות שחילק כן. אך אחר הישוב חזרתי ואמרתי, כיון דקיימא לן כמאן דאמר מצוות צריכות כוונה, לכן גם בברכה אחרונה צריך לכוין שיצא בה ידי חובה, ואם לא כיון שיצא בה ידי חובה לא יצא ידי חובה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה. ועל כן זה שבירך בורא נפשות רבות על המים ולא כיון לפטור האורז, אלא אדרבא כיון שלא לפוטרו בברכה זו כיון דדעתו היה לברך עליו על המחיה לא מפטר וכו', ע"ש.

יישוב לטענת הרב פעלים

והנראה בזה, דהנה בטעמא דמאן דאמר מצוות צריכות כוונה, בפשוטו יש לומר דהוא דין בקיום המצוה, דכל שלא מכוין לשם מצוה אינו יוצא ידי חובתו. אולם הגר"ח הלוי ז"ל הוכיח מכמה דוכתי שדין הכוונה הוא כדי לתת שם למעשה המצוה, וכל שעושה מצוה בלא כוונה חסר במעשה המצוה, שאין על נענוע הלולב שם של נענוע לולב מצוה, אלא נענוע ענף עץ בעלמא. וכן תקיעת שופר בלא כוונה, הוי כתוקע לשיר וכמתעסק, ואין על זה שם תקיעה של מצוה. וכדין כתיבת ספר תורה לשמה, דכל שכותב שלא לשמה חסר בשם ספר תורה. ועיין באסופות רבינו חיים הלוי ז"ל ברכות סימן ז', ובקוב"ש ח"ב סימן ל"ג, ובאבי עזרי ה' ק"ש פ"ב ה"א, ובברכת שמואל גיטין סימן י', ובאמרי בינה או"ח סימן י"ד, ובמק"א הארכנו בזה. ולפי זה נראה דהמברך בורא נפשות רבות, ומכוין לפטור רק את המים ולא את האורז, אין חיסרון בברכתו מדין מצוות צריכות כוונה, שהרי את הברכה בירך לשם מצות ברכת בורא נפשות, וחל עליה שם של ברכה. וגם בלאו הכי יש לדון, שהרי יש על אדם זה חיוב מצוה אחת בלבד לברך בורא נפשות, ורק סיבת החיוב נובעת משני דברים, ודמי לאדם ששתה שתי רביעיות מים שיש עליו מצוה אחת לברך בורא נפשות. וי"ל.

עוד יש לעורר, דהנה הרב פעלים נקט בפשטות דבדין ברכת בורא נפשות שייך דין מצוות צריכות כוונה, אך יעויין במ"א סימן ס' סק"ג שהביא בשם הרדב"ז שבמצוות דרבנן אין צריך כוונה. והרמב"ם פ"ב מה' ק"ש ה"א כתב: הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל, לא יצא ידי חובתו, והשאר אם לא כיון לבו יצא, אפילו היה קורא בתורה כדרכו או מגיה את הפרשיות האלו בעונת קריאה יצא, והוא שכיון לבו בפסוק ראשון, ע"ש. וכ"כ השו"ע סימן ס' ס"ה. ומבואר דרק בפסוק ראשון צריך כוונה, אבל בשאר פרשיות אין צריך כוונה, וצ"ע מאי שנא. והמ"א סק"ד כתב דכוונת הענין שיבין מה שהוא אומר, זה צריך רק בפסוק ראשון, וכוונה לצאת הוא בכל הפרשה. ובכסף משנה פ"ב מה' ק"ש ה"א משמע דסבירא ליה דאפילו לא כיון לצאת רק בפסוק ראשון יצא, וכן משמע לשון הרמב"ם שם. ועיין מה שכתבתי סימן ס"ג ס"ה ע"ש במ"א. וביאר המחצית השקל, דהכסף משנה ס"ל כדעת הרשב"א ח"א סימן ש"כ דפסוק ראשון לבד הוי דאורייתא, ושאר פרשיות אין חיובן אלא מדרבנן, וסבירא ליה דבמצוות דרבנן אין צריך כוונה. ואפשר שלזה נתכוין המ"א במה שציין לעיין לקמן סימן ס"ג ס"ה, ע"ש. הא קמן דדעת הכסף משנה דבמצוות דרבנן אין צריך כוונה, וכ"כ בשיטת הרמב"ם. וכ"כ בספר ראשון לציון מגילה דף י"ח ע"ב שדעת הרמב"ם שבמצוות דרבנן אין צריך כוונה. וכ"כ הפרי חדש סימן תפ"ט ס"ד בדעת השו"ע שם. אלא שאין הדבר מוסכם, ויעויין במ"ב סימן ס' סק"י שכתב דמכמה מקומות בשו"ע משמע שהוא סובר דגם במצוות דרבנן צריך כוונה, וכן מוכח מביאור הגר"א סימן תפ"ט ס"ד, ע"ש. וכבר הארכנו בביאור פלוגתתם בשו"ת דברי משה (לזקני הגר"מ מזרחי זצ"ל) דף שנ"ה, ע"ש.

ואפשר לומר דבנידון הר"פ הוי כמכוין לא לצאת ידי חובה בברכת בורא נפשות על אכילת האורז, שהרי היה בדעתו לברך על האורז ברכת מעין שלוש, ועיין בב"י סו"ס תקפ"ט שהעלה דבמכוין שלא לצאת מודה מד"א שמצוות אינן צריכות כוונה שאינו יוצא ידי חובתו. ומסתבר שה"ה למד"א שמצוות דרבנן אינן צריכות כוונה, דאם מכוין שלא לצאת אינו יוצא ידי חובתו בעל כורחו. ולפי זה בנידון שאלתנו שבירך נפשות וכיון רק על המים כיון ששכח מאכילת הפירות, אין לחייבו לברך שנית מטעם מצוות צריכות כוונה, דבמצוות דרבנן אפשר שאין צריך כוונה, והכא ליכא כוונה הפכית.

המברך מעין שלוש וכולל בה על המחיה ועל העץ וחבירו רוצה לצאת ע"י שמיעה רק בעל המחיה

הברכי יוסף סימן רי"ג אות א' כתב להסתפק באדם שאכל מעט מפת הבאה בכסנין, ונסתפק אם אכל כשיעור לברך מעין שלוש או לא, וחבירו אכל פת הבאה בכסנין ופירות ממין שבעה כשיעור ומברך מעין שלוש וכולל את שתיהן, אי מצי מפיק בברכתו לזה שאכל פת הבאה בכסנין לחוד, מי נימא דכיון דהוא מברך על המחיה ועל העץ לא מצי מפיק לאידך, דחדא מתרתי לא אתיא, או נימא דאידך משמע הוא דמשמע, ואיהו יהיב דעתיה אדמחייב לחוד ושפיר נפיק. ובמחזיק ברכה שם כתב דבדיעבד ודאי נפיק ידי חובתו, וכמו שכתב השו"ע סימן ק"ח ס"ב גבי הזכיר מעין המאורע שלא בזמנו [וע"ש באחרונים שאין דין זה מוסכם], וכל הנידון אי לכתחילה שפיר עביד הכי. וע"ש בברכ"י שהוכיח דשפיר מצי למיעבד הכי אפילו לכתחילה, ואין לחוש להפסק.

וכעין זה דנו האחרונים באדם שיצא ידי חובת קידוש ובא לבית חבירו ורוצה לשתות יין, והבעל הבית עדיין לא קידש, ורוצה האורח לצאת ידי ברכת היין במה שיברך בעה"ב בורא פרי הגפן על הקידוש, האם שפיר למיעבד הכי, או שברכת הקידוש שאומר בעל הבית הוי הפסק לגבי השומע. ועיין בשד"ח אסיפת דינים מערכת ה' כלל י"ב (וכבר הארכנו בזה בגליון אליבא דהלכתא גליון ל"ה, ובאנו כאן להוסיף הערה חדשה).

וראיתי בשו"ת תורה לשמה סימן ס"ב שהביא את ספק הברכי יוסף, וכתב שהדבר פשוט דלא הוי הפסק כלל בשמיעתו, דהרי אינו מכוין להיות כעונה באמירת על העץ. והיא טענה גדולה על האחרונים שפלפלו בזה.

והנראה בזה, דהנה בשו"ת רע"א מה"ק סימן ז' כתב גבי אשה שרוצה לצאת י"ח קידוש מנער בן י"ג שנה שיש ספק אם הביא ב' שערות, והרי גבי דין תורה לא סמכינן על חזקה דרבא שהביא ב' שערות, וכתב דיכולה האשה לומר נוסח ברכת הקידוש בלי פתיחה וחתימה, ואת הפתיחה והחתימה תשמע מהבן י"ג, שמדין תורה יוצאת במה שאומרת את נוסח הקידוש, ולגבי חיוב הברכה שהוא מדרבנן סמכינן שהביא ב' שערות, ע"ש. ומבואר דיכול אדם לצאת י"ח ברכה אחת, חצי ע"י דיבור וחצי ע"י שמיעה. וכ"כ הרע"א בדו"ח ברכות דף כ'. אולם בשו"ת רב פעלים ח"א סימן י' תמה על זה, דהא איתא בשו"ע סימן קצ"ד ס"ג גבי ברכת המזון, שאם אחד יודע חצי ברכה וחבירו יודע חצי ברכה, אין הברכה מתחלקת לחצאים, ע"ש. וכן הקשה החזו"א סימן כ"ח סק"ו. ובמק"א הארכנו בזה. וצ"ב במאי פליגי, דאם מועיל שומע כעונה לברכה שלימה למה שלא יועיל לחצי ברכה.

ונראה שהדבר תלוי בגדר שומע כעונה, האם פירושו שכל מילה ומילה של העונה עוברת לשומע, או שהברכה של העונה עוברת לשומע, שהשומע יוצא ידי חובתו בברכה של העונה, דאם המילים עוברות לשומע, א"כ אפשר לחלק ברכה לחצאין ולצאת י"ח שומע כעונה בחצי ברכה, אבל אם הברכה עוברת לשומע דהיינו שיוצא י"ח בברכת חבירו, א"כ אין לומר שומע כעונה בחצי ברכה.

ולפי זה יוצא, דלצד שהברכה עוברת לשומע, אם כן השומע ברכת מעין שלוש מחבירו, והוא אינו צריך לצאת אלא ידי ברכת על המחיה, וחבירו מברך על המחיה וגם על העץ, אף שאינו מכוין לצאת י"ח על העץ, מ"מ שפיר יש לדון מצד הפסק, כיון שכל הברכה עוברת אליו וכאילו אמרה כולה. אולם בנידון האחרונים גבי השומע קידוש מחבירו, והוא כבר יצא י"ח קידוש ורוצה לצאת י"ח רק בברכת היין, נראה דכיון דאינו מכוין לצאת י"ח ברכת הקידוש שפיר יוצא י"ח ברכת היין ולא חשיב הפסק כלל, דשתי ברכות הן, ושפיר יכול לצאת י"ח רק בברכה שהוא חייב בה.

תשובות ופסקים

הרה"ג יוסף זונדל שוב
קריית ספר

הטס באויר מעל ים או מדבר האם צריך לברך ברכת הגומל

בשו"ע (סימן רי"ט סעיף א') איתא: ארבעה צריכין להודות, יורדי הים כשעלו ממנה והולכי מדבריות כשיגיעו לישוב וכו'.

ובביאור הלכה (ד"ה יורדי הים) כתב: ודע עוד דפשוט דלכו"ע בין בים בין במדבר מברכין אפילו לא קרה לו שום סכנה, כגון שעבר הים ולא היה שום רוח סערה וכה"ג, או הלך במדבר ולא תעה בדרך ולא חסר לו מים וכה"ג, אפילו הכי תקינו רבנן לברך, ואף על גב דבקרא כתיב תעו במדבר בישימון וכו', וכמו כן גם יורדי הים ויאמר ויעמד רוח סערה וגו', ולאו דוקא שקרה אלא כיון שעלול לו לקרות מקרים כאלה צריך לאודויי שניצל מזה.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן נ"ט) כתב: הנה בדבר הנסיעה בעראפלאן (אוירון) אם צריך לברך הגומל כשהיה ביום שקט ובלא שום חסרון בהמכונה ולא אירע שום דבר בדרך, הוא ברור לע"ד שצריך לברך, לא מבעיא להסוברים בסימן רי"ט סעיף ט' דהני ארבעה דחשיב בברכות דף נ"ד לאו דוקא, שכן סברי רוב אחרונים וכן נוהגין כדאיתא במג"א ס"ק י', ובט"ז ס"ק ז' כתב שכן מסתבר, שודאי יש לברך דלא עדיפי מיורדי הים באניות לענין שכיחות הסכנה, אלא אף להסוברים בסעיף ט' דדוקא הני ארבעה, נמי יש לברך מתרי טעמי, חדא דהוא ממש כספינה דהוא נמי אינו הולך על הארץ, דזהו עיקר חילוק ספינה מדרכים דיבשה, דהדרכים דיבשה אין עצם ההליכה חלוק מישיבתו בבית, שאם לא יארע כלום הרי לא היה שייך לחוש לכלום, אבל בספינה שהוא על המים הרי עצם ההליכה הוא ענין סכנה שצריך לינצל ממנה, דהא במים אי אפשר לחיות אלא זמן משהו בלא הצלתו מהמים על ידי שנמצא בספינה, ולכן כיון שאירע לפעמים שמתקלקלת הספינה ונמצא שאין ההצלה ברורה צריך להודות ולברך הגומל, ואם כן כל שכן בעראפלאן (באוירון) שגרוע ממים שאף רגע אחד אין יכול להיות באויר, שודאי שישיבתו בעראפלאן (באוירון) הוא הצלה. וכיון שאירע לפעמים שמתקלקל העראפלאן (האוירון) הרי נמי נמצא שאין ההצלה ברורה, שלכן יש להודות בברכת הגומל.

וזהו הטעם שאף בנסיעות הספינות שבזמנינו נמי מברכין, אף שנגד הספינות דבזמן הגמ' ואף בזמן השו"ע הוטבו לענין סכנה בהרבה מאד, שרק לפעמים רחוקות טובא אירע טביעה בספינה, ואולי הוא פחות מסתם דרכים שבזמנם שהיו בחזקת סכנה, שהוא משום דכיון דהספינה שיושב בה נחשבה שניצול על ידה מהסכנה שהוא במים, שנמצא שאף בספינות שלנו הוא נחשב ניצול מהסכנה והרי שייך בעצם לברך, רק אם היה ודאי בלא שום ספק שבספינה ניצולים מהמים היה פטור, משום שלא היה שייך להחשיב שנעשה לו חסד מהשי"ת בנסיעה זו, אבל כיון שאף בספינות אלו שבזמנינו אינה הצלה ברורה, אף שרק לפעמים רחוקות אירע טביעה שלא מצלת, נחשב על כל פנים שנעשה לו חסד מהשי"ת שיש לברך, ואף שהוא חסד קטן מכפי שהיה בימים ההם נמי צריך לברך, דכי על חסד קטן לא נודה להשי"ת שעשה עמנו החסד, והא חזינן לגבי חיוב ברכה על עניני אכילה ושתיה והנאה שאין חילוק בין אכילה ושתיה והנאה גדולה לאכילה ושתיה והנאה מועטת, ולא דמי להולכי סתם דרכים שבעצם אין בזה סכנה ואין צורך להצלה, ורק כשאירע איזה דבר כליסטים וכדומה צריכים להצלה, אבל כיון שלא אירע שלא היה שום דבר המזיק הרי נתברר שלא היה שום חשש סכנה, ולא נעשה עמו יותר חסד מכפי שהיה בביתו. ולכן אף שעתה במדינתנו נוסעים במאשינעס (מכוניות) שיותר מצוי חשש סכנה, נמי אין צריך לברך אלא כשאירע ח"ו איזה דבר שפגעו ונגעו המאשינעס (המכוניות) ולא הוזקו, אבל כשהיה כשורה שלא נפגע במאשין (במכונית) אחר, הרי נתברר שלא היה חשש סכנה, ולא נעשה עמו יותר חסד מאם היה בביתו. ועוד, הא הטעם דסוברין שדוקא הני ארבעה כתב במ"ב ס"ק ל"א דמשום שמצוים ביותר תקנו עליהם ברכת הגומל, ועל דבר שלא שכיחא לא תקנו, ואם כן בעראפלאן (באוירון) שהוא מילתא דשכיחא הולכים טובא וגם מצוי הסכנות טובא יש לברך גם לדידהו.

וכן בארחות רבינו (ח"א עמ' צ"א סעיף ק"ד) כתב: אמר לי הגר"ש ברזם זצ"ל בעת חוזרו במטוס מארה"ב שבירר אצל כמה אנשים ששמעו ממרן החזו"א זצוק"ל וביניהם הגאון מפוניבז' זצ"ל שמרן אמר לברך הגומל על טיסה באוירון.

וכן כתב ראב"ד ירושלים הגאון האדיר רבי פנחס עפשטיין זצ"ל בהערות לשו"ת בצל החכמה ח"א (נדפס בסוף ח"א): לענין ברכת הגומל לנוסע באוירון כמר אמרתי לכת"ר בעל פה שבלי ספק צריך לברך, ואין לך יורדי הימים מסוכנים יותר מן נוסעי אוירון על הימים והנהרות. וכן בקצות השלחן (סימן ס"ה בבדי השלחן ס"ק ב') כתב: והנוסעים באוירון בודאי צריכים לברך.

וכן שמעתי מרבותינו מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל ומרן הגרי"ש אלישיב שליט"א דהמגיעים מחו"ל לארץ ישראל באוירון יש להם לברך ברכת הגומל.

וכן בספר ועלהו לא יבול (ח"א עמ' ש"ו) מובא דנשאל מרן זצוק"ל: מי שנוסע במטוס מהארץ לאירופה וכדו' שבימים אלו זה כל כך פשוט, האם יברך הגומל, והשיב מרן זצוק"ל: נוהגים לברך.

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן י"ד) כתב: לפענ"ד נראה ברור שהבא מדרך רחוקה בטיסה באוירון יש לו לברך ברכת הגומל בשם ומלכות, כי הוא בכלל עוברי דרך ים וגם בכלל הולכי מדברות, ותרוייהו איתנהו ביה, שהרי האוירון בדרך טיסתו טס מעל גבי הים וגם על גבי מדבריות. וזיל בזה גם בתר טעמא, ואותה הסכנה שישנה בהליכה בספינה ובמדברות ישנה גם בטיסה באוירון, ואולי עוד יותר מזה, ואם מצינו בספר הערוך ערך ארבע שמביא בשם רב האי גאון שהשיב דסכנת יורדי הים יותר גדולה מהשאר מפני דבחד ריגעא אובדין, יעו"ש, הרי מכל שכן בטיסה באוירון שכפי הידוע הסכנה יותר גדולה גבי נוסעים דיאבדון בחד ריגעא מסכנה כזאת בזמנינו לגבי יורדי הים באניות, ומעשים בכל יום יוכיחו על כך, ובקילקול בורג אחד באוירון מאלפי הבורגים שנמצאים בו ומורכב מהם אזי כל חכמת הטייסים תתבלע ויחוגו וינועו כשיכור, ואם על יורדי הים באניות תיארם דוד המלך בתור כאלה אשר יעלו שמים ירדו תהומות, מכל שכן שנחשבים מכאלה הטסים באוירון לשמים, כי הרי ממש בכל רגע יעלו לשמי רום וירדו מטה וחשים בגופם משינוי האווירים, וחשופים לכל רוח סערה וערפל וכדומה, וגם עלולים לבוא לידי תעיית דרך לא פחות מהולכי מדבריות, ובזמנינו גם למקרי חטיפות והתנקשויות כידוע, ולכן כל שיוצאים מכל אלה הסכנות העלולים לקרות צריכים לברך, וכדמצינו שכתב לבאר המהר"ם חאגיז ז"ל בהקדמת ספרו שתי הלחם דענין הארבעה דצריכים להודות, ר"ל דכיון שיוצאים מן הסכנה אף על פי דלא יארע להם מהפרטים שהוזכרו במזמור, חייבים להודות כל זמן שיצאו משער המסוכן שנכנסו בו, דעיקר חיוב ההודאה תלאה הכתוב על מה שהנחם אל מחוז חפצם, וכל הקודם למקרא זה אינו אלא סיפור נפלאות ד', ואדרבה יש להבין חסדי ד' שהקיל מעליו זעמו שלא הגיע לידי כך, והן הן גדולותיו וחסדיו ית' כפולות ומכופלות, וראוי לו להודות שיר כפול ומכופל על החסדים שגמל לו השם יתברך.

וכן כתב בשו"ת באר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סימן ס"ח וס"ט): יש לברך ברכת הגומל לנוסע באוירון, ומנהג העולם לברך רק כשנוסע מארה"ב לאירופה או מארה"ב לא"י או מאירופה לא"י או לארה"ב, אבל בתוך המדינה מנוא יארק לוואשינגטאן או ללאס אנגעלעס או למיאמי ביטש או לסאן פראנציסקא, אין מברכין ולא ידענא למה, וע"כ צריך לומר שטעם מנהג העולם לפי שנהוג בכל יום ואלף אלפי בני אדם נוסעים מידי יום ביומו, וכמו שנוסעים על סרטיא ופלטיא במכונות (מכוניות) ואין איש מברך הגומל, כמו כן אין מברכין הנוסעים באוירון, והגם שאין דומין והחילוק רב, אבל מה לעשות כן נהגו, וע"כ הטעם שכל שהנסיעה שהיא נסיעה רחוקה מברכין וכשהיא נסיעה קצרה אין מברכין, כי נסיעה קצרה איננה נכנסת לפי דעת בני אדם לגדר נסיעה שיהיה בכלל הולכי מדבריות וימים וכיוצ"ב, מה שאין כן הנסיעה הרחוקה שפיר נכנסת לפי דעת בני אדם בגדר הולכי מדבריות וימים, אבל לעומק ההלכה אין זה נכון, אלא נגד מנהג העולם אי אפשר לילך ולפסוק. ומה השיעור של נסיעה רחוקה בניזון דידן הצריכה לברך קשה לקבוע בצימצום, כי לפענ"ד כל עיקר מנהג בני אדם בנסיעה על ידי אוירון בדרך קצר שלא לברך אינו מיוסד על פי הלכה, ולא על פי בעל הוראה הוקבע אלא מדעתא דנפשיה, והדין היה נותן שעל כל נסיעה באוירון יברכו אלא כיון דנהגו נהגו - כן בנסיעה קצרה - והוו דלא להוסיף עלי', ועל כל פנים כל נסיעה הנמשכת כג' שעות בודאי ובודאי יברכו ואין ספק בדבר. וטעמי ונימוקי עמי, דבנסיעה של ג' שעות בהמשכה אחת אי אפשר שהאוירון לא יהיה טס דרך ימים או דרך מדבריות, ובפשטות שניהם עבר כנלפענ"ד. הגם על פי הלכה אין זה קובע, כי נסיעה באוירון דינו כנסיעה בספינה על הים, ודעתי היה דבאמת בכל נסיעה ונסיעה רחוקה או קרובה כל שהאוירון טס דרך ימים ומדבריות, וכל שכן כשטס ועובר על שניהם בפשטות צריך לברך ברכת הגומל, אלא מדנעשה מעשים בכל יום ליסע נסיעות קרובות לאלפים, ועוד יותר אפילו למעלה מימים ומדבריות ואין מברכין, אי אפשר לשנות מנהג העולם, אבל נסיעה שאי אפשר שלא יהיה למעלה מימים ומדבריות, וגם הוא נסיעה רחוקה שלב האדם הומה ונפשו אי אפשר שלא תתמוגג, בודאי צריך לברך ברכת הגומל כשמגיע למחוז חפצו, הגם שעיקר ברכת הגומל לא בריחוק תליא מילתא.

מעצמו מובן שפסק זה רק לאלו שמברכין כשנוסעים מאמעריקא לארץ ישראל או מאמעריקא לאירופה, דאלו הנוהגים על פי הוראת קדוש ה' מכובד מרן אדמו"ר מוהר"א מבעלזא זצוקללה"ה שכן ציוה לכל שואליו שלא לברך בשם ומלכות כלל על נסיעה באוירון, כי אין דינו כמהלכי מדבריות ולא מיורדי ימים, דנסיעה באויר אינו בכלל דרך כמו שאמרו חולין (דף קל"ט ע"ב) דדרך נשר מיקרי, אבל דרך סתמא לא מיקרי, אלו בודאי ובודאי לא יברכו כלל בשום אופן בשם ומלכות, רק ברוך אתה מלך העולם וגו', או טוב יותר שיברכו בריך רחמנא מלכא דעלמא, וכדעת הפוסקים דס"ל דבכה"ג ליכא משום לא תשא. וגם להפוסקים החולקים וס"ל דגם בכה"ג איכא משום לא תשא, הא יש ספק ספיקא לפנינו, ספק שהדין עם הני רבותי' דס"ל דהלכה דיש לברך ברכת הגומל, וספק דבכה"ג ליכא משום לא תשא, ובמקום ספק ספיקא דכהאי יש לסמוך בודאי שיברכו בריך רחמנא מלכא דעלמא.

ועובדא אספר שפעם אחת בימי הקיץ בערב שבת לפני כערך כ"ד כ"ה שנים, הייתי אצל קדוש ה' מכובד מרן אדמו"ר מסאטמאר זצוקללה"ה, והיות שלא היה שם אז איש, במנוחת נפש דברתי לארכו ורחבו שעות ארוכות עם הדג"ק זצ"ל בכמה ענינים, ועלתה גם שאלה זו על שלחנו הטהור אם לברך הגומל על נסיעה באוירון, והיה פשוט בעיניו שיש לברך ברכת הגומל על נסיעה באוירון, ואמר לי שאין ספק אצלו שעל כל נסיעה גם היותר קצרה מחוייבים לברך ברכת הגומל, וכשאמרתי לו שאין מנהג העולם כן רק על נסיעה רחוקה כמו מארה"ב לאירופה או לארץ ישראל, היה מאוד תמוה בעיניו איך אפשר לחלק בין דרך רחוקה ובין דרך קרובה, או יש לברך על נסיעה או אין לברך, וכשאמרתי לו שכבוד אחי הגדול הגאון האמיתי ציס"ע [זצ"ל] בספרו הנפלא בצל החכמה מביא בשם הגאון האמיתי ציס"ע רשכבה"ג אב"ד דטשעבין זצוקללה"ה שלא יברכו כלל ברכת הגומל על הנסיעה באוירון, וכן מסיק להלכה ולמעשה הגאון אחי הגדול בעל בצל החכמה, אז אמר לי שאיננו מסכים לפסק זה, אמרתי לכ"ק הדג"ק [זצוק"ל] שעל פי זה יש להבין מנהגו של עולם מאחר דיש רבנים מגדולי ישראל הפוסקים כן שעל נסיעה באוירון לא יברכו כלל ברכת הגומל, קיבלו העולם פסקם בנסיעה קרובה, ובנסיעה רחוקה קבלו לפי דעתם דעת בעלי בתים - שאינו דעת תורה לחלק בכה"ג - דעת הרבנים מגדולי ישראל שיש לברך ברכת הגומל על נסיעה באוירון, כי דעתם דעת העולם דבנסיעה קרובה אין אדם יראה לנפשו לטוס כלל, כמו שבאמת אלף אלפים טסים בכל יום ויום נסיעה קרובה כמו של שעה ושתים, מה שאין כן בנסיעה רחוקה שאין בני אדם טסים כל כך בנקל, וכמה הרהורים עולים בלבם קודם שטסים, קיבלו דעת הפוסקים לברך ברכת הגומל. שחוק קל עבר על פיו שאפשר שמזה נובע מנהגם, אבל אינו מכוון להלכה חילוק זה. והשבתי לו שכן אני אומר להלכה, וכדבריו כן הוא לפענ"ד, אבל למעשה קשה לפסוק כנגד העולם כי מי ישמע לו, על זה השיב לו שבזה האמת אתי, ושאינו כדאי להעריך מלחמה.

הנה בתשובות בצל החכמה הנ"ל מסיק וז"ל: הנוסע באוירון והגיע למחוז חפצו בלי מקרה סכנה בדרך, יברך הגומל בלי שם ומלכות. וכשקבלתי את ספרו הנחמד, ועברתי בין בתרי דבריו הנחמדים הכתובים בבקיאות עצום ורב ובביאור נכון, כמעט רציתי לחזור מפסקי שפסקתי עד עתה שיש לברך ברכת הגומל אחר נסיעה באוירון, אבל עם כל זה לבסוף החזקתי בדעתי שיש לברך ברכת הגומל, ובפרט מאחר שכן שמעתי מפ"ק אדמו"ר מסאטאמר זצ"ל שכל כך פשוט בעיניו שיש לברך אפילו בנסיעה קרובה של אוירון, וכמו שהיה דעתי גם כן בבירור כן קודם לכן, החזקתי בפסקי כבתחילה.

ובסימן פ"ג בבאר משה שם כתב: ולענין לברך ברכת הגומל כשמגיע למחוז חפצו בשלום, גם בשאלה זו כבר דשו בה רבים, ותשובות האחרונים מלאים, יש מורים לברך בשם ומלכות ואני מכללם, ויש מורים לברך בלא שם ומלכות ואחי הגאון [זצ"ל] מכללם, והמברך בלא שם ומלכות בבית הכנסת שלי איני מוחה בידו שיברך דווקא בשם ומלכות, מאחר שרבים מגדולי ומגאוני דורינו דעתם כן.

וכן בשו"ת אז נדברו (ח"ח סימן כ"ט אות ב') כתב: מענין ברכת הגומל בנסיעה באוירון כבר האריכו בזה בשו"ת של זמנינו, וראיתי בשו"ת בצל החכמה שמצדד שלא לברך בשם ומלכות, אבל כתב שהמנהג לברך, וכן עיקר דהנוסע ממדינה למדינה דרך הים שיש לברך בשם ומלכות.

וכן בספר זכור לאברהם מנהגי הגה"צ מתולדות אהרן זצ"ל (סימן ט"ז סעיף א') כתב: לאחר שחזר מנסיעה באוירון בירך ברכת הגומל בשם ומלכות.

וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א, הגאון בעל המשנה הלכות שליט"א וגאב"ד ירושלים הגאון רבי יצחק טוביה ווייס שליט"א, דהנוסעים ממדינה למדינה דרך הים יש להם לברך ברכת הגומל בשם ומלכות [וסיפר לי הגאון בעל המשנה הלכות שליט"א שפעם אחת הגיע מחו"ל לשבת לקרית צאנז וכיבדו אותו בעליה, וכשגמר לברך את הברכה האחרונה אמר לו הגה"צ מקולייזנבורג זצ"ל הרי אתם סוברים שעל נסיעה באוירון צריך לברך הגומל אז תברכו, אף שהגה"צ מקולייזנבורג זצ"ל בעצמו לא בירך ברכת הגומל על נסיעה באוירון, דחשש לדעת הרה"ק מהר"א מבעלזא זצוק"ל דאין מברכין ברכת הגומל בשם ומלכות על נסיעה באוירון, דאינו חשיב יורדי הים].

וכן בספר דולה ומשקה (עמ' קכ"ג) כתב הגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א לידידי הרה"ג ר' אברהם חיים שצ'יגל שליט"א דמברכים הגומל על נסיעה באוירון. וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א והגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א דמברכים ברכת הגומל על נסיעה באוירון.

ובתשובות והנהגות (ח"א סימן קצ"ג) כתב: הנה חז"ל תיקנו על ד' דברים שצריכים להודות, וביניהם "יורדי ים", ומשמעותו אף בימי הקיץ שאין סופות וסערות בים שאין סכנה, כשעובר דרך הים תיקנו ברכה. ולפי זה כשנוסע באוירון דרך הים, שאם ח"ו יש קלקול הסכנה רבה מאוד, אף שהיום אין סכנה כל כך לנסוע באוירון, על כל פנים אין חילוק באחוז הנפגעים בעיר על ידי מכוניות מנוסעי אוירונים, ואדרבה במכוניות אחוז הנפגעים הרבה יותר, מכל מקום כיון שהקב"ה נתן בים דרך לאוירונים ראוי להודות לו על כך, שמסברא אי אפשר להגיע למרחקים בימים בלי סכנה אילולא גבורותיו, והנסיעה בים מטובות הקב"ה ואף דרך אוירונים, וכשמגיע ראוי להודות לו על כך אף כשאין ב"ה סכנה. ואנו נוהגים כהפוסקים שהעובר בים בספינה אף שלא קרה שום דבר ולא ניצול מסכנה מברך, והוא הדין בזמנינו העובר באוירון ואין סכנה נראה שראוי לברך על עצם הדבר

שזוכה לטובת הקב"ה לנסוע בימים, אף שאינו ראוי לכך. והמנהג היום נתפשט לברך, ובפרט שלפעמים ליסטים ומחבלים משתלטים על האוירון ואז יש באמת סכנה, וכן שמעתי עדים נאמנים שהעידו כן מפי רבינו החזו"א זצ"ל, רק שמעתי שהגאון האדיר מטשיבין רבי בעריש ווידנפלד זצ"ל נטה לא לברך, וכן האדמו"ר הקדוש רבי אהרן רוקח מבעלזא זצ"ל הורה לא לברך, וטעמם נראה שצריכים להודות למי שהרגיש שהיה בצרה דוקא, שעל זה נאמר "ויזעקו אל ד' בצר להם ממצוקותיהם יצילם", ובזמנינו לא מרגישים בזה שום סכנה רק כמו נוסע במכונית, ולכן ההודאה בהגומל אינו חיוב. ובבית המדרש אצלינו נהגו לברך וכהנ"ל [אבל שמעתי שגם מרן הגריז"ס זצ"ל הגאב"ד דבריסק לא נהג לברך באוירון, ולא ידעתי אם באוירון דוקא, או חשש לשיטת "יד המלך" שדוקא בהיה מסוכן וניצל מברכין, ואם עבר בשקט אפילו בים ממש בספינה לא מברכין].

ובחלק ג' סימן פ"א כתב: בתשובות והנהגות ח"א הבאתי דיעות בין גאוני ישראל וצדיקים אם לברך ברכת הגומל לאחר טיסה במטוס, והבאתי שמנהגינו לברך, אבל דעת מרן הגריז"ס זצ"ל הגאב"ד דבריסק והגאון מטשעבין זצ"ל שלא לברך, וכן הבאתי הוראת הקדוש האדמו"ר מבעלזא זצ"ל, ואיסור ברכה לבטלה חמור מאוד שלכמה פוסקים עוברים בלא תשא וכפשטות משמעות הרמב"ם, והיה ראוי לאפוקי נפשין מפלוגתא, ועל כן נראה לענ"ד שראוי לברך "בריך רחמנא מלכא דעלמא הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב". ואף שבכל ספק ברכה דעת הרבה אחרונים שאין לברך לצאת בלשון בריך רחמנא, היינו דוקא בברכת המצוות או ברכת הנהנין, אבל בברכת הודאה מותר ואין לחשוש לברכה לבטלה, וכן מפורש ברמ"א לענין ברכת הגומל סימן רי"ט סעיף ד' שאפילו בירך חבירו ואמר לו בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן יצא, ופירש במשנה ברורה שלא נחשב ברכה לבטלה ויכול לברך, והיינו טעמא דאף שבעלמא ספק לא נקרא צורך כל כך, שחז"ל פטרו ספק בדרבנן, אבל להודות לד' על חסדיו תמיד חשיב צורך, וכשמברך בריך רחמנא מלכא דעלמא הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב יצא יד"ח הברכה, ואין לחשוש לברכה לבטלה במקום ספק לצורך כיון שעל כל פנים יש כאן הודאה. אבל אם יברך בשם ומלכות אף שגם בזה יש לצדד דברכת הודאה בספק דחשיב צורך, ראוי לחשוש לדעת גדולי הפוסקים דס"ל דהוי ברכה לבטלה. ואותם שאומרים רק "ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב" לבד בלא שם ומלכות לא יצאו כלל, ובזמן האחרון אני נוהג כן בעזהשי"ת לומר בלחש "אודה ד' בכל לבב בסוד ישרים ועדה", ואחר כך לברך בריך רחמנא כהנ"ל, כי ברכת הודאה שאני ומקילינן טפי שמודה בתרגום ומספיק לכתחילה ויוצא, ואין חוששין לברכה לבטלה.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן מ"ז) כתב: אשר שלח לי כת"ה קונטרס גדול בחו"ב בענין אם לברך ברכת הגומל על נסיעה באוירון, אמנם הוא רק מפשט פשיטא ליה תרתי, א' דמעיר לעיר בודאי אין צריך לברך ברכת הגומל, ובמקום שמוחזק לסכנה בודאי צריך לברך, אבל כגון שנוסעים כעת באוירון לא כתב כלום, וביותר כעת שכבר נשתנה הדבר למעליותא מחמת גודל הטעכניג שאין סכנה באוירון כמו אז, בודאי יל"ע אם לברך, וכמדומה לי שהעולם נהגו לברך, שס"ל דלא גרע מיורדי הים והולכי מדברות, וכן ראיתי בספר י"א (שנדפס לא כבר, ח"ב או"ח סימן י"ד) שכתב כן. אבל אין ראיה שהרה"ג המחבר הוא ספרדי, והמה כנראה נוהגים כמנהג ספרד המובא בשו"ע שם, דאף כשהולכים מעיר לעיר מברכים ברכת הגומל, עיי"ש, אולם נאמר לי בשם מרן הגה"ק מסאטמאר [זצוק"ל] שציוה לברך. אבל באשר כת"ה הביא בשם מרן הגה"ק מבעלזא [זצוק"ל] שציוה לברך בלא שם ומלכות נראה לי ליתן תבלין לפסקו, ולא מטעם שאין באוירון סכנה גדולה כמו בספינות הים, אלא דס"ל דאדרבה דהוי יותר סכנה באוירון מספינה, והא גרמא דאין לברך בשם ומלכות, דראיתי מביאים בשם ס' מחזיק ברכה (סימן רי"ט) דהביא תשובה א' על אשר חלם שהיה שואל על יצחק אבינו ע"ה, וכן על ארבעה שנכנסו לפרדס, וכהן גדול ביוה"כ בצאתו לשלום אם היו מברכין ברכת הגומל, וכתב דיש לומר דלא תקון רבנן אלא בצרה הבאה על האדם שלא מדעתו. עכ"ד. וצ"ל הכוונה, דאף דגם יצחק אבינו ע"ה היה מצווה ועושה מפי הגבורה, וכן כהן גדול ביוה"כ מצווה ועושה, מכל מקום כיון שהמה בעצמם היו מוכנים למסור נפשם להשי"ת ברצונם הטוב, על כן לא מקרי נס במה שנצלו לברך ברכת הגומל. ולכאורה צ"ב, דהרי גם ביורדי הים והולכי מדברות המה בעצמם מביאים עצמם ברצונם הטוב לסכנה, מכל מקום יש לומר דוקא בכהאי גוונא שהרי אם יש לו דרך לילך למרחקים ואי אפשר להגיע לשם אלא דרך ימים ומדברות, הרי הוכרח להכניס עצמו מיורדי הים והולכי מדברות, מה שאין כן באוירון מי הכריח אותו לילך באוירון, הלא אפשר ביבשה על ידי רכבת ובים על ידי ספינה דלא הוי סכנה כל כך (אם לא שיש איזה ענין נחוץ להיות במחוז חפצו במוקדם האפשרי שאי אפשר להגיע לשם אלא על ידי אוירון), ומדלא עשה כן אלא נסע על ידי אוירון, אף דלא הוי סכנה כל כך שלא יהא רשאי ליסע על ידי אוירון, מכל מקום לא עדיף מאלו הנ"ל, דיש לומר דלא תקון רבנן אלא בצרה הבאה על האדם שלא מדעתו, ועל כן יש לברך בלא שם ומלכות לדעת כ"ק מרן מבעלזא [זצוק"ל].

[ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן י"ד) הביא את דברי המנחת יצחק, וכתב על זה: ולפענ"ד אין במטעמת זאת בכדי הנחת הדעת, ולא מובן איזה גבול יותן בזה, דמצד אחד הרי ברור שגם ביורדי הים והולכי מדברות מכניסים את עצמם בסכנה, ומצד שני הרי מסכים גם המנחת יצחק שגם באוירון לא הוי סכנה כל כך, אם כן מאי חזית לומר דיורדי הים לא נחשבים כמכניסים את עצמם לסכנה מדעתם, ואילו הנוסעים באוירון כן נחשבים כמכניסים את עצמם בסכנה, ואי משום דיש ברירה להפחית הסכנה, איך אפשר לקבוע בודאות באיזה דרך הסכנה יותר פחותה. וגם מה נעשה לנוסעי טיולים באניות האם המה לא יצטרכו לברך הגומל, ומה נעשה גם לאלה שמן ההכרח שיסעו באוירון לצורך מסחרם (כפי שמרגיש מזה הספר בעצמו שם), האם ניתן בזה דברינו לשיעורים. ובכלל לפלא בעיני על הגאון מחבר הספר שלא זכר דברי גדולי הפוסקים בזה שמבארים שעל כגון דא שהוא מדרך העולם לא נקרא בכלל כמכניס את עצמם לסכנה, יעוין שו"ת נודע ביהודה מהדו"ת חיו"ד סימן י' שמבאר שהתורה התירה להכניס את עצמו לסכנה לצורך מחיה, כמו כל סוחרי ימים מעבר לים וכו', עיי"ש. וביתר פירוט כתב להסביר זאת בספר שו"ת שם אריה חיו"ד סימן כ"ז שכתב וז"ל: ודע דאף בדברים שיש בהם סכנה, מכל מקום בדבר שהוא ממנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש, דהרי ארבעה צריכים להודות וב' מהם הולכי מדברות והולכי ימים, הרי דאיכא בהם סכנה ומכל מקום מותר לפרוש בספינה ולילך במדבר, אלא ודאי דבדברים כאלו אשר הם לצורך העולם אין איסור כלל, יעו"ש באריכות. ועוד זאת כותב גם בשו"ת בנין ציון שלכן מותר לפרוש לים ולצאת למדבר, שהם מהדברים שצריכים להודות על שניצולו, הואיל ובאותה שעה שהולך עדיין ליכא סכנה על כן אזלינן בזה אחר הרוב, וזה שאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב זה דוקא בשיש ודאי סכנת נפשות לפניו, עיי"ש. ויעוין מה שכתב בזה גם בשו"ת אמרי שפר סימן כ"ט, יעו"ש. הרי לפנינו הלכה ברורה שלסוגי נסיעות כאלה שהמה מדרך ומנהגו של עולם, לא מיקרי מכניס את עצמו בסכנה, ולכן שפיר יש לברך הגומל בשם ומלכות].

ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן נ"ה) כתב: כשנוסע באוירון דרך ים לכאורה הוא בכלל יורדי הים דמבואר בכתוב יעלו שמים ירדו תהומות נפשם ברעה תתמוגג, ואף באוירון כן הוא שמחמת הרוח האוירון פתאום יורד מלמעלה למטה בהתקפה יתירה ונפשם ברעה תתמוגג, ואם כן כיון דביורדי הים נתקן ברכה זו, מה לי אם הוא יורד הים דרך אניה או דרך אויר, כיון דהסכנה בשניהם שוה, אם כן ממילא כבר קשה לחלק אם נוסע עם האוירון דרך ים או לא, דכלפי סכנת אוירון אין שום חילוק, ומאידך גיסא יש לומר דאין לחדש מעצמנו ולהוסיף על הד' צריכים להודות בנוסע באוירון לא על דרך הים, כיון דאין בכלל דרך ולא בכלל יורדי הים. ואף דפסקינן להלכה דהני ד' לאו דוקא, והוא הדין למי שנעשה לו נס, עיין סוף סימן רי"ט, זה דוקא בנס שאירע לו, אבל בנוסע באוירון אם נחשב לו כסכנה ונעשה לו נס, ממילא אסור לו לנסוע באוירון, כבשבת דף ל"ב לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס וכו' מנכין לו מזכיותיו וכו', וע"כ דזה בכלל המבואר בשבת דף קכ"ט ע"ב דכיון דדשו בו רבים שומר פתאים ד', ולא הוי בגדר נעשה לו נס. ולכללו בין הני ד' דברים יש ספק אם זה בכלל יורדי הים או הולכי מדבריות, וכיון דסוף כל סוף עובדא דמילתא דהסכנה באוירון לנסוע על הים לא פחות מאניה על הים, ונתקיים גם בזה הנאמר בכתוב וישמחו כי ישתוקו וינחם אל מחוז חפצם, אם כן מהנאות לברך בזה בלא שם ומלכות כמו כל ספק ברכה. וכן דעת מרן קה"ק מבעלזא [זצוק"ל] לפסוק לכל אחד שבא לשם באוירון, אף שנודע לי שדעתו הקדושה אינה נוחה לנסוע באוירון, וכמובן משום חשש סכנה, עם כל זה דעתו לברך רק כמו בכל ספק ברכה בלי שם ומלכות. ועיין דעת קדושים וגידולי הקדש סימן י"ט סעיף ט"ו בספק ברכה לומר בריך רחמנא מלכא דעלמא אשר קדשנו וכו', ובזה אין חשש דלא תשא. אכן בפמ"ג משבצות סימן רי"ט ס"ק ג' וכן בחוו"ד יו"ד סימן ק"י בבית הספק ס"ק כ' כתב דגם בזה איכא איסור דלא תשא, אם כן מספק אין לאומרו, אם כן לפענ"ד מהנכון ביותר לומר כמבואר בריב"ש סימן ת"ח בברכה בספק לומר בנוסח זה ברוך אתה השם מלך העולם הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, וכן ראוי להורות.

וכן בשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן כ') כתב: שיורדי הים והולכי מדברות צריכים להודות גם כשלא אירע להם מקרה סכנה בדרך, ובסכנה שחוץ מד' הנזכרים בקרא אין צריכים לברך אלא כשאירע מקרה סכנה וניצולו, אבל לא קרה מקרה סכנה אלא שעברו במקום סכנה בלי פגע אין צריך לברך.

ובאות ז' שם כתב: ומעתה עלינו לבאר אם הטיסה באוירון היא בכלל ד' הכתובים בקרא, ועל כל פנים בטס מעל לימים ומדברות, כי אז היא נחשבת כהליכה במדבר וכירידה לים, וממילא שיש להצריכו לברך בשם ומלכות גם בלא אירע לו מקרה סכנה בדרך נסיעתו, או נאמר שאין דינו כהולך במדבר ויורד לים, ולכן בלא אירע לו מקרה סכנה בדרך נסיעתו אין לו לברך בשם ומלכות.

ומסיים שם: מבואר כי אין לחייב לנוסעי האוירון לברך הגומל רק אם נוכיח ונחליט שהאויר שמעל לימים ומדברות ועד לשמי רום נחשב כימים ומדברות ממש, וגם יתברר שיש תוספת סכנה בטיסה מעל לימים מאשר בטיסה מעל ליבשת ומקומות ישוב, על ידי אותם הגורמים המהוים סכנה ליורדי הים, כי רק אז אפשר לכלול נסיעה באוירון בכלל יורדי הים והולכי מדברות וכמש"כ. ויען אין כל הוכחה לדברים אלה, על כן לענ"ד שאין לברך על הנסיעה באוירון ברכת הגומל בשם ומלכות. אבל בלי שם ומלכות בודאי שיש לברך, ובפרט כי ברוב הפעמים אי אפשר לנוסעי האוירון לדעת אם היתה איזה סכנה, כי קברניטי האוירון מעלימים את זה מלפני הנוסעים מטעמים מובנים כידוע. ואמנם ידענא כי רבים וכן שלמים מברכים הגומל על נסיעה באוירון בשם ומלכות, תורה היא והנלענ"ד כתבתי.

ומוסיף שם בסוף התשובה: באלול שנת תשט"ו כאשר חזרתי ארצה בע"ה לטובה באוירון, והיתה שאלה זו נוגעת אלי בעצמי, הצעתי תמצית דברי הנ"ל לפני הגאון האדיר מרן דוב בעריש ווידנפלד זצוקללה"ה גאבד"ק טשיבין והסכים לדברי. גם הוגד לי כי כ"ק מרן הרה"ק מבעלזא זצוקללה"ה מורה לחסידיו הבאים לחסות בצלו, שאם באו באוירון יברכו הגומל בלי שם ומלכות. ובחודש אדר תשי"ז זכיתי לשאול פי קדשו, ואמר לי בפירוש שכן הוא מורה לכל שואליו שהנוסע באוירון יברך הגומל אבל בלי שם ומלכות, וב"ה שהנחני בדרך אמת.

ובשו"ת קנין תורה (ח"א סימן ט"ז סוף אות ג') כתב: ואגב אזכיר פה בענין נסיעה באוירון מעל הים שיש בזה שיטות שונות כידוע אם לברך הגומל, ובהיות הגרי"ז האבד"ק בריסק זצ"ל בשוויץ וביקרתיו שאלתי את חוו"ד אם לברך, וענה לי בזה"ל: מסתמא הנכם יודעים שאינני פוסק שאלות, רק זאת אומר לכם שאני באתי באוירון מארץ ישראל ולא בירכתי הגומל. עכ"ל. והרי זה מעשה רב.

ובשו"ת אור לציון (ח"ב פרק י"ד סעיף מ"ג) כתב: הנוסע במטוס נוסעים מברך ברכת הגומל, אבל הנוסע יחידי במטוס כגון בטיסה פרטית, וכן טייסים בצבא הטסים שלא בשעת מלחמה, אין מברכים ברכת הגומל, שברכת הגומל נתקנה על חשש ליסטים וחיות רעות, ולא על חשש תאונות דרכים, ולכן הנוסע במטוס נוסעים שיש חשש ליסטים מברך ברכת הגומל, אבל אם טס יחידי, וכן טייסים בצבא אפילו הם מרובים, כיון שמכירים זה את זה אינם מברכים ברכת הגומל, כיון שאין חשש ליסטים ורק חשש תאונה. ואולם טייסים בצבא בשעת מלחמה, ודאי שמברכים ברכת הגומל כששבים בשלום, כיון דחשוב כמקום המוחזק בסכנה ביותר, דמברך ברכת הגומל אף אם נסע פחות מפרסה.

הטס באויר מעל ליבשה האם צריך לברך ברכת הגומל

בקצות השלחן (סימן ס"ה בבדי השלחן ס"ק ב') כתב: והנוסעים באוירון בודאי צריכים לברך אפילו מעיר לעיר, שהדרך של האויר הוא בחזקת סכנה לכו"ע כמו שעינינו רואות.

וכן כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן נ"ט): ופשוט שאין חילוק בין נוסעים בעראפלאן (באוירון) למעבר הים או לנוסעים במקום יבשה ממקום למקום, שבכולם להטעם שביארתי (הובאו דבריו לעיל) צריך לברך אף כשלא אירע שום דבר בדרכו. ושמעתי שיש מורים שלא לברך, ואינו כלום אלא צריך לברך.

וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א והגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א דהנוסע באוירון אף שאינו נוסע מעל הים רק נוסע נסיעה קצרה כגון מעיר לעיר וכדו', יש לו לברך ברכת הגומל. והוסיף וכתב לי הגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א: אך למעשה בנסיעה קטנה לא נהגו לברך, וצ"ע.

וכן בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן נ"ה) כתב: מהנכון בנוסע באוירון ואף שלא על הים לברך בנוסח זה: ברוך אתה השם מלך העולם הגומל לחייבים טוב שגמלני כל טוב. הו"ד לעיל. ועיין שו"ת באר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סימן ס"ח וס"ט), הו"ד לעיל, ושו"ת להורות נתן חלק י"א סימן י"ד.

ובהליכות שלמה (פרק כ"ג סעיף ה') כתבו בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל דהמנהג לברך על נסיעה במטוס אף אם לא עברו מעל הים, ולכן אף בטיסה בתוך המדינה יתכן שצריך לברך. ואף דהשט בנהר או בים כנרת, שהוא בתוך מקום ישוב, לא נזכר כלל שיברך, היינו משום דבזה אם יארע לו דבר ח"ו יצילוהו מיד, שהרי הוא סמוך לישוב, משא"כ בנידון דידן, וצ"ע.

והנני מפקפק בשמועה זו בשם מרן זצוק"ל, דשמעתי ממרן זצוק"ל דאף דבזמנינו אין סכנה בנסיעה באוירון, ואלפי אנשים נוסעים בהם מידי יום, אולם היות שנפסק בשו"ע שיורדי הים צריכים להודות, והנוסע באוירון מעל הים חשיב כיורדי הים, ולכן מברכין על נסיעה באוירון ברכת הגומל. ולעתיד לבוא יבטלו את ברכת הגומל על נסיעה באוירון, כיון שאין בזה סכנה. עכ"ד. משמע מדבריו שהנוסע באוירון מעל היבשה אינו מברך ברכת הגומל. אמנם יש להדגיש שמרן זצוק"ל באותו מעמד לא התייחס כלל לגבי הנוסע באוירון מעל היבשה אם צריך לברך הגומל או לא.

ויעוין בהגהות ביצחק יקרא על המ"ב לתלמידו המובהק הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א (סימן רי"ט סעיף א') שכתב: הטס במטוס חייב בברכת הגומל רק אם עובר מעל הים או מעל מדבר, ולמנהג הספרדים (המובא בסעיף ז') יש לברך על כל טיסה. וכן שמעתי ממרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, הגאון בעל משנה הלכות שליט"א וגאב"ד ירושלים הגאון רבי יצחק טוביה ווייס שליט"א, דאין לברך הגומל כשטסים באוירון מעל ליבשה.

וכן כתב בתשובות והנהגות (ח"א סימן קצ"ג): ומיהו אף שאנו נוהגין לברך באוירון היינו דרך הים, כעין שתיקנו חז"ל בארבעה שצריכים להודות, אבל כגון הנוסע באוירון מיוהנסבורג לקייפטון שאין ים לא נהגנו לברך.

ובחלק ב' סימן קמ"ח כתב על דברי האגרות משה הנ"ל: אבל לדעתי דבריו נכתבו בזמן שחששו עוד לנסוע באוירון מפני חשש סכנה, ואז אף שנסיעות מצויים באוירון, כיון שאז עוד היה מצוי סכנה חייבין לברך, אבל בזמנינו כאן אין סכנה באוירון יותר ממכוניות בכביש (ברחוב), ולא נקרא באוירון סכנה, ואף שלעתים מתפוצץ, גם במכונית כן, ולדעתי אין לברך בזה ברכת הגומל שעל יורדי הים תיקנו ולא ביבשה, ועצם הדבר שנהגו לברך בנוסע באוירון דרך הים הוא חידוש, דיש לומר שתיקנו ביורדי הים באניות דוקא, ומכל מקום יש לומר שבים בזמנם היה רק אניות, ולכן כתיב "יורדי הים באניות", אבל כיום שנוסעים מעל הים במטוסים גם כן דינם הכי וראוי לברך בתרוייהו, אבל כשאינו דרך הים כלל ואין כאן בזמנינו סכנה הוה כנוסע בטקסי, ותמוה הדבר לברך, ולדעתי ראוי לחשוש

היום בזה לברכה לבטלה, ודלא כמו שראיתי מקילין לברך. ושוב הראוני שבארחות רבינו מביאים משמיה דמרן הגר"י קניבסקי זצ"ל דאף לאמור בשם רבינו החזו"א דמברכין הגומל על נסיעה במטוס, מסתבר שרק כשעובר על הים או מדבר מברך. ע"כ. והוא כמו שכתבתי. ועיין שו"ת אז נדברו (ח"ח סימן כ"ט אות ב'), הו"ד לעיל.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סימן י"ד) כתב: מיהו בטיסה מעיר לעיר באותה מדינה, ובפרט כשזה לא לוקח כי אם שעה או שעתיים, פחות או יותר, נראה דאין לברך בכגון דא הגומל, דבזמן קצר כזה ובאותה מדינה אינו עלול בכה"ג לסכנתא כי אם לעתים רחוקות מאד. וחילי דידי מדברי הכנסת הגדולה הגהות ב"י שכתב בדומה לזה בנוגע לים, דבהליכה דרך ים מעיר לעיר או לכפר שלא לברך בכה"ג, ושכן נהגו. וכן כתב גם החיד"א ז"ל בספרו לדוד אמת סימן כ"ג אות ט', עיי"ש, ודון מינה ומינה. וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א דהנוסע באוירון מעל היבשה אף שעובר קצת על הים אינו צריך לברך ברכת הגומל.

נשים בברכת הגומל

במשנה ברורה (סימן רי"ט ס"ק ג') כתב: נשים מנהג העולם שאין מברכות ברכה זו, וכתבו האחרונים הטעם משום דסדר ברכה זו הוא בפני עשרה וכדלקמיה, ולאו אורח ארעא לאשה. ויש שכתבו דמכל מקום נכון הוא שתברך בפני עשרה על כל פנים בפני נשים ואיש אחד.

וכן הוא בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן קס"א): שאלה. אם אשה תברך הגומל. תשובה: למ"ד דעשרה ותרי רבנן מעכב אפשר דאשה לא מיחייבא, דכל כבודה בת מלך פנימה.

[בשו"ע (סימן רי"ט סעיף ד') איתא: אם בירך אחר ואמר ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם אשר גמלך כל טוב וענה אמן, יצא. וכתב הרמ"א: ואין זה ברכה לבטלה מן המברך, אף על פי שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בו.

ובמשנה ברורה (ס"ק י"ז) כתב: על טובת חבירו, וכל שכן על אשתו שהיא כגופו דרשאי לברך, ומזה נוהגים קצת אנשים שכשיולדות נשותיהם וחוזרות לבורין עומדים ומברכים ברכת הגומל, וכשהיא תענה אמן על ברכתו יוצאת בזה, ונוסח הברכה יאמר הגומל לחייבים טובות שגמלך כל טוב.

ובמשנה ברורה (סוף ס"ק י"ח) כתב: ועיין בביאור הלכה שיש חולקים על עיקר דין זה דהג"ה, ועל כן מהנכון ליזהר לכתחילה שלא לברך ברכת הגומל אפילו על קרובו ואוהבו, כי אם על אביו ורבו בלבד.

וז"ל שם בביאור הלכה (ד"ה ואין): ועיין בא"ר ס"ק י"ב שדעתו לסמוך אדברי הג"ה בבעל על אשתו משום דאשתו כגופו, עיי"ש. וגם זה צ"ע, דכי היכי דבברכת על הנסים אינו מברך בעל על אשתו, וכמו שכתבנו בסימן ר"ח, כמו כן הוא הדין הכא.

ובערוך השלחן (סעיף ט') כתב: דאשה שנתחייבה בברכת הגומל יכול הבעל לברך בעדה, ולכן כשילדה ונצולה מן הסכנה יכול הבעל לברך שגמלך כל טוב והיא תענה אמן, דאין לך אהבה בטובתה יותר ממנו, דאשתו כגופו (ב"ח ומג"א ס"ק ד'), דלא כיש מי שמפקפק בזה (עיין ב"י וט"ז ס"ק ג'), ומכל מקום אין המנהג כן].

וכן כתב בערוך השלחן (סעיף ו'): ונשים נהגו שלא לברך, ואין בזה שום טעם, ורק מפני שהמנהג הוא לברך בעת קריאת התורה לכן מדמים שאין הנשים חייבות בברכה זו, ולכן נכון שיברכו. ואולי מפני דכתיב בקהל עם, ונשים לא מקרי קהל, ולברך בפני אנשים אינו מדרך ארץ, ולכן נמנעו מזה.

וכן בשערי אפרים (שער ד' בפתחי שערים סעיף כ"ח) כתב: מעיקר הדין ברכה זו חובה על הנשים כאנשים, וקצרתי אחרי שאין נוהגים כן מחמת דעת קלה מזלזלין ומקילין בה כמו שמקילין בכמה ענינים, וכיון שקרוב שלא ישמעו מאחר שלא הורגלו בכך מוטב שיהיו שוגגין (ועיין להלן בענין יולדת אם מברכת ברכת הגומל, שהעתקתי את כל דברי השערי אפרים שם, ומה שכתב למעשה לגבי אשה שנתחייבה לברך הגומל).

וכן בארחות רבינו (ח"א עמ' צ"א סעיף ק"ג) כתב: אמר מרן החזו"א זצוק"ל לג"א שליט"א שנשים לא יברכו הגומל.

אמנם בחיי אדם (כלל ס"ה סעיף ו') כתב לגבי ברכת הגומל: וגם נשים ראויות לברך בפני עשרה. וכן בסדר ברכת הנהנין (פרק י"ג סעיף ב') כתב: נשים חייבות בברכה זו. והו"ד בקצות השלחן (סימן ס"ה סעיף ב').

וכן כתב בבן איש חי (ש"א פרשת עקב סעיף ה'): הנשים חייבות בברכת הגומל, ויברכו בעשרה כדי לברך בשם ומלכות, ואם קשה לה לברך בעשרה מחמת הבושה תברך בלא שם ומלכות.

וכן בכף החיים (ס"ק ג') כתב: נשים חייבות בברכת הגומל, ואי משום שצריך לאודיי בפני עשרה ואין כבודה של אשה לעמוד בפני האנשים, אפשר לה לעמוד בבית הכנסת של נשים ולברך וישמעו האנשים בבית הכנסת שלהם, ולפחות תברך בפני איש אחד או נשים. כנסת הגדולה בהגהות הטור, יעו"ש. י"א בהגהות הטור. ברכי יוסף אות ב', וכתב שכן הסכים הרב החסיד מהר"י מולכו בתשו' כתב יד סימן קמ"א. אמנם מה שכתב הכנסת הגדולה דיכולה לברך בפני איש אחד או נשים, היינו לסברת האומרים דאם בירך בפחות מעשרה יצא, כמ"ש לקמן בסעיף ג', אבל לסברת האומרים דלא יצא הויא ברכה לבטלה, ואם כן לדידן דחיישינן לספק ברכות אין לאשה לברך אלא בפני עשרה כמו האיש, ומשום דאין כבודה של אשה לעמוד בפני אנשים יש לה לברך בבית הכנסת של נשים, וישמעו עשרה אנשים בבית הכנסת שלהם או בפני עשרה מקרובים ומיודעיה, ואם לאו תברך בלא שם ומלכות.

וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק מ"ו סעיף נ"ח): אשה החייבת בברכת הגומל, לא יברך אביה או בעלה במקומה, אלא תעמוד בעזרה ותברך בקול באופן שישמעו אותה עשרה אנשים שבבית הכנסת, או שתברך בחוג המשפחה. ומעיקר הדין יכול אף בעלה לברך כשעומדת לידו ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם שגמלך כל טוב, והיא תענה אמן ותצא בזה ידי חובה. ובביאורים שם מוסיף: והטוב ביותר שתשמע מהעזרה את הברכה מאדם אחר שחייב בברכה זו, ותבקש ממנו שיוציא אותה ידי חובה, וגם היא תכוין לצאת ידי חובה, ותצא בזה ידי חובה כמבואר בשו"ע שם סעיף ה', ע"ש.

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סימן י"ז) בתשובה אם אפשר לברך ברכת הגומל בלילה, כתב בתוך דבריו: נהגו כאן ובעוד מקומות שנשים כן מברכות ברכת הגומל בלילה, ולא שמענו מעולם למי מהגדולים שמיחה על כך וכו', לכן שפיר הנהיגו בהן משום כל כבודה וכו' ומשום נוחיותן, שמברכות בביתם בלילה בנוכחות עשרה אחרי תפילת ערבית.

וכן שמעתי מהגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א דלפי מנהג ירושלים שיולדת מברכת ברכת הגומל בפני עשרה, הוא הדין לגבי כל דבר שמחייב לברך ברכת הגומל שנשים צריכות לברך, והוסיף דעל הפלה אין צריך לברך הגומל.

ובמנחת שלמה (ח"ב סימן ד' סוף אות ל"א) כתב: בנוגע לשאלתך [אם תברך אשה ברכת הגומל לאחר ניתוח], אף שמטעמי צניעות נהגו שנשים אינן מברכות פרט לאחר לידה הואיל וגם חייבות בקרבנות, לכן יש שמברכות בפני עשרה, ויש שרק באות לבית הכנסת לשמוע "ברכו", מכל מקום הואיל ובלא"ה יהיה בעהי"ת מנין אצלך בחג העצרת מן הראוי שכן תברך, הואיל ומעיקר הדין חייבין הן בכך.

וכן שמעתי ממרן זצוק"ל דנשים לא נהגו לברך הגומל רק לאחר לידה, אולם אם ממילא יש לה מנין לברך בפניהם שתברך. והוסיף ואם אינה מברכת הגומל, שתכוין בברכת הגומל חסדים טובים לעמו ישראל של שחרית לצאת ידי חובת ברכת הגומל.

וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א דמרן החזו"א זצוק"ל רק אמר דאין לאשה ללכת לבית הכנסת ולברך הגומל, אולם אם יש לה מנין של קרובים כגון שכל משפחתה באו לביתה לקבל את פניה כשחזרה מחו"ל, ויש שם עשרה אנשים גדולים, שתברך בפניהם ברכת הגומל.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן י"ד) כתב: הנה בעצם אין מקום ואין טעם לחלק בחיוב ברכות ההודאה בין איש לאשה, וכיון שאיש מחוייב לברך ודאי שגם אשה מחוייבת לברך, אך איכא דברים שהחמירו חכמים באופן העשיה שיברך החייב לברך דוקא בעשרה, וביום הקריאה ובשעה שקראוהו לתורה שזה לא שייך באשה בזמנינו, שאין קורין אשה לאשה בתורה. וכתבו שם בעל פה הוסיף שתברך בפני אדם אחד, איש או אשה, ולכתחילה אם היא נשואה תברך בפני בעלה.

וממרן הגרי"ש אלישיב שליט"א והגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א שמעתי דעל כל הדברים שצריך לברך הגומל חוץ מלידה, לא נהגו הנשים לברך.

ובשו"ת דברי יציב (אבן העזר סוף סימן ל"ה) כתב: בענין ברכת הגומל שהפוסקים האריכו למעניתם אם החיוב גם בנשים, ובקונטרס על ברכת הנהנין להרב בעל התניא בפרק י"ג אות ג' כתב דכל אשה יולדת כשתקום מחליה תברך בבית הכנסת של נשים, וישמעו עשרה אנשים מבפנים. עכ"ל. אבל במקומותינו לא נהגו כן, ויש לומר שחששו משום פריצותא של שמיעת קול אשה, ועיין סוטה מ"ח ע"א זמרי נשי ועני גברי כאש בנעורת, עיי"ש. ובדרך כלל מברכים בקול נעימה קצת, וגם אם יטעו בנוסח הברכה והאנשים יתקנו אותם, הוי כהך דעני גברי. ודו"ק. ויש לומר עוד דנשים אין להם בזכות עצמן אלא בזכות בעליהן, ובכמה דברים מצינו שנענשים בעון הבעל, וכגון בעון נדרים [שבת ל"ב ע"ב] ועוד, ולזה כשמברכות הגומל לחייבים טובות הוי כעין זלזול בבעליהן, והבן. ומאוד שמחתי שמצאתי בא"ר סימן רי"ט ס"ק י"ב שכתב דטעם המנהג כמו בקטן, דעיקר עונש אשה בחטא בעלה, עיי"ש. ודו"ק.

וכן שמעתי מהגאון בעל המשנה הלכות שליט"א דנשים לא נהגו לברך ברכת הגומל.

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן ע"ו) כתב: המנהג גם בזמנינו בבתי כנסיות של אחינו הספרדים הי"ו פה ארצה"ק ת"ו [שנשים מברכות הגומל], אבל בבתי כנסת של האשכנזים פה לא נוהגין כן.

וכן בשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סימן ל' אות ח') כתב: הנה מעצם הלכה היה שנשים גם כן צריכות לברך ברכת הגומל, רק המנהג אצלינו אינו כן, והטעם משום דברכת הגומל צריכה להיות בעשרה, ואשר כל כבודה בת מלך פנימה, רק יש מנהג ישן בירושלים עיה"ק שנשים מברכות בעזרת נשים, והאנשים בבית הכנסת שומעים הברכה. ועיין להלן בענין יולדת האם מברכת ברכת הגומל, מה שהבאתי משו"ת באר משה.

בספר ברכת הבית (שער כ"ז סעיף י"ז) כתב: נשים יכולות לברך [ברכת הגומל] בפני נשים ואיש אחד, אבל המנהג שאין מברכות. ובשערי בינה (שם ס"ק כ"ד) כתב: המנהג שאין מברכת משום דברכה זו צריכה לברך בפני י', וכבודה בת מלך פנימה, ואין דרכה לבוא בפני י' אנשים, מיהו מ"ש שם דיכולה לברך בפני נשים תמוה לי, דהא כתיב וירוממוהו בקהל עם, ונשים לא נקראו קהל עד שיהיה י' אנשים, לכן נ"ל שתברך בלא שם ומלכות.

וכן בהליכות ביתה להגר"ד אויערבאך שליט"א (סימן י"ג הערה י"ג) כתב על הא דיש אומרים שאפשר לברך הגומל גם בפני עשר נשים, אף שלענין אמירת דבר שבקדושה צריך דוקא עשרה אנשים, מכל מקום בנידון דידן עיקר דינא דעשרה מדכתיב "וירוממוהו בקהל עם", כמש"כ בשו"ע שם, ענינה פרסום הנס וההודאה ברבים, וגם נשים איתנהו בכלל זה, וכמש"כ לענין מגילה בפני עשר נשים, ובפרט שבנידון דידן לא הכריע השו"ע בין הדעות אם עשרה הוא לעיכובא. וכתב שם שהעיר על זה מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל, דשאני מגילה שעיקר מצותה היא הקריאה ורק צריך להיות בפרסום, משא"כ הכא על עצם ההודאה כתיב וירוממוהו "בקהל" עם, ונשים אינן בכלל זה.

יולדת האם מברכת ברכת הגומל

בשערי אפרים (שער ד' סעיף כ"ח) כתב: ואשה היולדת שבעלה עולה לתורה בשבת שהולכות לבית הכנסת, אינו מברך ברכת הגומל, ומכל מקום כשאומר וכו' יש לו לכוון שנותן הודאה בשביל אשתו, ואם האשה שם בשעה שעולה בעלה לתורה טוב שתכוון דעתה לשמוע כשאומר ברוך ד' ותענה אמן. ובפתחי שערים שם כתב: עיין בא"ר הביא דברי ד"ז הגאון בעל תורת חיים ז"ל בזה, וע"ש שדעת רוב הפוסקים שהאשה צריכה לברך או שיאמר לה בעלה ברוך וכו' אשר גמלך וכו' ותענה אמן. ונראה שכן יש לעשות גם אם אינה יולדת, רק שהיתה חולה ונתרפאת יש לעשות כן, דמעיקר הדין ברכה זו חובה על הנשים כאנשים, וקצרתי אחרי שאין נוהגין כן מחמת דעת קלה מזלזלין ומקילין בה כמו שמקילין בכמה ענינים, וכיון שקרוב שלא ישמעו מאחר שלא הורגלו בכך מוטב שיהיו שוגגין.

וכן בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סימן צ"ט אות ב') כתב: והנה אשה אחרי שקמה מלידתה צ"ע אם תברך הגומל, כיון שהוא סכנה כדרך רוב העולם וכולם נצולים מזה, וראיה שהגם שמותר לחלל שבת בעדה מכל מקום צריך שינוי מטעם זה שהוא בטבע העולם, וכמבואר בשו"ע סימן ש"ל סעיף א', אך מדברי כנסת הגדולה שהובא במג"א (ריש סימן רי"ט) שתמה בזה למה אין נוהגת לברך מוכח דסבר דמחוייבת. גם מדברי בית יוסף שמפקפק במברך בעלה בשבילה אם שפיר דמי, מוכח שגם הוא סובר שמחוייבת. ויש לומר כיון שמנהגינו שהבעל עולה לתורה, והוא במקום קרבן בעד אשתו, וכמ"ש המג"א (סימן רפ"ב ס"ק י"ח) שהיא חייבת בקרבן יולדת והקרבן בא משל ממון בעלה, וכשמברך ברכו יוצאת בזה שמברך בשליחותה שבעלה כגופה, ונוסח הברכה ודאי איננו מדברי קבלה ויוצא בברכו, והכל יודעים שבשבילה עולה, לכן יוצאת בזה כדברי אלי' רבה (שם ס"ק ה'), והנכון כדברי פמ"ג (שם מ"ז ס"ק ג') שהבעל יברך בריך רחמנא בפני עשרה, והיא תשמע ותענה אמן.

ובשו"ת באר משה (ח"ח סימן ק"כ) כתב: מחלוקת גדולה באחרונים אם אשה תברך בבית הכנסת בעזרת נשים הגומל, ואנשים שבבית הכנסת יענו אמן על ברכתה או לא, ולכן נהגו לקבץ מנין של עשרה אנשים לתפילת ערבית כדי שהאשה תברך ברכת הגומל בחדר הסמוך, אבל אנן לא נהגין כן, ואין האשה מברכת כלל ברכת הגומל. וגם מעולם לא שמענו שהבעל יברך חילוף אשתו, והיותר נכון והגון לנהוג כן הוא - וראוי לפרסם הדבר כדי לצאת כל הדעות והחובות, כשהבעל עולה לתורה בעת כשאשתו הולכת לבית הכנסת אחר הלידה, בעת שאומר "ברכו את ד' המבורך" יכוון להודות לנותן התורה קוב"ה שבעזהי"ת ילדה אשתו בשטומ"צ זרע קודש וקיימא, וכיוצ"ב כוונת שבח והודאה לד', ואשתו תענה אמן על הודאתו היינו על ברכתו, וזה דרך ישכון אור לכל הדעות, וכן באשה שחלתה ובעזהי"ת נתרפאה יעשה בעלה כן אחר שבעזהי"ת נתרפאה מחליה לגמרי. וכן ביולדת יעשו כן אחר שהוסיפה כח אחר הלידה, וזה אצל רוב הנשים לערך י'-י"ד יום אחר הלידה. ואם חלושה ומרגשת שאבריה כבדין עליה ביותר תמתין עד שתבריא, אבל אין צריך להמתין שלושים יום, ותיכף כשמרגשת בעצמה כח שחזרה לאיתנה לא תאחר, ויעשה בעלה כך והיא תענה אמן אם אפשר, ואם אי אפשר אז יעשה הבעל כן גם אם היא איננה שם, ואם לא עשו כן, רק לאחר זמן נזכרו שלא עשו כלום, יעשו כן אז.

וכן שמעתי מהגאון בעל המשנה הלכות שליט"א דיולדות אינם נוהגות לברך ברכת הגומל, אלא הולכת לבית הכנסת ושומעת איך שבעלה אומר ברכו.

וכן בתשובות והנהגות (ח"ד סימן נ"ג) כתב: בירושלים עיה"ק הרבה נוהגין שמספר ימים אחרי הלידה מתכנסים עשרה אנשים למעריב, ומברכת היולדת "הגומל" בפניהם, ולע"ד הדבר צ"ע טובא, דבזמנינו יולדת שיש לה הטיפול הנכון לא חשיבא מסוכנת, וכמו שאין מברכין היום "הגומל" על נסיעה מעיר לעיר, אלא רק בד' האופנים שהזכירו חז"ל, ואי לא חשיבא להתחייב בברכת הגומל, אזי אסור לברך מחשש ברכה לבטלה שאיסורו חמור. ועוד, דצורת ברכת הגומל משמע מלשון הרמב"ם (פרק י' הלכה ח') דהוא עומד "ביניהם" ומברך הגומל, ובאופן זה הלא אינו צנוע לנשים לעמוד בתוך ציבור אנשים, על כן לא תיקנו לנשים. וכן העיר הגאון בעל צפנת פענח זצ"ל שבקרבן תודה אמרו דברים בסמיכה, וכמבואר ברמב"ם סוף פרק ג' דהלכות מעה"ק, ונשים לא סומכות, לכן נראה שבמקום שלא נהגו לברך לא תברך, רק יקראו למנין לתפילת ערבית, והיולדת תענה על "ברכו את ד' המבורך", ואחרי התפילה יחלקו מזונות ומשקה וזה הוי כעין סעודת הודאה, וראוי שתאמר אז היולדת (שלא בפני הציבור) "מזמור לתודה" והכי עדיף טפי. ובירושלים עיה"ק יש שינוי מנהגים, יש מתפללין מנין מעריב בבית, ובסוף התפילה היא אומרת הגומל, ויש שבאות לבית הכנסת ועומדת בפתח ומברכת בפני י',

ויש שהבעל אומר "ברכו" בבית הכנסת והאשה עונה על ברכו דבעל, וכל אחד כמנהגו נוהג, ועל כל פנים ראוי לה להודות להקב"ה, אכן בחו"ל לא נהגו כלל בברכת הגומל דיולדת ורק הבעל אומר ברכו, וצ"ל הטעם כמ"ש. ועיין עוד מה שכתב בחלק א' סימן קצ"ה.

ובארחות רבינו (ח"א עמ' צ"א סעיף ק"ג) כתב: שנוהגות בנות מו"ר זצוק"ל שאינן מברכות הגומל לאחר לידה.

וכן בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן ע"ח) כתב: באשה יולדת נהוג פעיה"ק ירושלים ת"ו אצל משפחות אשכנזיות ותיקות ומיוחסות, שמתאספים עשרה (או י"ב) אנשים בבית היולדת בחדר אחד, והאשה היולדת עומדת על יד הפתח בחדר השני ומברכת הגומל בקול, והאנשים שבחדר האחר עונים אמן ומי שגמלך וכו'. אמנם במדינות הגולה וכן במדינת הונגריה לא נהגו כן, ובעיר מולדתי נייהייזל, ומסתבר שכן נהגו בכל גליל העליון שבמדינת הונגריה.

וכן בשו"ת קנין תורה (ח"ד סימן כ"ב) כתב: בדבר שיש נוהגין פה דהיולדת מברכת ברכת הגומל, וביולדת בת עושים מנין בביתה ומברכת בפניהם, והם עונין לה מי שגמלך כל טוב וכו', וביולדת בן אז בשעת הברית בבית הכנסת או במקום אחר היא עומדת בפני האנשים ומברכת, והם עונין לה כנ"ל, והצנועות מברכות בעזרת נשים בקול שישמעו האנשים ועונין לה, ובחו"ל לא נשמע מעולם דבר זה. ועולה חדש מסופק אחר אשר בלידות הראשונות בחו"ל לא נהג כך, אם כעת יתחיל לנהוג כך בלידה הבאה, עיי"ש מה שהאריך בזה.

ומסיים: ומכל זה דאין שום מקום לברכת הגומל ביולדת, ומעולם לא ראינו כן אצל אבותינו ורבותינו הקדושים נ"ע, ומזה יבין פסק שאלה שלו, כלומר על הראשונים אנו מצטערים ואתה בא להוסיף עליהן, רק יתנהג כבימי קדם אצל אבותיו וכמנהגו תמיד.

ובהערה בשולי הגליון הוסיף: ועיין בסידור יעב"ץ (קי"ב ע"ב) לחייב את היולדות בברכת הגומל, וכתב ולא ידעתי למה ועל מה הקילו בה, ע"ש, ועל כל פנים ראיה מזה שלא נהגו כן.

אמנם בסדר ברכת הנהנין להרב (פרק י"ג סעיף ב') כתב: אבל נשים חייבים בברכה זו, ולכן כל אשה יולדת כשתקום מחליה תברך בבית הכנסת של נשים, וישמעו עשרה אנשים מבפנים.

וכן במנחת שלמה (ח"ב סימן ד' אות ל"א) כתב מרן זצוק"ל: מה שכתב בשם הר צבי או"ח ח"א סימן קי"ג הטעם שיולדת לא תברך ברכת הגומל, משום שבנוסח הברכה אומרים "לחייבים", והכונה דאין יסורים בלא חטא, וביולדת לא שייך זה, שאין זה ממיני המחלות הבאים לאדם כעונש, אלא שכך דרכו וטבעו של עולם, ע"ש [בהר צבי שם מצאתי כתוב רק כעין זה ליישב מנהג חו"ל שאין יולדת מברכת הגומל]. וכן הביא בשם שו"ת מטה לוי או"ח סימן ח' דכתב דיולדת לא תברך ברכת הגומל, "כי אם אנחנו מצווים לעשות מצוה שאי אפשר לקיימה בלי סכנה, הרי הש"י הוא המצוה והוא השומר, ולא שייך לברך הגומל לחייבים, ואם אי אפשר ללידה בלי סכנה הרי לא לתוהו בראנו ולשבת יצרנו וקדשנו במצותיו". ולא הבינותי, הרי גם יורדי הים לצורך מצוה כגון הבא באניה בלב ים מחו"ל לא"י דקעביד מצוה, או סיכן עצמו להציל אחרים מן הגייס, ג"כ מברך ואומר לחייבים, ואם כן למה לא תגיד יולדת, ואין זה שייך כלל למש"כ המג"א ברישׁ סימן רי"ט שקטן אינו מברך הגומל, דלגמרי לאו בר חיובא הוא, אבל גדול שהוא בר חיובא שפיר צריך להודות לד' על זה שגמל טוב אפילו לחייבים. אמנם הטעם שנשים אינן נוהגות בכך הוא כידוע מפני הצניעות, שכבודה בת מלך פנימה, ורק ביולדת הואיל וכרגיל הקרובים מתאספים בבית וגם חייבת בקרבנות (אע"ג שאין זה קרבן תודה), רבים נוהגים בירושלם בברכה זו, מה שאין כן במפלת אף על גב שחייבת בקרבן, אבל כיון דליכא אסיפת קרובים לכן אינן מברכות. אמנם חושבני דלכו"ע הבאת קרבן תודה ליולדת, זה רק מצוה אבל לא חיובית, ואף גם ברכת הגומל מבואר במ"א ריש סימן רי"ט דנחשב רק רשות.

ובהליכות שלמה (תפלה פרק כ"ג ארחות הלכה 9) כתבו שבבית מרן זצוק"ל כשהזדמן מנין התפללו משום כך ערבית בבית כדי שתברך אח"כ הגומל, ואמר אז שהבעל יהיה ש"ץ כדי שתענה היולדת על אמירתו "ברכו".

[ובספר תורת היולדת (פרק ס"ב ס"ק ה') מובא דהעיר הגאון רבי חיים פינחס שיינברג שליט"א על הא שכתב מרן זצוק"ל דמפלת אע"ג שחייבת בקרבן, אבל כיון דליכא כלל אסיפת קרובים לכן אינן מברכות. ואף על פי שבעצם הענין שמיתת הולד אינו משפיע הצער על ההודאה, צדקו דבריו, מכל מקום נ"ל דיש לפקפק קימעה ולומר שעדיף שלא תברך, דהנה נראה דהטעם שחשיב מעשה הלידה כסכנה הוא משום דאשה היולדת מתפרקים אבריה כדאיתא בש"ס, ואינם חוזרים עד כ"ד חודש, ומשום פירוק אברים זה מעשה הלידה נחשבת לסכנה, ויש לה לברך הגומל על זה. ואם כן לכאורה יש מקום לומר דפירוק האיברים בלידת ולד מת ר"ל, אינו דומה לפירוק איבריה בלידה רגילה, דאיתא בנדה כ"ו ע"א "ולד ממהר לצאת, וסנדל מחליק ויוצא קודם", אם כן חזינן דולד חי מעכב יציאתו, ולפי זה יש לומר דאף על גב דקיי"ל ביו"ד סימן קפ"ט סעיף ל"ג דבמניקה יש לה כ"ד חודש אפילו מת הולד, וכתב שם הפתחי תשובה בס"ק ל' דאפילו הפילה נפל כל זמן שיש לה דין לידה לענין דם לידה ודם טוהר יש לה דין מניקה, דאין אבריה חוזרין עד לאחר כ"ד חודש, אם כן חזינן דאף בלידת מת ואפילו רוח, לדעת החוו"ד שם אבריה מתפרקין, מכל מקום יש לומר דלא דמי פירוק האברים כשהולד חי ומעכב לצאת מאשר פירוק האברים בולד מת, ואם כן לדינא דברכת הגומל דתלוי בסכנה, יש מקום לומר דהסכנה פחותה. ואף על פי שאין הדבר ברור, מכל מקום כיון דרובא דנשי נהגו שלא לברך וכמ"ש המ"ב שם, ורק קצת נשים נהגו לברך, ויש כאן ספק קצת בברכה, הו"ל כאין לך בו אלא חידושו ויש למעט בברכות, ולכן יש לומר דלא תברך ברכת הגומל באופן זה. ואי לא נימא הכי יש לעיין מהו השיעור שתהא חייבת בו בברכת הגומל, דלפי זה אף על הפלה יש לברך, דהמפלת נפל יש לה דין מניקה דאבריה נתפרקו, ולכאורה הוא הדין כל מפלת שיהיה לה כבר דין דם לידה ודם טוהר, וכ"ד חודש דמניקה יהיה פירוק אברים ותהיה חייבת בברכת הגומל, ולפי זה קשה מהו השיעור שתהיה חייבת בו, ולכן נראה כמ"ש דלמעט בברכות עדיף, ורק באופן שנהגו בו דהיינו על לידת ולד חי בו יש לברך. ולכל הפחות הדבר צריך בירור ובדיקה מהו הסכנה שעליה חייבו חז"ל ברכת הגומל לאשה, והאם סכנת ולד מת שווה לסכנת ולד חי].

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ט סימן נ"ג) כתב: בחאו"ח סימן רי"ט בנשמת אברהם אות ד' מביא בשם ספר מטה לוי ח"ב חאו"ח סימן ח' שמעיר לומר שיולדת איננה מברכת ברכת הגומל מפני דממנ"פ, אם הלידה אפשר בלי סכנה אמאי תברך, ואם אי אפשר בלי סכנה הרי לא לתוהו בראנו ולשבת יצרנו וקדשנו במצותיו. ומוסיף הספר וכותב שאולי מטעם זה לא הזכיר הב"י עצמו בשו"ע שלו כלל ברכת הגומל לא לאשה ולא לבעל.

ולענ"ד נראה דדברי המטה לוי נדחים מהלכה, והממנ"פ שלו על כך שלא תברך ניתן לסתור אותו בפשיטות, והוא דבאמת אי אפשר בלי סכנה, ומשום כך הרי ישנם בגמ' ובשו"ע כל הדינים המיוחדים עבור יולדת בנוגע לחלל שבת עבורה, וכן לענין לצום ביום הכיפורים, ומה ששואל הספר דאם כן לא לתוהו בראנו ולשבת יצרנו וקדשנו במצותיו, אני משיב ואומר דאין הכי נמי, אבל חוץ ממה שאפ"ה חייב אדם מכל מקום לברך הגומל אפילו בכל כגון דא על מה שניצול מסכנה, ולא נתעוררו עליו דינים וקיטרוגים בקיום המצוה כמאמרה כנדרש, וכיוצא בזה כידוע, הרי ביולדת מצינו בגמ' מפורש במיוחד על כך, כדאיתא בשבת דף ל"ב ע"א שעונותיה של האשה נזכרים בשעה שכורעת ללדת, וכן במשנה שם שעל שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן, ועוד איתא בשבועות דף ח' ע"א ונדה דף ד' ע"ב היולדת חוטאת היא, דבשעה שכורעת לילד קופצת ונשבעת שלא תזקק לבעלה, ע"ש, ואם כן שפיר יש לה ליולדת לברך ברכת הגומל על שאפ"ה ניצלה מהסכנה, ופשוט. וכמו כן מה שהמטה לוי רוצה להסתייע לדעתו, וכותב דאולי מטעם זה לא הזכיר הב"י בעצמו בשו"ע שלו כלל ברכת הגומל לא לאשה ולא לבעל, הנה נעלמו ממנו בעת כתבו זאת דברי הב"י בטור שם, דכותב בדבריו לישב במקצת על מה שנוהגים מקצת אנשים שכשיולדות נשותיהם עומדים ומברכים ברכת הגומל, ושלאו ברכה לבטלה היא מכיון שהיא כדי לתת שבח והודאה על הטובה שהזמין לו שניצלה אשתו, ע"ש. ונמצאנו למדים שכל דיונו ופקפוקו של הב"י שם הוא מפני שלבעל הא לא נתרחש שום נס בלידת אשתו, ומזה איפוא שליולדת בעצמה היה פשוט ליה להב"י שליכא בזה ברכה לבטלה אם תברך, דאם לא כן אין כל מקום ללימוד הזכות שרוצה הב"י שם ללמד על הבעלים המברכים כמובן. ומכיון שהב"י כבר הזכיר מזה בפירושו הארוך בטור, תו הרי כבר נכלל זה בכלל אלו שהזכיר בשו"ע שלו את הסוגים שחייבים בכללם לברך הגומל, ולא פירט כל אחד ואחד לחוד והסתפק בכללים שנותן על כך, ובכגון זה כו"ע יודו שהב"י סמך על מה שכבר כתב והזכיר בב"י בטור, ולא אמרינן שחזר בו ממה שלא חזר ופירט זה במפורש בשו"ע שלו (עיין שדי חמד בכללי הפוסקים סימן י"ג אות ה', ע"ש). אציין בזה גם דברי התורת חיים על סנהדרין דף צ"ד ד"ה אני אומר, שכותב בפשיטות שהאשה צריכה להודות על ניסה מה שילדה בשלום, ע"ש. ויעוין גם במשנה ברורה סימן רי"ט ס"ק י"ז, ע"ש. כמו כן אציין לספר שלמת חיים שמחבר הספר שאל להגרי"ח זאנענפלד ז"ל בענין ברכת הגומל ליולדת אם י"ל שתמתין לברך אחר עבור שלושים מלידתה, והשיב לו שיכולה בסתם לברך כבר אחר ז', ע"ש. אבל עצם הדבר שצריכה לברך היה פשוט ליה להגרי"ח ז"ל שצריכה לברך. ועיין עוד מה שכתב בחלק י"ז סי' ח' ט'.

וכן בקצות השלחן (סימן ס"ה בבדי השלחן ס"ק ו') כתב: ומנהג העולם שנשים יולדות מברכות, ועושין מנין בבית היולדת לתפילת מעריב ומברכת הגומל.

וכן שמעתי ממרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, הגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א והגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א, דהמנהג הוא דיולדת מברכת ברכת הגומל. ומהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א שמעתי דיולדת מברכת הגומל, אולם אין לה לברך בבית הכנסת אלא במנין של קרובים ושכנים.

ובספר זכור לאברהם (הליכות והנהגות מהגה"צ מתולדות אהרן זצ"ל סימן ט"ז סעיף ג') כתב שחיוה דעתו שיולדת אין לה לברך ברכת הגומל לאחר הלידה, זולת אם ילדה על ידי ניתוח.

וכן כתב בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה סימן ק"ע אות א'): אצלינו המנהג שכשהלידה היתה פשוטה אז היא הולכת לבית הכנסת באפשרות ההקדם ואפילו בימי החול, ואומרת קדושה עם הציבור, וכשהלידה היתה על ידי ניתוח קסרי אז מאספים י' אנשים בין מנחה למעריב, ועומדים בכניסת עזרת נשים, והיא כשעומדת לפניהם מברכת ברכת הגומל.

זמן ברכת הגומל ליולדת

בשו"ע (סימן רי"ט סעיף א') איתא: ארבעה צריכים להודות וכו' ומי שהיה חולה ונתרפא, ובמשנה ברורה (ס"ק ב') כתב: והולך על בוריו. בשו"ת שלמת חיים (סימן ר"ב) נשאל מרן הגרי"ח זוננפלד זצוק"ל: בענין ברכת הגומל ליולדת מהו, אם יש לומר שתמתין לברך אחרי עבור שלושים יום מלידתה, דהנה בשו"ע סימן רי"ט ומי שהיה חולה ונתרפא, כתב שם במ"ב בשם א"ר וש"א והולך כבר על בוריו. ע"כ. וכלשון הזה כתב גם החיי"א כלל ס"ה סעיף ו'. מזה מוכח דאין לברך תיכף כשיצא מכלל חולה שיש בו סכנה, כי אם צריך להמתין עד שיהא בריא לגמרי ולא יהא עליו שם חולה כלל אפילו אין בו סכנה, ובפרט לשיטה המובאת שם בסעיף ח' דבכל חולי צריך לברך אפילו אינו חולי של סכנה, בודאי יש לו להמתין עד שיהא בריא לגמרי, דאם יברך עכשיו יצטרך לברך אחר כך עוד פעם. והנה בסימן ש"ל סעיף ד' איתא דיולדת הרי היא עד ל' כחולה שאין בו סכנה, וכן בסימן תקנ"ד סעיף ו' השוה דין חיה כל ל' יום לחולה דפטור מלהתענות אפילו בתשעה באב. והנה בסימן תרי"ז סעיף ד' בדין תענית של יוהכ"פ איתא יולדת וכו' מג' עד ז' אם אמרה צריכה אני מאכילין אותה, מכאן ואילך הרי היא ככל אדם. ע"כ. והנה אי אפשר לומר דמה שכתב לאחר ז' הרי היא ככל אדם, היינו כבני אדם הבריאים לגמרי, דאם כן יהא סתירה מסימן ש"ל ומסי' תקנ"ד כנ"ל, ובהכרח לומר דמה שכתב בלשון זה משום דכאן איירינן ביוה"כ, ואין חילוק בין חולה שאין בו סכנה למי שהוא בריא לגמרי, ולכן לא כתב דלאחר ז' הרי היא כחולה שאין בו סכנה, אלא כתב בלשון "הרי היא ככל אדם", ולא יבוא שום טעות מדבריו. ואם הדבר כן נמצא די"ל דיולדת תמתין מלברך הגומל עד אחר עבור ל' יום, וכמו בחולה דבעינן שיהא בריא לגמרי.

והשיב: לענ"ד אינו דומה לשאר חולי, דהרי חלקו גם בתוך ז' אם אמרה צריכה דאין כל הטבעים שוים, והנה לאחר ז' יצאה מכלל סכנה הטבעית, ולהחזיקה בחולה עד השלושים אין מן הראוי, כי מצפים לרחמי שמים שתהיה בריאה בשלימותה, וחז"ל דנו אותה כחולה שאין בו סכנה לענין דברים שיוכלו לגרום לה חולשה להתיר לה אם אמרה שצריכה, או לענין נעילת סנדל שידוע ע"פ רוב שיוכל להזיק, לא תסמוך לעשות דבר שתוכל לבוא לידי חולשה שהותר מפי חכמים, וליסמך על דברי חכמים שאינם צריכים חיזוק, הגם שדבר זה לגבי יולדת הוא מעניני הרופאים. ומסיים שם: ומכל מקום פשוט שאם היולדת מרגשת בעצמה שהיא עדיין חלושה, נכון להמתין עד שתרגיש בריאות שלמה.

וכן בכף החיים (ס"ק ז') כתב: יולדת אינה מברכת הגומל עד לאחר ז', כי אז נתרפאת לגמרי והרי היא כשאר כל אדם. ובשו"ת באר משה (הו"ד לעיל) כתב שאשה מתרפאת מהלידה לערך י'-י"ד יום אחר הלידה.

ומהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א שמעתי לברך הגומל לאחר שנתרפאה מהלידה, דהיינו כמה ימים אחר הלידה כשכבר יכולה להסתובב בחוץ. וכעין זה שמעתי מהגאון רבי אברהם קופשיץ שליט"א דממתי שמרגישה שכבר יכולה להסתובב בחוץ, הרי זה נחשב כהולכת על בוריה ויכולה לברך הגומל.

ומהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דיולדת בזמנו נראה דלמחרת הלידה כבר הולכת על בוריה, ויכולה לברך ברכת הגומל על הלידה [ולגבי תעניות אין אומרים שישתנו הטבעים ויכולה לצום למחרת הלידה, דאף שהיא הולכת על בוריה מכל מקום אם לא תאכל זה יזיק לה].

הנימול בגדלותו האם צריך לברך ברכת הגומל

בשו"ע (סימן רי"ט סעיף ח') איתא: בכל חולי צריך לברך אפילו אינו חולי של סכנה ולא מכה של חלל, אלא כל שעלה למטה וירד מפני שדומה כמי שהעלוהו לגרדום (פי' מעלות דיינים לשבת כשדנין) לידון, ואין הפרש בין שיש לו מיחוש קבוע ובא מזמן לזמן, ובין שאינו קבוע. וכתב הרמ"א: וי"א דאינו מברך רק על חולי שיש בו סכנה כגון מכה של חלל, וכן נוהגים באשכנז.

ובמשנה ברורה (ס"ק כ"ח) כתב: וכתב המ"א דקצת נוהגין כסברת המחבר, וכן דעת הא"ר לדינא, וכן כתב במגן גיבורים שכל שחלה בכל גופו שכיוצא בזה מחללין עליו את השבת ע"י עו"ג מברך הגומל [והביא כן בשם הרדב"ז]. וכעין זה כתב גם כן החיי אדם, אך שכתב שמכל מקום לא יברך אלא אם כן נפל למטה לא פחות מג' ימים. ועיין בה"ל דאם מחלתו היא דבר שיש בו סכנה, אפילו בפחות מג' ימים נמי צריך לברוכי.

ומרן זצוק"ל במנחת שלמה (ח"ב סימן ד' אות ל"א) כתב: אדם מבוגר שלא נימול בילדותו אלא כעת, חייב לברך הגומל אחרי שהוא נתרפא. אמנם גר שנתגייר אינו מברך אחר שטבל, כי בזמן שהיה בסכנה היה עדיין בגויותו.

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סימן נ"ג אות ב') כתב: על מה שכבו' מעיר לענין אדם מבוגר שלא נימול בילדותו ונימול כעת אם צריך לברך הגומל, דנראה דפשוט הדבר גם כן דאם נכנס על ידי כן במצב כזה בגדר של מי שצריך לברך, המפורט בשו"ע (אי להב"י אי להרמ"א), דאזי שפיר צריך לברך ברכת הגומל לאחר שנתרפא מהמילה, ובפרט שהרי יכלו המקטרגים לעורר עליו קטרוגים בשעת הסכנה על שהמתין ולא נימול עד כעת, יהיה מאיזה טעם שיהיה.

ומהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א שמעתי דרק ניתוח בהרדמה כללית חשיב סכנה לברך הגומל, אבל ניתוח בהרדמה מקומית אין חשיב סכנה לברך על זה הגומל, וברית מילה עושים בהרדמה מקומית ולכן אין צריך לברך על זה הגומל.

וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א דמי שלא נימול בקטנותו ונימול כשהוא מבוגר, אינו צריך לברך הגומל לאחר המילה, דזה לא חשיב סכנה כל כך גדולה שיצטרך לברך הגומל. וכן שמעתי מהגאון בעל המשנה הלכות שליט"א דהנימול בגדלותו אינו מברך הגומל. וכן מגאב"ד ירושלים הגאון רבי יצחק טוביה וויס שליט"א שמעתי דזה חידוש לומר שהנימול בגדלותו צריך לברך הגומל.

לקט הלכה

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

בברכות הריח והודאה על הנס

בדיני ברכות הריח (מסי' רט"ז)

א. ברכת הנאת הריח הנהנה מריח טוב חייב לברך קודם שיריח, ואסמכוה אקרא דכל הנשמה תהלל קה, דריח הוא הנאת הנשמה לבד, **אבל לא תקנו לאחריו ברכה אחרונה** כיון דהוא הנאה מועטת, ויש אומרים הטעם דהוי כנתעכל דנפסקה ההנאה (שעה"צ סק"ג) [אבל על קול ערב לא תקנו ברכה שאין בו ממש, וכן על הנאת רחיצה משום דאין נכנסין לגוף] (ס"א סק"א וד').

ב. שכח והריח בלא ברכה הפסיד ברכתו, כמו באכילה כשנזכר אחר שגמר לאכול (סק"ג).

ג. ברכת אכילה וברכת הריח אם יש לפניו ב' מינים, האחד מין אוכל והב' מין ריח, יקדים ברכת המאכל שהיא חשובה שנכנסת בגוף (סק"ד) (ועיין בסמוך בס"ד לענין פרי שנטלו לאכלו ולהריח בו).

ד. צריך שיהא מיועד להריח ועומד לכך ובס"ד יתבארו לקמן דינים השייכים לזה, כגון באיזה אופן מברך על ריח טוב שבפירות, ועל בשמים שבחדרו של בושם (מחסן), ובשמים שנעשו להעביר זוהמא או ריח רע כגון של מת ובית הכסא, או להעביר זוהמת הידים וכיוצ"ב (ס"ב).

ה. ברכת הבשמים במחובר גם בשמים בעודן מחוברים כגון שהולך בשדה ומריח מברך עליהם (ביאוה"ל ס"א ד"ה מריח), ועיין חזו"א סי' ל"ה סק"ז מש"כ בזה.

ברכות הריח

א. בורא עצי בשמים: על ריח היוצא ממיני עץ מברך "עצי בשמים", ומה נכלל בכלל עץ לענין זה יבואר להלן (ס"ב).

ב. בורא עשבי בשמים: על ריח של מיני עשבים מברך עשבי (עי"ן בחיריק, שי"ן בשו"א, וב' רפויה) (ועיין פמ"ג עוד דעות בניקוד) (ס"ב וסק"ג).

ג. מיני בשמים על ריח דבר שאינו מין עץ ולא מין עשב, כגון ה"מוסק" שבא מן החיה ברכתו "מיני בשמים" (ס"ב).

ד. הנותן ריח טוב בפירות על ריח טוב של פירות כאתרוג ותפוח כשמריח בו, מברך **הנותן** ריח טוב בפירות, ובא"ר כתב דבגמ' ופוסקים משמע דצריך לומר **אשר נתן** ריח טוב בפירות (וכ"נ דנקט למעשה המשנ"ב בכ"מ בסי' זה), וכן על ריח טוב של **פרי האדמה** מברך הנותן ריח טוב **בפירות** (א.ה. ועיין ב"י שכתב בזה הנותן ריח טוב "בפרי האדמה"), והיינו מינים **שעיקרם לאכילה,** ואפילו בנאכלין רק בתערובת, **ולאפוקי ורד** וכדומה שעיקרו להריח (ויבואר בעז"ה בסמוך), **ושריחם בם בעודן פרי** לאפוקי **שמן זית וכדומה שכתשו**, וכפי שיבואר להלן (סק"ח, ט', י"ז, כ"ה).

ה. בורא שמן ערב על שמן אפרסמון שריחו ערב, והוא "צרי" בלשון המקרא, וחותכין העץ ומקלפין אותו ונוטף שמן ממנו (שרף הנוטף מעצי הקטף), תקנו לברך עליו **בורא שמן ערב,** שנמצא באר"י והוא חשוב קבעו לו ברכה בפנ"ע (ס"ד סקכ"ב כ"ג). ועיין עוד מה שעמד בזה בשעה"צ סקכ"ה בטעם אחר.

ו. הנותן ריח טוב בפת: יש אומרים דהמריח בפת כשהיא חמה מברך שנתן ריח טוב "בפת", **ויש אומרים דאין לברך** עליו, דאינו ריח חשוב שיהא ראוי לברך עליו, ולכן **לא יריח בו** (מחמת הספק), ואם מריח לא יברך (רמ"א סי"ד ומשנ"ב) (ולגר"א בנטלו להריח בו מברך גם לדעה השניה, וספק ברכות להקל – שעה"צ שקמ"ז) [א.ה. ואולי אם יש לו מין שברכתו מיני יוכל לפוטרו ע"י, ועי' משב"ז סוף סק"ז לענין אם מיני פוטר בורא שמן ערב].

ז. המריח בבשמים בהבדלה במוצש"ק: נהגו (אשכנזים) לברך על איזה מין שיהי' ברכת **מיני בשמים** (אף שבימות החול מברך על כל מין ברכתו הראויה), כדי שלא יבואו לטעות המון העם, שאין הכל בקיאין בברכת כל מין, ומ"מ עדיף שיהי' שם דבר שברכתו מיני וכגון נאגעלך (צפורן) (סי' רצ"ז סק"א).

פרטים בברכות

א. בורא מיני בשמים פוטרת כל המינים: על כולם אם בירך "בורא מיני בשמים" **יצא,** בין אם טעה וברך על "הדס" מיני וכדומה, ובין אם בירך על מוסק ונתכוין לפטור להדיא שאר המינים שהיא ברכה הכוללת לריח (וכמו "שהכל" באכילה ושתיה) (ס"י וסקל"ח). **והמסופק** באיזה מין בברכתו **יברך מיני בשמים** (ס"ב וסק"ג) [א.ה. ולענין אם פוטר גם לברכת "שמן ערב", כתב הב"ח שפוטר, וכ"מ במשב"ז סק"ז אלא דשם נראה דלא ברירא ליה כ"כ. ועיין שעה"צ סקכ"ו – וראיתי שיש מגיהים שם עצי בשמים ע"פ המשנ"ב סקכ"ג].

ב. בירך "עשבי" במקום "עצי בשמים": כתבו האחרונים **דלא יצא,** דב"עשבים" אין נכלל עץ (ול"ד לבופה"א שפוטר בופה"ע) (סקל"ט) (ועיין בה"ט, ט"ז, ופמ"ג באשל אברהם סקט"ז).

ג. בירך עצי בשמים על שמן אפרסמון: עיין ב"ח ופמ"ג (סקכ"ג) שצדדו שיצא (אלא שבפמ"ג הביא דבירושלמי נחלקו בזה).

ד. טעה ובירך ברכת שהכל על ריח: יש אומרים **דיצא** דלא גרע מאכילה, **ויש אומרים דלא יצא,** דלא תקנו מטבע זו רק באכילה ושתיה ולא בריח (סקי"ג).

ה. ביש לפניו כמה מינים: לכתחילה מברך על כל מין ברכתו הראויה, **ולא יכללם** כולם ב"מיני" בשמים (ס"ו) [והיינו דלא כמ"ש ב"י שיטת הטור דכוללם לכתחילה במיני, ועיין עוד שע"ת סק"ב לענין לכלול שתיהם בברכה אחת, בא"י אמ"ה בורא "עצי ועשבי" בשמים].

אבל בנתערבו כמה מינים יחד וא"א להריח כל מין בפנ"ע יברך "מיני" (ואפילו רובם ממין אחד כגון עצי, מ"מ יברך מיני משום תערובת המיעוט – ביאוה"ל סו"ס ר"ז). **ואם הם באגודה אחת כמה מינים** ג"כ דינו לברך מיני, ובא"ר כתב דטוב לקטום מין א' תחילה ולברך עליו, ואח"כ יברך על האגודה ברכת מין השני (משנ"ב סקל"ז וא"ר סוסקט"ז). וכן הנכנס לחנות של בושם ועולה לו ריח מכל המינים יחד, מברך "מיני" (סי' ריי"ז סק"ג יעוי"ש).

ו. בסדרי הקדימה בריח: א. כשיש לפניו ב' מינים עצי ועשבי, אם הא' **חביב** טפי צריך להקדימו, **ובשוין בחביבות** נכון להקדים העצי דהיא מבוררת ופרטית יותר (סק"מ) [א.ה. ואף ש"עשבי" אינו פוטר "עצי" (כמובא בסקל"ט), עי' במ"א סקט"ז שהעיר בזה וכתב דעכ"פ שם עשב כולל לכל הגדל באדמה, ו"עצי" אינו כולל כ"כ]. **ב. "עצי" ו"עשבי" קודמים ל"מיני"** שהיא ברכה כוללת (סקל"ז). **ג. הדס ושמן** (שהובא להריח): **אם ברכותיהן שוות** כגון שמן שמבושם בעצי בשמים שברכת שניהם "עצי", מברך **על ההדס** ופוטר להשמן, **והטעם** כיון דההדס הוא גוף העץ הנקרא בשמים, והשמן אין ריחו מעצמו אלא ממה שקולט, ונוטל ההדס בימינו והשמן בשמאלו, והוא הדין **בהדס ושמן זית שכתשו** (שנודף ריחו וברכתו עצי). **ובאין ברכותיהן שוות** כגון בשמן המבושם בעשבי בשמים יברך על הדס תחילה ואח"כ על השמן, **והוא הדין בהדס ושמן אפרסמון,** אף שריחו מעצמו, מ"מ הדס חשיב טפי דגוף העץ קיים [ובא"ר מפקפק בזה וביאוה"ל דחאו (א.ה. ובראייתו לדחות משמן זית שכתשו, יש לחלק לכאורה דבזית אין הריח כ"כ מחמת גוף הפרי, דבא רק ע"י כתישה וכבסקכ"ה, משא"כ באפרסמון)], **ומסתפק הביאוה"ל** אם באין שוות הדין כן (שמקדים ההדס) רק בשוים בחביבות, אבל באין שוים חביב קודם, או אולי מעלת ההדס קודמת אפילו נגד חביב, עיי"ש (סי"א משנ"ב וביאוה"ל). **ובשמן אפרסמון ושמן מבושם בעצי בשמים,** בזה נראה דלכו"ע יברך שמן ערב קודם, שהיא ברכה מבוררת טפי (שעה"צ סק"מ) [ולכאו' איירי בשוין בחביבות דוקא]. **ד. הביאו לו שמן אפרסמון ושמן המבושם בעצי בשמים,** בזה נראה דטוב יותר שיברך תחילה בורא שמן ערב, שהיא ברכה מבוררת יותר (ושניהם אין גופן קיים) (שעה"צ סק"מ).

בברכת עצי בשמים ועשבי בשמים

א. מה נחשב עץ: כתב בביאוה"ל (ס"ג ד"ה עצי) לדון אם ברכת עצי בשמים ועשבי תליא בברכת בופה"ע ובופה"א, והביא **דלהרבה ראשונים** תלוי דינו לגמרי בדין אילן לברכת העץ, ואם יש בו התנאים (שנתבארו בסי' ר"ג) שנחשב כעץ לבורא פרי העץ מברך עליו "עצי" בשמים, **ואם אין בו** תנאים אלו **אף שגזעו קשה,** כיון שברכת פריו הוא פרי האדמה מברך על ריחו "עשבי" בשמים. **ולדעת רא"ה** (ועוד פוסקים) אף אם אין בו תנאי אילן (מתקיים משנה לשנה וכו') וברכת פריו האדמה, מ"מ **אם הקלחים קשים** ברכתו **עצי** בשמים [**וטעמו** דעץ לענין בורא פרי העץ תלוי בדין אילן, אבל לענין ברכת בשמים כל דבר שהוא קשה קרוי בלשון העולם עץ (א.ה. אולי כוונתו דדוקא בברכת האכילה שיברך על ה"פרי", דנים בו אם הוא פרי אילן או פרי הקרקע, אבל בברכת הריח שהמטבע "עצי" ו"עשבי" אין נחשב "עשב" בלשון העם דבר שהוא קשה כ"א "עץ", ולא נתבאר כ"כ בפירוש). **וראייתם** דהרא"ה וסיעתו מהא דהגמ' (ברכות מ"ג ע"ב) הוכיחה דברכת "חלפי ימא" היא "עצי" מקרא ד"פשתי העץ", ואף דפשתן ודאי לא נחשב כאילן לכל דברין].

והסיק הביאוה"ל דאף דבגמ' **מתפרש טפי כהרא"ה** (דכל שהוא קשה מברך עצי), מ"מ **כיון שהרבה ראשונים פליגי** (ומיישבים הא דפשתי, היינו אף דכלפי עצים הוא רך מ"מ יכול לקרות "עצי", ולכך חלפי ימא אף שרכין הם, מ"מ כיון דיש בהם תנאי אילן חשיבי עצי), וסוברים דשוה לגמרי לברכת בורא פרי העץ והאדמה, **קשה להכריע בזה,** וע"כ באופן **שהוא קשה ואין בו תנאי אילן** יברך **מיני** בשמים לצאת מידי הספק, ושכן משמע בפמ"ג ומאמ"ר.

ב. ורד: ברכתו **עצי בשמים,** וכתב הרא"ש דאף שראוי לאכלו ע"י מרקחת, מ"מ **אין מברך** עליו **"ריח טוב בפירות"** כיון שאין עיקרה עומד לאכילה אלא להריח. **וכתב ב"י** דהיינו הגדלים באילן, אבל הגדלים בקרקע **מברך עשבי.** והגר"א תולה דאם יש לו תנאי אילן ברכתו עצי אף דגדל בקרקע, **ונסתפק המשנ"ב בדעת הב"י** אם סובר **דאף שיש בו תנאי אילן** מ"מ **כיון שגדל בקרקע** (אף שברכת פריו בורא פרי העץ) **מברך עשבי,** ואפשר דגם הוא סובר כהגר"א דתלוי בתנאי אילן (וורדים הגדלים בקרקע – כוונתו דאין להם תנאי אילן) (סקי"ז) [א.ה. ולא הבנתי צדדי הספק, דהא מבואר להדיא בב"י והובא כן כעי"ז במשנ"ב סק"ו וסקל"ג לענין רכיך, דכשיש תנאי אילן ברכתו עצי (והוא בדברי הב"י), ובסקל"ז לענין נרגיס הגדל בגינה דהחילוק בין דגינה ודשדה אם הוא מתקיים משנה לשנה, ואולי הבין דנרגיס גדל עכ"פ בעץ ולא בקרקע ולכך מהני לו סימני אילן, אבל גדל בקרקע לא יהני סימני אילן וחשיב עשב].

ג. מי ורד: בין **מי סחיטתן** ובין **מי בישולן ושרייתן** ברכתן **עצי** (ועדיף ממי בישול פירות [להרשב"א סי' ר"ב ס"י] שמברך שהכל, דהתם אין נקלט במים כ"כ הטעם אלא קלוש, אבל ריח דרכו ליקלט כולו במים). ובב"ח משמע קצת דבשרוי במים בלא בישול אין מברך עליו, והעיר עליו בשעה"צ וכתב דאפשר דבשרוי זמן מרובה גם הוא מודה שמברך (סקי"ט ושעה"צ סקי"ז). ובשעה"צ סקכ"ה העיר דלהרא"ה לענין משחא כבישא (סעיף ו') היינו דוקא בנשאר מעט מהורדים בתוכו, דאל"ה דינו כסעיף ו' עי"ש [א.ה. ומה שהעיר מרשב"א דמי פירות, יל"ד דהרי הרשב"א מודה בפירות שדרכן בבישול שמימיהן העץ דומיא דמי שלקות, ודע עוד דבראשונים הובאו כמה דעות בברכת הריח של ורד ומי ורד, עיין בטור וב"י].

ד. הדס וקנמון (סקמ"ג) (עוד הינדי) ואינו מה שמכנים היום קנמון שהוא תבלין הנקרא צימערינג כמבואר בלבוש וא"ר יעו"ש, שברכתו הנותן ריח טוב בפירות, אלא הוא עץ בושם (ויש גורסין עור הינדי ומתפרש ג"כ בדרך זו) (סקי"ח), **לבונה ומצטכי** שהם מיני שרפים מאילן ומשרשיו (סקכ"כ-כ"א) **סמלק - וחלפי דימא,** ויש בהם כמה פירושים: י"מ שהם רוסמארין וי"מ יסמין (אף שהם רכים), ושבולת נרד שקורין ספיגינאר (ס"ז סקל"ג-ל"ה, ובשעה"צ סק"ל נסתפק להמפרשים חלפי דימא רוסמארין, אם יודה לענין שבולת נרד), **וכן נרגיס** והוא חבצלת, ויש אומרים לירייו **הגדל בגינה, כל אלו בכלל ברכת עצי בשמים, סיגלי** ויאוליש והוא מין דודאים (סקל"ו), **ונרגיס הגדל בשדה** (ס"ט) **ברכתן עשבי** (וטעם החלוק בין נרגיס דגינה לדשדה דכיון שנעבד ומשקין אותו אילנו מתקיים, משא"כ דשדה מתייבש כעשב וחולק) (סקל"ז).

ה. שמן זית שכתשו וטחנו להזית עד שנתן ריחו ברכתו עצי בשמים, וכן בכותש וטוחן שאר פרי העץ **וע"י הכתישה נותנים ריחם** ברכתן עצי, ומה שאין מברכין עליהם הנותן ריח טוב בפירות כאתרוג וכדומה, דשאני הכא דאין הריח גדל עם הפרי אלא בא ע"י הכתישה והטחינה בידי אדם, ואין שייך בזה "הנותן" ריח טוב, שלא "ניתן בו" מתחילתו [ומברך עליו עצי על שהוטבע בו כח הבושם בפנימיותו (לצאת ע"י כתישה), ואינו כריח שאין לו עיקר]. ועיין שעה"צ סקכ"ה דלהגר"א לדעה דמשחא כבישא שסננו מברך שמן ערב בסעיף ו', גם בשמן זית יברך שמן ערב, וכ' שעה"צ דלרא"ה מביא דלגבי שמן זית דין השו"ע נכון (אבל בשמן של כתישת שאר פירות גם לרא"ה יברך שמן ערב), **ואם כתש פירות האדמה** ונתנו ריחם מברך **מיני בשמים** ולא עצי (ס"ה ומשנ"ב). ועיין שעה"צ סקכ"ה **דלהגר"א** לדעה דשמן שסננו (משחא כבישא) מברך בורא שמן ערב (המובאת בס"ו), **גם בשמן זית** דהכא יברך **שמן ערב,** וכתב שעה"צ **דלרא"ה** לענין שמן זית יברך עצי (וכהשו"ע כאן), אכן משמע **דבשמן** של **שאר מינים** שכתשו **ברכתו שמן ערב** לדעה זו [או שלא יוכל לברך עליו כלל כריח שאין לו עיקר וכדעה ב' דשם] (א.ה. אלא דבאמת משמע בסקל"ב דמצדד גם במשחא כבישא שהסומך לברך עליו מיני שפיר דמי, וכהצד דמברכין עליו עצי, וא"כ אולי גם הכא עדיף לברך מיני עכ"פ בשאר מינים חוץ מזית, ויל"ד. עוד ראיתי להעיר במש"כ גבי כתישת פרי אדמה מיני, והעירו דלכאורה יברך עשבי, ואולי י"ל דכיון שהם "פירות האדמה" אין נכללים בכלל עשבי, וכמו שחלק במשנה ר' יהודה בין מיני דשאים לפרי האדמה].

בברכת הנותן ריח טוב בפירות

א. מה נחשב פרי לענין זה: פרי היינו פרי שעיקרו לאכילה כאתרוג ותפוח וכדומה, ויש לו ריח בעצמותו, וכמו שנתבאר לעיל **דורד** אינו בכלל פרי אף שראוי לאכלו ע"י מרקחת ומברכין עליו, מ"מ עיקרו להריח, **וכן שמן זית** שכתשו וטחנו ועי"ז נתן ריחו, כיון שאין הריח בעצמות הפרי ורק ע"י הכתישה יוצא ריחו **אין מברך נותן ריח טוב בפירות** [ונסתפקתי במיני עשבי מאכל המריחים דאולי לא חשוב "פרי", וכעין שזכרנו לחלק לעיל גבי פרי האדמה שכתשו ונתן ריחו. ועיין בה"ט סק"ז לענין נענע (וכמדו' מנהג העולם לברך עליו עשבי)].

ב. אגוז מוסקט קנילה וקלאוו קניל"ה היינו צמרינד – צימרינג [והוא מכונה כהיום קנמון, עיין לבוש וא"ר], וקלאוו הוא נעגעלך – צפורן, וכן כל בשמים שהם לאכילה כתב השו"ע (סוס"ב) דברכתן הנותן ריח טוב בפירות, ואף כשאין נאכלים בפנ"ע אלא ע"י תערובת (סק"ח). **וכן המריח בקפה כתושה והיא חמה** שריחה נודף ונהנה מהריח, צריך לברך ריח טוב בפירות (סוסקט"ז) (וצ"ל דאין דומה לפת חמה ושמן שכתשו, דהכא יש לו ריח גם קודם כתישה, ויל"ע). **אכן לענין קלאוו -צפורן** הסכימו הרבה אחרונים שעדיף לברך עליו **בורא מיני בשמים** [דיש בו ספק עצי בשמים דאין חשוב פרי, ועפ"י המבואר בסי' ר"ב סט"ז]. ויש שכתבו כן גם לענין צימערינג (קנמון), ובזה נוטה בשעה"צ דיברך **הנותן ריח טוב בפירות,** וגם בפלפל אנגלי מצדד כן (נותן ריח טוב בפירות), אלא שכתב דאולי עדיף לחוש לכתחילה לברך עליו מיני לחוש להם (ולא מבואר לי אם כתב כן גם לגבי צימערינג או לא) (סקט"ז ושעה"צ סק"ב) [א.ה. ובמש"כ בשעה"צ לחלק בין צימערינג לקלאוו, כתב וז"ל: דכן בדין דהלא צימערינג בודאי ראוי לאכלו ע"י תערובת וכו', יל"ע דהא גם בנעגעלך (קלאוו) כתב בסי' ר"ב סקע"ט דבתערובת צוקער מברכין עליו בפה"א, ובאמת בצימרינג משמע שם סקפ"א דגם ביבש מברך עליו, ועיין בזה בא"ר]. ולענין סתם פלפלין וכן בזנגביל יש דעות אם מברכין עליהם כלל (סי' רצ"ז סק"א) (ולענין קליפות תפוז עי' רע"א סק"ג מש"כ בזה מהפמ"ג).

באיזה אופן יברך הנותן ריח טוב בפירות

א. נטלו להריח בו וכוונתו להריח בו לחוד, מברך עליו הנותן ריח טוב בפירות, **ודוקא בנטלו,** אבל **במונח לפניו** ומעלה ריח **אף שמכוין להריח** בו אין מברך עליו, מאחר שעיקרו עומד לאכילה (שהוא פרי), וכיון דלאו לריחא עבדי אפילו מתכוין להריחו אינו מברך כל שלא נטלו בידו (ס"ב וביאוה"ל ד"ה כשנטלו וסקנ"ד ושעה"צ סקמ"ו).

ב. נטלו לאכילה ולא נתכוין להריח אין מברך על הרחתו, **ואפילו מתכוין עתה גם להריחו** כתב ביאוה"ל דהעיקר כהגר"א שאין מברך ודלא כהרא"ש, וגם בד' רא"ש עצמו מצדד דיסבור כן, אלא שלשון השו"ע לא מתפרש כ"כ לפי"ז (ביאוה"ל ס"ב ד"ה ולא נתכוין).

ג. נטלו לאכלו ולהריח בו: 1. אם כיון שיריח בו תחילה ואח"כ יאכלנו, מצדד בביאוה"ל (סוד"ה או לאוכלו) דלכו"ע (גם לדמש"א בדעת הגר"א) יברך "נותן ריח טוב בפירות", דהוי כלהריח בו לחוד. **2. אבל אם כיון לשתיהן יחד או לאכול קודם,** לדעת הרא"ש מברך הנותן ריח טוב בפירות, **ולדעת הגר"א להדמש"א** לא יברך על ריחו, **אבל הביאוה"ל פירש שיטתו** דאם בשעת נטילה הי' לאכלו ולהריח שפיר מברך על הריח, דנעשה ע"ז כעבידי להריח (והבין בהרא"ש דאפילו נטלו לאכלו ואח"כ נתכוין להריח מברך, ובזה דוקא נחלק, ועיין לעיל לענין פת חמה ולקמן בסמוך לענין אתרוג בסוכות). **3. סדר הברכה בנטלו לאכלו ולהריח**

בו: מסיק בא"ר ומאמ"ר דבאופן זה **יברך על הריח מקודם**, דמקרבא הנייתה שתיכף כשאוחזו מריח, **ואח"כ** יברך **על האכילה** (ודלא כעו"ת), **והפמ"ג** נתן עיצה בזה שיאכל מעט ולא יכוין ליהנות אז מהריח, ואח"כ יברך ויריח בו.

ד. הביאו לפניו שמן מבושם לאכילה, דינו כנזכר לענין פרי שצריך נטילה בידו להריח (וכפרטי הדין), ואז יברך עליו **ברכת הריח הראויה לו** (כמבואר ס"ה וס"ו) (ביאוה"ל ס"ב ד"ה אע"פ).

ה. ברכת הריח של אתרוג בחג הסוכות: הנה מעיקר הדין מותר להריח באתרוג, ומה דהוא מוקצה בימות החג היינו מעיקר שימושו שעומד לאכילה, אבל הדס אסור להריח בו בחג דהוא מוקצה למצוותו כל ז', וכיון שעיקרו לריח הוא מוקצה מזה. ודיני המריח באתרוג: **1.** אם נטלו בידו לצאת יד"ח מצות לולב והעלה ריח, לכו"ע אין מברך דאינו עומד לריח (סקנ"א). **2. ובנטלו לצאת יד"ח ולהריח יש אומרים** דמברך עליו (כמו בשאר פרי בנטלו לאכלו ולהריח וכנ"ל), **ויש אומרים** שאינו מברך דלאו לריח עבידי כיון דהוא של מצוה (ולא דמי לשאר פרי דכשנוטלו לשתיהם י"ל דאולי עיקר נטילתו הוא עבור הריח, או עכ"פ בשוה להאכילה, אבל באתרוג כשנוטלו למצוותו ודאי עיקר נטילתו היא למצוה, והוי כלא עביד לריחא), **וכתב השו"ע דנכון שלא יריח בו** מחמת הספק [או שיפטרנו בפרי אחר וכדומה (סי' תרנ"ח סק"ה)]. **ואם מריח בו כתבו המג"א והגר"א דלא יברך** (למג"א דסב"ל, ולהגר"א דנקט כדעה ב'). **3. בנוטלו להריח בו לחוד** (קודם שיצא יד"ח או אחר שיצא), **כתב המג"א בשם רש"ל** דיברך על ריחו, ויש שחולקים בזה, **ובביאוה"ל** הביא לפרש שיטתם דכיון דהברכה **ריח טוב בפירות** והפרי מוקצה מאכילה לכן לא יברך, **ודחה דבריהם** [ומסיק כמג"א שמברך], **ומ"מ לחוש לשיטות שאין מברך** יש לו **למנוע מלהריח בו בחג** (שו"ע סי"ד משנ"ב וביאוה"ל).

ו. הממשמש בפרי ונשאר ריח בידו או בבגדו ומריחו, הוי ריח שאין לו עיקר שאין מברכין עליו כלל (ביאוה"ל סוסי"ד). **שיטת החזו"א בענין עבידי לריחא:** והנה החזו"א (בסי' ל"ה) נחלק בכמה דברים על שיטת המשנ"ב, ועיקרי השינוים: **1.** בעינן שייחדוהו בעליו להריח בו (ריח של תענוג) ומוכן לכך, אבל **בעומד לאכילה** או בחדר של בושם ואינו מיוחדים להריח, **לא מהני נטילה בידיו** [ונוקט כן וכהבנתו בהגר"א וכדעה השניה באתרוג של מצוה, ובפרי היינו ביחדוהו להריח בו עד שיצטרכוהו לאכילה]. **2.** ביחדוהו להריח אין צריך נטילה בידיו, ואפילו מונח לפניו הפרי מברך. **3.** ובנטלו לאוכלו ולהריח בו ס"ל דכיון דעומד לאכילה ל"ח עבידי לריח ואין מברך, וכהבנת הדמש"א בהגר"א, ואפילו יחדו להריח אם נטלו גם לאכילה יתכן שנתבטל יחודו לריח ואין מברך.

בענין מוגמר וכמה פרטים בריח שאין לו עיקר

א. ברכת המוגמר: מוגמר היינו שמשימין בשמים על הגחלים להריח בהם, וע"י שריפתן מעלים ריח, ואם הבשמים הם של עץ מברך "עצי", ושל עשב "עשבי" [ואף שע"י השריפה הוא מריח, מ"מ חשיב עדיין עץ, שאין נחשב דהשריפה מכלה אותו וכדבר חדש, אלא אדרבה הוא גורם שתעלה תמרתו וריחו (סקמ"ט בשם הלבוש) (ועיין שה"ג ל"א: בדפ"ה)], ושל שאר מינים "מיני" (ולכאורה גם במעורב עץ ועשב) (סי"ג).

ב. שעת ברכת המוגמר: מברכין עליו משיעלה קיטור עשנו אף קודם שיגיע לו הריח, דהרי לכתחילה בעינן עובר לעשייתן (ואין צריך לתפסן בידיו דהרי אין מחוסר אלא הרחה), ומ"מ אם לא בירך יכול לברך אף בעת שמריח, **ואפילו נשרפו הבשמים לגמרי** ג"כ **צריך לברך,** ולא קפדינן שיהי' קצתם קיים עדיין, דנחשב ריח שיש לו עיקר דכן דרכן שמריחים ע"י השריפה (ודלא כרא"ה שמצריך שיהי' עיקרו קיים). **אבל קודם שיעלה קיטור עשנו לא יברך** (אף שכבר הניח הבשמים על הגחלים) דהוא עובר לעובר לעשייתן, **ובדיעבד** בהקדים ובירך **יצא** כל שלא שח בינתיים קודם שהריח (סעיף י"ב משנ"ב וביאוה"ל).

ג. המגמר כלים ובגדים ומריחן: שעושין כן שיקלט הריח בבגדים, אין מברכין על ריח שבכלים ובגדים, לפי שהוא ריח שאין לו עיקר (ועיין טור וט"ז), **וגם על ריח עצמו של מוגמר זה לא יברך,** שלא נעשה להריח בו בעצמו אלא לגמר בו הכלים, ואפילו אדם אחר לא יברך על מוגמר זה. **ואם מתכוין במוגמר זה לגמר כליו וגם להריח בו** צריך לברך עליו, דעומד גם לריח (ומצדד בשעה"צ דאפילו לשיטת דמש"א בד' הגר"א בנוטל פרי לאכלו ולהריח, הכא כיון שעיקרו לריח יודה בזה) (סי' ר"י ס"ג משנ"ב ושעה"צ).

ד. מוגמר העשוי להעביר ריח רע: אף שנהנה מריחו אין מברך (דהלא אין עשוי לריח של תענוג) (סקמ"ו).

ה. מדוכה של בשמים שנקלט בה ריח: אין מברכין עליו, דאין לו עיקר. ובעה"ב שאין להם בשמים להריח במוצש"ק ומברכין עליו – ברכתן לבטלה היא (ואפילו לשיטת הטור שעל ריח מוגמר שבבגדים מברך, הכא יודה), ולד' הפמ"ג באין לו אחר במוצש"ק יריח בהם אבל לא יברך (סי' ר"י סקט"ו ושעה"צ סקכ"ד), ואם נשאר בו מאבק הבשמים מברכין עליו (סי' רצ"ז סק"ז).

ו. כשהבשמים בחנות של בושם מונחים בצלוחיות סגורות, וע"י שפותחים בכל שעה הריח בוקע ועולה ונמלא הבית בהמשך היום ריח, חשוב כריח שאין לו עיקר, כיון דאין הריח בא מתוך הצלוחית בזמן שהיא סתומה, ודוקא בבושם שמוכר בצלוחיות פתוחות נאמר שהנכנס לחנותו מברך (סי' ר"י"ז ביאוה"ל ס"ג ד"ה אלא).

ז. טבק הרחה: עיין בה"ט סקי"ג, ועיין בא"א בוטשאטש כמה נדונים בזה.

ח. שמן שבשמו שנתן בו בשמים כדי שיקלוט ריחן, והוא הדין מים ושאר משקין שבשמן, **1.** אם בשמו בעצי בשמים מברך "עצי", ואם בעשבים מברך "עשבי", ואם בשניהם יחד או במיני בשמים מברך "מיני", והיינו כשנשאר בו מעט מגוף הבשמים. **2. ואם סננו והוציא ממנו הבשמים לגמרי: יש אומרים** שמברך בורא **שמן ערב** (כמו באפרסמון), **ויש אומרים** דחשיב ריח שאין לו עיקר **ואין מברך** עליו כלל, ולכן נכון ליזהר מלהריח בו, אלא אם כן יש לו בושם אחר שמברך עליו עצי או מיני בשמים יברך עליהם ויפטרנו [ובטעם שמועיל עצי עיין סקכ"ו (ולכאורה הגירסא עצי וכבסקכ"ג). ועיין עוד במשב"ז סק"ז. וגם תליא במיני הבשמים שנכבשו בו], **והאחרונים הסיקו** דמי שאין רוצה להחמיר על עצמו יכול לכתחילה להריח בו ויברך עליו "מיני בשמים", דלרוב השיטות מברך עליו [אלא דיש דעות אם עצי (במבושם בעצים) או מיני, ולכן יברך מיני דנפטר לכו"ע]. **3.** וצריך להזהיר לאותם המריחים ביוה"כ מיני שפריטוס ואין מברכין, ובפרט מה ששופכין על בגד פשתן להריח בו, דאסור דמוליד ריח (ס"ו משנ"ב ושעה"צ).

ט. ליתן שבולת נרד לתוך מים שנוטלים בהם הכהנים ביו"ט: אסור דמוליד ריח, ואפילו למתירין ליתן שמן של ריח במים הכא גרע (סקל"ה ושעה"צ סקל"א).

בענין "מוסק"

א. המוסק הוא ריח הבא מן החיה, יש אומרים שהוא מזיעתה, ויש אומרים דהוא דם שמתקבץ בצואתה ומתייבש ונעשה בושם, ברכתו "מיני" בשמים (סק"ז).

ב. ליתנו בקדירה להטעים בריחו התבשיל, להצד שהוא מדם של חיה נחלקו הפוסקים אם מותר לאכלו משום איסור דם, ולדעת הרבה פוסקים מותר כיון דהשתא עפרא בעלמא הוא, **ומצדד בא"ר להורות כן להיתר,** ובפמ"ג צידד להתיר אפילו לכתחילה ביש ששים כנגדו בתבשיל (אף דנותן לכתחילה, וגם עביד לטעמא) (סק"ז).

ג. האם מותר להריח דברים האסורים באכילה: הנה במוסק מריחין בו ומברכין על ריחו אף להאוסרים באכילה, והוכיחו הפוסקים דמותר להריח דבר האסור באכילה, **וכתב ביאוה"ל** דמסתברא דדוקא בכיו"ב דעיקרו אינו לטעם אלא לריחו, **אבל דבר העומד בעיקר לאכילה** ומחמת טוב טעמו ושומנו מריח, **מסתבר דאין להריח לכתחילה** דיש לחוש שיבוא לאכלו, ובפרט אם יש בו קיוהא וכדומה שיש לחוש שמא יחלש מחמת ריחו ויהא מוכרח אז לאוכלו, דבודאי אסור להריח בו (ביאוה"ל ס"ב ד"ה המוסק).

עוד מדיני עבידא לריחא (חנותו של בושם) (מסי' רי"ז)

א. בשמים המונחים בבית בעה"ב וריחם נודף בבית, ונכנס לביתו ומריחן מברך עליהם (ואפילו ריח שלהם שיוצא חוץ לבית והריחו ג"כ מברך), דודאי מיועדים להריח (שהרי קנאם בעה"ב להריח בהם) (שעה"צ סק"א).

ב. יש אומרים דצריך כוונה להריח, אבל בלא מכוין להריח אף שבא אליו הריח מאליו ונהנה ממנו אין מברך. ודעת הרבה פוסקים כל שהבשמים נעשו להריח, כיון שמעלים ריח טוב ונהנה מריחם מברכין עליהם, אף שלא מכוין להריח (סק"ב).

ג. בשמים המונחים בחדרו של בושם ולא בחנותו (היינו כעין מחסן וכדומה שאין נכנסים לשם הקונים בד"כ), **אין מברכין עליהם** כיון דעבידי לסחורה ולא לריח (אף שמטרתם היא להרחה, מ"מ אינם עומדים עתה לשם כך), אלא אם נטלם בידיו להריח דעי"ז נעשה עביד לריחא (סק"א).

ד. בשמים בחנותו של בושם: אף שעומדים לסחור בהם, מ"מ נחשב כעבידי לריח, דניחא ליה שיריחו האנשים ריח הבושם ויבואו לקנות ממנו, ומברך מיני בשמים כיון שהריח עולה מעורב מכולם יחד (סק"א וג') (ואם מונחים בצנצנות סגורות ורק פותחים בכל פעם להריח, נתבאר בביאוה"ל ס"ג, והובא לעיל בענין ריח שאין לו עיקר).

ולענין בעל החנות עצמו יש אחרונים הסוברים דלגביו לא נחשב עבידי לריחא ואין מברך (ושאר האחרונים נחלקו בזה דסוף סוף הרי עומדים לכך), וע"כ טוב שיכוין להדיא להריח דאז לכו"ע יהי' צריך לברך [א.ה. ויל"ע דלכאורה צריך נטילה בידו, ולא סגי בכוונה להדיא, כדלעיל סוסק"א ובשעה"צ סק"ב] (סוסק"ד ושעה"צ סק"ז, ועיין עוד שעה"צ סק"ן).

ה. אפטייק (בית מרקחת שמוכרין בו סמי רפואה): לא"ר דינו כחנות של בושם, ובקצוש"ע נחלק דהבריאים אין קונים בו, והחולים בלאו הכי יבואו לקנות, ויש לדחות דניחא שיריחו וידעו עי"ז שכאן הוא אפטייק, אלא שיש להסתפק בזה מטעם אחר וכו' (ביאוה"ל ס"א ד"ה הנכנס).

בדיני הברכה

א. כמה פעמים יברך: בריח העולה מאליו (באופן שחייב בברכה כחנות של בושם) **1. אם בירך בבוקר** אפילו יושב שם כל היום **אין צריך לחזור ולברך, ואפילו הסיח דעתו** לא נחשב להס"ד שהרי הריח עולה לו תמיד כל זמן שהוא שם. **2. ואם יצא לחוץ** אם דעתו לחזור מיד אין חוזר ומברך (ובעל החנות בסתמא הוי דעתו לחזור). **3.** ואם כשחוזר מריח בבשמים אחרים ג"כ אין צריך לברך, מאחר שריחם עולה מאליו ולא הוי מחוסר מעשה, לכך לא חשיב סילוק (כן נקטינן וכתי' ב' במג"א, אבל לתי' א' יחזור ויברך בזה) [אבל באין ריחם עולה אלא כשנוטלו בידו להריח, לב' התירוצים חוזר ומברך]. **4.** ואם הולך **לחנות של בושם אחר** חוזר ומברך (אף שלא הסיח דעתו – לשון הא"ר). **5. ואם הולך לביהכנ"ס להתפלל** או לעסקיו, הוי הפסק **וחוזר ומברך** (ס"א וסק"ד-ז' ושעה"צ סקי"ב י"ג).

ב. אגודות של בשמים המונחות על השולחן ואין ריחם עולה מאליו, אלא כשנוטלן ומריח בהם, אם הי' **דעתו לחזור ולהריח** בהם אין צריך לחזור ולברך כל פעם שנוטלן להריח, ואפילו יצא מביתו וחוזר מיד אין צריך ברכה, **אבל** אם **לא הי' דעתו** לחזור ולהריח **או שהסיח דעתו** חוזר ומברך, **ואם חוזר ומריח בשמים אחרים** ודאי מברך (סק"ו ועיין שעה"צ, ושעה"צ סקי"ב).

בשמים העשויים להעביר ריח רע ובשמים של איסור

א. בשמים של בית הכסא: שמוליכם כדי להעביר הריח רע, אין מברך עליהם אפילו עומד חוץ לביה"כ ומריחם מרחוק, ואפילו מכוין להריח כיון שלא נעשו לריח (של תענוג) (ובפמ"ג מסתפק בכל בשמים כשמריחם מחדר אחר (ומפסקת המחיצה, דאולי חשיב כריח שאין לו עיקר ולא יברך, וביאוה"ל דחה דודאי חשיב כריח גמור), **ואפילו בעלים כשמכינם** בבית לכך ג"כ אין מברך דאין עשויים לריח. **ובפמ"ג** מצדד **דאפילו נוטלם אדם בידיו** להריח לא יברך (וגרע מפרי וחדרו של בושם שמהני בהם, מאחר דעשויים בפירוש למטרה אחרת של סילוק הסרחון, ואף בשעה שנוטלם עדיין עומד למטרה זו), ונשאר בצ"ע, **ומשמע דאינו מברך** (ס"ב סק"י ושעה"צ וביאוה"ל).

ב. בשמים של מת הנתונים **ע"ג מיטתו או לאחריה** (שעשויים להעביר ריח המת), **אין מברכין עליהם** (ולכאורה שוים בפרטיהם להבית הכסא הנ"ל), אבל הנתונים **לפני המיטה** לכבוד החיים עשויים שיריחו ויהנו **ומברך עליהם** (ס"ב וסק"ח ט' ושעה"צ).

ג. שמן מבושם להעביר הזוהמא כגון של זיעה שריחה רע או בידיו מלוכלכות מהמאכל, **אין מברכין** עליהם דל"ח עבידי לריח, ואפילו בשמן אפרסמון החשוב ג"כ אין מברך, ואפילו מתכוין להריח (אחר שסך), **ואם** מתכוין בסיכתו להעביר הזוהמא וגם להריח מסתפק הפמ"ג.

דין מוגמר העשוי לגמר הכלים, וכלים המוגמרים, נתבאר לעיל בדין ריח שאין לו עיקר.

ד. בשמים של ערוה התלויים בצוארה או אוחזתן וכדומה אין מברכין עליהם, שאסור להריחן שמא יבוא לידי הרגל קריבה לעריות, ושל אשתו נדה היא בכלל זה, ובפנויה מסתפק הפמ"ג, וכמה אחרונים החמירו, אבל בפנויות שהם בחזקת נדות ודאי אסור. **ובקופה של בשמים** המיוחדת לתלות לנשים **המונחת כעת על השולחן,** יש מאחרונים שאסרו להריח דגם בזה יש קריבה שיבוא לידי הרהור במכירה ויודעה, **וכן מצדד בשעה"צ,** ובפרט באופן שמכוין להריח (ס"ד משנ"ב ושעה"צ יעוי"ש).

ה. בשמים שהוקטרו לע"ז אסור להריח בהם ואין מברכין (ס"ה).

ו. בשמים של גוים סתם מברכין, **אבל במסיבה של גוים** המסובין לאכול ולשתות אין מברכין, דסתם מסיבתן לע"ז (ס"ו ומשנ"ב). ועיין סי' רצ"ז סק"ה שהביא ד' הט"ז דטוב לכתחילה לחוש לר' יונה שלא לברך אפילו על סתם בשמים של גוים, שסתמן עומדים למכרן לע"ז, אלא אם כן הוא תגר וכדומה באופן שאין לחוש לזה, יעוי"ש (ומשמעות הט"ז סי' רצ"ז סק"ג שדין זה הוא לאו דוקא בהבדלה, יעוי"ש. ועי' מ"א סי' רי"ז סק"ז שנראה דהבין כוונת רבינו יונה, דמסתמא כבר נשתמשו בהם למסיבה של ע"ז).

ז. ההולך חוץ לכרך ומריח ריח טוב: אם רוב העיר גוים אין מברך, דתלינן במסיבתן של גוים, **וברוב ישראל** תולין בישראל ומברך, ובמחצה על מחצה כתב מג"א דמברך, ובביאוה"ל מפקפק בזה דהלא הוא ספיקא דאורייתא (ס"ז).

ח. נתערב ריח שאין מברכין כגון של מת וכיוצ"ב עם ריח שמברכין הולכים אחר הרוב, **ובנתערב ריח של ע"ז עם ריח כשר** יש אומרים דגם בזה אזלינן אחר הרוב, **ויש חולקין דבזה אסור,** דהרי ע"ז אין בטלה במיעוט (ועיר שרובה ישראל דמברך, היינו דתולין דכל הריח בה רק מישראל) (ס"ח וביאוה"ל).

ברכת הודאה על מקום שנעשה בו נס

א. ברכת שעשה לי נס במקום הזה: מי שהיה בסכנה וניצול ממנה, בפעם ראשונה מברך הגומל (לפי הפרטים שבסי' ריט), ואם אח"כ עובר במקום שאירע הנס יברך בשם ומלכות (סק"ט) בא"י אמ"ה שעשה לי נס במקום הזה (ס"ד סקט"ו). ודוקא בשהיה **בסכנת מיתה וניצול ממנה** (ביאוה"ל ס"א ד"ה כגון מעברות יעוי"ש), **ואפילו אין ניכר מעצם המקום דבר הנס** ג"כ מברך (סוסק"ז) (ולענין נס דרבים יבואר אי"ה בהמשך).

ב. 1. באיזה נס נאמר: אף דלענין הגומל מברכים אפילו יורדי הים וחולים שנתרפאו וכיוצ"ב, אפילו דברים שאינם נס גמור, מ"מ לענין ברכת "שעשה נס" צריך שיהיה דרך נס, **יש אומרים** שאינו מברך אלא על נס (של הצלה ממיתה) **היוצא ממנהגו של עולם,** ולד' המ"א בין שההצלה היתה מחוץ למנהג העולם כגון העובדא שבגמ' בא' שצמא למים במדבר ונסתכן ונברא לו מעין מים, **ואפילו רק הסכנה היתה מחוץ למנהג העולם** כגון שנפל עליו חיה לטרפו, **אבל להמשנ"ב צריך שההצלה דוקא תהיה חוץ למנהג העולם,** אבל בנפל עליו חיה וקרא לעזרה ובאו בני אדם והבריחוה וכדומה שההצלה היא כמנהג העולם, אין חשוב עדיין חוץ למנהג העולם לברך לדעה זו (סקכ"ט ושעה"צ סקכ"ו) [א.ה. כן משמע לי כוונתו, אבל אין צריך שיהיו שתיהם דוקא חוץ למנהג העולם, אף שיש קצת להסתפק בלשונו]. וכן אם נפל עליו אבן, או שעברה עליו עגלה טעונה באופן שבדרך הטבע היה שימות וניצול ממיתה, הוי נס שחוץ למנהגו של עולם ומברך. **אבל אם ההצלה היתה במנהג העולם,** וכנ"ל שקרא לעזרה והבריחו החיה או שברח ממנה וניצול, אין חשיב נס לברך עליו ברכה זו. **ויש אומרים** דאפילו היה הנס במנהגו של עולם, כגון באו גנבים וניצול ע"י שקרא לעזרה וכדומה, מברך ברכת שעשה לי נס, **וטוב לברך בזה מספק בלא שם ומלכות** (ס"ט). **2. אבל חולים שנתרפאו** אף שצריכין לברך הגומל **או יולדות** וכדומה, לא יברכו שעשה לי נס גם לדעה השניה, דאין זה נקרא נס דרוב חולים ויולדות לחיים (ביאוה"ל ס"ט ד"ה ויש). **3. אם נפל ברזל סמוך** לעינו או נפל אבן סמוך לראשו, ונעשה לו נס **ולא נפל על ראשו** ולא נכנס לעינו, לדעה א' אין מברכין, ולדעה ב' יתכן שיברך כיון שהיה קרוב לסכנה וניצול (ויתכן דגם לדעה שניה אין מברך), וע"כ יברך בלא שו"מ וכנ"ל (סקל"ב ושעה"צ סקכ"ט). **4. אם עלה בסולם ונשבר שליבה תחתיו ונפל לארץ וניצול:** לדעת הח"א תלוי בב' דעות הנ"ל, ובשעה"צ מסופק דאולי גם לדעה ראשונה מברך באופן שהיה בגובה מקום (שעה"צ סקכ"ט).

ג. חיוב הברכה וזמנה: ברכה זו חובה (ס"ג), ומברך אותה כשמזדמן למקום ההוא בפעם שאחר הנס, ואח"כ כל שלא ראה המקום **שלושים יום, חוץ מיום שראה** בו פעם שעברה **וחוץ מיום הזה** (היינו כשרואהו ביום הל"ב) כשמזדמן לשם עתה וראהו מברך שוב, אבל בראה תוך ל' יום לא יברך (וברכתו לבטלה) [ואין דומה לברכות הרעם או ריח שמברך שנית אפילו בו ביום, דשם מברכין על רעמים חדשים ועל ריח חדש שנודף, משא"כ הכא] (סקי"א-י"ג), **ואין צריך לפרוט ולהזכיר** מה היה הנס רק יאמר ברוך שעשה לי נס במקום הזה (ביאוה"ל ס"א ד"ה מברך).

2. ראה מקום הנס ולא בירך שם, אם עבר כבר משם ואינו רואהו הפסיד הברכה, ומצדד הביאוה"ל דאפשר דאפילו אח"כ רואה שוב המקום תוך ל', אף שלא בירך בפעם הקודמת מ"מ אין יכול לברך, דסוף סוף לא הוי ראיה חדשה (ביאוה"ל סוס"א ד"ה במקום).

ד. 1. אירע לו נסים בכמה מקומות: אותו אדם שאירעו לו נסים בכמה

מקומות, כשמגיע לא' המקומות שהיה לו נס **מזכיר שם שאר המקומות** שאירעו לו נסים, והיינו שיאמר ברוך וכו' שעשה לי נס במקום **הזה** (בתחלה) ובמקום פלוני ובמקום פלוני (ס"ה). **ומ"מ אם אח"כ** מגיע אפילו באותו יום **למקום השני,** יברך שוב שעשה לי נס (סק"ט) (ומסתפק בשעה"צ סקי"ד אם יכלול גם מקום הראשון שכבר בירך, ומצדד שיזכיר מאחר דאינו לבטלה שכוללו בברכה ממילא, ומ"מ לעצם ענין הזכרת שאר מקומות משמע בראשונים שהיא חומרא בעלמא ולא מדינא כמ"ש בשעה"צ סקי"ב). **2.** ודוקא אדם פרטי שאירע לו נס, אבל על נסים של ישראל, או אפילו נס פרטי לענין בנו ותלמידו וכיוצ"ב, אין צריך להזכיר רק מקום זה (סק"ח ושעה"צ).

ה. להודות להשי"ת על הנסים: כתבו האחרונים שמי שאירע לו נס יפריש לצדקה כפי השגת ידו ויחלק ללומדי תורה, ויאמר הריני נותן זה לצדקה, ויה"ר שיהא נחשב במקום תודה שהייתי חייב בזמן המקדש, וראוי לומר פרשת תודה, וטוב וראוי שיתקן איזה צרכי רבים בעיר, ובכל שנה ביום הזה יתבודד להודות לד' יתברך ולשמוח ולספר חסדו (סקל"ב).

ברכה על נס שאירע לאחרים

א. נס של רבים: היינו הרואה מקום שנעשה נס לרוב ישראל, מברך "שעשה נסים לאבותינו במקום הזה", ויבואר אי"ה בסמוך. אבל נס שנעשה למקצת ישראל ואפילו לכמה שבטים, אין מברכין עליו אלא אותן שנעשה להם הנס (ס"ב).

ב. 1. נס של אבותיו: בניו וכו' של אדם אם נזדמנו למקום שאירע נס לאביהם, מברכין שעשה נס לאבי (וכדומה) במקום הזה, ובפוסקים נחלקו בחיוב הודאה של בניו ויוצאי חלציו על נס של אבותיהם, **והכריע הא"ר** (וכן הסכים המשנ"ב) דבניו ונכדיו יברכו אף כשנולדו קודם הנס, **ומנכדיו ואילך** לא יברכו אלא אותם **הנולדים אחר שאירע הנס,** דאז גם הם שותפים להנס.

ונוסח הברכה: הבן יאמר לאבי, ואם באו שתי בניו יאמרו לאבינו, ובני הבנים יאמרו לאבי אבא או לזקני, וברבים יאמרו לאבותינו (ס"ד).

2. נס של אמו ואם אמו מברך ג"כ שעשה נס לאמי, או לאם אמי וכדומה (ביאוה"ל ד"ה וכל).

3. נס של אדם אחר: דוקא יוצאי יריכו, אבל אדם אחר אפילו קרובו ואפילו בעל על אשתו או להיפך, וכן אב על נס שאירע לבנו **אין רשאים לברך** (שם).

ג. נס של רבו: אם אירע נס לרבו מובהק צריך לברך ברוך שעשה נס לרבי במקום הזה, אבל בניו של התלמיד לא יברכו על ניסו (ס"ו וסק"כ).

ד. נס של "אדם מסויים": כגון יואב בן צרויה וכדומה, מברך עליו ברוך שעשה נס לפלוני במקום הזה. אכן כהיום אין נוהג זה דאין מצוי בינינו אדם מסויים, דלא סגי באדם חשוב, אלא בעינן **שיצא טבעו בכל העולם** כיואב שהיה מפורסם **בכל ישראל לראש ולשלטון,** ואפילו דניאל וחנניה מישאל ועזריה משמע דאין נחשבים לאדם מסויים, וגם דיש אומרים דבעינן כיואב שנשתלח בשליחות כל ישראל (ואין מצוי בדורותינו שאנו מפוזרים), וגם דבעצם הדין דאדם מסויים מגמגם המ"א אם נקטינן כן (ביאוה"ל ס"ז ד"ה על נס, יעוי"ש אריכות דבריו).

ה. נס של אדם שנתקדש בו שם שמים (שנצלו ממות) כגון דניאל וחבריו, מברך, לפיכך הרואה גור אריות של דניאל וכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה מברך "שעשה נס לצדיקים במקום הזה" (וכתב ביאוה"ל דמשמע דוקא כשרואה מקום הנס שנתקדש, ולד' הטור היה מקום לומר דכיון שנתקדש שם שמים על ידו חשיב לכל אדם כרבו, וצריך לנהוג בו כבוד ולהודות להשי"ת על נסים שהזמין לו, אפילו שאר הצלה שלהם) (ד"ה לפיכך הרואה).

ו. הרואה את האדם שנעשה לו הנס: אם הוא מאותם שמברכין על נס שלו (כגון אביו ורבו ואדם מסויים וכו'), יש אומרים שכשם שמברך על ראיית מקום שנעשה הנס, יברך ג"כ על ראיית אותו אדם שנעשה לו הנס, אם פוגע בו אחר ל' יום שלא ראהו, ויאמר ברוך שעשה נס "לאבי" או "לרבי", ובאדם מסויים יאמר "לאדם הזה" או "לך". **ואם ראה האדם** תוך ל' לראיית **המקום** אין מברך, ואז אפילו חוזר ורואה המקום אחר ל' לראיית המקום, כשהוא תוך ל' לראיית האדם אין מברך עליו, וכן איפכא (רמ"א ס"ו וביאוה"ל ד"ה כמו).

ויש אומרים דלענין רואה האדם עצמו יכול לברך, אפילו אינו אביו או רבו כ"א אוהבו החביב לו יכול לברך, דזה תלוי בשמחת הלב, ולדינא מסיק בשעה"צ (סקי"ז) דבזה לא יברך.

ואם ראה האדם שאירע לו הנס ולא זכר לברך ועבר משם, לא יברך עתה, ואפילו חוזר ורואהו תוך ל' אפשר שלא יברך, דסוף סוף ל"ה ראי' חדשה שהרי ראהו תוך ל' (וכנ"ל לענין מקום הנס) (ביאוה"ל סוס"א ד"ה במקום).

בענין ברכה על נס של רבים

א. נס של רבים: כפי שנתבאר לעיל היינו שנעשה לכל ישראל או עכ"פ לרובן, כשרואה מקום ההוא צריך לברך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, אבל נס של מקצת ישראל או אפילו לשבט שלם אין מברך, אא"כ הוא מאמין שנעשו להם ולאבותיהם נס זה.

ב. שיהיה ניכר הנס: כ' המג"א דבנס **דרבים** צריך שיהא הנס ניכר מתוך המקום, כגון קריעת ים סוף והירדן, אף שאין ניכר בהם עתה הנס מ"מ "במים" אלו עצמם (א.ה. ולענין ירדן וארנון לכאורה צ"ל דהכוונה דהנס נעשה "כאן" במקום זה במים), וכן אם היה נעשה הנס בגוף הקרקע, וכן הרואה אבני אלגביש שאלו האבנים שנעשה בהם הנס (וכעי"ז יש לפרש אבן שישב משה ע"י תפילתו בישיבתו על אבן "זו"). **אבל בנס שאין ניכר מתוך המקום,** כגון הרואה המקום סמוך לירושלים שמת בו מחנה סנחריב אף שיודע לכוין המקום, **אין מברכין** עליו ברכה זו דאין הנס ניכר, שלא בגוף האדמה נעשה הנס [א.ה. אולי הכוונה שהנס לא שייך ל"מקום", וגם לא קרוי על שמו, דנקרא נס מחנה סנחריב וכדומה, משא"כ קריעת "ים סוף" ו"ירדן" ו"ארנון" שנקרא ע"ש המקום ושייך הנס במקום עצמו, ויל"ע]. **אכן בשעה"צ** ציין לדעות אחרות בראשונים שהשוו דין נס של רבים לנס של יחיד (שבו ודאי אין צריך לתנאי זה), ולא הצריכו שיהיה ניכר הנס במקום אפילו בדרבים **ומברך עליו,** ונשאר בצ"ע למעשה (סק"ז ושעה"צ סק"א).

ג. כמה מקומות של נסים של ישראל: הרואה **מעברות ים סוף** (מקום שנבקע הים ועברו בו), **ומעברות הירדן** (כנ"ל בירדן), **ומעברות נחל ארנון** (שנעשה הנס עם האמורים שנחבאו במערות שבהרים ונדבקו ההרים ונהרגו), **ואבני אלגביש של בית חורון** (שהשליך ד' מן השמים על האומות שנלחמו עם יהושע), **ואבן שבקש עוג לזרוק על ישראל** (שעקר הר בן ג' פרסאות וכו'), **ואבן שישב עליה משה במלחמת עמלק** בתפילתו, **וחומת יריחו** שנבלעה במקומה (ובכל אלו המקומות היה הצלה מסכנת מיתה), **מברך עליהן** וכו' (ס"א).

ד. פרטים בראיית ים סוף והירדן: כתב הכו"פ מברך דוקא שרואה המקום **המסויים** שעברו בו (ובלשון הרמב"ם יש קצת להסתפק בזה), **ומיהו בכל מקום שיראה חלק מהים או הירדן** ראוי להזכיר חסדי ד' והשגחתו, ויודה וישבח כפי כוחו (**בלא ברכה** אלא שבח בעלמא) (ביאוה"ל ס"א ד"ה מעברות, עיי"ש באורך).

ה. מקום שעשה אליהו המזבח בהר הכרמל: יתן בו שבח והודאה להבוי"ת על נפלאותיו שנעשו שם, **אבל מ"מ לא יברך,** דלא היה הצלה ממיתה רק נס ופלא לחזק אמונת ישראל, ובד' כו"פ יש להסתפק אם ס"ל דיברך (שם).

ו. בית השונמית (שהחי' שם אלישע את בנו) **ג"כ לא יברך** (וטוב יותר שיברך שם מחיה המתים) (שם).

ז. גוב אריות של דניאל, וכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, נתבאר לעיל בדין נס של אחרים בנס שנתקדש בו שם שמים.

ח. הרואה אשתו של לוט שהיא נציב מלח מברך שתים, עליה אומר (בשם ומלכות) "דיין האמת" (כתב השעה"צ ס"ק כ"ב דאולי הכוונה שמצטערים על שהיה תוקף הדין כ"כ עד שלא הועיל זכות תפילתו של אברהם), ועל לוט מברך "זוכר הצדיקים" (שזכר הקב"ה את אברהם והציל בעבורו ללוט). **וברואה אשתו של לוט** מברך אותם ב' ברכות, **אבל קברו של לוט** משמע דאין מברך כלל, ובשעה"צ סקכ"ג נתלבט בזה בדעת השאלתות והרי"ף אם יברך שתים ברואה אשתו של לוט (עיין מה שצדד בזה ונוטה שיברך, יעוי"ש טעמו).

בדין ברכת הגומל (מסי' ריט)

ארבעה צריכים להודות: יורדי הים, הולכי מדבריות, חולה שנתרפא, חבוש בבית האסורים ויצא, וסימנך וכל החיים יודוך סלה: חבוש, יסורים, ים, מדבר (ס"א).

א. יורדי הים: 1. אפילו אם לא נסתכן שם שלא היה שום סערה, אלא כיון שעלול לקרות שם מקרי סכנה צריך להודות שניצול (ביאוה"ל סוד"ה יורדי). **2. ודוקא כשעלו ממנו לגמרי,** אבל מה שעוצרת הספינה בנמל ויורדים ממנו ליום או יומים (ויש מסתפקין בשוהה כמה ימים), **אינו מברך** דעדיין לא נצול לגמרי (סק"א). **3. ואם גם נהרות הגדולים בכלל** או ים דוקא: יש לתלות דלמנהג ספרד (דלקמן) ודאי יברך, ולמנהג אשכנז אפשר דאין מברך, דלא שכיח כ"כ סכנה כבים (ביאוה"ל ד"ה יורדי).

ב. הולכי מדבריות: כשהגיעו לישוב, אבל מה שעוברין בדרך הליכתם דרך איזה עיר אין מברכין וכנ"ל בים, ואפילו לא קרתה שום סכנה מברכין.

ג. חולה: שנתרפא ועמד על בוריו.

ד. חבוש בבית האסורים ויצא: לדעת מג"א **דוקא בחבוש על עסקי נפשות,** שהיה עומד בסכנה שמא יגמר דינו למיתה, **ומסתפק בביאוה"ל אם לשיטתו** אם כבר נגמר דינו לישב בבית האסורים וישב, אם כשיוצא חייב לברך או לא, אלא אם כן במקומות שעצם הישיבה בבית האסורים היא סכנה דאז בודאי צריך לברך כשיוצא משם, **ולדעת הא"ר והברכ"י** ועוד **אפילו חבוש על עסקי ממון** כשיצא **מברך,** כיון שעכ"פ היה כלוא ולא היה מושל בנפשו, **ומ"מ** גם לשיטתם היינו בדנוהו לישב בבית האסורים גמור למשך איזה זמן, **אבל לא** בשדנוהו לישב יום או יומים בבית השוטרים דאין שייך כלל סכנה, וגם לא שייך כ"כ טעם דאינו שולט בנפשו דאז **לכו"ע אין מברך. ויש שצדדו** לתלות פלוגתתם במנהג אשכנז וספרד (להלן), **וביאוה"ל** צידד דהמג"א קאי אפילו למנהג ספרד, וכתב **דעכ"פ להנוהגים במנהג אשכנז** ודאי לא יברכו בחבוש על עסקי ממון (זולת אם יש סכנה בעצם הישיבה) (ביאוה"ל ס"א ד"ה חבוש יעוי"ש, ועיין מש"כ שם עוד דעה צדדית להיות כבול בכבלי ברזל, ונוטה שלא כדבריו) (סק

"ג וביאוה"ל ד"ה חבוש).

עוד פרטים בחייבים להודות

א. הולך מעיר לעיר: יש בזה חלוקי מנהגים, **באשכנז וצרפת** אין מברכין שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיח ביה סכנה, **ומנהג ספרד** לברך בכל דרך של פרסה מחוץ לעיר, דס"ל דשוה דין ברכת הגומל לתפילת הדרך, אבל בפחות מפרסה אין מברך, אלא אם כן הוא מוחזק בסכנה ביותר (ס"ז ומ"ב). **ואם בהלכו מעיר לעיר** אף שאין מקום סכנה, אירע **ובאו עליו ליסטים** להרגו וניצול, גם למנהג אשכנז יברך (ואפילו לאותן שאין מברכין כ"א בד' אלו ה"חיים", מ"מ כאן שהוא בדרך נכלל בזה) (סקל"א).

ב. באיזה חולי מברך: להשו"ע כל חולי **שנפל למשכב במיטה** מחמת החולי (ולאפוקי מיחוש בעלמא), **אף שאינו** חולי של **סכנה** ולא מכה של חלל, **מברך הגומל** כשמבריא, דכיון שנפל למשכב אין אנו יודעים מה יעלה בסופו, שפעמים מתגבר החולי ובא לידי סכנה, **ואפילו אם יש לו מיחוש** שבא מזמן לזמן (בין קבוע ובין אינו קבוע), כל שנפל למיטה מחמתו מברך כשקם ממנו הגומל, דלאו בכל שעתא אתרחיש ניסא [ואפילו חולי קדחת החולפת שקורין "פיבער" נמי מברך]. **ולדעת הרמ"א** אין מברך **רק** על חולי **שיש בו סכנה**, כגון מכה של חלל או קדחת של כל הגוף הנקרא שוידערין (ואז מברך אפילו לא היה ג' ימים בחליו), **וכ' שכן נוהגים באשכנז** [והט"ז מבין דלהרמ"א ג"כ אם מוטל במיטה יותר מג' ימים יברך בכל חולי, ולא הסכים עמו בביאוה"ל]. **וכתב המ"א** דקצת נוהגים (באשכנז) כהמחבר **לברך בכל חולי,** וכן ד' הא"ר ומג"א שכל שהוא חולי שחלה בכל גופו **שמחללין עליו שבת ע"י גוי,** אף שאין בו סכנה **יברך הגומל.** וכעי"ז כתב החיי"א, אלא שכתב דבזה לא יברך אלא אם כן נפל למיטה שלושה ימים (ס"ח מ"ב וביאוה"ל, ועיין שעה"צ סקי"ז).

ג. מי שנעשה לו נס אחר שאינו מהנך ארבעה (חיי"ם), כגון נפל עליו כותל, או נצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו אריה בעיר לטרפו, או באו עליו גנבים ושודדי לילה ונצול בהם, **ג"כ מברך הגומל, שארבעה אלו לאו דוקא** אלא בכל מי שנעשה לו נס, **ואפילו היה ההצלה בדרך הטבע** כגון שקרא לעזרה ובאו אנשים להצילו וכדומה יברך (אף דלענין ברכת שעשה לי נס יש פלוגתא בזה, כנ"ל בסי' ריט). **ויש אומרים** דארבעה אלו דוקא (ועיין לעיל אות א' בסופו), וטוב לברך בלא שם ומלכות, **והאחרונים כתבו דהמנהג לברך** וכסברא ראשונה, וכן מסתבר (שו"ע ס"ט ומ"ב).

ד. מי שנתחייב ארבעתן אינו מברך אלא ברכה אחת לכולן (סק"ג).

מדיני הברכה

א. נוסח הברכה: בא"י אמ"ה הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, **והשומעים אומרים** מי שגמלך טוב וכו' ("וחייבים" הכוונה אע"פ שאיני הגון, עם כל זה גמלני בכל טוב), **ובדיעבד** אין מעכב הנוסח כל שאמר ענין הברכה, וכן אין מעכב אמירת השומעים (ס"ב ומ"ב, ועיין שעה"צ סק"ה לענין לשנות לכתחילה).

ב. מעומד: צריך לעמוד, ובדיעבד יצא אף בישיבה (סק"ד).

ג. קטן בברכת הגומל: אינו מחוייב להודות ואפילו מצד מצות חינוך (סק"ג) (ועיין הטעם במג"א דאינו נקרא "חייבים" יעוי"ש, ועיין בה"ט אות א' ורעק"א אות א').

ד. אשה בברכת הגומל מנהג העולם שאין מברכין, וכתבו האחרונים הטעם דסדר ברכה זו בפני עשרה, ולאו אורח ארעא לאשה, ויש שכתבו דמ"מ נכון היא שתברך בפני עשרה עכ"פ בפני נשים ואיש אחד (סק"ג).

ה. זמן הברכה: נהגו לברך אחר קריאת התורה לפי שיש שם עשרה (סעיף ג'), ויקראוהו לתורה קודם לאחרים, אבל אין דוחה שום חיובים (ביאוה"ל סוסקל"ו). **ונכון שלא לאחר** הברכה יותר מג' ימים, ואפילו אם ע"י זה יצטרך לברך שלא בס"ת כנהוג, אעפ"כ לא ימתין אלא יברך בפני עשרה בלא ס"ת, **ומ"מ אם איחר** מלברך יש לו תשלומין לברך כל זמן שירצה (סק"כ). ועיין בסמוך כשאין לו עשרה.

ו. יברכנה בעשרה ותרי מינייהו רבנן: צריך לברך ברכה זו בפני עשרה, והוא אחד מהם (ודלא כהראנ"ח), ושיהיו שתים מהם ת"ח, שנאמר וירוממוהו בקהל עם (עשרה) ובמושב זקנים יהללוהו (תרי רבנן), **ואם לא שכיחי רבנן** לא יניח מלברך (ס"ג) (ולדעת התוס' צריך י"ב אנשים שהם עשרה ועוד ב' הת"ח, והשו"ע השמיטו – עיין ביאוה"ל ד"ה ותרי). **ולדעת הגר"א** למה דנקטינן דהרבנן הם בכלל העשרה, אין מקור שיברכנה בדלא שכיחי, אכן הביאוה"ל מקיים ההלכה בזה כהשו"ע (ד"ה לא שכיחי).

ז. אם בירך בפחות מעשרה: יש אומרים שיצא דעשרה אינו אלא למצוה, ויש אומרים דלא יצא, וטוב לחזור ולברך בפני עשרה בלא שו"מ, **ובמחצית השקל** סובר דבליכא עשרה לדעה השניה הוא ברכה לבטלה, **אבל דעת הרע"א** דגם לדעה אחרונה **מותר לברך דרך שבח והודאה** ברכה זו **בלא עשרה,** ולשיטתם **יוכל אח"כ לברך** בפני עשרה **דרך חובה, אלא דלכתחילה יזהר** שלא לעשות כן, דלדעה ראשונה כבר יצא יד"ח ולא יוכל לברך אח"כ שוב, **ואם כיון להדיא** בברכתו שהוא **רק לשבח והודאה** ולא דרך חובה, אפשר דלכו"ע יוכל לחזור ולברך שנית בעשרה (ביאוה"ל ס"ג ד"ה וי"א).

ובאופן שיודע שלא יזדמנו לו עשרה יברך בלא עשרה אפילו לכתחילה, וכתב הרא"ה דימתין עד ל' יום פן יזדמן לו עשרה שיוכל לקיים המצוה כהלכתה, ויותר לא ימתין (סק"ח).

בדין ברכת הגומל ע"י אחר

א. בירך הגומל לעצמו ונתכוין להוציא גם לחבירו (ושניהם חייבים), אם שמע וכיון לצאת יצא, ואפילו לא ענה אמן (ס"ה).

ב. לברך הגומל על טובתו של חבירו, יש אומרים שמותר לו לברך הגומל על טובת חבירו ואפילו אינו קרובו, אם יש לו שמחה בזה, ואין זה ברכה לבטלה דהוא רק דרך שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בה, ויאמר בא"י אמ"ה הגומל לחייבים טובות שגמלך כל טוב, **ויכול לברך כן אפילו בליכא עשרה מטעם זה, וכל שכן על אשתו** דרשאי לברך ויאמר כנ"ל. ואם מברך שלא בפניה יאמר "שגמל לאשתי כל טוב", **ואם מברך על אביו ורבו** יאמר בא"י אמ"ה "שגמלך כל טוב" (ולא יאמר לחייבים דפוגם כבוד אביו או רבו), ושלא בפניו יאמר שגמל "לאבי" או "לרבי" כל טוב (רמ"א ס"ד, וסק"י, סקט"ו-י"ח).

ודוקא בקרובו או אוהבו ששמח בהצלתו, אבל על אדם אחר שאין שמח בלבו כ"כ ואומר כן מפני השלום, לא יברך בשם ומלכות, אלא יאמר "ברוך השם יתברך דיהבך לן" וכו' (עיין סקי"ג) (ויכול גם לומר ברוך "רחמנא" וכו' – שעה"צ סקט"ו), **ויש אומרים דאין רשאי לברך הגומל בשם ומלכות בשאר קרובים,** אלא על **אביו ורבו** (ובזה יש דעות אם צריך לברך או רשות, וכשם שיכול לברך על נס שלהם ברוך שעשה נס), אבל באינו אביו ורבו **לא יברך בשו"מ אפילו על בנו** [ויש אומרים דבאשתו ג"כ יכול לברך, וגם זה צ"ע].

ג. המברך הגומל על טובת חבירו (באופן שמותר לו לברך וכנ"ל), **ושמע בעל הנס ואמר אמן, יצא יד"ח, ואפילו לכתחילה** יכול לפטור עצמו בכך. ודוקא כשיש עשרה, אבל בליכא עשרה לא יכוין לכתחילה לפטור עצמו, שלענין ברכה דחובה הרי יש מחלוקת אם צריך עשרה, **ובדיעבד אם כיון לצאת** תלוי במחלוקת הנ"ל, ויברך בלא שו"מ וכנ"ל (שו"ע ס"ד). ומיירי בשמע כל הברכה וכיון השומע לצאת בה, **אבל אין צריך שיכוין המברך להוציאו** (עיין שעה"צ סק"ט הטעם). ודוקא בענה אמן, אבל בלא עניית אמן לא יצא באופן זה ע"י חבירו, אף דבכל מקום אמרינן דשומע כעונה ואין צריך אמן, הכא שאני, והטעם **1.** דהמברך עצמו לא נתחייב בברכה זו, אלא שמברך דרך שבח ותהילה. **2.** או משום דאיירי אפילו אין המברך מכוין להוציאו (ואף דבעלמא בלא כיון להוציא לא יועיל אמן, הכא עדיף כיון שנותן שבח והודאה על הצלת אדם זה, וקאי עליו הברכה [כן מבואר בשיטמ"ק, אף שביאוה"ל קיצר קצת בזה]. **3.** דאפילו יאמר הוא עצמו נוסח זה שאמרו חבירו לא יצא, שהרי חבירו אומר "שגמלך", אבל בעונה אמן ע"ז מודה גם הוא לד' על שגמלו הטוב (ביאוה"ל ד"ה וענה אמן).

הוראת הלכה

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

ספק ספיקא כשדעת מרן לברך

שאלה: ידוע שכתבו הפוסקים לחוש מאד בברכות, ואפילו כשיש ספק ספיקא אין לברך, וכמו כן כתבו הפוסקים שאמרינן סב"ל אפילו נגד מרן, ויש לשאול מה הדין כשיש ספק ספיקא באופן שאחד מן הספקות הוא דעת מרן שסובר לברך.

תשובה: נר' דאף בכה"ג אמרינן סב"ל, וראיה לזה ממש"כ מרן (סי' ז' סעיף ג') וז"ל: הטיל מים והסיח דעתו מלהטיל מים, ואח"כ נמלך והטיל מים פעם אחרת, צריך לברך ב"פ אשר יצר. עכ"ל. וכתב ע"ז החיד"א בברכ"י (ס"ק ג') דאמרינן סב"ל נגד מרן ויברך רק פעם א', ולא עוד אלא אפי' נסתפק אם בירך אפי' פעם א' [בציור דמרן] לא יברך, דשמא בירך פעם א' וסב"ל. עכתו"ד עיי"ש. והרי בכה"ג יש ספק ספיקא לברך, ספק שמא לא בירך אפי' פעם א' ולכו"ע צריך לברך, וספק אפי' בירך פ"א לדעת מרן צריך לברך עוד פעם, ואעפ"כ פסק הברכ"י סב"ל, א"כ ש"מ שאפי' בספק ספיקא שבא' משני הספיקות דעת מרן שצריך לברך, אמרינן סב"ל ולא יברך. וכ"מ ממש"כ בשו"ת מכתם לדוד (סי' ג') שרק כשא' מהספיקות הוא מה"ת, כיון דספיקא דאורייתא לחומרא ויש ס"ס לברך, יברך ולא חיישינן לסב"ל, והסכימו עמו בזה הבאים אחריו, ומדלא ראינו מי שכתב שאם בא' הספיקות דעת מרן שיברך לא אמרינן סב"ל, משמע דבכה"ג כן אמרינן סב"ל.

דין דיעה יחידאה בסב"ל

שאלה: בדין ספק ברכות להקל יש לשאול אם אמרינן הכי אפילו כשיש רק איזה דיעה יחידאה שסוברת שלא לברך.

תשובה: בס' טהרת המים (מערכת ב' אות נ') כתב שהעיקר להלכה כדעת הרב נר מצוה (דף ס"ט ע"ב), ובספרו אות אמת, שהעלה דבדעה יחידאה לא חיישינן לסב"ל, והביא שכ"כ בס' אהל יצחק (מ"ב דף א' ע"ג), עיי"ש. וכ"כ בשו"ע הרב (סי' תל"ה בקו"א ס"ק א'), עיי"ש. וכ"כ בס' פתח הדביר ח"א (דף רי"א ע"א), וס' בירך את אברהם (סי' ס"ג ס"ק א'), והביאם בשד"ח מערכת ברכות (סי' א' אות י"ח ס"ק ד'), והוסיף שכן העלה בספרו מכתב לחזקיהו בחלק התשובות (סי' י'), עיי"ש.

מנהג קדום לברך שהשתנה

שאלה: ידוע שלא אמרינן סב"ל במקום מנהג. יש לשאול מה הדין כשרואה שהמנהג שלא לברך, ומצא בגדולי הפוסקים שכתבו שהמנהג לברך, האם יכול להתחיל ולברך על סמך זה, או שימשיך במנהג שרואה כעת.

תשובה: אין לברך, דאין לך אלא מקומו ושעתו, וכמו שיתבאר להלן בתשובה דבסמוך, עיי"ש.

גדול שביטל המנהג לברך

שאלה: מה הדין כשרואה בפוסקים שהמנהג בדבר מסויים לברך, ומאידך גיסא אחד מגדולי הדור סובר בדין זה שאין לברך, ומחמת שהודיע דעתו ברבים בטל המנהג לברך, האם יכול לברך הואיל ויש מנהג קדום, או הואיל ואותו גדול ביטל את המנהג אינו יכול לברך.

תשובה: נר' דאם רב גובריה של אותו גדול והצליח לבטל לגמרי את המנהג לברך, א"כ חשיב שהמנהג כעת הוא שלא לברך, ואין יכול לברך. אך אם לא הצליח לבטל לגמרי את המנהג לברך, ויש עדיין הנוהגים לברך כהפוסקים שכתבו שהמנהג לברך, בכה"ג מי שנהג כאותם הפוסקים יכול להמשיך במנהגו, אבל מי שלא נהג כאותם הפוסקים אלא כעת רוצה לנהוג כמותם, נר' שאין לו לעשות כן, כיון שרוב הציבור קיבלו את דעתו של אותו גדול שלא לברך, בפרט אם דעת מרן השו"ע היא שלא לברך, כמש"כ באור לציון ח"ג (פט"ו סעיף כ"ד), עיי"ש במקורות.

ברכת שהחיינו בדיני קדימה

שאלה: פרי שמצד הדין צריך להקדימו לפרי אחר, אלא שעל הפרי האחר צריך לברך שהחיינו, האם מחמת ברכת שהחיינו יקדים את המין האחר.

תשובה: בס' וזאת הברכה (עמוד 158 הערה 4) כתב דמה שיש להעדיף לברך על פרי אחר שברכתו שוה לפרי שמברך עליו שהחיינו, כדי להנצל מהמחלוקת שמא ברכת שהחיינו שמברך אחרי ברכת בורא פה"ע הוי הפסק, זהו דוקא שאותו פרי חביב עליו, אבל אם הם שווים נראה שהפרי שמברך עליו שהחיינו חשיב לחביב, ויש להקדימו. ולפ"ז כל שהפרי שצריך לברך שהחיינו יש לו דין קדימה, יש להקדים לברך עליו, אע"פ שנוהג לברך שהחיינו אחרי ברכת בורא פה"ע, ואין לחוש בזה להפסק, דכיון שהמנהג לברך שהחיינו אחרי ברכת בופה"ע, מנהג מכריע להלכה שאינו חשוב להפסק, ורק כשהפרי השני יש לו דין קדימה יקדים לברך עליו, וירויח בזה שגם ברכת שהחיינו לא יהיה בה חשש הפסק אליבא דכו"ע.

ברכת שהחיינו על פרי מורכב

שאלה: האם מברכים שהחיינו על פרי מורכב.

תשובה: הוא מחלוקת הפוסקים הובא בביה"ל (ר"ס רכ"ה), ובכה"ח (ס"ק כ"ו), וע"ע שם בכה"ח שהביא לחס"ל שכתב שמנהג ירושלים לברך על תפוזים וכיו"ב שהחיינו, אע"פ שהם מורכבים [והביאו את דבריו להלכה בארץ חיים סתהון (סי' רכ"ה), והיפה ללב ח"א (סי' רכ"ה סוס"ק י"ב), עיי"ש], אך כתב ע"ז דבזמנינו לא ראינו מי שמברך עליהם שהחיינו, ולכן שב וא"ת עדיף. אלא שדעת רוב רובם של חכמי דורינו הוא שיש לברך שהחיינו על תפוזים ופרי הדר אע"פ שהם מורכבים, מכמה טעמים: א' ההרכבה שמרכיבים אותם חשיב למינם, ב' שאין ההרכבה ניכרת בהם, ג' דבגרעיני פירות המורכבים ששתלו אותם אין איסור דנטיעת כלאים, וכן על רוב הפירות המורכבים בימינו יש לברך עליהם שהחיינו, כיון שבדרך כלל יש בהם איזה טעם מהטעמים הנ"ל המתיר לברך עליהם שהחיינו, והובאו דבריהם בס' וזאת הברכה (עמוד 163), ובס' פסקי תשובות (סי' רכ"ה ס"ק י"ד), עיי"ש. וכמדומה שבפרי הדר המנהג כיום ברוב עם ישראל [אף הספרדים] לברך עליהם שהחיינו, ואף בשאר פירות מורכבים המברך עליהם שהחיינו יש לו על מה שיסמוך כנ"ל.

בדין עניית אמן שלאחר ההלל

שאלה: ספרדי השומע אשכנזי המברך על ההלל האם עונה אמן.

תשובה: בביה"ל (בסו"ס רט"ו) כתב שאע"פ שאין חיוב לענות מ"מ אין איסור לענות, וכ"כ באור לציון ח"ג (פ"ג סעיף ב') שיכול לענות, אך רשאי שלא לענות, עיי"ש. אך מאחר וי"א שיש להמנע מלענות אמן, כמש"כ הפמ"ג והאחרונים (בסי' כ"ה) שאין לענות אמן על שמיעת ברכת על מצות תפילין, והביאם בכה"ח (ס"ק מ'), עיי"ש. ואף לדעת הביה"ל והאור לציון ודעימייהו אין חיוב לענות, נר' שעדיף יותר לומר את הפסוק ברוך ה' לעולם אמן ואמן, ויכוין לסיים את האמן האחרון מיד אחר סיום הברכה, ויכוין שאם צריך לענות אמן זה יעלה לעניית אמן, ואם ל"צ זה יחשב כאמירת פסוק.

פגע בפסוקים עם אזכרות

שאלה: מי שבדרך לימודו פגע בפסוקים עם אזכרות, האם מותר לקרותן כדרכו או שצריך לכנות ולומר השם.

תשובה: דעת רוב האחרונים דהעיקר להלכה כדעת השאלת יעב"ץ בשם אביו החכם צבי, דמותר לומר את האזכרות בפסוק שקורא דרך לימודו אפי' אם אינו פסוק שלם, ובלבד שיהיה משמעות למקצת הפסוק שאומר, אבל אם אין לו משמעות לא יאמר בו אזכרה אלא כינוי, כמש"כ באור לציון ח"ב (פי"ד סעיף ל"ד), עיי"ש. אך יש המחמירים אפי' בקורא פסוק שלם דרך לימודו שלא לומר את אזכרות שבו אלא בכינוים, והביאם בס' פסקי תשובות (ס"ק י'), עיי"ש.

המקום הראוי לברכת שעשה ניסים במעברות הירדן ובים סוף

שאלה: כתב מרן (סי' רי"ח סעי' א') "הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל כגון מעברות הים ומעברות הירדן וכו', מברך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה". ע"כ. ויש לשאול על איזה מקום מתוך ים סוף יש לברך ברכה זו, וכן על איזה קטע מתוך נהר הירדן יש לברך ברכה זו.

תשובה: בביה"ל בד"ה כגון, וכה"ח (ס"ק ד') ושאר אחרונים, כתבו בשם ס' כפתור ופרח שאין לברך עד שיראה את מקום הנס, וכיון שאינו ידוע כיום אין לברך בשם ומלכות. אך באור לציון ח"ב (פי"ד סעיף מ') כתב שאם רואה בנסיעה במטוס את כל קטע ים סוף שבין סואץ לשארם א' שיך, י"ל שרואה בזה ודאי את המקום שעברו בו ע"י, ויברך בשם ומלכות, עיי"ש.

ברכת הריח על מטהר אויר ובושם הנתון בבקבוק

שאלה: האם יש לברך ברכת הריח על מטהר אויר ריחני, כמו"כ האם מותר לברך על בושם של אשה הנתון בתוך בקבוק.

תשובה: על מטהר אויר אין לברך כיון שנעשה רק להעביר ריח רע, ובדרך כלל אין לו עיקר, כמבואר בפוסקים, והביאם בס' פסקי תשובות (ס"ק ה'), עיי"ש. ועל בושם של אשה הנתון בבקבוק, אם רגילה לתלות אותו על צוארה וכיו"ב אסור להריח בו אפי' כשאינו תלוי בצוארה ומונח על השולחן, כמבואר במשנ"ב (ס"ק י"ז) וכה"ח (ס"ק י"ח) בשם האחרונים, עיי"ש, ואין לברך עליו, אבל אם רק לוקחת מהבקבוק ונותנת עליה, כתב הערוה"ש ביו"ד (סי' קצ"ה ס"ק כ"ג) דמותר להריח בו. וכ"כ באור לציון ח"ב (פי"ד סעיף ל"ט), עיי"ש, וממילא יכול לברך עליו. אך הגרח"פ שיינברג שליט"א בתשובה כתב דאסור להריח בו, הובאו דבריו בס' וזאת הברכה (עמוד 179), עיי"ש. והעיקר להלכה כדעת המקילים בזה, אך לכתחילה ראוי להמנע מזה, וכשיש ספק שנעשה מחומרים סינטטים ודאי שאין לברך עליו.

ברכת הריח על כמון ושאר תבלינים

שאלה: יש לעיין באדם המריח כמון וכדומה שריחם נודף ונהנה מריחם אם מברך, כגון שאוחזם בידו [דאי לאו הכי הרי אי"ז נעשה לריח], וכן הנכנס לחנות תבלינין [אי נימא דכוונת המוכר ג"כ שיריחו מהם וממילא הוי עביד לריח], והשאלה בזה אם ריח כזה שהוא משום גירוי האדם אל הטעם, ושונה מריח של בשמים המוכרים, אם ג"כ מברך ע"ז, וכדמצינו שמברכים על פת חמה שהוא ג"כ כעין הריח הנ"ל לשי' א' בסעי' י"ד, וגם לחולקים יתכן דהתם משום דהוא ריח חולף, ואי"ז בגופו של הפת, משא"כ כאן. וממילא ג"כ י"ל מה יברך כיון דעיקרו לאכילה, א"כ ברכתו הנותן ריח טוב בפירות, או דל"ש זאת על תבלינים כיון ששחוקים וברכתן שהכל, א"כ יברך מיני בשמים.

תשובה: על כמון שריחו נודף ולוקח אותו בידו כדי ליהנות מהריח שלו, לדעת המשנ"ב בביה"ל בד"ה כשנוטלו להריח בו בשם האחרונים, ודאי צריך לברך עליו אפי' שעיקרו עשוי לתבלין ולא לריח, אך לדעת החזו"א (סי' ל"ה ס"ק ה') דס"ל דכל שבמונח במקומו ומתכוון להריח לא מברך עליו, אף בנוטלו בידו להריח לא מברך עליו, אין לברך עליו. ובנכנס לחנות של תבלינים ומריח ריח טוב של התבלינים, נר' דאע"פ שכוונת המוכר שיריחו בהם ויקנו ממנו, לא חשיב כעביד לריח ואין לברך עליהם, דדוקא בבשמים שעיקרם עומדים לריח, אלא שבעינן שגם בשעה שמברך עליהם יהיו עומדים לריח, ע"ז אמרינן דכיון שהמוכר מעמידם כדי שיריחו בהם ויקנו ממנו, א"כ חשיבי כעומדים לריח גם בשעה שמברך עליהם ויש לברך עליהם, אבל בתבלינים שעיקרם לא עומדים לריח אלא כתבלינים לאוכל, מסתברא דמה שהמוכר מעמיד אותם לשעה מועטת שיריחו בהם עד שיקנו אותם ממנו, זה לא משווי להו כעשויים לריח, ואין לברך עליהם.

האם כבישי הארץ מוגדרים כמקום המוחזק בסכנה ביותר

שאלה: כתב מרן (סי' רי"ט סעי' ז') שההולך במקום המוחזק בסכנה ביותר, מברך ברכת הגומל גם כשהולך פחות משיעור פרסה. ויש לשאול מהו גדר מקום המוחזק בסכנה, והאם יש כיום כאן באה"ק כבישים המוגדרים מקום המוחזק בסכנה בגלל אחוז התאונות הגבוהים יחסית לשאר כבישים, וכן מי שנכנס לכפר ערבי האם מוגדר כמקום המוחזק בסכנה.

תשובה: קשה מאד לתת הגדרה מדוייקת של דרך המוחזקת למקום סכנה בגלל אחוז גבוה של תאונות דרכים, בפרט שעל סכנה של תאונות דרכים הוא מחלוקת חכמי דורינו אם נתקן ע"ז ברכת הגומל או לא כנודע בשערים, ולא נפקא מידי ספיקא וסב"ל. אך הנכנס בנסיעה לכפר ערבי שאחרי הקו הירוק וכן בכביש הבקעה, חשיב כמוחזק למקום סכנה, ויש לברך ע"ז הגומל, כמש"כ באור לציון ח"ב (פי"ד סעיף מ"ב), עיי"ש.

היוצא מבית האסורים לפרקים לענין ברכת הגומל

שאלה: אסור בבית הסוהר שיצא לחופשה קצרה האם מברך הגומל.

תשובה: אין לברך הגומל אא"כ השתחרר לגמרי ממאסרו, וכ"כ בס' פסקי תשובות (בסוס"ק ו') בשם הפוסקים, עיי"ש.

המברך ברכת הגומל לענין לפטור חבירו אף כשאינו מכוין לצאת

שאלה: ידוע שיש מחלוקת בפוסקים אם מצוות צריכות כוונה, וקי"ל בשו"ע (סי' ס' סעי' ד') שאין צריכות כוונה. ויש לשאול האם יש לחוש למ"ד שאי"צ כוונה, ובאופן שאחד מן הקהל בירך בבית הכנסת ברכת הגומל יצא חבירו שצריך לברכה זו גם ללא כוונה מדין שומע כעונה, ולא יוכל מדין סב"ל לשוב ולברך ברכה זו עכ"פ בשם ומלכות.

תשובה: נר' דאין לחוש לדעה זו, ועוד נר' דכיון שהשומעים רוצים לברך בעצמם ברכת הגומל, הו"ל ככיוונו בהדיא שלא לצאת י"ח בברכתו, כמבואר בשו"ת שערי יושר ח"א (סי' י"א ס"ק ה'), עיי"ש, ולכן אף מי ששמע ברכת הגומל מחבירו יכול לכתחילה לברך ברכת הגומל לעצמו, וכ"ה המנהג ואין אחר המנהג כלום.

ברכת שעשה נס לאביו בכל עת שרואהו לאחר ל' יום

שאלה: שו"ע סי' רי"ח ס"ו כתב דעל נס של רבו צריך לברך בשם ומלכות, כשם שהוא מברך על נס של אביו, וכתב ע"ז הרמ"א יש אומרים דהוא הדין אם רואה האדם שנעשה לו הנס מברך עליו, כמו שמברך על המקום שנעשה בו הנס, והיינו ברואהו לאחר שלושים יום וכמש"כ במשנ"ב. ולפי"ז מי שנעשה לאביו נס שחייב לברך שעשה לו נס במקום הזה, א"כ כל שלא ראהו שלושים יום צריך לברך ברוך שעשה נס לאבי, ויל"ע אם יש לנהוג כן למעשה.

תשובה: כ"כ המשנ"ב לדעת הרמ"א, אך כמדומה שלא נהגו בזה כהרמ"א, דחששו לסב"ל.

לפטור חבירו בברכת הגומל כשאין הציבור יודעים שמתכוין לכך

שאלה: סי' רי"ט סעי' ה' כתב השו"ע אם בירך אחד הגומל לעצמו ונתכוין להוציא את חבירו, ושמע חבירו וכיוון לצאת, יצא אפילו בלא עניית אמן. ויל"ע בכהאי גוונא שהתכוין להוציאו אך הציבור לא יודעים שרוצה לצאת בברכת חבירו, וכמו שנהוג דקם אחד מן הציבור ואומר דמי שחייב בברכת הגומל הריני מכוין להוציאו, דלכאורה בכהאי גוונא לא מהני, דדין ברכת הגומל היינו להלל בקהל עם ולספר הנס, וכיון שאין הציבור יודע כלל על ניסו במה סיפר הנס, אך מסתימת לשון השו"ע משמע דמהני, ויש לעיין למעשה.

תשובה: כשאחד מהלל ומפרסם הנס גם בשביל אחרים, הרי הוא נעשה שלוחם על זה, וכיון שכן זה מהני אפי' שלא ניכר בציבור שהוא שלוחם, ולכן גם בני"ד מהני.

המשך בעמ' ל"ג

לאמתה של הלכה

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

כללים בפסיקה כדעת האר"י ז"ל

בתשובותינו הקודמות שכבר נדפסו מקודם במדור זה הארכנו בענין דהא דקי"ל כדעת המקובלים אפי' נגד פסק מרן בשו"ע היינו דוקא כדעת האר"י ז"ל. ועתה באנו להוסיף כללים נוספים בענין הפסיקה כדעת האר"י ז"ל וכפי שיתבאר להלן.

לפעמים אנו סומכים על הבנת גדולי המקובלים בדעת האר"י ז"ל שהגם שאין הדבר מפורש בדבריו, יחשב כמפורש, ונסמוך עליו לדינא

אולם, כאשר המפרש ומחליט דעת האר"י ז"ל הוא מרן הרש"ש ז"ל, אז בודאי שהגם שאין הענין מפורש להדיא בדברי האר"י ז"ל, אלא הוא נלמד מעומק ההבנה האמיתית שבדבריו, סומכים עליו בלא שום ספק כאילו כן הוא להדיא ובמפורש בדבריו, ואפילו בנידון דספק ברכות, יחשב שכן פסק והורה האר"י ז"ל להדיא, ונברך בשופי גם נגד דעת מרן ז"ל.

ודוגמה לזה יש להזכיר מענין ברכת "מעין שבע" בליל פסח שחל בשבת.

ונקדים בזה ונאמר, דהנה, סתימות הש"ס מורה שגם בליל פסח שחל בשבת יש לומר ברכת "מעין שבע", וכ"ה דעת הרבה מהראשונים, ובראשם שלשה עמודי ההוראה הרי"ף הרמב"ם והרא"ש.

עוד צריך לדעת דמה שאמרו חז"ל שליל פסח נקרא "ליל שימורים", אינו במוחלט כלל שתועיל גם במקום דשכיחי הזיקא, והרי גם בליל שבת שנה שמירה, ובכל זאת תיקנו בו ברכת "מעין שבע" לשמירה יתירה.

אולם, רבינו נסים גאון במגילת הסתרים שלו לחלק יצא ולחדש שלהיות ליל פסח שמורה מן המזיקין, אם כן אין מקום לומר ברכת "מעין שבע" בליל פסח שחל בשבת. וכן כתבו כמה מהראשונים, ולפי דעתם פסק מרן בשלחן ערוך (סימן תפ"ז סעיף א') דאין לאומרה.

אלא דעל כל פנים מבואר, שישנם מהפוסקים שנוקטין שהגם שעצם סיבת התקנה היתה מפני סכנת המזיקין, בכל זאת תיקנוה חז"ל לברכת "מעין שבע" כחזרת התפלה (עיין למהר"י עייאש ז"ל ב"מטה יהודה" בסימן תקפ"ד, ולהחיד"א ז"ל ב"מחזיק ברכה" (שם), למרן הרי"ח טוב ז"ל בספרו שו"ת "רב פעלים" (ח"ג באו"ח סימן כ"ג). וכן הוא דעת רבינו האר"י ז"ל (עיין "שער הכוונות" בדרושי ערבית ליל שבת דרוש ב' דף ע' ע"ב), ועיין להרי"ח סופר ז"ל ב"כף החיים" (סימן רס"ח אות ל"ח, ושם אות ו').

והנה אחר כל הדברים האלו בא מי שגדול ה"ה מרן הרש"ש ז"ל (בנהר שלום דף ל"ב ע"ב) בתשובתו לשאלת חו"ר המערב (שם שאלה ס"ו דף ל"א ע"ג), וכתב, שאף על פי שהיה מקום לומר שאין לברך ברכת "מעין שבע" בליל פסח שחל בשבת, (מפני שבפסח התיקון הוא באבי"ע הזמני, ואילו ברכת "מעין שבע" היא מתקנת בתיקוני השבת שהם בפרצוף היומי, הנתקן ממילא בימים אלו, כנודע), בכל זאת צריך לאומרה (כדי שיתוקן התיקון הצריך בפרצוף היומי. אלא דכיון שבימים אלו אינו נעשה על ידינו שהרי ימי הפסח הם בתיקון הפרצוף הזמני, לכן אין לכוין בו הכוונות שעל דרך הסוד, אבל עצם האמירה היא הכרחית), וכדי להצדיק הוראתו שאינו נגד תלמוד מפורש, כתב לנמק שהחילוק שעשה בזה רב ניסים גאון הוא מדעתו אבל לפי פשט סוגיית התלמוד אין שום הכרח לומר שאין מברכין אותה בשבת, וכ"כ הנ"ל.

והרי לן על כל פנים שמרן הרש"ש ז"ל העמיק בדעתו של רבינו האר"י ז"ל, והעלה בדעתו שאומרים ברכת "מעין שבע" בליל פסח שחל להיות בשבת, אף על פי שלא כתב כן רבינו האר"י ז"ל בפירוש, וישנם חכמים גדולים בתורת הסוד שהבינו בדעת האר"י ז"ל שאין לברכה, וגם מרן הרש"ש ז"ל היה מאלו הסוברים כן בתחילה, וכמו שהוכחתי כל זה באורך בתשובתי בנידון זה (שו"ת וישב הי"ם ח"א סימן ח') עיין שם ותרו"ץ. בכל זאת מאחר שעלה בהסכמה בסוף לימודו ובגדלות שצריך לברכה, אנו סומכים עליו ועל עומק הבנתו את דברי האר"י ז"ל, שכן הוא לפי האר"י ז"ל בלא ספק.

והרי על הוראתו זו סמכו לקבוע המנהג בישיבתו של ש"ם הוא "בית אל", ובהרבה קהלות בארץ ובגולה, ולא חששו כלל לספק ברכות להקל אפילו נגד דעת מרן ז"ל, וסמכו על פירושו והכרעתו של הרש"ש ז"ל בדעת האר"י ז"ל כאילו שכן הוא הדבר מפורש בדברי האר"י ז"ל.

וכבר ידוע ומפורסם, שהבר סמכא הגדול ביותר בבירור דעת ושיטת האר"י ז"ל הוא מרן הרש"ש ז"ל, וכבר העיד הוא על עצמו בשבועה חמורה (נהר שלום דף ל"ב ע"א), שכל דבריו הם דברי האר"י ז"ל לאמיתתן וליושרם ולעומקם, וכאשר ישכיל ויבין כל מעמיק לראות שהוא דרש כתרי אותיותיו של דברי האר"י ז"ל, והעמיד כל מהלכיו ומנהגיו על תיקונם ואמיתתן להלכה ולמעשה, שלכן עליו סומכים בלא שום פקפוק. עד שנוכל לומר בפה מלא בלא שום היסוסים שדעת האר"י ז"ל היא שיש לברך ברכת "מעין שבע" בליל פסח שחל בשבת. וממילא, לא נחוש לשום דעה כנגדו, וגם נגד דעת מרן ז"ל, נברך בשופי ובקול גדול על סמך גברא רבא. ואין מי שיאמר בזה דזהו רק דעתו של הרש"ש ז"ל, אבל דעת האר"י ז"ל אינו מפורש, וממילא אינה מוכרעת לכאן ולכאן, כי אחר שכך הבין מרן הרש"ש ז"ל על פי הקבלה בדעת האר"י ז"ל, אין מקום להרהר אחר דעתו של האר"י ז"ל, וכמפורש בדבריו דמיא. (ובעוה"ר כמה מרבני האחרונים שאין להם מבוא לעומק הסוד, שלחו את ידם לפרש בכוונת הרש"ש ז"ל כאילו כל דבריו נאמרו כצידודים בהלכה, ולא זרח עליהם אור השמ"ש בגבורתו להבין דבריו לעומקם, שכל דבריו וצידודיו הם רק כפי הסוד, וככל הנ"ל. ועיין בסוף תשובתינו זו שכתבנו שאין נכון שמי שלא למד הסוד לעומק יפרש פירושים בדעת ובשיטות המקובלים, כי בלי ספק אינם מבינים עומק כוונתן. ויבואו לטעות בדבריהם).

והנה נראה מסתימות דברי הפוסקים האחרונים בכמה דוכתי, שלא רק לגבי רבינו הרש"ש ז"ל, אלא גם רבנים מקובלים דפקיעי שמייהו כגדולים בתורתו של האר"י ז"ל, אם יעשו הכרעה בדבריו של האר"י ז"ל על פי דיוק או פירוש כפי שהם מבינים דעתו וכוונתו בעומק סתריו, יש מקום לסמוך עליהם שכן הוא פירוש דעת האר"י ז"ל, והוי כדבר המפורש בדברי האר"י ז"ל וסומכים עליו לדינא גם בספק ברכות, ודלא כמ"ש בספר שו"ת אור לציון (במבוא לחלק ב' ענף ה' אות א', ובתשובות פרק ד' שאלה י"א).

אפילו דברי האר"י ז"ל עצמו ומנהגיו אין אנו מקבלים לנהוג כוותייהו אלא במה שקיבל מפי אליהו זכ"ל

והנה, עדיין צריכים אנו למודעי, כי יתר מכל הנ"ל, שכתבנו שאין אנו סומכים אלא על דברי האר"י ז"ל המפורשים בספריו, ולא על דיוקים וטעמים שאמרו מקובלים אחרים על פי שיטתו, כל שאין הדברים קרובים להיות מפורשים, הנה, אפילו דברים שכתב או נהג האר"י ז"ל עצמו, אין אנו עושין כוותיה, אלא אם כן ידוע לן שנהג כך על פי מה שקיבל מפי אליהו זכ"ל.

וכבר ביארתי יסוד זה בארוכה בספרי שו"ת "וישב הים" (חלק ב' סימן י"א) בענין אמירת י"ג מדות בפתיחת ההיכל בחגים וימים נוראים. והוא, שבילדותו נהג האר"י ז"ל להתפלל במחזור האשכנזים כמנהג אביו שהיה אשכנזי, ורשם כמה מנהגים ורמזים בגליונות אותו הסידור, ומהם, לומר י"ג מדות בפתיחת ההיכל בחגים וימים נוראים.

והנה, מהרח"ו ז"ל, לא קיבל מפי רבו מנהג זה בכלל שאר המסורות שעל דרך הסוד שקיבל ממנו, ולכן בספרו "שער התפלה" על כוונות התפלה, לא הזכיר מנהג זה כלל, כי רק הדברים שלמד מפי רבו בחכמת הקבלה שקיבל מפי אליהו זכ"ל רשמם בספרו הנ"ל. אולם אותו מחזור אשכנזי היה מונח אצלו, והעתיק ממנו הגליונות בכלל כמה העתקות של מנהגים ונוסחאות תפלה הכתובים שם, שהיה מחבבם ומלקטן להיותן דברי רבו ז"ל. אבל לא כללם בספריו שכתבם כפי קבלתו שעל דרך הסוד. וכאשר בא אחריו בנו וממלא מקומו הרש"ו ז"ל, וסידר ה"שמונה שערים" שבעריכתו, על בסיס ה"שמונה שערים" שסידר אביו, הוסיף בהם אותם ליקוטים שמצא בכתבי יד אביו, כל דבר על מקומו הביאו בשלום. ומזה נשתרבב שבספר "שער הכוונות" שבעריכת הרש"ו ז"ל, אכן כתוב מנהג זה, ועוד דכוותיה, עיין שם בסוף דרושי שבועות (דף פ"ט ע"ב, ובהגוב"י אות ח') וז"ל: אמר שמואל גם זה מצאתי מכתיבת יד מורי ז"ל [הוא אביו הרח"ו ז"ל], ואמרתי לכותבו במקום הזה, כי כאן מקומו [וז"ל:] גם זה מצאתי בספר המחזור של מורי ז"ל כמנהג אשכנזים, בסוף חזרת עמידה של ש"ץ: יום א' של שבועות שם כתוב מבחוץ [בגליון] בכתיבת ידי מורי ז"ל ענין זה, וז"ל: יום שבועות יקרא שלש פעמים י"ג מדות [בזמן הוצאת ספר תורה] וכו'. וכן כתב שם (בדף ק' ע"ב) לגבי יום הכפורים. וזה גרם לרבים מהלומדים לטעות ולחשוב שדברים אלו הם מגוף ספר "שער הכוונות", ושראוי לסמוך על מנהגים אלו כמו על שאר מנהגי האר"י ז"ל שכתבם הרח"ו ז"ל בשעריו. והאמת אינו כן. שדברים אלו כתבם ונהג בהם האר"י ז"ל בילדותו לפני שזכה לגילוי אליהו, ולכן לא לימדם להרח"ו ז"ל מפיו, אלא ידע מהם הרח"ו ז"ל רק מהכתוב בגליון המחזור הנ"ל, וביודעו שאין הדברים כתוקף הקבלות שמפי אליהו זכ"ל, לכן לא כתבם הרח"ו ז"ל בכלל ספריו, אלא היו מונחים אצלו בדפים בודדים, כיון שהיה חקרן ודרשן בכל הנוגע לענייני רבו ז"ל, אבל ידע בחכמתו, ובודאי שכן הזהירו והנהיגו האר"י ז"ל בעצמו, לא לערב שמועות אלו ביחד עם עיקר תורתו שעל דרך הסוד, שהם כולם מקובלים מפי אליהו זכ"ל.

ויוצא לן מזה, שהגם שהאר"י ז"ל כתב מנהג זה בגליון המחזור שלו, ומסתמא שכך נהג, על כל פנים בילדותו, בכל זאת כיון שלא קיבל כן מפי אליהו זכ"ל, לא מסר דבר זה להרח"ו ז"ל בכלל הסודות ומנהגי הסודות, שלמדו, ולכן הרח"ו ז"ל לא העתיקו בספרי הקבלה שלו. ורק אחר כך על ידי הרש"ו ז"ל הוכנסו שמועות אלו תוך ספר "שער הכוונות". ולזה צריכים אנו לדעת שאין להם אותו התוקף של דברי הקבלה שלימד האר"י ז"ל להרח"ו ז"ל, ואין לנו לנהוג כן, כל שהמנהג הזה יש בו חששות מצד עיקר הדין, וכמו שביארתי בתשובתי הנ"ל. דבכאן הרי שבהדיא כתב והזהיר הרב ז"ל ב"שער הכוונות" (דף ק"ג ע"ד) שאסור לומר ויעבור וי"ג מדות בסליחות שאומרים בליל הושענא רבא. ובספר "חמדת ישראל" להרש"ו ז"ל שבכתב יד[1] אכן פקפק הוא בעצמו על מנהג זה ודחאו מהלכה, כיון שאין לומר י"ג מדות ביום טוב, עי"ש בספרי הנ"ל שהעתקתי לשונותיו בזה. ודי בהערה זו בקצרה לכאן. וכן יש עוד דוגמאות לזה, כמו ענין פיוטי הקליר שנהג לאומרם האר"י ז"ל כמנהג אבותיו האשכנזים, ולא הורה להרח"ו ז"ל שהיה ספרדי לאומרם (שער הכוונות דף נ' ע"ד). וכן בענין הטלת הציציות בבגד שהיה עושה האר"י ז"ל בציצית קטן כמנהג האגור להכניסן בשני נקבים כעין צירי, ולא אמר להרח"ו ז"ל לעשות כן, כיון שאין אלו בכלל הדברים שקיבל מפי אליהו זכ"ל, אלא נהג בהם כמנהג אבותיו (עיין שער הכוונות דף ז' ע"ב ובהגוב"י ה'), ותול"מ. ועיין כל זה באריכות בתשובתי הנ"ל, ועוד שם (סימן י"ד אות י"ג, דף רל"א) ותרו"ץ.

מה שאנו סומכים על דעת האר"י ז"ל לדינא גם נגד דעת מרן ז"ל בשלחן ערוך היינו דוקא אם עושין בדיוק כפי מה שכתב האר"י ז"ל בלא פשרות

הנה כבר הארכתי בספרי שו"ת וישב הים (חלק ב' סימן ג') בענין דעת האר"י ז"ל שהורה כשיטת הזוהר (פרשת פנחס דף רנ"ח ע"א, ובתיקוני זוהר חדש דפוס קושטא שנת ת"ק דף קמ"א סוף ע"ד) ששני זוגות תפילין דרש"י ודר"ת תרווייהו איתנהו ואצטריכו, ושניהם אמת, וצריכים להניחם ביחד ממש, שהם מרמזים על שתי בחינות שבמוחין דז"א, שהם המוחין דאבא ודאימא, הנכנסים ביחד תוך הז"א. והמניחם זה אחר זה גורם להפריד בין המוחין דאבא ודאימא. ועוד דאי אפשר להמשיך מוחין דאבא תוך ז"א אלא בהתלבשות המוחין דאימא, כי אין כח בז"א לקבל המוחין דאבא בלי היותם מלובשים תוך המוחין דאימא וכמ"ש בעץ חיים (שער ל"ב פרק ח', ושער כ"ב פרק ב'). ולכן פסק בשלמי ציבור (בדיני תפילין דף ט"ל ע"ג) דאין נכון להניח תפילין דר"ת לאחר התפלה בלא של רש"י, אלא דוקא יחד, עי"ש. ובספר מצת שמורים (דף נ"ג ע"ב) ביאר שיש בדבר זה פגם גדול עי"ש. וכבר הארכתי בזה בתשובתי שם (ובפרט שם באות ט'). וגם הבאתי שם לדברי הלשם (בספר הדעה חלק שני דף קכ"ג ע"ב) שכתב כנ"ל בדעת האר"י ז"ל.

ולפי כל זה כל מה שכתב האר"י ז"ל שיש חיוב להניח גם תפילין דר"ת, היינו במניחם ביחד עם תפילין דרש"י. ומעולם לא התיר האר"י ז"ל להניחם זה אחר זה, והנה לדעת מרן ז"ל בשלחן ערוך (סימן ל"ד סעיף ב'), כיון שהנחת שני זוגות דרש"י ודר"ת הן ביחד והן בזה אחר זה הוא משום הספק בהלכה כמאן נקטינן, וכדי לצאת ידי שתי הדעות, והוא חומרא יתירה, כיון שנתקבל המנהג כשיטת רש"י, לכן פסק שרק המפורסם בחסידות מותר לו להניח שני זוגות, וכנ"ל.

מעתה יוצא לן, שמי שינהג כדעת הזוהר והאר"י ז"ל להניח שני זוגות יחד כדי לקיים המצוה בשלימות לדעתם דתרווייהו אצטריכו, שפיר יכול לעשות כן אפילו אינו מפורסם בחסידות, ודי שהוא מדקדק ברוב ככל ענייניו לצאת ידי דעת ושיטת מארי דרזין, וכנהוג בכל קהלות הספרדים שברוב ככל הדינים והמנהגים עושין בשופי כדעת האר"י ז"ל, וכנפסק בכל ספרי רבותינו האחרונים. אבל אם אינו עושה כאזהרת האר"י ז"ל להניח ביחד, אלא מניחם בזה אחר זה, שהאר"י ז"ל לא התיר כן בשום אופן, אם כן מאחר שאינו מקיים דעת האר"י ז"ל, הוא חייב לא לסטות מפסק מרן ז"ל בשלחן ערוך, ומרן ז"ל הצריך שיהיה מפורסם בחסידות, ומי הוא זה ואיזהו הוא מאן דהוא בזמנינו שיכול להחשיב עצמו מפורסם בחסידות, וידוע הדבר ומפורסם שמעולם לא היה בכל קהלות הספרדים בשום מקום שמי שהוא יניח תפילין דר"ת לבד לאחר התפלה, כי או לבשו רק של רש"י או לבשו שניהם יחד כדעת האר"י ז"ל. ומעולם לא העיז מאן דהוא לחלוק על מרן ז"ל ולהניחם בזה אחר זה נגד דעת האר"י ז"ל ונגד פסק מרן ז"ל המצריך שיהיה מפורסם בחסידות (ומה שנוהגים כן רבים כהיום, הוא מנהג שנתחדש בזמנינו, ואין לו שום תוקף, והוא מנהג בטעות, וראוי לבטלו, ולחזור למסורת ומנהג אבותינו וכדעת כל גדולי פוסקי ספרד בלי שום יוצא מן הכלל).

והרי לן על כל פנים, שאין אנו רשאים לחלוק על דעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו אלא אם אנו עושים כדעת האר"י ז"ל בלי שינויים ופשרות הוספות ומגרעות, אבל לומר שמאחר שהאר"י כתב להניחם יחד משום דשניהם אמת, ממילא מותר לנו לחלוק על מרן ולהניחם בזה אחר זה אפילו שאין אנו מפורסמים בחסידות, ישתקע הדבר ולא יאמר. ועיין שם בתשובתי הנ"ל באריכות והבן.

ועוד ראיה יש להביא לזה ממנהג הכפרות. שהרי מרן ז"ל כתב בשלחן ערוך (או"ח סי' תר"ה) שיש לבטל מנהג הכפרות משום דרכי האמורי. ואילו האר"י ז"ל כתב שהוא מנהג שנתייסד על אדני פז וסודו הוא לעשות הכפרות דוקא ביום התשיעי באשמורת. והנה יש בני אדם חדשים מקרוב באו מק"ק הספרדים, שעושין בזה פלגינן דיבורא, כי מאחר שהאר"י ז"ל אישר וקיים מנהג הכפרות הם עושין כן, אבל אינם מקפידים לעשות הכפרות דוקא ביום התשיעי שהוא ערב יום הכיפורים (וכל שזה ביומו ניתן להקל לגבי שעת האשמורת, וכמ"ש הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת וילך), והמה עושין כפרות כפי שיזדמן להם בימים שבין יום כיפור לסוכות "על פי האר"י ז"ל". ולדעתי אסור לנו ק"ק הספרדים לעשות היפך דעת מרן ז"ל שכתב לבטל מנהג הכפרות, ורק אם אנו עושים כדעת האר"י ז"ל לעשות הכפרות ביום התשיעי ערב יום כיפור, יש בו ענין על דרך הסוד, ואף על פי שיש לחלק קצת בזה, ולומר שמאחר שהאר"י ז"ל לא חשש למנהג ודרכי האמורי, ממילא מותר לעשות כפרות, ואפילו אינו עושה אותם ביום הרצוי. אין נראה לי להקל ראש בזה נגד דעת מרן השלחן ערוך שקבלנו הוראותיו, ורק אם עושין בדיוק כמ"ש האר"י ז"ל בערב יום הכיפורים אזי מותר הדבר, ותול"מ.

---

[1] כי חלק ב' של ספר "חמדת ישראל" הנדפס אינו אלא ליקוטי "פרי עץ חיים", וספר "חמדת ישראל" ח"ב טרם נדפס עד לעצם היום הזה.

מרפסן איגרי

מדור השאלות

הערות ותמיהות שנתעוררו בבית המדרש ודורשות עיון ותשובה

א

מדוע ברכת עצי בשמים נקראת מבוררת יותר

בדינא דלהקדים עצי בשמים לעשבי בשמים, עי' במשנ"ב סי' רט"ז סק"מ משום דברכת עצי היא מבוררת ופרטית יותר. ונשאלתי ע"ז דהא כתב המשנ"ב לעיל מיניה (סקל"ט) שאם בירך עשבי בשמים על עצי בשמים לא יצא י"ח, וא"כ למה היא נחשבת פרטית יותר, וצע"ג. ושמעתי מהגר"ח קניבסקי שליט"א שאמר שבסברא היה ראוי שיפטור בעשבי את עצי כמו במאכל, ולכן יש להקדים עצי שהיא פרטית יותר. ואע"פ שהמשנ"ב לא פסק כן, מ"מ יש לנו לחוש לזה. ע"כ. ואפשר לומר בכוונתו דהוי כמו ספק אם פוטר או לא, ולכן יש לחוש לכך, אולם עדיין צ"ע (מלכד בסברא) לפי המשנ"ב גופיה דס"ל שלא יוצא י"ח, ומוכח דאפילו ספיקא לא הוי, וצ"ע.

יוסף משדי - בני ברק

ב

בברכת הנעגלאך בהבדלה

כתב המ"ב בסי' רצ"ז סק"א: והברכה היא בורא מיני בשמים על איזה מין שהוא, אף שבחול צריך לברך על כל מין כברכתו, מ"מ במוצ"ש מברכין על הכל בורא מיני בשמים כדי שלא יבואו לטעות וכו', ומ"מ לכתחילה טוב יותר שיקח לבשמים דבר שברכתו בורא מיני בשמים, כגון המוס"ק שקורים פיז"ם או נעגלע"ך (ציפורן בלשוננו) שגם זה להרבה אחרונים ברכתו הוא בורא מיני בשמים. ע"כ.

ולכאורה יש לתמוה בזה, דבשלמא המוסק זו היא ברכתו המקורית בורא מיני בשמים, כמבואר היטב בסי' רט"ז ס"ב, אבל בציפורן אף שמסקנת המ"ב בסי' רט"ז סקט"ז בשם האחרונים לברך עליו בורא מיני בשמים, אבל הלא זהו רק מחמת שיש מחלוקת הפוסקים האם לברך עליו בורא עצי בשמים או לברך אשר נתן ריח טוב בפירות (כפסק השו"ע ס"ב), וע"כ מוטב לברך ברכה שפוטרת הכל כמו שהכל, אבל לגבי מוצ"ש שרוצה המ"ב שיברכו לכתחילה נוסח "מיני בשמים" ע"ד שזה ברכתו, מה יתן ומה יוסיף מה שיברך על ציפורן, הלא ודאי שאינה ברכתו המקורית אלא או עצי או הנותן ריח טוב בפירות, וא"כ מה עדיפות יש לזה על כל סוג אחר של בשמים שמברכים עליו מיני בשמים ויוצאים בדיעבד.

משה אהרן ארלנגר - ברכפלד

ג

בדין תערובת שני מינים הניכרים

בסי' רט"ז במשנ"ב ס"ק ל"ז כתב דבנתערבו כמה מינים ביחד ואי אפשר להניח מכל מין בפני עצמו, מברך עליהם בורא מיני בשמים, ומהא"ר משמע דטוב לקטוף מהאגודה איזה מין כדי שיוכל לברך עליו ברכתו הראויה תחילה. וצ"ע מריש סי' רי"ב דמבואר במשנ"ב וביאוה"ל דבמעורבים שני מינים וניכר כל אחד לעצמו, יש מחלוקת אחרונים אם יברך שתי ברכות וספק ברכות להקל, ויברך אחת, ולמה לא הציע המשנ"ב דיוציא מקצת מכל מין ויברך ברכתו הראויה כדהכא, דאם משום ברכה שאינה צריכה הוא הדין בבשמים. ועוד, כיון דבא להוציא עצמו מספק לא להוי ברכה שאינה צריכה, וצ"ע בזה.

יאיר בן סלומון - נתיבות

ד

בברכת הריח על קלאוו (צפורן)

במ"ב סי' רט"ז ס"ק ט"ז כתב שהאחרונים נחלקו על השו"ע שכתב בקלאוו הנותן ריח טוב בפירות, והסכימו שיברך עליו בורא מיני בשמים, ומבאר בשעה"צ ס"ק י"ב דדוקא בנעגלעך נחלקו, דהלא בסוף סי' ר"ב קי"ל דאין מברכין עליהם כלל א"כ לאו שם פרי עלה, משא"כ בצימערינג (קנילה) יש לברך אשר נתן וכו', וכן בדין דהלא צימערינג בודאי ראוי לאכלו ע"י תערובת ומברכין עלה. ויש לעיין בזה דהנה בסי' ר"ב סקע"ט נתבאר דגם בצפורן כשאוכלו ע"י תערובת סוכר וכדומה מברך עליו בפה"א, וצ"ע. והנה באמת בקנילה אפילו אוכלו בעצמו מברך, וכמבואר שם בס"ק פ"א, אלא שלשון שעה"צ דכאן לא מתפרש שלזה כוונתו.

צבי וייסבלום - רמת בית שמש

ה

בדין ברכת הקינמון והציפורן

המשנ"ב סי' רט"ז ס"ק ט"ז כתב לגבי הקלאוו שקורין נעגלך (ציפורן), דהרבה מהאחרונים מפקפקים על השו"ע שכתב לברך הנותן ריח טוב בפירות, והסכימו לברך בורא מיני בשמים. ובשעה"צ ס"ק י"ב כתב דהחיי אדם ודרך החיים מפקפקים גם לגבי הצימרנג (קינמון), ובפמ"ג והגרעק"א משמע דרק בנגעלך (ציפורן) יברך מיני בשמים, משום דקיימא לן בסוף סי' ר"ב דאין מברכין עליהם כלל, א"כ לאו שם פרי עליהם, אבל בצימרענג (קינמון) יש לברך אשר נתן, דהלא בצימרענג בודאי ראוי לאוכלו על ידי תערובות ומברכין עלה ושם פרי עלה. וצ"ע דהרי בסי' ר"ב בסעי' י"ז מבואר דהקנילה שהוא צימרינד מברך בורא פרי האדמה, וכן מבואר במשנ"ב שם ס"ק פ"א דרגילין לאוכלו ביובש, ואיך כתב כאן דראוי לאוכלו בתערובות.

יאיר בן סלומון - נתיבות

ו

המברך מיני להוציא עשבי

בסי' רט"ז כתב הרמ"א בהיו לפניו עצי ועשבי ומיני בשמים, דאם בירך על כולם מיני בשמים יצא, וכתב המשנ"ב היינו כשכיוון בהדיא להוציא, משא"כ כשלא כיוון להוציא לא מהני. ויש להעיר מהא דלעיל סי' ר"ו סעי' ב' דכתב השו"ע בבירך בפה"א ונתכוון להוציא בפה"ע דיצא, וכתב המשנ"ב שם דיש חולקים ע"ז וס"ל דאפילו נתכוון לפטור את פה"ע המונח לפניו לא יצא, וצריך לחזור ולברך. וקצ"ע למה לא הביא המ"ב הכא לענין ברכת מיני בשמים את דבריהם, דלדעתם לא יצא אף דיעבד. והיה מקום לחלק דשאני ברכת מיני בשמים דהיא יותר מפורשת, והוי כמו שאמר ממש עצי בשמים, משא"כ בפה"א או שהכל דלא מהני [וכמש"כ בשעה"צ שם] דלא הוי ממש הברכה. וכן היה נראה לפרש דברי הטור כאן דנראה מדבריו דאף לכתחילה שרי לברך מיני ולהוציא עצי, אך בב"י נראה דהשוה ברכות מיני בשמים לבפה"א ושהכל, ולדבריו לכאורה הוא הדין לפוסקים הנ"ל לא יצא אף בדיעבד, וצ"ע.

רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן

ז

בספק ברכות להקל אם מותר לאכול לכתחילה

בסי' רט"ז סעי' י"ד מבואר בשו"ע מחלוקת לענין אם מברכים על אתרוג של מצוה, וכתב השו"ע לכך נכון שלא להריח בו. וצ"ע דהרי קי"ל דבסב"ל מותר לאכול לכתחילה, כמבואר בשו"ע סי' קס"ז סעי' ט' דאם הוא מסופק אם בירך אינו חוזר ומברך ויכול לאכול [ואין לומר דהתם איירי שלא אכל עדיין, וממילא אם לא יאכל איכא ספק ברכה לבטלה, דלהדיא מבואר בפוסקים גם בכהאי גוונא שאין חשש ברכה לבטלה, דבסב"ל מותר לאכול, וכדאשכחן לענין ספק בשינוי מקום ועוד כהאי גוונא דאמרינן סב"ל ומותר לאכול, וכ"ה בביאוה"ל סי' קע"ח סעי' ב']. ולא דמי למש"כ המשנ"ב בהרבה מקומות דביכול לפטור עצמו מהספק עדיף, דהיינו באופן שרק מסתלק מן הספק כשיש לו פתרון צדדי, וכמש"כ בסי' קס"ז הנ"ל דאם יכול לצאת יד"ח ע"י אחר עדיף, והוא הדין כל כהאי גוונא, אך לענין גוף הספק שהוא האכילה ללא ברכה קי"ל דיכול לאכול לכתחילה, ולא אמרינן ליה שלא יאכל, וא"כ מ"ש כאן בשו"ע. וכן אין לחלק בין ספק בדין לספק במציאות, דאדרבה בעלמא ספק בדין הוא יותר בתורת ודאי לקולא, ובכ"ז אמרינן ליה שלא יריח. וכן דוחק לומר דכיון דריח הוא הנאה שאינה מוכרחת, לכן עדיף לא להריח [ומצאתי סברא זו בסוף תשובת הבן איש חי מכת"י שהובא בגליון הקודם לענין נידון אחר], דכיון דהשו"ע והפוסקים סתמו ולא חילקו בהכרחיות האכילה שמסופק עליה, משמע דבכל גוונא שרינן ליה לאכול. ופשוט ג"כ דלא דמי להיכא שודאי חייב בברכה שהספק מהו ברכתו שלכתחילה לא יאכל, דהתם ממנ"פ קעביד איסורא, משא"כ בספק שפטור מברכה. ועיין עוד בשו"ע סי' ר"י סעי' א' דנכון לא לאכול בריה מחמת הספק, ולכאורה הוא ג"כ קשה מהנ"ל. אמנם שם י"ל דיכול לחלקנו ולאוכלו, ודמי להיכא שיכול לסלק עצמו מהספק. וכעי"ז יש לדון במש"כ המשנ"ב שם סק"ב לענין ספק צירוף בשתיה דנכון שלא לשתות, וי"ל כנ"ל. אך אכתי קשה מש"כ כאן בשו"ע שמספק לא יריח, וסותר להנ"ל בסי' קס"ז, וכן ק' לענין פת בסוף סי' רט"ז שפסק הרמ"א לא להריח מחמת הספק אם צריך להריח, וכן בשו"ע שם סעיף ו', ואי נימא דריח שאני מיושב הכל, אך א"כ נתת דבריך לשיעורין וכנ"ל, וצ"ע.

[ובעצם הנידון הנ"ל יש בזה ב' צדדים כיון דקי"ל דאין עושים ספק דרבנן לכתחילה (עיין סי' ק"ס שעה"צ ס"ק מ"ט), וא"כ יש לדון אם ע"י שאוכל חשיב שמכניס עצמו לספק ואסור, או דכיון דהספק הוא כלפי זה גופא אם שרינן ליה לאכול, וחשיב שהספק כבר נוצר ומותר לאכול. ודו"ק].

שמעון בן גיגי - רוממה

ח

בהא דמהני כוונת החנוני להריח אף שאין נוטלו בידו

סי' רי"ז משנ"ב סק"ד הביא דעות האחרונים לענין החנוני עצמו שאין מברך אפילו בפעם ראשון, וכתב ע"ז: ועל כן טוב שיכוין להריח דאז לכו"ע יהא צריך לברך בפעם ראשון. עכ"ל. ובשעה"צ ביאר שיטתם דלגבי החנוני גופא בודאי לאו לריחא עבידא אלא לסחורה (עכתו"ד).

ויל"ע בזה, דהא נתבאר לעיל (סוסק"א ושעה"צ סק"ב) דבלא עבידא לריחא אין מועיל כוונה להריח, וצריך נטילה בידיו דוקא, וא"כ מה יהני שמכוין להריח, והיה לו לומר שצריך שיטלם בידיו כדי להריח ואז יברך, וצ"ע.

צבי ויסבלום - רמת בית שמש

ט

בענין ביטול ריח ע"ז

סי' רי"ז סעיף ח' בביאוה"ל ד"ה נתערב הביא דדעת השמן רוקח דריח ע"ז לא בטיל ברוב, דע"ז אין לה ביטול, והביא דמהגר"א מוכח דלא ס"ל הכי, דכתב דמקור הרמב"ם דמבטלינן ברובא היא מר"א דהיה מהלך חוץ לכרך והריח ריח, דאם רוב ישראל מברך, ומינה יליף הרמב"ם דהא מבואר דמתבטל המיעוט ריח עכו"ם ברוב ישראל.

ויל"ע דהא במשנ"ב ס"ק כ"ג כתב דהוא הדין במחצה על מחצה מברך, והק' שם בביאוה"ל ד"ה ואם רוב אמאי באמת מקילין בספק איסור ריח ע"ז, עיי"ש שכתב דשמא איסורו מדרבנן. ולהנ"ל שלהגר"א דיליף מגמ' זו הדין דביטול ריח ע"ז, הוא הדין במחצה על מחצה יהא שרי להריח אף בתערובות, וצ"ע דאף ביטול ברוב ליכא, ואף למה שכתב בביאוה"ל דאיסורו מדרבנן, מ"מ הוא קולא בספיקות ולא בתערובות.

יהודה לוי - בית שמש

י

מדוע בתערובת עצי ועשבי יברך מיני

כתב הביאור הלכה (סו"ס רי"ז) בשם החמד משה, שבתערובת עצי ועשבי יברך מיני, אפילו כשיש רוב ומיעוט, עיי"ש, והביא שהמחצית השקל כתב ע"ז צריך עיון, וכתב הביה"ל דהמעיין בסימן רט"ז גבי נתערב עצי בשמים בעשבי בשמים (והיינו מה שהבאנו לעיל) שכתבו הפוסקים לברך מיני וכו', ולא כתבו לראות מה הוא הרוב, ועל כרחך כדברי החמד משה, והטעם כתב הביה"ל דעל כל פנים מריח גם ממיעוט. ע"כ. ולענ"ד צ"ע, דהלא גם בתערובת מאכלים מצאנו שהולכים בתר רובא, וכיעוין במשנ"ב (סו"ס ר"ד) בשם הפוסקים. וע"ע גם במשנ"ב (ר"ס ריי"ב), ושם מיירי אפילו בחתיכות הניכרות כל שהם בתערובת מברך כברכת הרוב (עיין שם בשעה"צ ובביה"ל). והשתא הרי בכל אכילה הוא טועם גם מהמין המועט וגם מהרוב, ואעפ"כ מברך כברכת הרוב, ואמאי לא נאמר גם שם שיברך ברכה הפוטרת את שתיהם, וכמו ששם אזלינן בתר רובא מעצם זה שהם בתערובת, אם כן גם כאן נאמר כן. ועוד יל"ד שאין לומר דמיירי שכל חתיכה מהבשמים ניכרת לעצמה, דז"א נהירא, ועוד דאם איתא הרי בכה"ג צריך לכתחילה לברך על כל חתיכה בנפרד, כיעוין במשנ"ב (סוף סקל"ז). ודו"ק. ועוד יש לדחות באו"א.

[ואולי דשאני דין מאכלים שיש בהם דין עיקר וטפל, וממילא אמרינן דהרוב הוא העיקר ופוטר את הטפל, אבל בכה"ג אפשר שאין דין עיקר וטפל, ולכן צריך לברך על כל דבר כברכתו הראויה לו, וממילא כשאי אפשר להפרידו יברך ברכה אחת הכוללת, ועדיין היא גופא צריך עיון למה לא נאמר דין עיקר כטפל גם בכה"ג]. ואין לומר דשאני טעם האוכלים שהוא מתמזג משא"כ ריח, או בהיפוך שהריח מתמזג, דלכאו' בתרוייהו הדברים שוים הן לענין הדין והן מצד המציאות, וצ"ע. ושלחתי הנ"ל להגר"ח קניבסקי שליט"א, והשיב דהתם זה סוג ריח אחר. עכ"ל. ונראה כוונתו דלעולם א"א לדון מצד הרוב או מצד המיעוט, מאחר דא"א ליחד ברכה לשום צד, שהרי זה מתמזג כ"כ עד שנהפך למציאות ריח אחר, משא"כ טעם דאע"פ שנהיה לו טעם אחר ג"כ, מ"מ המאכלים עצמם לא נבללו כ"כ שנאמר דהוי מציאות חדשה, ובזה אנו תופסים ברכת הרוב והשאר נגרר אחריו מדין טפל, וא"ש [ואפשר שזו כוונת החמד משה, ועי' בלשון המחה"ש]. אלא דק"ק לי לשון המשנ"ב בביה"ל שתלה זאת מצד שמריח גם מהמיעוט, ומשמע איפוא דאה"נ שגם עתה הם כב' ריחות נפרדים, אלא שהוא נהנה גם מהמיעוט ולא עולה לו ברכת הרוב, ולפי"ז עדיין קשה ממאכלים הנ"ל, וצ"ע. ועוד ילה"ק בזה. ובהזדמנות אחרת שמעתי מהגרח"ק שליט"א שיש ליישב באו"א, דשא"ה שאפשר להפריד. ע"כ. אך אינו מובן לי דהא בין בבשמים ובין במאכלים משכח"ל שאפשר להפריד ושא"א להפריד, וכבר מצאנו שהולכים אחר הרוב במאכלים גם בדברים הנבללים ממש, וכנידון המשקה המבואר בסי' ר"ב ס"א בהגה. והיה אפ"ל עוד באו"א שברכת מיני שייכת לבשמים טפי משהכל לאכילה במה שאינו מתאים לו. אולם גם זה אינו נהירא ואין להאריך עוד, ועדין לא נתיישבה הדעת בקושיא זו, וצ"ע.

יוסף משדי - בני ברק

יא

בבשמים העשויים להעביר את הזוהמה ונטלם להריחם

סי' רי"ז סעי' ב' ביאוה"ל ד"ה של בית הכסא, מבואר בשו"ע דאין מברכים על ריח שעשוי להעביר הזוהמה, וכתב ע"ז הפמ"ג דאפילו נוטלו להריח בו דבעלמא באין עשוי לריח מברך, הכא יתכן ואינו מברך, וביאר בביאוה"ל דשאני מאתרוג של מצוה דהתם כשנוטלו הרי עכשיו קאי שפיר לריח, משא"כ הכא אעפ"י שנוטלו להריח הרי כעת עומד ג"כ להעביר הסירחון ולא לריח. וצ"ע כוונתו, דהרי במשנ"ב סק"י ושעה"צ ס"ק ט"ו מבואר בדין השו"ע הנ"ל דע"כ לא איירי במקום הסירחון, דהתם הרי בלאו הכי אינו מברך, אלא דהנפק"מ כמכין לצורך להוליכם למקום הזוהמא, או באחר שמריח מרחוק. וא"כ הכא בנוטלו בידו ע"כ איירי באופן הא', וא"כ מ"ש מאתרוג דהתם נמי עומד למצוה לאחמ"כ אלא שעכשיו הוא לריח, וא"כ הכא נמי הרי כעת עומד לריח, ואם הכוונה דעכשיו עומד לסלק הזוהמא הרי ע"כ לא איירינן במקום הזוהמה. ובאמת שבשעה"צ ס"ק ט"ז משמע דטעם הפמ"ג הוא משום דכשנעשה בפירוש לזוהמא ולא לריח גרע, ומשמע שהסברא מטעם אחר מהנ"ל דהכא איכא כוונה הפוכה, אך בביאוה"ל מבואר כנ"ל, וצ"ע.

שמעון בן גיגי - רוממה

יב

במש"כ המשנ"ב דנכד מברך שעשה נס לאבותי במקום הזה

סי' רי"ח ס"ק י"ז כתב המשנ"ב דמבן הבן ואילך יברך על נס סבו

שעשה נס לאבותי או לאבי אבא, וצ"ע היאך יברך לאבותי, דבשלמא לשיטות שאין מברך אלא אם כן נולד לאחר הנס [כמ"ש הב"י בשם הרשב"א], א"כ שפיר נעשה הנס גם לאביו וגם לסבו, אך כיון שהמשנ"ב ס"ק ט"ז פסק דבן הבן מברך גם בנולד (אביו) קודם הנס [ומשום כבוד], א"כ הרי הנס נעשה לסבו ולא לאביו ואיך יברך לאבותי. ואלה שכתבו כן (וברמב"ם פרנקל השמיטו נוסח זה מהרמב"ם) ע"כ דס"ל כרשב"א הנ"ל, וכן מבואר באליה רבה דמהאי טעמא שייך לומר לאבותי, יעוי"ש, אך המשנ"ב לשיטתו צ"ע. ודחוק לומר דהמשנ"ב כוונתו לצדדין, דלאבותי בנולד אחר הנס, ולאבי אבא בנולד קודם, דהרי לא פי' כן, וצ"ע.

שמעון בן גיגי - רוממה

יג

בהא דבעינן שיהא הנס ניכר מתוך המקום

סי' רי"ח ס"ק ז' כתב המג"א דבנס שנעשה לכל ישראל מברך רק אם ניכר מתוך המקום, משא"כ בנס שנעשה לעצמו. ויל"ע דקי"ל דגם בן בנו וכן לעולם מברך על נס אביהם, ולא מצאנו שדין הנכד שונה מהסבא לענין זה, ומשמע שם שגם בזה לא בעינן שיהיה ניכר מתוך המקום (עיין בהערות בזה), וא"כ בכל נס שנעשה לכל ישראל אע"פ שאינו ניכר מתוך המקום, תיפו"ל דלא גרע מנס שנעשה לאבי אבי אביו [והרי לא מצאנו שס"ל למג"א ושאר פוסקים כמאירי שמברכים רק אם בעל הנס חי], ובמשנ"ב מבואר שגם נס שנעשה לכל ישראל בעינן שיהא ניכר מתוך המקום, וצ"ע.

שמעון בן גיגי - רוממה

יד

ברכת הגומל בחולה שלא נפל למיטה

בסי' ריט כתב הטור וכן לענין חולה כתב הר' יוסף דוקא חולה שנפל למיטה, אבל חש בראשו או במעיו אין צריך לברך, וכ"כ הראב"ד דוקא במכה של חלל שיש בה סכנה, אבל (הרמב"ם) הרמב"ן ז"ל כתב דבכל דרך ובכל חולי צריכין להודות וכו', וכ"כ בערוך דאפילו חש בעיניו או בראשו צריך לברך, וכן נוהגין בספרד. והנה בב"י מצדד לגרוס "הרמב"ן", שכ"כ ברמב"ן "דלאו דוקא בחולי שיש בו סכנה ולא במכה של חלל דוקא, אלא כל שעלה למיטה וירד צריך להודות, דדמי כמי שהעלוהו לגרדום". והעירוני דיל"ע בזה, דבטור משמע שהבין שיטת הר' יוסף והראב"ד בחדא, ומשמע שהבין דלהרמב"ם והרמב"ן אין צריך אפילו עלה למיטה ודלא כהר' יוסף, ובדברי הרמב"ן המובאים ביתה יוסף מפורש דעכ"פ צריך עלה למיטה, וא"כ מנ"ל דר' יוסף עצמו לא סובר כן דבעינן עלה למיטה, אבל מ"מ אין צריך חולי של סכנה.

צבי וייסבלום - רמת בית שמש

טו

בהא דקטן אינו מברך הגומל

במשנ"ב סי' ריט ס"ק ג' הביא דעת האחרונים דקטן אינו מחוייב להודות, ואפילו מצד מצות חינוך, ומקורו ממג"א ריש הסימן, ועיי"ש במ"א שהביא דעת רמ"מ מינץ בתשובותיו סי' י"ד דכתב דקטן לא יברך הגומל, מפני שאינו יכול לומר "לחייבים" כיון דלאו בר עונשין הוא וכו', ואם נאמר דידלג תיבת "לחייבים" זה לא שייך, דאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים. ע"כ תורף דבריו.

וצ"ע מלשון המשנ"ב לקמן ס"ק ד' שכתב "דנוסח זה אינו מעכב כל שאמר ענין הברכה, וכמבואר בסעי' ד'", ויותר מזה הוסיף בשעה"צ ס"ק ה' דמה שהביא המ"א בשם מהר"מ מינץ דאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים, הוא רק לכתחילה, ועוד הוסיף "ואפילו לענין לכתחילה צריך עיון קצת, דהא משמע בגמ' דרב יהודה עשה כן לכתחילה" [דבירך אחר בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן]. ולפי"ז צ"ע אמאי פשיטא ליה דקטן אינו מחוייב, יברך בלא תיבת לחייבים, ובפרט שכבר הביא בב"י דנוסחת ש"ס דילן "ברוך גומל חסדים טובים", א"כ לא פשיטא לן כלל שמשנה הוא ממטבע החכמים עד כדי שנפטור אותו לגמרי מברכה זו.

ויותר יש להקשות ולתמוה דהמשנ"ב גופיה פסק להלן ס"ק י"ז דאם הוא מברך על אביו או רבו לא יאמר "לחייבים טובות", והוסיף בשעה"צ שם ס"ק י"ג "דאף שמדלג מהנוסח מכל מקום יוצא בזה", וא"כ גדלה התמיהה מאיזה טעם ראה לפטור הקטן לגמרי מברכה זו, וצע"ג.

יהודה הלל - רמת בית שמש

נערך ונסדר ע"י הרה"ג יהודה לוי שליט"א - כולל "אליבא דהלכתא" רמת בית שמש

מרפסן איגרי

מדור התשובות

הערות ותמיהות שנתעוררו בבית המדרש ודורשות עיון ותשובה

ברכת יישר כח מרובה למרנן ורבנן הגאונים רבי חיים קניבסקי שליט"א ורבי נתן קופשיץ שליט"א ששמו עינם הטובה ליישב תמיהות האברכים כיד ה' הטובה עליהם. כמו כן יישר כח להרה"ג יהודה לייב קובר שליט"א על סיועו המרובה למדור זה.

א

קושיא בספיקת הגרעק"א גבי ברכות אשר יצר וברהמ"ז

בסי' ר"ז ובסי' ר"ח נפסקו ונחתכו דיני ברכת בורא נפשות רבות ומעין שלוש, ואמרתי אבוא אעיר"ה בענין זה, הנה המג"א בסי' ס"ה סק"ג הבי"ד מהרש"ל שאם אכל שיעור של ברכת בורא נפשות ושכח לברך עד לאחר שיצא לנקביו, יקדים אשר יצר מפני תדירותה, ועוד, דלאשר יצר אין שיעור (עיין סי' ז' סעי' ג'), והגרעק"א בסי' ז' דן בברהמ"ז ואשר יצר מה יקדים, דמחד גיסא עליו להקדים הברהמ"ז שהוא דאורייתא, ומאידך צריך להקדים אשר יצר אע"פ שהיא דרבנן מפני שהיא תדירה, ותלה לספק בדרך אפשר בבעיא דזבחים דף צ"א ע"א אי תדיר עדיף או מקודש עדיף, והבי"ד הרמב"ם ע"ז דאיזה שירצה יקדים, והניח בצ"ע לדינא [וכיוצ"ב יל"ד בברכה מעין שלוש למ"ד דהוי דאורייתא, עיין בראשונים (ויל"ע בזה דבתר"י בדף כ"ד ע"ב מדפי הרי"ף בברכות כתבו דהוי דאורייתא, ובדף ל"ב ע"א כתבו בשם ר"י דאינה אלא מדרבנן, וכבר דשו בזה)].

ונתקשיתי, דהנה כלל גדול בידינו, דאין מעבירין על המצוות (עיין יומא ל"ג ע"א וש"נ) וא"כ מדוע שלא יקדים מטעמא הדין לברך על מה שנתחייב בו ראשון, וכבר כתב רבינו יהודה (תוס' דמגילה דף ו' ע"ב) דאינו דין רק לכתחילה, אלא דאף בדיעבד יש להקפיד בזה.

ולכאורה אין לומר דס"ל דכללי התדיר והמקודש עדיפים על האי כללא דאין מעבירין על המצוות, דהא מלבד דקשה ע"ז דהכא נותר בספק ובעיא דלא אפשיטא, ואמאי לא ירויח עכ"פ לכללא דיומא הנ"ל, אלא דעוד ילה"ק דבתוס' דיומא משמע לא כן, שכתב בסו"ד בד"ה אין מעבירין דכלל זה לא נאמר אלא דווקא בדאיכא ב' מצוות שחייב בתרוויהו, אבל היכא דלא עבדינן אלא חד לא גמרינן מיניה, ונעביד לתדיר ולא נעביד לשאינו תדיר אילולי דילפינן מקרא לא כן, ומשמע דהיכא דאיכא כלל זה הוא עדיף על כלל דתדיר.

ואשר היה נראה לומר, דס"ל דהאי דאין מעבירין על המצוות היינו דווקא בב' מצוות שוות, אלא דגם זה ק"ל לכאורה מכ"מ, ראשון לציון הנה הוא בספחים דמבואר דף ק"ה דכבוד יום שב"ק קודם לכבוד לילה, ואעפ"כ אם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום בלילה, מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום, ואם איתא לישבקיה עד למחר ולעביד ביה תרתי (קידוש היום וכבוד היום), א"ל חביבה מצוה בשעתה, וה"ט דאין מעבירין אותה עד למחר (ועיין היטב לשון רבינו חננאל שם), ומוכח דאף דלמחר הוי מצוה גדולה יותר דהא יעביד בה תרתי, מ"מ אין מעבירין וממתינין עם המצוות, ושני בקודש דהנה כ"מ במו"ק דף ט' ע"א דמייתו לקרא דמשלי ארח חיים פן תפלס, ומוקמי לה בשאי אפשר לעשות בידי אחרים, ופירש"י דכל מצוה שתבוא לידך עשה אותה ואל תניח קטנה מפני הגדולה, ועוד בה שלישיה, דכיוצ"ב מבואר ברש"י דסוכה דף כ"ה ע"ב ד"ה שחל, ובסיומא דסוגיא מוקמי לה אף בדמטא זמן חיובא דתרוויהו, וארבע אבות דע' במנחות דמ"ט בספיקא גבי תדיר ומקודש בתמידין ומוספין, ודו"ק ברש"י ותוס' ד"ה תדיר ומקודש, [וחמישיתו יוסף עליו דהנה במג"א סי' רע"א סוף סק"א הבי"ד המ"מ פרק כ"ט מהלכות שבת שהקידוש ביו"ט הוא דרבנן, וכתב עפי"ז דאם אין לו אלא כוס אחד, של שבת קודם, ובי' הלבושי שרד דמיירי שחל יו"ט בערש"ק וצריך להניח כוס היין לקידוש השבת, והוסיף דאע"ג דיש סברא לומר דמצוה דרבנן דהאידנא עדיפא מ"מ כיון דאפשר לקדש על הפת עדיף לקיים הדאורייתא, ומשמע דבלאו הכי, היכא שאין עצה, לא ברירא ליה כולי האי מה יקדים, ועיין בזה].

ומוצא שמצאתי בזה הוא בדמות דברי המג"א בסי' קמ"ז ס"ק י"א לבאר דהאי דאין מעבירין על המצוות ה"ט כדי שלא יהא פנוי מן המצוות [וכעי"ז ראיתי בשו"ת קנאת סופרים למוהר"ש קלוגר סי' מ"ח שכתבו מדנפשיה דאם עושה מיד מצוה אחרת ליכא לכללא הנ"ל], ולפי"ז י"ל דהכא דבכל מקרה מברך, אלא שיש נידון מה יקדים, אינו פנוי מן המצוות, ואין להקפיד על כלל זה.

אלא שאף המג"א לא כתב זה אלא בדוחק לבאר דברי ההג"מ והניח בצ"ע, ומלבד זה ק"ל מפסחים דף ק"ג ע"א דאי' התם אבל רי"ה אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחילה ועל הבדלה שהיא בסוף, ופירש"י ורשב"ם דה"ט, דאין מעבירין על המצוות, והתם אינו פנוי מן המצוות, ומ"מ כתב בהדיא להאי טעמא, וצ"ע.

ובעומדי בזה מצאתי עוד בשו"ת קנאת סופרים הנ"ל שכתב דהר איסורא דאין מעבירין על המצוות הוא רק במעשה כגון שהולך מזה לזה, אבל בדיבור לבד בלא מעשה ליכא לכללא הנ"ל, ובענייי ק"ל ע"ז מההיא דפסחים שם דהוי בדיבור, ברהמ"ז או הבדלה על הכוס, ואעפ"כ אמרינן ליה להאי כללא, וצע"ג.

שלמה ידידיה בן שמעון – בני ברק

מה שהקשה ה"ר בן שמעון בדין מי שנתחייב בברכת נפשות ושכח ולא בירך, ושוב נתחייב בברכת אשר יצר, שפסק בשו"ת מהרש"ל (סי' צ"ז) דברכת אשר יצר קודמת משום תדיר. וקשה הרי קי"ל אין מעבירין על המצוות, וכיון שנתחייב בברכת נפשות היא קודמת, והאריך בזה.

הנה נודע מש"כ בשו"ת הרדב"ז (חלק ד' סי' י"ג) בענין מי שנתן לו רשות השר בית הסוהר לצאת יום אחד בשנה דוקא, איזה יום יבור לו האדם, ופסק דהמצוה הראשונה שתבא לידו דאי אפשר לו לעשותה בבית הסוהר, יצא ויעשנה, דקי"ל אין מעבירין על המצוות. והגאון חכם צבי (סי' ק"ו) כתב: ויש להקשות על זה דקמבעיא לן בפרק התכלת, ציבור שאין להם תמידין ומוספין איזה מהן קודם, ומוקי לה במוספין דהאידנא ותמידין דלמחר, תדיר עדיף או מקודש עדיף, ואי כסברת הרב ז"ל אף אי תדיר עדיף מוספין קדמי מטעם דאין מעבירין על המצוות, א"ו דלא אמרינן אין מעבירין על המצוות אלא בשתיהן שוות, אבל לא בדחד מינייהו עדיף, יעוי"ש. ועיין נשמת אדם (חלק א' כלל ס"ח) וז"ל: בדין אין מעבירין על המצוות, צ"ע הא דאמרינן נר ביתו וקידוש היום נר ביתו קודם משום שלום בית, תיפוק ליה שהרי מצות הדלקת הנר מבעו"י ועדיין לא הגיע שעת קידוש, וא"כ אין מעבירין על המצוות וכו'. ובמנחות (דף מ"ט) איבעיא להו ציבור שאין להם תמידין ומוספין, ואם יקריבו היום מוספין לא יהיה להם למחר תמידין הא עדיף, ומסיק דשוין הן. וקשה מאי קא מיבעיא ליה, הא אמרינן אין מעבירין, וא"כ בע"כ מוספין דהיום קודמין. ואמנם מצאתי ביומא (ל"ג בתוס' ד"ה אין מעבירין) שכתבו וז"ל: דלא שייך אין מעבירין אלא היכא דבעינן למעבד תרווייהו, שיש להקדים ההוא דפגע ביה ברישא, אבל היכא דלא עבדינן אלא חד לא גמרינן מניה, ונעביד לתדיר לחודיה ולא נעביד לשאינו תדיר. עכ"ל. ובזה אתי שפיר ולא קשה מידי, דהיכא דבעינן לדחות אחד בזה אמרינן שיעשה העדיף. אך צ"ע לפי המסקנא במנחות ששניהן שוין, ורשות שלא להקריב מוספין היום ויקריב למחר תמידין, כדאיתא במתני' להדיא התמידין אין מעכבין המוספין וכו', וכ"כ הרמב"ם שם להדיא, וקשה כיון דאמרינן דתדיר ומקודש שוין, א"כ למה לא יצטרך להקריב היום מוספין משום שאין מעבירין, וע"כ צ"ל דהיכא דאיכא תדיר או מקודש לא שייך כלל אין מעבירין, אלא דוקא ב' מצוות שוין, אבל באינן שוין כיון שאם רוצה לעשות היום שניהן יכול להקדים איזו שירצה כיון שיש לו מעלת תדיר או מקודש, הוא הדין דמותר ואפילו להניח למחר. אחר שכתבתי זאת ראיתי בתשובות חכם צבי שהקשה על הרדב"ז מסוגיא דמנחות שהבאתי, אך שהביא רק מהאיבעיא, ולא מתרץ לפי האמת דמסיק ששניהן שוין, ואין ספק אצלי שנעלם מחכם צבי דברי תוס' ביומא שהבאתי וכו'. ע"כ. ובדברים הללו נתיישבו הערות הרב השואל, יעוי"ש ודו"ק.

ונראה דכיון דכעת מחוייב באשר יצר ונפשות, אף שחל עליו תחילה חיוב ברכת נפשות מ"מ אינו בכלל אין מעבירין. וכן מצאתי בשו"ת דברי מלכיאל (חלק א' סי' י"ז אות ל"ח ס"ק ט') וז"ל: אם פגע במצוה, ושוב באה לפניו מצוה אחרת ושניהם מזומנים לפניו, צריך לעשות החשובה קודם אף שבאה באחרונה, עיי"ש. ועיין בקרבן נתנאל (מגילה פרק ד' סי' י' סק"ג), וברכ"י (סי' צ' ס"ק ג', וסי' ק"מ סק"א), וקצות החשן (סי' ק"ד סק"ב), ועוד.

אברהם בטאט - ביתר עילית

רש"י ביומא ובמגילה כ' ע"פ המכילתא שאיסור "אין מעבירין על המצוות" זה ממש"כ מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה, והיינו שמיד לעשותה ולא לדחותה, וזה שייך רק בהגיע לידו מצוה אחת ועוזבה ועושה מצוה אחרת, אבל כששתיהן לפניו יכול לבחור איזו שרוצה, ואין מקור מהסוגיות הנ"ל שיש קדימה למצוה שזמנה הגיע קודם. והמקור היחידי (מתוך הסוגיות שהובאו בשאלה) הוא מפסחים ק"ג ע"א לפירש"י ורשב"ם, שמה"ט מזון קודם לשאר ברכות ההבדלה כיון שהתחיל חיובו קודם, אך כלפי סוג דין קדימה כזה שפיר י"ל שמצות תדיר או מקודש עדיפות עליו, ורק בסוג "אין מעבירין" הגמור שממש עוזב המצוה ועושה מצוה אחרת, שזה בזיון למצוה שהגיע לידו שעוזבה לעשות אחרת, בזה אמרינן שזה עדיף אפילו על תדיר ומקודש.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

הנה בעיקר הקושיא אמאי לא יקדים בורא נפשות רבות מדין אין מעבירין על המצוות, לכאורה אחר שכבר נתחייב בברכת אשר יצר א"כ שניהם עומדים לפניו, וכל דינא דאין מעבירין הוא כשאוחז בראשונה לא יניחנה ויקח אחרת, משא"כ כשכבר אחז גם בשניה לא הוי מעביר כשמקיים השניה. ויש לסייע לזה דהא המקור להא דאין מעבירין על המצוות הוא מושמרתם את המצות, קרי ביה את המצוות, לא תמתין לה עד שתחמיץ, כמבואר ברש"י יומא ל"ג ע"א ד"ה אין מעבירין, וא"כ כ"ז דוקא כשעדיין אוחז רק בראשונה, משא"כ כשכבר אחז גם בשניה א"כ מאי אולמיה הא מהא, דמיישן את המצוה השניה. אך העומד לנגדנו הם דברי הרשב"ם ורש"י פסחים ק"ג ע"א שהביא הרב השואל, דכתבו להקדים ברהמ"ז להבדלה כיון דבברהמ"ז מחייב ברישא ואין מעבירין על המצוות, חזינן דכיון שכבר חל עליו חיוב הבדלה שייך דין דאין מעבירין על המצוות, אך מסברא לכאורה קשה דלא שייך הכא אין מעבירין על המצוות. והיה נראה קצת ליישב דהנה בגמ' יומא נ"ח ע"ב מבואר בעבודת כהן גדול ביוה"כ, דלאחר ההזאה על הפרוכת הולך אל מזבח הזהב להזות, ואליבא דר"ע מזה קודם בקרן דרומית מזרחית ואח"כ דרומית מערבית, ומבארת הגמ' טעמו דס"ל דהולך בצד דרום, והיה צריך להזות קרן דרומית מערבית דבההוא פגע ברישא, וכדר"ל דאין מעבירין על המצוות, ורק משום דכתיב ויצא אל המזבח דמשמע עד דנפיק מכוליה מזבח, לכך מזה בקרן דרומית מזרחית ואח"כ מזה דרומית מערבית אף דהוי לצד שמאל, כיון דבההוא אתחייב למיתב ברישא. ומבואר דאף דכבר העביר על המצוה ועבר לקרן אחר, עליו לחזור לקרן שפגע ברישא.

ובפשוטו צ"ב דמאי שייך בזה אין מעבירין על המצוות, ונראה דהוא סברא בדיני קדימה דכיון דחל עליו חיוב להזות בקרן זו מדין אין מעבירין על המצוות, אף דהעביר על המצוה סברא דנקדים אותו לפני קרן אחרת. וא"כ מבואר דאיכא ב' דינים: א. דאין מעבירין על המצוות. ב. דיוצר דין קדימה על חבירו כיון דאתחייב ברישא, ועפי"ז אתי שפיר דמש"כ רש"י ורשב"ם פסחים ק"ג ע"א דמברך קודם על המזון כיון דאין מעבירין על המצוות, והקשינו הרי כבר אתחייב בהבדלה, ולהנ"ל אתי שפיר דנהי דאין כאן הדין הראשון, אך סו"ס איכא דין קדימה, משא"כ הכא לענין ברכת בורא נפשות רבות נהי דחל חיוב בורא נפשות רבות קודם כיון דיש סברא של תדיר, אפשר דעדיף מדין קדימה זו דכבר אתחייב ברישא, ולא קשה מתוס' יומא שהביא הרב השואל דמבואר דאין מעבירין על המצוות עדיף מתדיר, דהתם איכא הדין הראשון דאסור להעביר על המצוות, משא"כ הכא דכבר העביר והוי רק דין קדימה אפשר דתדיר עדיף. והנה במש"כ הגרעק"א דאפשר דברהמ"ז הוי כמו תדיר ומקודש, באמת בגמ' מנחות מ"ט ע"ב וברמב"ם פרק ח' מתו"מ הלכה ח' מבואר דאין זה מכח ספק אלא דשקולים הן ויעשה איזה שרוצה, ולפי"ז קשה שיהיה דין קדימה מדין אין מעבירין על המצוות. שוב ראיתי שעמד בזה בח"א כלל ס"ח נשמ"א אות א' דהסיק מזה דכשהמצוות אינם שוות אין דינא דאין מעבירין על המצוות, וכן הובא מהחכ"צ, וכתב דהא דמוק' דאורח חיים אל תפלס במהרש"א ביאר דלא כרש"י, ויעוי"ש. ויש לעיין עדיין משאר הראיות שכתב הרב השואל.

אך בעיקר דברי רש"י ורשב"ם יל"ע אם שאר ראשונים ס"ל הכי, דהנה עצם דבריהם צ"ב שכתבו דכשגמר סעודתו כבר אתחייב בברהמ"ז, ולכאורה הבדלה כבר אתחייב מיד בצאת השבת. ואפשר שהם מפרשים דאיירי שגמר סעודתו קודם חשיכה, וא"כ אתחייב בברהמ"ז קודם הבדלה (אך זה אין לומר דאף כשגמרו הסעודה לאחר שחשיכה, כיון שאכלו כזית קודם חשיכה כבר אתחייבו בברהמ"ז, דהרי לשון הרשב"ם ורש"י כיון דגמר סעודתו משמע דעד גמר הסעודה חשבינן דעדיין לא חל חיוב ברהמ"ז, ודו"ק, ויש בזה נפק"מ למקוו"א), אך ברמב"ם פרק כ"ט מהלכות שבת הלכה י"ב כתב: היה אוכל בשבת ויצא השבת והרי הוא בתוך סעודתו, גומר סעודתו ונוטל ידיו ומברך ברהמ"ז על הכוס, ואח"כ מבדיל עליו, ומבואר דאף שגמר לאחר שחשיכה מקדים ברהמ"ז, אף דחל הבדלה מיד שחשיכה (אלא א"כ נימא דס"ל לרמב"ם דכיון דהתחיל סעודתו קודם חשיכה חל עליו חיוב ברהמ"ז מיד, ועוד אפשר דחשיב שלא חל חיוב הבדלה עד שגמר סעודתו כיון שאינו חייב להפסיק), וא"כ מבואר איפכא דאף שחל קודם חיוב הבדלה ואח"כ ברהמ"ז, מקדים ברהמ"ז ולא שייך בזה אין מעבירין על המצוות, והיינו כמש"כ דכרגע חייב בשתי הברכות.

וביותר נראה דהוא גמ' מבוארת בברכות נ"ב ע"א דאם אין לו אלא כוס אחד, למ"ד ברהמ"ז טעונה כוס מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחוריו, ומבואר דאף שאוכל לאחר שחשיכה מברך קודם ברהמ"ז ואח"כ הבדלה, אף דחל כבר חיוב הבדלה. ועיין בתוס' שם דביארו דאיירי דמתחיל לאכול אחר חשיכה, דכיון דברהמ"ז טעונה כוס שרי ליה לאכול קודם הבדלה בשביל לברך ברהמ"ז על הכוס, אף דכבר חל חיוב הבדלה (אך יש מפרשים דאיירי שהתחיל קודם חשיכה אך שסיים לאחר שחשיכה, וא"כ אם נימא דבכהאי גוונא כיון שלא חייב להפסיק להבדלה חשיב שלא חל החיוב, א"כ חל ב' החיובים יחד ולכך אין דין קדימה, משא"כ בגוונא דהרשב"ם יפרש דגמר לאכול קודם חשיכה, ודוחק), ומבואר דאין בכהאי גוונא דין דאין מעבירין על המצוות (והא דבעי לאקדומי ברהמ"ז לא נתפרש להרמב"ם, אך עד כמה שיש סיבה להקדים לא שייך להקשות מהא דיומא דחזינן דיש דין קדימה במה דאתחייב קודם, ודו"ק).

ומה שהקשה עוד על דברי המהרש"ך דבציבור אין דין אין מעבירין על המצוות מהא דרשב"ם, להנ"ל יתיישב דאפשר דאין דין אין מעבירין על המצוות שהוא איסור להעביר, אך עדיין איכא דין קדימה, וכדמצינו דין קדימה בהלכות ברכות, וכן דין תדיר וכיוצ"ב ודאי שייך גם בציבור, ורק הדין דלא להשהות המצוות שייך דוקא כשעושה מעשה אחר, ונפק"מ דאם יש סיבה להקדים דבר אחר אפשר דעדיף על דין קדימה זה. וכיוצ"ב אפשר לומר בדברי המג"א במש"כ דסברת אין מעבירין היא שלא יהא פנוי מן המצוות, דזהו רק כלפי האיסור הנאמר באין מעבירין על המצוות. ודו"ק.

והנה אחרי כתבי זאת מצאתי בשו"ת תורה לשמה סי' ס"ו דדן בכל הנ"ל דכתב בנידון דנתחייב באשר יצר, וקודם שבירך אכל פרי מז' מינים דמחוייב במעין שלוש, וכתב דלכאורה היה צריך להקדים מעין שלוש דלהרבה דיעות הוי דאורייתא, אך כתב להוכיח מדברי רש"י ורשב"ם פסחים הנ"ל דאמרינן אין מעבירין על המצוות, ועי"ש דהבין בכוונת רש"י ורשב"ם דמש"כ דמברך קודם ברהמ"ז מפני שאין מעבירין על המצוות, היינו דלכך קודם לברכת הנר והבשמים, והוכיח לפי"ז דאף דברכת נר ובשמים הוי דרבנן, וברהמ"ז דאורייתא, צריך להגיע לטעם דחיוב ברהמ"ז קדם, ובלאו הכי היה מקדים נר ובשמים, וא"כ הוא הדין הכא מקדים אשר יצר למעין שלוש. וכן הוכיח מהתוס' יומא ל"ג ע"א דדין אין מעבירין על המצוות עדיף על תדיר, וכמש"כ הרב השואל מדעתו הרחבה, אך בשיטת שאר פוסקים שלא כתבו כן אפשר דלמדו כמש"נ.

רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן

לכאורה כל מה דשייך אין מעבירין היינו במצוה מזומנת לפניו, כמו במזבח לענין שפיכת הדם שהמזבח במציאותו מונח לפניו, וכן תפילין שמונחים לפניו כעת אלא שיש עליו ב' חיובים, א"כ מהיכי תיתי ששייך בזה אין מעבירין, דהרי מלבד מה שאינו לפניו ממש במציאות כהנ"ל, אלא גם את"ל דחשיב כלפניו מה שהוא מחוייב בהם, א"כ ממנ"פ הרי מחוייב בשניהם בשוה כעת, ומה לי שאחד מהם קדם בחיובו הרי לענין עכשיו לא מעביר, ולכאורה לא שייך דין אין מעבירין. ואולי זו גם כוונת שו"ת קנאת סופרים שהביא, וממילא לא דמי כלל לההיא דפסחים (גם את"ל שדין חביבה מצוה בשעתה הוא מדין אין מעבירין), דהתם גם הכוס לפניו (משא"כ כאן כטענה הא'), ונעת הוא חייב בלילה לפני שהגיע חיובו דהיום (משא"כ כאן שכבר חלו ב' החיובים, רק שאחד קדם כטענה הב'), וא"כ לא קשיא מידי. ואף דמצינו בפסחים ק"ג ע"א דמזון קודם על הכוס מטעם דקדם חיובו ואין מעבירין (רש"י ורשב"ם), יש לפרש דהכוונה בזה דכיון דיש כוס לפניו המזקיקו לברך עליו מזון והבדלה, ועל המזון כבר נתחייב, וא"כ צריך הוא לברך עליו מחמת שקדם בחיובו, ושוב כשיברך על אחר קודם א"כ נמצא שהניח המזון ולא בירך עליו משום שהכוס מזקיקו לברך עליו, ושייך לומר בזה שעוזב את המצוה הקודמת, אך היכא דליכא כוס ורק אקרקפתא דגברא מונח ב' חיובים לא שייך החסרון הנ"ל.

שמעון בן גיגי - רוממה

ב

בטעם דאישתני לגריעותא בירק חי שבישלו

סי' ר"ה סעי' א', מבואר דכל ירק שדרכו לאוכלו חי ובישלו מברך שהכל, וכתב הרמ"א דחשיב אישתני לגריעותא, וכ"ה בתוס' שהובא בטור, ועוד ראשונים. וצ"ע דבשלמא לשיטת המג"א דהא דבדרכו לבשלו ואכלו דברכתו שהכל, הוא רק כשאינם טובים לאכילה כ"כ א"ש דגם בבישלם צריך לטעם דאישתני לגריעותא, אך למש"כ המשנ"ב וש"פ, דאפילו טובים לאוכלם חיים, אלא שרוב בני אדם אוכלים מבושל, מ"מ כשאכלו חי ברכתו שהכל, והרי שם הוא כלל לא השתנה כשהוא חי, ואפילו הכי מברך שהכל כל שדרכו לבשלו, א"כ איפכא נמי בדרכו לאוכלו חי ובישלו, א"כ גם בלאו הכי דאישתני לגריעותא כיון שאין דרך אכילתו בכך אפילו שטובים בכך ברכתו שהכל גם ללא שהשתנה לגריעותא דומיא דירק חי שדרכו במבושל שלא השתנה לגריעותא וברכתו שהכל, וצ"ע.

[ועוד יש לדייק לשון הגמ' (מ' ע"ב) כל שתחילתו אדמה בישלו שהכל, וכל שתחילתו שהכל בישלו אדמה, ולהפוסקים ומשנ"ב הרי מה שמברך שהכל בחי הוא משום זה גופא דבישלו אדמה וכן הוא דרכו, וממילא בחי ברכתו שהכל, ובגמ' משמע איפכא שהסיבה היא קודם במה שתחילתו שהכל ואז רק דינו כשבישלו אדמה ולא שסיבת השהכל היא משום דכשבישלו אדמה, ודו"ק, ולהמג"א ניחא, ולשאר השיטות הוי קצ"ע].

שמעון בן גיגי – רוממה

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: גם שם הטעם שזה גריעותא.

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: שאני הא דחי דהתם הוא משום דאין דרך ולא בא לכלל אכילתו, ולא הגיע לכלל פרי כמש"כ רש"י, משא"כ בבישול העיקר תלוי אם נשתנה לטיבותא, ולא תלוי בדרך, דכל שלא השתנה לגריעותא לא יצא מתורת פרי. וכן מפורש ברש"י. ובזה גם יתיישב הדיוק דלקמן כמש"כ רש"י, דכל שעדיין לא הגיע לכלל פרי כשהוא חי, ובע"כ לאחר הבישול יגיע לכלל פרי, והיינו כשהשתנה לטיבותא, נמצא דמה שלא דרך לאכלו חי הסיבה לברך אחר הבישול.

פרי שאין דרכו לאכלו חי הו"ל כעין חסרון בגמר פירא, ולא מברך אלא ברכת פרי גמור אף ללא סברת "שינוי לריעותא", אבל פרי שנגמר בישולו ודרכו להאכל חי ובישלו, לא מפסיד ברכתו רק בגלל שנשתנה לריעותא, אבל בגלל שאין דרכו להאכל כך לא מפסיד שום פרי את ברכתו.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

לענ"ד יש לחלק דבדבר שדרכו לאוכלו מבושל מברך עליו כשהוא חי שהכל, דהפרי לא הגיע עדיין למצבו הראוי לו, וחסר עליו שם פרי כיון שאין אוכלים אותו כך, ולכך אין יכול לברך עליו בפה"ע, משא"כ כשדרך לאכלו חי א"כ כבר קיבל שם פרי, וא"כ אף שבישלו לא נפקע ממנו שם פרי, דעצם השינוי צורה של חי ומבושל לא חשיב דבר אחר, ורק כשעדיין לא הגיע למצבו עדיין לא חל שם פרי. ודו"ק. וראי' לדבר הוא שיטת הרי"ף דס"ל דבדבר שדרכו לאוכלו מבושל מברך עליו כשהוא חי שהכל, משא"כ בדרכו בחי מברך אף במבושל בפה"ע, וע"כ החילוק כמש"נ, ולכך אף לשאר פוסקים צריך להגיע לסברא חדשה דאישתני לגריעותא.

רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן

נראה דהאמת דלשיטת הפוסקים שהביא המשנ"ב דכל שרוב בני אדם אוכלים מבושל מברך עליהם כשהם חיים שהכל, אין צריך שישתנה לגריעותא, ומה שכתב הרמ"א דבאופן שדרכו לאוכלו חי ובישלו מברך עליו שהכל משום דאישתני לגריעותא, היינו רק לאפוקי השיטות דס"ל דחשיב אישתני למעליותא, וכמו שיש כמה ראשונים שנוקטים כך לדינא והביאם הבית יוסף, ולזה כתב הרמ"א דלא כוותייהו דאדרבא אישתני לגריעותא.

אמנם גם לדברי השואל יש לחלק ולומר דדוקא בדבר שהדרך לאוכלו מבושל אפילו כשטוב לאכילה גם כשהוא חי, מ"מ מברך עליו כשהוא חי שהכל, דכיון שהדרך לבשלו נמצא שעדיין לא הגיע הפרי לגמר תיקונו ותכליתו, וממילא עדיין לא הגיע לחשיבות הברכה הראויה לו ולכן מברך שהכל. משא"כ להיפך בדרכו לאוכלו חי ובישלו, כל כהאי גוונא כיון שהגיע כבר לגמר תכליתו בשעה שהוא חי, א"כ נהי דהדרך לאוכלו חי, מ"מ כיון שגם כשהוא מבושל הוא טוב לאכילה א"א לומר שהבישול יפקיע ממנו את החשיבות פרי דידיה, דכיון שכבר חל עליו דין ברכת בפה"ע שוב אין פוקע ממנו ברכתו כ"ז שלא אישתני לגריעותא.

יוסף שלום ישראלי - רוממה

נראה הנפק"מ בטעמו דהרמ"א דנשתנו לגריעותא בדינו דהמשנ"ב בס"ק ו' דכשבישל הבצלים במים מברך עליהם שהכל, אך כשמבשל אותם בישול רב עד שמצטמקין וטובין ויפין לאכילה מברך עליהם בפה"א, דהרי הם משתנים לעילויא ע"י הבישול הרב, עי"ש, דהנה אי נימא דכל טעם הדין הוא משום דרך רוב העולם באכילת פירות אלו, לכאורה אזלינן בזה בתר רוב צורת אכילת פרי זה או ירק זה. ואין לחלק בין אופני צורות הבישול השונים בתוך כל ירק וירק, וא"כ בבצלים דרוב אכילתם ע"י שלא מבשלים אותם, גם אם יבשלם הרבה תהא ברכתם שהכל, אך לטעמו דהרמ"א דכל הענין הוא "שינוי לגריעותא", משום הכי כשמבשלם הרבה ויש "שינוי למעליותא" שפיר מברך בפה"א.

וביותר נראה בזה, דעומק טעם "אין דרך" הוא גופא טעם "שינוי לגריעותא", דדרך אכילת הפרי קובעת את מהותו ועניינו של הפרי, דצורתו המעולה ומטרת בריאתו היא לאוכלו כדרך אכילת רוב אינשי אותו, וכשאינו בדרך זו הרי הוא בעצמותו "משונה לגריעותא", ולא בעינן כלל לשינוי לרעה מצד איכות וטעם הפרי, ועל כן גם בפרי שדרכו לאוכלו מבושל, כל זמן שהוא עדיין חי הרי הוא כעת במצב של "גריעותא", ואף דלא "נשתנה" לכך, מ"מ עדיין לא הגיע לעילויו האמיתי, וממילא גם פרי שדרכו לאוכלו חי ובישלו הרי "נשתנה לגריעותא" הוא, מחמת שאין הדרך כך וכמשנ"ת. וכן יש לבאר בדברי הגמ' בברכות ל"ט "כל שתחילתו שהכל בישלו אדמה", דמחמת דקודם בישולו עדיין לא הגיע הפרי למעלתו משום הכי ברכתו שהכל, וכמו פרי שבפועל לא נגמר בישולו על העץ, וממילא כשבישלו והגיע לדרכו ולמעלתו הראויה ברכתו בפה"א, ועיין.

מרדכי ברגר - אלעד

ג

בהיו לפניו עץ ואדמה ובירך על העץ אדמה ונזכר בסיום הברכה

סי' ר"ו סעי' ב' היו לפניו פרי האדמה והעץ ובירך על פרי האדמה ונתכוין לפטור העץ יצא, וכתב בכף החיים אבל אם לא נתכוין ולקח בידו פרי עץ וטעה ובירך בפה"א ונזכר אחר שבירך נראה דיניח מידו את פרי העץ ויאכל את פרי האדמה, ויחזור לאכול פרי עץ אח"כ ויברך עליו בפה"ע. ולכאורה הוא תמוה בתרתי חדא דכיון דלא פטר את פרי האדמה [דאיירי בלא כיוון לפטור] היאך מהני שיאכלנו במקום את העץ. וכן מאידך איך יברך על העץ אח"כ שוב כשיאכלנו בפנ"ע והרי הוא כבר נפטר, ומדבריו נראה שס"ל שכעת יכול לשייך את הברכה כאילו בירך על פרי האדמה ולא על העץ וצ"ע איך מהני כן, ולא מסתבר שכיון שבירך האדמה א"כ זהו גילוי שבאמת בירך על פרי האדמה ולא על פרי העץ שאחזו בידיו ומהאי טעמא חלה הברכה על האדמה דהרי לא איירי שנתכוין לאכול את פרי האדמה ורק שהטעות היתה שאחז את פרי העץ ולא את האדמה ומהאי טעמא חלה הברכה על האדמה, דהכף החיים איירי שהטעות היתה בברכה שבירך האדמה על מה שידע שאוחז את פרי העץ [וגם בזה יל"ע כיון שאוחזו בידיו] וא"כ היאך תחול הברכה על פרי האדמה. וראיה שהרי אם יאכל את פרי העץ ונזכר אח"כ ודאי דלא נאמר שלא יברך על פרי האדמה מהטעם הנ"ל שהברכה כבר פטרה את האדמה ולא את העץ וא"כ מ"ש אם נזכר קודם אכילתו, וצ"ע. [ועי"ש עוד דאם באופן הנ"ל נזכר ותיקן תוך כדי דיבור לבפה"ע יצא ידי"ח שניהם, וכעי"ז פסק גם בסי' מ"ו ס"ק מ"ו לענין זוקף כפופים ומתיר אסורים, ולא כמשנ"ב. אמנם כ"ז רק לשיטתו דברכת אדמה חלה על פרי האדמה וכנ"ל וממילא התוך כדי דיבור לא תיקן הברכה ורק הוסיף, אך א"נ כנ"ל דהברכה חלה רק על העץ שאחז א"נ תיקונו הועיל להעץ שלפניו, ולא יצא ידי"ח שניהם, ודו"ק], ובמשנ"ב סי' ר"ט סק"ז ג"כ מבואר לכאורה כסברא הנ"ל ולא כדין הנ"ל, וצ"ע.

שמעון בן גיגי – רוממה

לכאורה המתבאר מדברי הכה"ח דנהי דבעלמא מי שאוחז פרי ומברך עליו, אף דיש לו שאר פירות חשיב שהברכה חלה על מה שמברך, דלכך נאבד או נמאס חוזר ומברך. אך היינו דוקא כשזהו ברכתו הראויה לו, משא"כ הכא דאין זה ברכה הראויה לפה"ע והרי דעתו היה גם לאכול פה"א, ואף שלא היתה כוונתו להפטר ע"י ברכת פה"א שבירך על פרי העץ, אך הרי הפה"א היה לפניו והיה בדעתו לאוכלו, וא"כ כשטעה וברך בפה"א אמרינן דאיגלאי מילתא דהברכה הולכת על פה"א. והיינו דוקא באופן זה דטעה בברכתו, דאם היה מתכוין לברך על פרי העץ בפה"א ודאי דהפה"ע היה נפטר, אך כיון שטעה בזה אפשר לומר דהברכה לא אזלא עליה. והיינו דוקא כשיש על הברכה מקום להיתפס, דעומד לברך ולאכול גם פרי האדמה, משא"כ כשלא היה עומד לאכול פרי האדמה לא אמרינן דהברכה אזיל על דבר אחר שלא אחז בו, ורק בכהאי גוונא. ודו"ק.

והנה הרב השואל ציין לדברי הרמ"א ומשנ"ב סי' ר"ט סעי' ב', דכתב הרמ"א בהיה לפניו שכר וטעה וסבור שהוא יין וברך בפה"ג, דאין צריך לחזור ולברך כששותה יין כיון שהיה דעתו לשתות שאר יין, וביאר במשנ"ב דכיון שהיה דעתו לשתות שאר יין הברכה חלה גם עליהם, ולכך לא שייך בזה דין תורמוס, והרמ"א לשיטתו דס"ל סי'

ר"ו סעי' ו' דאם היה בדעתו על דבר אחר אין חסרון דהדין תורמסא, דהברכה חלה על כל אחד ואחד, וא"כ מבואר לכאורה דאף שבירך על דבר שאין זה ברכתו, אפילו הכי דוקא כשהיה דעתו לשתות שאר יין דהברכה חלה על כולם, משא"כ בסתמא לא מהני, ולא אמרינן דכיון דאין על הברכה על מה לחול דאי"ז ברכתו הראויה, א"כ תחול על היין, ומשמע דאף כשהיין היה לפניו, וא"כ הכא הרי לא היתה כוונתו בברכה שתחול גם על פרי האדמה, וא"כ לכאורה לא נפטר פה"א ודלא כהכה"ח.

ואפשר לומר דשאני הכא דכיון שהיה דעתו לאכול הפה"א, אך שודאי בשעת הברכה לא היה דעתו שתחול על פה"א, דהרי רצה לברך פה"ע, אעפ"כ סגי בהכי כיון שעומד לברך ולאוכלו חלה הברכה עליו, והיינו דלפי"ז מש"כ הרמ"א דמהני כשבירך בפה"ג על השכר כיון שדעתו לשתות שאר יין, אי"ז רק משום דבכהאי גוונא הברכה מתייחסת לכל אחד, אלא דבכהאי גוונא כיון דבירך ברכה שאינה ראויה לשכר ממילא חלה על היין, ונפק"מ דאף להשו"ע דס"ל סי' ר"ו סעי' ו' דאף בדעתו על אחרים שלפניו אם נפל התורמוס ונאבד חוזר ומברך, דס"ל דעדיין הברכה חלה רק על מה שאוחז, אפילו הכי בכהאי גוונא דבירך ברכה שאינה ראויה ממילא חלה הברכה על אחרים. אך עדיין דברי הכה"ח מחודשים וצריכים מקור, וכמו שהקשה הרב השואל.

רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן

המעיין בכה"ח יראה דכוונתו מבוארת דמיירי שהתכוון באמת לקחת את פרי האדמה ולברך בפה"א, אלא שבטעות לקח את פרי העץ וסבור שהוא פרי האדמה, ולכן כתב הכה"ח דיחזור ויקח את פרי האדמה ויאכלנו על סמך ברכת בפה"א שבירך, כיון דכשבירך באמת נתכוון על פרי האדמה, אלא שטעה וסבר שהפרי עץ שלקח הוא הפרי האדמה שהיה מונח לפניו, ולכן גם יברך שוב בפה"א על פרי העץ שאוכל אח"כ, כיון דלא נתכוין בברכת בפה"א לפטור את פרי העץ. אלא שלכאורה קצ"ע, דלפי"ז באמת גם אם כבר אכל מהפרי העץ יצטרך לחזור שוב ולברך בפה"ע, וחידוש הוא, ויל"ע בזה. ומה שהביא השואל ראיה דע"כ אין כוונת הכה"ח כשנתכוין לאכול את פרי האדמה, אלא שטעה ואחז את פרי העץ, דא"כ גם כשכבר אכל את פרי העץ ונזכר לא יברך על פרי האדמה, וזה ודאי לא מסתבר, י"ל דהתם היינו משום הפסק. ודו"ק.

יוסף שלום ישראלי - רוממה

יש לבאר דינו המחודש דהכה"ח, דיעוי"ש דמיירי דחפץ הוא לאכול את שניהם, אלא דברצונו לברך על כל אחד מהם את ברכתו הראויה, ומשום הכי לא כיון לפטור השני בברכת הראשון, אמנם כיון שכל מטרתו בזה היתה שעל כל פרי תצא ברכתו הראויה לו, על כן אמרינן דמונח במחשבתו דאם מברך בטעות בפה"א על פרי העץ, עולה ברכה זו על פרי האדמה השני שלפניו שחפץ הוא לאוכלו מיד לאחר מכן, ולא דמי לכל כיון שלא לפטור, דהכא כל מה שלא כיון הוא בכדי שיברך בפה"א על פרי האדמה, וא"כ הוי ככיון שיפטור בברכתו "באופן המועיל ביותר", ומשום הכי נמי שפיר יכול לברך אח"כ על פרי העץ בפה"ע, דאין פרי העץ נפטר בכהאי גוונא כלל בברכת בפה"א, דהיא חלה רק על פרי האדמה, ודו"ק, ועדיין צ"ע.

מרדכי ברגר - אלעד

נראה בס"ד דהא כל הפירות היו לפניו, וכל כי האי קיי"ל דא"צ לברך מחדש דהוי כאילו היתה דעתו עליהם, וא"כ שפיר ראוי ליפטר פה"א בברכת בפה"א שבירך בראשונה, ומעתה דפה"א נפטר באותה ברכה שוב איכא למיסבר דפה"ע לא נפטר באותה ברכה, וכמש"כ בשע"ת (סי' ר"ו סק"א) הו"ד במשנ"ב (שם סק"י), דכל שיש לברכה על מה לחול לא חייל ברכה בדיעבד אפי' בכיון להדיא.

אלא כי איכא למידן משום דינא דנפל הפרי וכדינא דתורמוס, דהא מאחר דלא אכל פה"ע הרי לא חייל כל ברכתו שבירך, והיאך מצי למיכל על סמך ברכתו הראשונה את פה"א, אמנם לזו י"ל דהא מאחר דנחלקו הראשונים בדין זה כשהי' דעתו לאכלו א"צ לברך אפי' נפל הפרי, ומרן בשו"ע (סי' ר"ו ס"ו) פסק דצריך לחזור לברך, אבל דעת הרמ"א בהג"ה שם אינו כן, ולפ"ז שפיר איכא למיסבר דמצי למיכלא על סמך ברכה ראשונה, ושוב נפיק דפה"א אינו נפטר באותה ברכה וכנ"ל.

ופשוט דאף לפי"ד הכה"ח, אם טעם כבר מפה"ע וחייל איפא ברכתו עלי', שוב לא יצטרך ולא יוכל לברך כלום, דפה"ע חיילא ברכתו עלי' ע"י שטעמו, וממילא אף פה"א נפטר באותה ברכה דהא לענין זה הוי ברכתו הראוי', ופשוט.

ואמנם אם כי נתיישבו דברי קדשו דכף החיים, לדינא הי' נראה לדון ולהעיר דמאחר דברכתו דבירך על פה"א בעצם ראוי ליפטר בלא ספק, למה לן להכניס עצמינו בדבר שיש בו פלוגתא דנפל הפרי, ודעת מרן הב"י לחומרא כאמור [וכמבואר בביה"ל (שם ד"ה רק) יעו"ש], ויל"ע.

משה לייב לוי - רמת בית שמש

ד

בדין אמר ברוך אתה ה' ונפל מידו

בסי' ר"ו סעי' ו' פסק בשו"ע ז"ל, נטל בידו פרי לאוכלו ונפל מידו וכו' ואם אמר כשנפל מידו ברוך אתה ה' ולא אמר אלוקינו יסיים ויאמר למדני חוקיך וכו'.

ומבואר דלא מהני מה שיסיים על פרי אחר את הברכה וכמו דמהני לקמן בסי' ר"ט בפתח אדעתא דחמרא לסיים בדשכרא, דהתם כשאמר ברוך דעתו על מה שבידו ושפיר חיילא עליה משא"כ הכא אין דעתו על מה שיסיים ולא חיילא כלל תחי' ברכתו עליה.

ושמעתי מהגאון ר' נתן קופשיץ שליט"א להקשות ממה שכתב המשנ"ב לעיל סי' ח' ס"ק מ"א דמי שלקח טלית להתעטף והתחיל לברך וקודם שסיים הברכה לקחוהו ממנו ותפילין לפניו יכול לסיים הברכה, אקב"ו להניח תפילין. וצ"ע דהא מבואר בדברי השו"ע דל"מ כהאי גוונא דהא תחי' הברכה לא היתה כלל על תפילין.

והיה נ"ל ליישב דכל מה דלא מהני מה שתחי' הברכה על דבר אחר זהו דווקא בברכת האכילה דהתם הברכה על הדבר שאוכל ועליה חיילא, משא"כ בברכת המצוות אינה ברכה על החפץ דווקא אלא על קיום המצוה ושפיר יוכל לשנותו. [הגר"נ קופשיץ שליט"א הוסיף כאן בכת"י: צ"ע ממ"ב סי' תקפ"ה סק"ד].

אלא הא קשיא דבסי' ק"מ בביאוה"ל ד"ה ובירך על התורה כתב בשם היד אפרים דבבירך על התורה ברוך אתה ה' והוברר שהראו לו במקום אחר, אם יכול לגלול קצת יגללו ויסיים שם הברכה ואם לאו יסיים למדני חוקיך, ואם אמר אלוקינו יגללו אף אם יש שיהוי קצת ומבואר דאף בברה"ת יכול לסיים במקום אחר אף דדמי לברכת הפירות כמבואר שם דבסיים הברכה אין יכול לגלול וילפינן לה מתורמוסא וצ"ע.

יהודה לוי - רמת בית שמש

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: אולי יש חילוק בין גמר הברכה ללא גמר. תשובת הגר"נ קופשיין שליט"א: ואולי אפשר להלק בין גמר הברכה דדמי לתורמוסא, אבל מ"מ בלא גמר הברכה שפיר יכול להחיל הברכה על ד"א, והיינו דבברכת המצוות אף דהוי כולל, אולם צריך שיחול הברכה על חפץ, ולכן אף באותו מצוה כמו בשופר צריך שיהיה לפניו.

בשערי אפרים מבואר שמצרף את השיטה שאף בנתגלה טעותו לאחר שהתחיל לקרוא אין צריך לחזור ולברך, שברכתו קאי על כל פרשיות התורה, ואף שלמעשה נוהגים כשיטה שבכהאי גוונא חוזר לברך, מ"מ יש להקל כשעכ"פ סיים את הברכה במקום הנכון, ואין ללמוד מזה לנידון שאר ברכות (אף שביסוד ההלכה יש להשוותן וכמש"כ הפוסקים, אך הויכוח הוא שאולי קאי הברכה ע"כ הפרשיות וכנ"ל, וכמו שמונח לפניו עוד סוג פרי שברכתו שווה).

בן ציון אלקיכן - ירושלים

הנה בשו"ע הנזכר אין מוכח דלא ישלים ברכתו על פרי אחר, די"ל דדוקא כשאוחז בתיבת ד' שיכול לסיים למדני חוקיך עדיף שיעשה כן, מאחר שמה שיוצא בברכה זו הוא רק מדין ספק, אבל אם המשיך תיבת אלקינו וכדומה שפיר דמי ליטול פרי אחר ולברך עליו, ודוקא בסיים כל הברכה ונפל מידו לא יהני ליקח אחר, אחר שאין לו לא עיקר ברכה ולא חתימה. אכן בלשון הרא"ש (מובא בב"י) מבואר דעתו שאף אם אוחז באלקינו לא יסיים על פרי אחר, וכדברי הרב השואל שליט"א.

צבי וייסבלום - רמת בית שמש

באופן אחד יש לומר בזה כדרך השואל לחלק בין ברכת הנהנין לברכת המצוות, ומשה"ק מברכת התורה יש ליישב, דאמנם השוו דינה לדין פרי שנפל, אך כל זה רק לענין אם סיים ברכתו ונתברר לו שאינו במקום הנכון, דבזה יש אומרים דצריך לברך שוב דומיא דפרי, דאף בברכת המצוות אם סיים ברכתו לחלוטין לא שייך "להעבירה" למצוה אחרת או למקום אחר, משא"כ כשרק התחיל הברכה שפיר יכול לסיימה על דבר אחר.

ובאופן נוסף י"ל בדרך אחרת, דשאני טלית ותפילין מכל ברכת המצוות והנהנין לענין זה, דסדר קיום מצוות אלו בכל יום הוא דמתעטף בטלית ולאלתר מניח התפילין, ובשעת הברכה על עטיפת הטלית מונח בדעתו דחפץ הוא להניח תפילין מיד, ועל כן חידש המשנ"ב בזה דכשאמר תחילת הברכה ולקחו הטלית ממנו יכול לסיים הברכה על התפילין. ואין לדחות זה משיטת השו"ע כאן, כפי שביארו הביאוה"ל, דאף בדעתו בהדיא על הכל צריך שוב לברך, דשאני הכא דכל הפטור של שאר הפירות הוא מדין "גרירא", וכשאין ברכה על הראשון ממילא השאר לא נגררים, וא"כ גם במחשבתו יש להעמיס כן, דלא נתכוין בברכתו על כל הפירות אלא רק נתכוין לגרור, משא"כ בטלית ותפילין דאין גרירא כלל כמובן, ובכל זאת כיון שבדעתו על שניהם יכול לסיים הברכה על התפילין, ויל"ע בזה.

מרדכי ברגר - אלעד

לכאורה י"ל דבאמת הוא מחלוקת, והמשנ"ב והשו"ע לשיטתם בסי' ר"ט סעי' א' דהשו"ע פסק כהרמב"ם לענין פתח אדעתא דשהכל על מים וסיים בפה"ג שיצא, ומבואר בהכרח דעיקר הברכה הוא הפתיחה אף לקולא שסיים בפה"ג ג"כ יצא, ואדרבה את המקרה ההפוך שהטעות היתה בפתיחה הביא בשם יש אומרים, אך המשנ"ב כתב דהאחרונים פסקו לא כהרמב"ם, ובמקרה שהטעות בחתימה לא יצא, ובטעות בפתיחה יצא, וא"כ במקרה של השואל שבירך על דעת דבר אחד ונזכר אח"כ, נמצא דלהמשנ"ב שפיר יכול לשנות הברכה, משום שעיקר הברכה דהיינו החתימה תהיה על הדבר שבא לפוטרו, משא"כ לשו"ע דהפתיחה היא ג"כ עיקר הברכה [ויותר מהחתימה] א"כ לא מהני שיחתום על דבר אחר, משום שחלק עיקרי מהברכה לא היה על הדבר שבא לפוטרו כעת, ודו"ק.

שמעון בן גיגי - רוממה

ה

בהא דיין פוטר שאר משקין דברכה אחרונה רק אם היו לפניו בשעת הברכה

סי' ר"ח סעי' ט"ז, מבואר דיין פוטר בברכה אחרונה שאר משקין, וכתב המשנ"ב ס"ק ע"ב דאיירי בקבע על היין או דהיו לפניו המשקין בשעת ברכה וכדלעיל (לענין ברכה ראשונה) וכמו שציין בשעה"צ לשיטת הסוברים כן, ולכאורה צ"ע דמאי מהני מה דהיו לפניו בשעת ברכה לענין ברכה אחרונה דהרי בלא קבע אמרינן שהיין לא גורר שאר משקין אלא אם כן היו לפניו ואז מהני משום שהברכה חלה על כל מה שלפניו ובסתם הקביעות גוררת המשקין ליין, אך לענין ברכה אחרונה שמברך כבר לשעבר ודעתו על היין והמשקין א"כ מה מהני מה שברכה ראשונה חלה גם על המשקין שהוא הדין ברכה אחרונה, וא"כ או שבכל מקרה מהני לפטור כיון שכעת מכוין לשעבר גם על המשקין מהני גם בלא כיוון בברכה ראשונה, ואם כל שאינם לפניו לא מהני כוונה זו א"כ גם בכיוון מה מהני לברכה אחרונה, ואי"ז סברא לומר דמה שהברכה הראשונה חלה על המשקין א"כ זהו גופא סיבה שיתאחדו לברכה א' גם בברכה אחרונה ועכ"פ המקור שהוא מברכה ראשונה לא מהני לכאן, וצ"ע.

שמעון בן גיגי - רוממה

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: אם לא קבע ולא היו לפניו ל"ש לפוטרם. תשובת הגר"נ קופשיין שליט"א: העיקר תלוי אם זה שתיה אחת, ולכן אם התכוין לפטור הוי שתיה אחת, ולכן היין פוטר גם מברכה אחרונה, ודמי למש"כ הרא"ש בערבי פסחים לגבי יין שלפני המזון פוטר יין שבתוך המזון ונפטר בברהמ"ז. ועיין משנ"ב סי' רצ"ט ס"ק כ"ז.

הפטור בברכה אחרונה אינו משום שמכוין לפטור גם את המשקין, אלא כמו שבקבע על היין נגרר המשקה אחר היין, כך גם בלא קבע והיה המשקה לפניו נגרר המשקה אחר היין החשוב, ולכן נפטר גם בברכה אחרונה.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

נראה בס"ד לפמשנ"ת במק"א דדעת המשנ"ב דהא דיין פוטר מיני משקים, אינה מחמת חשיבות הברכה גרידא, אלא משום חשיבות היין הוא, והו"ל כעין הדין דעיקר וטפל, ולזה בעינן שיהי' שתייתו יחד, ואיכא איפה למיסבר דאימת נקבע הדבר אי הוי שתי' יחד או לא [דהא לעולם אין שותה אותם ביחד ממש], ואיכא למימר דשעת ברכה – היינו תחילת שתייתו – הוא הקובע [ואדרבא מפורש במשנ"ב שם (ס"ק ע"ג) דאפי' אם אירע שהי' צריך לברך ברכה ראשונה על המשקים, כגון שכבר הסיח דעתו מן היין, אפ"ה לענין ברכה אחרונה מיפטרי בברכת היין. ויש שנתקשו דסתרי מילי אהדדי, ברם ביאורו כאמור דבכה"ג הוי המשך שתי' א', ומשום דינא דאחר הסעודה דאיתא לגבי פת ליכא בזה, כמשנ"ת במק"א באורך], וכל שלא היו אז מצורפים יחד אין מצטרפים, והדברים מבוארים בס"ד.

משה לייב לוי - רמת בית שמש

דין יין פוטר שאר משקין יסודו וענייננו מדין "עיקר וטפל", וכמש"כ במשנ"ב סי' קע"ד ס"ק ג' "כי הטעם שיין פוטר הוא משום שכל המשקין טפלים לו", ודומיא דפת הפוטרת בברכתה כל מאכלי הסעודה מחמת חשיבותה ועיקרה, וממילא פשוט הדבר דבכדי שיהיו המשקין טפלים ליין בעינן שיקבע על היין, או עכ"פ שיהיו שאר המשקין לפניו בשעת ברכתו הראשונה על היין, דשעה זו היא הקובעת לדין "עיקר וטפל", דקיי"ל דפוטר גם מברכה אחרונה, ואין זה שייך כלל לכוונתו בשעת ברכה אחרונה לפוטרם, ויעויין עוד אריכות מרובה בביאור ענין זה ב"ביני עמודי" גליון מס' 29.

מרדכי ברגר - אלעד

ו

בהוציא אחרים ואמר קודם ששתה בשכמל"ו

סי' ר"ט בשעה"צ ס"ק י"ב גבי מי שבירך ע"ד שיש יין בכוסו ונמצא שהוא מים ואחרים היו יוצאים בברכתו דכתב הרמ"א דאין צריך לחזור ולברך על יין אחר ששותה דהא דעתו היה לשתות ג"כ שאר יין וגם הוציא האחרים בברכתו, וכתב דאם אמר בשכמל"ו צריך לחזור ולברך ולא מהני בזה מה שהוציא אחרים, לגבי דידיה עכ"ד, ומבואר מל' דדוקא הוא לא יצא יד"ח אך אחרים יצאו יד"ח בברכתו. ויל"ע ממש"כ הביאוה"ל סי' קס"ז ד"ה אבל אח"כ דמש"כ הכא הרמ"א דמהני הוא משום שלא הפסיק בזה מהני מה שהוציא אחרים ומשא"כ אם הפסיק דהוי ברכה לבטלה לגבי דידיה ממילא גם אחרים לא יצאו יד"ח וא"כ למה כתב הכא דלא מהני רק לדידיה.

רפאל ברוך טולידאנו – בית וגן

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: אם אמר בשכמל"ו נחשב ברכה. תשובת הגר"נ קופשיין שליט"א: בע"כ צריך לחלק בין הפסיק קודם ששתו בין הפסיק אחר ששתו, דאל"כ תמיד שמוציא אחרים ואכלו ואח"כ הפסיק יהיה מה שאכלו בלא ברכה למפרע, והא דאיתא בסי' רע"א סט"ז דאם כ"א כוסו לפניו יכולים לשתות קודם שישתה המקדש, ולא אמרינן דמתלי תלי וקאי, אלא כיון דבשעה שאכלו לא הי' ברכה לבטלה, ומ"מ לגבי דידיה כיון שהפסיק צריך לחזור ולברך, וצ"ע.

השעה"צ כתב שלא מהני מה שהוציא את האחרים לענין שלא יחשב הפסק בעבורו (ולא כחולקים), וא"כ ממילא גם לא מהני הברכה לאחרים, שכיון שלעצמו היא לבטלה גם לא מהני לאחרים.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

יל"פ כוונת הביאוה"ל בסי' קס"ז לחלוק רק על מה שחידש הפמ"ג שם במשב"ז סק"ח דאפילו הפסיק "במזיד" יצאו השומעים (והביאו רע"א סי' רי"ג סק"ב), והמשנ"ב שנחלק הוא דוקא לענין מזיד דבזה י"ל דחשיב טפי כעוקר הברכה שבירך, אבל לענין שוגג מודה דאפילו בשח יצאו השומעים, וכסברת המ"א סי' רי"ג סק"ז דדוקא בשוגג, וזה גופא כוונת המשנ"ב לחלק, וכן משמע סי' רי"ג סקט"ו [אלא דעדיין יל"ע ממש"כ שם סי' רי"ג בשעה"צ סקי"ח שציין ע"ז את הפמ"ג והרע"א, וצ"ת]. ובזה עלתה ארוכה גם למה שהקשה הרב השואל באות י"ז.

צבי וייסבלום - רמת בית שמש

הנה מתחילה י"ל דאף דבביאוה"ל בסי' קס"ז נטה המשנ"ב דאף אחרים לא יצאו יד"ח, מ"מ במשנ"ב שם בסוף ס"ק מ"ג הניח ד"ז בצ"ע לדינא, וע"כ בשעה"צ הכא העדיף לסתום כדין המוסכם דכלפי עצמו לא יצאו יד"ח, ולא להכנס לנידון האחרים דהתם.
אמנם עוד י"ל בזה, דמיירי השעה"צ כאן באופן שכבר החלו האחרים לשתות מכוסות היין שלפניהם, ובכהאי גוונא נראה מדברי הביאוה"ל שם דיצאו האחרים יד"ח משום דכבר חלה הברכה עליהם, דכתב שם דאין צריך המברך עצמו לטעום מככרו, וסגי בטעימת אחד מן השומעים, עי"ש, והלא כשהמברך לא אוכל יצאה ברכתו לבטלה בד"כ, ואפילו הכי יצאו השומעים, וא"כ ה"נ י"ל באופן דהפסיק בדיבור המברך אחר שתיית השומעים, דאמנם איהו גופיה לא יצא יד"ח, דסוף סוף הפסיק בפועל בין הברכה לאכילה, מ"מ האחרים יצאו יד"ח דכבר חלה ברכתו עליהם.
והנה רבים הקשו דבמקו"א סתר המשנ"ב שיטתו בהדיא, והוא בסימן רי"ג ס"ק ט"ו דכתב שם דאם ברכתו לבטלה היתה בשוגג או באונס, "וכהאי גוונא דבשעת הברכה לא היתה לבטלה", יצאו אחרים יד"ח בברכתו, וביאר בשעה"צ שם דבריו וז"ל: כללתי בזה מה שהביא הפמ"ג במ"ז סי' קס"ז והעתיקו הגרע"א בחידושיו. עכ"ל. והמעיין התם יווכח דלהדיא מיירי גם בהפסיק במזיד בדיבור בין הברכה לאכילה, ואפילו הכי פסקו הפמ"ג ורע"א דיצאו יד"ח האחרים, וזה להדיא דלא כמש"כ בביאוה"ל בסי' קס"ז, ולא מצאו מזור לזה (עיין תשוה"נ חלק א' סי' קע"ט, שש"כ פמ"ח הערה כ"ג, ובעוד מחברים).
ולחומר הקושיא אולי י"ל כמשנ"ת, דהשעה"צ בסי' רי"ג מיירי נמי אחר שתיית או אכילת השומעים, דכן מיירי התם המשנ"ב ברישׁ דבריו ד"אינו אוכל ושותה עמהם", וא"כ בכהאי גוונא מודה המשנ"ב לפמ"ג ורע"א דאף דכלפי עצמו הוי הפסק, מ"מ כלפי אחרים יצאו יד"ח, וכל מאי דפליג בסי' קס"ז הוא רק באופן דקודם אכילתו הפסיק בדיבור, ולא חלה עדיין הברכה כלל, ועיין בזה, ועדיין צ"ע.

מרדכי ברגר - אלעד

ז

באכל כזית בכדי אכילת פרס ושיעור שביעה ביותר מהשיעור סי' ר"י סעי' א' במשנ"ב הביא מהפמ"ג דאם אכל פת כדי שביעה אף שאכל מעט מעט חייב לברך ברהמ"ז דהא עכ"פ ושבעת קרינן ביה, וכתב ע"ז בשעה"צ סק"י דגם זה לא ברירא דאפשר שאף שיש כדי שביעה ואכלת ג"כ בעינן וזה לא מקרי אכילה אך אם אכל כזית אחד מזה בבת אחת בודאי חייב ממנ"פ עכ"ד. וצ"ע דגם כשאכל כזית אחד בבת אחת עדיין יש להסתפק שלא יצא יד"ח דכיון דכתיב ואכלת ושבעת א"כ צריך שהשביעה תהיה ע"י אכילה וא"כ אף שכזית אחד היה עליו שם אכילה אך שאר האכילות שע"י שבע לא היו דרך אכילה וא"כ אפשר שעדיין אינו מחוייב מן התורה עד שיאכל כל כזית וכזית משיעור שביעתו בכדי אכילת פרס וצ"ע.

רפאל ברוך טולידאנו – בית וגן

תשובת הגר"נ קופשיין שליט"א: כיון שהכזית הוא חלק מן השביעה, שפיר קרינן ואכלת ושבעת, ולא צריך דוקא הכזית האחרון ששבע שיהיה כדי אכילת פרס, עיין סוף סי' קפ"ד ביאוה"ל בסופו, וכ"ש שאין צריך כל כזית. והרי גם אם השביעה הי' ע"י דברים אחרים ג"כ, אף שאי"צ ברהמ"ז מ"מ קרינן ושבעת, כיון דהי' ג"כ שביעה ע"י הלחם, וה"נ כן.

מהיכי תיתי להמציא דרשה מעצמינו שבעינן שביעה ע"י שם אכילה, שיתכן שזה ב' דברים שבעינן שיאכל וגם שישבע, ולכן היה פשוט לפוסקים ד"ז, והויכוח הוא רק האם מספיק שביעה או בעינן גם אכילה.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

הנה באמת במנחת חינוך (מצוה ת"ל ומצוה שי"ג) מצדד לומר דצריך שיאכל שיעור שביעה בכדי אכילת פרס, והיינו כנ"ל דה"ואכלת" קאי על ה"ושבעת". ועיין עוד בזה בארוכה במש"כ הר' יונתן לוי שליט"א בגליון הקודם במדור הערות והארות עמוד ס"ט.

יוסף שלום ישראלי - רוממה

במה שכתב להסתפק דכל השביעה תהיה באכילת פרס, אכן במנחת חינוך כתב להסתפק בזה, וציינתיו בגליון על סי' קפ"ח. אך אי"ז קושיא על דהתורה הצריכה ב' סיבות לחיוב אכילה ושביעה, ואין האכילה הגדרה בשביעה גופא, ועי"ש במש"כ המשנ"ב בזה.

שמעון בן גיגי - רוממה

הנה לפו"ר צ"ב כל עיקר דברי הפמ"ג, דהא צדקו לכאו' דברי השעה"צ דבקרא כתיב ואכלת ושבעת וברכת, הרי דבעי קרא נמי שתהא 'אכילה', והיאך אפשר דבאכילה יותר מכא"פ נמי יתחייב בברהמ"ז ד"ת, וצ"ב.
ברם הביאור בזה נראה בהקדם מה דידוע הספק דמטין בי' מדרשא בעיקר יסוד חיובא דברכת המזון מהו המחייב, האם האכילה היא המחייבת [והשביעה דבעינן מד"ת אינה אלא שיעור באכילה, ומד"ס אף בבציר משיעור זה חייב], או אפשר דהשביעה והנאת מעיו היא הסיבה המחייבת. ובאופ"א כעי"ז ראיתי מביאים הספק, דזה ודאי דבעינן גם אכילה וגם שביעה (וכמש"כ בפוסקים דאף לחיובא דד"ת בעינן אכילת כזית עכ"פ), אלא דאיכא לספוקי מהו המחייב ומהו התנאי, האם האכילה היא המחייבת, והשביעה אינה אלא תנאי, או דאיפכא איכא למימר דהשביעה היא המחייבת והאכילה היא התנאי, והן הן הדברים. 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 (סי' כ"ח סק"ד) 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.
ומעתה נראה דדעת הפמ"ג הויא דעיקר המחייב היא השביעה, והאכילה אינה אלא תנאי, ומשו"ה סבר דסגי באכילה כל דהו, דכאשר האכילה היא המחייבת בזה איכא כללים ושיעורים בדינה, אבל כל היכי דחייב על השביעה, ורק בעינן לה דתיתי ע"י אכילה, לזה איכא למיסבר דאף אכילה יותר מכדי אכילת פרס מחייבת בברהמ"ז. ודו"ק.
ובדעת המשנ"ב דכתב לדון ע"ד הפמ"ג איכא למיסבר בתרי אנפין: א. דסבר דהאכילה היא המחייבת, ולזה בפשוטו בעי שתהא האכילה נאכלת בכדי שיעור אכילת פרס. ב. ברם היותר נראה דהמשנ"ב נמי מצי סבר דהאכילה אינה אלא תנאי, ומ"מ בעי שתהא לה שם אכילה [דומיא דבעינן 'כזית' פת, ה"נ דכוותא בעינן דוקא שתאכל בכדי אכילת פרס, הא לא"ה לאו שם אכילה עלה].
ואשר לפ"ז איכא למיסבר שפיר מ"ט סגיא לה בכזית א', דסו"ס נתקיים התנאי ד'ואכלת', ושאר הפת בטל אגביה, דהא פשוט אם אכל כזית בתוך כדי אכילת פרס ולא שבע, ושוב אכל פחות מכזית ושבע בודאי חייב מד"ת, אע"פ דהשביעה נעשית ע"י פחות מכזית, ומשום דסו"ס שבע מאכילת פת כזית וה"נ דכוותא [וע"ע ביה"ל (סו"ס קפ"ד ד"ה בכזית), ומה שהשיג עליו בחזו"א (סי' ל"ד סק"ד), ואכמ"ל].

משה לייב לוי - רמת בית שמש

י"ל דפשיטא ליה להמשנ"ב דהא דכתיב "ואכלת ושבעת", אין המכוון דבעינן כל השביעה ע"י אכילה, אלא תרי תנאים נפרדים הם זה מזה, ובעינן אכילה שהיא כזית בכדי אכילת פרס, ובעינן נמי שביעה שבסיום סעודתו יהא האדם שבע (ויעויין ספיקו דהפמ"ג בביאוה"ל בסימן ר"ח ד"ה וברהמ"ז, האם מצטרפי לשביעה שאר מינים, וק"ו לנ"ד), וממילא כשאכל כזית אחד בכדי אכילת פרס ושבע, נתקיימו ב' התנאים, וסגי בהכי.

מרדכי ברגר - אלעד

ח

בדינא דטועם ופולט בכוונתו להנות

סי' ר"י סעי' ב' בשו"ע כתב ויש אומרים שאם הוא בולעו טעון ברכה, ולא פטרו את הטועם אלא כשחוזר ופולט ואז אפילו על הרבה אין צריך ברכה, ועיין בב"י דהביא דעת האהל מועד דאף דפולט דוקא עד רביעית אין צריך ברכה והקשה ע"ז דחיוב ברכה תלוי בהנאת מעיו ולא בהנאת גרונו וא"כ אף ביותר מרביעית פטור מברכה, וכ"ה ברא"ש שם, והנה במשנ"ב ס"ק י"ז כתב דכשחוזר ופולט התירו כשכוונתו רק לטעימה בעלמא כיון שאין לו רק הנאת החיך מהתבשיל שטעם או מהאוכל שלעס עכ"ל ומשמע לכאורה בלשונו דדוקא כשכוונתו לטעימה ולא בשביל להנות מן התבשיל (והוסיף על לשון המג"א), וכן בח"א כלל מ"ט כתב הטועם את התבשיל אם צריך מלח וכיוצ"ב ופולט ואינו בולע כלום אין צריך לברך ומשמע דוקא בכהאי גוונא. וצ"ע דלפי מש"כ הב"י הטעם דבפולט אין מברך משום דאין חיוב ברכה על הנאת גרונו ומהאי טעמא דחקו דמש"כ בגמ' עד רביעית אזיל דוקא על תענית וא"כ אפילו טועם התבשיל בשביל להינות ולא בשביל לדעת אם צריך מלח גם לא יצטרך לברך, ועוד צ"ב ממש"כ המשנ"ב שם לענין עישון הטבאק דנסתפק המג"א אם חשיב טועם ופולט והאחרונים החליטו בפשיטות שאין לברך על עישון הטבאק והיינו דהוי טועם ופולט והרי התם מתכוון להנאת הטעם ואפילו הכי פטור, ואולי צריך לדחוק בלשון המשנ"ב וח"א וצ"ע.

רפאל ברוך טולידאנו – בית וגן

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: הוי הנאה דרך אכילה.
תשובת הגר"נ קופשיין שליט"א: גם בטעימה יש הנאה מן התבשיל, אבל רק הנאת החיך, אלא דדברי ב"י צ"ע דכתב דאין ברכה על הנאת גרון רק על הנאת מעים, ואכ"מ, וצ"ע.

יש כאן טעות לשואל, שהרי שיטת המחייב לברך בפולט זה משום שחייב לברך גם על הנאת החיך, וכמבואר באוהל מועד שהובא בב"י. אלא שבפחות מרביעית לא חשיב לחייבו כשעכ"פ כוונתו רק לטעום טעם התבשיל, אבל בכוונתו להנאת החיך חייב בכל שהוא. והב"י חולק על האוהל מועד, וסובר שאין לברך אלא על הנאת מיעיו.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

י"ל דהא דכתב המשנ"ב בלשונו שמתכוין רק לטעימה בעלמא, הוא משום דדיבר הכתוב בהווה, דאין רגילות האנשים לאכול ולפלוט רק למען הנאת החיך, והמציאות הרגילה בזה היא בטעימה לידע אם טוב המאכל, וממילא בעישון הטבא"ק דהרגילות היא לעשן רק למען הנאת החיך, שפיר שרי מהאי טעמא, דכל הנאת גרון שרי, ורק הנאת מעיים צריכה ברכה.

מרדכי ברגר - אלעד

ט

בענין שתיית רביעית מתי מברך בורא נפשות רבות

כתב השו"ע (סי' ר"י סעי' א') האוכל פחות מכזית בין מפת בין משאר אוכלין והשותה פחות מרביעית בין מיין ובין משאר משקין מברך תחילה ברכה הראויה לאותו המין ולאחריו אינו מברך כלל. וכתב המשנ"ב שם (סק"א) ולענין שתיית רביעית אם שתה והפסיק מעט וחזר ושתה עד שהשלים לרביעית יש אומרים דאינו מצטרף ויש אומרים דמצטרף אם לא ששהה מתחילת השתיה עד סוף השתיה יותר מכדי אכילת פרס.
ובשעה"צ (ס"ק י"א) כתב ונראה לי דסתם שתיית רביעית משערינן כדרך שתיית בני אדם שאינו שותהו בבת אחת כי אם בשתי פעמים שהוא מדת דרך ארץ כדלעיל בסימן ק"ע סעי' ח' עי"ש וכו', ומה שכתבנו בפנים והפסיק מעט היינו ששהה מעט יותר משאר בני אדם ששוהין באמצע השתיה עכ"ל, מבואר דס"ל למשנ"ב דאף ליש אומרים קמא אין צריך לשתות רביעית בבת אחת ממש אלא אפילו הפסיק פעם אחת שפיר מברך שכן כך הוא מדת דרך ארץ לשתות בשני פעמים כמבואר לעיל סימן ק"ע, וזה בין ביין ובין בשאר משקין דהא השו"ע איירי להדיא בין ביין ובין בשאר משקין.
וצ"ב דהא שם בסימן ק"ע סעי' ח' כתב המשנ"ב (ס"ק כ"ב) וכל זה כשהאדם בינוני ובסתם יין אבל מי שכרסו רחבה או יין מתוק נשתנה השיעור והוא מותר בבת אחת אפילו ביותר מזה עי"ש ולפי"ז נראה דהוא הדין במים שרי לשתות בבת אחת ממש ואין צריך להפסיק משום דרך ארץ וא"כ צ"ב איך המשנ"ב למד מההיא דסימן ק"ע דאפילו במים אם הפסיק פעם אחת מברך בורא נפשות שכן מדת דרך ארץ לשתות בשני פעמים.

משה פלבני – ביתר עילית

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: עי' שו"ה שם דין ט' שתקנתי.
תשובת הגר"נ קופשיין שליט"א: בשתי פעמים גם בין מתוק ובמים לא יהי' מקרי גס רוחה, וא"כ הוי דרך שתיה, וכן בין חריף אף דמותר יותר מב' פעמים אבל לא מקרי גרגרן בב' פעמים, וא"כ ב' פעמים הוי בכלל דבר דרך שתיה, והיינו דסתם שתית רביעית הוא ב"פ בכ"ג.

כבר העיר בזה הגאון ר' רפאל וובר שליט"א, מובא בהערות בספר "וזאת הברכה", והוא ס"ל לדינא שבשאר משקין אין להפסיק כלל, אמנם מסתימת המשנ"ב כאן לא משמע כך. ויל"פ ששם רק כתב שגם ברביעית בבת אחת מותר לשתות שאר משקין, שג"ז דרך בני אדם ול"ח גרגרן, אבל איה"נ גם הדרך לשתות בשתי פעמים, ולא אסר שם בשאר משקין בשתי פעמים כמו שאסור הרבה פעמים בכוס קטנה. ולענין ברכה אחרונה כ"ז שזה בגדר דרך בני אדם יכול לברך, ולכן כיון שהדרך היא גם בשתי פעמים שפיר יכול לברך ע"ז ב"א.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

נראה דלמה שמצדד המשנ"ב כהדעות וכמנהג העולם דאף במשקה רותח צריך לשתותו כדי שתית רביעית, ולא אזלינן בכל משקה בכדי שתית רביעית דידיה, ולכולם שיעור אחד, וא"כ כיון שמצינו לרז"ל שהביאו בסתמא דביין (שאינו מתוק) שתייתו בב' לגימות (ומסתמא לא איירי במשקה שאין מברך עליו ברכה אחרונה), וע"כ דבכלל כדי שתיית רביעית הוא גם בב' לגימות, וממילא אפילו במים ויין מתוק לא ישתנה בזה שיעורו לפחות מכן.

צבי וייסבלום - רמת בית שמש

ברור שכוונת המשנ"ב כאן באותו משקה שדינו לשתותו בכמה פעמים, וזהו מש"כ כדרך שתיית בני אדם, שאם הדרך לשתות בב' פעמים משום מידת דרך ארץ לכן מצטרף, וא"כ במים שאין דרך בני אדם כן הוא בכלל דברי המשנ"ב דבזה לא מצטרף.

שמעון בן גיגי - רוממה

נראה דהנה נסתפק המנחת חינוך אי אזלינן בתר כל מין ומין, או דדין א' לכולהו, ומעתה נראה בס"ד דדומיא דחזינן דס"ל דגם שתי' חמה, אע"פ דבנ"א רגילים לשתות אותו בשיהוי זמן טפי, ואפ"ה חשבי' להו אותו המין, ובע"כ דלא מפלגינן ביניהו, ולזה שפיר איכא נמי הוכחה מדינא דשתיית דרך ארץ ביין שאינו מתוק, ודומיא דיין מברך בכה"ג ברכה אחרונה, ה"נ דכוותא, ודו"ק.
אלא דבאמת חידוש הוא, דלכאו' הו"מ לפלוגי ביניהו, דעד כאן לא

ס"ל לענין משקה חם דהוי שיעור א' משום דעיקרן מין א', לא כן היין דהוי ד"א לגמרי הוי מצינן למיסבר דיתחלקו בשיעורם, אמנם מד' המשנ"ב הנ"ל נראה דאין חילוק ביניהם, ודו"ק.

משה לייב לוי - רמת בית שמש

נראה דהלימוד מהלכות דרך ארץ הוא רק בתורת "סימן" ולא בתורת "סיבה", כלומר דמהא דחזינן התם דשתיית רביעית הרגילה דרכה הראויה היא בב' פעמים, א"כ חזינן דזהו שיעור "שתיית רביעית", ואף דמהלכות דרך ארץ ישנם אופנים וסוגי משקין דאין דין בהלכות דרך ארץ להפסיק בשתייתם, מ"מ זה "פטור" מלשתות כך, ועדיין מנהג דרך ארץ הרגיל הוא בב' פעמים, וברכה אחרונה נקבעת לפי המנהג הרגיל, וראיה לזה דכתב המשנ"ב שם בס"ק כ' דאף ביין אם משייר מעט אין הוא גרגרן ויכול לשתות הכוס בבת אחת, והגע בעצמך האם בכהאי גוונא ישתנה דין ברכה אחרונה שלו, דזה אין מסתבר כלל וכלל, ובהכרח כמשנ"ת.

מרדכי ברגר - אלעד

י

בדברי הב"י שמברכין על היין שמעביר המתיקות

בטור סי' רי"א בדיני קדימה כתב שדבש (דהיינו תמרים) קודם לגפן שהוא שני לארץ בתרא וגפן שלישי לארץ קמא, כתב ה"ר פרץ דוקא אם אוכל ענבים שברכתן בורא פה"ע אבל אם עשה מהם יין שברכתו בורא פרי הגפן כיון שמפרט בה הגפן חשובה וקודם לדבש ואפילו לזית שהוא ראשון לארץ שני כיון שברכת היין חשובה קודמת בין בברכה ראשונה בין בברכה אחרונה וכו'.

ובב"י הביא שמקור הטור מהסמ"ק שכתב וצ"ע היאך כשמחלקים פירות ויין בבית האירוסין או בבית היולדת אנו מברכים תחילה על פירות ומיני מתיקה ואח"כ על היין, ואפשר דכיון שאין ברכותיהן שוות מברך על החביב תחילה, וה"ר פרץ סובר דאפילו הכי מברך על מין שבעה.

והקשה הב"י שהרי נתבאר שדעת כל המפרשים היפך מדעת רבינו פרץ וא"כ למה הטור הביאו להלכה, וביאר דכיון שבורא פה"ג ובורא פה"ע תרווייהו מין עץ נינהו חשיב להו ברכותיהן שוות.

ואמנם הוסיף הב"י דמנהג העולם לא כהרבינו פרץ, ומ"מ תיקשי התינח למה אין מקדימין היין לפירות, אבל מ"מ מדוע מקדימין מיני מתיקה שהם שהכל ליין. וכתב הב"י לתרץ בתי' השני בזה"ל דהתם היא העיקר הפירות ומיני מתיקה והיין אינו בא אלא להפיג טעם מתיקות הפירות ומיני מתיקה.

ויש להעיר דלכאורה לפי המבואר בסי' רי"ב דמברך על העיקר ופוטר הטפל וכמו שאוכל אחר דג מליח פת כדי שלא יזיקנו הרי הכא בא להעביר את מתיקות הפירות ומיני מתיקה והיין אינו אלא בגדר טפל אמאי מברך על היין.

ואין לומר דהיין בא גם להפיג מתיקות הפירות ומיני מתיקה אבל מ"מ בא גם לעצם שתיית היין, שהרי בב"י כתב שהיין אינו בא אלא להפיג טעם מתיקות הפירות ומיני מתיקה, וצ"ע.

אברהם בר ששת – רוממה

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: גם אם אוכל פת אחר המליח הוי טפל, איתא בסי' רי"ב מ"א סק"ג דאם הוא קודם אכילה לא הוי פת טפל ליין, והיינו דכל שאוכל נמי לשביעה, וא"כ ביין אף דהוא כדי להעביר מתיקות הפירות אבל נהנה משתיתו, ומ"מ אין לו דין קדימה, דעיקר תועלתו הוא אחר המיני מתיקה.

כוונת הב"י שהיין לא בא אלא להפיג טעם מתיקות הפרי ולכן אין לו דין קדימה, אבל ברור שמ"מ כששותה את היין נהנה מטעמו ומכוון גם להנאה זו, ואינו הנאה דממילא, ולכן ל"ח טפל.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

אפשר דכוונת רבינו הב"י דבסעודה זו שהיו עושים עיקר הסעודה, היתה אכילת פירות ומיני מתיקה, ומה שהיו מביאים יין בסעודה זו בשביל המתיקות של הפרי להפיגו ע"י היין, אך אין זה טפל דהיום לאחר שמביאים היין חפצים לשתותו, ורק דצורת הסעודה דאוכלים פירות ומיני מתיקה ואח"כ שותים היין, ואין זה דומה למליח ופת דשם כל הפת להעביר מליחות המליח, משא"כ הכא הוי רק צורה של האכילה בסעודה, אך היין יש בו צורך בעצמו. ונמצא דמש"כ הב"י דהיין אינו בא אלא להפיג המתיקות, היינו מצד צורת הסעודה דלא עומד לשתות היין בפנ"ע, אלא שלאחר שיאכלו הפירות ישתו היין כיון שבזה יועיל להעביר המתיקות, אך היום ששותה היין אי"ז טפל. והוי תי' הזה בב"י על דרך התי' הראשון דהיין לא עומד לשתיה לפני אכילת הפירות, ודו"ק.

רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן

צריך לחלק דבמליח ויין שרף וכיוצ"ב מעיקרא כך דעתו לאכול אח"כ משהו להפיג החריפות והמליחות, וכך צורת אכילת מליח ויין שרף שיאכל אח"כ לחם או כיוצ"ב להפיג החריפות והמליחות, ולכן הרי זה נחשב כטפל ואין צריך ברכה. משא"כ באוכלים פירות מתוקים הרי ודאי שאין הדרך לאכול פירות מתוקים רק באופן כזה שאח"כ שותים יין להפיג המתיקות, דהרי יש הרבה בני אדם שאוהבים פירות מתוקים בפנ"ע, וא"א לומר שכך צורת אכילת הפירות, אלא דלפעמים טעם הפרי הוא מתוק מאוד ולכן שותים מעט יין להפיג המתיקות, וכל כהאי גוונא הרי זה דומה למי שיש לו טעם מר בפה ואוכל משהו להפיג המרירות, דפשיטא שלא נאמר שלא יברך על המאכל ההוא דס"ס כעת שפיו זקוק למיני מתיקה ודאי דחשיב אכילה, וה"נ כהאי גוונא, ושאני מליח ויין שרף דמעיקרא כך דרך אכילת המליח והיין שרף.

יוסף שלום ישראלי - רוממה

נראה בזה ע"ד אפשר, עפ"י משנ"ת ב"ביני עמודי" גליון ל"ו לבאר החילוק בדין עיקר וטפל בפת לשאר דברים, דבפת הצריך המשנ"ב בסי' רי"ב ס"ק ג' ד"אינו תאב כלל לאכול פת, ואם תאב הוא לאכול פת צריך לברך המוציא", ומאידך בשאר מאכלים לא כתב כן, ע"ש בס"ק ו', ונתבאר דפת שאני דמצד עצמה ומהותה חשובה היא מכל שאר מאכלים, ועל כן אף אם תאב לה רק מעט נהפכת היא למאכל החשוב שבכאן, משא"כ שאר מאכלים, ועי"ש עוד בארוכה בזה. ואולי עד"ז י"ל גם לענין יין החשוב שבמשקין, דלרוב חשיבותו בעינן שכלל לא יהא תאב ליין בכדי שהיין יהא טפל למיני המתיקה, וכיון שבד"כ תאב הוא מעט ליין, אף שכל מטרת שתייתו היא להפיג המתיקות, מ"מ לא נעשה בכך היין לטפל, ואתי שפיר דברי הב"י דשפיר צריך לברך עליו בפה"ג. ודו"ק.

מרדכי ברגר - אלעד

יא

במש"כ ר' פרץ להקדים יין לזית אם הוא מדין מעלת הגפן או מדין מין ז'

בטור סי' רי"א הביא שיטת ר' פרץ דיין קודם לזית ואפילו דזית קודם מדין מין ז' מ"מ בפה"ג יותר חשובה, ובב"י הביא מקור הדברים מהסמ"ק דכשיש לו יין וחביב דמברך על החביב מאחר ואין ברכותיהן שוות והר"פ סובר דמין ז' עדיף, וכתב ע"ז הב"י שכל המפרשים פליגי על הר"פ וקי"ל דמין ז' לא קודם באין ברכותיהן שוות, והקשה על הטור שהביא שיטתו ותירץ דעץ ויין ס"ל דהוי ברכותיהן שוות דתרווייהו אילנות. וקשה לכאורה דבטור מבואר דהר"פ הקדים היין משום דגפן חשוב ועדיף אפילו מזית שהוא מין ז' (וקודם אליו מפני שסמוך לארץ) ובסמ"ק מבואר שהוא מדין מעלת מין ז' כלפי חביב שלא ממין ז', וכן הב"י שהקשה דבברכותיהן שוות מין ז' לא עדיף משמע שהוא מדין מין ז', ובב"י ציין שהוא הר"פ המוזכר בטור. ועוד צ"ע בתי' הב"י דהרי הסברא באין ברכותיהן שוות הוא משום שמברך ב' פעמים כמבואר ברא"ש וא"כ מה מהני דתרווייהו מין אילן א' מ"מ הרי מברך פעמים.

שמעון בן גיגי – רוממה

עיקר טענת הב"י על הר"פ שאם באין ברכותיהן שוות אין מעלת קדימה, א"כ אין להעדיף אפילו מכח שזה פרי הגפן, ולכן הכריח שהר"פ סובר שתמיד יש מעלת קדימה אף באין ברכותיהן שוות, ולכן שפיר שייך להקדים היין בגלל מעליותא, ומ"מ תמה על הטור איך הביאו הרי הוא יחידאה בזה שלרוב הפוסקים אין מעלת קדימה באין ברכותיהן שוות, ולכן רוצה לתרץ שאולי הטור חידש שחסרון אין ברכותיהן שוות אינו בגלל שאין אחד פוטר את השני, אלא בגלל שאין שום שייכות ביניהן, אבל כיון ששניהן מין עץ שפיר נחשב כעין ברכותיהן שוות, שאף שכ"א ברכתו שונה אבל הם דומין אחד לשני ושייך בהם סדר קדימה.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

יב

האם אזלינן בתר מין שבעה באין ברכותיהן שוות, בדעת המשנ"ב סי' רי"א סעי' ב' ביאוה"ל ד"ה ואם אינו רוצה כתב דבאין ברכותיהן שוות לפי מה דקיי"ל כיש אומרים דגם באין ברכותיהן שוות יש דין קדימה ממילא אם אין מעלת החביב בודאי אזלינן בתר מין שבעה. וצ"ע דהרי נחלקו בזה המג"א והגר"א וכמו שציין המשנ"ב בסק"ט ובס"ק כ"ז וס"ק ל"ה וא"כ מדוע כתב הכא דודאי אזלינן בתר מין שבעה וצ"ע.

רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: לדעה זו.
תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: זה צ"ע מאד.

המעיין במשנ"ב במקומות הנ"ל מבואר דהביא שיטת הגר"א להלכה רק לענין כוסס חיטין שברכתן אדמה, דלא קודם לשאר מין שבעה לשיטת הגר"א, ומשום דס"ל למשנ"ב דכסיסת חיטין אין בו מעלת שבעה, ומהאי טעמא לא קדים למין שבעה כמש"כ בשעה"צ ס"ק י"ז, ובזה ס"ל כהגר"א (אף דבגר"א משמע שטעמו משום דאין מעלת שבעה באין ברכותיהן שוות, אך לא מטעם זה פסק כן המשנ"ב). אך באופן שכל הנידון הוא משום אין ברכותיהן שוות, בזה ס"ל למשנ"ב בב' מקומות [ובס"ק ל"ה גופיה] דאמרינן דמין שבעה קודם לכתחילה גם באין ברכותיהן שוות, או דהחילוק בין הקדימה בתוך מין שבעה לענין הקדימה להארץ, כלפי דבר שאינו מין ז' שבזה ס"ל דקדים גם באין ברכותיהן שוות, וחילוקים אלו מוכרחים שבס"ק ל"ה גופיה פסק בסתם שמין שבעה קודם באין ברכותיהן שוות, ובכ"ז פסק גם כהגר"א, וע"כ דאי"ז סתירה (וקצת משמע יותר כחילוק הב' מדסתם בזה בס"ק ל"ה, ודו"ק).

שמעון בן גיגי - רוממה

הנה בפשוטו כל מש"כ המשנ"ב להלן (סקכ"ז) דאיפליגו המג"א והגר"א, עיקר הנידון הוי לענין י"א קמא שבס"א, דהיינו דעת הרא"ש דלית לי' דין קדימה כלל באין ברכותיהן שוות, דחידש המג"א (סק"ב) דמאחר דמצינו בקרא סדר ז' המינים דכל המוקדם בפסוק קודם לברכה, אף שיש ביניהם מילי דאין ברכותיהן שוות, חזינן דאיכא דין קדימה לאלו המפורטים בקרא, וע"ז פליג הגר"א וכמש"כ בשעה"צ (אות י"ז), וקרא אית לן ליתובי בגווני אחריתי. אבל כד דיינינן לפי סברת י"א בס"א דהוא דעת הסמ"ק ורוב הראשונים [וכמש"כ בביה"ל בס"א (ד"ה וי"א), יעו"ש] דאיכא דין קדימה באין ברכותיהן שוות, ורק ר"י מודה לרבנן דחביב קודם, לזה שפיר הוי הסברא דאי ליכא חביב כגון ששניהם חביבים בשוה, ממילא מין ז' קודם [וכמש"כ הגר"א גופי' כמ"פ לענין ד"א, דלענין זה לא איפלגו, דרק איפלגו מי קודם, וק"ל]. כ"ה סתימת הדברים בביה"ל הכא, ובמשנ"ב (ס"ק י"ח), ובשעה"צ שם (אות י"א), וכן בסדר המעלות שבסוף הסימן (ס"ק ל"ה), יעו"ש. וכן מבואר במג"א גופי' בסוף הסימן [שהוא המקור לדברי המשנ"ב בסדר המעלות] דכתב דבאין ברכותיהם שוות יקדים החביב, ובשניהם חביבים יקדים מין הז', והיינו משום דאזיל כשיטה בתרייתא דס"א, דהכי קיי"ל עיקר, דאי לשיטה קמייתא הא ליכא כלל דין קדימה לחביב, ובע"כ דקאי למאי דקיי"ל עיקר כדיעה בתרייתא דבשאין ברכותיהן שוות איכא דין קדימה לחביב, וממילא נמי אית לן לאקדומי נמי למין ז' אי ליכא חביב, ובזה לא איפליג הגר"א מידי, ודו"ק [וע"ע בגליון הקודם (גליון ל"ו) מה שהארכנו בזה בס"ד].

איברא דהמשנ"ב בסקכ"ז נראה לכאו' דסתר לזה, דמשמע דלפי"ד הגר"א ליכא כלל דין קדימה למין ז' באין ברכותיהן שוות, כבר עמדו בזה הגר"ש וולדנברג זלל"ה [הו"ד בגליון אליבא דהלכתא (גליון ל"ו) מדור 'עיון הלכה' עמ' ה'] והגר"נ הכהן קופשיץ שליט"א [הו"ד בגליון הנ"ל עמ' י"א] דמנ"ל בד' הגר"א דפליג ע"ז, וצ"ע.

משה לייב לוי - רמת בית שמש

יג

בדין הקדים פרי שאינו חשוב לפרי חשוב דאינו פוטר בסתמא

בסי' רי"א סעי' ה' הרמ"א הביא דעת הרשב"א דבהיו לפניו שני מינים אתרוג וזית ובירך על האתרוג קודם הזית פוטר בברכתו את הזית דוקא בהיה דעתו עליו בברכתו אבל בלא היה דעתו לא פוטר שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב דרך גררא. ומבואר במשנ"ב דאפילו היה המין החשוב לפניו על השולחן כשבירך אינו נפטר בסתמא.

ודבר זה צ"ע דהרי בהיו לפניו הוי סתם דעתו על כל מה שבשולחן ולמה לא יפטר החשוב דהרי היה דעתו גם עליו, ואפשר דכוונת הרשב"א כיון דיש דין קדימה והוי חיוב כשמברך בסתם על שאינו חשוב הוי כמכוין לא לפטור החשוב דכיון דבעי לאקדומי החשוב וטעה והקדים האינו חשוב אין כוונתו לפטור החשוב שלא לעבור על דין קדימה. ואח"כ מצאתי בעז"ה בערוך השולחן סי' רי"א ס"ק ט"ז דכל דין זה נאמר בת"ח דיודע הדין וסתמא הוי כמפרש לא לפטור החשוב ע"ש, ולפי"ז צל"ע במי שמאיזו סיבה הקדים האינו החשוב ויודע שיאכל אח"כ החשוב האם עדיף לכתחילה לכוין לא לפטור החשוב שלא לעבור על דין קדימה או שיכוין לפטור וצ"ע בזה.

עוד צ"ע במה שהביא בביאוה"ל מהגרעק"א בשם הגינת ורדים דבסומך על שולחן בעל הבית הוי כאילו דעתו בפירוש לפטור כל מה שירצה בעל הבית ויביאו לו אף דלא כיוון בפירוש אלא דסתמא אמרינן דזה כוונתו ומאי שנא בהיו לפניו על השולחן דלא אמרינן דהוי כאילו דעתו בפירוש וצ"ע.

יאיר בן סלומון – נתיבות

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: בסומך על שולחן בעה"ב ודאי יאכל כל מה שיביאו לו, משא"כ בלפניו אף שפוטר בברכה, אבל כיון דלא בטוח שיאכל כל מה שעל השולחן הוי רק דרך גרירא. הטעם שמביא מהעה"ש לא משמע כן מלשון הרשב"א.

גם במונח לפניו שפוטר בסתמא צריך להגיע לדין גררא, שסוף סוף הרי בירך על מין אחד ואחד פוטר את השני, אלא שנגרר אחר ברכת הראשון, אך שצריך שתחול הברכה על הכל ע"י כוונתו, ולולי כוונתו או במונח על השולחן אף בסתמא לא מהני מידי, ומש"כ בשם הערוה"ש שד"ז קאי רק בת"ח זו שיטה יחידאה, ומסתימת הפוסקים משמע לא כן. ומש"כ בכהאי גוונא שמאיזה סיבה מקדים את האינו חשוב, האם יכוון לא לפטור את החשוב שלא יעבור על דין קדימה, ד"ז שוברו בצידו שאם מסיבה כל שהיא מקדים את האינו חשוב כלל אין דין קדימה. ומה ששאל מ"ש דעת סתמא ע"מ שלפניו מסומך ע"ד בעה"ב, החילוק פשוט, שבסומך על בעה"ב כלל לא סמך על דעתו, שאינו יודע כלל מה יביא לו בעה"ב, ודעתו מפורשת על דעת בעה"ב, אבל במונח לפניו סומך על דעתו אלא שבסתמא דעתו על הכל וזה נחשב לדרך גרירה וכנ"ל.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

הנה דברי הרמ"א בשם הרשב"א מתבארים היטב עפ"י מש"כ בסי' ר"ו סעי' ו' לענין תורמוס, דבבירך על התורמוס ונפל מידו ונאבד חוזר ומברך על השני, אף שהיה מונח לפניו על השולחן, והטעם דהברכה חלה על מה שאוחז בידו, ומה שנמצא על השולחן נפטר בדרך גרירה, וברמ"א שם כתב דאם היה דעתו בשעת הברכה להדיא גם על השני אין צריך לחזור ולברך, ומבואר דבכהאי גוונא שהיה דעתו להדיא חשיב שבירך גם על השני, משא"כ בסתמא שמונח לפניו אף דבסתמא דעתו ע"ז, כיון שלא כיון ע"ז להדיא אי"ז נפטר אלא בדרך גררא. ונמצא דשיטת הרשב"א מתאימה לדברי הרמ"א שם. ולכאורה

לפי"ז לדעת השו"ע שם דאף דעתו לא מהני, א"כ הוא הדין הכא לא יפטר הזית אף בדעתו להדיא כיון דהוי ע"י גרירא, ואינו בדין שיפטר החשוב יותר ע"י גרירא, ולאידך גיסא לדעה המובאת בביאוה"ל שם דס"ל דבמונח לפניו אף בסתמא לא צריך לברך, א"כ הוא הדין הכא, וא"כ י"ל"ע לכאורה דלמאי דכתב שם הביאוה"ל דסב"ל ואין לחזור ולברך אף בסתמא, והיה מונח לפניו, א"כ הוא הדין הכא ודלא כהרשב"א, וא"כ צ"ב מדוע סתם המשנ"ב (ואף דלסברת הערוך השולחן יש ליישב, אך מסתימת דברי המשנ"ב לא נראה דאיירי דוקא בת"ח, והיא סברא מחודשת). ובמש"כ הגרעק"א דבאורח מהני לפטור החשוב, היינו דשם אי"ז דומה למונח לפניו, אלא דהוי כאילו מכוין בפירוש ע"ד בעה"ב, ולא חשיב סתמא, והסברא היא דבעה"ב תלוי רצון אכילתו בדעתו, וכל עוד שלא חשב ע"ז מפורש אינו מונח, משא"כ באורח שאוכל על פי דעת בעה"ב ולא תולה ברצונו, א"כ חשיב שמונח כשבירך ע"ז, ואתי שפיר.

רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן

במש"כ הרב הכותב שליט"א לתמוה בחכמה מ"ט לא מהניא כשהי' לפניו על השולחן, דבכ"מ קיי"ל בזה דהוי כאילו דעתו לפטור, והעלה צד לומר דפירושא דמילתא דמאחר דיש דין קדימה, וודאי חפץ לעשות כדין, לזה בסתמא הוי כאילו מכוין שלא לפטור אותו, ומה"ט לא נפטר מין החשוב. אתו"ד הנעימים. ברם אחר בקשת מחילת מעכ"ת שליט"א נראה דא"א לפרש כן, ומכמה דוכתי כמו שיבואר בס"ד.

א. ראשית דבר הא מקור הדברים הוא דברי הרשב"א בחידושיו (ברכות מ"א א'), והוא כתב להדיא טעמם של דברים "דאינו בדין שיפטר החשוב בברכת שאינו חשוב דרך גרירא", והביא המשנ"ב (סקל"ב) לדברים אלו, וא"כ היאך ניקו ונפרש דברים אחרים בסברת הדבר.

ב. ועוד, דהא מצינו פלוגתא רבתא דהתבו"ש (יו"ד סי' י"ט) והפר"ח (שם) אי מהניא כוונה שלא לפטור, והו"ד בפמ"ג ובגליון השו"ע להגרע"א בכ"ד, ולא אישתמיטתיה לחד מרבוותא דהוכיחו מהכא דמהניא כוונה שלא לפטרו, והוא תמיהא רבתא.

ומש"כ מהערוך השולחן (סי' רי"א סקט"ז) דדברי הרשב"א אינו אלא בת"ח דיודע הדין, דלגבי' איכא למימר דסתמא הוי כמכוין שלא לפטור. אתו"ד זלל"ה. לענ"ד הדברים מחודשים טובא, דמלבד סתימת כל הפוסקים דלא פירשו הדבר, ומשמע דליכא חילוק בד"ז, עוד איכא לעיוני בעיקר הדברים, דהא דברי הרשב"א אמורים אף בהביאו לפניו אח"כ את המין החשוב, באופן שלא ידע המברך כלל לכוין שלא לפטור, והיאך נבאר התם הדין שאינו פוטר [ואי נימא דמ"מ אית לי' דעת כללית שלא לפטור דבר שאינו כדין, הנה כמו"כ נימא אף בשאין ת"ח נמי, דודאי אף הוא חפץ לכלכל מעשיו במשפט וכדין], ודברי הערוך השולחן צע"ג, וד' יאיר עיני.

ועל עיקר קושייתו כבר יישבו הדבר עפ"י דיוק לשון הרמ"א בהג"ה "ובלבד שיהא דעתו עליו בברכתו", דמבואר בזה דלדברי הרשב"א לא סגיא במה שדעתו 'לאכול' מאותו הדבר, דג"ז חשיב גרירא, אלא בעינן שיכוון 'לפטרו' בברכתו, וכן מפורש הדבר בשו"ע הגר"ז (שם), וזה ליתא כשהיו לפניו על השולחן, דל"א בזה אלא דחשיב דעתו לאכלו ועדיין לא נכלל בברכתו.

וחילוק זה מוכח משמעתתא דנפל הפרי, וכמבואר בשו"ע (סי' ר"ו ס"ו) וז"ל: נטל בידיו פרי לאכלו ובירך עליו, ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך, אע"פ שהי' מאותו מין לפניו יותר כשבירך על הראשון. וכתב הרמ"א בהג"ה: רק שלא הי' דעתו עליו לאכלו. הרי לן נמי בזה דאע"פ שהיו לפניו, מ"מ כיון שלא הי' דעתו עליו 'בברכתו' רק בסתמא, וכמש"כ המג"א (סק"ח), והו"ד במשנ"ב בביאור דברי השו"ע, יעו"ש, וה"נ דכוותא. וכבר נתבאר בס"ד כ"ז באורך בגליון הקודם (גליון ל"ו) בהוכחות מכמה דוכתי, והדברים פשוטים ומבוארים.

ומה דמהניא 'דעת בעל הבית', וכמבואר בגליון הגרעק"א בשם הגינת ורדים, היינו טעמא משום דדעת בעה"ב הוי כאילו נתכוין לפטור [והיינו דדעתו דהאורח 'לפטור' בברכתו על כל מה שיתן לו בעה"ב]. וק"ל.

וראיתי לח"א שליט"א דהוכיח ד"ז דדעת בעה"ב הוי כמכוין לפטור, ולא רק כמכוין לאכול וכדלהלן, דהנה איתא בשו"ע (סי' קס"ט ס"ג) דהשמש מברך בפה"ג על כל כוס וכוס לפי שהוא כנמלך, והיינו דאין ברור לו שיתנו לו עוד, ולא סמך דעתו על הספק. וכה"ג איתא להלן (סי' ק"צ ס"ה) כשמסובים בסעודה גדולה, ואין יודעים עד היכן יגיע כוס של ברכת המזון, כ"א מהמסופקים אם יגיע לו הכוס צריך לברך בפה"ג. ואיכא איפה לעיוני היאך מהניא האי דינא דדעת בעה"ב, שלא יצטרך לברך כשבעה"ב נותן לו, הא לכאו' ל"ה אלא ספק, והיאך מהניא עיקר מילתא דא, וצ"ב.

אלא דהא מצינו בין בשמש בין במסובים בסעודה, דאי מכוין להדיא לפטור בברכה כל מה שיתנו לו דמהני, וכמו שכתב המג"א (סי' קס"ט סק"ז וסי' ק"צ סק"ז), וכ"כ במשנ"ב (סי' ק"צ סקי"ט) ובשעה"צ (שם אות י"ב) דכ"ה הסכמת רוב הפוסקים כדברי המג"א [ודלא כהט"ז (סי' קע"ט סק"ד) דפליג ע"ז, ולדידי' לא מהניא אף במכוין להדיא]. ולפ"ז מבואר שפיר למילתא, דהאורח המיסב אצל בעה"ב דעתו 'להדיא' על כל מה שיתנו לו, ולזה שפיר מהניא אע"פ דל"ה אלא ספק. ודו"ק.

ומעתה הרי מבואר כמין חומר דברי הגינת ורדים, דמאחר דמוכחי מילתא דגדר דינא דהאורח המברך ע"ד בעה"ב דהוי כמכוין לפטור, ולא רק כמכוין לאכול [דבזה לא מהניא על הספק], שפיר בעי להועיל אף במין חשוב, דהא כאמור כוונה 'לפטור' מהני אף במין חשוב יותר וכאמור, והדברים נפלאים ומאירים.

משה לייב לוי - רמת בית שמש

בסי' ר"ו סעי' ו' מבואר ברמ"א להדיא דחלוק דין היו לפניו, דבזה אם נפל הפרי שבירך עליו צריך לחזור לברך מאם כיון להדיא שאין מברך, וחזינן דגם בלפניו אי"ז אלא מדין שנגרר אחר הפרי שבירך עליו, ולא כדעתו מפורשת שבזה הברכה ממש חלה על הדבר השני ג"כ, ולשיטתו יתכן דלא כערוך השולחן [אלא דהאחרונים פליגי שם שגם בלפניו מהני לפטור, ויתכן דפליגי בזה גופא, ומהאי טעמא צריך לסברת ערוך השולחן, אך עיקר ההנחה ששוים הם בדין איננו מוחלט, וגם אין כלל הכרח דמהאי טעמא פליגי על הרמ"א, ודו"ק], וממילא באורח אצל בעה"ב שאינו לפניו הרי אי"ז נגרר מטעם שהם לפניו, ויש סתמות כללית שפוטר וא"כ איך נפטרים, וע"כ משום דהוי כדעת מפורשת, ומהאי טעמא עדיף מלפניו.

שמעון בן גיגי - רוממה

יד

בדין עיקר וטפל

כתב השו"ע (סימן רי"ב סעיף א') דהאוכל דג מליח ואוכל פת עמו כדי שלא יזיקנו בגרונו מברך על הדג ופוטר את הפת כיון שהוא טפל, וכתב שם המשנ"ב (סק"ג) כגון שאכל דבר מתוק מקודם ואוכל דג מליח להפיג המתיקות ומפני שלא יזיקנו המליח בגרונו אוכל פת עמו אבל אינו תאב לאכול פת לכן הוי הפת טפל, ועי"ש בשעה"צ (סק"ט) מדוע הוסיף במשנ"ב שאכל דבר מתוק מקודם.

וצ"ב דהמשנ"ב שם בהמשך (סק"ה) בענין יין שרף לא כתב שצריך ג"כ לאכול דבר מתוק מקודם וז"ל מי ששתה יין שרף ואוכל איזה דבר או מעט פת אחריו להפיג חריפות השתיה נעשה הפת טפל ואין צריך לברך עליו ע"כ, וצ"ב מ"ש דג מליח מיין שרף.

משה פלבני – ביתר עילית

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: נקט אורחא דמילתא.

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: נ"ל החילוק דאין אדם עשוי לאכול מליח משום עצמו, ואדרבה כיון שאין יכול לאכול מליח אם לא יאכל פת א"כ הו"ל פת עיקר, כמו שמבואר אצלנו גבי שמן ואניגרון, אבל יין שרף דרך בנ"א לשתותו בפנ"ע.

יסוד ד"ז הוא מהגמ' ששואלת על פת ומליח "ומי איכא מידי בפת טפלה לו", ועז"א שהקדים מיני מתיקה והוכרח למליח, והפירוש הוא שכל מאכל שדרכו להאכל עם הפת, הפת עיקר והמאכל טפל אל הפת. וזה שייך רק בפת ומליח, אבל בייש פשוט שאין הוא שייך לפת, אלא שותה אותו למטרה עצמית והפת באה להמתיק החריפות, ופשוט.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

כמדומה דדוקא גבי פת ומליח נאמר בגמ' מי איכא מידי דמליח עיקר ופת טפל (דהוא מקור לשיטת הסוברים דאין פת נטפלת כשאוכל כשדעתו להנאת המליח), והיינו משום דהוא מלפת לפת, אבל יי"ש לעולם אין נחשב כמלפת לפת, ושפיר יכול פת ליטפל לו.

צבי וייסבלום - רמת בית שמש

מה שכתב המשנ"ב דאכל פירות מתוקים וע"כ הוצרך לאכול מליח, ולא כתב סתם באוכל מליח ולוקח פת להסיר המליחות, הוא משום דבגמ' ברכות מ"ד ע"א מקשה ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפילה, והיינו דכשאדם לוקח מליח ופת באופן פשוט המליח בא ללפת את הפת, דפת היא דבר עיקרי, וע"ז תי' הגמ' באכל פירות גינוסר דיש צורך דוקא באכילת מליח, ולא בפת דרוצה להפיג המתיקות, עיין בב"ח שהאריך בזה, משא"כ בשותה יין שרף ולוקח פת הרי היין שרף אינו מלפת את הפת, ויש מציאות שאדם רוצה לשתות יין שרף, ובכהאי גוונא ודאי דהיין שרף אינו טפל, ורק באוכל ב' דברים מליח ופת ודאי באופן פשוט עיקר כוונתו הוא על הפת, דשתיה ואכילה הם ב' ענינים, ויש מצד שאדם צריך לשתות, משא"כ כשיושב לאכול ודאי בסתמא עיקר דעתו על הפת שהיא עיקר אכילה (ואיה"נ אם יהיה סיבות אחרות דתפל במליח דוקא לאכילתו הפת תהיה טפילה, דקושיית הגמ' במקרה רגיל לא יצוייר דהמליח עיקר).

רפאל ברוך טולידאנו - בית וגן

נראה בס"ד דיש לחלק אי אוכל הפת והדבר השני יחד, או דאוכלו לאחר מכן, וטעם החילוק דאם אוכלו ביחד היינו כגון דחפץ לאכול מליח, אלא מחמת חריפותו הרבה נוטל פת עמו, הנה כל כי האי לא הוי נעשה הפת טפל, דהא כדי לאכול את המליח בעי לטעם הפת, נמצא דנהנה מן הפת. ודוקא כשאכל דבר מתוק קודם, ואז הרי אף את המליח אינו צריך, אלא דכל כולו לא בא אלא להעביר מתיקות שבפיו, ולזה לא חשיב כלל דעתו על הפת, וא"צ הפת הברכה משום טפל. אבל באוכל פת 'לאחר' הי"ש, דבעי רק להעביר מתיקות שבפיו, בזה סגיא בזה כי היכי דליחשיב טפל. ודו"ק.

משה לייב לוי - רמת בית שמש

עיין בשעה"צ שם סק"ט שכתב דבדוקא פירש כך משום דכך דעת הרבה אחרונים, דדוקא בכהאי גוונא שיהיה מוכרח לאכול המליח מחמת מתיקות הפירות, ע"כ חשיב לעיקר כנגד הפת, משא"כ בעלמא אין חשיבות למליח עד כדי כך שיהיה עיקר כלפי פת, ול"ד ליין שרף דחשיב בפנ"ע טפי.

יוסף שלום ישראלי - רוממה

יעויין גליון ל"ו במדור "ביני עמודי" דהארכנו בענין זה, וכתבנו חמשה אופנים ליישב קושיא זו, יעוי"ש היטב, והבוחר יבחר.

מרדכי ברגר - אלעד

טו

באוכל טפל חביב קודם העיקר שמברך כברכתו

סי' רי"ב סעיף א', כתב הרמ"א דהאוכל הטפל קודם לעיקר מברך שהכל, ובמשנ"ב ס"ק י"א הביא בשם הט"ז דאם הטפל חביב עליו אף לרמ"א מברך כברכתו. וצ"ע דהא הט"ז בסק"ג דהוא מקור הדין ס"ל דאף אם אוכל הטפל אחר העיקר והוא חביב דמברך כברכתו כמבואר ממה שבא להוכיח דבאוכל טפל חביב עם העיקר אין מברך על הטפל, וכ"מ בשעה"צ ס"ק כ"א עי"ש.

והנה במשנ"ב סק"ה הביא דברי הא"ר דלא קאמר רמ"א דמברך על החביב אלא כשאין ברכותיהן שוות, ודברי הא"ר שם הם מדברי הלבוש שכתב אבל לא יברך על העיקר תחילה ואח"כ על הטפל מפני שהוא חביב עליו שזה הוי "ברכה לבטלה" וכו', ומבואר דס"ל דאין לברך על טפל החביב לאחר העיקר, וא"כ לדידיה מנין דבחביב הטפל כשאוכלו קודם מברך כברכתו.

יהודה לוי – רמת בית שמש

ברור שאף שהט"ז סמך על שיטתו בסק"ג, אבל המשנ"ב עשה הכרעה בזה, שלעיל פסק לא כהט"ז כיון שהרבה חלקו עליו, אבל בנ"ד כיון שבלאו הכי הרבה חולקים על עיקר דין הרמ"א וס"ל שלעולם יש לברך על הטפל את ברכתו הראויה כיון שבא לפני העיקר, יש לצרף לזה את השיטה שבטפל חביב יש לברך עליו תמיד את ברכתו הראויה. ועוד, שי"ל שאי"ז צירוף בעלמא אלא כאן כו"ע מודו, שיתכן שלעולם כיון שהטפל חביב ראוי לברך עליו ברכתו, אבל כיון שכבר בירך על העיקר נכלל בברכת העיקר, ול"ש לברך עליו בפ"ע (ולא כט"ז בסק"ג), אבל כאן שאוכל את הטפל קודם ועוד לא נפטר ע"י העיקר, א"כ הדר דינא שראוי לכו"ע לברך עליו את ברכתו הראויה.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

יש לחלק טובא בין אוכל הטפל החביב אחר אכילת העיקר, לבין אוכלו קודם אכילת העיקר, דכל ענין אכילת הטפל קודם העיקר שנוי במחלוקת גדולה, דהאחרונים פקפקו בזה וס"ל דבכהאי גוונא אין ע"ז שם טפל כלל, וכמש"כ בשעה"צ ס"ק כ"ד, וא"כ הן אמת דהט"ז גופיה ס"ל דכשהטפל חביב לעולם יש לברך עליו בפ"ע, מ"מ המשנ"ב בהכרעת הדין ראה לנקוט כוותיה רק באופן דהטפל קודם, דבזה בלאו הכי יש אומרים דאינו כלל "טפל", ומשום הכי אתי שפיר היטב נמי דברי הא"ר דס"ל דאחר העיקר אין לברך על הטפל החביב, משום דסוף סוף הוא טפל לעיקר, משא"כ קודם העיקר.

מרדכי ברגר - אלעד

טז

האם בשנים יש "ברוב עם הדרת מלך"

כתב השו"ע (סי' רי"ג סעי' א') על כל פירות ושארי דברים חוץ מפת ויין אם היו האוכלים שנים או יותר אחד פוטר את חבירו אפילו בלא הסיבה וכו', וכתב המשנ"ב (סק"ג) אחד פוטר את חבירו והכי עדיף טפי דברוב עם הדרת מלך ע"כ, הרי משמע מדברי המשנ"ב דאיכא ברוב עם אפילו בשנים דהא השו"ע איירי אפילו בשנים וכמש"כ להדיא היו האוכלים שנים או יותר, וע"ז קאמר המשנ"ב והכי עדיף טפי משום דברוב עם הדרת מלך.

וכן משמע נמי מדברי המשנ"ב שם בהמשך (ס"ק י"ב) שכתב וכמדומה שכעת המנהג פשוט ברוב המקומות שאין מוציאין אחד את חבירו בשום דבר מאכל אף שהוא נגד הדין וכו' עי"ש וכתב שם בשעה"צ (ס"ק י"ג) "אף שהוא נגד הדין" דמן הדין יש הידור מצוה בזה כדלעיל במשנ"ב סק"ג, וגם כאן כתב המשנ"ב אחד מוציא את חבירו ומשמע דאיירי אפילו בשנים דאיכא בהא הידור מצוה דברוב עם, וצ"ב דהנה בשעה"צ (א') כתב דהמקור להא דהכי עדיף טפי דאחד יוציא חבירו משום דאיכא ברוב עם, הוא המעדני יום טוב בפרק כיצד מברכין, וכן כתב הרמ"ך, ע"כ. וצ"ב דמדברי הרמ"ך [מובא בכס"מ פרק א' מהלכות ברכות הלכה י"ב] מבואר דליכא דין ברוב עם בשנים דכתב בזה"ל ומהיהא דאמרינן אחד מברך לכולן משום ברוב עם הדרת מלך נמצא דלכל דבר שיש בו רוב עם עדיף כשמברך אחד בעבור כולם וכן דעת רב אלפס, וההיא דפרק כל הבשר דבריך כל חד לנפשיה מפרשינן ליה דוקא בשנים עכ"ל הרי לנו להדיא דס"ל דבשנים ליכא דין דברוב עם.

וגם מדברי המעדני יו"ט שציין לו השעה"צ שממנו המקור לדבריו אין ראיה דאפילו בשנים איכא דין דברוב עם, דהרא"ש (פרק ו' דברכות סימן ל"ג) כתב מתני' היו יושבין כל אחד ואחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן, וכתב ע"ז המעדני יו"ט (סק"כ) אחד מברך לכולן כלומר צריך שאחד יברך לכולן משום דברוב עם הדרת מלך, ושוב מצאתי כדברי בשם הרמ"ך בכ"מ פרק א' מהלכות ברכות עכ"ל, ומדהזכיר לרמ"ך ולא פליג עליה לגבי שנים נראה קצת דמסכים עמו דבשנים ליכא דין דברוב עם, ושמא יש לדחות דלא הביא לרמ"ך אלא דהא דתנן אחד מברך לכולם אינו רשות אלא מצוה אך לא נחית לגמרי לשיטת הרמ"ך וצ"ב.

אולם לענ"ד נראה דיש להביא ראיה מדברי המשנ"ב גופיה במק"א

דס"ל דליכא דין ברוב עם בפחות משלושה ודלא כמשמעות דבריו כאן שאפילו בשנים יש ברוב עם כדפי', דהנה (בסימן תכ"ו) בענין ברכת הלבנה כתב הביאוה"ל (ד"ה אלא וכו') וז"ל ודע דמדינא מותר לקדש אפילו ביחידי כמש"כ הפר"ח וכל שכן דלא בעי עשרה אלא דלכתחילה מצוה לעשותה ברוב עם כי ברוב עם הדרת מלך, ולהכי אם יודע שיזדמן לו לברך בעשרה לאחר איזה ימים עד ליל עשירי צריך להמתין ויותר לא, כמש"כ בהג"ה לענין מוצאי שבת כ"כ בספר אשל אברהם, ולפי מה שהוכיח הח"א (בכלל ס"ח) דבשלושה נמי נקרא ברוב עם אין צריך בשביל עשרה להמתין עד ליל עשירי ובפרט בחורף בימי העננים עכ"ל.

והנה א"נ דס"ל למשנ"ב דאפילו בשנים איכא ברוב עם מדוע לא אמר שאפילו אם יש עוד אחד עמו יברך ולא ימתין עד עשירי, אלא מכאן מוכח דס"ל דבשנים אין ברוב עם ודלא כמשמעות דבריו בסימן רי"ג, ושמא י"ל דאה"נ ס"ל דאיכא ברוב עם רק בשלושה ולא דקדק כ"כ (בסימן רי"ג) ולא חש ג"כ לדברי השו"ע דאיירי להדיא אפילו בשני בני אדם, וצ"ב.

משה פלבני – ביתר עילית

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: בשלשה אפשר לומן.

המשנ"ב כותב בכמה מקומות שיש "ברוב עם הדרת מלך" גם בשנים, עיין ס"ח ס"ק י"ג, וציין שם הרע"א גם למ"א בסי' קס"ח, וא"כ ברור שלא קימ"ל כרמ"ך בפרט זה שרק בג' יש ברוב עם, והמשנ"ב הביאו רק לענין עצם הסברא ולא בפרט זה. ומש"כ הביאוה"ל בהלכות קידוש לבנה שרק בג', שם מדובר שכ"א עושה המצוה בפ"ע אלא שהמצוה נעשית ע"י הרבה אנשים, ובזה בעינן ריבוי אנשים כדי להחשיבו לרוב עם, וגם ראיית הח"א היא ממנחות ס"ב שנעשית המצוה ע"י ריבוי אנשים, אבל כשאחד מוציא את השני זה רוב עם בדרגה יתירא, שהמצוה נעשית בצירוף כמה אנשים, וזה שייך אף בשנים בלבד.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

לכאורה לפו"ר הקושי' בסתירת דברי המשנ"ב היא קושי' אלימתא, אמנם אדרבא קשה יותר שהרי זהו לכאורה גמ' מפורשת במנחות דאין ברוב עם בפחות משלושה, וכפי שהביא החיי אדם בכלל ס"ח. וע"כ צריך לחלק דישנם ב' צורות בדין ברוב עם, דהיינו דישנו דין ברוב עם שכל אחד מקיים את המצוה בפנ"ע, אלא שעושים זאת בקיבוץ אנשים ביחד, דבכהאי גוונא אי"ז מעצם צורת המצוה אלא דזהו מעלה ותוספת במצוה כשהיא ברבים, דזהו כבוד המלך טפי שמקיימים מצוותיו ביחד, ובזה באמת כמה שיותר אנשים הוי ברוב עם טפי, ולכה"פ בענין שלושה כדי שיהיה ע"ז שם "רבים", וכדמוכח ממנחות.

אמנם בדינא דאחד מוציא חבירו שם אי"ז מחמת הדין הכללי שהוא מעלה ותוספת במצוה כשמקיימים המצוות ביחד, אלא זהו דין בעצם המצוה שהמצוה יותר חשובה כשהמצוה עצמה נעשית ע"י שנים יחד, יותר מאשר כשכל אחד מקיים אותה בפני עצמו, וכל כהאי גוונא באמת אין צריך דוקא "רבים", אלא כל צורה של ריבוי במצוה חשוב יותר מעשיית המצוה ע"י יחיד בפנ"ע, ולכן גם כשאחד מוציא את חבירו אפילו שיש כאן בסה"כ שנים, מ"מ המצוה חשובה טפי שאותה מצוה נעשית ביחד יותר מאשר כשכל אחד יעשה אותה בפנ"ע, ואי"ז ענין לעשיית מצוה של כל אחד בפנ"ע, אלא שעושים אותה בקיבוץ עם, דלזה בעינן "רבים" ולכה"פ שלושה.

יוסף שלום ישראלי - רוממה

משה"ק דמקור דברי המשנ"ב הם מהרמ"ך, ואיהו ס"ל דבשנים אין דין ברוב עם, י"ל דלמד מדבריו המשנ"ב רק את עיקר היסוד דמחמת דין ברוב עם יש לאחד לברך ולהוציא את השאר, אף שהם יודעים בעצמם לברך, אך בפרט זה דשנים או שלושה בהכי ס"ל להמשנ"ב כמש"כ בשו"ע בהדיא דאף בשנים אחד פוטר את חבירו, ומשמע מכל דברי השו"ע בזה הסעיף דמיירי דידעו כולם לברך בעצמן, עי"ש, א"כ השו"ע בזה הפרט פליג על הרמ"ך.

והא דהקשה בסתירת ד' המשנ"ב, דבהלכות קידוש לבנה כתב דבשלושה יש דין ברוב עם ומשמע דבשנים לא, אפשר לומר בזה דתרי דיני "ברוב עם" הם, דין ברוב עם שאחד מוציא את כולם, ודין ברוב עם שרבים יעשו כאחד את המצוה, ובדין אחד מוציא ס"ל להמשנ"ב דאף בשנים יש מעלת רוב, ובדין רבים העושים יחדיו ס"ל דבעינן לכה"פ שלושה. וקצת ראיה לזה מדברי הח"א בכלל ס"ח דהם מקור ד' המשנ"ב לענין קידוש לבנה, דהביא דין ברוב עם המוזכר בש"ס במנחות ס"ב ובפסחים ס"ד, דהתם מיירי במרובים העושים את המצוה, ולא הביא דברי הגמ' בברכות נ"ג לענין שיטת ב"ה דיש דין ברוב עם דאחד יוציא את כולם, ומשמע דזה דין שונה, ובזה אף בשנים חשיב "ברוב עם", ועיין.

מרדכי ברגר – אלעד

הנה הא דגם בשנים איכא ברוב עם נתבאר כבר במג"א סי' קס"ח סק"ב, ומה שמבואר ברמ"ך דדוקא בשלושה איכא ברוב עם שמעתי לבאר דסובר כשיטת רש"י הידועה בברכות מ"ה ד"ה אם רצו ובחולין ק"ו ע"א, שמשמע דעתו דגם בברכה ראשונה יש דין שנים מצוה לחלק (שהרי ברכה אחרונה דפירות אחר שכבר נקטו דאין זימון לפירות, דינו כברכה ראשונה), אבל להתוס' וכוותייהו נקטינן דברכה ראשונה אין מצוה לחלק, ולפי דבריהם שפיר יש ג"כ ברוב עם בשנים.

צבי וייסבלום - רמת בית שמש

מה שכתב הרמ"ך דבכל הכשר איירי בשנים, אין הכרח דכוונתו דאין ברוב עם בשנים, אלא דהוא הרי מפורש שם בגמ' שבשנים מצוה ליחלק, ופירשו תוס' דהיינו משום דאין אחד יכול להוציא חבירו בברכה אחרונה ללא זימון, ובזה לא יכול כלל לברך ולהוציא, וכל הנידון כאן הוא רק באופן שיכול להוציא יד"ח, ויתכן כן בכוונת הרמ"ך וא"כ אי"ז ראיה לענין זה, ויל"ע. אלא שבמשנ"ב גופיה הוכיח שפיר מברכת הלבנה, ובזה ג"כ יתכן דהתם דחזינן דיש לחכות לברוב עם היינו משום מעלה בעצם המצוה שתעשה ברוב עם, ובזה בעינן שלושה לפחות, אך כאן דממנ"פ לא אמרינן ליה להמתין לשלושה שהרי לא שייך לכאן, א"כ הוא דין נוסף שעכ"פ אם מוסיף שנים על אחד הוא ג"כ ריבוי, שמתעלית המצוה בכך דעדיף מחד, אך היכא ששייך להמתין לקיים במצוה זו את המעלה העיקרית של ברוב עם הוא לפחות בשלושה, ודו"ק.

שמעון בן גיגי - רוממה

יז

המוציא אחרים ושגג או נאנס ולא אכל

סי' רי"ג סעי' ב' כתב השו"ע דאין המברך מוציא אחרים עד שיאכל וישתה עמהם ואז יוצאין בשמיעתן, וכתב משנ"ב ס"ק ט"ו דמשמע דאם אינו אוכל ושותה אף בדיעבד לא יצאו דהא ברכתו הוי לבטלה אם לא שמה שלא אכל ושתה המברך היה בשוגג או אונס דבעת הברכה לא היה לבטלה עכ"ד, ומקו"ד מהמג"א דהקשה מלעיל סי' ר"ט סעי' ב' ברמ"א דמבואר שם דבחשב שהוא יין ובירך ונמצא מים יוצאים אחרים יד"ח וחילק המג"א דשאני התם דהוי שוגג, אך עיין בסי' קס"ז ביאוה"ל ד"ה אבל אח"כ, דחילק באופ"א מהא דסי' ר"ט, ולפי דבריו אין כלל מקור לחידושו של המג"א דבשוגג מהני לפטור אחרים, וא"כ צ"ע בסתימת המשנ"ב הכא להקל בשוגג דאחרים יצאו יד"ח והרי לתי' אין כלל מקור לחידוש זה [ואולי צריך לדחוק דמספק הקיל בברכות נגד סברתו] וצ"ע.

רפאל ברוך טולידאנו – בית וגן

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: אזיל כאן בשיטת המג"א.

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: המ"א כדאי לסמוך עליו אף דאין מוכרח ראיתו.

השואל זכה לכוון לדברי הביאוה"ל שם, שכתב להדיא שדבריו לא כמ"א כאן. אך אין כ"כ סתירה בפסקי המשנ"ב, שגם שם לא כ"כ פסיקא ליה ד"ז, שכתב בביאוה"ל שאין הכרח לדברי הפמ"ג, אך לא סתר דבריו בראיות ברורות, וגם במשנ"ב שם סתם לא כך, וציין לביאוה"ל וסיים בצ"ע לדינא (שהרי בשעה"צ כאן ציין בס"ק י"ח לפמ"ג בסי' קס"ז ששם בביאוה"ל חלק עליו, וכאן סתם כוותיה).

בן ציון אלקיכן - ירושלים

יעויין בשעה"צ סי' ר"ט ס"ק ט' אהא דכתב הרמ"א שם דכשמוציא אחרים גם הוא יד"ח, דכתב ע"ז בזה"ל: וגם טעם השני לא ברירא כמו שפקפק המ"א ע"ז מאוד. עכ"ל. הרי דאף הכא לא סמך על מה שכתב בעצמו בביאוה"ל סי' קס"ז לחלק בין הפסיק בעצמו ללא הפסיק בעצמו, והטעם דהתם כתב עיקר סברא זו לאפוקי משיטת הפמ"ג שם דאף כשהפסיק בעצמו יצאו כולם יד"ח, דהביא ראיה ע"ז מדברי הרמ"א דידן, וע"ז דחה הביאוה"ל כנ"ל, ואגב כך כתב דבסברא זו מיושבת נמי קושיית המ"א, אמנם אין ר"ל דבהכרח זהו הביאור בדברי הרמ"א, דאפשר דלהלכה צודק המ"א בחילוקו דבין שוגג למזיד, ועדיין לא תהא "ראיה" לפמ"ג משום דאפשר דהחילוק הוא כהביאוה"ל, ודו"ק.

מרדכי ברגר - אלעד

יח

בברכת התורה בשחרית אמאי אינו חותם באמן

סי' רט"ו סעי' א' כתב השו"ע אין עונה אמן אחר ברכותיו אלא אחר שתי ברכות או יותר שהם סוף ברכות, ונהגו לענות אמן אחר יהללוך ואחר ישתבח, ועיין בב"י כאן שהביא מהרלב"ח דהיא שיטה אמצעית דנהגו כן עפ"י הרמב"ם דעונין רק אחר שתי ברכות וס"ל דאחר ישתבח חשיב שתי ברכות כיון שאי אפשר להפסיק בין ברוך שאמר לישתבח וכן ביהללוך דהלל יעוי"ש, וצ"ע בברכות התורה שאומרים בבוקר דיש שם ב' או ג' ברכות ולמה לא יענו אמן אחר ברכת אשר בחר בנו, ואף דשרי להפסיק בין ברכה לחברתה, לכאורה כל מה שצריך שלא יוכל להפסיק הוא בגוונא שאינו ממש סמוך ומשא"כ הכא שהוא ממש סמוך, ואולי צריך לדחוק דגם בכהאי גוונא בשביל להחשיבו שתי ברכות צריך שיהיה סמוך ואין נראה כן בפשיטות וצ"ע. [ומש"כ שם הרלב"ח בקושייתו מברכת התורה נראה דכוונתו בעולה לתורה ובזה יישב שפיר דהרי מעיקר הדין העולה הראשון מברך לפניה והאחרון לאחריה וכמש"כ מג"א והוא הדין ברכות השחר לא הוי שתי ברכות סמוכות כיון דנתקנו לומר מעיקר הדין כל אחד בזמנו כמבואר בגמ' סוף ברכות אף דלמעשה שרי לברך בלאו הכי דעל סדר העולם נתקנו ואולי יש ליישב בברכות התורה דכיון דמה דאמרינן את כל הברכות הוה תקנה מאוחרת כמבואר בגמ' ברכות י"ב ע"ב דהלכך נימרינהו לכולהו יעוי"ש א"כ לא חשיב כשתי ברכות ויל"ע].

רפאל ברוך טולידאנו – בית וגן

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: לכאורה בבה"ת בבוקר הוי עניינים נפרדים, כמו בברכות חתנים שאין אומרים אמן בסופו.

פשוט שלא דמי לכל הני, שברכות התורה לא נתקנו כאחת, והראיה שהרי פותחת בברוך ול"ח סמוכה לחברתה, משא"כ ישתבח ויהללוך והשכיבנו ושים שלום ורחם (בברהמ"ז) שעליהם נאמר דין לסיים באמן, לא מתחילות בברוך כיון שניתקנו סמוך לחברתם.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

יט

בדין ספק ספיקא לברך האם מברכין

כתב המשנ"ב (סימן רט"ו סק"כ) כתבו האחרונים דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה, כגון ספק אכל כזית או לא, ואפילו תמצי לומר לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין, אפילו הכי ספיקו להקל ולא יברך ע"כ, ומדבריו משמע דכלל הוא דכל מקום דאיכא ספק ספיקא לברך אין מברכין.

ויל"ע קצת דהנה לעיל (סימן ר"ז סק"ד) כתב המשנ"ב אם מסתפק אם אכל כזית בכדי אכילת פרס אין צריך לברך בורא נפשות רבות וכתב שם השעה"צ (סק"ו) ולא נוכל לצרף דעת ר' יונה שסובר דלברכת בורא נפשות רבות אין צריך שיעור, דהלא התוספות והרמב"ם והרשב"א פליגי עליה וכן סתם השו"ע בפשיטות לקמן בסימן ר"י עי"ש, א"כ זה לא נחשב לספק כלל ונשאר רק ספק אחד עכ"ל, וצ"ב דאמאי הוצרך המשנ"ב בשעה"צ שם לכל זה והא לשיטתו אפילו אי הוי ספק ספיקא ממש ג"כ אין מברכין, ושמא לא כתב כן אלא לרווחא דמילתא וצ"ב.

משה פלבני – ביתר עילית

תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א: במקום שקרוב לודאי שצריך לברך צירף ס"ס.

יש לחלק ששם ודאי אכל כזית, ורק מסופק אם היה בזמן אכילת פרס, וקצת דמי לחזקת חיוב, ואף שאי"ז סברא מספקת שאינו ס"ס, אבל כבר העדיף לפוטרו מסיבה יותר ברורה.

בן ציון אלקיכן - ירושלים

הוראת הלכה המשך מעמ' כ"ד

איך נהגינן בברכת הגומל כשהולכין מעיר לעיר

שאלה: בשו"ע סי' רי"ט סעי' ז' הביא מנהג בני ספרד לברך הגומל אף בהולכין מעיר לעיר, מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה, ויל"ע איך מנהגינו בזה בברכת הגומל בהולך מעיר לעיר.

תשובה: זה מחלוקת הפוסקים, לפי המצב שהתחדש בימינו שכל הזמן יש תנועה של מכוניות בכבישים, האם אף בכה"ג יש לברך הגומל או לא, ויש לחוש בזה לסב"ל. ובאור לציון ח"ב (פי"ד סעיף מ"ב) כתב דהנוסע שעה וחומש בכבישים נידחים שהתנועה בהם דלה מאד, או בשעות המאוחרות בלילה בכבישים שהתנועה דלה בהם בשעות אלו [דכביש ירושלים תל אביב אף בשעות המאוחרות בלילה יש תנועה גדולה], יברך הגומל, עיי"ש.

בנגמר דינו לחיים במקום למיתה אם יברך הגומל

שאלה: בסי' רי"ט סעי' א' כתב הביאוה"ל ד"ה חבוש דאדם שיכל ליגמר דינו למות ונגמר דינו לישב בבית האסורים מברך הגומל, אף לפי מש"כ שם דהאידנא גם בחבוש על עסקי נפשות לא מברכים דעכ"פ אין סכנת מיתה בזה, אך באופן הנ"ל כן מברכים כיון שניצול בזה שנגמר דינו למיתה. ויל"ע דהרי עכ"פ הנס לא אירע בעצם ישיבתו בבית האסורים אלא במה שנגמר דינו לחיים, ואי"ז קשור למה שישב בבית האסורים, וא"כ זה תלוי בב' השיטות בשו"ע סעי' ט' אם מברכים על הצלה ממיתה, וא"כ המשנ"ב לשיטתו שפסק שם וכן לעיל סי' רי"ח ס"ק ל"א שמברך, א"כ לשיטתו אתי שפיר, אך לפי"ז לשיטת השו"ע דס"ל דאין מברכים לכאורה יחלוק גם על דין זה, או דגם לשו"ע גמר דינו מישך שייך לחבוש בבית האסורים ויברך.

תשובה: נר' דחשיב כניצל מסכנת נפשות דביה"ס, משום דמה שנתון בידם בביה"ס זה נותן להם את האפשרות לדון אותו למיתה או לחיים כרצונם, א"כ מה לי שהיו יכולים להמית אותו בביה"ס בלי לדונו למיתה, ומה לי שהיו יכולים להמית אותו בביה"ס ע"י שדנים אותו למיתה, וכיון שניצל מזה אף לדעת השו"ע צריך להודות.

בן תורה לענין תענית חלום

שאלה: כתב מרן (סי' ר"כ סעי' ב') יפה תענית לבטל חלום רע כאש לנעורת, יש לשאול כיצד יש להנחות לבן תורה שראה חלום רע שיתענה, ואף שימשך מזה ביטול תורה, או לפדותו בממון והעיקר שלא ימשך ביטול תורה.

תשובה: נראה דאם רואה חלום הידוע בחז"ל כחלום רע כנפילת שינים וכיו"ב, ונפשו עגומה עליו הרבה ולבו נוקפו, ראוי לעשות ע"ז תענית חלום אפי' כשזה יגרום לו קצת ביטול תורה, אבל בלא"ה שאין נפשו עגומה עליו ואין לבו נוקפו, וכ"ש אם רואה חלומות שלא ברור כלל שהם חלומות רעים, רק שחושש להם, יעשה ע"ז הטבת חלום בנשיאת כפים או בפני שלשה, ויתן קצת צדקה, וכן יקבל עליו איזה קבלה של תשובה ותול"מ.

פניני הלכה

הרב שמואל זלוטניק
כולל "אליבא דהלכתא" - ברכפלד

ברכה אחרונה

הלכות ברכה אחרונה נידונו בשו"ע בסי' ר"ז - דין ברכת בורא נפשות, ובסי' ר"ח - דיני ברכה מעין שלש. ובראשונים ביארו מקורן וענינן של ברכות אלו, וטעם שנתייחד לשבעת המינים ברכה מיוחדת באחרונה ולא בראשונה, ובפוסקים דנו בכמה שאלות בעניני ברכה אחרונה.

סדר תיקון ברכה אחרונה: כל אכילה ושתיה המעולה יותר מצד הבירור הנעשה בה, תיקנו בה ברכות יותר, לכך אכילת הלחם שהיא מעולה יותר במלאכת הבירור, תיקנו לפניה שתי ברכות, שהם על נטילת ידים והמוציא, ולאחריה חמש ברכות, שהם ארבע דברכת המזון, ואחת של הכוס, ואכילה של שבעת המינין כשאוכל מיני מזונות או פירות העץ דחמשה מינין, הואיל ואינה מעולה אכילה זו כאכילת הלחם הגמור, לא תקנו בה אלא ברכה אחת באחרונה, אך היא מעין שלש ברכות דברכת המזון, ואכילה של פירות דשאר אילנות או פירות האדמה ובשר ודגים וכיוצא, דגריעה מאותה אכילה של שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, לא תקנו בהם ברכה מעין שלש, אלא ברכה של בורא נפשות רבות. (בן איש חי פרשת מסעי).

בורא נפשות - מקור הברכה: ברכה זו יש לה עקר בתלים, דכתוב מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית וגו', זה הים גדול ורחב ידים שם רמש ואין מספר, אם כן יש נפשות רבות. נפשות דכתוב נפש חיה, רבות דכתוב מה רבו, וגם כתוב אין מספר. ותו קא חשיב לויתן זה יצרת לשחק בו, וכתובה בו בריאה, דכתוב ויברא אלהים את התנינים הגדולים, וכתוב מיד כלם אליך ישברון לתת אכלם בעתו, ומה כתוב בתריה תתן להם ילקוטון תפתח ידך ישבעון טוב, וזהו שנותן לנפשות רבות את חסרונם. וכתוב בתריה תסתר פניך יבהלון וגו', תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה, לתת להם חסרונם, יהי כבוד ה' לעולם, מכלל שהוא מברך הקב"ה שבורא נפשות רבות וחסרונם. זהו שמסיים ברוך אל חי העולמים, דכתוב יהי כבוד ה' לעולם (פי' התפלות והברכות לר"י בר יקר).

בורא נפשות רבות - פירוש הברכה: ועל כל מה שבראת להחיות בהם נפש כל חי, כלומר כל מה שבעולם שגם אם לא נבראו יכולים העולם לחיות בלא הם, שלא בראם כי אם לתענוג בעלמא, כגון תפוחים ואגסים (מרדכי ברכות סימן קמ"ט). • נ"ב דהכי פירושא דהאי ברכתא, בורא תאוות רבות, ומה שהן חסרות מתמלא על כל מה שבראת חי העולמים, וכמוהו במקרא כל מחסורך עלי, שטעמו כל מה שתחסור עלי למלאתו (ספר המנהגות ברכות מ"ד ע"א). • אשר ברא נפשות רבות וחסרונן, רצה לומר שברא לאדם דברים אף על גב שאינם נותנין פרנסה וחיות לאדם, מ"מ צריכים להם להשלים חסרון האדם, כי המים שהאדם שותה לצמאון שלו, אבל אינם מפרנסין את האדם ואין נותנים לאדם חיות, רק שהיה מת בצמא אם לא ישתה, ואף אם לא מת היה זה חסרון לאדם, ולפיכך תקנו אשר ברא נפשות רבות וחסרונן, וכן תקנו על כל הפירות שאינם נותנין חיות ופרנסה לאדם כלל רק הם משלימים החסרון. ואחר כך אמר על כל מה שבראת להחיות בהם נפש כל חי, דברים שהם נותנים חיות ופרנסה לאדם, וזה לשון על כל מה שבראת וכו' (דרך חיים להמהר"ל ה', ט').

ברכת בורא נפשות - תיקון לגלגולי נשמות: בברכה אחרונה שהיא ברכת בורא נפשות, נרמז תיקון נפשות המגולגלים בצומח או בעל חי או במינים אחרים, אשר מתגלגלים שם על ידי חטאם, והם נתקנים ועולים משם בכח הברכה, וזה ביאורה: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם, בורא נפשות רבות מברואיו, וחסרונם על כל מה שבראת, כלומר על ידי חסרונם הם צריכים להתגלגל באחד מאלו המינים איש לפי חטאו, ולכן צריכין אנחנו בכח זאת הברכה להחיות בהם נפש כל חי שהוא מגולגל שם, ועל כן ברוך הוא חי העולמים, המפליא לעשות דבר גדול כזה (בן איש חי פרשת מסעי).

טעה בבורא נפשות ואמר "אשר יצר": טעה בברכת בורא נפשות ואמר אשר יצר את האדם בחכמה, ונזכר ואמר בורא נפשות רבות ברהיטא, היה בעיני כודאי שאין גרעון באמירת תיבת אשר יצר כו', הגם שאחר כדי דיבור מאמרם קיים, מ"מ מכוון אחד בהם עם בורא נפשות רבות. הגם שבבורא נפשות רבות נכללים כל בעלי חיים, גם זולת אדם, והתהלה כוללת גם על מזון כל בעלי חיים שסידר בעולמו, מ"מ כולם נגררים אחר בריאת אדם ומזונו, ואין טובה באה לעולם אלא בשביל ישראל, עיקר אדם ולא נברא כו' אלא בשביל כו', ומ"מ אולי צד ספק עוד בכך (אשל אברהם בוטשאטש סי' ר"ז).

מעין שלוש - דוגמא לברכת המזון: ברכה אחת מעין שלש כלומר אחת היא שהיא דוגמא ודומה לשלש ברכות דברכת המזון שהיא דאורייתא, כדאמרינן ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך זו ברכת הזן, דקאי אאכלת ושבעת דלעיל, כלומר אאכילתך ואשביעתך ברכהו, על הארץ הטובה זו ברכת הארץ, אשר נתן לך זו בונה ירושלים, הטוב והמטיב ביבנה תיקנוה ואינה מן המנין, והני תלתא אלחם כתיבי, דכתיב לעיל מיניה ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם, להכי מברכין עליה שלש ברכות שלימות, אבל אמיני פירות דחשיבי בשבח ארץ ישראל לא בעינן שלימות, אבל מעין שלש סגיא להו (סידור רש"י סי' ק"ט).

האם טעונה כוס: יש מפרשים דברכה מעין שלש טעונה כוס, וא"כ אין לדבר סוף, כי אחרי ששתה צריך עוד לברך, וא"כ צריך ג"כ כוס. ומפרשים דלא ישתה מכוס של ברכה אלא פחות מרביעית, דאז א"צ לברך אחריו מעין שלש. והר"ר אביגדור כהן השיב עליהן (האגור סי' רמ"ו).

האם צריך לברך מיושב: כתב הר"ז דברכת מעין שלש צריך לברכה מיושב כדין ברכת המזון, אע"פ שאכל פירות או שתה היין מעומד או מהלך (ארחות חיים הל' ברכות סי' ד'). • לא החמירו לברך מיושב אלא בברכת המזון הואיל והיא מן התורה, ויש אומרים שה"ה לברכה אחת מעין ג' אע"פ שהיא מדברי סופרים, הואיל והיא מעין ג' של תורה, ויש לחוש לדבריהם (שו"ע הגר"ז או"ח סי' קפ"ג סעי' י"ג). • ברכה מעין שלש יזהר לברך אותה מיושב, מפני דיש אומרים שהיא דאורייתא, והמחמיר לברך מעין שלש בעינים סגורות כמו ברכת המזון, תבוא עליו ברכה (בן איש חי פרשת מסעי).

על העץ - חילוק בשבעת המינים רק בברכה אחרונה: ואין לשאול דאם ברכה זו מדרבנן למה שינו אותה משארי פירות שברכתן האחרונה היא בורא נפשות, דהטעם פשוט דפירות של חמשת המינין שנשתבחה בהן א"י תקנו להם ברכה חשובה מעין ג', ולשארי פירות די בבורא נפשות, ואע"ג דבברכה ראשונה אין חילוק ביניהם משום דא"א לחלק ביניהם, דכולם פרי העץ הם, וראיה דהא בחמשת מיני דגן כשבשלם גם ברכתן הראשונה משונה משל שארי המאכלים, שהרי ברכתן בורא מיני מזונות מפני חשיבותן, וזה א"א לתקן על חמשת מיני פירות דלא מקרי מזון, אבל בברכה אחרונה ביכולת לתקן ברכה חשובה על כל שבעת המינין מפני חשיבותא דא"י (ערוך השלחן סי' ר"ח סעי' ד').

המברך על המחיה ועל העץ אם מוציא על המחיה לבד: יש להסתפק באחד שאכל מעט מפת הבאה בכסנין ונסתפק אם אכל שיעור לברך מעין שלש או לא, וחבירו אכל כסנין ופירות ממין ז' כשיעור ומברך מעין שלש וכולל שתיהן, אי מצי מפיק בברכתו לזה שאכל כסנין לחוד, מי נימא דכיון דהוא מברך על המחיה ועל העץ לא מצי מפיק לאידך, דחדא מתרתי לא אתיא, או נימא דאידך משמע הוא דשמע, ואיהו יהיב דעתיה אדמחייב לחוד ושפיר נפיק. ולפום ריהטא נראה להביא ראיה דלא נפיק, אמנם כד דייקת שפיר יש לדחות, ומאחר שכן בנדון דידן דהמברך כולל (ב){כ}דין בשתים ועלתה לו אשר הוא חייב בברכתן, זה השומע מצי מכוין לאשר הוא חייב, מכוין חדא ופ{א}רי חדא באחת ועלתה לו (ברכי יוסף או"ח סי' רי"ג ס"ק א').

בירך על המחיה ושכח על הגפן: עובדא הוה באחד שאכל מזונות ושתה יין באופן שהיה צריך לברך ברכה אחת על המחיה ועל הגפן, ושכח ובירך על המחיה ולא כלל על הגפן, והורה הגר"א ראם (שליט"א) זצ"ל שצריך לברך שנית על היין. והעירו עליו מדברי העט"ז (סימן ר"ח) שיוצאים בברכת על המחיה על היין. ואין זו השגה, שדברי העט"ז הם דוקא במי ששתה יין בלבד וטעה ובירך על המחיה על היין ששתה אז הוא יוצא בדיעבד, אבל בנידון דידן שאכל גם מזונות ברכתו על המחיה היא רק על המזונות, כיון שלא היתה כוונתו לפטור בברכתו על המחיה את היין רק את המזונות, דאם היה זוכר את היין היה מברך על המחיה ועל הגפן, לכן לא יצא ידי ברכת היין (שו"ת הר צבי ח"א או"ח סי' ק"ה).

ברכה מעין שלש - נוסח הברכה וביאורה

בשו"ע (סי' ר"ח סעי' א') כ': על חמשת המינים וכו', מברך לאחריהם ברכה אחת מעין שלש. ובמ"ב סק"א כ' שמתוך חשיבותם שנשתבחה בהן א"י, כדכתיב בקרא "ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון ארץ זית שמן ודבש", קבעו להן ברכה חשובה בפני עצמן לאחריה. ובראשונים ביארו כוונת הברכה, ויש כמה וכמה דיוקים בנוסח הברכה שדנו בזה הפוסקים ראשונים ואחרונים.

ביאור ופירוש הברכה: בא"י אמ"ה על המחיה, ע"ש ולתתנו מחיה מעט בעבדותנו. **ועל הכלכלה** דכתוב ארבעים שנה כלכלתם במדבר. מחיה, הוי דבר שאדם חי מהם ואינו מתחזק מהם. וכן כלכלה, מתכלכל ונושא גופו בלא חוזק גדול, כגון המן שהיו ישראל חיים ממנו, אבל אינו מחזקן בלחם ובשר וכו'. **ועל ארץ חמדה טובה ורחבה,** כתוב ואתן לך ארץ חמדה. טובה דכתוב על הארץ הטובה. ורחבה, כתוב רחבת ידים. וצריך להזכיר שבחה, שהרי הקב"ה היה מזכיר שבח הארץ תמיד, ולהכי מזכיר הארץ בברהמ"ז. וכך הוא בספרי: אמר הקב"ה לישראל, הכנסתי אתכם לארץ טובה ורחבה לארץ זבת חלב ודבש לאכול מפריה ולשבוע מטובה, ולכך אמר כאן לאכול מפריה ולשבוע מטובה וכו'. **ונברכך עליה בקדושה ובטהרה,** דכתוב ויאמר אלי בן אדם את מקום כסאי ואת מקום כפות רגלי אשר אשכן שם בתוך בני ישראל לעולם ולא יטמאו עוד את שם קדשי, אבל כאן כל ברכותינו בטומאה, ואעפ"כ כתוב השוכן אתם בתוך טומאתם, יש כאן קדושה וטהרה על ירושלים (פי' התפילות לר"י בר יקר).

טעם שמזכיר שם הפרי רק בגפן: ואינו אומר על התאנה ועל פרי התאנה, וכן לזית ותמרים, וכן נמי לברכה שלפניהם בורא פרי העץ בסתם, ואינו מזכיר שם הפרי. וזהו הטעם, לפי שהעץ שמו תאנה ופריו תאנה והעץ רמון ופריו רמון, והעץ זית ופריו זית והעץ תמר ופריו תמר, הלכך לא נזכר בשבח הארץ עצו יותר מפריו. ולכך מברך בורא פרי העץ ולבסוף על העץ ועל פרי העץ, לפי דכתוב עץ עושה פרי, העץ מוליד והפרי הוא שנהנין ממנו. ואינו מזכיר שם הפרי לעולם, שאפילו בגפן מזכיר שם העץ שאומר פרי הגפן זהו שמזכיר העץ, ואינו מזכיר שם הפרי ששמם ענבים. זהו הטעם לפי ששום פרי אינו יוצא מן הארץ ממש אלא יוצא מן היוצא, שהרי הפרי יוצא מן העץ והעשב מן הקלח, והעץ והקלח יוצא מן הארץ, ודי לו אם יזכיר שם פרי בסתם, כגון פרי העץ ופרי האדמה. אבל הגפן נזכר בשבח הארץ, ופריו אין שמו גפן כי אם ענבים, הלכך יברך בורא פרי הגפן. ולבסוף בתחלת החתימה יברך על הגפן ועל פרי הגפן, הגפן דנזכר בשבח הארץ, ופרי הגפן דנהנין ממנו (פי' התפלות והברכות לר"י בר יקר).

מדוע אין מזכירין ברית ותורה: לפלא בעיני שלא מצאתי מי שהרגיש בשינוי נוסחתה, מה שחסר בנוסחתינו להזכיר "ברית ותורה", שהלכה פסוקה בברכות (מט, א) ובטוש"ע או"ח סי' קפ"ז שאם לא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו, ולפי דעת רוב הפוסקים דמעין שלש היא מן התורה, א"כ לא יצאנו י"ח הברכה כשלא נזכר בה ברית ותורה. וכן הוא להדיא בס' הרוקח והאור זרוע הגדול והמרדכי סוף פ"ו דברכות. וכבר נדפס דבר זה בשמי ב"ה בקובץ יגדיל תורה סי' ק"ט. כן העירותי שם במה שלא נזכר "ועל שהוצאתנו מארץ מצרים", אלא שגם בגוף ברכת המזון עצמה לא ידעתי מקור להזכרתה, ולא מצאתי בדברי חז"ל דבר זה כלל (תפלת דוד להאדר"ת, הוצאת אהבת שלום).

מנהג האדר"ת להוסיף ברית ותורה: כבר נדפס בשמי זה כעשרים שנה בס"ד שנפלא בעיני על כל נו"כ השו"ע שלא הזכירו לומר ברית ותורה בברכה זו, ואשר נמצא כן להדיא בספר הרוקח ואור זרוע וכו'. ויעוי' בקובץ יגדיל תורה (אודסה, קובץ ח' סי' ק"ט) אריכות ממני בענין זה בס"ד, ומאז אני נוהג לומר כנוסחת רבותינו הראשונים הנזכרים ז"ל (תפלת דוד להאדר"ת, הוצאת אהבת שלום). • אחר חצות הלילה שעות קצרות טרם עלתה נפשו [של האדר"ת] השמימה פלפל בענין נוסח ברכת המזון, ואמר כי בנוסח מעין שלש מוסיף הוא לומר "ועל ברית ותורה חיים ומזון שנתת לנו ועל שהוצאתנו מארץ מצרים", וכן היא נוסחת האור זרוע ורוקח ועוד (עדות הרי"מ טוקצינסקי בקובץ המאסף, שנה י', חוברת ז', ירושלם תרס"ה).

טעם שאומרים "ועל מזבחך": צריך להזכיר בברכה ג' מלכות

בית דוד, ואין להזכיר בה שום מלכות אחר, והאומר ומלכותך ומלכות ב"ד משיחך טועה, שאין להשוות מלכות דארעא עם מלכות דשמיא. לפ"מ שביאר דכיון שהזכירו מלכות בית דוד א"א להזכיר מלכות שמים, נבין בברכת מעין ג' דמזכירין במעין [ברכת] בונה ירושלים בזה"ל: רחם על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מזבחך ועל היכלך וכו', שגרעו מלכות בית דוד והזכירו במקום זה מזבח מה שלא הוזכר בבהמ"ז, אבל לפ"ז ניחא לפחות מה שדילגו מלכות בית דוד, שהרי הוצרכו להזכיר בתחילת הברכה מלך העולם, ואפ"ה רצו להזכיר מלכות בית דוד, ולפיכך הזכירו בנין ההיכל, שמכיון שנצטוו ישראל להעמיד להם מלך ואח"כ לבנות בית הבחירה, וכיון שכן כשאנו מזכירין שיבנה ביהמ"ק ע"כ שיהיה כבר מלך, אלא כדי שלא נפרש דאנו מזכירין בהמ"ק משום הקרבת קרבנות, ולפיכך מזכירין תחילה שיבנה המזבח, וע"כ בנין ההיכל משום מצות בנין בית הבחירה שהוא ע"י מלך (אמת ליעקב או"ח סי' קפ"ח).

ונאכל מפריה - וכי לאכול מפריה הוא צריך: וי"א ונאכל מפריה ונשבע מטובה, ואין לאומרו שאין לחמוד הארץ בשביל פריה וטובה אלא לקיים מצוות התלויות בה (טור סי' ר"ח). • אמנם בב"ח ביאר וז"ל: תימה הלא קדושת ארץ הנשפע בה מקדושת הארץ העליונה היא נשפעת גם בפירותיה, שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ, כי על כן הזהיר ואמר בסוף פרשת מסעי לא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל, ואמר אם תטמאו את הארץ נמשכת הטומאה גם בפירותיה היונקים ממנה, וכבר נסתלקה השכינה מקרב הארץ אשר אני שוכן בתוכה, ממש בגוף הארץ נסתלקה מפני הטומאה שטימאתם, ונמשך מזה כי ג"כ אנכי מסלק שכינתי מתוך בני ישראל, כי עד כה היכל ה' המה היו בני ישראל לפי שהשכינה היתה שורה בקרבם ממש, ועתה באכלם פירות היונקים מטומאת הארץ נסתלקה השכינה, כי כשהטומאה נכנסת עם אכילת פירות בתוך בני ישראל יוצאת כנגדה הקדושה מקרב ישראל, ועל כן ניחא שאנו מכניסין בברכה זו ונאכל מפריה ונשבע מטובה, כי באכילת פירותיה אנו ניזונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבע מטובתה (ב"ח סי' ר"ח).

משה רבינו לא היה צריך לזה: לביאור הב"ח הנ"ל תמהו האחרונים על דברי הגמ' סוטה יד, א שמשה רבינו ע"ה לא היה צריך ליכנס לארץ כדי לשבוע מטובה, והא יש קדושה גדולה בפירות הארץ. ובאליה רבה ביאר, ואפשר דשאני משה דשכינה תדיר לגביה, אף שלא היה אוכל מפירות ארץ ישראל, כדפרש"י סוף פרשת בהעלותך, ולזה דקדק הש"ס וכי לאכול מפריה וכו' הוא צריך, ר"ל שמשה אינו צריך לזה (אליה רבה סי' ר"ח). • ואע"ג דאמרינן וכי משה לאכול מפריה ולשבוע מטובה היה צריך, אנו ודאי צריכים להם, כי פירות אר"י מוסיפים כח וחכמה, כמ"ש באוירא דמחכים, ולא על חנם האריך התלמוד להזכיר אכילה מופלגת, דריו"ח ותלמידיו כי אכלו פירות גינוסר שנראות באמת גוזמא, אבל ח"ו שכוונו לספר בגנותם, אלא בשבחם ובשבח א"י נתכוונו, ולהודיענו שפירותיה נותנים חיים לעם עליה ומוסיפים כח וגבורת ההשכלה, ולפיכך היו מרבים לאכול מהם ולא רעבתנים וגרגרנים היו ח"ו, המבין יבין (מור וקציעה סי' ר"ח).

היכן מזכירין מעין המאורע: מימי תמהתי למה אין מזכירין (מעין המאורע) קודם ובנה ירושלים כמו בברכת המזון, דהא ברכה זו מעין ברכת המזון הוא, ודוחק ליישב. והרמב"ם סוף פרק ג' מהלכות ברכות כתב וזה לשונו: אומר מעין קדושת היום כדרך שמזכיר בברכת המזון. עד כאן לשונו. משמע כדברי. וכן מצאתי בספר צידה לדרך דף נ"ח וזה לשונו: קודם ובנה ירושלים עירך כי אתה טוב ומטיב לכל. עד כאן לשונו. ואף שכתב אחר כך ביום טוב וראש חודש זכרנו לטובה ביום פלוני זה כי אתה טוב וכו', יש לומר דקא משמע לן דאם שכח ולא הזכיר קודם ובנה ירושלים דהרשות להזכיר קודם כי אתה טוב וכו', כמו דקיימא לן בסימן קפ"ח בברכת המזון דאם שכח אומרו קודם הטוב והמטיב, לאפוקי אחר כך דלא. ואפשר נמי שזה כוונת הטור ופוסקים דמילתא פסיקתא נקטו קודם כי אתה טוב וכו', ובאמת לכתחילה צריכין להזכיר קודם ובנה, ודוחק וצריך עיון (אליה רבה סי' ר"ח).

טעם שאין מזכירין חנוכה ופורים: כתב בתשובת מהר"ם מרוטנבורג סימן ע' להזכיר מעין המאורע בחנוכה ופורים, שמעין שלוש אין צריך כיון דליכא הודאה בברכה דמעין שלוש דלא להזכיר מאורע דחנוכה ופורים, אלא היכא דאיכא הודאה בתפילה. עד כאן. פירוש, אף שאומרים ונודה לך וכו', היינו משום מעין החתימה ולא הוי הודאה בתפילה, וכיון שאין הודאה בתפילה לא נתקנה כלל (אליה רבה סי' ר"ח).

מעין ג' או מעין ד': יש אומרים שאין לומר כי אל טוב ומטיב אתה, שלא נתקנה אלא מעין ג'. ויש אומרים שצריך לאומרו, שאע"פ שנתקנה מעין ד' אין קורין אותה אלא מעין ג', שהם מן התורה. ויש אומרים שאין לאומרו בברכה של ה' המינין, ולא בברכת הפירות שהוא על העץ ועל פה"ע, אלא בברכת היין בלבד שהוא על הגפן ועל פרי הגפן, שהטוב והמטיב על היין נתקן מתחלתו כמו שאכתוב לקמן. ואין חלוק בין היכא דאיכא כוס להיכא דליכא כוס, אלא מיהו כבר נהגו לאומרו בכל ברכה מעין ג' מפני שהוא ברכת סעודה, ואין לשנות מן המנהג (אבודרהם הלכות ברכות שער שני).

כמה דיוקים מהאדר"ת בנוסח הברכה: בהזכרת מעין המאורע מסופקני אם יולדת תאמר ביום הכפורים ג"כ כמו בשאר יו"ט, שגם בעיקר הזכרה בברכת המזון ביוהכ"פ ליולדת נחלקו הפוסקים, וא"כ י"ל הבו דלא לוסיף עלה, וחידוש שלא העירו רבותינו על זה. • בהסידורים נדפס לחגים לומר "ושמחנו" ביום חג פלוני כו', ובראשונים לא נזכר כלל ושמחנו רק וזכרנו. ובאמת הדין עמהם, דהא גם בנוסח יעלה ויבוא לא נזכר ביו"ט שמחה רק זכירה לטובה, והוא מפני שהם ימי הדין כבר"ה ט"ז א', ועי' או"ח סי' קי"א דמה"ט צריך לסמוך גאולה לתפילה גם ביו"ט. • מה שנדפס בחתימת הברכה "ועל הכלכלה", כתב המקור חיים שט"ס במג"א, וצ"ל באמצע הברכה קודם החתימה. ודעת מרן הגר"א ז"ל שלא לומר כלל ועל הכלכלה. ונראה לי שאם שומע באחד שחותם כן, יאמר אמן תיכף אחר ועל המחיה (תפלת דוד להאדר"ת). • לפני הנציב"ב הר"מ מוואלאז'ין זצ"ל אמר אחד בחתימת מעין ג' ועל הכלכלה, ואמר הוא ז"ל אין משיבין על "הקלקלה" (שיחת ת"ח להאדר"ת (מכת"י) אות כ"ב).

החילוק בין "ועל פירותיה" ל"ועל מחיתה": שאלה מה שמסיימים בא"י על הארץ ועל מחייתה וכן על הארץ ועל פרי גפנה, אי שפיר עבדי. תשובה: צריך לראות שבברכת המזון מסיימין על הארץ ועל המזון, ולמה אין אומרים ועל מזונה. והיה נראה ששבח א"י בשבעה מינין אלו, לפי שהם מזון ואור ומשמחין את העולם, לפי שברוב מקומות אין נמצאין כולם ביחד, יש איקלי' שאינו מוציא חטים, ויש שאין בו תמרים ויש שאין בו גפנים וזתים, ומכלל שבחי א"י דמלבד כל שאר פירות שידועים בעולם, אלו השבעה שהם ראשים וטובים מן הכל נמצאים יחד, ולכן יש לשבח על הארץ ועל כל פירותיה יחד, אבל גפנה או על מחיתה שהם דברים פרטים אין בהם שבח כל כך, ולפי זה על היין יותר טוב שיחתום ועל פירותיה כמו שפסק בש"ע סי' ר"ח. ולענין על מחייתה אין לשנות מנהג ראשונים, דאע"ג דאם בדיעבד סיים על הפירות במקום על המחיה נראה דאפשר דיצא, מ"מ לכתחילה לא ידענא (שו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' נ"ה). • ואם היה בארץ ישראל חותם על הארץ ועל פירותיה, לפי שעיקר הברכה נתקן על הפרי שלא נשתנה וניכרת גידולו, אבל מזון ומחי' דאשתנו, דכוסס חיטה מברך בורא פרי האדמה (ברכות לז, א), לא אמרי ועל מחייתה או על מזונותיה, אפילו אוכל בארץ ישראל, ופשוט, ועיין פאת השלחן (אור שמח פ"ח מהל' ברכות הי"ד). • ויש להרחיב קצת בהסבר הדברים, דאפשר שלכן לא תקנו לומר בארץ ישראל על מחייתה כמו שתקנו על פירותיה בחמשת מיני פירות, משום שעיקר הדבר שתקנו בפירות של חמשת המינים לחתום בא"י על פירותיה הוא משום שבח א"י, שבפירות אלו נשתבחה א"י, וזה שייך רק בברכת על הארץ ועל הפירות שנתקנה רק בחמשת מיני פירות אלו האמורים בשבח הארץ, משא"כ לענין ברכת על המחיה שלא נתקנה רק במעשה קדרה של חטה ושעורה האמורים בשבח הארץ, אלא על כל ה' מיני דגן הכולל גם כוסמין, שבולת שועל ושיפון שלא נאמרו בשבח הארץ, ולכן לא תקנו בברכה זו לומר בא"י על מחייתה (שו"ת הר צבי ח"א או"ח סי' ק"ח).

ברכה לבטלה, ותיקון אמירת בשכמל"ו

כ' השו"ע (סי' רט"ו סעי' ד'): כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא, ואסור לענות אחריו אמן. ובמ"ב הביא דבברכה שאינה צריכה הוא פלוגתת הראשונים אם אסור מדאורייתא או מדרבנן, אך בהזכרת שם שמים לבטלה בלא ברכה לכו"ע יש בו איסור תורה, ובפוסקים דנו על כמה אופנים אם חשיב הזכרת ש"ש לבטלה, כן דנו בתיקון אמירת ברוך שם כבוד הנזכר בשו"ע סי' ר"ז, האם צריך לאומרו מיד, והאם הוא תיקון גמור לברכה לבטלה.

הרהור שם שמים לבטלה: נראה דלי"א שהביא הב"י באו"ח סי' קפ"ה דאם בירך בלבו יצא, מי שיש בידו ספק ברכה דמספקא לא יברך, ויש לו להרהר בלבו לצאת כפי הי"א ולא ישאר בספק ברכה וכו'. ואין לומר דגם ברכה בלב שאינה צריכה הויא לבטלה, דלא תשא משמע כמו ובל אשא את שמותם על שפתי (שו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' קמ"ו). • וכ"כ הרב חסד לאלפים סי' קס"ז סעיף י"ב: אם הוא מסופק אם בירך המוציא אינו חוזר ומברך, ולצאת ידי ספק יקח פת אחר וכו', או יברך בהרהור וכו'. מיהו מה שכתב תיקון אחר של הרהור, אע"ג דכמה אחרונים כתבו תיקון זה, עכ"ז יש מסתפקים בו, דס"ל דאיכא לא תשא גם על הרהור (שו"ת רב פעלים ח"ג או"ח סי' ז').

כתיבת שם שמים לבטלה: ולענין מוציא ש"ש לבטלה, ראיתי להגאון בספר בני יונה על הל' ס"ת סי' רע"ו בארוך שלו, שכתב וז"ל: כתוב בתשו' שאלה ט"ז בס' חוות יאיר בענין אם יש בכותב השם משום לתא דש"ש לבטלה, ומה שרוצה לדמות שם ומצדד בצדדיו לכאן ולכאן, ומסיק שם דאין בו איסור גמור מצד עצם הכתיבה, וכן נראה לכאורה מדהוצרכו להביא ראיה בסוף ברכות על שאלת שלום בשם, כדאמר בגמרא סוף מכות דבעי הסכמה מן השמים, ואילו למאי דתקנו לכתוב בשם באגרת ושטרות לא בעינן הסכמה, ואפילו רבנן לא קפדי, אלא דלמחרת פרע זה ונמצא שם שמים מוטל באשפה, ומשום כתיבת השם לא קפדי כלל. עכ"ל ודפח"ח. וכן מצאתי להגאון בתשו' חתם סופר ביו"ד סי' רכ"ז בד"ה והנראה לפענ"ד וכו', שכתב מסברת עצמו וז"ל: הרי הדבר פשוט דלא מוציא ש"ש לבטלה אלא במוציאה בשפתיו, אבל בכותב על הספר אין כאן בזיון כלל, אפילו כתבו וכו'. עכ"ל עש"ה. הנה החליט בפשיטות כן. ובמח"כ לא ראה אז דברי תשו' חו"י סי' ט"ז ודברי בני יונה הנ"ל, שגם שניהם מצדדים בדין ולא החליטו כן בבירור, וצ"ע (שו"ת יהודה יעלה למהרי"א אסאד ח"א יו"ד סי' שט"ז).

אמירת בשכמל"ו - תיקון גמור לחטא ברכה לבטלה: באחד ששגג ולא הניח תפילין של ראש במצחו, ועבר על מצות עשה וכו', אך לזה כבר חלף ועבר בוידוי דברים ונמחל לו, כדאמרינן בסוף יומא עבר על מצות עשה לא זז עד שנמחל לו, אבל חרד לבו על ברכה לבטלה לפי דעת הרמב"ם עובר על לאו דלא תשא דאורייתא וכו', ושואל ההוא במר נפשו רוצה להחמיר בתשובה, אבל הוא מקצירי ומריעי ורוצה לידע הלכות תשובה וכו', ובר מכל דין כיון דלפי מנהגינו אומר בכל פעם בשכמל"ו, וזה תיקון שלא עבר על לא תשא, כמו שהביא הב"י באו"ח סי' ר"ו וז"ל בשם ירושלמי: הדין דנסיב עיגולא ומברך עלוי והוא לא אתי בידיה, צריך לברכא עלוי זמן תניות, א"ר תנחום צריך לומר בשכמל"ו שלא להזכיר שם שמים לבטלה. עכ"ל. הרי להדיא שאם אומר בשכמל"ו אחר ברכה שאין צריכה, תיקן שלא הוציא שם שמים לבטלה, וכן משמעות כל הפוסקים, א"כ לא חטא כלל בהוצאת שם שמים לבטלה, רק תשובתו נרצה בחרטה, ומודה ועוזב ירוחם מן השמים, והבא לטהר מסייעין לו. כתבתי ברהיטא (שו"ת פנים מאירות ח"ג סי' ט').

האם צריך לומר מיד: אודות ההפסק בין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שאומרים אחר ברכה לבטלה או ספק ברכה לבטלה וכו', נראה שהוא רק מידת חסידות שלא להפסיק כדי שלא יבוא לשכחה וכדי שידע דקאי על זה, וגם כשהפסיק הרבה ואומר אחר כך בשכמל"ו מהני לכולי עלמא (אשל אברהם בוטשאטש סי' כ"ה). • אמנם מלשון מהר"ח או"ז משמע שיש לומר מיד, שכ': שמעתי ממורי רבינו מאיר זצוקלה"ה שאומר שאם לפעמים היה מזכיר שם שמים לבטלה היה אומר לאלתר בשכמל"ו (שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קכ"ט).

הזכרת שם שמים בשעת לימודו

כ' השו"ע (סי' רט"ו סעי' ג') שמותר ללמד לתינוקות הברכות כתקנן, ואף על פי שהם מברכין לבטלה בשעת הלימוד, ובמ"ב (ס"ק י"ד) פסק דדווקא לקטן מותר, אבל לגדול אסור להזכיר השם בשעת לימודו, וכ' בשעה"צ (ס"ק י"ד) דהוא דלא כיעב"ץ, ובפוסקים דנו בכמה אופנים וחילוקים בדין הזכרת השם בשעת הלימוד.

כשלומד פסוקים שבגמ': שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה כו', שנאמר בכל מקום אשר אזכיר וגו'. והכי מפרש לה לענין עוסק בתורה, בכל מקום שאתן לך רשות להזכיר שמי דהיינו בדרך לימוד, אבל בענין אחר אסור להזכיר שם שמים, דהוה לבטלה (חידושי אגדות מהרש"א ברכות ו' ע"א). • אבל הגדול בלימודו לא יאמר השם בפירוש, אלא יאמר השם, וכן יאמר אלקינו, וכן הדורשים ברבים ומזכירים פסוק שיש בו שמות, לא יפרש השם אלא יאמר השם, ואף שיש מתירין נכון להתרחק מזה, וכן אנחנו נוהגים (ערוך השולחן סי' רט"ו סעי' ב').

כשלומד מטבע הברכות שבגמ': שמותר ללמד וכו', אבל

גדול בשעה שלומד הברכות בגמרא אומר בלא הזכרת השם (מג"א סי' רט"ו ס"ק ה'). • ועוד אני אומר שאף אם נזדמנו לו אזכרות במטבע ברכות המובאים בתלמוד, כגון סוף פסחים כן ה' אלקינו יגיענו למועדים כו', יראה לי שמזכיר השם כדרך שקוראו בתורה, שהרי צריך שילמוד הברכה כתיקונה, שיהא נוסחה רגיל על לשונו כתקנו, שאם יבוא לצאת בו י"ח שלא ישנה במטבע ברכות. ואע"ג דכתב במג"א סי' רט"ו דגדול הלומד הברכות בש"ס אומרן בלא הזכרת השם, אך ראייתו מפי' המשנה לרמב"ם ותוס' דפרק הרואה אינה כל כך ראיה וכו', אבל במקום שנזכר שם באמצע הנוסח במטבע ארוך שאין הכל יודעין שצריך להזכיר שם השם, ודאי צריך ללומדו כתקנו, כדרך שאמרו בתינוקות אגב מפטרייהו. אבל כשגורס מטבע ברכות דרך לימודו במשנה ובתלמוד, ודאי שצריך לשנן אותן עם אזכרותיהן כנ"ל. וזה א"צ ראיה (שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' פ"א). • ואם יש הזכרה באמצע מטבע ברכה הכתובה בש"ס, יכול לאומרה. שאלת יעב"ץ סי' פ"א. ואין דבריו מוכרחים, ומנהג רבנן קשישאי בארץ הצבי שלא להזכיר השם כקריאתה (ברכי יוסף או"ח סי' רט"ו סק"ד).

האם גם המרגיל עצמו צ' פעמים מזכיר השם: וראיה ג"כ מאותה שהביאו הפוסקים ז"ל בסי' קי"ד לצאת מידי ספק אם הזכיר גשם בתחיית המתים, שיש תקנה לדבר אם יאמר הברכות צ' פעמים שחזקה כהרגלו הוא אומר, ועל כרחו צריך שלא ישנה הזכרת השם, שאל"כ נחוש שיבוא להזכירו גם בתפלה בשינוי, מאחר שהורגל בכך וסיריכיה נקיט ודאי, אע"כ צריך לאומרו כתקנו כדרך שאומר בתפלה. ומ"מ זו קשה בעיני שנתיר לומר הברכה צ' פעמים לבטלה מחשש שכחה, דשוכח קרוב להיות פושע, ולא דמי לומד מתחלתו, וצ"ע (שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' פ"א).

דרך לימודו אין שייך ההיתר של כדי להתרגל: ומש"כ הריעב"ץ שם שגם בברכות המובאות בגמ' יאמר האזכרות אף גדול, דלא כהמג"א סימן רט"ו סק"ה, לא נראה כלל, דמש"כ טעם שהרי צריך שילמוד הברכה כתקונה שיהא נוסחה רגיל על לשונו כתיקנה, שאם יבא לצאת בו ידי חובתו שלא ישנה במטבע ברכות, הוא טעם רק למלמד עם קטנים הברכות בעצמן איך לאומרן, דע"ז יש לחוש שיתרגלו לומר כמו שמלמדן בלא הזכרת השם, ובזה איירי המחבר בש"ע שם סעיף ג' שכתב שמותר ללמד לתינוקות הברכות כתיקנן, ואע"פ שהם מברכים לבטלה בשעת הלימוד, ונראה שאף גדול שצריך להתלמד הברכות יהיה מותר לומר כתיקנן מטעם זה שלא יבא לשנות בעת שצריך לברכה, ומה שנקט תינוקות הוא אורחא דמלתא, שלא מצוי כלל שגדול יצטרך ללמוד קריאת הברכות, ולהכי נקט המג"א גדול בשעה שלומד הברכות בגמ'. אבל במה שאומר הברכות בלמודו בגמ' לא שייך טעם זה, שבשביל איזה פעמים שלומד דף ההוא בגמ' לא יבא להתרגל, ובברכות שאין מורגלין כהא דהביא שם מברכת אשר גאלנו בליל פסח לא ידע מלמודו לומר בעל פה לרובא דרובא, ואיך נימא שיהיו מורגלין לומר כמו שלומד בלא הזכרת השם, ובפרט גדול שיודע הטעם שמשנה בשעת הלימוד (שו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' נ"ו).

קטנים הלומדים פסוקים - עדות היעב"ץ בשם אביו: שאלתני בני אם מותר לקרות האזכרות בפסוקים המובאים בתלמוד. תשובה: אע"ג דחזינא למיקרי דרדקי דקפדי בהכי, וסוברין שיש בו חשש דלא תשא את שם ה' לבטלה, בודאי טעות הוא בידיהם, ולא חזינן לרבנן קשישאי דקפדי בהכי. ואיברא איפכא הוא, נהירנא כד הוינא טליא, וגריסנא גמרא באנפא אבא מארי הגאון ז"ל, כשהייתי מגיע לפסוקים וקריתי השם בכינוי כמו מה ששמעתי ממלמדי היה גוער בקורין כך, והורנו לקרות השם כקורא בתורה. עוד הביא ראיה ממ"ש התו' בע"ז אהא דלעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה כו', כתבו בשם ר"ת דאנו יוצאין ידי חובה במה שאנו שונין תלמוד, דאמרינן שנקרא תלמוד בבלי לפי שבלול הוא במקרא ובמשנה, וא"כ מאחר שיוצאין בו ידי חובת קריאת המקרא, הא ודאי לא סגי דלא קרי לפסוקים שבו ככתבן וכהווייתן כדרך הקורא בתורה (שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' פ"א).

כשמפסיקין באמצע הפסוק לפרש אין להזכיר השם: בדבר מש"כ בשאילת יעבץ ח"א סימן פ"א בשם אביו החכ"צ שהיה גוער בהמלמד שלא היה מזכיר את השם בלמדו הפסוקים, הנה נראה לע"ד הטעם ששייך לאסור הוא רק מדין כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה, שאיתא בתענית דף כ"ז, וכשלא מזכיר את השם כתיקונו הרי נמצא שפוסק באמצע פסוק דפסקיה משה, דמה שאומר אלקים או השם במקום השמות אין להחשיבו מקריאת הפסוק, והוי כנחלק הפסוק לשנים וליותר, שהרי באמצע הפסוק אמר תיבה שלא הוזכרה בפסוק, ובלא זה איני רואה שום טעם שיהיה אסור לשנות קריאת השמות. וא"כ לא קשה כ"כ אמקרי דרדקי שהביא הריעב"ץ דקפדי שלא להזכיר השמות, משום דרוב הפעמים מפסיקין לתשב"ר באמצע הפסוקים משום דלא אפשר, דהרי צריך לפרש להם כל מלה ומלה מה ביאורו כדי שיתלמדו, ומצד זה התירו לר' חנינא קרא וכדפרש"י שם, ולכן מה לנו אם יפסיקו גם במה שלא יזכירו השם כקריאתו. וזהו טעם על ההיתר למקרי דרדקי ללמד כן עם התינוקות. אבל מה שקפדי דוקא שלא להזכיר הוא משום דהתינוק יפסיק לפעמים אחר שיאמר השם במקום שאין שום פירוש וקשר להשם עם התיבות שאמר, או יאמר רק השם לבד ויפסיק שאז יהיה לבטלה, לכן הנהיגו בכל מקום שלא יזכירו את השם בלמדם עם התינוקות. ואולי נמשך מזה שגם גדולים אין מזכירין. אבל לגדולים מסתבר שמוכרחין להזכיר, כדי שלא יהיו כמפסיקין באמצע הפסוקים כדלעיל (שו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' נ"ו).

קטנים הלומדים גמ' דינם כגדול: ונראה שגם עם קטנים הלומדים גמ' נקרא גדול לענין זה, להטעם שביארתי שרק בלמוד הברכות לכוונת שיתרגל בנוסח הברכות שטבעו חכמים שייך טעמו, ולא בלמוד הגמ' שלא שייך שיתרגל מחמת זה מצד הפעמים שלומד באמצע שאר הדברים שלומד שם, וגם אין הכוונה להתרגל בהברכה אלא לידע הדין, שלכן אף עם קטנים צריך לשנות. ולשון גדול שכתב המג"א לאו דוקא החייב במצות, אלא תינוק שגדול כבר שהוא לומד גמ' (שו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' נ"ו).

על אכילת מרור בלימוד הברכה: אגרתו הגיעני, באביו שמחמת סיבה שהי' לו גזרו הרופאים שלא ישתה שום משקה ולא יאכל שום משקה ולא יאכל שום דבר חריף, אם יכול לצאת ידי חובתו במרור פחות מכזית. הנה מקור דין זה וכו', אך לכאורה מה יעשה עם הברכות על אכילת מרור כיון שאינו אוכל כשיעור אכילה וכו', ולרווחא דמילתא בעת שיצטרך לאכול המרור ילמוד קודם האכילה הדין ברמב"ם, ויאמר בפיו כשאוכל מרור יברך ברוך אתה וכו' בשם ומלכות על אכילת מרור, ותיכף יאכל (שו"ת אבני נזר או"ח סי' שס"ג).

חומר נוראות קדושת השם

קדושת שמו יתברך גדולה עד מאוד, ובספרים הזהירו שכשמזכיר השם בברכה יזדעזע כל גופו, ויזכיר השם באימה וביראה, ועי"ז לא יבא לידי ברכה לבטלה, והאריכו בחומר ועונש החוטפים את הברכות ובאים לידי הזכרת ש"ש לבטלה.

נוראות קדושת השם: בהזכרת השם יזדעזע כל איבריו, ויזהר שלא יזכור שם שמים לבטלה אפילו בכל לשון, וכל שכן בלשון הקודש, וכל שכן במבואות שאינם נקיים (סידור האר"י ז"ל, מובא ביסוש"ה שער ב' פ"ב). • דע כי שם הוי"ה יתברך הוא שורש ועיקר לכל שמותיו יתברך, וכל השמות והספירות והעולמות והמרכבות עליונות ותחתונות, כולם אחוזות וסדורות ונשואות בו, וכל האותיות והנקודות תלויין בו, וכל היצור עומד וקיים בו (שערי אורה, מובא ביסוש"ה שער ב' פ"ב).

כשמזכיר שמו ית' מרעיש את כל העולם: וכמה אתה צריך להתבונן ולהיזהר, שבעת שאתה מזכירו דע שאתה נושא על פיך כל השמות והמרכבות העולמות ומלואם, ונאמר "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", כי האיך בריה קלה ושפלה תהיה נושאת על לשונה שם הגדול יתברך לעד, שכל צבאות מעלה ומטה נשואין בו, והוא מרעיש העולמות למעלה למעלה, ומתקוממים כל צבאות מלאכי מעלה ושואלין אלו לאלו למה העולם נרעש, ואומרים שפלוני הרשע מזכיר את השם, ולפיכך נתרעשו שמים וארץ ואומרים הלוא זה הרשע עבר וכו', וכמו אילן שמנענע השורש יתרעשו כל הענפים והעלים, כך כשמזכיר את השם ברוך הוא ובירך שמו יתרעשו כל צבא מעלה ומטה (שערי אורה, מובא ביסוש"ה שער ב' פ"ב).

חייב ליתן זאת אל לבו קודם הזכרת השם: ראו אחי ורעי, אהובי נפשי, מהרעש הגדול בכל צבא מעלה ומטה בשביל האדם המוציא שם שמים בלא כונה, רחמנא ליצלן, ואיך לא יתן האדם אל ליבו בבואו אל הקודש להזכיר את השם הנכבד הגדול והנורא הוי"ה ברוך הוא וברוך שמו, או שאר שמות הקדושים של יוצרנו ובוראנו, יתברך ויתעלה זכרו לעד, בכל התפילה מראש ועד סוף ובכל ברכות המצות וההודאות והנהנין, להוציא מפיו השם הנכבד והנורא בכונה עצומה על כל פנים. וכשמתפלל בלא לב ולב כמה שמות הקדושים הוציא מפיו בלא כונה בלא ידיעתו כלל, כי חושב באותה שעה בענין אחר, בעניני עולם הזה, רחמנא ליצלן. ואף שחשב בדברי תורה, על כל פנים נקרא הוציא שם שמים לבטלה, שלא הוציא מפיו שמות הקדושים של בוראנו יתברך ויתעלה באימה וברתת, מה גם בלא ידיעת מחשבתו כלל, אוי לאותה בושה ואוי לאותה כלימה (יסוש"ה שער ב' פ"ב).

כשחוטף הברכה יותר גרוע מברכה לבטלה: וחבל על דמשתכחין שאומרים הברכה חטופה וקטופה, ומזכירין שם ומלכות בלישנא קטיעא, שאומרין ברכותיה אנאי לינו מליכולם, שזה ודאי יותר גרוע ורע מאילו לא היו מברכין כלל, שברכה כזו קללה תחשב חס ושלום, כי דבר ה' בזה רחמנא ליצלן, והוא יותר גרוע ממברך ברכה לבטלה. ויקצוף האלהים על קולו, ויאמר ברכה כזו הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך, הלא יאמר אין זה מברך אלא מנאץ, וכדי בזיון וקצף. הנה כי כן, אנשי לבב עם ה' חוסו על כבוד קונכם ועל נפשכם, וברכו את ה' כאשר יאות לברך למלך הכבוד, אות באות, תיבה בתיבה, בכוונת הלב, ולא תהיו גוזלין את אביכם שבשמים, שכאשר הברכה פסולה הרי נהנה בלי ברכה, אבל המברך כהלכה ישא ברכה וישיג ששון ושמחה. ועל כל פנים אם זה שינה ממטבע הברכות בדבר שמעכב, אין עונין אחריו אמן (חסד לאלפים לבעל הפלא יועץ סי' רט"ו).

אם נכשל ח"ו יחלוץ מנעליו וישב על הארץ כמנודה: המזכיר שם שמים לבטלה, יחלוץ מנעליו וישב על הארץ ויבקש מג' שיתירו לו כמנודה (אליה רבה סי' רט"ו). • כתב בשל"ה בשם הרמב"ן המזכירו לבטלה אף כי לא נידהו שום אדם, הוא יחלוץ מנעליו וישב על הקרקע כנידוי, ויבקש מג' שיתירו לו ואז בהכנעתו ונסלח לו, ואם לאו עליו איתמר אם לא תשמור וכו' ליראה וכו' והפלא ה' את מכותיך, ומצוה זו תמידי וכו'. ע"כ. עוד כתב ואם הוא שוגג שלא היה יודע שזה אסור, מזהירו ומתרה בו שלא יחזור (חמדת אליה רבה שם).

בעוון ברכה לבטלה מתמעטין הפירות: וירגיש וידקדק האדם היטב ויראה בעיניו איך נתמעטו הפירות בין בריבוי בין בכמות לשליש ולרביע מאשר היו לפנים, וגם ניטל טעם הפירות ולא נשאר כי אם תמצית ודוגמא בעלמא. והדין דין אמת, כי הארץ תוציא צמחה וגנה זרועיה תצמיח הכל הוא לכבודו יתברך, להלל ולשבח ולברך ברכה הראויה בכונה על שברא אילנות טובות ליהנות בהם בני אדם, ואם עין הארץ רואה שישראל עושין כן, מתאמצת היא להוציא פירות משובחים מינים ממינים שונים מתוקים מדבש ונופת צופים, ואם רואה שעושים להפך, כל מה שהארץ תוציא צמחה אינו אלא על כרחה, מפני שעולם כמנהגו נוהג (מתוק מדבש למהר"י פרחי פ"ה).

תוכחת מוסר - בחובת כבוד הברכה והזכרת השם: כי הם מברכים ברכה שאינה ראויה לאותו דבר מאכל או פרי, וישישו כי ימצאו פרי חשוב, ומתי יבוא לידם, וממהרים להגיע הפרי אל תוך פיהם, והברכה שמברכין כזורק אבן, ואין אתם יודע מה שיוצא מפיהם, וכמה פעמים מברכין ברכה שאינה צריכה. ועל אלו וכיוצא באלו עובר על "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא". אוי לאדם שעושה העיקר טפל והטפל עיקר, נותן מוהר ומתן לגוף הנגוף לכבדו בכל מיני תענוגים, והחלק הנוגע אל הנשמה שהוא הברכה להקדוש ברוך הוא משליכים אחרי גום, אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה (מתוק מדבש למהר"י פרחי פ"ה).

מעשה רב - בחומר נוראות הענין: המחבר "זרע יצחק" ז"ל אנגיד, ושמע בבית דין של מעלה קול רעש גדול, פנו מקום לצדיק אחד שנפטר, וקבלוהו בכבוד גדול, ונתנו לו ספר תורה בזרועו ושאלוהו קיימת מה שכתוב בזה, ואמר הן. קיימת מצוה ראשונה, שהיא מצות פריה ורביה, לא להנאתך אלא לשם שמים, ואמר הן. ואמרו מי מעיד בך, ובאו המלאכים שנבראו מהמצות אשר עשה עד אין מספר והעידו בו, זה אומר נבראתי ממצוה זו, וזה מזו, וכן כולם. אחר כך הביאו לפניו ארבעה טורי שולחן ערוך, ושאלוהו קיימת תורה שבעל פה, ואמר הן, ומי מעיד, ובאו המלאכים כנ"ל והעידו בו. שוב שאלוהו, נזהרת מלהוציא שם שמים לבטלה, וידום. חזרו ושאלו, אשתיק ולא אמר להו ולא מידי. והכריזו אחר עדות, ובאו גדודי מלאכי חבלה לבושים ומתעטפים שחורים והעידו בו, זה אומר נבראתי ביום פלוני כשהוציא אזכרות כך וכך בתפילה בלא כונה, וזה אומר כך, ויקרעו שמלותם כל הבית דין של מעלה, וגם אני קרעתי, ואמרו, טיפה סרוחה איך לא יראת וכו', ונגמר דינו או לירד לגיהנום או יחזור ויבוא בגלגול, ובחר בגיהנום מגלגול (יסוד ושורש העבודה שער ב' פ"ב).

עצה טובה - לקנוס עצמו בדמים בכל פעם שנכשל: יחרד לב האדם ויתר ממקומו, על כמה פעמים שהכעיס את בוראו בזכרו שם שמים לבטלה. מכאן ואילך כדי לבטל הרגלו, יקנוס עצמו בדמים רבים לצדקה בכל פעם שמוציא מפיו שם שמים לבטלה, ויהיה שיעור שירגיש צער בכל פעם שנותן קנס, ועל ידי זה יבוטל הרגלו. ועל מה שעבר יבכה ויתחנן אליו יתברך בלב נשבר ורוח נכאה, וישוב בתשובה שלימה, וברוב רחמיו יתברך יקבלהו ברצון תשובתו, כי חנון ורחום הוא וידו פשוטה לקבל תשובת הרבים, ובלבד שלא ישוב עוד לכסלה (מתוק מדבש למהר"י פרחי פ"ה).

שי"ח הלכה

תשובות הגר"ח קניבסקי שליט"א

נערך ע"י הרב אברהם חיים שצ'יגל כולל אליבא דהלכתא - קרית ספר

דיני ברכת הגומל

האופנים שבהם מתחייבים בברכת הגומל

דיני יורדי הים

דין ברכת הגומל בנוסע באוירון

שאלה: איך קיי"ל בנוסע באוירון, האם מברך הגומל או לא (שי"א שבזמנינו יש יותר תאונות דרכים מנפילת אוירונים, ועל נסיעה בכבישים לא מברכים הגומל, וא"כ גם על נסיעה באוירון לא יברכו).

תשובה: מברכים. (דולה ומשקה עמוד קכ"ג).

[א"ה: עי' בס' זכור לדוד ח"א במנהגי ותיקין (פ"ט ס"ד) שכן הורה החזו"א להגאון ר' שמריהו קרליץ, ובמעשה איש (ח"ב עמוד ק') הביא שכן הורה החזו"א להגאון ר' משה סולובייצ'יק זצ"ל. וכ"כ באורחות רבינו [ח"ב עמוד צ"א] וז"ל: אמר לי הגר"ש ברזם (שליט"א) זצ"ל בעת חזרו במטוס מארה"ב שבירר אצל כמה אנשים ששמעו ממרן החזו"א זצוק"ל וביניהם הגאון מפונביז' (שליט"א) זצ"ל שמרן אמר לברך הגומל על טיסה באוירון. ע"כ. ומפורסם דעת הגרי"ז שאין מברכים הגומל בנסיעה באוירון. והגאון ר' חיים פרץ ברמן שליט"א אמר לי ששמע מהגאון הגדול ר' ברוך דב פוברסקי שליט"א בשם מרן הגרי"ז זצוק"ל, שטעמו הוא משום שכתוב "יורדי הים באניות", ואוירון אינו בגדר יורדי הים, שאוירון הוא "עוברי הים", אבל לא "יורדי הים" (ודעת מרן החזו"א שסו"ס לענין סכנה שוים הם].

מהו יסוד דין הגומל של נוסע באוירון

שאלה: הנוסע באוירון, שכתב מרן שליט"א שמברך הגומל, מאיזה דין הוא, האם מדין הולכי מדבריות או מדין עוברי הים.

תשובה: שניהם. (דולה ומשקה שם).

[א"ה: עי' לקמן בהמשך (שאלה ותשובה) בענין הנוסע באוירון מעל יבשה ושלא מעל מדבר, האם מברך הגומל].

נסיעות קצרות באניה (לא בעומק) אם מברכים

שאלה: נסתפקתי הנוסע באניה בים קרוב ליבשה (כמו שמוזכר בגמ' שנסעו מעיר לעיר על שפת הים ע"י שוורים), האם חייב בברכת הגומל, ששמא רק בעומק הים יש דין לברך הגומל, וצ"ע.

תשובה: לא. (דולה ומשקה שם).

[א"ה: זהו ע"פ שיטת הרמ"א שהגומל הוא רק בשכיחי סכנתא, ע"ש].

שאלה: כעין שאלה קודמת, מצוי היום שנכנסים עם סירה קצת בתוך הים (לטיול קטן), וכן מה שרואים את המצילים נכנסים כך, האם חייבים בהגומל.

תשובה: לא. (דולה ומשקה שם).

שאלה: בשנת הביעור של מעות מע"ש, שנוסעים עם אניה עם אלפי מטבעות מע"ש וזורקים בעומק הים, האם צריכים לברך הגומל (וכן הדייגים האם צריכים לברך הגומל).

תשובה: לא. (דולה ומשקה שם).

[א"ה: הסיבה בכל שאלות אלו שאין מברכים הגומל, מטעם שלא מוגדר "שכיחי סכנה", ולדעת הרמ"א צריך מצב של שכיח סכנה, ולספרדים צ"ע בכל ציורים אלו, ועי' בהמשך תשו' מרן שליט"א בזה לגבי ספרדים].

השוחים בים עמוק אם מברכים הגומל

שאלה: כתוב בפסוק יורדי הים באוניות וכו', ומהו הדין יורדי הים ע"י שחיה או ע"י משוטים וגלגלים וכיוצא בו, ונכנס עמוק בים במקום שהמים עמוקים, והוא מקום מסוכן בלי שחיה [או כלי עזר], האם מברך הגומל כדין יורדי הים, וזהו מעשים בכל יום.

תשובה: כלי הוי כאני'. (דולה ומשקה עמוד קכ"ד).

[א"ה: ויש לעיין אם צריך להכנס מאוד עמוק כמו "אניה", או שמכיון שיותר שכיח אצלו טביעה א"כ גם אם נכנס פחות עמוק מאניה כבר יברך הגומל, וצ"ע].

צוללנים אם מברכים הגומל

שאלה: יש היום צוללנים, שנכנסים בתוך המים בעומק הים, ונמצאים שם עם בקבוקים של אויר [חמצן ומסיכה לפנים מיוחדת], ונמצאים כמה שעות מתחת המים, האם צריכים לברך הגומל.

תשובה: יתכן. (דולה ומשקה שם).

דיני עוברי מדבריות

דין הולכי מדבריות בזה"ז

שאלה: האם בזמנינו יש חיוב של הולכי מדבריות "כשנסע עם רכב במדבריות" [או כשטייל ברגל במדבורות].

תשובה: כן. (דולה ומשקה עמוד קכ"ד).

שיעור דרך לבני ספרד ובדין צירוף הלוך וחזור

שאלה: רבים מבני ספרד מברכין ברכת הגומל על נסיעה מעיר לעיר כדין הולכי דרכים, אלא שלא נהגו לברך אלא אם כן היתה נסיעה ארוכה שנמשכת לפחות שעה וחומש (שיעור מהלך פרסה), והוא כנראה על פי המבואר בכנה"ג דכיון דבאשכנז או צרפת נוהגין שאין מברכין כשהולכין מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות, ולכן בני ספרד שקיבלו עליהם המנהג לברך, לא קיבלו אלא בהולך מעיר לעיר, דומיא דהולכי מדברות שהוא מקום רחוק ויש בו סכנה, וכמבואר בספר לדוד אמת להחיד"א (סימן כ"ג אות ט') וז"ל: נהגו כשהולכים בים מהעיר לכפרים שלא לברך, וכן נהגו שלא לברך אם הולכים ביבשה אם המקום קרוב אף שהוא יותר מפרסה.

ורציתי לשאול האם יש מקום בסברא לומר דנסיעה מעיר לעיר כשאין שעה וחומש בכל צד, אלא בצירוף שני הצדדים הלוך ושוב, האם יש להתחשב בזה כדי לברך הגומל כשנוסע וחוזר, שהרי מסתבר לומר דדוקא שנסע נסיעה אחת ארוכה של שעה וחומש מברכין, והשהייה בעיר מחלקת. ועוד י"ל דדווקא כשהוא מתרחק מהעיר שיעור זמן כזה מברכין, אבל הלוך וחזור אינו מצטרף, שהרי בכל צד הוא לא מתרחק מהעיר שיעור הנצרך.

תשובה: אין מצטרף. (תודת חיים עמוד ת"ז).

משלח השעיר במדבר (ביוכ"פ) אם מברך הגומל

שאלה: משלח השעיר במדבר ביוכ"פ האם מברך הגומל בחזרתו כדין הולכי מדבריות, או לא.

תשובה: הנה פשוט דהולכי מדבריות שכשיגיעו ליישוב צריכים להודות, היינו כשנתרחקו ממקום יישוב, והנה איתא בגמ' יומא [ס"ז ע"א] מיקירי ירושלים היו מלוין אותו עד סוכה הראשונה, עשר סוכות מירושלים ועד צוק וכו', על כל סוכה וסוכה אומרין לו הרי מזון והרי מים, ומלוין אותו מסוכה לסוכה חוץ מאחרון שבהן שאינו מגיע עמו לצוק, אלא עומד מרחוק ורואה את מעשיו וכו'. ובגמ' שם ת"ר עשר סוכות ושנים עשר מילין היו, דברי רבי מאיר. ובר"מ [פ"ג מהלכות עבודת יוה"כ ה"ז] וסוכות היו עושין מירושלים עד תחילת המדבר, ושובת איש אחד או אנשים הרבה בכל סוכה וסוכה, כדי שיהיו מלוין אותו מסוכה לסוכה, ואנשי סוכה האחרונה עומדין בסוף התחום ורואין את מעשיו מרחוק. ע"כ.

ולהאמור מסוף סוכה אחרונה ועד הצוק היו ב' מילין כשעד מיל ליווהו בני אדם, והליכתו לבד היתה מיל, א"כ יש לומר דעל מרחק קצר כזה לא חל עדיין שם של הולכי מדבר, וע"כ אין מקום להודאה וברכה (תודת חיים עמוד תל"ז - תשו' בעל פה).

[א"ה: עי' שם באריכות טעמים נוספים מדוע אין לברך הגומל, ע"ש].

דיני חולה שנתרפא

לספרדים בזמנינו האם מברך בחולי שאין בו סכנה

שאלה: לשיטת השו"ע שכן נוהגים הספרדים שגם על חולי שאין שכיח בו סכנה יש דין לברך הגומל, האם גם בזמנינו שהתרופות מצויות וידועות על רוב החוליים גם הדין כן.

תשובה: לא נשתנה (דולה ומשקה עמוד קכ"ד).

חולה שחשב שכבר התרפא ובירך הגומל

שאלה: למאי שדקדקו הפוסקים מדברי רש"י ז"ל בברכות (נד:) דארבעה צריכין להודות, שכתב כשיוצאין מן הסכנה, והיינו לגמרי, וכן מוכח מנוסח הברכה "כל טוב" (עטרת זקנים או"ח סי' רי"ט), מה הדין במי שבירך בטרם צאתו לגמרי מן הסכנה, וכגון חולה שהיה סבור שנתרפא, ובירך ברכת הגומל כדת וכדין, ושוב אמר לו הרופא שעדיין לא נתרפא כל צרכו, האם בתר הכי כשהרופא אומר לו שהבריא לגמרי מיפטר בברכת הגומל שכבר בירך, או דלמא כיון שבירך בשעה שעדיין לא היה ראוי לברך בעי ליה לברוכי שוב בשם ומלכות, ובאפי עשרה ותרי מינייהו רבנן.

תשובה: מסתבר שיצא. (ברכות והודאות עמוד רל"ט).

[והוסיף שם בהגה"ה: עתה ראיתי בס' דף על הדף עמ"ס ברכות (נד:) שכתב, בקובץ מוריה (שנה כ"ג קובץ א'-ב' עמוד כ') נדפסה תשובה ממהר"ם בן חביב ז"ל, והוא דן בשאלה חולה שסבור שנתרפא ואמר הגומל, ואמר לו הרופא עדיין צריך אתה להתרפאות, מיבעיא לי אי סגי בהגומל קמאי. נלע"ד דחייב לברך פעם אחרת, דכיון דהרופא אמר שעדיין לא נתרפא לגמרי מיחייב לברך, שאין חל חיוב ברכה זו אלא כשניצול מן החולי, לא כשהוא בתוך החולי, וכיון דהרופא אמר לו שלא נתרפא ודאי דחייב לברך פעם אחרת. וכן יש לדקדק מדברי רש"י שכתב בפרק הרואה ד' צריכין להודות כשיוצאין מן הסכנה, כלומר שאם בירך ועדיין לא ניצול לגמרי מן הסכנה לא נפטר, כיון שאחר ברכתו היה עדיין בתוך חוליו, ע"ש באריכות מה שדן בדבריו ליישב פסק מרן שליט"א.

ועוד סיים שם בידיעה חשובה וז"ל: ולכאורה היה נראה לקיים פסקו של מהר"ם בן חביב ז"ל למאי שכתב בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' א') במי שבירך הגומל בקהל עם וחזר והלך לביהכ"נ אחר מהו, אפשר דכל כי האי ליזל ולברך, וכי היכי דחייב להודיע צערו לרבים (מו"ק ח.), כל שכן דחייב להודיע שבחו של מקום לרבים ולברכו, עיי"ש. ולפי זה אף שכבר בירך והודיע שבחו של מקום כשעדיין לא הבריא, מכל מקום אח"כ כשהרופא אמר לו שהבריא לגמרי יכול לברך שוב. מיהו בס' פתח הדביר (או"ח סי' רי"ט אות י"ד) דחה שם כל דבריו וראיותיו, עיי"ש].

חולי עיניים שנתרפא אם מברך בזה"ז

שאלה: מי שחלה חולי בעיניו שקיי"ל דהוי סכנת נפשות ומחללין עליו שבת [כדאיתא בשו"ע סי' שכ"ח סעיף ט'] ונתרפא, האם מברך ברכת הגומל כדין חולה מסוכן שנתרפא.

תשובה: מכיון שרואים בזמנינו שבמציאות לא מסתכנים לא מברכים. (תודת חיים עמוד י"ז - תשובה בעל פה).

[א"ה: ולענין שאר חולי שאין בו סכנה, לספרדים שמברכים גם כשאין סכנה כתב מרן שליט"א לעיל שגם בזמנינו שיש תרופות לא נשתנה הדין, ומ"ש כאן שכן נשתנה, וצ"ל שכאן לאשכנזים שצריך חולי שיש בו סכנה, א"כ כשיודעים לרפאות לא נחשב שיש לעינו חשש סכנה, משא"כ לספרדים שא"צ חשש סכנה לא נשתנה גם בזמנינו].

דיני יצא מבית האסורין

דין היוצא מבית האסורין וחוזר

שאלה: הנה סיפר לי מרן שליט"א שהיה בביקור אצל האסיר שהעלילו עליו ששרף דירה של מסיונרים, וסיפר מרן שליט"א שהאסיר שאל שאלות רבות בהלכה, ובין השאר שאל אם כשהוא יוצא לחופשה ושוב חוזר, אם צריך לברך ברכת הגומל, ומרן שליט"א ענה שאין צריך לברך. וצ"ע הרי גם אם היה יוצא לחפשי לגמרי, המשנה ברורה (סי' רי"ט סק"ג) כתב בשם המ"א שרק כשיש סכנת נפשות צריך לברך.

תשובה: אמרו שבתחילה ישב שם עם פושעים, וזו סכנת נפשות. (דרך שיחה ח"א עמוד תקכ"ט).

הבורח מבית הסוהר אם מברך

שאלה: אסיר שברח מהכלא האם מברך ברכת הגומל, דאיכא למימר שלא יברך כיון שיש חשש שמא ייתפס, וא"כ עדיין לא מקרי שיצא לגמרי, או דלמא דשפיר מברך דאף אם ייתפס וייאסר פעם נוספת אין זה המשך המאסר הקודם אלא מאסר חדש, וכיון שכן כשברח שפיר יכול לברך.

תשובה: לכאורה יכול לברך. (ברכות והודאות עמוד ר"מ).

[א"ה: כתב שם המחבר על זה בזה"ל: בס' ברכי יוסף (או"ח שיורי ברכה סי' רי"ט סק"א) כתב, יש מי שכתב דאף אם ברור ואפשר שירדפוהו ויענישוהו אפ"ה יברך, ולי נראה שלא יברך. עכ"ד. וראה בס' ברכת הבית (שער כ"ז פתח ב') שכתב בשם ס' זכור לאברהם, דאם ברח מבית האסורים ואפשר שיתפסנו לא יברך, ובשערי בינה (שם חלון ה') כתב הטעם דכתיב הודו לה' כי טוב, היינו כאשר יהיה טוב לגמרי].

דיני שאר ניסי הצלה

הנוסע באוירון בתוך הארץ אם מברך הגומל

שאלה: הנוסע באוירון בתוך הארץ עצמה (כמו שיש מטוס כאן בארץ מגוש דן לצפון), האם צריך לברך הגומל (שכמדומני לא עובר דרך מדבריות ולא דרך ימים).

תשובה: עי' או"ח רי"ט ט'. (דולה ומשקה עמוד קכ"ד).

[א"ה: וז"ל השו"ע שם: הני ארבעה לאו דוקא, דה"ה למי שנעשה לו נס כגון שנפל עליו כותל או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטרפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל. וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה בלבד, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות. עכ"ל השו"ע. וכתב המ"ב דטעם הסוברים שרק בד' אלו ולא בשאר דברים, הוא משום שהני ד' מצויים ביותר, משא"כ שארי דברים שאינם שכיחים כלל. ועוד כתב המ"ב שהאחרונים כתבו שהמנהג כסברא ראשונה שבכל נס מברך, וכן מסתבר. עכ"ל. ולפי"ז בני אשכנז צריכים לברך בנוסע באוירון דרך יבשה (לא ים ולא מדבר), דהוי כמו שאר אונסין. ומיהו הביאו בשם מרן הסטייפלר שנקט שאין לברך הגומל באוירון רק בעובר בים או במדבריות, וכמש"כ באורחות רבינו [ח"ב עמוד צ"א] בזה"ל: אמר לי מו"ר (שליט"א) זצוק"ל שמי שטס במטוס בארץ טיסה פנימית לא יברך ברכת הגומל, דמסתבר רק כשעובר מעל ים או מדבר יברך, אבל תפלת הדרך יש לו לומר (עי' שם בה"ל בריש הסימן ד"ה יורדי הים). עכ"ל. אבל האגרות משה פוסק כמרן שליט"א שכן לברך גם כשאינו עובר בים ומדבריות. וטעם מרן הסטייפלר הוא שס"ל שאין עצם נסיעה באוירון עצמו מוגדר נס (בזה שהאוירון לא נפל), שהרי אנו רואים שכמעט ולא נופלים מטוסים, ורק הנס הוא כשזה דרך מדבריות או ים מצד שניצול מהים ומהמדבר, ודעת האגרות משה ומרן שליט"א שעצם נסיעה במטוס הוא נס (שהמטוס לא נפל), וכמו שביאר האגרות משה שמציאות כזו של מטוס בשמים עם בני אדם שלא נופל מוגדר בעצמותו לנס, ע"ש, ובני ספרד שמברכים רק בד' ניסים הכתובים לא יברכו במטוס בתוך הארץ].

המעופף במצנח אם מברך הגומל

שאלה: "המעופף במצנח" המוחזק באויר, ויש שמתעופפים בהם "במקום אחד", האם חייבים בברכת הגומל, ששמא ברכת הגומל לא תלוי רק בנסיעה ממקום למקום אלא בכניסה למקום סכנה.

תשובה: כנ"ל. (דולה ומשקה שם).

כמה מקרים שקרו בדורות קודמים אם ברכו הגומל

שאלה: האם הד' שנכנסו לפרדס ולא ניזוקו בירכו אח"כ הגומל או לא.

תשובה: לא. (שאלת רב עמוד רצ"ו).

שאלה: האם הכהן גדול אחר שנכנס לקדש הקדשים (שהוא להב להבים כמו שהזהירו אותו) בירך הגומל או לא.

תשובה: לא. (שאלת רב שם).

שאלה: יש לעיין אם בירך יצחק הגומל כשחזר מן העקידה?

תשובה: יצחק בירך מחי' מתים. (שאלת רב שם).

[א"ה: כתב שם בעל השאלת רב על זה בזה"ל: כן איתא בילקו"ש (ויקרא ק"א): "ר' יהודה אומר כיון שהגיע החרב לצואר פרחה ויצאה נשמתו של יצחק, וכיון שהשמיע קולו מבין שני הכרובים אל תשלח ידך אל הנער, חזרה נפשו לגופו והתירו ועמד יצחק, וידע יצחק שכך עתידים המתים לחיות ופתח ואמר בא"י מחיה המתים"].

לספרדים שאין מברכים בשאר ניסים איך הדין בשחיה בים ונסתכן וניצל

שאלה: לספרדים שאין מברכין רק בד' ניסים שהוזכרו ולא בשאר ניסים, איך הדין בנכנס לשחות בים מרחק שרגילים לשחות, ונסתכן בסכנת טביעה וניצול, האם מברכים הגומל או לא.

תשובה: כל שנמצאים במקום הקרוב אין זה בכלל יורדי הים, וסכנות שקורות שם יש להכלילם עם שאר סכנות. ושאלתי פעם את מרן החזו"א זצ"ל על מחלוקת רבנן ורבי יהודה בגבולות א"י, דרבנן פליגי על רבי יהודה וס"ל דהים הוא הגבול המערבי של א"י (גיטין ח.), וא"כ לרבנן איך מותר להכנס לים להתרחץ הרי זה יוצא לחו"ל, והשיב לי מרן החזו"א זצ"ל דהמקומות שנכנסים להתרחץ חשיבי עדיין ליבשה. (תודת חיים עמוד כ"ט - תשובה בעל פה).

נפל לידו אבן גדולה ולא נגע בו אם מברך הגומל

שאלה: מי שנפלה אבן או ברזל סמוך לו באופן שאילו היה נופל עליו היה בסכנת מיתה, האם קיי"ל כהחיי אדם שמברך הגומל או כהמהר"ל שאין מברכים, וצ"ע.

תשובה: מברך. (תודת חיים עמוד תל"ח - תשובה בעל פה).

[א"ה: נעתיק את המשא ומתן שהובא בתודת חיים שם, וז"ל: מידי עברי על הספר פסקי תשובות ח"ב, ראיתי ונתון אל לבי את מ"ש בסי' רי"ח [סעיף ט'] על איזה הצלה מברכים "הגומל" (הערה 58), והביא מהמהר"ל שכתב וז"ל: ועתה יש בנ"א שכאשר זרקו אבן עליו ולא הגיעו האבן מברכין הגומל וכו', ויצא המהר"ל נגדם. שוב הביא מהחיי"א בשם הרדב"ז דסובר שאם נפלה אבן או ברזל סמוך לו, באופן שאילו היה נופל עליו היה בסכנת מיתה, מברך הגומל. והוסיף שהמשנ"ב [סקל"ב] ושעה"צ [סקכ"ט] מסתפק, ולא ברירה ליה דבר זה. והנה המ"ב כתב לשון אפשר לגבי ברכת שעשה לי נס, ולא דיבר בענין הגומל כלל, ואפשר דלגבי ברכת הגומל יסכים עם החיי אדם, לפי המבואר במ"ב [סקל"א] דבברכת הגומל לא קפדינן כולי האי, ויתכן שכלל מקרים שגם לדעה שניה אינו מברך שעשה לי נס, ובכללם נפלה אבן סמוך לראשו, ועכ"פ א"א להחליט את הענין ולצרף את המ"ב כמסתפק לומר כמהר"ל. ומאחר שבחיי אדם מבואר דמברכין [דלא כמהר"ל] עלינו לנקוט כוותיה, וכששאלתי את מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א כן הורה. עכ"ל שם].

דין היה במקום סכנה ונסתלק משם וניצול

שאלה: היה במקום סכנה, ונסתלק משם סמוך ממש לפני שיצאה הסכנה לפועל ועי"ז ניצול, האם מברך הגומל או לא.

תשובה: אם היתה ההצלה סמוך ממש לאותו זמן מברך, שלא גרע מנפל אבן סמוך לראשו ולא פגע בו, אבל בלי סמוך ממש יברך בלא שם ומלכות, שספק ברכות להקל. (תודת חיים עמוד ס"ד - תשובה בעל פה).

[א"ה: לצורך הבנת הדברים נעתיק מלשונו שם, וז"ל: וחזינן מדבריו דכל שנשלחה הסכנה ובדרך הטבע אמורה לצאת אל הפועל, כל שניצול ממנה באופן היוצא ממנהגו של עולם יברך שעשה לי נס. ודברי הרד"א הביאום הא"ר [סי' רי"ח סקי"ב], וכף החיים [אות ל"ח].

והנה לפ"ז אף גבי ברכת הגומל כך הוא, דכל כה"ג חשיב בא לידי סכנה וכשניצול ממנה יברך הגומל, ולדוגמא מטען חומר נפץ שהונח והיה אמור להתפוצץ בשעה מסויימת, וקודם שהגיעה אותה שעה גילו את המטען ולא אירע שום פגע, כל מי שהיה במקום ואמור היה להישאר שם באותה שעה היה בדין שיברך הגומל.

ובהעלותי הדברים בפני מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א הסכים לעצם הראיה, ואולם דעתו דאין לפסוק על פיה לברך בשם ומלכות, שספק ברכות להקל, אלא אם כן היתה ההצלה סמוך ממש לאותו זמן, דבכה"ג י"ל דלא גרע ממי שנפל אבן סמוך לראשו ולא פגע בו. עכ"ל].

זמן המחייב בברכה ודיני חיוב הברכה

יצא מסכנה אחת ונמצא בסכנה שניה אם יברך

שאלה: הנוסע לירח האם יברך הגומל כשיגיע לירח [אם יש שם י' או שאין מעכב י'], או דלמא שמכיון שנמצא במקום סכנה (שאין אויר וחמצן בירח) נמצא שלא יצא מתוך סכנה, ולא יברך עד שיגיע לארץ בחזרה.

תשובה: כשיחזור. (דולה ומשקה עמוד קכ"ה).

שאלה: יש להסתפק כנ"ל, היוצא מסכנת יורדי הים ומיד נכנס לסכנת הולכי מדבריות וכיו"ב, או שיצא ממדבריות ונכנס לבית האסורים, האם עכשיו יברך בתוך הסכנה על הצלה ראשונה או לא.

תשובה: לא. (דולה ומשקה שם).

[א"ה: הנה בחולה מסוכן שנוסע לניתוח לחו"ל להצלת חייו, האם יברך מיד הגומל על הנסיעה במטוס, או יחכה עד אחרי הניתוח, צריך לעיין לדעת מרן שליט"א שאולי יברך רק בסוף. והנה צע"ג שמצאתי בספר תודת חיים [עמוד של"ח] בשם מרן שליט"א ההיפך מתשובתו כאן, וז"ל שם [באופן שיצא מסכנה אחת ונמצא עדיין בסכנה אחרת]: גם לדעת מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א נראה דיש לברך ב' פעמים, דכל הודאה והודאה היא חיוב בפני עצמו, והוסיף דכהצד הזה נראה מדברי רש"י זבחים [דף ז.], דהנה איתא בגמ' שם תודה ששחטה לשם תודת חבירו רבה אמר כשרה, רב חסדא אמר פסולה, וברש"י שם [ד"ה תודה ששחטה לשם תודת חבירו] כתב וז"ל: אלא איירי בשינוי קודש, שהיתה לראובן תודה ולשמעון תודה אחרת, ושחט את תודתו של זה לשם תודתו של זה. עוד מבואר שם בגמ', דהשוחט תודה לשם תודה דידיה כשרה, ופרש"י [ד"ה לאו דידיה] וז"ל: וקמ"ל אע"פ שלא באו על הודייה אחת, דארבעה צריכין להודות כדאמרינן בברכות (דף נד:), וכתיב בהו (תהלים ק"ז) ויזבחו זבחי תודה, ושחט תודה בשעת עלייתו מן הים, לשם תודה "שהפריש על יציאתו מבית האסורין". ע"כ. ומדוייק ברש"י דהחייב בתודה כגון על יציאתו מבית האסורין, ומקריב לשם תודה של עלייתו מן הים "שלא חייב בה", פסולה, דהוי שינוי קדש. ומדחשבינן ליה לשינוי קדש, הרי דכל אחד מן הארבעה הוי חיוב נפרד, ומסתבר לפי זה דבנגמל מאחת הצרות דיתן תודה וברכה אע"פ שנמצא עדיין בצרה אחרת. עכ"ל שם. וצ"ע שכל זה אינו כמו שפסק מרן שליט"א כאן. ובשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל כתבו שיברך מיד (ונתקשה לפי"ז איך יאמר שגמלני "כל טוב", ע"ש)].

מי שנתחייב ב' פעמים לברך הגומל כמה פעמים יברך

שאלה: לשיטות הסוברות שמי שנתחייב כמה פעמים אשר יצר ולא בירך עדיין, מברך כמה פעמים, ואין ברכת אשר יצר אחת פוטרת הכל (אלא מברך כמספר הפעמים שנתחייב), מה הדין במי שנתחייב כמה פעמים ברכת הגומל, שגם היה עוברי הים, וגם הולכי מדבריות, וגם חולה שנתרפא, וגם היה בבית הסוהר, האם יברך ד' פעמים הגומל או פ"א.

תשובה: פ"א. (דולה ומשקה עמוד קכ"ו).

[א"ה: וצ"ע באמת מ"ש מאשר יצר, ושמא כאן דומה לקרבן תודה שפוטר בקרבן אחד כמה דברים, וצ"ע].

זמן אמירת הברכה

כשנוסע וחוזר, אימתי מברך ב' פעמים הגומל ואימת פ"א

שאלה: הנה מסתבר שהנוסע לחו"ל "לשבוע" וחוזר, דצריך לברך הגומל "ב' פעמים", פעם אחת בחו"ל, ופעם שניה כשחוזר לא"י [ואין סומך על הברכה שיברך בסוף], וכן מסתבר שאם אדם נוסע ובאמצע הדרך מפסיק הנסיעה באיזה מדינה זמן מועט, ויורד מהאוירון, וחוזר ונוסע באוירון להמשך הדרך, הוי הכל "נסיעה אחת", וא"צ לברך הגומל כשיורד באמצע. אבל יש להסתפק באדם שנוסע לחו"ל לצורך "יום אחד" וחוזר, או נוסע לחצי יום וחוזר, האם נאמר שזהו ב' נסיעות, ומברך ב' פעמים הגומל, או שזהו הכל נסיעה אחת.

תשובה: אם חוזר בו ביום לא יברך עד הסוף. (דולה ומשקה עמוד קכ"ה).

[א"ה: ויש עוד דיעות בפוסקים בזה, שיש סוברים שתלוי "בתוך ג' ימים", שאם חוזר בתוך ג' ימים יסמוך על ברכה שיברך בסוף, כיון שג' ימים הוא זמן לכתחילה לאחר ברכת הגומל].

עוד נשאל מרן שליט"א בזה:

הגומל בנסיעה במטוס וחוזר למחרתו

שאלה: הנוסע במטוס ועובר הים, "ולמחרת" נוסע לבית בחזרה, האם יברך פעמיים הגומל או רק אחר שחוזר?

תשובה: יברך פעמיים. (שאלת רב עמוד רצ"ה).

שאלה: אם נימא שמברך פעמיים, מהו אם נוסע ביום ג' וחוזר ביום ד' (שאין קריה"ת), האם יאסוף במנחה עשרה ויברך הגומל?

תשובה: אם יכול. (שאלת רב עמוד רצ"ו).

שאלה: נסע באוירון ועבר את הים, ונשאר במקום זה לילה ויום, ואח"כ נסע עוד פעם באוירון ביבשה בלי ים, האם כדאי להמתין מלברך [במקום הראשון] עד שיגיע למקום השני, שאז יוכל לברך אף על נסיעתו השניה?

תשובה: הכל נחשב נסיעה א'. (שאלת רב עמוד רצ"ו).

[א"ה: ולא דמי לציורים שלעיל, שכל שהוא שני ימים חייב ב' ברכות, ששם זהו הלוך וחזור, ולא נסיעה אחת ארוכה כמו כאן שנוסע עם תחנות באמצע].

סוף זמן ברכת הגומל

שאלה: עד מתי אפשר לברך הגומל לאחר שנעשה לו נס.

תשובה: עי' שו"ע סי' רי"ט דין ג'. (דולה ומשקה עמוד קכ"ו).

[א"ה: ז"ל השו"ע: אם איחר יש לו תשלומין לברך כל זמן שירצה, ונכון שלא לאחר שלשה ימים. עכ"ל. ובמ"ב כתב דאיחור הכונה שלא בירך מיד שעלה מן הים או נתרפא, ועוד כתב המ"ב שעדיף לברך תוך ג' בלי ס"ת מלאחר ג' עם

ס"ת, ועוד כתב המ"ב שלשיטות שדין עשרה בהגומל אינו לעיכובא, מ"מ ימתין עד ל' יום שמא יזדמן עשרה, אבל עדיף תוך שלושים אפי' בלי עשרה מאשר בעשרה אחר שלושים, ע"ש].

הגומל תוך ג' ימים בלי ספר תורה

שאלה: במ"ב מבואר שעדיף לברך תוך ג' ימים בלי ס"ת מיותר מג' ימים עם ס"ת, האם כך ראוי לנהוג למעשה בחזר מחו"ל ביום שני בצהריים שלא ימתין לס"ת ביום ה', וצ"ע.
תשובה: זה לא שמענו שנוהגים ומחכים תמיד ליום של ספר תורה (שערי דן - תשובה בעל פה).

אמירת ברכת הגומל לפני קדיש או אחריו

שאלה: מי שצריך לברך ברכת הגומל, וקראו לו לס"ת לשלישי בימי החול [או לשביעי בשבת], מתי יברך אותה ברכה, האם אחר קדיש על הקריאה, או אחר ברכתו האחרונה על הס"ת קודם קדיש?
תשובה: כרצונו. (הליכות חיים חלק א' עמוד ע"ו).
[א"ה: כתב שם המגיה באשל אברהם (מהדו"ת סי' רי"ט) כתב שאם עלה אחרון יברך לפני אמירת הקדיש ע"י הבעל קורא. וע"ע שערי אפרים (שער ד' אות ל"א). וע"ע בפסקי תשובות (סי' רי"ט הערה 73) שמביא שאם לא עלה לתורה יברך בסוף הקריאה אחרי הקדיש, והנה צ"ע שמרן שליט"א בספר מענה ר"ח (תשובה 331) כתב "שהגומל מברך אחרי שגמר עלייתו", וצ"ע].

ברכת הגומל בליל שמחת תורה

שאלה: מי שבחג הסוכות איתרחיש ליה ניסא, ונתחייב לברך ברכת הגומל, ורק בהושענא רבה לקראת הצהרים הוטב לו, ובליל שמחת תורה רוצה לברך הגומל, האם יכול לברך?
תשובה: יעלה לתורה בליל שמחת תורה ויברך הגומל (ברכות והודאות עמוד ר"ב - תשובה בע"פ).
[א"ה: ע"ש בספר באריכות אם הוא לכתחילה (לברך הגומל בלילה) או רק בדיעבד, ע"ש בשם החת"ס באריכות].

האנשים המחוייבים בברכה

דין נשים בברכת הגומל

שאלה: צ"ע מדוע נשים מברכות הגומל אחרי לידה (שכך המנהג), ולא מברכות הגומל אחרי נסיעה מחו"ל, ומ"ש.
תשובה: מנהגנו כהפמ"ג שנשים אין מברכות כלל. (דולה ומשקה עמוד קכ"ו).
[א"ה: עי' מ"ב (סי' רי"ט סק"ג) שהביא ב' דיעות בזה. ובספר אורחות רבינו (ח"ב עמוד צ"א) כתב בזה"ל: אמר מרן החזו"א זצוק"ל לג"א שליט"א שנשים לא יברכו הגומל, וכן נוהגות בנות מו"ר (שליט"א) זצוק"ל שאינן מברכות הגומל לאחר לידה. עכ"ל. ושמעתי שהרבנית שתחיה [אשת מרן שליט"א] אחרי לידות, כששהתה בבית אביה מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א בירושלים, נהגה [ע"פ הוראת מרן שליט"א] כמנהג בית אביה מנהג ירושלים שכן מברכות הגומל. ושמעתי ממרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל דרק בלידה נוהגים לברך, כיון שבדרך כלל הקרובים מתאספין בביתה (הרה"ג ר' יוסף שוב שליט"א)].

עוד נשאל מרן שליט"א בזה:
שאלה: מי שנוסע באוירון נהוג עלמא שמברכין ברכת הגומל כשעולה לתורה, ויש לשאול אם גם אשה צריכה לברך [בעשרה כיולדת].
תשובה: כדין כל הגומל (עי' שו"ה סי' רי"ט דין א'). (תשו' הגר"ח (גרנדש) עמוד קכ"ט).
[א"ה: כתב שם בהגהותיו בזה"ל: שם נתבאר כל דין הגומל ודין של האשה. וז"ל המשנ"ב (סי' רי"ט ס"ק ג'): עוד כתבו דקטן אינו מחוייב להודות (ואפילו מצד מצות חינוך), וגם נשים מנהג העולם שאין מברכין ברכה זו, וכ' האחרונים הטעם משום דסדר ברכה זו הוא בפני עשרה וכדלקמיה, ולאו אורח ארעא דאשה. ויש שכ' דמ"מ נכון הוא שתברך בפני עשרה עכ"פ בפני נשים ואיש אחד. עכ"ל המשנ"ב].

דין קטנים בברכת הגומל

שאלה: האם קטנים מברכים ברכת הגומל מדין חינוך, או לא.
תשובה: לא. (דולה ומשקה עמוד קכ"ו).
[א"ה: עי' מ"ב (סי' רי"ט סק"ג) דמפורש כן, והטעם דקטן אינו בר עונשא, ואין יכול לומר הגומל "לחייבים" טובות, וכתבו הפוסקים שלפי טעם זה גם קטן שהגדיל אין מברך על נס שנעשה לו בזמן קטנותו].

דיני השומעים ברכת הגומל

האם השומעים אומרים אמן

שאלה: נסתפקנו אם צריך לענות אמן כששומע ברכת הגומל, ואז יענה מי שגמלך כל טוב וכו', או א"צ לענות אמן, מה דעתו בזה?
תשובה: צריך. (הליכות חיים חלק ב' עמוד ע"א).
[א"ה: כתב שם בהגהותיו בזה"ל: וכ"כ באליה רבה (סי' קמ"א ס"ק ו') בשם שו"ת מהר"ם מינ"ץ (סי' פ"א), ובשערי אפרים (שער ד' סעי' ל'), ובערוך השלחן (סי' קמ"א ס"ק ה'). ובפתחי שערים שם על דברי השערי אפרים, העיר על זה שלא נזכר בשו"ע ופוסקים לענות אמן, דאפשר דעניית הקהל מי שגמלך הוי כעניית אמן, וכיון לדבריו בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' צ"ט), ע"ש].

דיני נוסח הברכה

עירוב שני "למד" בנוסח הגומל לחייבים

שאלה: יש לעיין בנוסח הברכה "הגומל לחייבים", אמאי לא חששו לעירוב אותיות, למאי שכתבו התוס' ברכות (לח:) ד"ה והלכתא המוציא לחם מן הארץ, בשם הירושלמי שמפרש טעמא כדי שלא לערב האותיות כגון העולם מוציא, יעו"ש, ומהאי טעמא כתב הפרי מגדים (או"ח סי' תרמ"ד א"א סוסק"א) דאין מברכין "על לקיחת" לולב, דהוי שני למד"ן סמוכין כמו המוציא ולא מוציא, יעו"ש, והכא גבי ברכת הגומל הויין נמי שני למד"ן סמוכין. איברא שמצאתי בס' ארחות חיים (הלכות סעודה סי' ט') שכתב "וצריך עיון למה אומרים הגומל לחייבים טובות", מיהו לא זכינו לתשובה בזה.
תשובה: כנראה מילתא דלא שכיחא לא חששו. (ברכות והודאות עמוד רמ"ג).

מדיני צורת אמירת הברכה

ברכת הגומל בשומע כעונה

שאלה: האם לכתחילה מותר לצאת ברכת הגומל מחבירו בשומע כעונה, דבשו"ע כתב לשון "יצא" משמע רק בדיעבד, וגם מסברא י"ל דבעינן שיתפרסם הנס ע"י ברכתו, והציבור לא ידעו שחבירו מוציא גם אותו?
תשובה: יותר טוב שיברך בעצמו. (שאלת רב עמוד רצ"ה).
[א"ה: בספר ברכות והודאות [עמוד רס"ו] ציין בזה דברים נפלאים ממרן שליט"א בספרו נחל איתן [סי' ט"ו ס"ק י"א] בטעם שלא שייך כ"כ שומע כעונה בברכת הגומל, ונעתיק מדברי מרן שליט"א שם כלשונו, וז"ל: ולכאו' י"ל עוד סברא דבדבור הנאמר על עצמו א"א לייחס הדבור של השני עליו, שהרי השני מכוין על עצמו והוא על עצמו, ודוקא בברכה כללית כגון בורא פרי העץ וכה"ג שייך להוציא, אבל לא בכונתו על ענין אחר. ובזה יש להסביר ג"כ הא דברכת הגומל צריך דוקא שיענה אמן, שכבר תמהו בזה ראשונים ואמרו כמה תירוצים [עי' בבה"ל סי' רי"ט ס"ד ד"ה וענה אמן], ולפ"ז י"ל דכיון דהברכה נאמרת בלשון שגמלני, דהוא קאי על עצמו, ל"ש שהדיבור יתייחס גם לשני (ואע"ג דתלמידי רב יהודא אמרו עליו דיהבך לן כו', מ"מ כיון שהם מודים על הטובה של עצמן, שרבן נשאר חי, והוא מודה על עצמו, אף שזה על אותו האיש, א"א לייחס הדבור אליו אא"כ ענה אמן, דאז הוי כמוציא מפיו, ודו"ק). אך לפ"ז יצא חידוש גדול דבכל ברכות כה"ג שהוא בלשון פרטי, כגון שעשה לי כל צרכי, המעביר שינה מעיני, וכל כה"ג, א"א להוציא אא"כ ענה אמן, ומדלא הוזכר זה בפוסקים ש"מ שאינו כן, וגם מדלא תירצו הראשונים כן על הקושיא של הגומל ש"מ שאין זה נכון, ולא כתבתי אלא להעיר (שו"מ סברא זו בשה"צ סי' רי"ט אות ט' ע"ש). עכ"ל].

שומע כעונה בנסיעה במטוס

שאלה: מרן שליט"א השיב דיותר טוב לברך ברכת הגומל בעצמו מלצאת ע"י אחר בשומע כעונה, שעי"ז יתפרסם הנס יותר. האם זה גם כשנוסע במטוס ועובר את הים, ששמעתי שבכה"ג יש סברא שמוטב לצאת ע"י אחרים לחשוש לשיטות שאין ברכת הגומל בנסיעה באוירון, וצ"ע.
תשובה: אין חילוק. (שאלת רב שם).
[א"ה: פשוט, מכיון שהחזו"א פסק שמברכים הגומל על נסיעה באוירון, ודו"ק].

שאלה: אם יצא ברכת הגומל מפי חבירו בשומע כעונה, האם יאמר ג"כ מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה?
תשובה: שגמלכם. (שאלת רב שם).
[א"ה: כתב בעל שאלת רב על זה בזה"ל: נראה אולי שכוונת מרן שליט"א ששאר העומדים שם יאמרו "שגמלכם", ולכאורה העונה ומתכוין לצאת בשומע כעונה צ"ל "שגמלנו"].

לצאת ברכת הגומל מאשה

שאלה: השומע הגומל מיולדת שנוהגת לברך הגומל, האם יכול לבקש ממנה שתוציא אותו אם יש לו ספק חיוב, וצ"ע.
תשובה: אין לעשות כן. (שאלת רב שם).

לשמוע מחרש שמדבר ואין שומע

שאלה: חרש המדבר ואינו שומע, האם יכול להוציא אחרים ידי חובתם בברכת הגומל, למאי שכתב בס' משנה ברורה (סי' נ"ג ס"ק מ"א) בשם הגרע"א ז"ל דש"ץ שיש לו כבידות אזנים שאינו שומע כלל דלא יהיה ש"ץ, דאף דאם לא השמיע לאזנו יצא, מכל מקום כיון דלכתחילה צריך להשמיע לאזנו אינו מוציא אחרים לכתחלה, ואילו בס' כף החיים (שם ס"ק ס"ז) העלה דיכול להיות ש"ץ.
תשובה: יכול להוציא. (ברכות והודאות עמוד רמ"ב).

בדין עשרה האם צריך שיהיו ניעורים

שאלה: יש להסתפק בהך דינא דהודאה קמי עשרה (ברכות נד:), אי הוי מדין דכל דבר שבקדושה הוי בעשרה (שם כא:), או מדין פרסומי ניסא, וכש"ס כתובות (ז:) גבי ברכת חתנים, יעו"ש. ונפקא מינה לענין אם אחד מהעשרה היה ישן אם מצטרף למנין עשרה, דאי נימא דהוי מפאת דבר שבקדושה, א"כ באנו למחלוקת שבשו"ע או"ח (סי' נ"ה ס"ו) ובנ"כ שם. ואי נימא דהוי משום פרסומי ניסא, אזי לכו"ע ישן אינו מצטרף, למאי שכתב הפרי מגדים (שם מש"ז סק"ח) ובס' ראש יוסף מגילה (כג:) דבמגילה בזמנה בעשרה, שכולם נעורים בענין, דמשום פרסומי ניסא הוא, וכל פחות מעשרה לא הוה פרסומי ניסא, א"כ אין הישן מצטרף, יעו"ש, ומינה נמי לענין ברכת הגומל בעשרה.
תשובה: צריך נעורים. (ברכות והודאות עמוד רמ"א).
[א"ה: ולענין "מתנמנם" כתב מרן שליט"א שם שאם שמע יצא ומצטרף למנין, ולענין "שוטה" כתב מרן שליט"א שם שאין מצטרף כמו שישן אין מצטרף].

מנודה אם מצטרף לעשרה

שאלה: יש להסתפק האם מנודה מצטרף למנין עשרה, דבשו"ע או"ח (סי' נ"ה סי"ב) כתב, מנודה אין מצרפין אותו לכל דבר שצריך עשרה. וכן כתב בשו"ע יו"ד (סי' של"ד ס"ב) ואין כוללין אותו לכל דבר שצריך עשרה. ולכאורה ממה שכתב "לכל דבר" אתי לאתויי גם ברכת הגומל דבעינן עשרה אינו מצטרף. ולאידך גיסא י"ל דמה שכתב לכל דבר שצריך עשרה, היינו כל דבר שבקדושה, לאפוקי דבר שצריך עשרה מפאת פרסומי ניסא שפיר מצטרף, למאי שכתב הפרי מגדים (שם א"א סק"י) דמקרא מגילה בעשרה פרסומי ניסא, אפשר דמנודה שפיר דמי, דדוקא קדושה שצריך עשרה אין מצטרף דבעינן באגודה אחת, ונידוי ריחוק הוא, יעו"ש, ולפי זה הוא הדין לגבי ברכת הגומל דמנודה מצטרף לעשרה.
תשובה: אין לצרפו. (ברכות והודאות עמוד רמ"א).

שיטה הסוברת שיברך בפני זקנים בני שישים

שאלה: הנה לא ברור לי מה שכתב בס' ארחות חיים (הל' שני וחמישי סי' כ"ה) וז"ל: וצריך שיהיו שם שני גדולים וזקנים, שנאמר ובמושב זקנים יהללוהו. עכ"ל. ונראה שמפרש "וצריך שיהיו שני גדולים" היינו גדולים בתורה, "וזקנים" היינו כפשוטו תלמידי חכמים זקנים לאפוקי צעירים, שנאמר ובמושב זקנים, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, זקנים היינו בגיל, וגם כמדרשו זקן שקנה חכמה. וצריך עיון, דאין הכי נמי דכתיב זקנים, אבל מדוע צריך שיהיו זקנים דוקא, ולא סגי אם היו גדולים בתורה ולא הויין זקנים. ותו למאי דאמרינן במתני' דאבות (פ"ה מכ"א) בן ששים לזקנה, א"כ נמצא שיצטרך לברך בפני תרי רבנן שהם בני ששים ומעלה. וזה חידוש עצום, ולא מצאנו לו חבר בפוסקים בזה.
תשובה: לדעתו צריך בני ס' כמו בעגלה ערופה. (ברכות והודאות עמוד רמ"ב).

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

ביני עמודי

מאמרים שונים שנתלבנו ביני עמודי
דכוללי "אליבא דהלכתא"

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

חידושי דינים על ברכת הניסים

א. איתא בגמ' [ברכות נ"ד ע"א] "ההוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא, נפל עלי' ארי', אתעביד לי' ניסא ואיתצל מיני', אתא לקמי' דרבא, א"ל כל אימת דמטית להתם בריך ברוך שעשה לי נס במקום הזה". ונחלקו בזה הראשונים, דעת הראב"ד ז"ל [הביאו הטור ריש סי' רי"ח] שברכה זו אינה בשם ומלכות, וגם אין עליו חובה לברך על הנס אלא רק כשהוא עובר שם באותו מקום בפעם ראשונה, אבל מכאן ואילך רשות, ואם רצה יכול לברך שנית אפי' בתוך ל' יום. ואילו דעת הראשונים האחרים, התוס' [שם ד"ה הרואה], וה"ר יונה [מ"ג ע"א ד"ה אמרי], והרא"ש [סי' א'], והרשב"א [שם ד"ה הרואה], והמרדכי [סי' ר"ח], שברכה זו היא בשם ומלכות. וכ"פ הרמב"ם [פ"י מהלכות ברכות ה"ט].

עוד כתבו הרא"ש התוס' והמרדכי שם, שחובה לברך ברכה זו בכל פעם שמזדמן לו לראות את מקום הנס לאחר שלשים יום מהראי' הקודמת. וכן פסק השו"ע [סי' רי"ח ס"ג]. וכתב המג"א שם [סק"ה] וז"ל: וא"ת ברעמים וזועות וריח בושם למה מברך בכל פעם, י"ל דהתם אינו רואה אותו הדבר בעצמו, וריח בושם אע"פ שהוא אותו הדבר, מ"מ כיון שהנאתו דומה לאכילה מברך בכל פעם. והראב"ן כתב כי הריח אינו אותו דבר בעצמו, אלא הריח מוסיף והולך. עכ"ל. ועוד כתב המג"א שם [סק"ד], שצריך שיעברו שלשים יום חוץ מהיום שראה בו בפעם שעברה, וחוץ מהיום שעומד בו עתה. והביאוהו להלכה המ"ב [סקי"א], והכה"ח [סקי"ב], דהיינו ביחד צריכים להיות ל"ב ימים.

והנה כתב הגר"ז בסדר ברכת הנהנין [פי"ג ס"א] שאף בפעם הראשונה כשמגיע למקום הנס אינו מברך, אא"כ עברו שלשים יום מאז שנעשה לו הנס. ונראה דה"מ לאשכנזים שמברכים ברכת הגומל מיד לאחר שנעשה להם נס, ולכן ברכת הגומל פוטרת את הברכה על הנס תוך ל' יום משעת הנס, אבל לדידן הספרדים שלא מברכים ברכת הגומל אלא רק על ארבעה דברים בלבד, וסימנם "וכל החיים" יודוך סלה" - חבוש מבית האסורים, יסורין של חולי אפי' כששכב יום אחד במטה, יורדי הים מעל שבעים ושתים דקות בתוך הים, מדברות או דרכים בין עירוניות בשיעור הנזכר, לפ"ז נראה שצריך לברך על ראיית מקום הנס אפי' בתוך כמה ימים למעשה הנס. ובאמת שכיוצא בזה כתב המ"ב בשעה"צ [סק"ו] וז"ל: דבשעת נס גופי' א"צ לברך ברכת שעשה נסים, דלא נתקנה בזה אלא ברכת הגומל, וכן מבואר בשטמ"ק בברכות שם דפעם ראשון מקרי כשחוזר ומגיע שם לאחר שקרה לו הנס. ע"כ. ונראה דאפי' לדידן שלא מברכים הגומל על עצם הנס, מ"מ אינו יכול לברך שעשה לי נס מיד בעת מעשה הנס אלא רק כשחוזר לאותו מקום שנית לאחר מעשה הנס, ואפי' שחוזר לשם בתוך ל' יום למעשה הנס, ומפעם ראשונה שחוזר על מקומו ומברך שוב אינו מברך שנית אלא רק לאחר ל"ב ימים כאמור.

ב. עוד מסופר בגמ' שם: מר ברי' דרבינא הוה קאזיל בפתקא דערבות וצחא למים, איתעביד לי' ניסא, איברי לי' עינא דמיא. ותו זמנא חדא הוה קאזיל ברסתקא דמחוזא, ונפל עלי' גמלא פריצא, איתפרקא לי' אשיתא על לגוה, כי מטא לערבות בריך ברוך שעשה לי נס בערבות ובגמל, וכי מטא לרסתקא דמחוזא בריך ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות. והשאלה נשאלת, מדוע מר ברי' דרבינא חילק בלשונו בין שני זכרונות ניסיו, שנס אחד זכרו על שם מקומו "ערבות", ונס שני זכרו על שם מעשה ניסו "גמל", ולכאורה הוי לי' למימר בשניהם לשון אחד, או שיזכיר בשניהם את שם המקומות, ויאמר שעשה לי נס בערבות וברסתקא דמחוזא, או שיזכיר בשניהם את מעשה הניסים, ויאמר שעשה לי נס במים ובגמל. ומצאתי למרן החיד"א בס' פתח עינים שם שהביא קושיא זו מהתוס' ישנים כ"י, והם תירצו ע"ז שני תירוצים: א. שהנס של הגמל לא הי' ממש ברסתקא דמחוזא אלא בסמוך לאותו מקום, ולכך הוא לא יכל לזוכרו על שם מקום מוגדר. ב. שגם הנס של המים נזכר בשם "ערבות", לפי שבמקום זה תמיד לא מצוי מים, ולכן בהזכירו את שם המקום נזכר בזה מעשה ניסו על המים, כי כל השומע את השם ערבות יודע שבמקום זה אין מים. וע"ע בס' בן יהוידע שם שאף הוא תמה בתמיהה זו, וכתב על זה ששה תירוצים נפלאים, ע"ש ותמצא נחת.

וכך פסק השו"ע [סי' רי"ח ס"ה]: "מי שנעשו לו ניסים הרבה, בהגיעו לאחד מכל המקומות שנעשה לו נס צריך להזכיר את כל שאר המקומות". ומ"מ דין זה אינו לעיכובא, כי אין חיוב להזכיר את כל ניסיו בכל מקום, אלא הוא יכול לברך ולהודות רק על הנס שנעשה לו במקום ההוא, אבל לכתחילה עדיף שיזכיר את כל ניסיו, ויאמר שעשה לי נס במקום הזה ובמקום פלוני. וכתבו האחרונים שאם הוא הגיע בתוך ל' יום לשני המקומות שנעשו לו בהם ניסים, אע"פ שכבר הזכיר במקום הראשון בתוך ברכתו את הנס שנעשה לו במקום השני, מ"מ כשיגיע לאותו מקום השני בתוך ל' יום מעת ברכתו במקום הראשון, הרי הוא יכול לברך שם שנית, ולהזכיר גם את הנס שנעשה לו במקום הראשון. כ"כ הא"ר [אות ו'], והמאמ"ר [אות ד'], וכ"פ המ"ב [סקי"ט].

ג. כתב בשו"ת בצל החכמה [ח"ב סי' ט"ז], שא"צ לעמוד במקום הנס ממש בשביל לברך ברכה זו, אלא כל שרואה את מקום הנס מרחוק בראי' ברורה ה"ז מספיק בשביל לחייבו בברכה. וכתב עוד בשם שו"ת משיבת נפש [ח"ב סי' רמ"ד], שאפי' אם הוא רואה את המקום מרחוק ע"י משקפת, גם כן יוכל לברך. ולענ"ד נראה שאין לברך ברכה זו אא"כ הוא רואה את המקום בראי' טבעית, אבל ע"י משקפת או בתצפית מהמטוס א"א לברך ולומר "ברוך שעשה לי נס במקום הזה", כיון שהוא רחוק ממקומו ואינו רואהו כנגדו ממראית עינו. ואם הוא רואה את מקום הנס בבירור מתוך חלון האוטובוס, הרי הוא יכול לברך בעת ראייתו, כיון שהוא נמצא בסמוך למקום הנס. ומ"מ לכתחילה כדאי לרדת מהמכונית ולברך ברכה זו בעמידה, כדרך שהוא מברך ברכת הגומל.

והוסיף עוד הכה"ח [ס"ק ט"ז] בשם הברכ"י [שיו"ב סק"א]: טוב שישתטח ויפול על פניו באותו מקום, ויאמר ברוך שעשה לי נס במקום הזה. ומקורו מהמדרש [שוח"ט י"ח, ילק"ש שמואל אות קל"ג] שבשעה שהיו דוד וחיילותיו עוברין על אותו מקום שנעשה לו נס בו, הי' מתחלק מחיילותיו הוא ות"ר אנשים שהיו עמו, באותה שעה הוא והן יורדין מעל סוסיהן ומשתטחין על פניהם, ואומרים ברוך שעשה לנו נס במקום הזה. ע"כ. ונראה שאין לו לכרוע בעת הברכה ממש, שהרי מבואר בגמ' [ברכות ל"ד ע"א] שאסור לשחות בברכות שבתפלה שלא במקום שחייבוהו חכמים, ובטעמא דמילתא כתבו התוס' שם [ד"ה מלמדין] שלא יבא לעקור דברי חכמים, שיאמרו כל אחד מחמיר לעצמו כמו שהוא רוצה, ואין כאן תקנת חכמים וחיישינן ליוהרא. ע"כ. ואע"פ שיש לחלק בין ברכות של תפלת י"ח לבין ברכה בפני עצמה מחוץ לתפלה, מ"מ אין נראה לחלק בהכי. ושוב מצאתי בפירוש דברי חמודות על הרא"ש שם [אות ס"ה], שכך כתב להדיא וז"ל: ויראה לי ודאי דמכ"ש שאין לו לכרוע בשום ברכה משאר ברכות בתחלה או בסוף, ואפי' שאינן מהי"ח, ולכך אני אומר שטועים כל השוחים בברכות התורה תחלה וסוף. ע"כ. והביאו להלכה העולת תמיד [סי' קי"ג סק"ג].

ומתחלה חשבתי לומר, שקודם שיברך יאמר פסוק של הודאה "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", ויכרע מעט באומרו "הודו", ואח"כ יאמר את הברכה בלי כריעה אלא בעמידה. אולם שוב ראיתי בגמ' שם [ל"ד ע"ב] שכך גרסינן התם: הכורע בהודאה ה"ז מגונה, וכתב רש"י שם שהוא כורע בעת אומרו את הפסוק "הודו לה' כי טוב". וביותר מזה הביא הב"י [ריש סי' קי"ג] וז"ל: כתב רבינו ירוחם בנתיב י"א [ח"ג ס"ד ע"ג], הכורע כשאומר בנשמת כל חי "וכל קומה לפניך תשתחוה" נראה לי שהוא מגונה, כדאמרינן בגמ' [ברכות ל"ד ע"ב] הכורע בהודאה דהלל וברכת המזון ה"ז מגונה. וכתב ה"ר יונה שם דה"ה דאין לשחות כשאומרים בנשמת כל חי "ולך לבדך אנחנו מודים", שאין לכרוע אלא דווקא במקומות שתקנו חכמים. ע"כ. וכך הוא פסק בשולחנו שם [ס"ג]. אך בחידושי הרא"ה שם כתב שלא אסרו לשחות אלא במקום שתיקנו שלא לשחות, אבל נשמת כל חי אינה קבועה, ולכן מותר לשחות שם. וכן פסקו בחידושי רבינו אברהם אלאשבילי והריטב"א והשט"מ שם. אמנם השו"ע לא פסק כמותם כאמור, ולכך אסור לכרוע לא בברכה ולא באמירת פסוק של הודאה, אלא אם ירצה יוכל לכרוע באותו מקום בטרם שיתחיל להודות לה'.

ד. כתב הביאור הלכה [ריש סי' רי"ח] וז"ל: ונראה דאין יכול לברך רק כל זמן שרואהו למקום, אבל אם כבר עבר ולא בירך והרחיק מן המקום עד שאינו רואהו, שוב אינו מברך. ואפשר דאפי' אם שוב חזר לאותו מקום בעוד איזה ימים, כל שלא עבר ל' יום מראי' ראשונה אינו מברך, אף שלא בירך בפעם ראשונה. ע"כ. אולם אם לאחר שעזב את מקום הנס הוא עדיין רואהו, ה"ז יכול לברך. ואינו צריך לראות את המקום לאחר הברכה אלא רק קודם הברכה, ואם לאחר שהוא ראה את המקום של הנס, הוא לא בירך על הנס מיד אלא הוא נשאר עומד שם זמן רב, כתב בשו"ת בצל החכמה [ח"ה סי' כ"ז] שהוא יכול לברך שם כל זמן שלא עזב את מקומו, אבל אם עזב את המקום עד שאינו יכול לראותו, הרי נסתלק מחיוב הברכה, ושוב אינו יכול לברך עד שיחזור למקום שנית לאחר ל"ב יום.

ואם הוא כבר בירך בהגיעו למקום הנס, ונשאר שם לדור בסביבתו סמוך ונראה למקומו יותר מל' יום, אינו חוזר ומברך לאחר ל"ב יום, כיון שלא עברו עליו ל' יום שלמים בלא שיראה את מקום הנס. אך מאידך הביא מרן החיד"א בס' ברכ"י [שם סק"ג] מתשובת מהריט"ץ [סי' פ"ז] וז"ל: מי שנעשה לו נס בעלי', והוא דר למטה ואינו עולה בעלי', אם אחר ל' יום עולה לעלי' צריך לברך, דמקום מיוחד בעינן אף שגוף העלי' הי' רואה בהיותו דר למטה. עכ"ל. ואין מזה סתירה לדברינו, כי שאני הנדון של החיד"א, דמיירי כשהוא לא ראה תוך ל' את פני המקום שנעשה לו שם הנס, ומה שראה את אחורי העלי' מתחת לרצפתה אי"ז ראי' חשובה.

ה. הנה חקר חקירה נאה בשו"ת בצל החכמה [ח"ה סי' ס"ג], מי שנעשה לו נס במקום מסויים בהיותו בקעה או גבעה, ושוב השתנה אותו המקום ממה שהי' בתחלה, שבנו עליו בנין או שחפרו בו וסללו עליו כביש וכדו', האם צריך לברך על המקום הזה ברכת שעשה לי נס ב"מקום הזה", או שנאמר כיון שהשתנה מקומו נתבטל ברכתו. והעלה שם להלכה, דכל שלא העמיקוהו או הגביהו אותו מקום ג' טפחים, יברך על ראייתו בשם ומלכות, אבל אם העמיקו בו או הגביהו אותו ג' טפחים ומעלה יברך בלי שם ומלכות. ולענ"ד נראה דאין הבדל בזה, ובכל גוונא הוא יכול לברך בשם ומלכות, לפי שאין הברכה תלוי' דווקא בראיית אותו המקום בדיוק כמו שהי' בעת שנעשה לו הנס, אלא הברכה נתקנה על הרואה את ה"מקום" של הנס, ובין אם בנו עליו בנין או סללו עליו כביש ה"ז יכול לברך את ברכת הנס. אך מדברי החיד"א הנזכר משמע קצת שצריך לראות את פני המקום בעצמו, אולם נראה דיש לחלק בין כשרואה את תחתית העלי' מלמטה דחשיב כאינו רואה את המקום כלל, לבין כשרואה את הבנין או את הכביש שעל אותו מקום דחשיב כרואה את מקום הנס. ומ"מ נראה דסומא שאינו יכול לראות את המקום כלל, אינו מברך ברכה זו אלא בלא שם ומלכות, כיון שברכה זו מובאת במשנה ובשו"ע על "הרואה" את מקום הנס, וממילא מי שאינו רואה את מקום הנס אינו יכול לברך ברכה זו.

עוד כתב בשו"ת בצל החכמה שם, שמי שניצל מהסכנה במקום שבו עמד ע"י נס שנעשה לו ממקום אחר, וכגון שהוא עמד במקום פלוני, ואחד ירה עליו ממקום אחר, וע"י שנעשה נס פלאי שהרובה לא ירה מחוץ לגדרי הטבע הוא ניצל, הרי שעליו לברך את ברכת הנס על המקום שהוא עמד שם בעת שירו עליו, ולא על המקום שעמד שם היורה, כי הולכים אחרי מקום ההצלה ולא אחרי מקום פעולת הנס. וכמו כן אם יוודע לנו בעדות ברורה וודאית, שאויבינו ומבקשי רעתנו בארצות ערב לחצו על ההדק של מערכת טילים גרעיניים וכדו', וההדק לא נלחץ, ומתוך כך נחלצנו ממוות לחיים, הרי שכל יושבי המקום ההוא שאליו עתיד הי' הטיל להגיע ולא הגיע בחסדי ה' עלינו, עליהם לברך את הברכה שעשה לי נס במקום הזה.

ו. נחלקו הראשונים בגירסת הגמ' שם, בגמ' דידן גרסינן "אניסא דיחיד איהו חייב לברוכי", אבל הרי"ף ורב האי גרסי "אניסא דיחיד איהו וברי' ובר ברי' בעי ברוכי". והביאם הרא"ש שם. וכ"כ הרמב"ם [פ"י מהלכות ברכות ה"ט]. וכתב ע"ז הב"י שם, וכיון שהרמב"ם והרי"ף מסכימים לדעה אחת הכי נקטינן. והוסיף ע"ז הרשב"א בחידושיו לברכות שם וז"ל: ומסתברא דלאו דווקא ברי' ובר ברי' ותו לא, אלא כל יוצאי ירכו, ואין להם הפסק מפני שכולן כשותפין באותו נס. ע"כ. וכ"פ מרן שם ס"ד וז"ל: הרואה מקום שנעשה נס ליחיד אינו מברך, אבל הוא עצמו (בעל הנס) מברך שנעשה לי נס במקום הזה, וכל יוצאי ירכו ג"כ מברכין שעשה נס לאבי במקום הזה. ע"כ.

והנה נחלקו האחרונים על חיוב הבנים והנכדים, מחד כתב בס' עולת תמיד [אות ד'] שאין לחייב בברכה אלא רק בנים שנולדו לאב אחר הנס, ובכלל זה גם נכדיו הבאים מבנים שנולדו לאחר הנס, אבל בניו שנולדו קודם הנס הם ובניהם פטורים מהברכה. וכ"כ בס' יד אהרן בהגהב"י שם. ומאידך דעת המג"א [סק"ו], דאפי' בנים שנולדו לו קודם לכן, גם הם ובניהם מברכין. וכ"כ הברכ"י [סק"ד], ומהר"י עייאש בס' בית יהודה [או"ח סי' ו']. ובשורש מחלוקתם נראה לומר נפלא, שהם חולקים בטעם שחייבו חכמים את הבנים והנכדים בברכה על הנס שנעשה לאביהם ולסבם, האם זאת משום שאף הם "נהנים ומרויחים" מהנס שנעשה, כי אלמלא שסבם ניצל ממות לחיים הם לא היו נולדים ובאים לעולם, ולפ"ז ברור שאין לחייב בברכה אלא רק את הבנים שנולדו לאחר הנס, שהם ובניהם בלבד צריכים לברך על הנס של האב והסב, או דלמא טעם ברכתם הוא משום שהם "שמחים ומודים לה'" על הנס שנעשה לאביהם, ולפ"ז אף בנים ובני בנים שנולדו קודם שנעשה הנס, גם הם שמחים ומודים על הצלת אביהם וסבם ממות לחיים, ולכך הם צריכים לברך.

ודעה שלישית מצינו לא"ר [אות ד'] שיצא לחלק בין בן שנולד קודם שנעשה הנס, שרק הוא ובנו צריכים לברך, אבל דורותיו הבאים אחריו פטורים מברכה, לבין בן שנולד לאחר הנס, שהוא וכל יוצאי ירכו צריכים לברך על הנס שנעשה לסבא רבה שלהם. ונמצא לפי דבריו דבנו ובן בנו לעולם הם צריכין לברך, בין שנולדו קודם הנס ובין שנולדו לאחר הנס, אבל מנכד ואילך אין מברכין אא"כ נולד אבי אביהם לאחר שנעשה הנס לסבא רבה שלהם. וכ"פ המ"ב [ס"ק ט"ז]. ולהלכה הכריע הכה"ח [ס"ק י"ט], דכיון דאיכא פלוגתא בנולדו הבנים קודם הנס אם יברכו או לאו, לכן מסב"ל אין לברך ברכה זו אלא רק הבנים שנולדו לאחר הנס, הם ובני בניהם בלבד יכולים לברך.

והנה על מה שכתב מרן בשם הרשב"א ז"ל שכל יוצאי ירכו מברכין ברכה זו, כתב המחזיק ברכה [סק"ג] בשם השאלתות דדווקא בנו ובן בנו מברכין על ניסו מפני שהם כעין דורו. וכ"כ המאירי שם וז"ל: ולי נראה דווקא בנו ובן בנו מפני שהם כעין דורו. ע"כ. ועוד כתב המאירי שם: וי"מ שלא נאמר כאן לברך על אביו ורבו, וכ"ש על נס של אבי אביו, אלא בחיי המקבל. ע"כ. וכן פסק בס' ערוך השלחן [סק"ז]. ולכן נראה דהואיל וקיי"ל לדינא דאמרינן סב"ל נגד מרן, לכך אין חיוב ברכה זו אלא רק על הבן והנכד בלבד, וזאת רק בעוד שבעל הנס האב או הסבא שלהם קיים, אבל לאחר מותו או לניניו ולבני ניניו גם בחייו, אין לברך ברכה זו אלא רק בלא שם ומלכות.

וכתב הביאור הלכה שם [ד"ה וכל] "ופשוט הוא דאם נעשה נס לאמו או לאם אמו, ג"כ מברך שעשה נס לאמי או לאם אמי". וממילא גם "בנות ונכדות" צריכות לברך על נס שנעשה לאביהן ולאמן או לסבן ולסבתן, אבל לחתן או לכלה אין לברך על נס שנעשה לחמיהם או לחמותם, וכמו כן אין לבעל לברך על הנס שנעשה לאשתו, ולא האשה על הנס שנעשה לבעלה, וכן אין לאב ואם לברך על נס שנעשה לבנם ולנכדם, וכמו שכתב הביה"ל שם.

וזהו נוסח הברכה, על הבן לומר בשם ומלכות "שעשה נס לאבי" או "לאמי", והנכד יאמר "שעשה נס לזקני" או "לזקנתי". וי"א שהנכד צ"ל שעשה נס לאבותי או לאבי אבא. והבוחר יבחר באחד משלשת הדרכים. ואם מברכים כמה בנים ביחד, הרי הם יכולים לומר "לאבינו", וכמה נכדים ביחד יאמרו "לאבותינו" או "לזקננו".

ז. כתב השו"ע שם [ס"ו] "על נס של רבו צריך לברך כשם שהוא מברך על נס של אביו", ומקורו מהירושלמי [ברכות פ"ט ה"א], ופסקו

הרמב"ן בס' תורת האדם. ונוסח הברכה בשם ומלכות "שעשה נס לרבי במקום הזה". וכתב הא"ר [סק"ז] שרק התלמיד מצווה בברכה זו, אבל בניו או בנותיו של התלמיד אינם מברכים על נס שנעשה לרבם של אביהם. ולהלכה כתבו המ"ב [סק"כ] והכה"ח [ס"ק כ"ה] דהני מילי ברבו המובהק שלמד את רוב חכמתו ממנו, וכיום לא מצוי רב "מובהק" לפי שלומדים מכמה רבנים, וגם חלק ניכר מתלמודנו הוא מהספרים, ולכן הלכה זו אינה קיימת בדורנו.

ח. כתב ה"ר דוד אבודרהם בשם הרא"ש מלוניל, שאין מברכין על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם, אבל בנס שהוא ממנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיוצא בזה, אינו חייב לברך. ע"כ. והביאו השו"ע שם ס"ט, וסיים שם וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות, ואלו הניסים שאינם יוצאים מגדרו של עולם, ולא מברכין עליהם. מי שצעק לעזרה ובאו אנשים ועזרוהו להנצל מלסטים מזויין, או מי שהספיק לרדת מאוטובוס תופת קודם שהתפוצץ, או מי שרץ לכביש ומכונית עצרה בפתע פתאום או שזרקתו הצידה בלי שיחבט בחבטה המחייבת מיתה, או מי שמכוניתו נפלה לתהום או נכנסה חזיתית באוטובוס, ונפתחו לו כריות אויר, או שנזרק הצידה מדרך הטבע, והנפילה לא היתה חזקה המחייבת מיתה, בכל זה אין לברך. וכן מי שפגש מחבל או שודד מזויין, ולמזלו אותו מחבל לא נגע בו לרעה, אין לו לברך. וכן מי שנפל מגובה מסויים שלא מחייב מיתה, אינו צריך לברך. וכן מי שנכרך על רגלו או שנעמד מולו נחש ארסי, או שנפגש עם נמר במדבר יהודה, ולא עשו לו כל רע, אין זה נס מחוץ לגדרי הטבע, כיון שהם לא מוכרחים להמית. וכן מי שטעה במדבר, והי' צמא בשמש חזקה, ולפי הטבע אינו מוכרח לאבד נוזלים ולמות. וכן מי שזרקו עליו אבן גדולה או שירו בו מנשק חם, ובחסדי ה' אותו אדם זז הצידה ולא פגעוהו האבן והכדור, או שפגעו בו ברגלו או בידו ולא בליבו, בכל זה אינו מברך. וכן כל יושבי הארץ אינם צריכים לברך על הניסים שנעשו לנו בכל המלחמות שעברה המדינה, כגון ששת הימים ויום הכפורים, וזאת משום שהנס נעשה בדרך ה"טבע" ע"י חסדיו המרובים עלינו בכל יום ויום.

ואלו הניסים שיוצאים מגדרי הטבע, ומברכין עליהם בשם ומלכות: מי שנפל מקומה גבוהה מאד וניצל בנס, ולפי דעת מומחים א"א לצאת חי מנפילה כזאת, או מי שמכוניתו התרסקה ולא נפתחו לו כריות אויר, ובכ"ז הוא נשאר בחיים, ולפי דרך הטבע א"א לצאת חי מריסוק מכונית כזו רח"ל, או מי שעלה על גופו עקרב ארסי ולא עקצו, או שעמד למול ארי' רעב או נחש כועס ולא נגעו בו לרעה, ה"ז נס מחוץ לגדרי הטבע, או מי שכוונו אקדח כנגדו, וכשלחצו על ההדק הוא לא נלחץ על אף שהרובה הי' תקין, או שהי' בסמוך מאד לפיגוע תופת, ולפי הטבע הוא הי' מוכרח למות מהרסיסים רח"ל, או שנזרק על מקומו "טיל" שלא התפוצץ בנס ולא מחמת תקלה טכנית, בכל זה חייבים הוא ובנו לברך בשם ומלכות בכל ל"ב ימים שמגיעים לאותו מקום. וכדאי לבדוק כל מעשה לגופו אצל רב הבקי בהוראה.

ט. בכל נס שנעשה עם האדם, אפי' שאינו יוצא ממנהגו של עולם, או שהבריא ממחלה מסוכנת, ולא מברכים ע"ז שעשה לי נס במקום הזה, כיון שהנס לא נעשה במקום אלא בגוף, אפי' הכי עליו להתנהג כמו שכתב המ"ב [סו"ס ריי"ח] וז"ל: כתבו האחרונים, מי שנעשה לו נס יש לו להפריש לצדקה כפי השגת ידו, ויחלק ללומדי תורה, ויאמר הריני נותן זה לצדקה, ויהי רצון שיהא נחשב במקום תודה שהייתי חייב בזמן המקדש, וראוי לומר פרשת תודה [ויקרא ז' י"א-ל"ח], וטוב וראוי לו לתקן איזה דבר בצרכי רבים בעיר, ובכל שנה ביום הזה יתבודד להודות לה' ית' ולשמוח ולספר חסדו. עכ"ל. ויש נוהגים לעשות סעודה לאוהביו או לת"ח, והעיקר להודות ברבים על הניסים והנפלאות שעושה עמנו ה' תמיד בכל יום ובכל שעה, ברוך הוא וברוך שמו לעד ולעולמי עולמים.

הרב שמעון בן גיגי
כולל "אליבא דהלכתא" - רוממה

בגדרי חיוב ברכת הגומל והשייכות לקרבן תודה

בשיטות הפוסקים דיכול לברך על טובת חבירו ברשות והקושיא בזה

א. תנן ברכות נ"ד ע"ב: אר"י א"ר ד' צריכין להודות וכו', ומקורם מהפסוקים בתהלים ק"ז דכתיב על הנך ד' יורדי הים באניות וכו' יודו לה' חסדו וכו', וכן אשאר מילי. ושם אמר אביי צריך לאודויי באפי עשרה, דכתיב וירוממוהו בקהל עם וכו', ושם בגמ' מובא עובדא דר"י דחלש ואיתפח (הבריא), על לגביה ר"ח בגדתאה ורבנן, וא"ל ברוך רחמנא דיהבת לן וכו', א"ל פטרתון יתי מלאודויי. ודינים אלו נפסקו כאן בטוש"ע סי' קי"ט, וכן הא דאם בירך א' לחבירו יצא יד"ח. וכתב ע"ז הרא"ש ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה [מה שבירכו רבנן הנ"ל], שהם נתנו שבח והודאה למקום כדרך בני אדם שמשבחים למקום על הטובה שמזמין להם [והנה מה שהוקשה לרא"ש אמאי הוי ברכה לבטלה, ולכאורה מאי קשה ליה הרי כיון שהוציאו יד"ח את ר"י א"כ מ"ש מכל ערבות, דהמברך להוציא אחר יד"ח בברכתו אי"ז לבטלה. ובאמת על השו"ע שכתב כדברי הרא"ש הנ"ל הוקשה כנראה להגר"א הקו' הנ"ל, וע"כ פי' דכוונת השו"ע דגם היכא דליכא עשרה דאז השומע לא יצא יד"ח, וא"כ בזה לכאורה הוי ברכה לבטלה, וע"ז תי' התי' הנ"ל. אמנם גם אם בשו"ע יש לדחוק כן בהכרח, אך הרא"ש דקאי על הגמ' דאיירי בעשרה א"כ מאי מקשי. אמנם באמת על הרא"ש כלל לא קשה, דהרי בגמ' מבואר דאחרי שבירכו אמר להם ר"י פטרתון יתי מלאודויי, וא"כ משמע שברכתם לא היתה בשביל לפוטרו, דמשמע דרק כעת חידש להם ר"י שנפטר, ואם כל ברכתם היתה לפוטרו א"כ מאי קמ"ל, אלא בהכרח דהם בירכו בשביל עצמם, וקמ"ל ר"י דגם נפטר הוא בזה כיון שאמר אמן [ולהנ"ל לכאורה קשה דאם לא בירכו להוציאו א"כ אין כאן כוונת משמיע (עכ"פ), אמנם לפי מש"כ הב"י כאן ובעוד דוכתי דכוונת שומע ומשמיע תליא בדין מצוות צריכות כוונה (וכפשטות הסוגיא ר"ה כ"ח ע"ב), א"כ צ"ל דר"י ס"ל כרבא (שם) דמצוות אין צריכות כוונה, ומהאי טעמא לא בעינן כוונת שומע ומשמיע. ולפי מש"כ השיטמ"ק (הובא בביאוה"ל כאן) בברכות שם דכיון דאין כוונת משמיע כאן, מהאי טעמא בעינן אמן, ובזה סגי ללא כוונת שומע ומשמיע, א"כ אתי שפיר טפי דמהאי טעמא הכא יצא יד"ח בלא כוונת משמיע (ומדבריו מבואר ג"כ שבסוגיין איירינן בלא כוונת משמיע, וכמשנ"ת בשיטת הרא"ש, ודו"ק). אך למאי דקי"ל לא כן דבאמן ג"כ בעינן כוונת משמיע, א"כ צ"ל כתי' הנ"ל. וממילא שפיר הוקשה להרא"ש דהם דבירכו לא כדי להוציא הוי ברכה לבטלה ותי' כנ"ל, אך השו"ע שפסק כן בסתם ואף במוציא את חבירו יד"ח, ועוד דלהשו"ע ע"כ איירי במתכוין להוציא, דהא קי"ל להלכה דבעינן כוונת שומע ומשמיע, ובהכרח דאיירי שמכוין להוציאו, ולכן הוקשה לגר"א כקושיתינו הנ"ל, דא"כ מאי ק' ליה לשו"ע דהוי ברכה לבטלה והרי הוא מוציא את חבירו, וע"כ בהכרח דהשו"ע כוונתו גם באופן שאינו מוציאו ובאופן דליכא עשרה, ודו"ק בכ"ז].

והנה הב"י כתב על דברי הרא"ש הנ"ל דמכאן יש ללמוד שאדם יכול לברך על לידת אשתו משום שהוא חפץ בטובתו כעובדא הנ"ל, וכ"ה בדרכ"מ בשם הריא"ז דאם רצה אדם לברך הגומל על אהובו וקרובו וכו' הרשות בידו. ופסק כן הרמ"א. ובב"י פקפק בזה, דברשב"א מבואר דדין הנ"ל הוא רק בתלמיד לרבו, וכעין מה שמצינו שמברך על נס רבו ברכת שעשה לי נס במקום הזה (ירושלמי בברכות, ושו"ע סי' ריי"ח סעי' ו').

ובביאוה"ל האריך לדון בדין הרמ"א הנ"ל [היוצא מהרא"ש והטור], דהיכן מצינו ברכה שהיא רשות ללא מצוה כלל, ומ"ש מברכת הנס הנ"ל שמברך רק על רבו [מדין כבוד] או על כל ישראל, אמנם גם לשיטתו מ"מ באביו ורבו מודה שמברך, והוא ג"כ רשות כמו שסיים בדברי הרמב"ן (ולא מצוה כמו בברכת נס הנ"ל), ואכתי הוי ברכת רשות, וסיים הביאוה"ל דכיון דבנס גמור מחוייב לברך על נס רבו, א"כ ברכת הגומל הרשוהו לברך.

וא"כ צ"ב באמת קושייתו, וממנ"פ לכאורה קשה, דכיון דתקנו חז"ל ברכת הגומל א"כ אם הם בכלל התקנה א"כ יצטרכו לברך, כהנך ארבעה שמחוייבים לברך [עכ"פ מצוה], ואם אינם בתקנה היאך מברכים רשות, וכעין קושיית הביאוה"ל.

ועוד יל"ע דהנה אחז"ל דצריך לברך באפי עשרה, ושיטת הטור בזה דהוא רק לכתחילה, ושיטת הב"י שהוא לעיכובא ולא יצא יד"ח, וכן הביא מה"ר יונה. אמנם לגבי אחרים המברכים כעובדא הנ"ל, כתב ה"ר יונה שאינם צריכים עשרה ואפילו לכתחילה. ולכאורה צ"ב מ"ש דכיון דתקנת הברכה היא בפני עשרה ואפילו לעיכובא לשיטתו, והוי ברכה לבטלה כמש"כ המחצית השקל [ואף לרע"א (הובא בביאוה"ל כאן) דכתב דאי"ז ברכה לבטלה, היינו אחר הדין דהכא דיכול לברך על טובת חבירו (ועכ"פ אביו או רבו ברשות), א"כ כשמברך על עצמו לא גרע, ואף דלא יצא יד"ח מ"מ קיים דין הרשות הנ"ל, אך ללא דין דהכא מודה דהוי ברכה לבטלה, ודו"ק], א"כ מאי טעמא הנך המברכים שהם ג"כ בכלל התקנה לענין רשות, אמאי לא בעינן עשרה, ואף דהם רשות והוא חובה, הוא גופא צריך לבאר מאי טעמא הם חלוקים בתקנה זו ואינם צריכים עשרה, דכיון דלשיטתו הוא לעיכובא א"כ בהכרח שאי"ז דין נוסף אלא בעיקר התקנה, וא"כ מ"ש. וכ"ז יל"ע גם לשיטות החולקים, דהרי ברבו ואביו מודו דמברך ולא בעינן ג"כ עשרה [כמבואר ברע"א הנ"ל דהביא דבריו המשנ"ב להלכה, אע"פ דס"ל דרק באביו או רבו מברך, אלא ע"כ ס"ל דהוא עצמו לא גרע מאביו ורבו וכנ"ל, ומהאי טעמא כתב שמהני לענין דלא הוי ברכה לבטלה גם בפחות מעשרה, ומבואר מזה דדין הנ"ל גם למשנ"ב הוא בפחות מעשרה, ודו"ק].

בביאור מש"כ רש"י עה"ת דהנך ארבעה מחוייבים בקרבן תודה

ב. והנה ברא"ש כתב דדין הנך שצריכים להודות תקנו רבנן במקום קרבן תודה, וכ"ה בתוס' הרא"ש שם בברכות. והנה בקרבן תודה גופיה ברש"י עה"ת [ויקרא ז' י"ב] על הפסוק "אם על תודה יקריבנו" וכו', דקאי אהנך ארבעה הנ"ל שצריכים להודות יורדי הים וכו', דבהם איירינן בפרשת תודה. ולכאורה צ"ב טובא, דעד דאתא דוד המלך ופירש הנך ד' שצריכים להודות, מי אמרם, והיאך יתכן דהתורה קאי אהנך שנתפרשו בתהלים, אלא דבלאו הכי צ"ל בהך פרשת תודה דהתורה לא קאי לענין חיוב קרבן תודה שחייב המביא להביא קרבן תודה, דהרי באמת חיוב קרבן תודה הוא או רשות כמש"כ הפמ"ג כאן בסי' ריי"ט [אשל אברהם אות א'], מדאפשר להביאו ממעות מעשר, או דרבנן לרוב המפרשים, אלא דהתורה פירשה לנו מהו דין הקרבן שהרוצה להודות ונדרו כדי להודות, כן הוא דין הקרבן, ובאו רבנן ופירשו מי הוא הצריך להודות המחוייב בקרבן הנ"ל, או שרק ברצונו מביא אם רוצה, והוא דין נוסף מדין הקרבן הנ"ל. וא"כ גם רש"י יתפרש לכאורה ע"ד הנ"ל, דבאמת התורה לא קאי אהנך ד' שצריכים להודות, אלא רק באה לפרש את דיני הקרבן, ורש"י בא לפרש לנו מי הם המחוייבים בהודאה, והם הנך ארבעה שנתפרשו לנו, אך לא בפרשה זו וכנ"ל, דבפרשה זו נתפרש לנו דין הקרבן, ובא דוד המלך ופירש הכתובים, ורבנן תקנו להצריכו להודות [ובפשטות היינו מדרבנן וקרא אסמכתא, רק שמצינו בקרא שהנך דרכם להודות וטעונים מצד המעשה שלהם להודות, ובאו רבנן וחייבו להודות ע"י קרבן תודה להנך שיטות]. ובעצם שיטת רש"י עיין עוד לקמן אות ג' בזה, אך בביאור השיטות דהוא רשות או מדרבנן הביאור כנ"ל. ודו"ק.

בביאור ב' הדינים שנכללו בדין ברכת הגומל א. דהברכה היא קיום ההודאה וכקרבן תודה. ב. החיוב להודות [באפי עשרה].

ג. והנה לפי משנ"ת בדין קרבן תודה הנ"ל, ולפי מש"כ הרא"ש דברכת הגומל ג"כ תקנו במקום קרבן תודה, ועיין בחת"ס (שו"ת סי' נ"א) שהביא שי' דמהאי טעמא אי אפשר לצאת יד"ח בלילה בברכת הגומל, כיון דקרבנות פסולים בלילה [ועיין בזה בהערות], וא"כ י"ל דכמו שבקרבן תודה מצינו א. דין הקרבן איך שנתפרש בתורה דינו בפרשת תודה. ב. דין דרבנן או רשות לענין חיוב ההבאה של הקרבן, א"כ בכלל הדין של ברכת הגומל ג"כ בהכרח איכא בכלל תקנת חז"ל ב' הגדרים הנ"ל, וכן הוא מסברא א. דתקון חז"ל את גוף ברכת הגומל שהוא במקום קרבן, וכן הוא הדרך להודות האידנא כשאין קרבן. ב. דין נוסף שחידש לנו ר"י שארבעה צריכים להודות, והיינו גוף הדין שצריכים להודות על הנס, אלא דבזמן המקדש היו מקריבים קרבן תודה, וכיום מברכים ברכת הגומל, אך הוא חלק נוסף בתקנה הכללית של ברכת הגומל, ודו"ק היטב.

ובזה אתי שפיר מה שהקשינו לעיל היאך משכח"ל הכא ברכת רשות להודות על טובות אחרים, דלהנ"ל אתי שפיר, דכיון דהם ב' דינים בתקנה הנ"ל, א"כ האחרים שלא עברו את ההצלה אינם בדין הב' הנ"ל של החיוב להודות, אמנם כיון שתקון חז"ל דברכת הגומל הוא תחת קרבן תודה שהוא ג"כ רשות, וגם לשי' שהוא חיוב דרבנן מ"מ מהתורה הוא רשות, וא"כ עצם דין הקרבן תודה הוא בא גם ברשות עד שבאו רבנן לחייב, וא"כ רשות הוא ג"כ להם לקיים דין זה להודות לה' ע"י הברכה שנתקנה כלפי דין זה גופא, שקבעו חז"ל אפשרות הודאה לה' בזמן הזה ללא קשר לעצם החיוב שהוא דין נפרד, דקאי רק על החייב להודות.

ובזה יבואר היטב הא דאין דין להודות בפני עשרה, דלהנ"ל י"ל דדין העשרה הוא איננו בכלל התקנה הא' שכך הוא דין הברכה שתקויים באפי עשרה כדי להיות לה תוקף של ברכת הגומל, אלא הוא בכלל דין הב' שחייבו חז"ל להודות. ובזה אחז"ל שהודאתו צריכה להיות בפני עשרה, וכדהביאו ע"ז קרא דקאי על כללות ההודאה ולאו דוקא בהגומל, אלא דכיון דהכא ההודאה הוא ע"י הברכת הגומל, ממילא צריך שהברכה תהיה באפי עשרה, אך העיכוב הוא בחיוב ההודאה, משא"כ הנך שמברכים לא מדין הב' שצריכים להודות אין כלל דין באפי עשרה, שהרי בכלל מה שתיקנו שקרבן תודה האידנא יהיה ע"י הגומל, אי"ז ענין לעשרה. אלא דבלא החילוק הנ"ל כיון שקבעו בברכה עיכוב לעשרה אין לחלק, אמנם לפי משנ"ת שהם ב' חלקים בתקנה דומיא דקרבן תודה, אתי שפיר כל הנ"ל. ודו"ק. וכן לגבי אביו או רבו שמברך הוא איננו בכלל החיוב להודות, ממילא איננו בכללי הדין שצריך עשרה שהוא מדין החיוב הודאה, אלא הוא רק קיום הדין הא' שבברכתו הוא מקיים התקנה איך להודות, ובזה לא צריך עשרה וכנ"ל.

ויתכן דהרא"ש שחידש דין זה שאפשר להודות ברשות, הוא לשיטתו דברכת הגומל תחת קרבן תודה וכנ"ל, דגם בו הוא ב' דינים, וא"כ הוא הדין בברכת הגומל י"ל ששייך ברכת רשות וכנ"ל. אמנם גם לרש"א דהוא דין רק ברבו ואביו, מ"מ התם הוא רשות, והביאוה"ל נדחק בזה קצת וכנ"ל. ולכאורה אי נימא כהנ"ל אתי שפיר גם לשיטתם, אמנם בשלמא אם רבו ואביו הם יותר קרובים אליו מחמת טובתם שחפץ בהם, א"כ אתי שפיר כנ"ל, אלא שס"ל שרק בהנך שמוגדרת קירבתם וטובתם יכולים להודות ע"י ברכת הגומל [דהרי גם לרא"ש אין יכול כ"א אלא רק מי שמרגיש טובה באמת עי"ז, כמש"כ הט"ז כאן, וכן הוא לשון הריב"ש שהובא בדרכ"מ], אמנם הרי רבו ואביו אינם חשובים לו יותר מבניו ואשתו מצד חפצו בטובתם, ואפילו הכי מברך לשיטות החולקים רק על רבו ואביו שמעלתם הוא מצד דין כיבוד, וא"כ ע"כ דהוא משום סברת הביאוה"ל שמצינו ענין של חיוב באביו ורבו לענין ברכת הנס, כן הוא לענין רשות לגבי ברכת הגומל ולא משום סברת הרא"ש. אך אכתי יתכן דאחר סברת הביאוה"ל אתי שפיר טפי, דעצם מה ששייך כאן ברכת הרשות הוא משום הביאור הנ"ל, ורק לענין החיוב בפועל הטילו זאת מצד סברת הביאוה"ל. ודו"ק.

וכל הנ"ל מדוקדק בלשון הגמ' שם דכתב ארבעה צריכים להודות וכו', וצריך לאודויי באפי עשרה וכו', פטרתון יתי מלאודויי וכו', והא איהו לא קא מודה וכו', ומבואר דבכל מה דקאי כלפי המחוייב נקטינן לשון הודאה ולא לשון ברכה, והיינו דהחיוב הוא הודאה, והוא גופיה מתקיים בתרי אנפי: א. בזמן שביהמ"ק קיים ע"י קרבן תודה. ב. האידנא ע"י ברכה וכדאמרינן מאי מברך, דכלפי הקיום בפועל הוא ע"י ברכה, אך בעיקר החיוב הוא ההודאה. וכן הדין שצריך באפי עשרה הוא לא על הברכה אלא על הדין להודות, ולהכי נקטה לשון הודאה, משא"כ אצל האחרים שאינו חיוב ודין להודות, אין דין זה דהוא רק בהודאה ולא בברכה, והם מקיימים את הברכה. ודו"ק.

בביאור שיטת רש"י דהנך ארבעה מחוייבים מהתורה בקרבן תודה

ד. והנה לענין היסוד הנ"ל לגבי קרבן תודה, כ"ה בהכרח עפ"י רוב השיטות דהוא רשות עכ"פ מהתורה, ודין הקרבן הוא מהתורה וכנ"ל, אמנם בשיטת רש"י הנ"ל באמת בפמ"ג כאן כתב כמש"כ דהוא דין מדרבנן שהנ"ל צריכים להודות. אמנם כבר ציינו דשיטת רש"י במנחות ע"ט ע"ב על הא דמבואר בגמ' שם דאיכא תודת חובה, דברש"י שלפנינו איתא דאיירי באמר הרי עלי, אך ברש"י כת"י [שהוא הרש"י האמיתי] כתוב ב' לשונות, ובלישנא הב' כתב דתודת חובה היינו ארבעה הנ"ל שצריכים להודות, ומפורש ששיטתו שהוא חיוב מהתורה, ובשיטמ"ק שם (אות י') הק' עליו דלא אשכחן דליחייב בלא הרי עלי. אך שיטת רש"י כנ"ל וכפשטות פירושו לתורה. ולכאורה תיקשי כנ"ל היאך התורה חייבה קרבן את הד' הנ"ל שנתפרשו בתהלים, אמנם להנ"ל יש ליישב שפיר, דהתורה חייבה קרבן תודה את אלו החייבים בהודאה, ואפשר דישנם עוד חייבי הודאה עיין

**ב. ורחץ את בשרו במים ולבש את בגדיו ואחר יבוא אל המחנה וטמא הכהן עד הערב: אשר הוא שוכב עליו בזובו יטמא בגדים ורחץ במים ונטמא עד הערב. וכל הנוגע במשכבו יכבס בגדיו ורחץ במים ונטמא עד הערב. וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו יטמא עד הערב וכל המשא אתם יכבס בגדיו ורחץ במים ונטמא עד הערב. וכל אשר יגע בו הזב ולא שטף את ידיו במים וכבס בגדים ורחץ במים ונטמא עד הערב. והכלי חרס אשר יגע בו הזב ישבר וכל כלי עץ יקבר במים וטהר. ומטהר הזב משכבתו ורחץ במים ונטמא עד הערב. והיום השביעי יספר לו שבעת ימים לטהרתו וכבס בגדיו ורחץ את בשרו במים חיים וטהר. והשמיני יקח לו שתי תרים או שני בני יונה והביא אותם לפני יהוה אל פתח אהל מועד ונתן אותם אל הכהן. והעשה הכהן את האחד חטאת ואת השני עלה וכפר עליו הכהן מזובו לפני יהוה. וצוית את בני ישראל ולא ימותו בטמאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם. זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע לטמא בה. והדה בנדתה בדמה תהיה שבעת ימים תהיה בנדתה וכל הנוגע בה יטמא עד הערב. וכל אשר תשכב עליו בנדתה יטמא וכל אשר תשב עליו יטמא. ואיש אשר יגע במשכבה יכבס בגדיו ורחץ במים ונטמא עד הערב. והנוגע בכלי אשר תשב עליו יכבס בגדיו ורחץ במים ונטמא עד הערב. ואם על משכבה הוא או על הכלי אשר היא יושבת עליו בנגעו בו יטמא עד הערב. ואיש כי שכב ישכב עמה והיתה נדתה עליו וטמא שבעת ימים וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא. והאשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה או כי תזוב על נדתה כל ימי זוב טמאתה כימי נדתה תהיה טמאה היא. כל המשכב אשר תשכב עליו כל ימי זובה כמשכב נדתה יהיה לה וכל הכלי אשר תשב עליו טמא יהיה כטמאת נדתה. וכל הנוגע בם יטמא וכבס בגדיו ורחץ במים ונטמא עד הערב. והיתה כי טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר. והיום השמיני תקח לה שתי תרים או שני בני יונה והביאה את שניהם אל הכהן אל פתח אהל מועד. ועשה הכהן את האחד חטאת ואת השני עלה וכפר עליה הכהן לפני יהוה מזוב טמאתה. והזרתם את בני ישראל מטמאתם ולא ימותו בטמאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם. זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע לטמא בה. והדה בנדתה בדמה תהיה שבעת ימים תהיה בנדתה וכל הנוגע בה יטמא עד הערב. וכל אשר תשכב עליו בנדתה יטמא וכל אשר תשב עליו יטמא. ואיש אשר יגע במשכבה יכבס בגדיו ורחץ במים ונטמא עד הערב. והנוגע בכלי אשר תשב עליו יכבס בגדיו ורחץ במים ונטמא עד הערב. ואם על משכבה הוא או על הכלי אשר היא יושבת עליו בנגעו בו יטמא עד הערב. ואיש כי שכב ישכב עמה והיתה נדתה עליו וטמא שבעת ימים וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא. והאשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה או כי תזוב על נדתה כל ימי זוב טמאתה כימי נדתה תהיה טמאה היא. כל המשכב אשר תשכב עליו כל ימי זובה כמשכב נדתה יהיה לה וכל הכלי אשר תשב עליו טמא יהיה כטמאת נדתה. וכל הנוגע בם יטמא וכבס בגדיו ורחץ במים ונטמא עד הערב. והיתה כי טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר. והיום השמיני תקח לה שתי תרים או שני בני יונה והביאה את שניהם אל הכהן אל פתח אהל מועד. ועשה הכהן את האחד חטאת ואת השני עלה וכפר עליה הכהן לפני יהוה מזוב טמאתה. והזרתם את בני ישראל מטמאתם ולא ימותו בטמאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם. זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע לטמא בה. והדה בנדתה בדמה תהיה שבעת ימים תהיה בנדתה וכל הנוגע בה יטמא עד הערב. וכל אשר תשכב עליו בנדתה יטמא וכל אשר תשב עליו יטמא. ואיש אשר יגע במשכבה יכבס בגדיו ורחץ במים ונטמא עד הערב. והנוגע בכלי אשר תשב עליו יכבס בגדיו ורחץ במים ונטמא עד הערב. ואם על משכבה הוא או על הכלי אשר היא יושבת עליו בנגעו בו יטמא עד הערב. ואיש כי שכב ישכב עמה והיתה נדתה עליו וטמא שבעת ימים וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא. והאשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה או כי תזוב על נדתה כל ימי זוב טמאתה כימי נדתה תהיה טמאה היא. כל המשכב אשר תשכב עליו כל ימי זובה כמשכב נדתה יהיה לה וכל הכלי אשר תשב עליו טמא יהיה כטמאת נדתה. וכל הנוגע בם יטמא וכבס בגדיו ורחץ במים ונטמא עד הערב. והיתה כי טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר. והיום השמיני יקח לו

סמך קרא דתהלים, ומאי דקרי ליה בגמ' הנאה י"ל דהיינו הנאה מועטת, ועל הנאה כזו אין דין ברכה"נ, ומ"מ נתחדש דין ברכת השבח דסו"ס נהנה קצת, ולא שאני מברכת יוצר המאורות דנהנה מהאור, ואעפ"כ אינו מברך עליו ברכה"נ אלא ברכת השבח.

אלא דזה קשה מל' הרמב"ם והטור והרוקח דלהלן דמשמע שדין הברכה על הריח שוה לדין הברכה על אכילה ושתי' (ומ"מ מיושב ע"פ הב"ח, ר' להלן), וכצ"ל בדעת רש"י הנ"ל דאיכא איסורא דמעילה אף בריח, ועיין בזה.

ואנכי הרואה בציונים לתורה למוהר"י ענגיל כלל ז' שכ' עפ"ד הצל"ח כמה נפק"מ, **הא**' עפמש"כ המהרש"א בפסחים דק"ב. דהא דסב"ל אינו שייך אלא בברכת המצות דאינן מעכבות, משא"כ בברכה"נ דאיכא איסורא דמעילה [וכבר מילתי אמורה בזה בס"ד בגליון ל"ד, קחנו משם], ועפ"ד הצל"ח בריח דאין הברכה בגדר 'מתיר', דהא ליכא לאיסורא כ"א מצוה גרידא לברך, הדר הו"ל ספיקו להקל. **והב**' עפמש"כ הרא"ש בפ"ז מברכות סי' כ"א דאע"פ שיש דין ערבות אינו יכול להוציא לחבירו בברכת הלחם והיין אם אינו אוכל ג"כ, כיון שאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה [ובציונים לתורה ביאר בזה דאין בברכתו כח להתיר להקדש והאיסור דחבירו, והא דאם צריך לברכה אף הוא הר"ז יכול להוציא, י"ל דה"ט דמיגו דמתיר הקדש דידיה מתיר נמי הקדש דחבריה, והביא ראיה לזה מגיטין פ"ג:, ע"ש, וציין שם להר"ן במגילה די"ג: מדפי הרי"ף שכ' בשם הגאונים ביאור אחר להא דיוצא השומע כשאף המברך מחוייב, ולרש"י בר"ה דכ"ט. שכ' טעם אחר מהרא"ש בהא דאינו מוציא בברכה"נ, דבזה אין ערבות דהא אינן חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליבריך, ולפ"ד רש"י ליכא להנפק"מ]. **והג**' עפמש"כ בהגהות אשר"י בפ"ק דברכות סי"ד דיכול תמיד לברך אחר המצוה ולצאת יד"ח, מלבד בסעודה דאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, וכיון דעבר ואכל והגיע ברכה אחרונה הואיל ואידחי אידחי [ואגב גררא, הנה הארכתי בס"ד בגליון הנ"ל אם האיסור מכח המצות ברכה קאתיא, או"ד דשני דינים נאמרו בברכה, ואשר לפ"ד ההג"א מתבאר לכאו' דהאיסור עיקר כלפי המצוה, דאלת"ה מה תירוץ הוא זה דיש איסור, הא גם במצות ברכה מיתלא תלי וקאי, אע"כ דעיקר דין ברכה"נ הוא בשל האיסור, וכשא"צ להתיר איסור ממילא אזדא ליה המצות ברכה, ודו"ק בזה], ולפ"ז בברכת הריח אם לא בירך קודם יהא חייב לברך לאחריה, כיון שאינו מדין מתיר (וציין לרש"י דברכות נ"א, ע"ש בהא דרבינא גבי דין זה, ועצה"ד בברכות הריח נחלקו בו האחרונים, ראה ס' קובץ וס' בני בנימין להאדר"ת על הרמב"ם רפ"ט מברכות שנחלקו בזה, ולמעשה אין מברכים כמש"פ המשנ"ב ר"ס רט"ז).

ואשר יראה להוסיף בזה, דהנה דעת הבית דוד (או"ח סי' שנ"ט) ומהר"מ חאגיז בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' רס"ד ובח"ב סי' ח-ט') דבברכות השבח אין איסור דלא תשא את שם ה"א לשוא, ולא מיקרי ברכה לבטלה, ואף שרבו גם רבו החולקים בזה (וע' באורך בח"י מהשד"ח במכתב לחזקיהו חלק השו"ת ס"י ועוד באחרונים), מ"מ לפ"ד הב"ד והלק"ט תהא נפק"מ הכא אם ברכות הריח הוו ברכות הנהנין או השבח.

ועתה ניהדר אנפין לסברת הצל"ח ואת אשר הביא האבנ"ז כדלעיל, דהנה האבנ"ז עצמו דחה לאשר הביא משום דמסקנת הש"ס דפסחים דרק לאחר שנעשית מצותו אין בו משום מעילה, וכ"פ הרמב"ם בפ"ה מהל' מעילה הט"ו, וכיו"ב העיר בשו"ת שלמת חיים בביאורי הש"ס סי' תתקפ"ו (וע"ש ישוב לדברי הצל"ח).

והנראה דאע"פ דבפסחים שם מבואר דאף אם ליכא מעילה מ"מ איסורא מיהא איכא, מ"מ לא הק' מזה מכמה טעמי, חדא דאפש"ל כמש"כ הבית מאיר כאן בענין ריח שאין לו עיקר (ע' להלן ענ"ג), די"ל דלא תקנו רבנן הוצאת ש"ש כ"א בדבר שיש בו משום מעילה [ובביאור דבריו נר' ע"פ הא דברכות ל"ה. דילפי לברכות מסברא דאסור ליהנות מהעוה"ז בלי ברכה, וסמכי לה הא דכל הנהנה בלא ברכה מעל]. ועוד, דיתכן דס"ל להצל"ח כמ"ש בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' ר"י ובשו"ת בית יהודה או"ח סי' כ"א, דהא דאיכא איסורא היינו דוקא בהקדש, אך בשאר איסוה"נ אף איסור דרבנן ליכא, וממילא א"ש דלא הצריכו ברכה, דהא אע"פ דהנהנה מהעוה"ז בלא ברכה מיקרי מועל כדלעיל, וכיו"ב אי' בירושלמי רפ"ו דברכות דהוא כהקדש עד שיברך, ועי' תוספתא רפ"ד מברכות, ובחמדי דוד להגאון מוהר"ד פארדו על הגליון שם, מ"מ לכאו' ודאי שאין דינו ככל מעילה ופטור מהבאת קרבן [וע' ל' תר"י בברכות כ"ה. מדפי הרי"ף ד"ה מאי, "כלומר מי שאינו יודע הברכות באיזה ענין יוכל לאכול, שאם יאכל יתחייב קרבן מעילה בכל פעם ופעם", ויש ליישב], וממילא קיל טפי ול"ה ביה אפי' איסורא דרבנן.

והנה ל' הרמב"ם (פ"ט ה"א מברכות) הוא "**כשם שאסור לישראל ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה, כך אסור לו ליהנות בריח טוב קודם ברכה**", וכיו"ב הוא ל' הטור (ריש סי' רט"ז) "**כשם שאסור לישראל ליהנות במאכל או במשקה עד שיברך, כך אסור ליהנות מריח טוב עד שיברך**" [וכעי"ז יש ברוקח בהל' ברכות סי' שס"ד שעל הנאת הריח צריך לברך "**והוא כאכילה**", ע"ש], וע' בב"ח שנתקשה בלשונותיהם שהשוו ברכות הריח לאלו של מאכל ומשקה, וביאר בכוונת הרמב"ם דלמעשה ראוי והגון היה לברך בשעת ההרחה ממש (וע"ש ראייתו מש"ס דברכות מ"ג), והא קמ"ל דשוה הוא לדין ברכות האכילה שמברך לפני האכילה, אולם בל' הטור נתקשה בזה, וביאר דכוונת הגמ' דמדינא הברכה על הריח היא רשות, כיון שאין בו הנאה גם לגוף, וע"ז קאמר חיוב גם בהנאת הנשמה, וזה אשר בא להדגיש רבינו בעל הטורים [ובזה יתבאר נמי באופ"א יישוב לקו' הצל"ח].

ואשר נראה לפענ"ד ליישב ולבאר כוונת רבותינו הרמב"ם והטור והרוקח, שבאו להדגיש דגם מריח יש איסור ליהנות בלא ברכה, והוא שוה ההנאה מאכילה ושתיה, ואם לחשך אדם לומר שאינו כ"א בהנאת הגוף, י"ל דגם בריח יש הנאת הגוף, וכמש"כ הרמב"ן (שם נ"ב.) דריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא וכאכילה ושתי' דמי, ושאני מרחיצה וריח ואור שאינם נכנסים לגוף, וכ"ה להדיא בריטב"א דפסחים (נ"ד., ועי' היטב ברשב"א בתשו' החדשות מכת"י הוצאת מכון ירושלים סי' י"ט). ואל תתמה על דבריהם מל' הגמ' הנ"ל, דצ"ל הכוונה שעיקר ההנאה לנשמה [וע' מהרש"א בברכות שם], אך ע"ז לבד אין מברכין אלא בצירוף ההנאה המועטת לגוף [ואין לומר דאה"נ לא ס"ל כגמ' זו דמייתי קרא אחרינא, ונקטו הלכתא דלא כוותה, דהא הריטב"א בהל' ברכות פ"ד ס"א נקט לישנא כעין הרמב"ם והטור, והוסיף דאסמכוהו חכמים אקרא דכל הנשמה תהלל יה, וכ"ה בבה"ג, וכ"מ מהא דמרן בכס"מ ובב"י הביא מקור דברי הרמב"ם והטור לגמ' דברכות הנ"ל].

והנראה שורש הדברים כמש"כ היעב"ץ במור וקציעה כאן, דבכל חמשת החושים הגוף והנפש רוכבים צמודים, שניהם שותפים בהנאה והיו לאחדים, ואף אם הנאת הא' מהם גדולה יותר, מ"מ אין נגרעת ההנאה לגמרי מן השני, ומ"ש שהנשמה נהנית ממנו היינו שתחילת ההנאה מגיעה לנפש, ואין הגוף מתפעל ממנו בדרגת הנפש. וכיו"ב כ' הבא"ח (ש"א פ' ואתחנן ה"א) דהגוף נמי נהנה ממנו, אך מ"מ הנאת הנשמה מן הריח יותר מרובה מהנאת הגוף, כי הנאת הגוף מסתלקת תיכף ומיד כשיעבור הריח, אבל הנאת הנפש מן הריח מתמדת ונשאר כוחה בה [ועי' עירובין ס"ה. שהשוו הריח לשתיה, דאר"ח כל המתפתה ביינו יש בו מדעת קונו, שנא' וירח ה' את ריח הניחוח וגו', וע"ש רש"י].

ועיקר יסודנו דגם בריח שייך האיסור באכילה בלא ברכה, כבר אשכחנא לקמאי דס"ל הכי בהדיא, עי' רש"י בר"ה (כ"ט. ד"ה חוץ) דגם בריחני שייך האיסור [ומ"מ יתכן בדעת רש"י דהאיסור נובע מכח המצות ברכה, ויעוי' בזה בעמק ברכה ענין ברכה"נ ס"ב], וכ"ה בהגהות אשר"י (שם פ"ג סי"ג) מא"ז, וכיו"ב עי' בפסחים דנ"ג: דאמרו דאין מברכין על הנר אלא במוצ"ש, ודנו על מוצאי יוהכ"פ, ע"ש ברש"י, ובתוס' הק' ה"ר יוסף דמ"ט אין מברכין עליו בכל שעה שנהנה ממנו, והא אסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, ותירץ דה"מ כשגופו נהנה אך לא בשאר הנאה, ואע"ג דמברכין על אור השמש בכל יום, היינו משום שמתחדש בכל יום. ונראה לומר דהיינו נמי בברכת הריח שגופו נהנה, דאל"ה מ"ש מאור [וכן מצאתי ביאור כוונתם באבנ"ז הנ"ל, וכיו"ב ביאר מוהר"י ענגיל בלקח טוב כלל י"א ד"ה והנה התוס', דאין מברכים אלא כשכלליות הגוף נהנה, ולא רק אבר פרטי דומיא דאכילה, ובריח כל הגוף נהנה, דהנאת כל הנשמה חשיבא כהנאת כל הגוף, ועי' שו"ת אמרי דוד סי' קצ"ח], וכ"ה להדיא בריטב"א (שם נ"ד.), וא"כ לא ימנע מלומר כן גם בדעת הרמב"ם והטור.

ושו"מ במאמ"ר הכא סק"א שביאר להדיא כוונת הרמב"ם והטור דגם בריח יש איסור כבאכילה ושתי', ונטה מדברי הב"ח, וכן מצאתי בדברי ירמיהו (מובא במהדורת הרמב"ם של עוז והדר), וב"ה שזיכני לכוין לדעת גדולים. וראיתי בס' מאור ישראל להגרע"י שליט"א בברכות מ"ג: שהעיר ע"ד הצל"ח מל' הרמב"ם (ריש הל' ברכות) דכ' דין המעילה אחר שהזכיר דין הריח ולא איפכא, ומוכח מזה שגם במריח ללא ברכה שייך איסור מעילה [ועפ"ז הרמב"ם לשיטתו וכמש"כ לעיל בסמוך], ושכ"כ להדיא רבינו בחיי בשלחן של ארבע בסוף שער ראשון.

אלא דהרמב"ם (שם ה"ח) פ' דמוגמר שמגמרין בו את הכלים ואת הבגדים אין מברכין עליו, לפי שלא נעשה להריח בעצמו של מוגמר, והק' רבינו מנוח דמ"מ נהנה הוא, וקי"ל דאסור בלא ברכה, ותי' דההיא דאסור ליהנות מיירי באכילה ושתי' שהם צורך גדול, והגוף נהנה בריחו של דבר, אבל בריחא דלית ביה ממשא ואינו צורך גדול לא חייבו חכמים כ"א כשנעשה עיקרו ליהנות מהריח, וציין דדעת רש"י שמברכים על ריח אפי' בבא להעביר הזוהמא. ויל"ד בכוונתו אם לדעת הרמב"ם בריח שיש לו עיקר הוי איסור אם לא יברך, או"ד דס"ל בדעת הרמב"ם דליכא כלל איסור בריח, אלא דכשיש לו עיקר חייבו חכמים לברך משום הנאת הנשמה, אך איסור אינו כ"א בדאיכא הנאת הגוף, ורש"י לשיטתו אזיל דאיכא איסורא, והנשמה נהנית גם בריח שאין לו עיקר וממילא יש הנאה גם לגוף, וע"כ יברך להנצל מן האיסור, ועי' ל' מרן בכס"מ שם בהא דאין מברכין על כלים המוגמרין, "דכיון דריח אינו צורך הגוף **כ"כ**, כיון שאין לו עיקר אע"פ שנהנה אינו מברך עליו", ודו"ק [ועכ"פ מדקדוק דבריו תילף דהבין נמי שיש גם הנאת הגוף בריח אלא שהיא מועטת].

ובב"י בסי' רצ"ז הבי"ד הא"ח די"א שאע"פ שאין לו חוש הריח מברך, כיון דיש לו הנאה שמחזק ראשו וגופו (ולמעשה בדין זה עי' טושו"ע ונו"כ שם), ובשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' כ') כ' דהכי מסתברא, וזו כוונת רב להשמיענו דמנ"ל שאדם שגופו לא נהנה מן הריח נמי יברך, קמ"ל כל הנשמה תהלל יה, כל דייקא, דכ"א יכול לברכה [ויל"ע בדבריו, דהנה אמנם אמר כהא"ח אך לא מטעמיה]. ובגליוני הש"ס למוהר"י ענגיל לא הסכים לפרש כדבריו בכוונת רב, ובעצ"ד רב דקרי לה הנאת נשמה ביאר שהרגשתה היא דקה מאוד [ציין לסוטה מ"ט. דר"ה אשכח תומרתא דחינוניתא, שקלה כרכה בסודריה, אתא רבה בריה א"ל מורחינא ריחא דחינוניתא, א"ל בני טהרה יש בך, ומבואר דהריח יתייחס לו הטהרה אשר עניינה הדעת, כענין שאמרו ודעת זה סדר טהרות, והדעת והבינה עניינם אחד כמ"ש באבות פ"ג מי"ז אם אין דעת אין בינה, אם אין בינה אין דעת, והבינה מתייחסת לנשמה כמ"ש נשמת שדי תבינם, וע"כ שפיר יתייחס הנאת הריח אל הנשמה], א"נ דהכוונה לענין הנשימה, וכיוצא בדרשת חז"ל (ע' ב"ר י"ד ט' ודב"ר ב' ל"ז) מהאי קרא דעל כל נשימה ונשימה תהלל יה.

ועתה ניתנה ראי"ש ונשובה לאסמכתא דרב בריש אמרינו, דהנה באבנ"ז (שם) כ' לבאר הצריכות לאסמכתא יותר מאכילה ושתיה, דהכא הברכה לא תצילנו מן המעילה, דהא אי' בערכין (כ"א.) דהמשכיר בית לחבירו והקדישו, השוכר שדר בה מעל, דאף דהנאת דירה שלו מ"מ הרי במציאות נהנה מבית שגופו הקדש, וה"נ המריח בפרי שעיקרו לאכילה והוא מברך שנתן ריח טוב בפירות, אכתי גוף הפרי הקדש, והאוכלו מעל כיון שעדיין לא בירך העץ, וא"כ הר"ז מריח בפרי שגופו הקדש.

ובענייותי לא זכיתי להבין אמרי קדוש, דהא בתוס' שם הק' ע"ז, ותירץ ר"י דיכול להקדיש רק המותר על הדמים, ויש לו להקדש שותפות עם השוכר ואין כ"א יכול לברר חלקו. ועפ"ז אפש"ל הכא דהברכה היא כנגד דמי השכירות ובזה נפקע מההקדש, וכיון שבירך על הריח הרי מבורר החלק המותר לו, ואה"נ אם יאכל יעבור על איסור דכלפי זה לא נפיק מהקדש, אך בחלק הריח נפקע הדין הקדש, ואינו מוכרח.

אך הא נראה ברור דד"ז אינו מיישב בדבר שעיקרו לריח [וכ"מ בכוונתו דהזכיר פרי לברכת שנתן ריח טוב בפירות], וגם י"ל עפ"ד דהקרא אתי להתירו ע"י ברכה ולא לאוסרו בלא ברכה, דהא בפשטות איסור מעילה קאי בגויה ואתי קרא לאפוקי מהא.

ועוד ביאר באבנ"ז דחכמים לא תקנו ברכה כ"א על הנאת אכילה, וקיי"ל דריחא לאו מילתא היא, ופי' הרמב"ן והר"ן בחולין דריחא לאו כטעמא והנאה גרידתא הוא, ומותר כשאינו מתכוין. ואף לאביי דאמר דריחא מילתא דכטעמא חשיב, היינו דוקא במידי דמאכל, אבל המריח בבשמים שאינם לאכילה ודאי לאו כאכילה חשיבא, וראי' מפסחים כ"ה: דאי' דהנאה הבאה לו לאדם בע"כ אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה, ופרש"י דמיירי במריח ע"ז, ואי הוה חשיב ליה אביי כטעמא הו"ל למיסר בכל גווני, וכיון דהנאה גרידתא היא ע"כ שאל רב מנלן דשאני מיתר ההנאות שאין מברכין עליהם.

ובס' עינים למשפט הביא לבאר בשאלת רב ע"פ הא דלעיל ל"ה: דאין מברכין על שתיית שמן זית דאזוקי מזיק לגופיה, ופרש"י דאי"ז אכילה שטעונה ברכה, וגבי ברכה ואכלת כתיב [ומ"מ עי' ברא"ש שכ' דלא נאמר דין אכילה בברכה, וגם בעצם דברי הגמ' דשמן זית מזיק ואין מברכין עליו נאמרו ביאורים אחרים בראשונים, ועי' מה שהארכתי בזה בס"ד בגליון ל"ד], וממילא הוק' לרב מנין שמברכין על הריח שאינו בגדר אכילה, והא קמ"ל מקרא דתהלים דאף ריח בכלל אכילה.

ולולי דמסתפינא הו"א דכוונת רב להק' מנין שמברכין על הריח בפרי שנועד לאכילה, דזה ודאי דדבר שעיקרו לריח יש לברך עליו, דהא אסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, אלא דפרי הו"א דא"צ לברך, דכיון שעיקרו לאכילה עומד כבר פקע איסורו בברכת האכילה וא"צ להוסיף עוד ברכה, לז"א כל הנשמה תהלל יה, דאפי' על החלק הטפל שהוא דבר שהנשמה נהנית ממנו יש לברך, אך מה אעשה ולא משמע כן בש"ס ובדברי רבוותא, וכגון דא צריכא רבה.

ב. בברכה אחרונה וברכת שהחיינו על ריח

והנה קיי"ל דאין מברכין ברכה אחרונה על ריח, עי' ברכות מ"ד: ונדה נ"א: ונ"ב, ושו"ע ריש סי' רט"ז, והטעם פרש"י בנדה דהנאה מועטת היא, ובמגא"א הבי"ד הכל בו (סכ"ד ברכת הפירות כ' ג') שפי' דה"ט דכשמפסיק הריח מחוטמו כבר עברה הנאתו, ואינה כאכילה שנשארת בתוך מעיו, ובס' הפרדס (שער ז' דין ט"ז) כ' דה"ט דבאכילה נהנה בחיך ובמעיו, וברכה ראשונה היא על הנאת החיך, והאחרונה על הנאת מעיו [ועפ"ד מתבאר שמי שאינו אוכל דרך פיו אלא מאכילין אותו דרך צנור בוריד (המכונה זונדה) רח"ל, לא יברך ברכה ראשונה כלל כיון שתקנוה חכמים על הנאת החיך, וליכא, ובפוסקים נחלקו בזה, ואכ"מ], אך ריח אין בו הנאה לגוף כ"א לנפש וסגי ליה בברכה אחת, ובב"ח ובט"ז ובתשו' גינת ורדים (ח"א באו"ח כלל ג' ס"כ) פי' בדברי רש"י דהוי כנתעכל המזון דאין לברך לאחריו, וכ"כ הא"ר בכוונת הלבוש, ועפ"ד עלו דברי רש"י והכלבו בקנה אחד, ואשר נראה דזו נמי כוונת רבנו אשר בר חיים בס' הפרדס הנ"ל [ועי' בשו"ת כת"ס או"ח סי' כ"ד ובשלמת חיים בביאור הש"ס שם].

אלא שבדברי חמודות (פ"ו מברכות אות ק"כ) ביאר ע"פ ד' רש"י הנ"ל טעמא דאין מברכין שהחיינו על ריח, משום דהנאה מועטת היא, ונ' מדבריו דהבין בכוונת רש"י שאינה הנאה של זמן מועט, אלא שעצם ההנאה מועטת היא, דהא מצינו ברכת שהחיינו גם על הנאה של זמן מועט, וא"כ אף בריח כיון שלמעשה נהנה הנאה מושלמת בשעת הריח מוטל עליו לברך זמן, אע"כ דס"ל בכוונת רש"י שהוא הנאה מועטת בשעת ההרחה, ואינה הנאה גדולה כטעימה, וע"כ אין מברכים ברכה אחרונה ושהחיינו [וכן משמע הבנת השעה"צ בדעת רש"י, ע' בדבריו ס"ק ג'].

ושם הביא משם מהר"ר משה לוי דיין שאין מברכין שהחיינו על ריח טוב משום דסמכוהו אקרא דכל הנשמה תהלל יה, והנשמה נצחית היא, ולכאו' יל"ד דהא מברכים על הנאת הגוף כל שנה מחדש אע"פ שהגוף אינו חדש, ואשר יל"ב הגדר עפ"ד דעיקר הברכה היא **על ההנאה מהפרי ולא על הנאת הגוף מהפרי**, אך הכא שאני דאסמכוהו אקרא, והיינו **על הנאת הנשמה מהריח ולא על הנאת הריח**, וחידוש.

ומצאתי בבא"ח (ש"א פ' ואתחנן ה"א) דכללינהו בחדא מחתא, וכ' שאין מברכין שהחיינו על הריח לפי שאצל הגוף היא הנאה מועטת, ואע"פ שאצל הנשמה היא הנאה מרובה לא שייך לברך זמן על הנאת הנפש, כי הנפש נצחית היא ולא תמות, ע"ש.

ובמגא"א כ' דנר' הטעם שאין מברכין זמן על הריח דהיינו משום שהם כל השנה, והנר' דס"ל כמש"כ הרדב"ז בשו"ת סי' רצ"ז דראוי לברך זמן ע"ד שעיקר נטיעתו לריח והוא מתחדש משנה לשנה, כיון שנהנה מהריח הטוב, ומה"ט תקנו ברכת הנהנין על הריח, ואין לחלק בין ברכת הנהנין לברכת הזמן בזה. וא"ת דקיי"ל דקול מראה וריח אין בהם משום מעילה, ומשמע דלית בהו הנאה, יש להשיב על טענתך מברכת הנהנין, וע"כ דה"ט דלי"ב מעילה דהוא משום דלי"ב משששא, אך הנאה אית בהו. ושו"מ כן במג"א (אלף המגן סק"ב).

וביותר היה מקום לומר בכוונת המג"א דס"ל דאף בבשמים המתחדשים משנה לשנה אין מברכים שהחיינו, וה"ט "שהם כל

השנה", דהיינו שעצם מציאות הריח הטוב קיימת תמיד, ואין לחלק בין ריח מדבר זה לריח אחר, ודלא כהרדב"ז. וכיו"ב כתב בשיירי כנה"ג דשם ריח אחד הוא, ואף את"ל דיש לחלק ביניהם מ"מ סמכינן על ברכה שמברך בשעת ראי', דאז הוא זמן ברכת שהחיינו מעיקר הדין, ולדידן דמברכים שהחיינו בשעת אכילה סמכינן אברכה דאכילה של הפרי שמריח בו.

אלא דשו"מ במג"א להלן סי' רכ"ה סקי"ב שהבי"ד הרדב"ז, וציין לסי' רט"ז שכתב דיש חולקין, ונ' כוונתו לדברי הד"ח הנ"ל, ואשר משמע דהוא עצמו ס"ל כהרדב"ז.

ודע דהחזו"א (או"ח סי' כ"ח סק"ד) פשט דדין ברהמ"ז אינו על עצם הספקת מזונו, וכ"ז שהאוכל מזינו עד שיתעכל הר"ה כאוכל באותו זמן, אלא שהוא דין ברכה על עצם האכילה, והדין ברכה עד שיתעכל הוא רק שיעור לזמן הברכה [וע' בזה בספק הגרעק"א בגליון שו"ע או"ח סי' קפ"ו], ונסתפק אם מן הדין היה צריך ברהמ"ז סמוך לאכילה כמו ברכה ראשונה וברכות אחרונות של הקורא בתורה ובנביאים, אלא שאין השהיה מפסקת כיון שהאכילה בתוך מעיו, או"ד דמן הדין אין השהיה מפסקת, אלא שלאחר העיכול כבר כלתה טובתו ואינו ראוי לברכה, והבי"ד המג"א בשם הכלבו הנ"ל, וציין דממשמעות דבריו אתה למד כצד בתרא בספיקו הנ"ל. אלא דק' ע"ז מברכות מ"ח: דמרע"ה תיקן לישראל ברכת הזן על המן, וביומא ע"ה: אי' דהמן נבלע באבריהן, וא"כ לעולם הוי כלאחר שיעור עיכול, ומוכח שא"צ תנאי שלא יתעכל אלא כשהפסיק, אך אם מברך תיכף לאחר האכילה לא אכפ"ל עיכולו, וכצד קמא בספיקו דלעיל, וצ"ל הטעם בהעדר ברכה אחרונה על ריח כמש"כ רש"י בנדה, ר' לעיל. ודו"ק.

[ובעצ"ד יש לפלפל בהקיא מה שאכל, דאם האכילה מחייבתו ומיד לאחריה בכ"מ יכול לברך, א"כ גם בהקיא לאחריה יכול לברך. וד"ז אינו מוסכם, עי' פמ"א ח"ב סי' כ"ז, ומנח"ח מצוה שי"ג סק"ג, ובברכ"י סי' ר"ח סק"א (וע' על דבריו בשד"ח ח"ו מע' אכילה אות י'), ובבא"ח ש"א פ' חקת הי"ג (באם בטוח לו שלא נשאר כזית ממאכלו), שהסכימו שלא יברך ברהמ"ז. ואין לחלק ולומר דכשהקיא גרע ממקום שעבר שיעור עיכול, כיון שההקאה מבטלת מעשה האכילה מעיקרו, דהא לא משמע כחילוק זה בדברי האחרונים, הלא בספרתם, וע' פתח הדביר סי' קפ"ד סק"ג, והביאו השד"ח שם].

ולגופן של דברים, הנה הדין בברכה אחרונה מוסכם אליבא דכו"ע דאין לברך, ומצאתי בשלמת חיים שם דברי הגרי"ח זוננפלד שביאר עפ"ז לשאלת רב שבראש הדברים, דהנה עיקר ברכה"נ מה"ת לא מצאנו כ"א לאחריו (ע' ברכות ל"ה. ומ"ח:), וע"ז סמכו חכמים כל הברכות [ע"ש ל"ה., ואף דמפורש שם דזה הוא דוקא למ"ד כרם רבעי, אך למ"ד נטע רבעי סמכו רבנן אקרא רק דבר נטיעה, אך מידי דלאו בר נטיעה הוא ילפינן לה מסברא לבדה (ע"ש רש"י ותוס'), ואנן קיי"ל כמ"ד נטע רבעי, כדפ' הרמב"ם פ"ט מהל' מע"ש וטושו"ע יו"ד סי' רצ"ד ס"ז, מ"מ אילה"ק דהא הבשמים הוו מידי דנטיעה, ופשוט], וע"כ הו"א דבדבר דלא שייכא ביה ברכה לאחריו בשום פעם לא תקנו בו נמי ברכה לפניו, לז"א אסמכתא מיוחדת מתהלים.

וברכת הזמן כבר הראת לדעת דאיפליגו בה הפוסקים, ואציין עוד מראה מקום, דעי' באורך בברכ"י שהביא תשו' שבות יעקב ססל"ז שנטה לומר שיש לברך זמן על דברים המדיפים ריח טוב ומתחדשים משנה לשנה, ופליג עליה.

וראיתי עוד לדברי המג"א בסי' ריי"ח סק"ה שהק' מ"ש ברכות הניסים כשמגיע למקום שנעשה לו הנס שמברך פעם בל' יום, לבין רעמים וזוועות וריח בושם שמברך כל פעם, וביאר דהתם אינו רואה את הדבר עצמו, ושאני ריח בושם דכיון שהנאתו דומיא דאכילה מברך בכל פעם מחדש, ומשם הראב"ן והאבודרהם הביא דריח נמי אינו הדבר בעצמו כי הריח מוסיף והולך.

ג. בהמסתעף לדין ברכה על ריח טוב שאין לו עיקר

הנה פ' הרמב"ם דהמריח בכלים המוגמרים אינו מברך, לפי שאין שם עיקר אלא ריח בלא עיקר, והטור ס"ס ריי"ז הק' דמוכח מהא דפטרו רק משום שאין לו עיקר דחשיב ליה עשוי להריח, וכ"ה אמת שנעשה להריח כדי שיתבשמו הכלים, וא"כ מ"ט אין מברכין עליו. ואפשר שרוצה הוא לדמותו לריח רע דלא חשבינן ליה הרחקה בשעת תפילה כשאין לו עיקר, אולם לא דמי, דהא הכא בהנאה תליא מילתא, וכיון שנהנה ראוי לברך עליו, וביותר דגם בריח רע ללא עיקר יש להרחיק עד מקום שכלה הריח.

ומרן בב"י ובכס"מ כ' לבאר סברת הרמב"ם, דכיון שהריח אינו צורך הגוף כ"כ כשאין לו עיקר, אע"פ שנהנה אין לו לברך עליו, ובדברי חמודות (פ"ח מברכות אות י"ט) כ' ראי' לזה דע"כ הוצרכו למילף לברכת הריח מקרא דתהלים, ומה"ט נמי אין מברכין עליו ברכה אחרונה, כמש"כ רש"י בנדה, והובא לעיל.

וחזה הוית באורה זו תורה מש"כ בבית מאיר, דכיון שהברכות נתקנו כדי שלא נמעול, ובפסחים כ"ו. אי' דקול ומראה אי"ב מעילה לפי שאי"ב ממש, וריח לאחר שתעלה תמרתו אי"ב משום מעילה לפי שנעשית מצותו, ופרש"י דבריח יש ממש בסממנין וע"כ מעל, הרי מבואר דכשאין ממש בסממנין של הריח הוא שוה לקול ומראה ואין מועלין בו. ואף דאיכא איסורא כמבואר שם, מ"מ י"ל דלא תקנו רבנן הוצאת ש"ש אלא ע"ד דאית ביה מעילה, ולכאו' מכלל דבריו אתה למד דס"ל דלא כהצל"ח שהובא בראש ענ"א, אלא דטעם ברכת הריח אף הוא משום מעילה איהו.

וחמותי ראיתי אור מש"כ האו"ש (ריש הל' ברכות), שכ' דהא דאין מברכין על הריח לאחריו הוא משום דהוי כפחות מכשיעור, ומטעם זה בריח שאין לו עיקר פ' הרמב"ם שאינו מברך, דהא אמרו בשבת דס"ב: דאף כל שהו ליכא [כוונתו דהתם קתני דבכובלות ובצלוחית של פלייטון לא תצא, ואם יצאה חייבת חטאת דברי ר"מ, ור"א פוטר (והיינו דמותר לכתחילה, ע' ס"ב. ושם: רש"י ד"ה בד"א), בד"א כשיש בהם בושם אבל אין בהם בושם חייבת, אר"א בר אהבה ז"א המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי חייב, דהא אין בה בושם כפחות מכשיעור בכלי דמי וקתני חייבת (וערש"י דשיעור הוצאת בשמים בכל שהוא, וכיון שאינו כל שהוא הוי ריחה פחות מכשיעור, וקתני חייבת ולא אמרי' דהכלי נעשה טפל לה, והוי דלא כסתם משנה שם צ"ג ע"ב). ר"א אמר בעלמא אימא לך פטור, ושאני הכא דליתיה לממשא כלל (ערש"י שאין בו שום ממש, ואפי' פחות מכשיעור לא מיקרי). ובעצה"ע ע' רמב"ם דפסק דלא כר"מ ודלא כר"א, והוא בפי"ט מהל' שבת ה"ז שאסר לה לצאת בצלוחית של פלייטון, ובה"ח פ' שאם יצאה חייבת חטאת רק אם אין בושם, וזו דעת חכמים היא כדתנן שם ס"ב. וכ"כ להדיא בפיהמ"ש, וכ"מ דעת הרי"ף והרא"ש שהביאו המשנה דפלוגתת ר"מ וחכמים ולא הזכירו כלל מההיא דר"א, וי"ל דפסקו כחכמים, דאם לא פירשו איפכא העמד דבר על כללו דיחיד ורבים הלכה כרבים, וכאן עמד קנה במקומו דכבר יצאנו חוץ לתחום הלכות ברכות].

אלא דעפ"ד צלה"ב לכאו' דעת המתירים לברך בריח שאין לו עיקר [דהא בההיא דשבת מן הסתם נעשה ממש בשביל הריח], ושמא י"ל דס"ל דכ"ד הגמ' היינו דוקא בדר"א, אך חכמים דפליגי יתכן דסברי דהוי כפחות מכשיעור, ואה"נ פטור וכסתם משנה, וממילא ליכא לחידושא דר"א בר אהבה, ולדידהו לא צריכא לתירוצא דרב אשי דליכא לממשא כלל, וע' בזה.

אלא שבב"י הק' דבסי' רט"ז הביא הטור עצמו די"א דעל כשרתא ומשחא כבישא שסיננו השמן, ואין בו כלום מהבשמים, אין מברכין, שאין עריבות זו ממנו אלא שקלט אותו מדבר אחר, והוי כריח שאין לו עיקר כיון שאינו נהנה מגופו של שמן, ומ"ט התם לא ציין שאינו מבין דברי הי"א.

ובב"ח עם שכ' דעיקר הקו' יש לדחות, דהא התם פליג הטור ע"ד הי"א מכח דברי אביו הרא"ש, וע"כ לא נזקק לחילוקא דידיה, הביא תי' מהרש"ל בביאור דעת הטור, דבכשרתא הבשמים שנותנים בשמן לאו לריחא עבידא אלא לטעמא, שיהא טעם השמן מבושם מהבשמים, והריח אגב אורחיה הוא, וע"כ אחר הסינון אין מברכים, משא"כ בכלים המתגמרים שנעשה הגימור כדי שיתבשמו הכלים ויעלו ריח טוב, והר"ז נעשה להריח ויש לברך עליו.

ויותר מזה כ' הב"ח בסי' רט"ז דיש להוכיח שאף דעת הרמב"ם דבמשחא כבישא שסיננו והוציא הבשמים מברכים, והיינו משום שהכניסו בו לעיקר הבושם, ומיניה קלט השמן להריח, וע"כ אע"פ שסיננו מיחשיב כאילו נותר שם העיקר, ושאני מוגמר דלא נכנס בכלים מעולם עיקר הבושם כ"א הריח של תמרות עשן מבושם שנשרף בגחלים, והבי"ד מרן בשו"ע בסי' רט"ז ס"ו די"א שמברך על שמן שבישמו וסיננו בורא שמן ערב, וי"א שאין מברך עליו כלל, וכיון דהוא ספק נכון ליזהר מלהריח בו, וטען כנגדו דדעת הי"א שהביא הטור היא דעה יחידאה נגד כל הגאונים, ומ"מ מכיון דאיכא פלוגתא מה לברך יברך בורא מיני בשמים כדין כל ספק, אך א"צ ליזהר שלא להריח בו, אך בכלים המוגמרים א"צ לברך וכהרמב"ם.

והדרכ"מ כ' בביאו"ד הטור סברא הפוכה ממש"כ הב"ח בדעת הרמב"ם, דשאני שמן שהוציאו ממנו הבושם ולא נותר בו כ"א קליטת הריח, וע"כ אין לברך עליו, אבל במוגמר הבשמים נשרפו ונתהפכו ונעשו ריח, ואותו ריח הוא כעיקר הבושם, ויש לברך עליו. וע' במג"א סי' רט"ז סקי"ג ובט"ז סי' ריי"ז סק"ב.

ד. במריח מעיר אשר בה מחצה עכו"ם על מחצה ישראל

הנה בברכות (ג"ן.) אי' דאין מברכין על נר ובשמים של עכו"ם כ"א ברוב ישראל או מחצה על מחצה, וע' צל"ח שהק' דגבי בשמים לא הזכיר בשו"ע (סי' רצ"ז ע"ש סע' ב') היתר דמע"מ, אך גבי אור (סי' רח"צ ס"ז) הביאו, ותי' דבאור יכול לברך כיון דסמכי' מיעוט נכרים שראוי לברך על אור שלהם למחצה ישראל והו"ל רובא, משא"כ בבשמים שכבר כ' המג"א שכיון שמריח כ"כ רחוק מחוץ לעיר מסתמא ממסיבה הוא בא, הו"ל מחצה בלבד, אי בא ממסיבה דעכו"ם או דישראל, וכיון דבמסיבת עכו"ם אין שום צד להקל נותר הדין דסב"ל [אגב גררא, הנה הדבר ידוע דאפליגו רבוותא בגדר ס"ס, הש"ש (א' א') הביא דברי הרמב"ם דהא דסד"א לחומרא היינו מדרבנן, ועפ"ז ביאר הפנ"י (כתובות ט'.) דהא דס"ס לקולא הוא משום דכיון דהיה ס' א' בדאורייתא ממילא הו"ל דין דרבנן, וס' ב' עביד ליה סד"ר דאזלי' ביה לקולא (ועחוו"ד בכללי ס"ס סק"ו דאליבא דהרמב"ם לא דיברה תורה אלא בודאי ולא בספק, ויש לחלק בין היכא דהוי קו"ע לבין ל"ת, ע"ש), אך הרשב"א (ח"א תשו' ת"א) כ' להדיא לא כן, אלא דטעם הקולא בס"ס הוא משום שיש רוב ויותר מרוב צדדים להתיר, ואזלי' בתר רובא, ואשר י"ל דהוצרך לזה אחר דס"ל דבסד"א אזלי' מה"ת לחומרא (כמבו' בש"ש שם בשמו ובשם הר"ן), וע"כ דלא ס"ל בגדר ס"ס כהרמב"ם. ואינה ד' לידי כמה ראיות דע"פ הרשב"א מברכים בס"ס להחמיר, והארכתי בזה כבר בעבר (ראה מש"כ בגליון 31, 32) בס"ד, וא' מן הראיות הוא מהנ"ל דמבואר להדיא דס"ל שמברכים ברוב, ואי ס"ס הוא כרוב וק"ו אם עדיף מרוב יש לברך].

אולם הנה בסי' ריי"ז ס"ז פ' מרן דאם היה הולך חוץ לכרך והריח ריח טוב, אם רוב העיר עכו"ם אין מברך, ואם הרוב ישראל מברך, ועי' מ"ב וביאוה"ל שציין למג"א שהסכים כדעת הרוקח סי' שמ"ב שלא מצינו חולקים עליו דאפי' במחצה על מחצה נמי מברך, וכדאשכחן גבי אור, והק' דכיון דהוא מחצה על מחצה הו"ל ספיקא דאורייתא, דכ' לא ידבק בידך מאומה מן החרם, ולחומרא דיינינן ליה, ומאחר דאיכא איסור להריח מצד הספק הכיצד שרי לברך עליו, והניח בצ"ע.

אך הנה בסעי' ח' פ' מרן דאם נתערב ריח שמברכין עליו בריח שאין מברכין עליו, אזלינן בתר רובא, ובא"ר הביא פלוגתא בדין מחצה על מחצה, ומשו"ה הכריע הכה"ח בס"ק כ"ז דסב"ל, ובעי' דוקא רוב וכל' הרמב"ם והטור והשו"ע והלבוש, הרי להדיא דלא הסכים כהמג"א, ועפ"ז צלה"ב החילוק בין הבשמים לאור שפ' מרן לברך במע"מ, ואי כהצל"ח א"ש החילוק בינו לאור.

שו"ר דברי המג"א בספרו דהסכים שבש"ס משמע דדוקא בנר אמרי' היתר במע"מ ולא בבשמים [הראי' הוא דהנה בברכות ג"ן. איכא תרי בריייתות להתיר לברך ברוב עכו"ם, חד לנר וחד לבשמים, וגבי ברייתא דנר שקלו וטרו בגמ' ואסקו דאף במע"מ שרי, וגבי ברייתא דבשמים לא הוזכר בזה מאומה, וע' בזה מג"א סי' רח"צ סקי"ג, ובמחצה"ש שם כ' בכוונתו דשוים הם הנר והבשמים, והא דמרן הרב"י לא הזכיר ההיתר בבשמים הוא משום דלא נזכר להדיא בגמ'. וע"ע במרכה"מ שדקדוק הגמ' הוא דוקא בנר, דהא בבשמים איכא למימר דמשום דריו"ס נקט נמי דינא ברוב ישראל], וביאר החילוק דהנה הטעם דאין מברכין על אור ברוב עכו"ם הוא משום דבעי' אור ששבת וליכא, ומשום דליתא הכא אלא חשש אם אין הרוב עכו"ם לא חיישינן, ושאני בשמים דחשש הנאה מאיסור הוא, וע"כ שפיר אסור אף במע"מ. אך הדגיש דכ"ז הוא לדעת השו"ע, אך לדינא יש לברך גם במע"מ, וממילא הראת לדעת שקו' הביאוה"ל הרי היא למעשה ביאור המג"א בדעת מרן, והניח בצ"ע היאך הסכימו לדינא נגד סברא הברורה כ"כ. ומצאתי ראיתי לבעל התוי"ט במלבושי יו"ט על הלבוש שדעתו נוטה נמי להחמיר במע"מ ישראל ועכו"ם גבי בשמים, משום חששא דע"ז.

[אלא שלאור דברי המג"ג, וכ"ה בא"ר, שדעת הרוקח להקל במע"מ, אמינא ניתי ספר וניחזי, ושם מצאתי שהביא המחלוקת דחכמים וריו"ס בברכות שם אי מברכין ברוב ישראל, ולא ידעתי בעניותי מהיכן דקדקו כן בדעת הרוקח].

והנראה דכ"ז מיתלא תלי וקאי בפלוגתא דקמאי מן הראשונים, דהנה בחי' הרא"ה לברכות שם כ' דנר אסור משום דלא שבת, ובשמים אסירי משום דסתם מסיבתן לע"ז, אולם המג"מ בפכ"ט מהל' שבת הכ"ה ביאר בדעת הרמב"ם דגם באור האיסור הוא משום ע"ז.

ואשר לפ"ז י"ל דאליבא דהרא"ה יש לחלק בין נר לבשמים, דבנר שרי אפי' במע"מ, ובשמים יכול לברך רק ברוב ישראל, ולדעת הרמב"ם תרוויהו שוין הם, ואין לברך על נר ובשמים במע"מ עכו"ם וישראל, ובזה א"ש מש"פ הרמב"ם שם הכ"ו דאם הלך חוץ לכרך וראה אור יכול לברך, ובלבד שיהיו רוב תושבי העיר ישראל, ולא הזכיר כלל היתר דמע"מ. וראה זה נפלא ממני בעניותי אשר המג"מ עצמו שם העיר מ"ט לא הזכיר הרמב"ם דשרי אף במע"מ, וכ' דדבר שאינו מצוי הוא וע"כ לא נקטו, ואף על עצם תירוצו ראיתי בס' קובץ על הרמב"ם שהק' מפ' הרמב"ם עצמו בפ"ו משבת ה"ז דעיר שישראל וגויים דרים בתוכה והיתה בה מרחץ המרחצת בשבת, אם רוב גויים מותר לרחוץ בה במוצ"ש מיד, ואם רוב ישראל ימתין בכדי שיחמו חמין, שבשביל הרוב הוחמו, **מחצה למחצה** ימתין בכדי שיחמו חמין, הרי להדיא שנחת גם לדיני מע"מ (וע"ש מש"כ בזה גם בישוב הערתו על המ"מ). ולהאמור י"ל פ' הרמב"ם הפלא ופלא, דהר"ז מוכח מתוכו לדברי המג"מ בהכ"ה, והרמב"ם אזיל לשיטתו [אלא דא"כ פ' דלא כגמ' ערוכה, והוא מבאר כן בכוונת הגמ'], ודו"ק.

ובראשונים אשכחנא עוד שכ' כהרא"ה, דהנה בטעם ההיתר במע"מ כ' המאירי משם הראב"ד, וכ"ה בריטב"א ובשטמ"ק, דמטעם ס"ס הוא דשרי, והיינו דשמא כותי שמא ישראל, ואת"ל כותי שמא לא עשה בו מלאכה בשבת, ומבואר דס"ל דהאיסור בגויים הוא משום דלא שבת [ור' ברא"ה עצמו שם שכ' הטעם דהוי ספיקא דרבנן, דקיי"ל דאזלי' ביה לקולא].

ומענין לענין באותו ענין, הנה בירושלמי פ"ז דברכות ה"ו אר"א בשם ריו"ח דמבוי שכולם גויים, וישראל אחד דר ביניהם ויצא משם האור, מברכין עליו בשביל אותו ישראל ששם, ולכאו' הוא דלא כתלמוד דידן (וע' א"ר). וראיתי באו"ש (פ"ט מברכות ה"ט) שביאר בפלוגתתם דהירושלמי אזיל כמ"ד מין במינו לא בטיל, וע"כ אף אי איכא רק ישראל אחד יכול לברך, אך הבבלי אזיל כמ"ד דבטיל, וממילא ברוב עכו"ם מתבטל לגמרי אור דישראל. ואע"פ שריו"ח עצמו ס"ל להדיא דבע"ז מין במינו בטל, י"ל דהיינו דוקא שהעצם הנושא בטל, אבל הכא השלהבת של ישראל עומד בפ"ע בבית ישראל, והנידון הוא על ביטול הדבר הדבוק, הוא האור, וכיון שהנושא לא בטל גם הנשוא הבא ממנו לא בטל.

ה. בשוני קול מריח ומראה, והמסתעף לכללא דמצוות לאו ליהנות ניתנו

הנה מצינו ברכה לגבי ריח ומראה, אך לא על שמיעת קול ערב [מלבד הרדב"ז שכ' בסי' רצ"ז שמברכין על הנאת קול ערב, והגאון מוהר"י טייב בערך השלחן הק' דבפסחים שם מסיק ר"פ דקול ומראה אי"ב מעילה משום שאי"ב ממש, אך ריח יש בו ממש בסממנין, ומועלין בו כ"ז שלא עלתה תמרתו], ובטעם הענין מבו' בדרכ"מ דאין גופו נהנה מן האור, והביאו מג"א, והוסיף בשם מט"מ טעם אחר דאין בו ממש, וכבר הקשו ע"ז דבפסחים דכ"ו. מבו' דשוים קול ומראה דאין בהם ממש, וחלוק הריח שיש בסממנין ממש כמבו' ברש"י. והיעב"ץ במור וקציעה ביאר דשאני מראה וריח דאע"ג דאין בפעולתם ממש, מ"מ יש בפעולתם אמת והיא נסתרת כרוחנית, וכבר נודע לחקרי לב שכל אברי הזוגות הם כדוגמת זו"נ פועל ונפעל משפיע ומקבל, וכן העין הימנית זכרית ושולחת ניצוצותיה אל הדבר הנראה אליה, ומציירת דמותו החוזר אל העין השמאלית המקבלתו ושומרתו בקרבה, ויש לזה שורש גדול בחכמה האמיתית כנודע ליודעי ח"ן ומשכילים, משא"כ מוחשי השמע והקול שאין לו תלות וחלות בחומר וצורה ואין בו ממש כלל, כי הוא מתחדש לשעתו בלבד, ומיד חלף ובטל והיה כלא היה, ע"ש בארוכה.

וטעמא אחרינא כתב המו"ק שם דהרי אסור להשתמש בקול כ"א במקום מצוה, כדאי' בסוטה (מ"ח.) דאודנא דשמעה קל זמרא תעקר, וביחוד משחרב ביהמ"ק שבטל השיר מבתי המשתאות (ע"ש במשנה דהוא משבטלה סנהדרין), ובמקום מצוה דשרי להשתמש בו אין לברך על הנאתו, דהא מצוות לאו ליהנות ניתנו אע"ג דהנאה באה לו ממילא.

הערות:

א. דעה, סוכה דהיכי עבידא היא דעה פרטית, אך לי'ש אינה פרטית פירוש שהיכי שהרואה, ואף על פי שהוא לדברי אחרים, ודעה שלהם, אינה לדעתו ראיה לאותו שהוא דבריהם.

ב. לכאורה יש לדחות דאפשר לומר שהוא לדברי הכל, אלא שלדעתו אין לחוש לכך, ולכן אינו מביא דעה אחרת. אך אין זה נראה, שהרי בכמה מקומות מצינו שמביא דעות אחרות, ואף על פי שלדעתו אין לחוש לכך, מביא אותן, ואם כן נראה שהוא סובר שיש לחוש לכך.

ג. לכאורה יש לדחות דאפשר לומר שהוא לדברי הכל, אלא שלדעתו אין לחוש לכך, ולכן אינו מביא דעות אחרות. אך אין זה נראה, שהרי בכמה מקומות מצינו שמביא דעות אחרות, ואף על פי שלדעתו אין לחוש לכך, מביא אותן, ואם כן נראה שהוא סובר שיש לחוש לכך.

ד. לכאורה יש לומר שהוא לדברי הכל, אלא שלדעתו אין לחוש לכך, ולכן אינו מביא דעות אחרות. אך אין זה נראה, שהרי בכמה מקומות מצינו שמביא דעות אחרות, ואף על פי שלדעתו אין לחוש לכך, מביא אותן, ואם כן נראה שהוא סובר שיש לחוש לכך.

ה. רוקדת. דלשון הכתוב משמע דמחמת שהוא שמח הוא רוקד.

ו. לא מלינו בכל הש"ס שיהא רבי יהודה הנשיא מחלק בין שמחה לשמחה, אלא שמצינו בכמה מקומות שמחלק בין שמחה לשמחה, ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא.

ז. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא.

ח. רבי יוחנן בן זכאי. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולכן היה שמח בשמחת בית השואבה, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו.

ט. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

י. רבי יוחנן בן זכאי. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

יא. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

יב. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

יג. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

יד. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

טו. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

טז. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

יז. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

יח. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

יט. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

כ. אם לפרש פלגי הגמרא בדרך אחר, ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

כא. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

כב. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

כג. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

כד. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

כה. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

כו. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

כז. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

כח. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

כט. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

ל. אם לפרש פלגי הגמרא בדרך אחר, ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

לא. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

לב. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

לג. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

לד. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

לה. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

לו. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

לז. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

לח. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

לט. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

מ. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

מא. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

מב. ואף על פי שלא מצינו בפירוש שרבי יהודה הנשיא מחלק כן, מכל מקום נראה שכן הוא. לכאורה יש לתמוה, דלעיל (ד, ב) מבואר שרבי יוחנן בן זכאי לא היה שמח בשמחת בית השואבה, ואילו כאן מבואר שהיה שמח בשמחת בית השואבה. ויש לומר שבשמחת בית השואבה היה שמח בשמחת עצמו, שהיה מפורסם בחכמתו, ולא בשמחת בית השואבה שהיה שמח בשמחת עצמו, שלא היה מפורסם בחכמתו, ולכן לא היה שמח בשמחת בית השואבה.

י. נחלקו האחרונים אי היתר דמצות לאו ליהנות ניתנו הוא בדיעבד או אף לכתחילה, ובסיום הוא דברי הרמב"ם.
יא. נחלקו האחרונים אם יש מחלוקת ראשונים אם אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו במצוות דרבנן.
יב. נחלקו האחרונים אי אמרי' מצות לאו ליהנות ניתנו במצוה דאכילה ושתיה, והשוללים בכה"ג כלל זה נחלקו לב' טעמים.

• • •

ובעומדנו בהל' ברכות אשר עיקרם משום חובת ההודאה להשי"ת וההכרה במלכותו (עמש"כ בגליון קודם בס"ד), ובפרט בפתח הל' ברכות הניסים ההודאות והשבח, מצאתי לנכון לצטט בזה לשונו הזהב של אבי התעודה המלך משה רבינו הרמב"ם, כפי אשר הביאו גאון עוזנו מרן החיד"א במדבר קדמות מע' המ"ם אות מ"ב ערך משקה: "משקה התועלת והבטחון, קח שרשי השבח עיקרי השבח וההודאה ועיקרי השמחה והבטחון, הסר מהם גרעיני היגון והדאגה, וקח פרח רמוני הדעת והתבונה ושרשי ההמתנה וההסתפקות, ותכתוש הכל במכתשת השפלות, ובשל הכל בכלי הענוה, ותלוש אותם במתק שפתים ותמרוס הכל במי החן והחסד, והשקה לחולה ממחלת היאוש שני יעים בכל בקר ובכל ערב עם ג' יעים מימי הסברא ואמצעיות, ותנקה הכל מפסולת הכעס והקפדנות, ותערב הכל בתמצית הסבלנות לרצון יתברך אדון השבח וההודאה, והשקהו בכלי שבחו יתברך על כל, וינוח החולה וישקוט".

הרב ראובן ניסן
כולל "אליבא דהלכתא" - בני ברק

בענין ברכה בלי שם ומלכות

בשו"ע סימן רי"ט סעיף ג' כתב מרן: "צריך לברך ברכת הגומל בפני עשרה, ואם בירך בפחות מעשרה יש אומרים שיצא ויש אומרים שלא יצא, וטוב לחזור ולברך בפני עשרה בלא הזכרת שם ומלכות". עכ"ל. וביאר המשנ"ב שם בס"ק ט' שזה משום שספק ברכות להקל, והיינו דכיון שיש בזה מחלוקת אם יצא או לא, אם כן הוי ספק בברכות ודינו להקל, וכמו דקיי"ל לעולם "ספק ברכות להקל", ולכן אינו יכול לחזור ולברך שוב, אבל הא מיהא יכול לברך בלי להזכיר שם ומלכות, שאז לא נכנס לספק ברכה לבטלה, ולכן טוב שיעשה כך. והנה למעשה עצם הרעיון הזה שהציע מרן שבספק ברכות יברך שוב בלי הזכרת ה', זה נמצא במרן בהרבה מקומות, וכבר בסימן זה בסעיף ח' לגבי ענין אחר שוב חזר מרן על הכלל הזה שטוב לברך בלי שם ומלכות. וכן לעיל בסימן רי"ח סעיף ט' במחלוקת הפוסקים בדין ברכת שעשה לי נס, כתב מרן שטוב לברך בלי שם ומלכות, וכן מצינו עוד לגבי ספק בברכות השחר בסימן מ"ו סעיף ח', שוב פסק מרן לברך בלי שם ומלכות, וכן נמצא בעוד מקומות, ואין צורך להאריך בזה.

ובנידון דידן הנ"ל לגבי אם בירך הגומל בפחות מעשרה שמברך שוב בלי שם ומלכות, ביאר והוסיף לן רבינו יוסף חיים בבן איש חי פרשת עקב סעיף ב', וז"ל: וטוב לחזור ולברך בפני עשרה בלי שם ומלכות, אלא יהרהר שם ומלכות בלבו. עכ"ל. דהיינו שלא סתם רק יברך שוב בדילוג שם ומלכות, אלא יהרהר שם ומלכות בלבו, וזהו למעשה בעצם כלל גדול אצל אחרוני גאוני ספרד, דלעולם בכל מקום דאיכא ספק ברכות, שדינו הוא להקל ואי אפשר לברך, דינא הוא לברך בלי שם ומלכות ולהרהר שם ומלכות בלב, או אפילו לברך את כל הברכה רק בהרהור, ואין הבדל בזה, וכמבואר כל זה להדיא בספרי רבותינו, וראשון בקודש הלא הוא רבינו הכנסת הגדולה בספרו שיירי כנסת הגדולה אורח חיים סימן פ"ה דף י"א ע"ב, וז"ל: בכל מקום דאמרו ספק ברכות להקל טוב שיהרהר בלבו. עכ"ל. ועיי"ש שכתב שזה ברור שכך דעתו של מרן. והשני הוא גאון עוזינו מרן החיד"א בספרו פתח עינים דף י"ט ע"א, שהביא שם בתחילה את דברי הרב גינת ורדים שכתב כך, שאם נחלקו הפוסקים בענין ברכה שספק ברכות להקל, מכל מקום יברך בהרהור, והאריך שם החיד"א ובסוף כתב וז"ל: והדבר ברור דבספק ברכה יהרהר, כמו שכתב הגינת ורדים ושאר האחרונים. עכ"ל. ושוב חזר החיד"א על הוראה זו בספרו טוב עין סימן י"ח סעיף ל"ד, וז"ל: בספק ברכה יהרהר בלבו. עכ"ל. ואחריו רבינו הגדול רבי אליעזר פאפו בעל פלא יועץ בספרו חסד לאלפים סימן מ"ז סעיף ד', וז"ל: יש אומרים ששינת קבע ביום על מטתו הוי הפסק, ושצריך לחזור ולברך ברכות התורה, ונכון לברך בהרהור או בלא הזכרת שם ומלכות לחוש לסברת האומרים שצריך לברך, והוא הדין בכל מיני ספיקות בברכות, דדינא יתיב דלא מברכינן דספק ברכות להקל, [שיעשה] בזה האופן. עכ"ל ועיי"ש. וכן פסק הגאון רבי אליהו מני רביה דמרן הרי"ח הטוב בספרו זכרונות אליהו הלכות ברכות מערכת ה' סעיפים ד' וכ"ג, שבספק ברכות יהרהר בלבו הברכה, עיי"ש. ועד אחרון רבינו הכף החיים שכתב כך בהרבה מקומות, ומהם בסימן קע"ד ס"ק מ"ט, ובסימן קפ"ד ס"ק כ"ב, ובסימן קנ"ז סק"י האריך בזה והביא כך מכמה פוסקים, הלכות קטנות, זכור לאברהם, מאמר מרדכי, פתח הדביר ועוד, עיי"ש, שכולם כתבו כלל זה להדיא בפשיטות דבדאיכא ספק ברכות אז מברכין בהרהור, או יברך בלא שם ומלכות ויהרהר שם ומלכות בלבו. ורבינו הגדול מרן הרי"ח הטוב זלה"ה בספריו העצומים ובפרט בבן איש חי, השתמש בכלל זה כלחם ומים בעשרות עשרות מקומות, וכנודע לכל באי שער ספריו, ולא עוד אלא שלימדנו להועיל, שכלל זה אינו רק בגדר איזה תיקון בעלמא שאם לא יועיל לא יזיק וכדו', אלא יש לזה כח וחשיבות לצאת ידי חובה ממש במקום שיש דין לברך, וכמו שכתב בבן איש חי שנה שניה פרשת בראשית סעיף י"ט דבגוונא של ספק ברכות שזה כמובן דרבנן, אבל יש כמה צדדים ושיטות שזהו דאורייתא, אז אי אפשר לומר שכיון שזה דרבנן אז ספק ברכות להקל ולא חייב לברך, כי יש צדדים שזה דאורייתא, ולכן צריך לברך, אבל בלא שם ומלכות אלא יהרהר שם ומלכות בלבו, ובזה יוצא ידי חובת הדין, עיי"ש.

והנה כלל זה צריך ביאור רב, דלכאורה נראה שאין שום חשיבות ושום תועלת בברכה כזו, וכל שכן שלא תוכל לשמש לנו לצאת בה ידי חובה ממש, מאחר שלא מזכיר בה שם ומלכות בפיו אלא בהרהור, והרי קיי"ל דהרהור לאו כדיבור דמי, וכנפסק בשו"ע בכמה מקומות, ולדוגמא נביא מסימן מ"ז סעיף ד', שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך ברכות התורה, והסביר את דבריו בבית יוסף שם וז"ל: שמי שמהרהר בלבו תורה קודם שבירך ברכת התורה שפיר דמי, דהרהור לאו כדיבור דמי לענין ברכה כמו לענין קריאת שמע ותפילה, וכן פסקו התוספות בפרק מי שמתו דהלכה כרב חסדא דהרהור לאו כדיבור דמי. עכ"ל. ובסימן קפ"ה הביאו הבית יוסף והב"ח שם את שיטות הראשונים בזה, שרוב הראשונים פסקו כמ"ד בגמ' בברכות דף כ' ע"ב שהרהור לאו כדיבור דמי, ורק הרמב"ם והסמ"ג סברי כמ"ד דהרהור כדיבור דמי, אבל רק לענין ברכה, ולא לענין קריאת שמע, עיי"ש בב"ח. והביאור הלכה בסימן ס"ב ד"ה יצא וכו', גם כן האריך להביא את דעות הראשונים בזה, שחוץ מהרמב"ם והסמ"ג לכולי עלמא הרהור לאו כדיבור דמי, וכך קיי"ל למעשה, עיי"ש. ואם כן קיי"ל דהרהור לאו כדיבור דמי, והשתא מה מהני שיהרהר את הברכה או שם ומלכות, הרי סוף סוף לאו כדיבור דמי. וזה ודאי אין לומר שמצד ההרהור לבד יוצא בדיעבד ידי חובה, כי זו הלכה מפורשת שהרהור לא מהני אפילו בדיעבד, וכמו שפסק מרן בסימן קפ"ה סעיף ב' לגבי ברכת המזון, וז"ל: צריך שישמיע לאזניו מה שמוציא בשפתיו, ואם לא השמיע לאוזנו יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו. עכ"ל. וכתב שם המשנ"ב בס"ק ב' וז"ל: אבל אם הרהר בלבו לא יצא וכו', דהא קיי"ל דהרהור לאו כדיבור דמי. עכ"ל. ואם כן צריכינן לברר טובא מה יועיל לן תקנה זו לברך בלי שם ומלכות, ורק להרהר בלבו שם ומלכות, דהרי כיון דלא מהני הרהור ולא מידי, אם כן שוב הדרינן לכאורה דהוי ברכה בלי שם ומלכות, וקיי"ל דכל ברכה שלא הזכיר בה שם ומלכות אינה ברכה כלל, וכמפורש בגמ' בברכות דף מ' ע"ב, וכך נפסק בשו"ע לעיל בסימן רי"ד סעיף א', אם כן איזה תועלת יש בברכה זו דנימא דבמקום ספק ברכות כשיש מחלוקת הפוסקים אז יברך בלי שם ומלכות וכנ"ל, דהרי ממה נפשך אם רוצה לצאת לשיטה שמחייבת לברך לא הועיל מידי, דליכא כאן שום ברכה כלל, ואם כן מה הועילו חכמים בתקנתם.

ויישוב ענין זה גילה לנו אותו בעצם מרן גופיה בסימן ס"ד לגבי קריאת שמע, שבסעיף ג' פסק שם וז"ל: צריך להשמיע לאוזנו מה שמוציא מפיו, ואם לא השמיע לאוזנו יצא, "ובלבד שיוציא בשפתיו". עכ"ל. והיינו משום דהרהור לאו כדיבור דמי, וכמו שביאר שם הלבושי שרד על השו"ע וז"ל: "שיוציא בשפתיו" אבל בהרהור לא יצא, דהרהור לאו כדיבור דמי. עכ"ל. ובכל אופן בסעיף ד' פסק מרן שם וז"ל: אם מחמת חולי או אונס אחר קרא קריאת שמע בלבו, יצא. הגה, ואף לכתחילה יעשה כן אם הוא במקום שאינו נקי לגמרי, ואינו יכול לנקותו משום אונס, יהרהר בלבו. עכ"ל. וכתב שם הביאור הלכה וז"ל: והאי דינא לאו דוקא לענין קריאת שמע, דהוא הדין לענין תפילה ושאר ברכות. עכ"ל. וא"כ יייסד לן כאן מרן הבית יוסף כלל גדול, דבשעת הדחק כמו במקום חולי וכדו' או כל אונס אחר, יכול לצאת ידי חובה גם בהרהור כדעת הרמב"ם הנ"ל, ומקור הדברים הביא שם מרן בבית יוסף מהמדרש, והביאו בשלימות הביאור הגר"א שם על השו"ע בס"ק ח', וז"ל: דאמרינן במדרש [שוחר טוב מזמור ה' על הפסוק] "אמרי האזינה ה'", אמר דוד, רבונו של עולם בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה, ובשעה שאיני יכול לדבר בינה "הגיגי", ורצונו לומר כמו "הגיון" לבי [והיינו שאז תקבל את דברי גם שהם רק בהרהור הלב], ובילקוט תהילים סימן תרכ"ז [על הפסוק] רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם וכו': אמר הקדוש ברוך הוא אני אמרתי להתפלל בבית הכנסת שבעירך, ואם אין אתה יכול לילך התפלל על מטתך, ואם אין אתה יכול הרהר בלבך, שנאמר אמרו בלבבכם וכו'. עכ"ל. ואם כן מקור הדברים בחז"ל שבשעת הדחק יכול אדם לצאת ידי חובה בהרהור הלב בלבד, וזהו שפסק מרן שבשעת אונס אפשר לצאת ידי חובה בהרהור הלב בלבד וכנ"ל, ומרן החיד"א בברכי יוסף על השו"ע שם הביא דעה שחולקת על מרן בזה, ועמד מכנגד לבסס את פסק מרן, וז"ל שם: על כן אם הוא אנוס העיקר שיהרהר הברכה בלבו וכו', והגם דאיכא מאן דסבר דהרהור לאו כדיבור דמי אפילו באונס, אנן בתר מרן וסייעתו גרירנא דשרו באונס, ועוד דהרמב"ם והסמ"ג סבירא להו דאם בירך כל הברכות בלבו יצא, כמו שכתב מרן בבית יוסף לקמן סימן קפ"ה, וכדאי הם הרמב"ם והסמ"ג לסמוך עליהם בשעת הדחק דהוי בדיעבד. עכ"ל. והיינו שבשעת הדחק ובמקום אונס סמכינן על דעת הרמב"ם שסובר שלעולם אפשר לצאת בברכות בהרהור הלב, וכך למעשה קיי"ל שבמקום אונס ושעת הדחק נחשב לן הרהור כדיבור ממש. וכך פסק גם הבא"ח בפרשת מטות סעיף י"ד לגבי אדם ששכח והכניס משקין לתוך פיו בלי לברך, וכתב שם וז"ל: אם הוא דחוק לאלו המשקין שבתוך פיו שצריך לשתותן, נראה לי דיהרהר הברכה בלבו ויבלעם, דקיימא לן הרהור במקום אונס מהני. עכ"ל. והיינו כדביאר לן מרן החיד"א דבמקום אונס סמכינן על דעת הרמב"ם דהרהור כדיבור דמי. ואין הפשט שבאונס אז מספיק רק הרהור לבד, אף על פי שהוא לא נחשב לדיבור, כי אם הוא לא נחשב לדיבור אז לא יועיל לן מידי, וככל הקושיא דלעיל, אלא הענין הוא שבמקום אונס סמכינן ארמב"ם שזה נחשב כדיבור ממש, וכמו שהביא הכף החיים שם בסימן ס"ב ס"ק ח' מהרבה אחרונים שלכן אפילו באופן שכבר עבר האונס ועכשיו הוא יכול כן לברך בפיו, לא יחזור לברך בפיו, והסביר שם וז"ל: כיון שכבר יצא ידי חובה בהרהור [שהרהר כשהיה אנוס], דבאותה השעה שהיה אנוס הרהור כדיבור דמי. עכ"ל. והביא שם רשימה של אחרונים שכך פסקו בפשיטות, ואם כן יוצא לן שבשעת הדחק ההרהור נחשב כדיבור כדעת הרמב"ם.

וכאן חדשו הפוסקים שגם בכל מקום שיש מחלוקת הפוסקים בדיני ברכות, שקיי"ל ספק ברכות להקל, שאז אין אנו יכולים לברך, אז בודאי שלא גרע זה מכל אונס אחר ושעת הדחק, שהרי אריא הוא דרביע עלן דינא דסב"ל, ומכריחנו שלא לברך, ואז הדר דינא כמו בכל מקום של שעת הדחק שהרהור כדיבור דמי, שאז יכולים אנו להרהר ונחשב לן כדיבור, ולכן כתבו הפוסקים את הכלל שהזכרנו בתחילת דברינו, שבכל מקום שיש מחלוקת הפוסקים, אי אפשר לברך בפה משום סב"ל, אלא יברך בהרהור שאז בכהאי גוונא נחשב לן ממש הרהור כדיבור, וכמבואר כל זה בפוסקים על הדין הזה של ספק ברכות להקל שפסקו מרן בסימן ר"ט סעיף ג', שבכל ספק ברכות אמרינן להקל ולא מברכים (וכבר מבואר בפוסקים בפשטות שספק ברכות נוצר מכל מיני צדדים, הן אם זה ספק לאדם עצמו אם בירך או לא, הן אם זה כשיש מחלוקת הפוסקים אם צריך לברך או לא, והן מצד כל מיני צדדים וחששות בהלכה, לעולם כל כהאי גוונא נוצר מצב של "ספק ברכות" שדינו להקל, עיין במרן שם בסימן ר"ט סעיף ג' ובנושאי כלים שם, ובכף החיים בסימן רט"ו ס"ק ל"ג, עיי"ש). והכף החיים שם בסימן ר"ט ס"ק ט"ו, וכן בסימן קפ"ה ס"ק ה', הביא מהאחרונים את היסוד הזה שבכל מקום שיש ספק ברכות אז יהרהר בלבו, ולא ניזיל השתא כי רוכלא להעתיק את כל דברי הפוסקים ביסוד הזה מה שציינו לן רבינו הכף החיים, רק נעתיק את דברי אחד מהם שציינו הכף החיים שם שדבריו קצרים וברורים, הלא הוא הרב "מאמר מרדכי" בסימן קפ"ה ס"ק א', וז"ל: במקום ספיקא שיש ספק אם בירך אם לא בירך, דספק ברכות להקל, מכל מקום טוב ונכון להרהר הברכות בלבו, דיוצא מיהת לדעת הרמב"ם והסמ"ג, ואין סברא כלל לומר שיהא חשש בזה משום ברכה לבטלה כיון שאינו מוציא בשפתיו וכו', [וכן] גם במקום ספיקא שאין הדין ברור כל כך לברך [והיינו בכל מיני ספיקות וחששות בהלכה, ובמחלוקות הפוסקים] נראה שיש להרהר בלבו. עכ"ל. ומפורש בדבריו ככל הנ"ל שלעולם בכל ספק ברכות גם כן הדין כבשעת הדחק, דאז אמרינן דיהרהר בלבו וכדעת הרמב"ם דהוי כדיבור. וכן חזר ושנה כלל זה שוב להדיא הכף החיים בסימן קע"ב ס"ק א' וג' דבמקום שיש מחלוקת בענין ברכות יברך בלבו, דסמכינן אז אדעת הרמב"ם דגם בלבו יוצא בדיעבד וכנ"ל, עיי"ש.

ודבר זה כבר ניתן לגדולי הפוסקים מאירי עינינו, שמורים לנו בכל מקום שיש בו חשש של ברכה לבטלה, אם זהו מצד מחלוקת הפוסקים ואם זה מצד חשש אחר של ברכה לבטלה או כל איסור אחר, שבאים ומורים לנו שיש לברך בלי שם ומלכות, ורק להרהר שם ומלכות במחשבה, ואז נוהגים אנו כך, ויש לזה את כל תוקף חשיבות ברכה, לאחר שכך הורונו הפוסקים מכח ההכרח באותה הלכה וכנ"ל, רק שצריכים אנו מדין ידיעת התורה להבין ולברר בכל כי האי גוונא עד כמה שידינו מגעת מה באמת החשש וההכרח כאן לברך רק בהרהור, וזה מה שרואים אנו כסדר בפוסקים ובפרט בספר בן איש חי שבהרבה הרבה מקומות פסק לברך בלי שם ומלכות, ורק להרהר במחשבה מכח כל מיני הכרחים בהלכה, שאז כיון שיש הכרח יש לזה ממש תוקף וחשיבות של ברכה, וכמו שהבאנו לעיל את דבריו בשנה שניה פרשת בראשית סעיף י"ט דאיירי שם בגוונא דמחד גיסא חייב לברך, ומאידך גיסא יש חשש לברך, וכותב שלכן ודאי שחייב לברך אבל בלי שם ומלכות, ויוצא בזה ממש ידי חובתו להצד שחייב לברך, והיינו ככל הנ"ל דבגוונא דמוכרח לן אז גם בהרהור הוי ברכה ממש [וזה כבר הדגיש המאמר מרדכי הנ"ל, שזה פשוט שבכל אופן לא שייך כאן את הלאו של "לא תשא שם ה' לשוא", כי הלאו הזה ודאי איירי רק במי שמוציא בשפתיו, עיי"ש לעיל]. אלא שצריכים אנו בכל מקום ללמוד ולהבין את מה שמבארים לנו רבותינו הפוסקים מה יסוד הוראתם שבקדושה, שמשום כך הורונו לברך בלי שם ומלכות, אבל לבא ולהקשות על ההוראה הזו שהרי כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה וכמו שהקשינו לעיל, זה ודאי לא שייך להקשות, וכמו שביארנו כאן בטוב טעם ודעת דודאי בכה"ג הוי כברכה ממש, דסמכינן אז על דעת הרמב"ם בשופי וככל הנ"ל, והדברים מבוארים ופשוטים.

הרב משה לייב לוי
רמת בית שמש

בטעם דאין מברכין ברכה אחרונה על הבשמים

ובירור דין השותה כמה כוסות בהפסק זמן בינתיים – אימתי מברך ברכה אחרונה

הצעת דברי הש"ס וביאורו

א) נדה נ"א ב' מתני' כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו, ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו. וקאמר בגמ' עלה דסיפא – לאתויי מאי, לאתויי ירק. ולרב יצחק דמברך אירק לאתויי מאי, לאתויי מיא וכו'. ולבסוף מסיק לאתויי ריחני, והיינו דבשמים מברכין עליהם לפניהם ולא לאחריהם.

הנה יש לבאר טעם החילוק דנשתנו בשמים מכל דברי הנהנין, דהא בכל הדברים מברכים בין לפניהם ובין לאחריהם, ואילו בשמים מברכין לפניהם אבל לא לאחריהם, וצ"ב. ובפרש"י (שם) כתב הטעם משום דהנאה מועטת היא. וכן משמע ריהטת דברי הש"ס, דהא למאי דאמר מתחילה ירק או מיא, בודאי הוי מה"ט דאין ההנאה גדולה

כ"כ כשאר דברי מזון, ולהכי הוא דמסיק לבסוף אריחני דאין מברכין עליהם באחרונה, לפי דהנאה קלישתא היא.
והיינו דג' מדרגות הן: דמתחילה אמר ירק, דאין הנאתה גדולה כ"כ כמיני מזון דזייני, ולרב יצחק דס"ל דאירק נמי מברכין, קאמר לאתויי מיא דגרע מירק. ולר"פ דס"ל דאף על מיא מברך אחריו, דאף זה הנאה גדולה חשיב לי', מסיק דקאי מתני' אריחא, דזו ודאי הנאה קטנה ומועטת.

תמיהא בטעם הדברים

ב) אמנם לכאו' אפשר לדון ולפטרו מטעם אחר, והוא דהא מצינו אף בדברי אכילה דאין מברכין עליהם אלא עד שיתעכל המזון במעיו, והיינו כל זמן שהנאתו קיימת, וא"כ בבשמים דהנאתו כלה מיד, א"כ לכאו' לעולם הוא דומה כמו אחר שיעור עיכול, ומה"ט לא נברך עלי'. וכן פירש באמת הכל בו (דיני ברכות), הו"ד בשעה"צ (סי' רט"ז אות ג') כהאי טעמא דאמרן.
ברם י"ל ע אדברי רש"י מ"ט באמת לא פריש הכי, איברא דבט"ז (סי' רט"ז סק"א) נקט דבאמת אף רש"י כוונתו כהכל בו, ומש"כ 'הנאה מועטת' היינו לומר דמיד עוברת היא, והו"ל כנתעכל הנאתו, ולפ"ז ניחא דבאמת אף רש"י כוונתו כסברא זו. מיהו במג"א (שם סק"א) נקט להדיא דדברי רש"י לחוד ודברי הכל בו לחוד, וכ"ה במשנ"ב (שם סק"א), וכ"ה ריהטת הדברים ברש"י, וצ"ב אפיה שוב מ"ט לא פירש נמי רש"י כהכל בו, וצ"ב.
ובאמת מדברי הגמ' איכא לאוכוחי דלא משום האי סברא הוא דפטרינן לי' [מלבד מאי דקאמרי' לעיל ממשמעות דברי הש"ס דלעיל מיני'], והוא דלפום האי סברא נפיק דלקושטא דמילתא אין הבשמים מופקעים מברכה אחרונה, אלא דאין לה זמן שראוי לברך, ומה היא דקחדיש לן מתני' דשניא האי מילתא משאר מילי, ומשמע איפה מדברי הש"ס דהכא ל"ש האי ענין דעיכול וגמר ההנאה, ומעיקר דינא הו"מ לברוכי אהא, אלא מיעוט מטעמא אחרינא הוא דנתמעט ד"ז דאין לזה ברכה אחרונה. אלא דהא גופא פירושא בעי, אמאי באמת לא יהי' בזה סברא דנגמרה וכלתה הנאתו, וצ"ב.

בטעם דא"א לברך לאחר שיעור עיכול – ב' ביאורים בדבר

ג) ולביאורא דמילתא דא יש להקדים ביאור עיקרא דדינא דאין מברכין ברכה אחרונה לאחר שנתעכל המזון במעיו, דאיכא לבאורי מילתא בב' אנפין, וכדלהלן:
א. הנה בפשוטו י"ל ביאור הדבר, דכיון דבא להודות על הנאתו, בע"כ אין ראוי לברך אלא עד שיעור עיכול, דעד אז הוא דחשיב הנאתו קיימת, והיינו דכל ששבע עדיין מאותה האכילה, חשוב דאיכא סיבה לחיוב ברכה, הא כל שנתעכל המזון תו אין חיוב ברכה, מאחר דכלתה הנאתו ונסתלקה סיבת חיובו, ועל מה יודה עתה אחר דהנאתו חלפה ועברה לה, ואינה אלא נחלת העבר.
ב. מיהו איכא נמי לפרושי בע"א, והוא דלעולם שייך לברך אף לאחר זמן דסו"ס נהנה, וכך היא לנו לאחר זמן דומיא דתיכף לאחר האכילה [ומשום דסו"ס נהנה מהשי"ת], ומה דמ"מ אין מברכין לאחר העיכול טעמא אחריתי הוא דאיכא במילתא, והוא דכל דהפליג זמן הרבה והסיח דעתו מהאכילה, שוב אין ראוי לברך ברכה אחרונה, דלא מינכרא ברכתו עתה שהיא על מה שאכל. ונראה דאיכא לאשכוחי כו"כ נפק"מ לדינא בין הנהו ב' דרכים, וכמו שיבואר בס"ד.

כמה נפק"מ בדבר א. התחיל ברהמ"ז ונתעכל מזונו ב. אכל והקיא אי מצי לברוכי

ד) וכמה נפק"מ איכא לאשכוחי בין ב' הדרכים וכדיבואר, א. אם התחיל לברך ברכת המזון קודם שנתעכל המזון, ובאמצע הברכות נתעכל מזונו [ומשכח"ל כשהתחיל לברך קודם שיעור ד' מילין (ע"ב דקות), ובאמצע הברכות הגיע סוף זמנו], מה דינו עתה. וכאן הדבר תלוי, דאם הסברא דאינו מברך לאחר שיעור עיכול, משום דלאחר העיכול אין סיבה המחייבת, א"כ בכה"ג לא יוכל לגמור ברכתו, דנסתלק 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 [הו"ד להלן (סק"ח) באורך], יעו"ש. ונראה דאיפלגו רבותינו הפוסקים בד"ז, וכנראה מדבריהם בכו"כ דיני דמיתלי בהאי ספיקא וכדיבואר.
ב. עוד נפק"מ איכא לאשכוחי בהא דדנו הפוסקים במי שאכל שיעור המחייב בברכה אחרונה והקיאם, האם חייב לברך על מה שאכל או לא. והנה בשערי תשובה (סי' ר"ח סק"א) הביא בשם הברכי יוסף (שם סק"א) אהאי מילתא דאינו יכול שוב לברך, וטעמי' דדמי לנתעכל מזונו דלא מצי לברוכי, וה"נ דכוותא. מיהו בפנים מאירות (ח"ב סי' כ"ז) נראה דלא ברירא לי' ד"ז, יעו"ש. ונראה דהאי מילתא נמי מיתלי תלי בנידון הנ"ל, דאי נימא כצד קמא, דכל עיקר הברכה שייכא רק כשעוד הנאתו קיימת, הנה מסתברא טובא דזה שהקיא מה שאכל, ושוב אין כאן הנאת מעיו, לא מצי לברוכי עוד, אבל לפום אידך צד דשיעור עיכול אינו אלא סברא דהפלגה והיסה"ד, לפ"ז הכא דלא הי' שום היסח הדעת, שפיר איכא למיסבר דמצי עדיין לברוכי כאשר נתחייב בראשונה. ודו"ק.

ביאור דברי המג"א המופלאים

ה) הנה כתב המג"א (סי' קפ"ד סק"ט) דאם שהה לאחר אכילה או שתי' עד שנתעכל מה שאכל או שתה מתחילה, שוב אינו יכול לאכול על סמך ברכה ראשונה, וצריך לברך מחדש. אמנם דעת אבן העוזר (שם) ודרך החיים (דין לקבוע ברכה ס"ד) ומגן גבורים (אלף המגן סק"ז) לא כן [הו"ד במשנ"ב (שם סק"ז), יעו"ש], ולדבריהם ברכה ראשונה לא הפסיד כל זמן שלא הסיח דעתו בינתיים, וכ"כ הגרעק"א (בגליון אהעו"ז) בשם תשו' גינת ורדים (או"ח כלל ג' סי' כ'), וכן נראה דעת המשנ"ב (שם ובסי' ק"צ ס"ב ביה"ל ד"ה אחר) להלכה.
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 דנקט המג"א כהאי צד בתרא דנתבאר לעיל, דלעולם מעיקר מילתא הוי שייכי לברך ברכה אחרונה על ההנאה אף לאחר זמן מרובה, אלא עיקר טעמא דאינו רשאי לברך הוא דכל שהפליג כ"כ עד שנתעכל המזון הו"ל כהיסה"ד והפסק, ולהכי הוא דאינו מברך על הנאה ראשונה. ונקט איפה המג"א מהא דמה"ט נמי איכא למיסבר לענין ברכה ראשונה, דהא מצינן היסה"ד דמחייב ברכה ראשונה מחדש, וכדאיתא בדינא דשינוי מקום המבואר בשו"ע (סי' קע"ח ס"ב) מתחייב ברכה ראשונה, ולפי 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 [ובמג"א (שם) ציין לסי' קע"ח ס"ב, וכוונתו כאמור]. ודו"ק.

ביאור עוד דברים מופלאים במג"א

ו) 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 סק"ט) דבסעודות גדולות דיושבים כמה שעות עד ברכת המזון, ולכאו' איכא שיעור עיכול בינתיים, וכתב המג"א דמ"מ כיון שעוסקים בשתי' ובפרפראות, כלא נתעכל דמי. ודברי צ"ב לכאו', דמאי טעמא הוא מה שעוסקים בשתי', דיוכלו לברך משו"ה ברכה אחרונה על מה שאכלו מתחילה דברים אשר ראויים היו להתעכל מכבר. ובמשנ"ב (סק"ח) אסברי' הכי דכיון דהכל סעודה אחת, לזה מהני מה שאוכלים ושותים ליחשב כלא נתעכל המזון, אמנם בדברי המג"א מבואר לכאו' סברא אחרת, והוא דכל שאכל עוד דברים אחרים מהני שלא יהא בזה דין נתעכל המזון [וכן בפמ"ג (א"א סק"ט) נקט בד' המג"א דלא כסברת המשנ"ב, וכמש"כ בשעה"צ (שם אות י"ט), יעו"ש], וצ"ב מיהא ביאורם של דברים.
ברם להאמור הוא מבואר בפשיטות, דכיון דלדעת המג"א ברכה אחרונה לעולם הי' שייך לברכה 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 הפלגה והפסק מאכילה אין כאן סברא דהיסה"ד, ושפיר ראוי לברך ברכה אחרונה על אכילה ראשונה, אע"פ דמשום אותה האכילה לבד הי' כבר נתעכל המזון [ומש"כ המשנ"ב 'דהכל סעודה אחת', היינו דאל"ה לא הוי שייכא מה ששותה לענין האכילה שאכל, ול"ה מהני לזה, ופשוט]. ודו"ק.

כדעת המג"א מבואר נמי בדברי החזו"א

ז) וכן נראה בדברי החזו"א (סי' כ"ח סק"ד) דאזיל הכי בהאי דרך, דכתב לבאר בעיקר ביאור הדין דברכה אחרונה אינה אלא עד שיעור עיכול, כסברת המג"א דהוא משום היסה"ד, והכריע בנידון הנ"ל (סק"ד) דאם נתעכל מזונו באמצע הברכה, מצי לגמור את ברהמ"ז.
והנה החזו"א (שם) הביא הוכחה נפלאה למילתא דא, מדברי הש"ס דברכות (מ"ח ב') דקאמר משה תיקן להם לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם המן, והיינו דהיו מברכים ברהמ"ז על המן, וקשה דהא ביומא (ע"ה ב') אמרינן שהמן הי' נבלע באיברים וכו', הרי דהי' המן משקה ומרוה את האיברים בלי כל ענין של עיכול, וא"כ היאך יתכן לברך עליו ברהמ"ז, ועל כרחך דכל שמברך מיד ל"ש בזה סברא דעיכול. עכ"ד.
אמנם לו"ד ז"ל הי' נראה לדחות ראי' זו, דהן אמת דהמן הי' נבלע באיברים, מ"מ עדיין מאן לימא לן דלא הי' שייך בהם 'שביעה', וכי מיד לאחר אכילה רעבו כמו קודם אכילה. ועוד, דהא קיי"ל דמד"ת אין חייבים בברהמ"ז אלא בשבע מאכילה, דכתיב (דברים ח, י) ואכלת ושבעת וברכת, וכמבואר בשו"ע (סי' קפ"ו ס"ב וסי' קצ"ז ס"ד), וא"כ היאך תיקן להם משה ברכת הזן, והיינו דחיובם הי' מד"ת, וע"כ דשבעו מהמן, וא"כ אזדא לה לראי' זו [ודעת החזו"א נראה דס"ל דהיתה שביעה לשעתה, ותיכף ומיד כשנבלע באיברים חלפה ההנאה והלכה לה, ולזה הוא דהוכיח דעל כרחך טעמא דבירכו ברכת המזון, הוא משום דלא דיינינן להו כעיכול וכמש"כ, מיהו כ"ז חדוש וצ"ב].

דעת המשנ"ב נראה דאזיל בדרך הא'

ח) אמנם המשנ"ב נראה דדרך אחרת היא לו, כדמוכח מדבריו בכמה דוכתי: א. מדפליג במשנ"ב (סי' קפ"ד סקי"ז) על סברת המג"א דעיכול מחייב ברכה ראשונה, ולדידי' ליתא למילתא דא, ולטעמי' ליכא מקור לענין זה, והיינו משום דפירש דטעמא דעיכול הוי משום דלבתר הכי ליכא 'סיבה' לחיובא, וא"כ לא שייטא לזה כלל ברכה ראשונה וכאמור. ב. ועוד פליג במשנ"ב (שם סקי"ח) 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' דלבתר 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.

בירור דין השותה כמה כוסות בהפסק זמן בינתיים – אימתי מברך ברכה אחרונה

ט) והנה יש לברר דינו של השותה כמה כוסות בהפסק זמן בינתיים [ומצוי קצת לערים בליל שבועות וכדו'], מה היא ההנהגה הראוי' להם לברך ברכה אחרונה על השתי' ששותים במשך הזמן, האם לאחר גמר שתייתם או אחר כל כוס וכוס, ולהאמור תליא מילתא כדלהלן:
אם כשגומר שתייתו דעתו לשתות בשעה הסמוכה עוד [שלא יהי' זמן שיעור עיכול עד השתי' הבאה], א"צ לברך עתה ברכה אחרונה, וכן אפי' כמה פעמים, ואף אם יארך זמן הלימוד, ובסוף שתיית הכל יהי' כבר לאחר שיעור עיכול משתי' ראשונה, עדיין מצי לסמוך על ברכה אחרונה שיברך לבסוף, וכמשנ"ת.
וארווחנא בזה עוד, כי הנה ידוע נידון רבתא דקיימא אההיא ענינא מהו שיעור הזמן לשתי' דבעי לברך ברכה אחרונה, ואף שאין כאן מקומו, מ"מ לחיבת הקודש נרחיב מעט בזה, בתוספת כמה מילין חדתין בעזר העליון ית"ש וכדלהלן: איתא בשו"ע הלכות יוהכ"פ (סי' תרי"ב ס"י): שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחילת שתי' ראשונה עד סוף שתי' אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין לכשיעור, ואם לאו אין מצטרפין. וי"א ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס, כמו צירוף אכילות. ע"כ. ביאור הדברים דנחלקו ב' הדיעות בשיעור זמן שתיית רביעית שיהי' בזה איסור מד"ת בשותה ביוהכ"פ, והן: א. שיטה קמייתא הוא דבעי שישתהו בכדי שתיית רביעית [והוא שיעור זמן מועט מאד כי' עד ט"ו רגעים]. ב. ושיטה בתרייתא הויא דשיעורו בכדי אכילת פרס [שהוא מב' עד ד' דקות]. ושורש פלוגתתם הויא האם שיעור ברכה אחרונה בשתי' הויא כשיעור הכללי דאיתא בכ"מ במידי דאכילה, והיינו בכדי אכילת פרס, או אפשר דשתי' קובע דין לעצמו ושיעורו כדי שתיית רביעית.
והנה שיטה ראשונה היא דעת הרמב"ם (פ"ב משביתת עשור ה"ד), וז"ל: שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחילת שתי' ראשונה עד סוף שתי' אחרונה כדי שתיית רביעית, מצטרפין לכשיעור, ואם לאו אין מצטרפין. עכ"ל. ומקורו טהור מד' התוספתא דיומא (פ"ד ה"ד) ודפסחים (פ"א ה"י) דשתי' הוי שיעורו בכדי שתיית רביעית. ודיעה בתרייתא היא דעת הטור בשם הראב"ד, וטעמם דס"ל הכי מההיא ברייתא דכריתות (י"ג א') דאמרי' התם כל המשקין מצטרפין לפסול את הגוי' בכא"פ, כיצד, שתה וחזר ושתה אם יש מתחילת שתי' ראשונה עד סוף שתי' אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין, ואם לאו אין מצטרפין, וכתב הרמב"ם דין זה בהל' שאר אבות הטומאה (פ"ח הי"א). וביישוב משנת הרמב"ם כי היכי דלא ליסתרו מילי אהדדי, כתב במ"מ (פ"ב מהל' שביתת עשור ה"ד) דטומאת גוי' דהוי טומאה מדבריהם עשו חיזוק טפי מד"ת, יעו"ש.
ויש לדקדק בדבריו דהא שיעור השתי' הוא רביעית, וא"כ מהא דכתב הרמב"ם דשתה מעט וחזר ושתה משמע דהפסיק בינתיים, וא"כ לכאו' כבר עבר זמן השתי', דהא שתיית רביעית אפשר לה שתהי' בב"א, וזה שלא שתאו כן אלא שתה מעט מעט, לכאו' בע"כ כבר עבר השיעור, וכן הקשה בלח"מ בהל' שביתת עשור (שם), וצ"ע.
וביישוב הדברים י"ל בתרתי: א. דשיעור שתיית רביעית אזלינן לפי דרך הרגיל אצל בנ"א, והוא בשיהוי זמן מועט, וזה ששתה במהירות יתר ממילא הי' לו זמן הפסקה בינתיים, וכן תירץ בלח"מ שם. ב. א"נ י"ל דגם עיקר שתיית בנ"א אפשר דדיינינן לה עם שיהוי מעט של הפסק זמן בינתיים [וכמש"כ בשעה"צ (סי' ר"י אות י"א) דדרך בנ"א בשתיית רביעית אינה בב"א, דמדת דרך ארץ לשתות בב' פעמים, וכדאיתא בשו"ע (סי' ק"ע ס"ח), יעו"ש. והנה אין כוונת השעה"צ דרק שיעור זה רשאי להפסיק, אלא דמשערינן לפי שיעור שתי' בהפסק פ"א בינתיים, הא אם ישתה במהירות יותר מהרגיל, אז יוכל להפסיק אף יותר מפ"א, וכדלהלן בסמוך בס"ד, ודו"ק].
והנה כך או כך, הא מיהא איכא למישמע מהכא דאף לשיטה קמייתא בשו"ע היינו שיטת הרמב"ם, שתיית רביעית אפשר לה שתהי' כמ"פ, וא"צ דוקא שישתהו בב"א, וכמפורש בדברי הרמב"ם דגם כששתאו בכמ"פ יכול להצטרף, אם הי' בכדי שיעור שתיית רביעית, ודוקא כששהה יותר משיעור הרגיל לשתיית רביעית אז אינו מצטרף. וכ"כ להדיא במשנ"ב (סי' ר"י סק"א) ובשעה"צ (שם אות י"א) עפי"ד הלח"מ הנ"ל [ולפלא היא בעיני על א' מטובי ספרי זמנינו שכתב דכל שלא סילק את פיו מכוס השתי' חשיב כפ"א, ואז אף אם שוהה מעט יותר לא אכפ"ל. ולהאמור לא הרויח בזה מידי, דממ"נ אם שותה רביעית בתוך שיעור זמן הראוי, הרי יכול אף לסלק את פיו וישתהו בכמה פעמים וכאמור. ואם שוהה יותר משיעור הראוי, א"כ מה לי דאינו מסלק את פיו, סו"ס הא לא שתה בתוך שיעור זמן הנצרך [וכ"ה מפורש בביה"ל (סי' תרי"ב ס"י ד"ה אם), יעו"ש]. הא למה"ד, לא' שאכל כזית יותר מכא"פ, אבל אכילתו הי' ברציפות, והיינו שהכניס הכל לתוך פיו, אטו יצטרף לאכילת מצוה או לענין ברכה אחרונה, וה"נ דכוותא, וצ"ע. ועי' נשמת אדם (כלל נ' אות ד') דמשמע קצת דאזיל בדרך זו, אך כבר השיג עליו בשעה"צ (סי' ר"י אות י"א בסופו), יעו"ש. וע"ע בדה"ח (דין כללים בברכה אחרונה אות ה') שמבואר נמי הכי, מיהו מקור דברים אלו אינם מבעל דה"ח אלא מהוספת הגר"ש גנצפריד בעל קיצור שו"ע עפי"ד ספר ח"א (וכמבואר שם בהקדמת הלכות ברכת הנהנין), ונמצא איפה דבר הלכה זו ד' הח"א ממש], ויל"ע בכ"ז.
והנה לשון השו"ע בהל' יוהכ"פ (שם) משמע דדיעה ראשונה עיקר, ולפ"ז ה"ה בברכה אחרונה ראוי למינקט דלא לברך ברכה אחרונה כ"ז שלא שתה בכדי שתיית רביעית, וכ"ה במשנ"ב (סי' ר"י סק"א) דכן נקטו במחצית השקל (שם סק"א), בח"א (כלל נ' סט"ו) ובדה"ח (דין כללים בברכה אחרונה ס"ה), שלא לברך ברכה אחרונה אא"כ שתה בתוך שיעור שתיית רביעית. מאידך דעת הפר"ח בהל' יוהכ"פ (שם) דדיעה בתרייתא עיקר, וכן נקט רבינו הגר"א דשיעורו בכדי אכילת פרס, ולפ"ז ה"נ ניבעי לברוכי ברכה אחרונה גם כשלא שתה רק בכדי אכילת פרס.
וכן נהגו הרבה מרבותינו גדולי הדורות [ה"ה מרנן החזון איש,

הקהילות יעקב, הגרא"ז מלצר והגרש"ז אויערבאך], וכן הוא במשנ"ב (סי' ר"י סק"א) דאנשי מעשה נוהגים להניח רביעית כדי לשתותן בב"א. והנה זה השותה כמ"פ יקשה לשתות בכל פעם רביעית בכדי שיעור שתיית רביעית [בפרט אם הוא כוס חם, וכבר נת' דאף בחמין נמי הויא דינא דכוותא וכנ"ל], אבל אם מברך ברכה אחרונה לבסוף הרי שפיר מצי לשתות כל הזמן כפי שירצה, ורק כשירצה לברך ברכה אחרונה אז יראה לשתות רביעית בב"א לצאת דברי הכל. ודו"ק.

אבל אם חושש שעד שישתה כוס הב' יהי' שהות זמן הרבה, בזה אינו כדאי לסמוך על ברכה אחרונה ובתרתי: א. דע"י העיכול אפשר שגם ברכה ראשונה יצטרך למיעבד וכדעת המג"א. ב. מיהו אפי' לו"ד המג"א, מ"מ הא ברכה אחרונה ודאי מפסיד על שתי' ראשונה, וזו אינה כדאי [וכ"כ בביה"ל (סי' ק"צ ס"ב ד"ה אחר), יעו"ש], ולכן בכה"ג ראוי שיברך לע"ע ברכה אחרונה על מה ששתה כבר, ואח"כ כשיחפוץ לשתות עוד יחזור ויברך [וכן העלה להלכה במנחת יצחק (ח"ה סי' כ"ב), יעו"ש באורך], וק"ל.

יישוב הדברים בטעם דל"ש סברת 'עיכול' בבשמים

י) ולאור האמור יבואר לן נפלאות בהאי מילתא דפתחינן, אמאי לא פרש"י בטעם הפטור משום עיכול המזון [וכדנקט המג"א בדבריו דלא כט"ז], ולהאמור הוא מבואר בפשיטות, דהתינח אי הוי מפרשינן דטעמא דאינו מברך לאחר העיכול הוא דלאחר שנתעכל מזונו אינו ראוי לברך עליו ברכה אחרונה, דכלתה הנאתו ואין על מה לברך, שפיר הוי מצינן למיסבר דה"ה בבשמים להאי סברא, והכי נראה בדעת הכל בו דפריש הכי, וכן נראה דנקטו הט"ז [מדפירש אף בדברי רש"י כסברת הכל בו, והיינו דנקט לדבר פשוט דבבשמים נמי שייכא סברא דעיכול] והמשנ"ב [כמשנ"ת לעיל בסמוך].

אבל דעת המג"א מבוארת דסברא דעיכול אינה משום כן, אלא מטעם היסה"ד הוא דאתינן עלה, ולפ"ז שפיר איכא למיסבר דכל שבא לברך מיד לאחר ההנאה – כההיא דבשמים – אע"פ שכלתה הנאתו, לא הוי שייכא האי סברא דעיכול, ולפי דלא הויא כאן היסה"ד ולא הפסק, ובע"כ הוצרך למינקט סברא אחרת בטעם שאין מברך ברכה אחרונה על הבשמים. ונמצא דהמג"א לשיטתו הוא דנקט בפרש"י דטעם אחר הוא, ומשום דלא הו"מ לפרש כסברת הכל בו, וכמשנ"ת.

וכ"כ בחזו"א (שם) דלטעמי' בבשמים ליכא לפרושי טעם הפטור משום עיכול ההנאה, ולפי דתיכף לאחר ההנאה שייך לברוכי אף אי אין ההנאה בעינה, והיינו דאזיל כהאי סברא בתרא, ולפ"ז ליכא לטעמא דא בברכת הבשמים, וכדעת המג"א וכאמור בס"ד.

וזאת תורת העול"ה:

א) בביאור דינא דאין מברכים בעלמא לאחר העיכול מצינו ב' דרכים: א. משום סילוק ההנאה, דתו אין ראוי לברך ברכה אחרונה עלי'. וכן נראה מדברי הכל בו, הט"ז והמשנ"ב. ב. א"נ מצינן לפרושי דמטעם היסה"ד הוא דאתינן עלה, כן נראה סברת רש"י, וכן נקטו המג"א והחזו"א וכמשנ"ת.

ב) בטעם דאין מברכין ברכה אחרונה על הבשמים תליא בהנ"ל, דלדיעה ראשונה איכא לפרושי דמה"ט הוא דאין מברכין, דתמיד חשיב דנסתלקה ההנאה וכנתעכל דמי [וכ"כ הפוסקים הנ"ל]. מיהו לדיעה השני' ל"ש ביאור זה בבשמים, דהא ליכא היסה"ד והפסק, וע"כ צ"ל משום דהנאה מועטת היא וכדברי רש"י.

ג) התחיל לברך ברהמ"ז ובאמצע נתעכל מזונו, לדיעה ראשונה יצטרך להפסיק ברכת המזון שלא לגמור הברכות, כיון דלאחר שיעור עיכול א"א לברך. אמנם לסברא בתרא שפיר מצי לגמור ברכותיו, דמאחר שהתחיל לברך בתוך הזמן תו לא שייכא סברא דהיסה"ד, וכן מפורש בחזו"א.

ד) ההנהגה הראוי' לברכה אחרונה על השתי' בשותה כמה כוסות במשך זמן ממושך, נתבאר בס"ד (סק"ט) דתליא מילתא בהכי, יעו"ש.

האם עניית אמן מעכבת ביוצא בברכת הגומל מפי חבירו

שו"ע סי' ר"י ס"ד: אם בירך אחר ואמר בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב וענה אמן, יצא. הנה מבואר בלשון השו"ע דעניית אמן הוי עיכובא, דאם לא ענה אמן לא יצא. וכ"כ במשנ"ב (סקי"א), ובשעה"צ (אות ח') ציין עלה דכן משמע מלישנא דהטור בשם הרא"ש, וכן מוכח בבה"ג (ריש פ"ט), וכ"כ בשיטמ"ק (ברכות נ"ד ב' ד"ה אמר) לחד מ"ד, ודלא כהרא"ה (פקודת הלוים ברכות נ"ד ב' ד"ה רב יהודה) שכתב דלאו דוקא הוא, ובשמיעה לחוד סגי. עכ"ד השעה"צ. ואמנם יש לבאר טעם הדברים דעניית אמן מעכבא הכא טפי מדעלמא, הא בכ"מ קיי"ל דאין עניית אמן מעכבא, וכמבואר בשו"ע (סי' רי"ג ס"ב) בפירוש.

ובטור בשם הרא"ש (שם) פירש הטעם דמאחר דהמברך לא נתחייב בברכה זו, אלא שמברך דרך שבח ותהלה על הצלת חבירו, לא מצי לצאת אא"כ עונה אמן. ולפי פירוש זה נפיק לכאו' דבכל דוכתא נמי אף אי לא כיוון להוציאו, יועיל אם עכ"פ עוד עונה אמן, וכבר נתקשה בביה"ל (שם ד"ה וענה אמן) דזה אינו, וכמבואר בשו"ע לעיל (סי' רי"ג ס"ג), וצ"ע.

ובחידושי הגרעק"א פירש טעם אחר בזה, והוא דהכא ל"ש שומע כעונה, דהא אפי' אי יאמר בהדיא בעצמו ברכה בלשון זה לא יועיל, דהא הברכה נאמרת לנוכח הניצול, ואינה שייכת רק לאדם נכרי המודה על טובת חבירו, ולזה בעינן שיענה אמן על ברכת חבירו, א"כ עכ"פ מודה הוא ג"כ לה' על שגמלו טוב, אבל בל"ז לא מהני כלל. עכ"ד. וכתב בביה"ל (שם) עלה דפירוש זה נכון מאד. ויש לבאר איפא מ"ט לא פירש כן הרא"ש גופי', ומשמע דלא הוי אכפ"ל מהאי סברא, וצ"ע.

ונראה בס"ד דהאי מילתא תליא בגדר הדין דשומע כעונה, דכבר נת' במק"א בס"ד (אליבא דהלכתא גליון ל"ג) דאיכא לספוקי בעיקר גדרו מיהו המברך, והיינו דמחד גיסא איכא לפרושי לה דהשומע הוי כעונה בעצמו, ונחשב כאילו הוא המברך, ומאידך איכא למימר דהשומע יוצא מפי המוציאו, והיינו דחבירו המוציאו הוא המברך.

ומעתה י"ל דבהא תלי מילתא דא, דלפירושא קמא דנחשב כאילו הוא אמר מסתברא דלא יועיל, והוא כדפירש הגרעק"א בטעמו דהא גם כשיאמר בעצמו כהאי לישנא לא יועיל, וא"כ ה"נ דאמרי' שומע כעונה והיינו כאילו הוציאו בפיו, לא מצי להועיל דהלשון הוא נוכח הניצול, מיהו אי נימא כאידך פירושא דבשומע כעונה המוציא הוא המברך, איכא למיסבר מ"ט נייד הרא"ש מהאי סברא, והוא דכל כמה דסמכינן וחשבינן דהמוציא הוא זה שבירך, א"כ מה אכפ"ל דאמרו בלשון נוכח, הא אדרבא כך הוא דבעי לאודויי על טובת חבירו, והיינו דמוציאו בהודאה על הצלתו בלשון נוכח כנגדו, ומדין שומע כעונה הו"ל להועיל אף לחובתו דידי'.

וכבר נת' במקומו בס"ד מכמה ראיות דדעת הגרעק"א הויא הכי דשומע כעונה הוי כאילו הוציאו בפה [מהא דנקט דברכה נחלקת לחצאין, וכן שקו"ט דיהי' בזה משום ברכה לבטלה], והיינו דדיינינן להשומע שהוא המברך, ונמצא איפה דדברי הגרעק"א אזלי לשיטתייהו, דשומע כעונה היינו דחשבי' לשומע כאומר בעצמו ועונה בפיו, ולזה שפיר מסתברא לי' דבכה"ג דהמברך אומר בלשון נוכח, ל"ש האי מילתא וכמבואר, משא"כ אי נימא לא כן הרי אדרבא כל כה"ג דמברך חבירו על נס הניצול שפיר דמי לצאת, ודו"ק.

והנה איתא בשו"ע להלן (שם ס"ה) אם בירך א' הגומל לעצמו, ונתכוין להוציא את חבירו, ושמע חבירו וכיון לצאת, יצא אפי' בלא עניית אמן, כיון שהמברך ג"כ חייב יצא האחר בלא עניית אמן. ויש לבאר לפי כ"א מהדרכים הנ"ל מ"ט הכא לא מעכבא עניית אמן, ולטעם הטור הא פירשו הטור בעצמו דהכא מאחר דהוי לקיום וחובה דילי', שפיר מצי לצאת אע"פ שאינו עונה אמן, ולביאור הגרעק"א ג"כ ניחא, דמאחר דהכא מברך בלשון הודאה על עצמו שפיר מצי חבירו נמי לצאת, דהא ע"י שמיעתו הוי כעונה ומברך בפיו ואומר כלשון הזה, ושפיר מהני, והדברים מבוארים ומבוררים בס"ד. וק"ל.

ביני עמודי

הרב יוסף משדי
כולל "אליבא דהלכתא" - בני ברק

כללי דיני ברכת הבשמים

בעזה"י נזכיר כמה דינים כלליים בדיני ברכת הבשמים[1]:

א]. סוגי הברכות

אם מה שיוצא ממנו הריח הוא מין עץ. מברכים עליו "בורא עצי בשמים", ואם הוא עשב מברך "בורא עשבי בשמים"[2], והסימן להבדיל ביניהם הוא, שמין עץ נקרא: א'. כל שהקלח והיינו הגבעול שלו קשה קצת כמו עץ. ב'. שנשאר הקלח שלו משנה לשנה. ג'. שהעלים שלו יוצאים מגזעו או מענפיו ולא מהשרשים. ואם יש לו סימנים אלו הרי זה עץ, אבל אם הגבעול שלו רק כירקן, או אפילו אם הוא קשה אבל אינו נשאר משנה לשנה, הרי זה מין עשב. וי"א שאפילו אם הקלח רך, אם הוא נשאר משנה לשנה ה"ז מין עץ, ולכן מספק יברך עליו "בורא מיני בשמים"[3].

[דוגמאות לעצי בשמים, הדם, יאסמין, רוזמרין, ורדים. וכן הצמח שעליו רחבים בצורת כף יד עם פלומה, הנקרא עטרייה, וכל כיוצ"ב. אבל נענע ברכתו עשבי בשמים[4], וריחן יש בו כמה סוגים, של תימן מברכים עצי, אבל של אותם מקומות שאין דרכו להתקיים שם מברך עשבי, וכשהוא מספק יברך מיני[5] (ועיין בהערה שאין לברך "מיני" מן הסתם, אלא כשיש ספק ואי אפשר לברך את ברכתו הפרטית), וצמח הרוד"א הנפוץ אין ריחו טוב, ואין מברכים עליו אא"כ נהנים ממנו, אבל אם ריחו טוב מברך בורא מיני בשמים][6].

שאר דברים שאינם מן הצומח מברך עליהם בורא מיני בשמים, כגון מוסק וכדו'[7], אבל בשמים המצויים כיום שאין בהם מן הצומח, נחלקו הפוסקים אם מברך עליהם ברכת מיני בשמים, או שאינו מברך עליהם כלל מאחר שהם עשויים סינטטי ע"י הפרדה כימית וכו', והרי הוא כריח שאין לו עיקר, וסב"ל. ולכאורה היה ראוי להמנע מלהריח בהם כדי שלא להכנם בספק[8], ועיין בהערה [וכ"ז לגבי בשמים המיועדים להרחה,

1. כל דינים אלו שנזכיר להלן הם בקיצור נמרץ מאשר מצאתי בספרי הפוסקים, ובתוספת נופך הערות והארות להלכתא.
2. כ"כ בשו"ע (סימן רט"ז ס"א).
3. כ"ז מדברי הבן איש חי (פ' ואתחנן) עיין שם. ויש להאריך בזה הרבה בפרטי הדינים. ועיין במשנ"ב סימן רט"ז (סקי"ז), וע"ע בביאור הלכה שם (ד"ה עצי בשמים) שהאריך בזה הרבה, והביא מהאחרונים שלדינא אין לברך בורא עצי בשמים אא"כ נתקיימו בו תנאי אילן המבוארים (בסימן ר"ג) גבי פירות, וסיים דלדינא קשה להכריע, ועל כן אם אין לו סימני אילן יברך מיני בשמים. עכ"ד. וע"ע במשנ"ב לקמיה סקל"ג וסקל"ז [והיוצא לדינא מדברי הפוסקים שאם יש לו ג' סימנים שהזכרנו בפנים ה"ז עץ גמור, ואם אינו מתקיים משנה לשנה ה"ז עשב גמור (אלא שנחלקו הפוסקים בסי' ר"ג מה צריך שישאר משנה לשנה אם הגזע או גם השרשים, ועמש"כ בזה בסי' ר"ג, ובכה"ג דהוי ספק יברך מיני), וה"ה אם מוציא עלים משרשו ה"ז עשב (כד' הפוסקים בסי' ר"ג לענין פירות דבכה"ג ברכתו האדמה). ואם הוא מתקיים משנה לשנה אבל הענף שלו רך כירק ה"ז ספק, וכאמור יברך עליו מיני]. ובכללי ברכת העץ או פרי האדמה גבי פירות, הארכנו טובא במקומו בהל' ברכות, ודון לנידו"ד.
4. כל אלו דוגמאות ידועות. וע"ע בשו"ע (סימן רט"ז) ובמשנ"ב ובגר"ז ובפוסקים שם עוד כמה וכמה דוגמאות [והדוגמאות שהזכרנו בפנים הם דברים המצויים בינינו, וגם הם נזכרו בטור וב"י ושו"ע סימן רט"ז כיעוין].
5. כ"ז מבואר בשו"ת עולת יצחק ח"ב סימן ע"ז, ועי"ש בביאור דעת הבן איש חי, ואכמ"ל.

ומי שמסופק ואינו בקי בזה יברך מיני בשמים [אלא שיל"ע בזה, דלפי טבע הדברים נראה שהריחן שבא"י ברכתו עצי בשמים, ורובם הוא ריחן תימני, וריחו חזק וגזעו ג"כ חזק, דלא כהריחן הבבלי, וא"כ יש לומר שמן הסתם יוכל לברך עצי על הריחן, אא"כ הוא רואה שהוא חלש ורך וכיוצא, ולמעשה העיקר שמי שאינו יודע להבדיל ביניהם יברך מיני].

ודע שמן הסתם אין לברך "מיני" על כל דבר שיש לו ספק, אא"כ אי אפשר לו לברך בנקל, אבל אם אפשר לו לברר בנקל צריך לברר, ולא יברך מיני שהיא ברכה כוללת, ולכתחילה הרי צריך לברך על כל דבר ברכה פרטית, אלא ילך אצל חכם. וכבר אחז"ל (ברכות דף לה.) שאסור ליהנות בלא ברכה, וצריך לילך לחכם כדי ללמוד סדר הברכות, ואמנם שם נקטו שילך "מעיקרא" לחכם, אולם הא ודאי כשהוא מסופק ויכול לברר הברכה שצריך לילך ולברר. וכמו"כ יש להעיר שאע"פ שבגמרא שם אמרו שצריך לילך לחכם כדי שלא יבוא לידי מעילה, אולם נראה דגם כשמברך אבל היא ברכה שאינה מתאימה לו בפרטות, ג"כ יש לילך ולברר מקודם, שהרי ז"א כדין לברך ברכה כללית, ואינו רק בדיעבד וכמבואר בפוסקים בכל דוכתא, וכל שאפשר בנקל לברר הברכה כהוגן צריך לברר.

ואמנם ידוע מנהג רבים מבני אשכנז במוצאי שבת, שמברכים על כל סוגי הבשמים "מיני", אולם מנהג בני ספרד אינו כן וכ"ה בפו', ועוד שאף הנוהגים לברך "מיני" הוא דווקא במוצאי שבת שברכה זו מסורה לכל, וגם לנשים ועמי הארץ והיא קבועה לדורות, ויש חשש שיבואו לידי טעות כפי שמצוי (וכמה שקדו חז"ל על מניעת מכשול מהרבים, דלכך ביטלו נטילת לולב ותקיעת שופר וכו' כשחל יו"ט בשבת, וכמש"כ במגילה ד. וכ"ד, מחשש שמא יכשל איזה אדם בשוגג), משא"כ בשאר הזמנים דמי שיודע הוא יברך (וכברכות לה.), ואי לאו הכי לא ליתהני ולא לברך. ועוד, דאם טעה בברכה ה"ז הפסק ומקלקל גם לברכת הגפן דהא הויא ברכה לבטלה, וכמשנ"ת במקומו, ועכ"פ בשאר זמנים ודאי שיש לברך על כל דבר כברכתו.

6. בכה"ח (סימן רט"ז אות ט"ו) העיר שברכתו בורא מיני בשמים מחמת ספק, עיי"ש. ומ"מ בזמנינו נפוץ רודא שאין ריחה טוב, ואדרבה נמנעים מלהריח בה. וכבר העירו כן בכה"ח (שם) ובבן איש חי (שם), וכתבו שלכן אין לברך עליה כלום.

[ואם יש אנשים שנהנים מזה, אע"פ שרוב העולם לא נהנים מזה, י"ל שמ"מ הם יברכו שהרי הם נהנים (וזה מצוי בעוד כו"כ סוגים כה"ג בבשמים שיש כאלה שסולדים מריחן, ויש כאלה שנהנים מריחן), אלא שיש לדון בזה ממה שכתבו הפוסקים במאכל העשוי לרפואה, וי"ל. ויותר יש לדמות למשנ"ת בארוכה בענין הנאת גרונו והנאת מעיו בברכות, דאם הוא נהנה בפני עצמו מברך, עיי"ש בכו"כ דינים, וה"ה הכא].

7. שו"ע (סימן רט"ז ס"א).
8. הנה ידוע שבשמים של זמנינו מופקים מדברים שמקורם הם ריח רע, אלא שע"י פעולות והפרדות למיניהם נעשה ריח טוב, והיה מקום לומר דמ"מ יברך עליהם בורא מיני בשמים, דומיא דהמוסק הנ"ל שבא מן החיה. אלא שהמפרשים פירשו דהוי זיעה או דם המתקבץ בצוארה (עיין בטור סי' רט"ז, ובכה"ח ובמשנ"ב שם ס"ב), אבל בהני שריחם רע, ורק ע"י פעולות כימיות יוצרים להם ריח טוב, אפשר שאינו מברך, וכן העירו כמה אחרונים. וראיתי בספר ברכ"ה פי"ב הכ"ב שכתב לומר שיברכו ע"ז מיני בשמים, והוכיח כן מההיא דמוסק, לפמ"ש רש"י בברכות (מג.) דהוא עשוי מרעי של חיה, וכתב ע"ז דבודאי ריחה רע, אלא שע"י פעולות שונות נודף ממנו ריח טוב, והכי נמי בבשמים המצויים בזה"ז. ועוד הוכיח כן ממ"ש בשו"ע (סימן רט"ז ס"ה) שעל שמן זית מברך בורא עצי בשמים, למרות שבעיקרו אין טוב, ורק ע"י פעולות שונות נעשה להם ריח טוב, עיי"ש. אולם באמת אין ראיות אלו מוכרחות, דמש"כ מההיא דמוסק הא מנא ליה שיש לרעי שלה ריח רע, דילמא באמת יש בה חלקים שריחם טוב ומזה עושים את הבושם [והרי רואים שדבר זה משונה משאר חיות שזיעתן או צואתן בלא ריח טוב כלל, וגם בכלל שאר החיות אין זה מוכרח שריחם רע כ"כ, עיין שו"ע סי' ע"ט, ויש לדחות דמ"מ אינו מתאים לריח הבשמים, ובלא"ה הרי הרבה מן המפרשים לא ביארו כרש"י, ועוי"ל בזה]. ומה שכתב להוכיח מההיא דשמן זית ג"כ אינו הכרח כלל, דהא מ"מ ריחו בא מהפרי עצמו, ושו"ר בפס"ת עמוד תתמ"ז בהערה שהזכיר הוכחות אלו ודחאם כעין האמור, ומההיא דשמן זית ציין להמשנ"ב סקכ"ה ע"פ הפוסקים דהתם הוטבע כח הבושם בפנימיותו, ועיין עוד שם שהביא מפוסקי זמנינו שלא לברך על בושם סינטטי, עיי"ש. וכן המנהג פשוט, כידוע.

ומ"מ אפ"ה אפשר לומר שיברכו ע"ז, דהא מ"מ יש להם ריח טוב הבא מעצם הדבר שממנו הוציאו את הריח, ואינו ככל ריח רע שאין לו עיקר, וכן ראיתי בשו"ת אור לציון (ח"ב פי"ד תשו' ל"ח) שיש לברך על כל הבשמים הסינטטים בורא מיני

אבל דאודורנט וכדו' העשוי להעביר ריח רע, בלאו הכי אין מברכים עליו, מאחר שאינו עשוי ליהנות בריחו[9].
פירות הראויים לאכילה בין מפירות העץ ובין מפירות האדמה, אם יש להם ריח טוב מברך הנותן ריח טוב בפירות[10], כגון אתרוג (שאינו מיוחד למצותו בימי סוכות)[11], וכן מנגו וכדו'. וכל זה דווקא כשנטל את הפרי להריח בו, אבל אם נטלו לאכילה אע"פ שהוא מעלה ריח טוב אינו מברך כלל[12]. וריח היוצא מקליפת הפרי יש לברך עליו בורא מיני בשמים, ולכן על פירות הדר כגון לימונים ותפוזים שריחם טוב יש לברך בורא מיני בשמים[13], והנוהגים לברך עליהם הנותן ריח טוב בפירות יש להם ע"מ שיסמוכו[14].
[ופרחים של הפירות, כגון ניצני האתרוג או ניצני שקדים ופירות הדר, ברכתו עצי בשמים][15].
ותבלינים שריחם טוב כגון קינמון, ציפורן, כמון וכדו' שנטלם להרחה, יברך עליהם בורא מיני בשמים[16], ויש נוהגים ליחד ציפורן בתוך כלי מיוחד המיועד להריח בו ומברכים עליו בורא עצי בשמים. ומ"מ לכתחילה נכון לברך על ציפורן מיני בשמים[17]. פולי קפה, יש להמנע מלהריח בהם מחמת ספק[18], וכן פלפל טוב להמנע מלהריח בו[19] [ויש דברים שיש להסתפק בהם אם ריחם טוב או לא, וראוי להמנע מלהריח בהם, אא"כ יפטרם בדבר אחר, עיין בהערה].
שמן אפרסמון ברכתו בורא שמן ערב[20], ושמן זית שכתשו או טחנו עד שחזר ריחו נודף, מברך בורא עצי בשמים[21]. ושאר שמנים שנעשו מן הצומח מברך עליהם בברכתם.
פת חמה נחלקו הפוסקים בברכתה, ולכן יש להמנע מלהריח בה[22].

ב). כמה פרטים בדיני הברכה

על כל הבשמים אם אמר בורא מיני בשמים יצא, ולכן אם הוא מסופק על איזה דבר אם ברכתו עצי או עשבי, יברך מיני בשמים[23].
וכן אם בדיעבד בירך על הבשמים ברכת שהכל נהיה בדברו יצא ידי חובה[24], אולם לכתחילה אין לברך ברכת שהכל על הבשמים, ואפילו כשהוא מסופק בברכתם לא יברך ברכת שהכל, אלא יברך ברכת מיני בשמים, וכאמור[25].
ואם טעה ובירך על מין עץ בורא עשבי בשמים לא יצא י"ח, וכן אם בירך על מין עשב בורא עצי בשמים לא יצא י"ח[26]. ודע שאין מברכים שהחיינו על בשמים ואפילו כשהם מתחדשים משנה לשנה[27].
כמה סוגי בשמים שנתערבו, כגון שיש בתערובת גם ממיני עצי בשמים וגם ממיני עשבי בשמים, יברך ברכה אחת מיני בשמים על הכל[28]. ואין חשוב מה הרוב, אלא כל שהוא תערובת יברך מיני בשמים, משום שאפילו אם הוא מיעוט מכל מקום הוא מריח גם מהמיעוט, וצ"ע[29].

בשמים, וכן הביא בספר וזאת הברכה עמוד קע"ה בשם כמה גדולים, ומאידך הביא שיש כמה שנסתפקו בזה, לכן כתבנו שראוי לכתחילה להמנע מלהריח בהם [וכ"ז כשמריח מגוף הבושם, אבל אם הוא מריח מהריח הטוב שניתן בגופו או בבגדיו אין בזה חשש, שבלא"ה א"צ לברך עליו שהרי הוא ריח שאין לו עיקר, ובפרט אם הוא נעשה להעביר ריח זוהמא וכדו' שאין לברך עליו כלל].
ואכן המברך ע"ז שפיר יש לו ע"מ לסמוך, מאחר דמ"מ אע"פ שזו הפרדה מ"מ הריח יוצא מעיקר הדבר המופרד, ולא גרע משאר דברים שאינם מן הצומח ומברכים עליהם, ומ"מ כך דעת כמה גדולים, ואכמ"ל. ומה דלא נוהגים לברך ע"ז, לענ"ד ז"א ראיה כלל, חדא דרבים אינם יודעים מזה, ועוד דכיון שבעלמא משתמשים בהם להעביר ריח רע שבבית הכסא או להעביר ריח זיעה שבגוף האדם וכדו', ובאופן זה בלא"ה אין מברכים עליהם (כמש"כ בשו"ע סימן רט"ז), לכך נמשכו שלא לברך ע"ז כלל, ואין ממנהג זה שום ראיה, ואכמ"ל. ואמנם למעשה נ"ל שלא לברך בזה, דיש לחוש בכל סוגים אלו שמא הם נעשים בדרך של ריח שאין לו עיקר וכדו'. ועוד יל"ע בסברא מחודשת דכל הבשמים הללו עשויים כדי ליתן מהם על גופו של האדם, ואז הוא ריח שאין לו עיקר, א"כ הוי כעיקרו עשוי לריח שאין לו עיקר. אולם ז"א נכון, דהא מ"מ כעת יש לו עיקר, ואם כשאין לו עיקר ירד דרגה מ"מ כעת לא ירד, ויברך עליו כברכתו, וכ"מ בפוסקים כה"ג. ומ"מ למעשה אין לברך ע"ז.
והרוצה ליהנות מזה ולצאת מידי כל חשש, יוכל לברך מיני בשמים על דבר שברכתו מיני, ויפטור גם את הבושם הזה, או שיברך שהכל על מין מאכל ויכוין לפטור גם את הריח הזה, ומהני לפי דעת הרבה פוסקים הסוברים שברכת שהכל פוטרת ברכת הריח, וכמו שכתבנו להלן. וכ"כ עוד הרבה אחרונים שברכת שהכל פוטרת ברכת ריח, ועכ"פ בענין זה בודאי יש לסמוך ע"ז.
ויש לציין דכ"ז כשנתן מהבושם על כף ידו ועדיין ידו רטובה מהבושם, דאל"ה בלא"ה אינו מברך, דהוי ריח שאין לו עיקר (וכן העיר האורל"צ שם), ולהלן בענין אחר כתבנו דהיינו בטופח ע"מ להטפיח, וממילא הרוצה ליהנות מהם יקח מעט על ידו וכך לא יצטרך לברך לכו"ע, ויוכל ליהנות ממנו בלא כל חשש.
9. שהרי כל שאינו אלא להעביר ריח רע אין מברכים עליו, כמש"כ בשו"ע (סימן רט"ז, ובסימן רצ"ז), עיין שם (אא"כ ייחד אותו ליהנות בריחו).
10. שו"ע (סימן רט"ז ס"ב), ועיין במשנ"ב (סק"ח).
11. עיין שו"ע (סו"ס רט"ז) שאתרוג של מצוה יש מחלוקת אם מברכים עליו, ולכן נכון שלא להריח בו [והיינו שאין להריח בו כל ימי החג כולו, שהרי נחלקו בזה הפוסקים טובא, וכמבואר בביה"ל (סו"ס רט"ז), ומסיק שם לחוש לדברי האוסרים, ולכן יש למנוע שלא להריח באתרוג כל ימי חג סוכות. עכ"ד. וע"ע בסי' תרנ"ג].
12. עיין בשו"ע (סימן רט"ז ס"ב) בפוסקים כמה פרטים בזה. ועיין בביה"ל (ד"ה כשנטלו) שדווקא כשנטלו כדי להריח בו מותר, דבזה נעשה כאילו הפרי עומד להריח, אבל אם הפרי על השולחן והוא מתכוון להריח בו א"צ לברך, שהרי הפרי עיקרו עומד להרחה. ע"כ. וע"ע בשו"ע (שם) שכתב שה"ה אם נטלו לאוכלו ולהריח בו ה"ז מברך, ועי"ש, וכתב ע"ז בביה"ל (שם ד"ה או לאוכלו) שהגר"א מפקפק בזה, וסיים הביה"ל שבאופן שרוצה לתלה להריח בו ורק אח"כ לאוכלו, בזה לכו"ע צריך לברך, ועי"ש (וע"ע בביה"ל שבסו"ס רט"ז, וע"ע בשעה"צ סימן רי"ז אות כ"ג). וע"ע בביה"ל שאחרי זה ד"ה ולא נתכוון, ואכ"מ להאריך בזה (וע"ע בסימן רי"ז במשנ"ב סק"א ובשעה"צ).
13. כ"כ האחרונים, ה"ד בכה"ח (סימן רט"ז אות ט') לענין קליפות, ומזה יש ללמוד דה"ה בכל פירות הדר שהריח בא מהקליפה ולא מהפרי, והוא שנוי במחלוקת הפוסקים אם מברכים בכה"ג בורא "פרי" העץ. ועי' להלן.
14. כידוע שכך נוהגים רבים, ויש להם ע"מ שיסמוכו מפני שכ"ה דעת השו"ע כדמשמע בכ"מ, ועוד שהרי כן הוא המנהג, שכן דעת השו"ע שאפשר לברך הנותן ריח טוב וכו' [ובאמת יש להעיר שהחסד לאלפים פסק שברכת הריח הבא מהקליפות ברכתו מיני (ה"ד בכה"ח שם), ובכ"ז בחס"ל (סימן ר"ד אות ב') כתב שהמנהג לברך ע"ז הנותן (וע"ע בחסל"א סי' ר"ב גבי ברכת האוכלו), וכ"כ עו"א], ואכמ"ל.
15. ברכ"י אות ג' מהאחרונים, בא"ח פרשת ואתחנן אות ז', כה"ח סי' רט"ז אות כ"ה.
16. עיין שו"ע (סימן רט"ז ס"ב), ופסק במשנ"ב לברך עליהם מיני בשמים, עיין שם בשעה"צ אות י"ב.
ומ"מ זה רק כשנטלן להריח בם, שאל"כ אינו מברך כיון שעשויין לתבלין, וכמבואר בפוסקים סימן רט"ז, וע"ע בט"ז (סימן רצ"ז סק"ה) מה שכתב בענין זה, וביאר בזה הא דהקפיד רבינו אפרים ליחד לו בשמים בכוס של זכוכית לענין הבדלה, אולם מ"מ ביאר שם דכ"ז למצוה מן המובחר, דלענין דין ברכת בשמים ודאי יוכל לברך כיון שנטלן כדי להריח בהם, ורק אם הונחו לסיבה אחרת וממילא הוא מריח בהם אז אינו מברך.
17. כן המנהג לברך עליו עצי, וכמש"כ בבא"ח (פ' ואתחנן) גבי ציפורן, עי"ש. ואיברא שלפי הנ"ל ה"ז דומה לכל התבלינים שיש לברך עליהם לכתחילה בורא מיני בשמים, ויש ליישב.
ועכ"פ אע"פ שיש להם ע"מ שיסמוכו, מ"מ לכתחילה נראה שיש לברך ע"ז מיני בשמים, משום שיש בזה עוד ספק ע"פ מה שכתב באור לציון (פי"ד תשו' ל"ו), עיין שם. אלא שבעיקר הדין י"ל דכיון דייחדן בדווקא למצות ההבדלה כפי שנוהגים, אזי יש להם דין בפ"ע, ויוכל לברך עליהם עצי. ודו"ק.
18. כה"ח (סימן רט"ז אות פ"ו).
19. מצאנו פלוגתא רבתי בענין פלפל, עיין בט"ז יו"ד (סימן ק"ח סק"י), ובמשנ"ב ואחרונים (בסימן רצ"ז) לענין הבדלה, עי"ש. וע"ע בכה"ח שם אות ח' שיכול לברך עליו (ויברך מיני בשמים), וכן הוא עיקר הדין [וע"ע בכה"ח (שם אות ו') שבודאי מי שיש לו בשמים טובים מפלפלין יברך על הטובים, ט"ז], וכתבנו להמנע מפני שגם בעצם ריחו אפשר שאינו נחשב ריח טוב, ורבים נמנעים מזה.
באמת יש לדון בהגדרת "ריח" החייב בברכה, אם הוא דווקא בריח טוב וחזק, או בכל ריח שהוא, ובאמת מכמה דינים משמע שא"צ שיהיה מבושם מאד אלא בכל דהוא, והדבר ברור שאף שריחו חלש נמי דינא הכי, וה"ז כמש"כ הפוסקים שצריך לברך ברכת הנהנין אפילו על משהו קטן ביותר (וכמו שהארכנו במקומו בהל' ברכות בענין זה).
אמנם עדיין יש לדון בהגדרת הריח שטעון ברכה, שזה דווקא כשיהיה ריח טוב, אבל ריח חריף וחזק אינו בכלל "בושם", כנלענ"ד. וכן מצאתי במשנ"ב (סימן רט"ז סקל"ב) שכתב שאין מברכים על כל ריח שהוא וכו', וביאר בפס"ת דהיינו שאינו מריח בריח טוב ומבושם שאדם נהנה ממנו, אלא הוא ריח חזק וחריף העשוי להשיב את הנפש. וכן בכל כה"ג שאין ריחם מבושם אלא הוא רק ריח חזק בעלמא הגורם להשיב את הנפש, אין מברכים עליו. ע"כ. איברא שיש לציין למ"ש באורחות חיים (הל' הבדלה) בשם י"א שאפילו אדם שניטל ממנו חוש הריח, מברך על ריח חזק הגורם לו חיזוק הגוף והנפש, עיי"ש, אולם כבר כתבנו במקומו (בענין מאכלים ומשקים לרפואה, בענף א' במוסגר) ע"ד האורחות חיים הללו שאין לסמוך ע"ז לדינא, וגם אפשר דמיירי שע"י שריחו חזק מאד ה"ז נהנה בריחו, ולאו דווקא שניטל ממנו החוש לגמרי, ואכמ"ל.
ועכ"פ בריח של פלפל ודאי שיש לחוש שאינו בכלל ריח מבושם, וכבר העיר כן בפמ"ג ביו"ד (סימן ק"ח) ועו"א. וה"ה לכל דכוותיה שאינו ריח מבושם שנהנים מריחו הטוב, והבן [ושמעתי עוד שיש כו"כ סוגי פלפלין, והרבה מהם אין ריחן טוב בכדי ברכה, וכן מצאתי בשעה"צ (סימן רט"ז אות י"ב) שציין לדברי הח"א בהל' שבת (כלל ח') שעל "פלפל אנגלי" מברך בורא מיני בשמים, עיי"ש]. ויש כמה מינים שיש להסתפק אם נחשבים ריח טוב ומבושם או לא, ומספק אין לברך. וראוי להמנע מלהריח בהם אא"כ יפטרם במיני בשמים אחר, או בשהכל על דבר מאכל, ויכוין לפוטרם ג"כ, דבכה"ג יש לסמוך ששהכל פוטר בשמים, וכמש"כ הפוסקים.
20. שו"ע (סימן רט"ז ס"ד), והוא מין הנקרא צרי, ואינו אפרסמון שלנו.
21. שו"ע (סימן רט"ז ס"ה), ועיין במשנ"ב שם דה"ה בשאר פירות, ובשאר שמנים ע"ע להלן בכללים כלל ס"ב.
22. ב"י (סו"ס רצ"ז) ובהגה (בסו"ס רט"ז), עיי"ש. ויל"ע אם זה רק בפת "חמה", או בכל פת שהיא שיש ממנה קצת ריח, ובלשון הרמ"א (שם) איתא פת חמה, ויעוין בב"י (סימן רצ"ז) שדן בזה, ונראה איפוא ממה שהובא שם שזו פלוגתא, שיש אומרים אפילו באינה חמה, ודעת הב"י עפ"ד הרד"א דהיינו דווקא בחמה, עיי"ש. ועפי"ז י"ל שאם אינה חמה ורוצה להריח שרי, אולם נראה לחוש בזה לד' הסוברים שאפילו באינה חמה צריך לברך. ודווקא אילו היינו אומרים לברך היינו חוששים לזה רק בפת חמה (וזהו נידונו של הב"י שם), אבל לענין להמנע מזה ודאי יש לחוש אפילו באינה חמה, ומ"מ אם עיקר דעתו לאכילה אין לחוש בהרחתה, שהרי ריח שלא נעשה בעיקר להרחה אין בו שום חשש, כמבואר בשו"ע ואחרונים בסי' רט"ז.
23. כ"ז בשו"ע (סימן רט"ז ס"ב). וע"ע בשו"ע (סימן רט"ז ס"י) בהגה שאם בירך על כולם בורא מיני בשמים יצא, וביאר המשנ"ב (שם סקל"ח) דאיכא ב' גווני שפוטר בברכת מיני בשמים את שאר הבשמים, עיי"ש.
ועיין במשנ"ב (סקל"ט) שאם הריח מיני בשמים ואח"כ רוצה להריח עצי או עשבי בשמים, צריך לחזור ולברך עליהם כברכתם הראויה, ולא נפטרו בברכת מיני מן הסתם, אא"כ כיון עליהם בהדיא [משום שאין דבר אחר נפטר בגרירה באופן שאין זו הברכה המתאימה לו, וכמש"כ האחרונים בסימן ר"ו ובכ"ד, וכמו שהארכנו בהל' ברכות כה"ג בענין ברכת העץ ופרי האדמה, והבאנו כמה דוגמאות לכך].
24. עיין משנ"ב (שם סקי"ג) שהביא בזה מחלוקת האחרונים שיש אומרים שיצא י"ח, אבל יש אומרים שלא נתקנה ברכה זו אלא על אכילה ושתיה ולא על ריח, עיי"ש. ולדינא קיי"ל דספק ברכות להקל, וכמש"כ בכה"ח (אות ל"ב) בשם האחרונים. וכן פסקו הרבה אחרונים, עיין בשדי חמד באספ"ד ברכות ועוד [ועיין בב"י ר"ס רט"ז שהביא מהתוס' (בברכות מג.) ד"ה ועל ההדס שהמסופק אם הדבר שלפניו הוא עץ או עשב יברך שהכל נהיה בדברו, ומטעם שאמרו (ברכות מ.) ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא, וכ"כ המרדכי סי' קמ"ז, עיי"ש. ואמנם הביאו שם כן בשם י"מ, ועוד הביאו שיברך מיני בשמים, והכי קיי"ל לברך. אולם כ"ז מפני שאפשר לברך מיני בשמים ושפיר דמי, ולעולם אם לא היה אפשר לברך כן שפיר היה אפשר לצאת י"ח בברכת שהכל, והוא דבר שמסתבר מאד לענ"ד דכיון שהוא ענין של הנאה (אע"פ שזו הנאת הגוף וזו הנאת הנשמה, אולם גם הנאת הגוף יש בה כידוע, רק שיותר ממנו יש הנאה לנשמה, וגם באכילה ושתיה יש הנאה לנשמה אלא שעיקרו לגוף, וכן זכורני בסה"ק, ועוי"ל) שפיר יוצא בברכה כוללת זו שפוטרת הכל, משום שהכל נשמע ממנה, ועכ"פ אם כבר בירך שהכל ודאי יצא.
ודרך אגב יש לציין למה שכתב המשנ"ב (סו"ס רי"א) בשם הפמ"ג שברכת שהכל קודמת לברכת הריח, עיי"ש. ולכאו' יש להאי שהרי טפי היה לנו להעדיף לברך מיני בשמים לפני ברכת שהכל, שהרי מצאנו שכל שהברכה מבוררת ופוטרת רק דברים מסויימים הרי היא עדיפא טפי (עי' שו"ע שם ס"ג). ואם איתא שברכת שהכל פוטרת גם מיני בשמים, א"כ הרי היא פחות מבוררת מברכת מיני בשמים.
וצ"ל דמ"מ ברכה על אכילה עדיפא יותר מברכת הריח, מאחר שהיא הנאה לגופו של האדם. והדברים מפורשים בראשונים, וכמובא במשנ"ב (סימן רט"ז סק"ד) בשם הפוסקים (טור וכלבו), שאם היו לפניו שתי ברכות אחת של טעם ואחת של ריח, נוטל תחילה המין של טעם בימינו ומברך עליו לפי שהיא חשובה שנכנסת בגוף, ואח"כ נוטל של ריח ומברך עליו. עכ"ל. ועי' בשעה"צ שם [נ"ב. ובעיקר הדין שצריך להקדים ברכת האכילה לברכת הריח, יעוין במשנ"ב (סימן רט"ז סק"י) שהביא מחלוקת האחרונים באופן שנטל פרי אחד לאוכלו ולהריח בו, עיי"ש].
ויש להוסיף ולבאר שאין זו מעלה רק בעצם האכילה, אלא זה גורם מעליותא גם לברכת השהכל, ודו"ק.
25. שהרי מאידך יש לחוש לפוסקים שסוברים שאינו יוצא י"ח בברכת שהכל, ובלא"ה הרי אפשר בתקנה לברך בורא מיני בשמים [איברא דאיכא נפ"מ שאינו יכול לברך מיני בשמים, וכגון שכבר בירך ברכה זו ולא הסיח דעת, ועדיין הוא מסופק במין זה שמריח אח"כ, ומ"מ נראה דבכל גווני אין לברך שהכל מספק לאידך גיסא. ועוד איכא נפ"מ בדברים שיש ספק אם בכלל מברכים עליהם אם לאו, ובזה מספק לא יברך אפילו ברכת שהכל, ומ"מ הגם שאינו יכול לברך שום ברכה, מ"מ יוכל לברך שהכל על דבר מאכל, ולכוין בזה לפטור את אותו בושם שמסופק בברכתו].
26. כ"כ המשנ"ב (סקל"ט), וכן בכה"ח (אות כ'), וכן היא דעת הגינת ורדים בקו' גן המלך (סימן צ"ט) ועוד הרבה אחרונים, ודלא כמ"ש בתשו' דבר שמואל (סימן ב') דברכת עשבי בשמים הויא ברכה כוללת, דהא אין לשון הברכה מתאים, ולכן אפילו בדיעבד לא יצא י"ח [ועמש"כ להלן גבי סדר קדימה], זולת בדברים שיש בהם ספק או במחלוקת הפוסקים אם ברכתם עצי או עשבי, אזי אע"פ שלכתחילה היה צריך לברך מיני ולצאת מן הספק, מ"מ אם טעה ובירך עליהם עצי או עשבי יצא. וכ"כ בכה"ח שם.
27. עיין בשע"ת (סימן רט"ז אות ב') שהביא משו"ת שבות יעקב שיש לברך שהחיינו על עשבים שנעשו להריח, ושכ"כ בתשו' הרדב"ז, וה"ד בכנה"ג (סימן רכ"ה). אבל בברכ"י איתא שלא שמענו ולא ראינו זה, וכן עמא דבר שלא לברך שהחיינו על הריח, עיי"ש. וכן נזכרה מחלוקת זו במשנ"ב (סימן רכ"ה סקט"ז), וסיים שנהגו שלא לברך.
ויש לבאר דלא מבעיא על אותם שמנים שאינם ניכרים בין חדש לישן וכל כה"ג, דודאי אין מברך, וכמ"ש בהגה (סימן רכ"ה ס"ו) גבי ירקות, וכ"כ שאר פוסקים שם לענין שאר דברים שאינם ניכרים בחידושם. וכמו"כ פשוט שאין לברך על הדסים ודומיהם שקיימים כל השנה כידוע (וכמו"כ כל עצי בשמים למיניהם, שהרי מהותם הוא שמתקיימים משנה לשנה, ולכן ברכתם עצי בשמים), אלא אפילו בעלי עשבים שבלים בחורף, וכן ורדים שאינם צומחים תדיר, גם ע"ז כתבו הפוסקים הנ"ל שאין לברך, והטעם נ"פ דכיון שאינו אלא ריח לא חשוב לברך ע"ז [עיין פסחים כה. ואע"פ דחזינן שנשתנו למעליותא יותר מקול ומראה, שהרי מברכים על ריח ברכה ראשונה, אולם מ"מ אינו כפרי לענין שהחיינו, שלא תיקנו אלא בדברים ממשיים דווקא, כגון פירות חדשים וכלים חדשים וכו', כמבואר בסי' רכ"ג ובסי' רכ"ה, משא"כ בנידו"ד].
28. כ"כ בשו"ע (סימן רצ"ט ס"י) שאם היו בו בשמים מעצי בשמים ועשבי בשמים, מברך בורא מיני בשמים, עיי"ש. וכ"כ עוד פוסקים בכ"מ בסי' רט"ז.
ועיין בשו"ע (סו"ס רי"ז) שאם נתערב ריח שמברכין עליו בריח שאין מברכין עליו, הולכים אחר הרוב, עיי"ש (וע"ע בביה"ל שם ובכה"ח).
29. כן מתבאר ממה שכתב השו"ע (סימן רט"ז ס"י) שאם היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים, מברך על כל אחד ברכה הראויה לו (וק"ו כשיש לו עצי ועשבי בלבד שיברך על כ"א כברכתו הראויה לו). ואמנם י"ל דלא מיירי בתערובת. אולם נראה פשוט שגם אם זה תערובת ויכול להפרידם, שראוי לעשות כן (וכן מתבאר מד' האחרונים שם. וע"ע במג"א סימן רצ"ז סק"ג שם שכתב להניח הדס תוך הבשמים, עיי"ש. ועדיין אין כ"כ ראיה, די"ל שעיקר קושיתו לענין לכתחילה שלא לשים אותם בתערובת, מאחר שיש לברך על כל מין בנפרד, אבל בדיעבד י"ל דל"ק ליה). שו"ר במשנ"ב (סקל"ז בסופו) שכתב דמשמע מהא"ר דטוב לקטום מהאגודה איזה מין ולהפרידו, כדי שיוכל לברך עליו כברכתו הראויה, עיי"ש [אבל בתערובת של מאכלים לא הצריכו כן, ונראה לעיל דאזלינן בתר רובא, וה"ט משום דכיון שיש כאן דין עיקר וטפל, וקיי"ל מברך על העיקר ופוטר את הטפלה (ברכות מד.), א"כ אסור לו לברך על הטפל בפ"ע, שהרי הוא נפטר בברכת העיקר, וכמשנ"ת במקומו, ועמש"כ בהערה קודמת]. וכ"כ בשו"ע הגר"ז בסדר ברכה"נ פי"א הלכה ז', עיין שם. וע"ע בכה"ח (סי' רט"ז אות י"ט) שכתב בפשטות במי שיש לו עצי בשמים ועשבי בשמים צריך לברך לכתחילה על כל אחד בפ"ע, וכן המנהג וכו'. ואם בדיעבד בירך עליהם בורא מיני בשמים יצא, עיי"ש. אולם אין כ"כ ראיה שצריך להפריד אם נתחבר, ויל"ב [וע"ע בהמשך דבריו בכ"ד, וע"ע שם באות ע"א מש"כ להלכה]. וכיוצ"ב בבא"ח פ' ואתחנן.
ובשו"ת תשובה מאהבה, ה"ד בפתה"ד (סימן רכ"ד), כתב שאותם שיש להם אגודה של עצי ועשבי בשמים, לא יברכו בורא "עצי עשבי בשמים", וס"ל דהויא ברכה לבטלה, אלא צריכים לברך תחלה שתי ברכות, מתחילה על עצי ואח"כ על עשבי, ואם נתערבו בורא מיני בשמים. ע"כ. ולהאמור מש"כ ואם נתערבו צ"ל דהיינו באופן שא"א להפריד, דבכה"ג ג"כ צריך לברך ברכה בפ"ע על כל מין.
[ובעיקר דין זה אם בירך ברכה אחת לתרוייהו ואמר עצי עשבי בשמים, יש לדון טובא אם יוצא ידי שניהם או רק אחד מהם וכו', דאמנם מצד הפסק י"ל שאינו הפסק, אולם יש לדון מצד חסרון הזכרת שם ומלכות לתרוייהו, ואינו מועיל רק

במה דברים אמורים, כשאי אפשר להפריד את סוגי הבשמים זה מזה, אבל אם אפשר להפרידן צריך להפרידן ולברך על כל מין כפי הברכה הראויה לו, ולא לפטור את הכל בברכה אחת הכוללת[30], ומ"מ בדיעבד אם בירך על הכל מיני בשמים ולא הפרידן יצא. וכן אם קשה להפרידם ואינו יכול לקחת איזה חתיכה מכל סוג, ולברך עליה בפני עצמה, יוכל לברך על הכל ברכת מיני בשמים.

וכשיש לו כמה סוגי בשמים, יש להקדים ולברך את הברכה החשובה והמבוררת יותר, והיינו קודם יברך ברכת עצי בשמים, ואח"כ עשבי בשמים, ואחר כך מיני בשמים[31].

והנה בעיקר הסיבה אין חילוק בין אם הבשמים תלושים או מחוברים בארץ, ולכן ההולך בשדה ומריח מהבשמים צריך לברך[32], ובלבד שנטעו אותם על דעת להריח בהם[33].

וכמו כן אין חילוק מאיזה מרחק הוא מריח, ולכן בכל אופן שהוא מרגיש הנאה מהריח צריך לברך[34]. ולכתחילה ראוי לאחוז את הבשמים ביד ימינו כמו בכל הברכות[35].

אין מברכים ברכה אחרונה על הבשמים[36], וטוב לומר לאחר ההרחה פסוק "ריח ניחוח אשה לה'"[37], אבל לא יאמרו פסוק זה בעת שעושים הבדלה[38].

אם בירך פעם אחת על הבשמים, אינו חוזר ומברך כשמריח בהם פעם אחרת[39]. ואפילו יצא מביתו ודעתו לחזור מיד, אין צריך לחזור ולברך עליהם שנית, כיון שהיה דעתו מתחילה להריח בהם בכל עת[40]. ואם הלך לעסקיו או לתפלה, הרי זה הפסק וחוזר ומברך[41].

ג]. שלשה כללים שאין לברך כלל ברכת בשמים[42]

א. אין מברכים ברכת הבשמים אלא אם כן נעשו להריח, וליהנות מריחם, אבל אם עשאום כדי להעביר ריח רע, או לסיבה אחרת שלא ליהנות בריחם, אין מברכים עליהם כלל[43].

ולכן בשמים הנתונים בבית הכסא להעביר ריח רע, אין מברכים עליהם[44], וכן בשמים של מתים העשויים להעביר סרחונו של מת אין מברכים עליהם, אא"כ נתנום שם לכבוד החיים וכדו'[45]. וכן אין מברכים על בושם העשוי להעביר ריח זיעה שבגופו של אדם[46]. וכמו כן בשמים העשויים למטרה אחרת שלא להרחה אין לברך עליהם, וכגון בושם שעשוי לבשם בגדים או כלים[47], וכן כל כיוצא בזה (עי' בהערה כמה פרטים)[48].

ואפילו אם בדעתו עתה להריח בהם אין מברכים עליהם, מאחר והם עשויים לצורך אחר[49], אולם אם החליט בדעתו שמעתה יהיה אותו בושם להנאה, אזי צריך לברך עליו[50].

ב. אין מברכים על ריח שאין לו עיקר, דהיינו כשאינו מריח מהבושם בעצמו[51], וכגון בגדים או כלים שקלטו ריח טוב מבשמים שהיו בתוכם שהוציאום, אין מברך עליהם כלל[52], אא"כ יש בהם מעט מן ממשות הבושם, וכגון שנשאר בהם איזה עלים מהבשמים, או מעט אבקה של בשמים וכדו'[53], אבל אם אין בהם שום ממשות מן הבשמים אין מברכים על ריח זה [וה"ה אם יש בה קצת עלים או אבקה, אבל הם מחוסרי ריח מחמת שנתייבשו וכדו', ולא נשאר רק ריח שנקלט, אין לברך על זה].

וכן אם שפשף אצבעותיו בבשמים, וקלטו אצבעותיו ריח טוב, אין מברך על זה, אלא עד שיריח מהבשמים בעצמם, ואם נשאר על ידיו רטיבות מלחלוחית הבשמים, או שיש בידו איזה עלה מן הבשמים, יכול לברך[54].

וכן אין מברכים על טבק הנפוץ כיום, מאחר שאין הטבק עשוי מצמחים בעלי ריח, אלא זו אבקה בלבד ששמים בה ריח טוב, והוא בכלל ריח שאין לו עיקר[55].

בשמים הצרורים בתוך בגד ונודף מהם ריח טוב מחמת הנקבים שבבגד, הרי זה נחשב ריח שיש לו עיקר, משום שהריח בא מן הבשמים בעצמם ויוצא דרך הנקבים[56]. אבל בשמים שבכלי, והכלי סגור, אפילו אם נודף ממנו ריח אין לברך עליו, אא"כ יפתח את המכסה[57].

לאחד מהם (ומאידך מצאנו בפוסקים בסימן ר"ט ס"ב בסיים בברכתו על ב' דברים יצא ידי שניהם, ויל"ב). ואין להביא ראיה ממה שמצאנו בברכת מעין שלש שכוללים כמה מינים בברכה אחת ובהזכרה אחת (כמבואר בסימן ר"ח שאומר על המחיה ועל הגפן ועל הפירות), דשאני התם שזו ברכה אחרונה הכוללת כל שאכל לפניה. אולם ז"א, והתירוץ הנכון עפמש"כ התוס' בברכות (מד.) סוד"ה על הגפן, דהא דלא הוי חתימה בשניים משום דהארץ היא המוציאה מחיה ופירות, עיי"ש, אבל בעלמא אה"נ שא"א לכלול בשום אופן. וראיתי להחיד"א במחב"ר (סימן רט"ז אות ה') שהאריך בזה, והביא את אותו מנהג שהיו נוהגים רבני פולין לברך עצי ועשבי בשמים יחד, ודן בזה, עיי"ש ובקונטרס אחרון (ואין להוכיח מהא דכתב השו"ע שבאופן שיש ב' מינים מעורבים יברך מיני, ולא יעץ לעשות כן, וי"ל דלכתחילה ודאי אינו ראוי לעשות כן, ויותר עדיף לומר מינ, א"נ דהוי בגוונא דנחשב סוג ריח אחר, וכמ"ש לעיל), ואכמ"ל. ולדינא ודאי שאין לעשות כן ולברך ב' ברכות בהזכרה אחת, אולם בדיעבד נראה שיצא י"ח (וכ"כ הכה"ח סי' רט"ז אות י"ט), ובפרט בברכה הראשונה שהיתה כדין].

30. כן נראה פשוט שא"צ להקפיד ע"ז אלא אם כן אפשר להפרידם בנקל, שהרי משמעות כמה פוסקים שא"צ להפרידם כלל, וכיעוין במשנ"ב הנ"ל שהזכרנו (בסקל"ז), ואף למ"ש מהא"ר הרי כתב בלשון טוב להפרידם, ועכ"פ באופן שקשה לו שוב הוי הדין שמברך מיני על הכל, ובזה יבואר סתימת כמה פוסקים שלא כתבו להפריד.

31. כן מבואר בהגה (סימן רט"ז ס"י) שדיני קדימה בברכות הבשמים הוא כדין קדימה בברכת הנהנין של אכילה ושתיה, וממילא הסדר ברור כמו שכתבנו [ואמנם יש בזה עוד כו"כ פרטים היוצאים מדיני קדימה בסימן רי"א (וכן בעצם קדימת העץ לעשבי בשמים הרי אשכחן בשו"ע שם ס"ג דפסק בסתם שאין דין קדימה בכה"ג, עיי"ש, אולם מ"מ טוב לחוש לחולקים, עמש"כ שם). וכמו"כ יש לדון בענייננו עוד בגוונא שיש לו שמן ערב או פירות, היאך יקדים בזה, ועיין במשנ"ב בסעיף י"א ובביה"ל שם, ואכמ"ל].

32. כן העיר בביאור הלכה (ר"ס רט"ז), ועיין מה שציין שם [ויעוין עוד בשו"ע (סימן של"ו ס"י) שכתב שהדס במחובר מותר להריח בו, וכתב שם הט"ז (סק"ו) שמ"מ אסור לאוחזו בידו, מאחר דקיי"ל שאין משתמשין באילן וכו' (והוכיח כן ממ"ש בשו"ע עש ס"א). וע"ע להפמ"ג במשבצות זהב שם. אולם בעיקר דינו יעוין בא"ר (שם סק"ג) שחולק על הט"ז שם, והביא מכמה ראשונים שכתבנו בהדיא להתיר ליטלו בידו, וע"ע במשנ"ב (סימן של"ו סקט"ו) שהאריך בזה. וע"ע בכה"ח שם (אות ס"ב) שהביא מהגאון מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (סימן י"א) שכתב שלדעת מרן מותר לתפוס את ההדס בידו ולהריח בו, וכן הביאו החיד"א בברכ"י. ע"כ. ולפי כל האמור מבואר דשרי (ודלא כמש"כ הכה"ח שם בהמשך ע"פ שאר האחרונים), ונתבאר עוד במקומו, ואכמ"ל].

33. ראה מה שכתבנו בזה להלן בכלל א' גבי בשמים שנעשו שלא להריח, עיין שם בהערה כמה פרטים ודוגמאות בזה.

34. כן מתבאר מכמה דינים, כגון ממ"ש (בסימן רט"ז סי"ב) גבי מוגמר, אלא ששם הוא מריח את עשן הצמחים והוא גופא הריח, ויותר מבואר כן (בסימן רי"ז ס"ז) בהיה הולך חוץ לכרך והריח ריח טוב שמברך, עיי"ש. וכן הוכיח מזה בביה"ל (שם ס"ב) ד"ה על בשמים שאפילו שמריח מרחוק מברכין, וכתב שאינו דומה כלל לדין ריח שאין לו עיקר [ועיין שם שהוסיף ביאור בהוכחה זו, אולם לכאו' היה יכול להוכיח כפשוטו מעצם הדין, אע"פ שבפשטות מיירי שאינו רואהו כלל והוא רחוק מאד, אולם כוונתו להשיב על טענת הפמ"ג שמסתפק בהפסק מחיצה. ועוי"ל דכבר ביארנו להלן בסי' רח"צ גבי ההולך חוץ לכרך שמברך ברכת מאורי האש, וביארנו שם דמיירי ג"כ באופן שרואה את האש, וכמבואר בשו"ע שם בסוף הסימן, והכא נמי היה אפשר לדחות כן, ויל"ב], וכ"ז דלא כהפמ"ג שנסתפק בזה.

35. כ"כ בשו"ע (סימן ר"ו ס"ד) שכל דבר שמברך עליו לאוכלו או להריח בו, צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך, והזכיר דין זה המשנ"ב (בסימן רט"ז סקמ"ג), עיי"ש בענינו [ובפרט אם יש ספק שאינו עשוי להריח, עי' כה"ח סימן של"ו אות ס"ד, ואז ראוי טפי לאוחזו]. ועיין במשנ"ב שם בסימן ר"ו שהאיטר יברך בימין שלו (ולא בימין דעלמא, ומ"מ כ"ז פשוט שאינו לעיכובא, ואפילו אם לא אחזו כלל יצא, וכדמוכח באחרונים (בסימן של"ו ס"י) הנ"ל ועוד.

36. כ"ה בגמ' דברכות (מד:) ובגמרא דנדה (נב.), וכ"ה בשו"ע (ר"ס רט"ז), ובטעם הדבר כתב רש"י (בנדה שם) משום שהנאה מועטת היא. ע"כ (והיינו שאינה חשובה כ"כ, שהרי אין זה הנאה ממשית). וה"ד במשנ"ב (שם סק"ד), והוסיף בשעה"צ שם משם הכלבו עוד טעם, שכבר נפסק ההנאה לגמרי, ודמי למאן דנתעכל המזון במעיו דאיבד ברכתו. ע"כ. וכ"ה באורחות חיים (הל' ברכות אות מ"ב). וע"ע בט"ז ובמג"א שם בר"ס רט"ז [ובמשנ"ב תפס כד' המג"א דהם ב' פירושים נפרדים ודלא כהט"ז, וכן יש להעיר על מה שראיתי בדרושים נחמדים ממהר"ם שיף (ונדפסו בסוף חיבורו על מס' חולין), ושם בדיבור הראשון כתב שלא מברכים ברכה אחרונה על ריח לפי שהנאה מועטת, ושיעור הברכה בברהמ"ז ושאר דברים הוא עד שיתחיל להתעכל, וכאן מיד נתעכל ולית ביה ממשא וכו'. ע"כ. וגם מדבריו נראה דמפרש ברש"י כד' הט"ז שחיבר הפירושים].

37. כ"כ בבא"ח (פ' ואתחנן) ועוד.

38. פשוט מטעם דהוי הפסק, ואמנם כ"ז למבדיל עצמו שבירך בפה"ג ועדיין לא שתה, אולם מ"מ גם השומעים לא יפסיקו באמירה זו, וכעין מש"כ הכה"ח (סימן רח"צ אות כ') בשם התה"ד שלא יפסיקו גם השומעים באמירת סימן ברכה וכו', וה"נ ל"ש. ועי' ברמ"א סימן ר"ט ס"ב ובמש"ש.

39. דין זה יסודו בשו"ע (סימן רי"ז ס"א) גבי הנכנס לחנותו של בשם שאינו מברך אפילו כל היום אלא אחת, ובאופן זה שהריח עולה לו תדיר כל זמן שהוא בחנות, אפילו אם הסיח דעתו א"צ לחזור ולברך, כמו שביאר המשנ"ב (סק"ד), ורק בעלמא שהריח מהבשמים והניחם מידו הדבר תלוי בהיסח דעת, ולכן באופן שנמלך בדעתו שלא להריח שוב ה"ז צריך לחזור ולברך, כמבואר שם ובשעה"צ אות י', עיי"ש. אך יש לדעת בזה ככל דיני נמלך, ובמקומו בהל' ברכת הנהנין הבאנו מאחד מגדולי הדור שליט"א שכיום שאין צלילות הדעת מעלייתא כ"כ, אין זה ברור שנמלך בדעתו חשיב היסח דעת גמור, ותלוי לפי הענין.

40. כן כתב המשנ"ב (סק"ו) ככל האמור, ולכן אפילו שהניחן מידו א"צ לחזור ולברך, וכיוצ"ב מתבאר בשו"ע שם שאפילו יצא לחוץ אינו חוזר ומברך, עיי"ש [ועי' במג"א (שם סק"ג) שהקשה דמאי שנא ממ"ש (בסי' קע"ח) שבדברים שאין טעונים ברכה אחרונה, אם שינה מקומו צריך לחזור ולברך אפילו כשבדעתו לחזור, ותירץ ב' תירוצים].

41. משנ"ב (סק"ו), וכן בכל כה"ג לפי אופן היסח הדעת, וע"ע בשעה"צ ואחרונים, ואכמ"ל.

42. עיין ברמב"ם (פ"ט מהל' ברכות ה"ז) שכתב ששלשה מיני ריח טוב שאין מברכים עליהם, ואלו הם: (א) ריח טוב שאסור להריח בו, (ב) וריח טוב שעשוי להעביר ריח רע, (ג) וריח טוב שלא נעשה להריח בעצמו של ריח זה. עכ"ל. ודוגמא שניה ושלישית ברמב"ם כללנו בכלל א', והיינו שאינו ריח העשוי לשם הריח, ודוגמא ראשונה הבאנו להלן בכלל ג'. ודוגמא נוספת והיא ריח שאין לו עיקר (והוזכרה ברמב"ם שם ה"ח) הזכרנו בכלל ב', ואחרי הכל הזכרנו דין מי שאינו מריח שאינו מברך, שהרי אינו נהנה.

43. מתבאר בשו"ע (סימן רי"ז ס"ב), וכן להלן (בסימן רצ"ז ס"ב). וע"ע באחרונים. ולכן כל שהבעלים עשאום להעביר ריח רע או לסיבה אחרת, אינו מברך ע"ז, ואפילו כשהוא מתכוון להריח בזה גם כן אינו מברך [כמבואר במשנ"ב (סק"י), וע"ע בשעה"צ שם אות ט"ז, ובביה"ל (ד"ה של בית הכסא) מה שביאר הסברא בזה].

ויש להעיר שבכמה אופנים המצויים כיום שמבשמים בהם, בלא"ה אין מברכים שאינם בכלל ריח שיש לו עיקר, וכן לענין הבשמים הסינטטיים המצויים כיום כבר הבאנו לעיל שנחלקו הפוסקים אם מברכים עליהם או שאין מברכים עליהם כלל, וכאן איירינן בעיקר הדין.

44. שו"ע (סימן רי"ז ס"ב וסימן רצ"ז ס"ב).

45. שו"ע (סימן רי"ז ס"ב) עיין שם שפירט אופן הדבר, וכיום הדברים משתנים, והכל לפי הענין אם ניכר שבא ליהנות מהריח אם לאו.

46. משנ"ב (שם סקי"א) על דברי השו"ע שאין מברכים על שמן העשוי להעביר את הזוהמא, עיין שם.

47. שו"ע (סימן רי"ז ס"ג) שאין מברכים על מוגמר העשוי לגמר בו את הכלים, לפי שלא נעשה להריח בעצמו של מוגמר אלא כדי ליתן ריח בכלים, ועי' במשנ"ב שם דה"ה במה שעושים כן בבגדים (ובד"כ היינו כלים היינו בגדים). וע"ע ברמב"ם (פ"ט מהל' ברכות ה"ז וה"ח) ובכס"מ שם.

48. ויש לכלול בזה מש"כ כמה אחרונים (עיין משנ"ב ר"ס רי"ז ובאחרונים) שהעובר ליד פרדס ונודף ריח מפרחי הפירות, אין מברך כלום שהרי הפירות אינם עומדים לריח. וע"ע בכה"ח (ר"ס רי"ז). וע"ע גם בכה"ח (סי' של"ו אות ס"ד), עיי"ש. ורק אם עובר ליד פרחי בשמים המפיצים ריח צריך לברך, כגון העובר ליד פרחי יאסמין המפיצים ריח, שהרי הם עשויים להריח בהם, ואפילו בלא שיאחזם בידיו צריך לברך (כמתבאר בשו"ע ר"ס רי"ז גבי חנותו של בשם). ויל"ע בפרחים העשוים לנוי וריחם נודף ממילא, וכגון שושנים וורדים וכיוצא שנטעום לנוי, ובפשטות דינם כמו פרי העשוי לאכילה ולא להריח בו, שאין לברך עליו אא"כ לוקחים ממנו להריח בו, כפי שמצוי בבשמים אלו, והכל לפי הענין אם נועד להרחה או לסיבה אחרת [ונסתפקתי בבשמים שנועדו לקחת מהם מידי פעם לביתו להריח בהם, ולא ניטעו כדי להפיץ ריח באויר הגינה, אם צריך לברך עליהם כשמריח מהם באויר הגינה, ומצאתי שעמד ע"ז בשו"ת אז נדברו, עיי"ש. ועיין עוד במש"כ להלן בדיבור הסמוך משם הגר"ז, ודו"ק]. ולמעשה כמעט ולא מצוי לברך על ריח המופץ מבשמים בגינות וכדו', זולת בפרחי יאסמין וכדו' שדרך ליטע אותם להפיץ ריח, כידוע.

ויעוין בט"ז (סק"א) שכתב שבעבר בחנות של בשם ומריח, א"צ ברכה אא"כ הוא מתכוון ליהנות, אבל אם אינו מתכוון לכך אע"פ שהוא מריח א"צ ברכה, דהוי כמו שאר דברים שלא עומדים לריחא, וכ"כ עוד אחרונים הובאו דבריהם בשעה"צ (סימן רי"ז סק"ג). וכן מצאתי בשו"ע הגר"ז (סימן תצ"ד סי"ז) באותם שמחלקים עשבים להריח בהם בבהכנ"ס בחג שבועות, שלא יעשו כן מברוך שאמר עד שמו"ע כדי שלא להפסיק, וכתב שם בזה"ל: ויהנה מהריח בלא ברכה וכו', לפי שברכה זו אינה חובה כלל, שהרי א"צ לברך על הריח אלא כשמתכוון להריח, אבל אם הריח מגיע לו מאליו והוא אינו מתכוון אליו, אף שבעל כורחו נהנה ממנו אינו מברך עליו וכו', וא"כ לא יתכוון להריח ולא יפסיק לברך עליו. ע"כ. אולם במשנ"ב (שם סק"ב) כתב שרבים חולקים ע"ז, וכן כתב שם בשעה"צ אות ד' בארוכה, והביא שכן מבואר בכמה ראשונים שבכל אופן צריך ברכה מאחר שנהנה (והיינו דהוי כאכילה שכל שאוכל מברך). וע"ע במשנ"ב (סו"ס רי"ז) ששוב הזכיר פלוגתא זו, וגם נראה שנוקט כדעת רוב הפוסקים, וכ"ז דלא כהכה"ח (באות ב') שחשש בספק ברכות. והרי הזכרנו שכן היא דעת הראשונים, וממילא לכאורה בכה"ג אין לחוש לספק ברכות.

ועוד יש לציין בדומה לנידו"ד למשנ"ת לעיל בסוגי הברכות גבי תבלינים שלא יהיו דברים העשויים לאכילה, ולכן רק אם נטלן בכדי לברך על ריחן בדווקא אז מברך, וכמו שהעיר כן בט"ז (סימן רצ"ז סק"ה). וכמו"כ גם בנידו"ד גבי פרחים שלא ניטעו לריח, ג"כ נראה איפוא שאם יתפוס אותם בידיו יוכל לברך. ושו"ר שעמד בזה הגאון מקוז'יגלוב בארץ צבי (ח"ב סימן י"ג), עייש"ב. ועי' בזאת הברכה פי"ט.

49. כן מבואר במשנ"ב (סימן ר"י"ז סוף סק"י), וע"ע בביה"ל, וע"ע בפמ"ג שם ריש הסימן שהארין, ואכמ"ל.

50. כן מבואר בכ"ד, ובכה"ג הוי מיועד לזה (וכעי"ז מצאנו בסי' רט"ז בכ"ד שבנטלן להריח שפיר מברך, ועי' בשו"ע שם ס"ב, וביה"ל שם, ובחזו"א סי' ל"ה).

51. דין זה מתבאר משו"ע סימן ר"י"ז ס"ג, ומשו"ע סימן רט"ז וכדלהלן.

52. שו"ע (סימן ר"י"ז ס"ג) לענין מוגמר. וה"ה לכל דכוותיה. ועיין שם במשנ"ב ובשעה"צ מש"כ דבעלי בתים הלוקחים מדוכה שדכו בה בשמים ונקלט בה ריח ומריחין ומברכין, ה"ז ברכה לבטלה.

53. כן כתב המשנ"ב (סימן רצ"ז סק"ז) שאם נשאר בה מעט אבקה מברך, וכ"כ בכה"ח (שם אות ז'), והוא פשוט דומיא דכל ברכות הנהנין שמברכין על כל שהוא (וכמו שהארכנו בס"ד בברכות לה), וה"נ ל"ש.

54. כ"ז פשוט ע"פ הנ"ל, והזכרתיו מפני שהטעות מצויה [ושו"ר בביה"ל (סו"ס רט"ז) שכתב בזה"ל: ודע שאם ממשמש באתרוג ונשאר הריח בידו או בבגד, אינו מברך על אותו הריח כלל לכו"ע אפילו בשאר יומות השנה, שריח זה אין לו עיקר (אחרונים). עכ"ל].

ומה שכתבנו שאם נשאר לחלוחית בידיו ונודף מהם ריח טוב שמברך, יש לציין שראיתי בפוסקים בע"א שכל שיש בו רטיבות בגדר של טופח על מנת להטפיח, הוי בכלל דבר שיש לו עיקר, ואכן כ"ה בכו"כ דינים, וכן בדין ריח רע בסי' ע"ט, והכי נמי בענינינו.

ויש לדון עוד בהדס או שאר בשמים שהם יבשים ואין בהם לחלוחית כלל, ובכ"ז הם מפיצים איזה ריח שהוא, האם מברכים עליהם או לא, ולכאו' נראה דזו פלוגתא דהר"ר אפרים המובא בטור (בסימן רצ"ז) ושאר פוסקים, וכפי שביאר שם הב"י את מחלוקתם (ואפשר שזו כוונת המהרי"ק בשורש מ"א המובא בב"י). וע"ע במה שכתבנו בזה בסימן רצ"ז סעיף ד' בהערה אחרונה שם, שיש לדון בזה למעשה, וברמ"א (שם) פסק שלא לברך ע"ז. ועדיין צ"ע עמש"כ שם. ובפשטות י"ל שזה נכלל בכלל הדברים שהזכרנו לעיל שיש ריחות שהם אינם ריחות טובים כ"כ, אבל הם משיבים את הנפש בריחם.

55. כן כתבו פוסקי זמנינו, והדברים ידועים, ולענין עישון סיגריות הדבר פשוט שא"צ ברכה (מלבד הסיבה הנ"ל שאין לו עיקר), ועיין במשנ"ב (סימן ר"י סקי"ז) שכתב שהאחרונים החליטו שאין לברך על עישון טבק. ואפילו בעישון שבזמנם שהיה הריח טוב לא בירכו עליו (באר היטב סימן רט"ז סקי"ג ועוד), וק"ו בשלנו שריחו רע (ועיין מה שכתבנו לעיל בהלכה א' בהערה לענין ריח הפלפלין שאין לברך על כל ריח חזק וחריף אא"כ ריחו טוב), ומלבד שהוא מזיק כידוע היום כאכילה שכל שאוכל מברך). וע"ע במשנ"ב (סו"ס רי"ז) ששוב הזכיר פלוגתא זו, וגם נראה שנוקט כדעת רוב הפוסקים, וכ"ז דלא כהכה"ח (באות ב') שחשש בספק ברכות. והרי הזכרנו שכן היא דעת הראשונים, וממילא לכאורה בכה"ג אין לחוש לספק ברכות.

ועוד יש לציין בדומה לנידו"ד למשנ"ת לעיל בסוגי הברכות גבי תבלינים שלא יהיו דברים העשויים לאכילה, ולכן רק אם נטלן בכדי לברך על ריחן בדווקא אז מברך, וכמו שהעיר כן בט"ז (סימן רצ"ז סק"ה). וכמו"כ גם בנידו"ד גבי פרחים שלא ניטעו לריח, ג"כ נראה איפוא שאם יתפוס אותם בידיו יוכל לברך. ושו"ר שעמד בזה הגאון מקוז'יגלוב בארץ צבי (ח"ב סימן י"ג), עייש"ב. ועי' בזאת הברכה פי"ט.

49. כן מבואר במשנ"ב (סימן ר"י"ז סוף סק"י), וע"ע בביה"ל, וע"ע בפמ"ג שם ריש הסימן שהארין, ואכמ"ל.

50. כן מבואר בכ"ד, ובכה"ג הוי מיועד לזה (וכעי"ז מצאנו בסי' רט"ז בכ"ד שבנטלן להריח שפיר מברך, ועי' בשו"ע שם ס"ב, וביה"ל שם, ובחזו"א סי' ל"ה).

51. דין זה מתבאר משו"ע סימן ר"י"ז ס"ג, ומשו"ע סימן רט"ז וכדלהלן.

52. שו"ע (סימן ר"י"ז ס"ג) לענין מוגמר. וה"ה לכל דכוותיה. ועיין שם במשנ"ב ובשעה"צ מש"כ דבעלי בתים הלוקחים מדוכה שדכו בה בשמים ונקלט בה ריח ומריחין ומברכין, ה"ז ברכה לבטלה.

53. כן כתב המשנ"ב (סימן רצ"ז סק"ז) שאם נשאר בה מעט אבקה מברך, וכ"כ בכה"ח (שם אות ז'), והוא פשוט דומיא דכל ברכות הנהנין שמברכין על כל שהוא (וכמו שהארכנו בס"ד בברכות לה), וה"נ ל"ש.

54. כ"ז פשוט ע"פ הנ"ל, והזכרתיו מפני שהטעות מצויה [ושו"ר בביה"ל (סו"ס רט"ז) שכתב בזה"ל: ודע שאם ממשמש באתרוג ונשאר הריח בידו או בבגד, אינו מברך על אותו הריח כלל לכו"ע אפילו בשאר יומות השנה, שריח זה אין לו עיקר (אחרונים). עכ"ל].

ומה שכתבנו שאם נשאר לחלוחית בידיו ונודף מהם ריח טוב שמברך, יש לציין שראיתי בפוסקים בע"א שכל שיש בו רטיבות בגדר של טופח על מנת להטפיח, הוי בכלל דבר שיש לו עיקר, ואכן כ"ה בכו"כ דינים, וכן בדין ריח רע בסי' ע"ט, והכי נמי בענינינו.

ויש לדון עוד בהדס או שאר בשמים שהם יבשים ואין בהם לחלוחית כלל, ובכ"ז הם מפיצים איזה ריח שהוא, האם מברכים עליהם או לא, ולכאו' נראה דזו פלוגתא דהר"ר אפרים המובא בטור (בסימן רצ"ז) ושאר פוסקים, וכפי שביאר שם הב"י את מחלוקתם (ואפשר שזו כוונת המהרי"ק בשורש מ"א המובא בב"י). וע"ע במה שכתבנו בזה בסימן רצ"ז סעיף ד' בהערה אחרונה שם, שיש לדון בזה למעשה, וברמ"א (שם) פסק שלא לברך ע"ז. ועדיין צ"ע עמש"כ שם. ובפשטות י"ל שזה נכלל בכלל הדברים שהזכרנו לעיל שיש ריחות שהם אינם ריחות טובים כ"כ, אבל הם משיבים את הנפש בריחם.

55. כן כתבו פוסקי זמנינו, והדברים ידועים, ולענין עישון סיגריות הדבר פשוט שא"צ ברכה (מלבד הסיבה הנ"ל שאין לו עיקר), ועיין במשנ"ב (סימן ר"י סקי"ז) שכתב שהאחרונים החליטו שאין לברך על עישון טבק. ואפילו בעישון שבזמנם שהיה הריח טוב לא בירכו עליו (באר היטב סימן רט"ז סקי"ג ועוד), וק"ו בשלנו שריחו רע (ועיין מה שכתבנו לעיל בהלכה א' בהערה לענין ריח הפלפלין שאין לברך על כל ריח חזק וחריף אא"כ ריחו טוב), ומלבד שהוא מזיק כידוע היום כאכילה שכל שאוכל מברך). וע"ע במשנ"ב (סו"ס רי"ז) ששוב הזכיר פלוגתא זו, וגם נראה שנוקט כדעת רוב הפוסקים, וכ"ז דלא כהכה"ח (באות ב') שחשש בספק ברכות. והרי הזכרנו שכן היא דעת הראשונים, וממילא לכאורה בכה"ג אין לחוש לספק ברכות.

ועוד יש לציין בדומה לנידו"ד למשנ"ת לעיל בסוגי הברכות גבי תבלינים שלא יהיו דברים העשויים לאכילה, ולכן רק אם נטלן בכדי לברך על ריחן בדווקא אז מברך, וכמו שהעיר כן בט"ז (סימן רצ"ז סק"ה). וכמו"כ גם בנידו"ד גבי פרחים שלא ניטעו לריח, ג"כ נראה איפוא שאם יתפוס אותם בידיו יוכל לברך. ושו"ר שעמד בזה הגאון מקוז'יגלוב בארץ צבי (ח"ב סימן י"ג), עייש"ב. ועי' בזאת הברכה פי"ט.

מי בושם כגון מי ורדים וכדו', אם הם עשויים ע"י סחיטת הבשמים, ועי"ז יצא מהם הבושם, הרי זה מברך על זה כברכת הבשמים, שהרי יש לריח זה עיקר, וכן אם בשלו את הבשמים במים, ועי"ז יצאה הלחלוחית שבו לתוך המים, צריך לברך על אותם המים כברכת הבשמים[58]. אבל אם שרה בשמים במים עד שקלטו המים את ריח הבשמים, ואח"כ סינן את המים והוציא את הבשמים, הרי זה ריח שאין לו עיקר ואין מברכין עליו, כיון שלא יצא הריח מגוף הבשמים. ואם השאיר מקצת מן הבשמים עצמם במים, ה"ז מברך עליו [והיינו באופן שיש קצת ריח גם מן הבשמים שנשארו כנ"ל][59].

מוגמר, והוא עישון בשמים המפיצים ריח, אם עשו כן כדי ליהנות מריחן[60] אזי יש לברך על העשן כברכת הבשמים, אם הוא של עץ מברך עצי ואם הוא של עשב מברך עשבי[61]. ויש ליזהר שלא לברך עליו אלא אם כן עלה קיטור העשן והוא מוכן להרחה[62].

ג. בשמים של איסור אין לברך עליהם שום ברכה, ואסור להריח בהם בשום אופן[63], כגון בשמים של עבודה זרה[64], וכן בשמים של מסיבה של גויים[65] אסור להריח בהם כלל, ואסור ליהנות מריחן (ובשמים שנותנים הגויים בתוך יינם, מותר להריח בהם ולברך עליהם, אבל הבדלה לא יעשו עליהם)[66].

וכן בכל דברים האסורים בהנאה, אסור ליהנות מריחן ולא לברך עליהם, וכגון פירות של ערלה[67]. וראוי לכתחילה להמנע מלהריח בדבר מאכל האסור, אפילו באופן שמותר בהנאה[68]. וכמו כן אסור להריח בבשמים של נשים בכל אופן שהוא[69], ואסור לברך עליהם[70].

ד. אופן נוסף שאין לברך ברכת הבשמים הוא כשאינו מריח, מחמת שניטל ממנו חוש הריח, או מחמת הצטננות וכדו' (ונתבארו הפרטים בסימן רצ"ז סעיף ה').

ושאר פרטים נתבארו בס"ד (בסימן רצ"ז) בהלכות ברכת הבשמים שבסדר ההבדלה.

ה. עוד ב' פרטים

א. צנצנת מיוחדת ששמים בה מיני בשמים, ומדליקים תחתיה נר ועולים ממנה אדים עם ריח טוב, יש לברך על הריח הזה כפי ברכת הבשמים, אם הם עצי או עשבי או מיני[71], ויש לברך עליו לאחר שכבר עלו האדים והעשן וקודם שיגיע אליו הריח, כדי שיהא עובר לעשייתן, ובדיעבד יצא י"ח בכל אופן[72].

ב. בשמים שחוקים כגון ציפורן שטחנום לאבקה, ושמו בהם טיפות של ריח מנטה או איזה ריח חריף, עד שהריח הזה גובר על הריח של הבשמים השחוקים, נראה שאין לברך על זה כלל, כיון שהטיפות ששמו בהם אין מהם ממש, והרי זה ככל טבק רגיל המצוי בשוק שאין מברכין עליו, כדין ריח שאין לו עיקר[73].

לא חייב זאת מדינא.

57. ע"פ דברי הביאור הלכה (סימן רי"ז) ד"ה אלא, עיי"ש. והדברים ברורים ע"פ כל הנ"ל, כדי שלא יחשב כריח שאין לו עיקר.

ולכן הנכנס לחנות בשמים כיום ויש שם ריח טוב, נראה שאינו מברך, מפני שבדרך כלל אין הריח נודף מקופסאות פתוחות, והרי זה ריח שאין לו עיקר. ולכן אע"פ שאמרו בברכות (נג.) שהנכנס לחנותו של בשם מברך, מפני שמפיצים שם ריח כדי שיבואו אנשים לקנות, אולם אכתי כ"ז רק באופן שהריח בא מדבר שיש לו עיקר, אבל בחנויות כיום נראה שאין מברכים, שיש לחוש שבא מריח שאין לו עיקר, וכיוצ"ב מבואר גם בביה"ל (סימן רי"ז) ד"ה אלא ריח שאם אין הבשמים גלויים, אלא שהבית מריח מחמת שפותחין הקופסאות בכל עת, אין לברך ע"ז, עיי"ש. וכ"ז מלבד הנידון הנ"ל בריחות סינטטיים המצויים כיום, אם בכלל מברכים עליהם.

58. בשו"ע (סימן רט"ז ס"א) על הורד וכו', ועל "מי ורד" וכיוצ"ב מברך בורא עצי בשמים, וכתב המשנ"ב בין מי הלחלוחית שיצא מן הורד ע"י סחיטתו, ובין מה שיצא ע"י שנשרה ונתבשל במים. ע"כ. וע"ע במשנ"ב שם בס"ג ובשעה"צ, וע"ע גם במשנ"ב בסעיף י"א כמה פרטים הקשורים לנידו"ד.

וה"ה אם לקח מאותם המים המבושמים ועירבם עם מים או שמן שאינו מבושם, וכעת ריחו נודף, ג"כ מברך, שהרי מכל מקום מעורב בו מגוף הבשמים עצמם. וכן מתבאר מכמה דינים בהל' בשמים, וכ"כ בהדיא בהל' ברכות להריטב"א (בפרק ד'), ונראה פשוט שאין זה תלוי ברוב או מיעוט, אלא כל שיש בו ריח טוב מברך עליו [וכגון מה שכתב בביה"ל (סו"ס רי"ז) גבי תערובת סוגי ריחות, דכיון שהריח בא לו גם מן המיעוט, הרי נהנה וצריך לברך עליו, והיינו הך בנידו"ד].

59. עיין בשו"ע (סימן רט"ז ס"ו) שכתב ששמן שבשמו, אם בעצי בשמים מברך בורא עצי בשמים, ואם בעשבי בשמים מברך בורא עשבי בשמים וכו', ואם סיננו והוציאו ממנו הבשמים יש אומרים שמברך וכו', ויש אומרים שאינו מברך והוי ריח שאין לו עיקר, וכיון שספק הוא נכון ליזהר מלהריח בו. ע"כ. ולכאו' צ"ב מאי שנא ממה שהבאנו לעיל גבי מי ורדים (בשו"ע ס"ג) שמברך. וי"ל דשם יצא מגוף הבשמים לתוך המים, וכן בבישול יצא מגוף הבשמים לחלוחית לתוך המים, משא"כ בסעיף ו' שהיה זה בשריה בעלמא, ואין הריח שבמים נחשב שיש לו עיקר, אלא הוא כריח שנקלט בכלים שאין לו עיקר (ועי' משנ"ב סקל"א), ולכן אין לברך עליו אא"כ יש מגוף הבשמים בתוך המים ולא סיננם.

ונראה לכאו' שגם בשריה צריך לברך, אם הוא נכבש בתוכם זמן רב עד שנימוח מגופם של הבשמים לתוך המים (ושו"ר מש"כ בשעה"צ אות י"ז), ועד כאן לא כתבו הפוסקים שלא יברך על המים ששרו בהם בשמים, אלא באופן שהמתין עד שיקלט הריח במים ומיד הוציאו, אבל אם נשרה זמן רב ודאי הוי כמו כל בישול שגורם שיצא מגוף הבשמים לתוך המים [אולם כבישה מועטת נראה לחוש שלא יברך. ואע"פ דקיי"ל בכל דוכתא דכבוש כמבושל, מ"מ יש לחוש שעיקר הריח שהוא מריח בו, בא ע"י קליטת המים את ריחו, ולא מגוף הבשמים עצמם]. ודו"ק.

60. הזכרנו זאת משום שאם הוא נעשה להעביר ריח סרחון שבאותו מקום, הרי בלא"ה אין מברכים עליו (וכמשנ"ת בכלל א'), וכן מבואר בשו"ע (סימן רט"ז ס"ב) דמיירי להריח בהם, ופירש המשנ"ב לאפוקי אם מעשן בשביל לבטל הסירחון, שאין מברכין עליו. וכיוצ"ב מבואר בשו"ע (סימן רי"ז ס"ג) גבי מוגמר, עיי"ש.

61. שו"ע (סימן רט"ז סי"ג), ואם על שאר מיני בשמים מברך בורא מיני בשמים [ועיין בביה"ל שם ד"ה משיעלה שהביא מחלוקת הפוסקים באופן שנשרפו העצים לגמרי, אי הוי כריח שאין לו עיקר, ויל"ב].

62. שו"ע (שם ס"ב) שלא יברך קודם שיעלה קיטור העשן, והיינו כדי שלא יהיה חשש הפסק, שאם יברך לפני שעלה הקיטור אפשר שהריח לא יבוא לו מיד, והוי הפסק. וכתב המשנ"ב (שם סקמ"ח) דמ"מ בדיעבד אם לא הפסיק בדיבור והיסח דעת לא הוי הפסק, וכפרטים המבוארים בסימן ר"ו.

וכמו"כ לא יברך לאחר שכבר הגיע אליו העשן, שהרי הוא נהנה במקצת לפני הברכה, ולכן כתב השו"ע שיברך משיעלה קיטור עשנו, "קודם שיגיע אליו הריח", וכתב המשנ"ב ובדיעבד יברך אף בעת שמריח (וע"ע בשו"ע סי' קי"ז ס"ח ובמשנ"ב ושעה"צ), ופשוט.

63. כ"ז מתבאר בשו"ע (סימן רי"ז) מסעיף ד' והלאה, ובכל האופנים הללו אסור ליהנות מהריח גם ללא ברכה.

64. שו"ע (סימן רי"ז ס"ה).

65. שם (סעיף ו') דסתם מסיבת עכו"ם לעבודה זרה, וכ"כ בשו"ע (סימן רצ"ז ס"ב). וכ"ז דווקא במסיבה, אבל אם אינם מסובים במסיבה מותר. וע"ע במשנ"ב (סימן רי"ז סק"ז) גבי הולך חוץ לכרך שאם רוב גויים אסור, שביאר בשם המג"א דה"ט משום דתלינן דשל גויים הם שעשאום במסיבה, ולכן הוא מריח כ"כ מרחוק, עיי"ש.

ועי' במשנ"ב (סימן רצ"ז סק"ה) בשם הט"ז (בסימן רח"צ סק"ה בסופו) דמ"מ טוב לחוש לדעת רבינו יונה הסובר שסתם בשמים של עובדי כוכבים עומד לבסוף למכרן לעבודה זרה, זולת אם נראה שאינו עומד לע"ז, כגון שהוא תגר שדרכו למכור לאנשים הרבה, או שדרכו לשים הבשמים לתבשיל שלו, אז אין איסור לכולי עלמא. ע"כ. וכ"כ בכה"ח שם (וע"ע במאמר מרדכי סק"ג). אולם יל"ע בזה, דבזה"ז שאין הגויים אדוקים בעבודה זרה, נראה שאין לחוש כלל, ודיינו לאסור בשמים שבמסיבתן (שהרי בלא"ה לדעת רוב ככל הפוסקים אין איסור אלא במסיבה, ועיין בט"ז הנ"ל בסימן רח"צ מש"כ בנידון זה). וה"ז תלוי לפי הענין, וככל הדינים דע"ז המבוארים ביו"ד בהל' ע"ז.

66. שו"ע (סימן רצ"ז ס"ג), ובטעמי הדבר יעוין בזה במשנ"ב.

ובטעם הדבר שאין מבדילין עליהם, כתב הב"י (שם) וכ"ה במשנ"ב משום שהוא מאוס לגבוה, ויעוין בכה"ח (שם אות כ"ו) משם הפמ"ג דלפי"ז כל בשמים של ע"ז שנתערבו עם רוב היתר, אפילו באופן שמברכים עליהם (כמבואר בשו"ע סו"ס רי"ז ובביה"ל שם), מ"מ אפשר שבהבדלה אין מברכים עליהם, דכל שיש תערובת איסור ה"ז מאוס לגבוה. ע"כ (וע"ע מה שכתבנו לעיל בהל' הדלקת נרות לענין נרות של איסור וכו').

67. כתבנו דרך כלל בכל איסורי הנאה, ופשוט (וע"ע בהערה הבאה). ולענין פירות ערלה וכדו', ראה בברכ"ה פי"ב שהאריך בכמה פרטים, וע"ע גם בפס"ת סו"ס רי"ז מש"כ בזה, עיי"ש, ואכמ"ל. וע"ע בפמ"ג (סימן רצ"ז סק"ג) דכמו"כ אסור להריח מבשמים של מודר הנאה, ואפילו להבדלה.

68. ביה"ל (סימן רט"ז ס"ב) ד"ה המוסק כתב שאע"פ שדבר האסור באכילה ולא בהנאה מותר להריח בו, מ"מ לכתחילה ראוי להמנע מזה שמא יבא לאוכלו, וכמו שאמרו בש"ס בכ"מ דאמרינן לנזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב, עיי"ש [אולם יש להעיר שכ"ז רק לכתחילה, אבל מן הדין מותר, וכ"מ בכמה מהראשונים]. אמנם כשהוא מאוס וכדו' שאין חשש שיבא לאוכלו (וכגון המוסק"ק וכדו'), שפיר דמי להריח בו, וכמש"ש.

69. שו"ע (סימן רי"ז ס"ד) שאסור להריח בבשמים של ערוה, ועיין במשנ"ב שם שזה בין בנשים נשואות ובין בנשים פנויות, וע"ע בכה"ח (אות י"ז) שנכון להחמיר מלהריח אפילו בבשמים של ביתו, משום הרחק מן הכיעור והדומה לו, וכמו כן אסור להריח בבשמים של אשתו נדה, וכמבואר בשע"ת (ה"ד בכה"ח שם). וכן כתב בפתחי תשובה ביו"ד (סימן קצ"ה). ונמצא איפוא שאסור להריח בשום אופן אא"כ בשל אשתו טהורה.

ויש לציין דבשו"ע (שם) מבואר שעיקר איסור זה הוא דווקא בבשמים שתלויים בצואר האשה וכו'. ועיין בט"ז ובברכ"י (שם) ד"ה אם הסירה אותם והם מונחים על השולחן, נמי אין לברך עליהם, עיי"ש. וכתב באורל"צ (פי"ד תשו' ל"ח) דכ"ז דווקא באותם בשמים שרגילה לשים אותם בצוארה יחד עם הבקבוק, אבל אם היא רק לוקחת מהם ונותנת עליה אין איסור להריח בהם כשאינם עליה. עכ"ד. וכן מתבאר בפוסקים הנ"ל ובמשנ"ב (סקי"ז) בשם האחרונים ועוד (אבירא שאם הוא מיוחד לאשה, אפשר דאע"פ שמן הדין ה"ז מותר, מ"מ הכי נמי נימא הרחק מן הכיעור, וכעין מש"כ הכה"ח הנ"ל), וממילא רוב הבשמים כיום נועדו לקחת מהם לגוף, ולא תולים אותם עם הבקבוק, וממילא אם הוא צריך להבדלה יוכל לקחת מהם ולהריח בברכה.

70. דכיון שאסור להריח בהם, הוי עבירה ואין לברך ע"ז. אמנם יש לבאר דכ"ז בדברים האסורים מן הדין, אבל בכגון בשמים של ביתו שאינו אלא לכתחילה, ומשום הרחק מן הכיעור והדומה לו, אין קפידא בברכה. וכן יש לדון בדבר האסור באכילה דאע"פ שאין להריח בו לכתחילה, מ"מ אפשר שצריך לברך עליו.

71. כדרך שמבואר בשו"ע (סימן רט"ז סי"ג) גבי מוגמר, והיינו הך, וכאן יש דבר חוצץ בין האש לחומר, ומ"מ החומר עצמו הוא זה שמתאדה ומפיץ ריח, ודינו כמבואר שם [כפי שמצאי היום נעשה דבר זה בשמן בשמים, וכבר ביארנו לעיל שעל שמן בשמים יש לברך עליו כברכתו, והיינו אם נתבשל וכו', עי' לעיל].

72. עיין שו"ע (שם ס"ב) א. שצריך לברך כן משיעלה הקיטור ולא קודם לכן, וה"ט שיהיה עובר לעשייתן ולא שתהיה הברכה מרוחקת מההנאה. ובדיעבד יצא י"ח כל שלא הפסיק בין הברכה להנאה (משנ"ב סקמ"ח). ב. שיברך קודם שיגיע אליו הריח, מפני שאחר שהגיע אליו הריח הרי נהנה מעט בלא ברכה, ואסור לאדם שיהנה בלא ברכה (וכמ"ש בברכות ל"ה). ובדיעבד יכול לברך אף כעת שמריח (משנ"ב ס"ק מ"ז), וה"ז ככל ברכות הנהנין המבוארות בשו"ע (סימן קע"ב), ועיין שם די"א שיברך אח"כ בדיעבד ומהני למפרע וכו'.

73. עובדא היא דאתא לקמן, מעשה ביהודי ירא שמים שרצה לזכות את הרבים שיהא להם בשמים להבדלה שיוכלו לברך עליהם, ולכן היה לוקח ציפורן ועוד מיני בשמים ומיבשם, ואחר כך היה טוחנם עד אשר דק לעפר כמו הטבק המצוי, וכך כמות שהם יש בהם ריח, ובודאי יש לברך עליהם כברכת הבשמים שהם [אם עצי עצי, ואם יש בזה עצי ועשבי יברך מיני]. אך דא עקא שמפני שהוא רצה שיהיה לזה ריח חזק וחריף כמו הטבק המצוי, הוא הוסיף לזה טיפות ממיצוי מנטה וכדו' שריחו חזק מאוד, וכשהביא לי מתערובת זו פקפקתי בדבר אם אפשר לברך ע"ז, שהרי עיקר הריח בא ממיצוי המנטה החריף, ולא מהציפורן והבשמים השחוקים, וכיון שכן אפשר שאין לברך עליו שהרי על ריח המנטה אין לברך דהוי ריח שאין בו עיקר (וכמו כל הטבק המצוי שהוא אבקה בלא ריח כלל, ושמים בה טיפות ריח מנטה או שאר ריחות, וכיון שאין בו טופח ע"מ להטפיח אין בו עיקר, ואין לברך עליו). ושוב חזר ואמר ששאל משני ת"ח גדולים בהוראה, והורו לו שאפשר לברך ע"ז. ע"כ. ולענ"ד אין לברך ע"ז, ואבאר: חדא, שכפי שחקרתי אותו אם יש איזה הרגשה מן הבשמים השחוקים ג"כ, נתברר שכמעט אין מהם ריח כלל מרוב חוזק ריח המנטה, ורק הוסיף שלפעמים הוא מרגיש לאחר ההרחה קצת מן הריח של הציפורן, שנשאר ממנו איזה הרגשה חלשה וקלושה, וע"ז אמרתי שאין לסמוך כיון שהוא קלוש מאוד ואינו דבר ברור, ויש לחוש שמא איזה פעם לא ירגיש ממנו ונמצא ברכתו לבטלה. ועוד הוספתי שאף אם הוא מריח, מ"מ אין זה סימן שאחרים ג"כ יריחו בזה, דשמא הוא מריח מפני שהוא עוסק בזה ומכיר היטב בריחות (וה"ז כעין טעימת קפילא ביו"ד סימן צ"ח וכד' שאינו ראיה לשאר אנשים). ועוד נ"ל, שאף אם היה מזה הרגשת ריח ברורה הבאה מן הבשמים השחוקים, מ"מ אין לברך, שהרי מבואר בשו"ע סו"ס רי"ז שאם נתערב ריח שמברכין עליו בריח שאין מברכים, הולכים אחר הרוב, עיי"ש (ומקורו ברמב"ם סופ"ט מברכות ובטור סימן רי"ז מהרמ"ה. והאחרונים האריכו בכמה אופנים ליישב מאי שנא מדין תערובת עצי ועשבי, שבכה"ג לא אזלינן בתר רובא. ועי' במחה"ש וביה"ל וש"א, ואכמ"ל). ובפשטות נראה שכך גם לנידון דידן שיש ריח מנטה שאין לו עיקר, ומעורב בריח בשמים שיש לו עיקר, שבכה"ג הולכים אחר הרוב, ואין מברכים כלל, כיון שרוב הריח מדבר שאין לו עיקר שאין מברכים עליו. ואין לדחות ולומר דכ"ז נכון לגבי סוגי ריח כמו של מתים וכדו' שהוא עיקרי ויש בו ממש אלא שאין מברכים עליו, ולכן יש לו חשיבות מיהא ומבטל את הריח שהיה ראוי לברך עליו (ועיין בפוסקים שדנו לגבי תערובת של בשמים של ע"ז, כיעוין במעשה רוקח על הרמב"ם ובמאמ"ר, ובביה"ל סו"ס רי"ז ובט"ז סי' רח"צ סק"ו), משא"כ בריח שאין לו עיקר שכיון שאין לו עיקר נימא דכמאן דליתא דמי. זה אינו, ואיבעית אימא קרא ואב"א סברא, אב"א קרא שהרי הלכה זו נאמרה על כל הפרטים המבוארים לפניו בסימן רי"ז, ובודאי זה כולל גם לגבי ריח שאין לו עיקר המבואר שם. ואב"א סברא שהרי גם בכל האופנים האחרים הלא כיון שאין מברך עליהם, א"כ היה לנו לברך עכ"פ על מה שראוי לברך, ואעפ"כ אזלינן בתר הרוב, וה"נ בנידו"ד נראה כן, ועיין היטב.

ועוד יש לבאר ולהבהיר דזה ודאי אין להקשות דכיון שהולכים אחר הרוב, א"כ אדרבה נברך על הבשמים השחוקים שהם הרוב, שהרי הריח מנטה אינו אלא טיפות מעטות, דכאמור חשיבי כריח שאין לו עיקר. זה אינו, שהדבר ברור שמש"כ שהולכים אחר הרוב, אין הכוונה רוב הכמות של הבשמים, אלא הכוונה לרוב הריח היוצא מהם, דמאי האי שיש רוב בכמות ואין בו ריח כ"כ (וכ"ש בנידון דידן שכמעט ואינו מורגש הבשמים השחוקים). כנ"ל פשוט בסברא [ואולי זו ג"כ כוונת הי"ל המובא בכה"ח סו"ס רי"ז גבי שמן ורד יקר שמערבין בו דברים אחרים, שכתב דעכ"ז מברכים עליו ברכתו הראויה לו, "דמפני חשיבותו" כל המעורב בתוכו בטל כנגדו והיו כלא היו, "כאשר ריחו מוכיח עליו". עכ"ל. ונראה דכוונתו לומר דהכל תלוי לפי חשיבות הריח, והיינו שתלוי לפי חוזק הריח או לפי הנעימות שבו. וזה מוכרח, שהרי א"א לפרש בכוונתו "מפני חשיבותו", דהיינו מפני שהוא יקר, שהרי בכל דיני עיקר וטפל לא שמענו כזאת שהולכים לפי חשיבות, זולת בה' מיני דגן (וכמש"כ בברכות לו. ונתבאר בס"ד בארוכה בדיני עיקר וטפל שבכל המינים הולכים בתר רובא, וכמש"כ הפוסקים בסימן ר"ב, ורק בה' מיני דגן אזלינן אף בתר מיעוטא), ועל כרחך כאמור. ודו"ק. ומש"כ שם בכה"ח להוסיף ע"ז הוא ענין אחר, דרצונו לומר דבעינן שלא ישתנה מ"מ לריח אחר וכו', ויל"ב].

ולכן נ"ל דבכה"ג אין לברך עליו כלל, כאשר רוב הרגשת הריח הוא מריח שאין לו עיקר, ושוב אח"ז הסכים עמי מו"ר הגאון הגדול ר' מרדכי גרוס שליט"א שאין לברך בכה"ג מטעם הנ"ל, והיעב"א.

הערות מעשיות בדיני ברכת בשמים

(מילואים למש"כ בקונטרס "כללי דיני ברכת הבשמים", על סדר ההלכות וההערות)

ברכת עצי - הוא על שיח המוציא עלים מעצו (משנ"ב סי' רט"ז סק"ו וסקל"ג, וע"ע בביה"ל ס"ג ד"ה עצי), ומתקיים משנה לשנה (ס"ט ומשנ"ב סקל"ז), ושיהיה גזעו קשה כעץ (עיין ביה"ל שם). וכן הבאנו ג' כללים אלו, וכן ראיתי הלום באורל"צ פמ"ו תשו' נ"ב, עיי"ש. ומה שציינו למבואר בהל' ברכות כהגדרת פרי העץ ופרי האדמה, הוא עפ"ד הכה"ח אות י"ז בשם הפוסקים שמדמים זל"ז, וע"ע בקצוה"ש ס"ב סק"ג.

ברכת עשבי - הוא על שיח שגזעו רך וגם אינו מוציא עליו מעצו, עיין ביה"ל שם [ואין זה מוחלט לגבי כל התנאים הנ"ל, דלגבי ברכת עשבי בשמים פעמים שבחסרון אחד מהתנאים הנ"ל יברך עשבי ופעמים מיני, ואכמ"ל].

דוגמאות לעצי בשמים (מלבד מה שכתבנו): הוא הצמח הקוצני שיש בו ניצני פרחים יפים המסודרים בכל גבעול וגבעול כעין גרעיני חמניות, וכן עלי עץ אקליפטוס טריים שמשפשפים אותם ונודף ריח טוב. ולגבי הריחן כתבנו שאם מסופק יברך "מיני", וכן הוא לרבים שאינם יודעים להבחין ויברך מיני (ומה שכתבנו בהערה שמן הסתם יברך עצי, הוא טעות במציאות שהוטעינו ע"י אחד, ושוב נתברר לנו שהמציאות אינה ברורה כן, ולכן למעשה כשאינו יודע להבחין במינים יברך

"מיני").
ולגבי הרוד"א, כתבנו לדון שיש שאינם נהנים מזה ולא יברכו, אולם הנהנה מזה יברך, וכן הלכה שבכל דבר שאדם נהנה ממנו יברך [ודע שזה שכיח בהרבה סוגי ריחות, שכידוע טבעי בני אדם שונים בטעם וריח, ומי שנהנה הוא מברך].
ולגבי ציפורן כתבנו לברך מיני בשמים (כ"ה ע"פ המשנ"ב והגר"ז, וכ"כ באורל"צ פי"ד תשו' ל"ו. אמנם יש שמברכים עשבי וכמש"ש, ובקיצושו"ע סי' נ"ח ס"ז כתב עצי, עיי"ש. ולמעשה יש לברך מיני).
והמסופק בסוג הברכה - יברך מיני בשמים, וכתבנו בהערה שאם אפשר לברר ברכתו הפרטית צריך לברר לכתחילה, ואמנם ראיתי הלום בספר משנה הלכה שדייק מהמשנ"ב שיכול לברך "מיני" אף שלא למד ההלכה, ושאני מברכת שהכל. אולם ז"א מוכרח כ"כ, ומה שהזכרנו ממנהג בני אשכנז במוצ"ש לברך "מיני" על הכל (וכמבואר במשנ"ב סי' רצ"ז סק"א), מוצאי שבת שאני שמסור לכל, וכמו שביארנו, וע"ע בערוה"ש סי' רט"ז ס"ה, ויל"ב [ולכאו' יש גם ראיה לדברינו מש"כ שאם יש לו מעורב עצי ועשבי יפרידם, וי"ל מפני שהם שתי ברכות, ודוחק].
בשמים המצויים כיום - נחלקו הפוסקים אם לברך עליהם [והיינו בדברים העשוים בצורה סינטטית מלאכותית, ומש"כ "מן הצומח" לאו דווקא, שא"צ שיהיה גידולי קרקע בשביל לברך, וכל הקפידא בסינטטי]. ומה שכתבנו שלכאורה היה ראוי שלא להריח בהם, הוא ע"פ מה דחזינן בשו"ע סו"ס רט"ז ועוד טובא שאם יש ספק ראוי להמנע מלהריח, עיי"ש, והכא נמי כיון שיש בזה מחלוקת רבתי הדין כן שהיה ראוי להמנע, וצ"ע שלא נזכר. ואמנם קשה לומר לציבור להמנע מזה, אולם כבר כתבנו בהערה דרכים לפטור בברכה אחרת, או שלא יצטרך לברך אם יקח מזה מעט באופן שלא יהיה טופח ע"מ להטפיח [ועכ"פ המריח בזה לא יברך מכמה ספיקות העשויים להיות בזה, ועי' בספר וזאת הברכה ובבירורים שם, ולמעשה סב"ל].
ריח שאינו חזק ומבושם היטב - כתבנו בהערה לדון אם מברכים עליו או לא, ולמעשה סב"ל ואין לברך אם אינו מבושם היטב, שעל דבר קלוש אין מברכים. וכן מבואר במשנ"ב סי' רט"ז סקנ"ה. והלום ראיתי באגרות משה ח"ג סי' נ"ד שדייק ג"כ מלשון הפוסקים שצריך שיהיה "ריח טוב", ותלוי לפי הענין [אמנם צע"ק מאי שנא ממה שכתבנו בהל' ברכות שמברכים ברכה ראשונה בכל שהוא, אפי' על פירור כקמח. וי"ל שאני התם שנהנה באותו פירור בכל הנאתו וחזי לאצטרופי, משא"כ בריח שזהו מהות הריח, וכשאינו ריח "טוב" חסר בחיוב הברכה].
ומכל מקום יש לבאר שכל הקפידא הוא כשעצם הריח הוא קלוש, אבל אם הריח הוא טוב ורק הנאת האדם קלושה, כגון שהוא אדם שאינו אוהב ריחות כ"כ, ואין לו הנאה מיוחדת, אעפ"כ נהגו לברך [וכמו שרואים במוצ"ש שכולם מברכים על הבשמים, אף שרבים לא נהנים כ"כ, ודלא כמו שכתב בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' קל"ד שמי שאינו נהנה מריח הבשמים לא יברך עליהם במוצ"ש, עיי"ש. דזה ניחא אם אינו נהנה כלל, וכ"ש בסולד מזה, משא"כ כשיש איזו הנאה אפי' קלושה, ויל"ב].
להחזיק את הבשמים ביד ימין בשעת הברכה - כך כתבנו, והוא ע"פ הבא"ח פ' ואתחנן. ואין להקשות ע"ז ממה שכתב הביה"ל בסעיף י"ב ד"ה קודם שא"צ לאוחזם בידם וכו', א. ששם הריח הוא מהעשן ואין מה להחזיק בזה, ופשוט. ב. ששם עיקר נידונו מדין עובר לעשייתן, וקאמר דאין כאן חיסרון דקודם דקודם (ואין ענינו מצד "מעלת" אחיזת ימין). ודו"ק (ודלא כמו שכתב בספר החדש שערי הברכה ע' תל"ז בפי"ט סל"ד ובהערה, דליתא).
המריח מפרדס העשוי לריח - מברך אע"פ שלא אוחזם בידו [ובשבת ויו"ט מותר להריח אם הוא עשוי לריח, אבל בפירות העשויים לאכילה כתבו הפוסקים שלא להריח בהם מחשש שמא יקטוף לאכילה, עיין סימן של"ו ס"י, ובמשנ"ב סי' קמ"ח סקמ"ט. וע"ע במש"כ שם].
ריח העשוי למטרה אחרת אין מברכים, אא"כ החליט שיהיה עשוי לריח. כך כתבנו. ועיין בחזו"א סימן ל"ה סק"א ה' שכתב כיוצ"ב לגבי פרי העשוי לאכילה, שאפילו אם עשוי גם להריח אין מברך עליו, ואפילו אם נוטלו בידו להרחה מ"מ באופן שמחזירו אח"כ למטרתו אינו מברך עליו. וע"ע בבא"ח פ' ואתחנן מש"כ בזה מחלוקת הפוסקים, וסב"ל. וע"ע בשו"ת ר"פ סימן ל"ה [ועפי"ז כתב בשש"כ פס"א סק"ל שלהפוסקים הללו צריך לייחד לברכת הריח במוצ"ש בשמים מיוחדים, ולא לקחת בשמים המיועדים לאכילה בכל אופן, עיי"ש, ולכן אלו המריחים במוצ"ש בציפורן, ייחדו את גרעיני הציפורן ביחוד לברכת הריח].
טבק אין מברכים עליו כיון שאין ריחו מעצמו אלא מחמת טיפות ששמים בו, והם אינם עיקר שהרי מתנדפים [ואף אם יהיה לח קצת אין לברך, כמו שכתבנו דבעינן שיהא בו טופח על מנת להטפיח. כנלענ"ד. ונוסף ע"ז שבספר מעם לועז פ' תולדות ובחסל"א סי' רט"ז סק"ז כתבו שהמנהג שלא לברך על טבק בשום אופן שהוא ואף בלח, וה"ד בברכ"ה ובשערי הברכה, ודו"ק]. ורק אם הוא טחן בשמים גמורים, והריח נודף מהבשמים מעצמם, אז צריך לברך (אמנם זה אינו מצוי שיהא כ"כ ריח נודף מטחינת בשמים, אא"כ במינים החזקים מאד שאף ביבשותם יש ריח).
בשמים יבשים שריחם קלוש - אין לברך עליהם (כמשנ"ת לעיל ד"ה ריח שאינו וכו'), ולכן אין לברך על הדסים יבשים או נענע יבשה מאוד שנדף ריחה, אע"פ שיש קצת ריח (והוא בכלל המחלוקת שבטור ופוסקים בסי' רצ"ז). וכן אתרוג יבש אין לברך עליו הנותן ריח טוב, ומה גם שיש לומר שאם הוא יבש מאוד יצא מתורת פרי, ואי אפשר לומר הנותן ריח טוב "בפירות".
בשמים הצרורים בתוך בד, ואין נקביהם גדולים (כמו שהוא ברוב ככל הבדים המצויים כיום), נל"פ שצריך להחמיר לפתוח הצרור (ועיין בא"א מבוטשאטש בסי' רט"ז ובסי' רצ"ז, ובנקבים צפופים בודאי שיש לפתוח הצרור).

בשמים של נשים אסור להריח בהם (אא"כ באשתו טהורה), והבאנו מהאורל"צ שהעיר לנכון שזה דווקא בבשמים העשויים לתלות אותם בצואר, ולא כבשמים שלנו שלוקחת מהם כל פעם קצת קצת. ומש"כ שכ"מ בפוסקים היינו שכולם איירי בנידון זה שתולה קופה (וע"ע בשעה"צ שם), וכ"ז דלא כמו שראיתי עתה בספר החדש שערי הברכה ע' תכ"ט פי"ט הערה כ"ד שאחר שהביא דברי האורל"צ כתב שבפ"ת יו"ד סי' קצ"ה סק"א כתב שאף בושם הנמצא בבקבוק אסור להריח בו. ע"כ. ואם כוונתו להעיר על האורל"צ הוא טעות, שהפתחי תשובה לא כתב בהיפך מזה, אלא מייירי על הקופה שהיתה בצוארה ועתה מונחת על השולחן (וזה מובא כבר ג"כ בפוסקים כאן), ולעולם בבקבוק שלוקחת ממנו אין חשש כלל, ופשוט [וכ"ה גם בסברא פשוטה שלא נאסר כ"ז, אלא שהערנו די"ל דמ"מ הוא בכלל הרחק מן הכיעור, ואמנם זה תלוי בטעם האיסור, די"א דהוי כבגדי אשה השטוחים, ובפרט שתכשיטין בלשון הש"ס היינו בשמים, ואין להאריך].
הוספה לתשובה שכתבנו בענין שחיקת הבשמים שהוסיפו בהם מיצוי ריח חריף, שכתבנו ב' הערות שלא לברך, א. שהוא ריח קלוש בשחיקת הבשמים וא"א לברך עליהם (והיינו מצד הבשמים הטבעיים), וע"ז יש להוסיף מה שכתבנו לעיל בד"ה ריח שאינו, ודו"ק. ב. שהריח שאין לו עיקר גובר וכו'. והוא נכון. אך נראה להוסיף בזאת טעם ג', והוא מה שכתבנו לעיל בד"ה טבק בשם האחרונים שהמנהג לא לברך על שום טבק, עיי"ש. וכאן הוא ג"כ ענין טבק, ואע"פ שבשמים שחוקים בעלמא מברכים, היינו דווקא כשכל ריחם מן הבשמים הטבעיים, ויל"ב, ואכמ"ל.

בדין מי שחייב קרבן תודה או חטאת בזה"ז
האם צריך לרשום כן בפנקסו

הנה בעזהי"ת כתבתי לא מזמן מאמר שנדפס בעלון "הדרך", בענין מי שעבר עבירה שחייבים עליה חטאת, האם צריך מדינא לרשום כן בפנקסו, או שהוי רק מדת חסידות, ובלומדינו סי' רי"ט דיני ברכת הגומל נתעוררתי שיש לדון גם לענין קרבן תודה, שהרי ברכת הגומל במקום תודה נתקנה, כמש"כ הרא"ש בברכות, ולענין קרבן חטאת מצינו להרבה שדנו והביאו לכתוב, אך לענין קרבן תודה [ושאר קרבנות] לא מצינו, ונבאר בעז"ה ענין זה, הנה קודם כל יש לדון בקרבן חטאת האם הוי חיוב לכתוב או מדת חסידות, ואם זה חיוב לכתוב היינו מדיני הקרבן [כדי שיזכור], א"כ יש לדון אח"כ לקרבן תודה, אך אם הוי רק מדת חסידות משום וחטאתי נגדי תמיד, א"כ אי"ז שייך בקרבן תודה.

א. בדין כתיבת חיוב חטאת בפנקס

הנה בגמ' שבת יב: ר' נתן אומר קרא והטה וכתב על פנקסו, אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה. ויל"ע האם ממדת חסידות עשה כן או שחייבים, בספר צמח דוד [לבעל שו"ת בית דוד] כתב: וקשה למה לא חייבו לכל אדם לעשות כן, דכל מי שחוטא בזה"ז יכתוב על פנקסו אני עשיתי כך וכך, לכשיבנה ביהמ"ק אביא קרבן, היינו משום דמן הדין אינו חייב, ורבי ישמעאל לבד עשה כן משום מידת חסידות.
ובשו"ת יד אליהו סי' כ"ט נשאל על מה שכתב בשל"ה במסכת יומא פרק דרך החיים אות י"ג דאם יזדמן לאדם בשוגג איזה חטא שחייב עליו קרבן, ירשום אותו בפנקסו להיות לו לזכרון, דאולי יזכה לבנין ביהמ"ק ואז יביא הקרבן. וכן מצינו בפרק יציאות השבת דרבי ישמעאל ברבי יוסי שקרא והטה, וכתב בפנקסו אני ישמעאל קריתי והטיתי, ולכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה. שאלו ליד אליהו דאולי ר"י עשה כן ממדת חסידות, ומנ"ל דדינא הוא, והשיב הדין אמת וצריך כל אדם מצד הדין לעשות כן, והוכיח כן מיומא פ'. שר"א אומר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא ב"ד אחר ירבה בשיעורין, וכן בירושלמי פאה פ"א ה"א ר' הושעיא אומר שהאוכל איסור בזה"ז צריך שיכתוב שיעור, הרי לפנינו שצריך לכתוב ואפי' השיעור כמה אכלו. עכ"ד.
ובשו"ת לב חיים להגר"ח פלאג'י בסי' ל' האריך בענין זה, ודחה את ראית הי"ד אליהו מיומא פ' די"ל שצריך שיכתוב שיעור, דכיון שמצינו שר"י כתב על פנקסו על חילול שבת שמא ילמדו ממנו לכתוב גם בשאר איסורים שחייבים עליהם חטאת, ולכן צריך שיכתוב את השיעור של החלב, דאם יכתוב סתם הוי חומרא דאתי לידי קולא דתלוי בשיעור, ושמא ב"ד אחר ירבה את השיעור, ואיה"נ שמעיקר הדין א"צ לכתוב, ורק אם בא משום מדת חסידות לכתוב כר"י צריך שיכתוב שיעור. ומש"כ השל"ה אינו אלא משום דרך מוסר כדי שיזכור עוונו, והוסיף הלב חיים דודאי כשיבא משיח צדקנו ויבנה ביהמ"ק במהרה בימינו אמן, והמלך המשיח מריח ודאין, הוא יהיה מורה חטאים בדרך לכל אחד כפי מה שהוא צריך, אם הוא חייב קרבן או שאר תיקונים וכיוצא, והביא ראיה מהתשב"ץ ח"ג סי' ח"ן שכתב וכשיבנה ביהמ"ק מלך המשיח הוא יורה חטאים בדרך, ובזה"ז יקבל עליו תעניות כדין העובר על חייבי כריתות, ולא כתב שיכתוב בפנקס, וסיים שם הלב חיים דמהיות טוב יש לכל אדם לכתוב על הפנקס שחייב חטאת, ואם אכל חלב יכתוב את השיעור, וזהו כשיעשה בתחילה תשובה שלימה וכו' וגם יעסוק בתורה ובפרט בסדר הקרבנות, ובלא"ה אפי' בכל חטא אשר יחטא האדם טוב וישר לכתוב על פנקסו לקיים מה שנאמר וחטאתי נגדי תמיד, וכן היה דרך חסידים הראשונים, כמש"כ בספר חסידים סי' כ"א וראשית חכמה שער הקדושה פ"ז. עכ"ד. וכבר בשערי תשובה שער א' אות ח' כ' דראוי לכתוב במגלת ספר הדברים שנכשלו בהם והמצות שקצרו בקיומם, ולקרוא בספר זכרונותם בכל יום.
ובספר דרך פקודיך הקדמה ה' כתב דזה חיוב גמור לכתוב על הפנקס, וכי ס"ד שר"י בן אלישע לא אמר הפרשה ועסק בתורת דיני חטאת, אלא ע"כ דזה לא מהני רק עד בנין ביהמ"ק, וכשיבנה החיוב במקומו עומד, ור"י שכ' הוא לא ממדת חסידות אלא מדינא ע"פ הגמ' הנ"ל יומא פ' דהאוכל חלב בזה"ז צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבוא ב"ד אחר וירבה בשיעורין, מהלשון צריך משמע שזה חובה ודבר פשוט שהדין כן, רק משמיענו שצריך לכתוב השיעור. עכ"ד. וכן בשפת אמת ביומא שם כתב מכאן משמע דצריך לכתוב כדי שידע עכ"פ שהוא מחויב חטאת, וכ"מ בשבת יב: דר"י קרא והטה וכתב על פנקסו וכו'. והבאתי כבר שהלב חיים דחה את הראיה מהגמ' שם, ויש להוסיף שהרי הרמב"ם לא פסק בכלל את הגמ' ביומא שם, שצריך שיכתוב שיעור, וטעם הדבר הביא מרן הגריש"א שליט"א [הערות יומא פ.] מהארצה"ח שביאר, ושו"ר שכן ביארו גם הגליון הש"ס והמראה הפנים, דר' יוחנן בהמשך שם בגמ' חולק על ר"א שאמר שצריך שיכתוב שיעור, דר' יוחנן אומר שיעורין ועונשין הלמ"מ, וא"כ א"א לשנות את השיעור, והוכיח כן מהירושלמי חגיגה פ"א ה"ב דלב"ש ראיה שתי כסף וחגיגה מעה כסף, ולב"ה ראיה מעה כסף וחגיגה שתי כסף, ור' יוחנן סובר שם דזה דבר תורה, ור' הושעיה סובר שם דראיה מה"ת בכ"ש, וחכמים אמרו מעה כסף ושתי כסף, והירושלמי אומר שם דר' יוחנן לשיטתו דהשיעורין הלמ"מ, ור' הושעיה לשי' דהאוכל איסור צריך שירשום שיעור, שמא יעמוד ב"ד אחר וישנה את השיעור. ובספר שיעורין של תורה סי' א' אות ט"ו כתב: וזהו ענין מה שאמרו חז"ל ביומא ד"פ האוכל חלב בזה"ז צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבוא ב"ד אחר וירבה בשיעורין, ודבר זה לא היה משכח"ל אלא בזמן חז"ל, אבל בתר חתימת התלמוד שאין שום ב"ד בעולם שבכוחו לחלוק על חז"ל, אין להשגיח כלל וכלל על השתנות הטבעים שמחמתם באו חז"ל לפירושם ושיעורם במקראות ודינים שבתורה, ולפי דבריו זה לכאו' עוד טעם להשמטת הרמב"ם. אלא שיש מקום עדיין לומר שנהי שלא נפסק שצריך לכתוב שיעור, דהשיעור קבוע, אבל עכ"פ יצטרך לכתוב בכלל שחייב, וגם זה לא כתוב ברמב"ם, אלא על כרחך שזה רק מדת חסידות לכתוב דהמשיח יורה חטאים בדרך, וכמו שדחה הלב חיים, אלא שאם בא לקיים המדת חסידות צריך לכתוב שיעור שמא ב"ד אחר ישנה. והוא יסמוך על מה שכתב ויביא קרבן, וכיון שהכל סביב מדת חסידות לא כתב הרמב"ם. אלא שקצת דוחק לומר שכל הגמ' שם ביומא סובב על מדת חסידות, ולא מוזכר כלל שם לא בגמ' ולא בראשונים, ואולי כוונת ר"א שזה חיוב לכתוב, ולר' יוחנן א"צ דהשיעור לא ישתנה, ודוקא בזה ר"א ס"ל דצריך לכתוב שאולי יסמוך שהוא חייב ויביא סתם קרבן, אך בשא"ד מה שיזכור יביא, ומה שלא יזכור המשיח יגיד לו, וכיון שר"א לא נפסק א"צ לכתוב כלל.
אלא שבתוס' בשבועות כ"ו. ד"ה את לבך אנסך כ' נראה דלאו למפטריה מקרבן גרידא קאמר שלא **יצטרך** לכתוב על פנקסו שיביא חטאת שמינה לכשיבנה ביהמ"ק, אלא אפי' עונש נמי ליכא וכו', משמע מתוס' שצריך לכתוב בפנקס גם בשא"ד [ובמהרצ"ח שם ציין לשבת יב: ד"ה כ' על פנקסו, וליומא פ' דאוכל חלב צריך שירשום שיעור על פנקסו], שאין בהם שאלה של שיעור, ומשמע שזה חיוב דכתבו שלא יצטרך וכו' משמע שבעלמא צריך. ובקובץ מוריה [שנה 24 אלול תשס"ב] מובא מאמר לזכרו של הגר"ח קרייזווירט זצ"ל [דברים שאמר, ובתחילה שם מובא שאמר שהוא חייב קרבן תודה דהבריא, ואמר אני נוטה לומר שצריכים לפתוח פנקס דר' ישמעאל שכתב, ומבואר בתוס' בשבועות כ"ו. שזה הלכה למעשה. עכ"ד (ויש מקום לדחוק בדוחק גדול ולומר שהרי שם מדובר על רב כהנא ורב אסי, והם ודאי מקיימים מדת חסידות (ואולי אפי' צריכים לפי דרגתם), ולכן כתבו תוס' בלשון שלא "יצטרך" לכתוב]. ובשו"ת שבט מנשה (תרנ"ו) נשאל האם מה שר"י כתב הוי מדת חסידות או שהוי חיוב, והשיב דאם חייב חטאת על עבירה שעושה בזה"ז ודאי מן הדין צריך לכתוב על פנקסו שלא תשכח [ועצם נדון זה האם יתחייב כשיבנה ביהמ"ק, הנה הפשטות שיתחייב, וכן נקטו רוב האחרונים, והמבי"ט בספרו בית אלקים (שער התשובה פ"ב) כ' שלא יצטרך, והאריך שם לבאר דמי שחוטא בזמן שביהמ"ק קיים עוונו הרבה יותר חמור, דאז השכינה שרויה למטה במקום המיוחד, ומכין את האנשים לחכמה ויראת חטא יותר, והוא הלך והטה עצמו לצד יצרו הרע, ועוד שהוי כעבד שמרד בפני האדון שהעונש חמור יותר, אך בזמן שאין ביהמ"ק ושכינה נסתרת אין זה חמור כבזמן שהשכינה גלויה, וסגי בתשובה שמתחרט ויסורים, ויתכפר עוונו. ולדבריו ודאי שא"צ מדינא לכתוב בפנקס, אך דבריו מחודשים מאוד, ובגליוני הש"ס שבת יב: הקשה עליו, ואכמ"ל].
ובספר שלמי ניסן להג"ר ניסן קפלן שליט"א בהקדמה לפרק כלל גדול האריך בענין זה ע"ש, ובין הדברים מביא ראיה מהב"י בריש סי' ש"א שכתב על מש"כ בטור אם באתי לכתוב כל הלכות שבת תרבה עלי המלאכה, כי הלכתא רבתא לשבתא, וגם כי כל ל"ט מלאכות ותולדותיהן ידועות, ואיני צריך להאריך בהם ולא בשיעוריהם, שלא נאמרו שיעורים אלא לחיוב, אבל איסור איכא בכ"ש, וביאר הב"י שאין צורך להאריך בהם כיון שאין צורך באותן הלכות בזה"ז. עכ"ל. ואם יש חיוב לכתוב על פנקסו הא איכא נפק"מ טובא אף לזה"ז לידע אם עבר איסור דאורייתא, וצריך לכתוב על פנקסו או לא, אלא משמע שא"צ (ועי' בטל אורות הקדמון בהקדמה מה שתמה על הטור והב"י).
ובחידושי מהרל"ח (על הטור) בסי' ש"א דיצא בסייף ורומח חייב חטאת, רצה המהרל"ח לומר דנפק"מ לענין לכתוב בפנקס, וכתב ואינו מחוור בעיני [ולא פי' למה], וכ' דאולי נפק"מ לענין ליתן דמי חטאת.
והנה אכן כן מצינו שהמגן אברהם [והביאו הבאר היטב] בסי' של"ד כתב: איתא בשבת דף י"ב שאם עבר עבירה שחייב עליה חטאת יכתבה בפנקס שלכשיבנה ביהמ"ק יביאנה [כך הלשון בבאר היטב ובמגן אברהם בדפוסים החדשים ממש, דבכל הרגילים כתוב במ"א באחד שעבר עבירה וכו' וכתבה בפנקס, אך באמת במקור היה כתוב שאם עבר וכו' יכתבה], הנה הלשון יכתבה משתמע קצת שצריך לעשות כן, אך אין זה מוכרח, ויתכן שזה מדת חסידות של וחטאתי נגדי תמיד, והנה המ"ב שם כשמדבר על התיקון של מי שחלל שבת בשוגג, לא הביא את החלק הזה לכתוב בפנקס, אך באגרות ומאמרים

של הח"ח אגרת ה' מבאר להדיא שהענין שר' ישמעאל כתב בפנקסו היה משום וחטאתי נגדי תמיד [והביא שם הח"ח משל ונמשל ע"ז], וכתב שם הח"ח שהאיש החכם והנבון החרד לדבר ה' אם אירע לו פעם אחת שעבר על איזה חטא לבו נוקפו עליו, והוא שב ומתחרט עליו ורושם עוד את עונו בפנקסו לזכרון שלא ישכח ממנו, ותמיד יזרז את עצמו לשוב בתשובה עליו, וכדכתיב וחטאתי נגדי תמיד, ובהמשך שם כתב הח"ח סדר תשובה שיתחרט וכו' ולרשום על פנקסו את החילול שבת, ויקבל עליו שכשיבנה ביהמ"ק בימיו יביא חטאת על אותו חטא (ובכה"ח סי' של"ד הוסיף דנראה דצ"ל בלא נדר, דשמא לא יזכה לבנין ויהיה עליו רק נדר, אך הח"ח לא כתב כן), וגם יתן צדקה דמי חטאת לעניים, וללמוד בפרשת חטאת. ומבואר שהח"ח סובר ג"כ שיכתוב, ומבואר גם שסובר שזה ענין של וחטאתי נגדי תמיד ולא חיוב, וכן ראיתי במועדים וזמנים להגר"מ שטרנבוך שליט"א ח"ח בליקוטי הערות סי' נ"ז שתמה למה לא מצינו בפוסקים חיוב זה שיהא חייב לרשום על פנקסו, וכתב דר"י לא כתב מפני חשש שכחה אלא משום וחטאתי נגדי תמיד, דכתב הגר"א במשלי דחטא שאדם חוטא בשוגג הוא מפני שפעם אחרת עבר במזיד, ע"כ נכשל עתה בשוגג, וא"כ כ' בפנקסו כדי לזכור שהיה לו חטא במזיד, ואת זה רצה לזכור, אבל שאר עניני חטאות הנה בביאת המשיח שנזכה לרוח ה' ממרום לעשות רצונו, לא נכשל בשכחת חיובי הקרבנות, רק הנער כזקן יחיה ויזכור כל מה שעבר עליו. עכ"ד [הביאור שלו שזה בשביל לזכור את המזיד מחודש, והח"ח לא הבין כך, אך עכ"פ ג"כ סובר שאין חיוב לכתוב אלא ענין].

העולה מן האמור עד כאן: א. דעת שו"ת יד אליהו והדרך פיקודיך דחייבים לכתוב בפנקס, וכן צידד הגר"ח קרייזווירט זצ"ל ע"פ התוס' בשבועות כ"ו. והחיוב לכתוב כדי לזכור להביא את החטאת, וכן סובר בשו"ת שבט מנשה. ב. דעת הגר"ח פלאג'י בלב חיים והצמח דוד דאין זה חיוב אלא מדת חסידות [וסובר גם שבדבר של שיעור יכתוב את השיעור כגון באוכל חלב, ובזה אפשר לומר לא כך ע"פ המראה הפנים והגה"ש בטעם שהרמב"ם לא פסק דהאוכל חלב צריך שיכתוב שיעור], שיזכור עוונו, וביאר כך גם את השל"ה שכתב לכתוב. ג. במ"א בסי' של"ד כתב שיכתוב בפנקס, אך יתכן שאין כוונתו שזה חיוב אלא כענין הנ"ל, ובמ"ב לא הביא דבר זה, אך במאמרים של הח"ח הביא דבר זה לכתוב בפנקס, וג"כ משמע בדבריו שהוא משום וחטאתי נגדי תמיד. והגר"ח פלאג'י בלב חיים הוסיף דגם בכל חטא אשר יחטא האדם טוב וישר לכתוב על פנקסו, לקיים מה שנאמר וחטאתי נגדי תמיד, ומבואר כן בשערי תשובה שער א' אות ח'.

ב. בדין כתיבת קרבן תודה בפנקס, והאם קרבן תודה הוי חובה או רשות

ועתה נבוא לדון לענין קרבן תודה, הנה לדעת הגר"ח פלאג'י בלב חיים והצמח דוד, וכן נראה דעת המ"א ובה"ט והח"ח, שבקרבן חטאת אי"ז חיוב אלא ענין של וחטאתי לנגדי תמיד, א"כ בתודה אין שייך ענין זה, אך לדעת היד אליהו והדרך פיקודיך דחייבים לכתוב, וכן דעת השבט מנשה, א"כ יש לדון לענין קרבן תודה. הנה בתוך הדברים לעיל הבאתי דברי הגר"ח קרייזווירט זצ"ל, ואביא אותם בשלימותם: ברוך ה' אחרי חמשה שבועות שהייתי חולה ושכבתי במטה אני כאן, ואני חייב (קרבן) תודה, בגמ' ברכות נד: ארבעה צריכין להודות וכו', בזמן שביהמ"ק היה קיים היו מביאים קרבן תודה, ובאמת **אני נוטה לומר שצריכים לפתוח פנקס** ולכתוב בו אני נתחייבתי קרבן, כשיבנה ביהמ"ק אביא קרבן, המקור לזה שבת י"ב, ומבואר בתוס' בשבועות שזהו הלכה למעשה [הו"ד לעיל, וכתבתי בדרך אפשר לדחות הראיה], ואולי יש לחלק בין קרבן חטאת לקרבן תודה, דקרבן תודה שאני שאע"פ שחייבים להביאו מ"מ נדבה היא, **אמנם יש לי פנקס, אני אגלה לכם סוד אני פתחתי פנקס, לפני 15 שנה עברתי ניתוח בבוסטון, ואז פתחתי פנקס ובו כתוב שאני נתחייבתי בקרבן תודה ג"פ. עכ"ד הגר"ח קרייזווירט זצ"ל.**

הנה מה שכ' דיש לחלק בין חטאת לתודה, דתודה אע"פ שחובה להביא מ"מ נדבה היא, יש בזה דין ודברים גדול ונדון בענין, רש"י עה"ת פרשת צו פ"ז פי"א עה"פ אם על תודה יקריבנו כ' אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדבריות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא **שהם צריכים להודות,** שכתוב בהן יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי תודה, אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו שלמי תודה הן וכו', משמע מרש"י דמה"ת חייב להביא תודה כשניצל מא' מהדברים. אך בפמ"ג סי' רי"ט הביא דברי רש"י, וכ' ומ"ש רש"י בחומש פרשת צו אם על תודה שצריך להודות, מדרבנן קאמר, וקרא מיירי בנדר או נדבה. אך באמת ברש"י במנחות עט: (כ"י) יש ב' פירושים בזה, דפי' א' כ' שם דתודת חובה היינו באומר הרי עלי, אך בפי' ב' כ' רש"י תודת חובה כגון ד' שצריכים להודות, מפרש בים והיוצא בשיירא וחולה שניצל מחליו וחבוש שיצא מבית האסורים, דאמרי' בברכות ארבעה צריכין להודות, דכתיב בהו ויזבחו זבחי תודה בספר תהלים, ובשיטמ"ק שם כ' על רש"י: ולא נהירא, דלא אשכחן דליחייב אם לא אמר הרי עלי תודה, מבואר עכ"פ דלרש"י בפי' ב' לכאורה הוי חיוב דאורייתא. ומה שהקשה השיטמ"ק על רש"י דלא אשכחן דליחייב אם לא אמר הרי עלי תודה, ראיתי בספר עינים למשפט שיישב דאפשר לומר שהחובה היא לנדור ולומר הרי עלי, ולפי"ז צ"ל שאף שדוד אמר כן ברוה"ק בתהלים שצריך לזבוח, זה דאורייתא ודוד אתא ופירשה. אלא שראיתי בשד"ח מערכת ברכות שכ': ודע דמדברי רש"י פרשת צו ע"פ אם על תודה יקריבנו, מוכח דאפילו בזמן ביהמ"ק **לא היה חובה מוטלת להקריב קרבן תודה כשניצול מצרתו,** אלא אם רוצה מתנדב נדבה, וקרא דיזבחו זבחי תודה אינו ציווי אלא דבר בהווה, דמסתמא הוא כן כמ"ש רד"ק, וכמ"ש כל זה הרב פתח הדביר שם, ומזה יש להשיב על הגאון חת"ס שם דמשמע ליה דבזמן שביהמ"ק היה חובה מוטלת להקריב קרבן חולה וחבוש והולכי מדברות. עכ"ל השד"ח. ולכאורה כוונתו שכ' שברש"י מוכח שאי"ז חיוב, כיון שרש"י כתב שם **אם על אחת מאלה נדר שלמים** הללו שלמי תודה הן, משמע שהוי רשות, ואכן עיינתי בספר פתח הדביר וראיתי שהאריך לומר שקרבן תודה כולו רשות, דרש"י עה"ת כ' אם על אחת מאלה נדר שלמים, משמע שאם לא נדר אין עליו שום חיוב. וקרא דויזבחו לאו חובה, אלא דיבר הכתוב בהוה, ולכן אפשר לברך גם בלילה [אך שו"ר בשלמי יוסף זבחים תנינא דהג"ר נחום כהן שליט"א כ' דאין ראיה כלל ממלים אלו שהוי רשות, דכוונת רש"י שנדר - שהפריש ואמר הרי זו]. אלא שהרי הבאנו את הרש"י הנ"ל דמנחות עט: בפי' הב' שהוי תודת חובה, וא"כ קשה מזה על דברי הפתח הדביר והשד"ח שהוי רשות בדעת רש"י, אך באמת אי"ז הכרח גמור מרש"י שם שהוי חיוב, וכמו שכבר דחו כמה וכמה שאין ראיה מרש"י שם, בספר בשבילי ההודאה להג"ר שמחה בונים ליבערמאן זצ"ל [בעהמ"ח ספרי בשבילי], דיתכן שהכונה שיש חיוב "מוסרי" [לא דיני] להודות לה', ומשום סיבת הנס נדר להביא, או שהכונה שנדר בעת צרה ולא אמר בפירוש שם תודה, וקמ"ל דחייב להביא תודה. ובספר דברי שלמה להג"ר שמשון קרליץ זצ"ל סי' ב' ג"כ כ' דאף שיש עליו מצוה להביא, חיוב הגוף אין עליו, ול"ד לשאר קרבנות חובה דאיכא חיובא אקרקפתא דגברא, וגם שיעבוד נכסים חל, משא"כ גבי קרבן תודה אין עליו שום שיעבוד, ואפי' דין כפיה נראה דאין בזה, רק שיש מצוה בעלמא להקריב קרבן הודאה, ובמנחות עט: ברש"י כת"י הביא י"מ וכו' **דמשמע לכאורה שהוי חוב, אבל אינו מוכרח**, דאפשר לפרש דנקרא חוב מצד מצוה, דהא מ"מ כשמפרש שניצול מסכנה דין קרבן תודה שחל הוא מצד סיבת ההצלה, ולא מצד נדבה לבד, ולכן נכלל זה בהדין של תודת חובה. עכ"ד. ואף שהגרי"פ בספרו על הרס"ג ח"א עשה נ"ט כ' שהוי מחלוקת רש"י והרמב"ם האם תודה הוי חובה או רשות, מ"מ הבאתי שאין הכרח גמור ברש"י שהוי חובה אף שקורא לזה תודת חובה. ויש להוסיף שראיתי למי שהביא ראיה שהוי רשות ולא חובה, דהרי בסוף פרשת יתרו כ' רש"י עה"פ ואם מזבח אבנים תעשה לי, רבי ישמעאל אומר **כל אם ואם שבתורה רשות,** ואם מזבח אבנים, אם כסף תלוה, אם תקריב מנחת ביכורים, הרי לן שכל שאר האם הוי רשות, וכאן כתוב **"אם" על תודה יקריבנו,** אך על ראיה זו אמר לי אאמו"ר שליט"א שאין זו ראיה כלל וכלל, כיון שזה קאי על הפסוק וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב לה', ועל זה אומרת התורה אם על תודה וכו', וא"כ אין כאן כל קשר למה שר"י אומר שכל אם שבתורה רשות.

והנה ברכת הגומל אי"ז רשות אלא חובה [מלבד דעת הכנה"ג שהביא המ"א בריש הסימן שכ' דנשים לא מברכות דהוי רשות, אך זה רק ישוב למנהג הנשים, דהלא בסי' רכ"ג ס"ל למ"א דהוי חובה], והטעם שתקנו ברכת הגומל כ' הרא"ש בברכות פ"ט סי' ג' דברכת הגומל במקום תודה נתקנה, ויש משמעות לומר שקרבן תודה הוי חיוב לדעת הרא"ש. ובאמת בשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' קס"ג אות ג' דוחה קושיא זו, דאיה"נ יתכן שתודת חובה אינה באה מן המעשר ככל דבר שבחובה, והתו"כ והגמ' שאפשר להביא ממעשר קאי על תודת נדבה. ובסוף ספר אבי עזרי קדשים [בסוף הכרך] יש מכתב מהחזו"א, וכותב שם בתו"ד שאין חובה להקריב, אבל ענין קרבנה מה"ת והרוצה לנדב ינדב **"כמו תודה"**, משמע שלמד שאין חיוב להקריב תודה, אך אם יצאה יביא. ואין דברי החזו"א נסתרים מהראשונים שהבאתי שהוי חובה, דמכל הראשונים שדייקו שהוי חובה ישנם דחיות והבאתי את רובם, וגם על המשמעות ברש"י מנחות עט: בפי' הד' שהוי חובה, הבאתי את דברי הגר"ש שמשון קרליץ זצ"ל שדחה שאי"ז חיוב כקרבן חטאת.

ומן הראוי להביא כאן גם מש"כ בשו"ת להורות נתן ח"ד סי' י"א, שכ' דמרש"י הנ"ל מנחות עט: מבואר לכאו' להדיא דהוי חובה, אך כתב דנראה באמת שמי שנעשה לו נס אין לו חיוב להקריב, אלא יש לו חיוב לומר הרי עלי תודת נדבה, וכשאמר הרי עלי תודה אז יתחייב בהקרבתו ע"י נדרו, וכ' דלפי"ז ל"ק משה"ק השיטמ"ק שם במנחות [והובא לעיל] דלא אשכחן דליחייב אם לא אמר הרי עלי, דהחיוב הוא באמת לומר הרי עלי ואין החיוב מדאורייתא, אלא דוד המלך גילה ברוה"ק שינדבו קרבן תודה ע"י שיאמרו הרי עלי תודה. ובזה יישב את קושיית האחרונים דלמה כתוב שהד' שצריכין להודות צריכין להביא מן החולין, די"ל שכיון שהחיוב לומר הרי עלי, א"כ נכלל זה במה שכ' במשנה במנחות דבאומר הרי עלי לא יביא אלא מן החולין. ואף שמבואר שאם פירש שיביא ממעשר מביא ממעשר, היינו בגלל שאין לו חיוב הקרבה בעצם, אלא החיוב לומר הרי עלי תודה, ואם לא אומר אין לו חיוב הקרבה, ובכה"ג זה לא נכנס לכלל שדבר שבחובה אין בא אלא מן החולין, דכלל זה רק כשבעצם הוי חובה, וכאן אין בעצם חובת הקרבה אלא חיוב לומר הרי עלי, ועל כן אם לא אמר בפירוש שיביא ממעשר וקיבל הרי עלי חיוב מחולין, ואם פירש ממעשר מביא ממעשר. עכת"ד.

הנה כעין מה שכ' הלהורות נתן שהחיוב לומר הרי עלי, הבאתי לעיל כן מהעינים למשפט, אלא שאני הבאתי את העינים למשפט לומר שהוי חיוב דאורייתא, והחיוב הוא לומר הרי עלי, והבאתי מהשבט הלוי דאיה"נ יתכן שתודה על נס לא בא ממעשר, ומש"כ שבא היינו בשאר תודה, והלהורות נתן סובר שאי"ז דאורייתא, והחיוב מדברי קבלה לומר הרי עלי.

ומה שכתבו הפתח הדביר והשד"ח דאף בזמן שביהמ"ק קיים הוי רק רשות [וגם חיוב מדברי קבלה אין], יש לציין שהמ"ב לא סובר כך, דכתב בסוף סי' רי"ח כתבו האחרונים מי שנעשה לו נס יש לו להפריש לצדקה כפי השגת ידו, ויחלק ללומדי תורה ויאמר הריני נותן זה לצדקה, ויהי רצון שיהא נחשב במקום תודה **שהייתי חייב בזמן המקדש,** וראוי לומר פרשת תודה. עכ"ל.

הרי לן שכ' להדיא שבזמן ביהמ"ק היה חייב [אך לא כ' אם דאורייתא או דברי קבלה או דרבנן], והמ"ב הביא את זה בשם כתבו האחרונים, וראיתי שזה החיי אדם שכ' נוסח שלם לומר פרשת תודה [והוא עצמו אמר כשאירע לו הנס כידוע], וכותב שם לפני הנוסח: ראוי ונכון שיפריש לצדקה העשיר לפי עשרו והדל כפי השגת ידו, שהרי כשהיה ביהמ"ק קיים היה **צריך** להביא (המ"ב העתיק חייב) כבש או עז או עגל או פר או פרה וכו'.

והנה לאחר האריכות הזו עולה שלדעת הגרי"פ הוי מחלוקת רש"י עם הרמב"ם ותוס' האם הוי חובה או רשות, וברש"י מנחות ע"ט: לכאורה הוי ב' פי' האם הוי חובה או רשות, ויש דוחים שלב' הפירושים אי"ז חובה כשאר קרבנות. וברא"ש כתב דדמי לחובה, ויש שרוצים לומר שלכו"ע הוי רשות, והלשונות חיוב הוי חיוב מוסרי, באבן עזרא בתהלים כ' שהוי חיוב, בפמ"ג רצה לפרש את רש"י עה"ת דהוי חיוב מדרבנן, **ועל כן** עולה דאם קרבן תודה הוי חיוב לשיטות שבחטאת יש חיוב לכתוב בפנקס, יתכן שגם בתודה, אך לשיטות שהוי רשות א"צ [ולדעת המ"ב פשיטא שאין ענין לכתוב, דגם בחטאת ס"ל שהוי ענין דוחטאתי נגדי תמיד, ול"ש כאן]. וממה שהמג"א בסי' של"ד הביא לכתוב בפנקס לענין חטאת, וכתבתי שנראה שכוונתו למדת חסידות דוחטאתי לנגדי תמיד, וכאן בסי' רי"ט כתב המג"א שיתקן צרכי העיר מי שהיה לו נס, ולא כתב לכתוב בפנקס, משמע שכאן א"צ, ואכן שם זה משום וחטאתי נגדי תמיד, וכאן אין שייך ענין זה, ומ"מ הגר"ח קרייזווירט זצ"ל כתב בפנקסו שחייב להביא תודה.

בנדבה מהגמ' קידושין נה: דמייתי נמי תודה ומתנה וכו', והוכחה זו ראיתי בהר צבי עה"ת, אך הגרי"פ דוחה דיתכן שכבר התחייב בתודה, וכיון שרשאי להרבות בתודות אפי' על אותה תודה שמוסיף, יכול להתנות שתהא לריבוי תודתו אע"פ שאינו חייב אלא אחת].

והנה בתורי"ד בר"ה ה: כ' תודת חובה, א"נ כגון שהיה מד' שצריכים להודות דכתיב בהו ויזבחו זבחי תודה, משמע שהוי חיוב.

ובאבן עזרא בפי' לתהלים ק"ז כ' על הפסוק ויזבחו זבחי תודה, **וחייבים** לזבוח, כי התועה והשבוי הוא בריא בגופו **והחולה קרוב ממת,** משמע שהוי חיוב [ובספר בשבילי ההודאה רצה לומר שהוי חיוב מוסרי ולא דיני].

ובפנים יפות בפרשת צו על קושיית הרמב"ן למה התורה מיעטה בפירוש מהלאו של כל שאור רק את קרבן ראשית תקריבו [שתי הלחם], ואילו לחמי תודה לא מיעטה בפירוש, ותי' הפנים יפות שהכתוב לא הזכיר אלא קרבנות חובה, משא"כ תודה דבאה נדבה, **דחיוב ד' צריכין להודות אינו אלא אסמכתא** [וכבר קדמהו בתירוצו במושב זקנים ויקרא ב, יב], ובכלי חמדה להגרמ"ד פלוצקי זצ"ל בקונטרס המילואים דף מב. הביא את דברי הפנים יפות וכו', וכבר תמהו עליו בזה דמסתימת הש"ס והראשונים נראה להיפך.

ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' פ"ח, ובהגהות הרד"ל על פרקי דר"א פכ"ג אות כ"ג, הוכיחו שתודה לא הוי חיוב ממש, דא"כ לא היה לו לבוא מן המעשר ככל דבר שבחובה, ואנן קיי"ל בזבחים נ'. שבאה מן המעשר, וכבר העיר כן הפמ"ג כאן בסי' רי"ט. ובשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' קס"ג אות ג' דוחה קושיא זו, דאיה"נ יתכן שתודת חובה אינה באה מן המעשר ככל דבר שבחובה, והתו"כ והגמ' שאפשר להביא ממעשר קאי על תודת נדבה. ובסוף ספר אבי עזרי קדשים [בסוף הכרך] יש מכתב מהחזו"א, וכותב שם בתו"ד שאין חובה להקריב, אבל ענין קרבנה מה"ת והרוצה לנדב ינדב **"כמו תודה"**, משמע שלמד שאין חיוב להקריב תודה, אך אם יצאה יביא. ואין דברי החזו"א נסתרים מהראשונים שהבאתי שהוי חובה, דמכל הראשונים שדייקו שהוי חובה ישנם דחיות והבאתי את רובם, וגם על המשמעות ברש"י מנחות עט: בפי' הד' שהוי חובה, הבאתי את דברי הגר"ש שמשון קרליץ זצ"ל שדחה שאי"ז חיוב כקרבן חטאת.

ומן הראוי להביא כאן גם מש"כ בשו"ת להורות נתן ח"ד סי' י"א, שכ' דמרש"י הנ"ל מנחות עט: מבואר לכאו' להדיא דהוי חובה, אך כתב דנראה באמת שמי שנעשה לו נס אין לו חיוב להקריב, אלא יש לו חיוב לומר הרי עלי תודת נדבה, וכשאמר הרי עלי תודה אז יתחייב בהקרבתו ע"י נדרו, וכ' דלפי"ז ל"ק משה"ק השיטמ"ק שם במנחות [והובא לעיל] דלא אשכחן דליחייב אם לא אמר הרי עלי, דהחיוב הוא באמת לומר הרי עלי ואין החיוב מדאורייתא, אלא דוד המלך גילה ברוה"ק שינדבו קרבן תודה ע"י שיאמרו הרי עלי תודה. ובזה יישב את קושיית האחרונים דלמה כתוב שהד' שצריכין להודות צריכין להביא מן החולין, די"ל שכיון שהחיוב לומר הרי עלי, א"כ נכלל זה במה שכ' במשנה במנחות דבאומר הרי עלי לא יביא אלא מן החולין. ואף שמבואר שאם פירש שיביא ממעשר מביא ממעשר, היינו בגלל שאין לו חיוב הקרבה בעצם, אלא החיוב לומר הרי עלי תודה, ואם לא אומר אין לו חיוב הקרבה, ובכה"ג זה לא נכנס לכלל שדבר שבחובה אין בא אלא מן החולין, דכלל זה רק כשבעצם הוי חובה, וכאן אין בעצם חובת הקרבה אלא חיוב לומר הרי עלי, ועל כן אם לא אמר בפירוש שיביא ממעשר וקיבל הרי עלי חיוב מחולין, ואם פירש ממעשר מביא ממעשר. עכת"ד.

הנה כעין מה שכ' הלהורות נתן שהחיוב לומר הרי עלי, הבאתי לעיל כן מהעינים למשפט, אלא שאני הבאתי את העינים למשפט לומר שהוי חיוב דאורייתא, והחיוב הוא לומר הרי עלי, והבאתי מהשבט הלוי דאיה"נ יתכן שתודה על נס לא בא ממעשר, ומש"כ שבא היינו בשאר תודה, והלהורות נתן סובר שאי"ז דאורייתא, והחיוב מדברי קבלה לומר הרי עלי.

ומה שכתבו הפתח הדביר והשד"ח דאף בזמן שביהמ"ק קיים הוי רק רשות [וגם חיוב מדברי קבלה אין], יש לציין שהמ"ב לא סובר כך, דכתב בסוף סי' רי"ח כתבו האחרונים מי שנעשה לו נס יש לו להפריש לצדקה כפי השגת ידו, ויחלק ללומדי תורה ויאמר הריני נותן זה לצדקה, ויהי רצון שיהא נחשב במקום תודה **שהייתי חייב בזמן המקדש,** וראוי לומר פרשת תודה. עכ"ל.

הרי לן שכ' להדיא שבזמן ביהמ"ק היה חייב [אך לא כ' אם דאורייתא או דברי קבלה או דרבנן], והמ"ב הביא את זה בשם כתבו האחרונים, וראיתי שזה החיי אדם שכ' נוסח שלם לומר פרשת תודה [והוא עצמו אמר כשאירע לו הנס כידוע], וכותב שם לפני הנוסח: ראוי ונכון שיפריש לצדקה העשיר לפי עשרו והדל כפי השגת ידו, שהרי כשהיה ביהמ"ק קיים היה **צריך** להביא (המ"ב העתיק חייב) כבש או עז או עגל או פר או פרה וכו'.

והנה לאחר האריכות הזו עולה שלדעת הגרי"פ הוי מחלוקת רש"י עם הרמב"ם ותוס' האם הוי חובה או רשות, וברש"י מנחות ע"ט: לכאורה הוי ב' פי' האם הוי חובה או רשות, ויש דוחים שלב' הפירושים אי"ז חובה כשאר קרבנות. וברא"ש כתב דדמי לחובה, ויש שרוצים לומר שלכו"ע הוי רשות, והלשונות חיוב הוי חיוב מוסרי, באבן עזרא בתהלים כ' שהוי חיוב, בפמ"ג רצה לפרש את רש"י עה"ת דהוי חיוב מדרבנן, **ועל כן** עולה דאם קרבן תודה הוי חיוב לשיטות שבחטאת יש חיוב לכתוב בפנקס, יתכן שגם בתודה, אך לשיטות שהוי רשות א"צ [ולדעת המ"ב פשיטא שאין ענין לכתוב, דגם בחטאת ס"ל שהוי ענין דוחטאתי נגדי תמיד, ול"ש כאן]. וממה שהמג"א בסי' של"ד הביא לכתוב בפנקס לענין חטאת, וכתבתי שנראה שכוונתו למדת חסידות דוחטאתי לנגדי תמיד, וכאן בסי' רי"ט כתב המג"א שיתקן צרכי העיר מי שהיה לו נס, ולא כתב לכתוב בפנקס, משמע שכאן א"צ, ואכן שם זה משום וחטאתי נגדי תמיד, וכאן אין שייך ענין זה, ומ"מ הגר"ח קרייזווירט זצ"ל כתב בפנקסו שחייב להביא תודה.

מקור הלכה

הרה"ג אברהם כהן שליט"א
מרבני בית ההוראה שע"י ישיבת "אהבת שלום"

א. בירור יסודי בדעת הרמב"ם והשו"ע בדין ברכה שאי"צ והנ"מ למעשה
ב. המנהג להשלים מאה ברכות בשבת בין הקידוש לנטילת ידים, אם יש לחשוש לברכה שאי"צ

הקדמה

איתא בשו"ע סי' רט"ו סעי' ד': "כל המברך ברכה שאינה צריכה, הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא, ואסור לענות אחריו אמן".

וכן הוא ברמב"ם הלכות ברכות פרק א' הלכה ט"ו, וכתב הכ"מ שדין זה הוא מגמ' ברכות ל"ג ע"א, דאיתא שם בגמ': "ואמר רב ואיתימא ר"ל ואמרי לה ר"י ור"ל דאמרי תרווייהו, כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום "לא תשא".

וכתב המגן אברהם ס"ק ו' וז"ל: "דאמרינן דעובר משום לא תשא וגו' (ברכות ל"ג), מ"מ אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא (תוס' ר"ה ל"ג ע"א ד"ה הא, והרא"ש פרק קמא דקידושין סי' מ"ט). ודעת הרמב"ם שהוא מדאורייתא, וכן הוא פשטא דתלמודא בתמורה דף ד', והתוס' מפרשים דמיירי בלא ברכה, ולדבריהם אם מברך מספק אינו עובר על לא תשא. עכ"ל.

ועיין בברכי יוסף סי' מ"ו, וכן הסכים עמו ברב ברכות ועוד אחרונים כי דעת המ"א ברמב"ם ובמרן השו"ע שברכה שאינה צריכה אסורה מדאורייתא מלאו דלא תשא.

ועיין רע"א כאן על המ"א שציין כסף משנה פרק ג' מהלכות מילה הלכה ו', ושו"ת קול אליהו סי' י'. והנה הכ"מ שם הביא תשובת הרמב"ם לחכמי לוניל, וז"ל: הדברים ידועים שכל ברכה שעל מצוה דרבנן היא, בין שתהיה המצוה מדבריהם בין שתהיה מן התורה, חכמים הם שתקנו את הברכה, והם שאמרו שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, ולפיכך כל דבר שנסתפק אם עשיית דבר זה הוא מצוה, עושין אותה בלא ברכה וכו', עיי"ש. עכ"ל.

ונראה שכוונת רע"א להעיר על המ"א שמכאן רואים שגם להרמב"ם ברכה שאינה צריכה אסורה מדרבנן, וצ"ע. ועי' בקול אליהו סי' י' שהבין כך במ"א, והקשה עליו מתשובת הרמב"ם הנ"ל, וכתב שגם ספר מקראי קודש וכן הבני דוד נקטו בדעת הרמב"ם שברכה שאינה צריכה אסורה מדאורייתא כהמ"א, וצ"ע.

ועוד צ"ע מה שכתב המ"א, וכן הוא בתמורה דף ד' פשטא דתלמודא, עיין מחצית השקל כאן שכתב: "אך שם משמע דליכא לא תעשה בדבר אלא עשה, דכתיב את ה' אלקיך תירא. ועיין רמב"ם סוף הלכות שבועות, ובתוס' דר"ה שם מפרשים דהאי בתמורה מיירי בלא ברכה, אבל ברכה שאינה צריכה כיון שעכ"פ הזכיר השם דרך סיפור שבחו יתברך אין בו איסור תורה. ועיין סי' י"ז דמהאי טעמא כתבו התוס' דמותרים הנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא אף שפטורות". עכ"ל.

ועיין שו"ת זרע אמת סי' א' שכתב על המ"א הנ"ל: "כל זה אני אומר לפי המונח שכתב המ"א דהרמב"ם ס"ל דברכה שאינה צריכה אסורה מדאורייתא, אבל לפי האמת אחרי נשיקת כפות רגליו א"א לומר כן בכוונת דברי הרמב"ם, דהרי שפתיו ברור מללו להיפך בתשובה אחת שהשיב לחכמי לוניל, הביאה בכ"מ וכו'". עכ"ל.

ברם מאד קשה וא"א לומר שנעלם מהמ"א רמב"ם מפורש הנ"ל שהובא בכ"מ ועוד מקומות מפורשים ברמב"ם שיובאו לקמן בעזהי"ת, ואיך יתכן שהמ"א ח"ו טעה בפשטא דתלמודא בתמורה. ועו"ק טובא שבכ"מ הב"י עצמו הביא תשובה זו, ואילו בסי' רט"ו פסק להדיא שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא. וכ"כ קשה ברמב"ם גופיה שג"כ כתב בהלכות ברכות דלא כהתשובה הנ"ל לכאורה.

וביותר שנמצאו שתי תשובות ברמב"ם דסתרי אהדדי, כפי שהובאו בס' קול אליהו ובשו"ת זרע אמת, שבתשובה לחכמי לוניל הנ"ל (תשובה כ"ו בספר פאר הדור) נקט דברכה שאינה צריכה אסורה מדרבנן, ואילו בתשובה לאנשי צור (תשובה ק"ה בפאר הדור) שנהגו לקרות במגילה בי"ד ובט"ו עם ברכה, וכתב להם שבמקומות ספק מוקפין יקראו בי"ד עם ברכה ובט"ו בלי ברכה, "מפני שהיא ברכה שאינה צריכה ואיסורא דאורייתא הוא, שנושא שם שמים לבטלה, ואין ראוי לעשות כן מפני הספק וכו'". עכ"ל. ובאמת הרבה אחרונים התחבטו בזה.

וכדי להבין בס"ד היטב דעת הרמב"ם והשו"ע מה היא באמת, אמינא דניחות ליסודא דהאי דינא בסוגיות הגמ', ואיך הבינו הראשונים כמלאכים את הסוגיות, ואח"כ נראה ונשווה כל לשונות הרמב"ם, וכדרך כל ד"ת שגם אם עניים במקום אחד עשירים במקום אחר, ואפשר שיתבהר ויתלבן עד שנראה אור, וממילא הרבה נ"מ למעשה ג"כ יתחוורו בס"ד.

א. ביאור הגמ' בברכות באיסור ברכה שאינה צריכה

לכאורה נראה פשט לשון הגמ' בברכות ל"ג ע"א "כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא", משמע שהוא איסור דאורייתא בלאו דלא תשא. ואמנם יש מעט מהגאונים שאכן למדו הגמ' כפשוטה, ה"ה ספר הישר בשם רבינו אפרים, שו"ת תמים דעים בשם רב האי גאון, ספר האגור בשם תשובות הגאונים בשם רב פלטוי גאון וז"ל (סי' ח'): "ומאן דרמי חוטי דכיתנא ומברך עליה, עובר משום לא תשא וחייב מלקות" (ולא קשה היאך לוקה הרי זה לאו שאין בו מעשה, דגמ' ערוכה בתמורה ג' ע"ב שיש כאן לימוד מיוחד שילקה, מדכתיב והפלא את מכותך וכו', עיי"ש).

ברם רוב ככל הראשונים למדו הגמ' לא כפשוטה, אלא שזה מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא (תוס', הרא"ש, ריטב"א, הר"ן, הראב"ן, תלמידי ר' יונה, שו"ת הרשב"א, הרא"ה, החינוך (מצוה ת"ל), שיטמ"ק ברכות ל"ו, התשב"ץ בשם הר"ר אברהם אבן טוואה ועוד), וא"כ יש להבין מה הכריח אותם להעמיס בגמ' זו שהאיסור הוא רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, והנראה מדבריהם שפשט סוגיות אחרות המדברות בברכה שאינה צריכה הכריחן ללמוד כך.

א. איתא בגמ' תמורה דף ג' ע"ב ד' ע"א על המקלל חברו בשם, מנלן וכו', ואימא למוציא שם שמים לבטלה דלוקה, לא מצית אמרת וכו' דאזהרתיה מהיכא, אלמא לא והכתיב את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד, ההוא אזהרת עשה הוא. ע"כ. ואי איתא דמוציא שם שמים לבטלה עובר משום לא תשא כפשוטו, מדוע הגמ' בתמורה לא הביאה פסוק זה דלא תשא שהוא אזהרת לאו, ולא מצאה רק פסוק דעשה את ה' אלהיך תירא.

ב. תוס' במסכת ר"ה דף ל"ג ע"א ד"ה הא הוכיחו מגמ' אחרת, וז"ל: "אומר ר"ת וכו' ומותרות הנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא וכו', ותדע וכו' ש"מ היכי דפטירי שרי לברוכי, ומשום ברכה שאינה צריכה וקעבר משום בל תשא ליכא, דההיא דרשה דרבנן, דהא אמר בפרק מי שמתו (ברכות כ"א) ספק קרא אמת ויציב ספק לא קרא חוזר וקורא, ולא אסרינן מספק משום לא תשא. ומוציא שם שמים לבטלה דאסרינן בפרק קמא דתמורה מדכתיב את ה' אלהיך תירא, הני מילי בלא ברכה". עכ"ל.

ועיי"ש בר"ן שהביא ר"ת הנ"ל והסכים עמו, ויותר להדיא נקט בביאור סוגיין בברכות ל"ג וז"ל: וא"ת כיון שפטור היכי מברך, הויא לה ברכה שאינה צריכה, ואמרינן בפרק אין עומדין כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, י"ל דברכה שאינה צריכה מדרבנן הוא, ובכהאי גוונא לא אמרו, וראיה לדבר וכו'", וסיים כבתוס' הנ"ל.

וכן הוא בראש"ש בקידושין סוף פרק קמא סי' מ"ט, וז"ל: ר"ת היה אומר דנשים יכולות לברך וכו', ואין כאן משום לא תשא בברכה שאינה צריכה, דהך דרשה אסמכתא בעלמא היא, דהא אמרינן בפרק מי שמתו ספק קרא ק"ש וכו', הלכך כיון שמתכוונות לברכה אין כאן משום לא תשא". עכ"ל. וכ"כ הביא ראיה זו בשיטת אלאשבילי (עי"ש בריטב"א) מברכות כ"א, שכאן הוא דרשה דרבנן וקרא אסמכתא.

ג. הא"ר (ס"ק ד') על השו"ע הנ"ל בסי' רט"ו שהמברך ברכה שאינה צריכה הרי הוא כנשבע לשוא, הביא ראיה חזקה מסוגיא זו דברכות ל"ג גופא, וז"ל: "מ"מ אינו אלא מדרבנן כיון שמברך. תוס'. וכן משמע קצת בברכות ל"ג ע"א הבדיל בזו ולא הבדיל בזו (ר"ל בתפילה ולא על היין), ינוחו לו ברכות על ראשו, ואי איתא דאורייתא הוא מה שייך ברכה (היה אסור לו להבדיל שוב אחרי שהבדיל בתפילה שהיא העיקר). וכן מצאתי בספר החינוך פרשת עקב, וכן יש לפרש דברי הרמב"ם ודלא כהמ"א". עכ"ל. וכ"כ הביא ראיה זו בספר חיי אדם.

ד. יש מהאחרונים שהביאו גם הגמ' בסנהדרין דף נ"ו ע"א על המשנה "המגדף אינו חייב עד שיפרש השם", תנא עד שיברך שם בשם, מנה"מ וכו' ואזהרתיה מאלהים לא תקלל. ואימא פירושו שמיה הוא, ופירש"י באותיותיו, דכתיב ויקח משה ואהרן את האנשים האלה אשר נקבו בשמות, ואזהרתיה מהכא "את ה' אלהיך תירא", ודחתה הגמ' חדא דבעינן שם בשם וליכא, ועוד הויא ליה אזהרת עשה, ולא שמה אזהרה. ע"כ. ולכאורה יש מכאן אותה ראיה כמו מהגמ' בתמורה הנ"ל, אך ר"ת והמ"א ועוד לא נקטו ראיה זו כיון שכאן מדבר על הוגה את השם באותיותיו וכדפירש"י, ולא קאי על ברכה שאינה צריכה. ואמנם יש שנקטו גמ' זו בחדא מחתא עם הגמ' בתמורה, ומסתבר שטעמם הוא שאם בהוגה השם באותיותיו לא עובר בלא תשא ורק בעשה דתירא, כל שכן המברך ברכה שאינה צריכה או לבטלה שלא עובר בלא תשא.

ובאמת חזינן להרמב"ם בספר המצוות עשין מצוה ד', "מצות את ה' אלהיך תירא", שהביא גמ' זו בסנהדרין, ונראה שלמד הגמ' "ואימא פירושי שמיה הוא" דלא כרש"י, אלא קאי על מזכיר שם השם לבטלה, וכתב שהיתה הו"א לחייבו מיתה אלא שדחתה הגמ' שמוציא שם שמים לבטלה עובר רק בעשה, ואין ע"ז לאו, עיי"ש (יובא לקמן בס"ד).

עכ"פ למדנו מד' סוגיות הנ"ל (תמורה ד', סנהדרין נ"ו, ברכות כ"א וברכות ל"ג) שהמברך ברכה שאינה צריכה או לבטלה אינו עובר בלא תשא, וזה הכריח את הראשונים לבאר הגמ' בברכות לא כפשוטה אלא מדרבנן ואסמכוה אקרא. ומסתבר שטעם הסוגיות הוא, כיון שהלאו דלא תשא קאי בעצם על שבועת שוא, כמבואר בפרק ג' דשבועות דף כ' וכ"א, וכדאיתא במסכת שבת דף ק"כ ע"א "אין ישא אלא לשון שבועה, וכן הוא אומר לא תשא" וכו', עיי"ש.

וז"ל הרמב"ם בספר המצוות ל"ת ס"ב: שהזהירנו שלא לישבע שבועת שוא, והוא אמרו יתברך "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא" וכו', ומפרש שם אופני השבועות שוא, וסיים "והעובר על לאו זה במזיד לוקה ובשוגג פטור". עכ"ל. הרי שפירש שכל הלאו דלא תשא נאמר רק על שבועת שוא, ולא הזכיר כלל מוציא שם שמים לבטלה או ברכה שאינה צריכה, ומכאן מוכח להדיא שגם הרמב"ם למד הגמ' בברכות לא כפשוטה, וע"כ קרא דמייתי התם הוא אסמכתא בעלמא גם להרמב"ם.

וצ"ע איך יבארו הגאונים הנ"ל את כל הסוגיות האלו אם הגמ' בברכות כפשוטה דעובר לא תשא, אמאי לא הביאה הגמ' בתמורה ובסנהדרין אזהרת לאו זה. ואפשר שגם הם יודו שעיקר הלאו ודאי קאי על שבועת שוא, אלא שכולל גם מוציא שם שמים לבטלה וברכה שאינה צריכה, ובכה"ג לא אפשר שישמש כאזהרת לאו כיון שעיקרו קאי אשבועת שוא, ודו"ק.

ב. בירור דעת הרמב"ם והשו"ע באיסור ברכה שאינה צריכה

הובא לעיל דשתי תשובות הרמב"ם סתרי אהדדי, וגם המ"א ודעימיה דנקטי בדעת הרמב"ם שמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלאו, קשה והופרך מסוגיות ערוכות ומהרמב"ם גופיה. וכדי ליישב על נכון, נחזי לשונו הטהור של הרמב"ם בכמה מקומות.

א. לעיל בסמוך הוכח בבירור מלשון הרמב"ם בספר המצוות ל"ת ס"ב שאין לאו דלא תשא על ברכה שאינה צריכה ולא על מוציא שם שמים לבטלה, וכל הלאו קאי רק על שבועת שוא, וכדמשמע מסוגיות במסכת שבועות ושבת ק"כ דאין ישא אלא לשון שבועה.

ב. בהלכות שבועות פרק י"ב הלכה י"א כתב וז"ל: "ולא שבועה לשוא לבד היא אסורה, אלא אפילו להזכיר שם מן השמות לבטלה אסור, ואע"פ שלא נשבע הרי הכתוב מצווה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא, ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה, לפיכך אם טעה בלשון והוציא שם לבטלה, ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו, כדי שלא יזכר לבטלה. כיצד, אמר ה', אומר ברוך הוא לעולם ועד, או גדול הוא ומהולל מאוד וכיוצא בזה, כדי שלא יהא לבטלה". עכ"ל.

כאן דיבר הרב על מוציא שם שמים לבטלה, ובפירוש לא נקט דעובר בלאו דלא תשא שבו הוא עוסק בשבועת שוא, אלא כתב שעובר בעשה דיראת השם. והא דנקט פסוק ליראה את השם וגו' ולא הפסוק שהובא בגמ' את ה' אלהיך תירא, פשוט דהיינו הך אותה מצות עשה דיראת ה', אלא שבפסוק כאן מפורש ליראה את השם שמו יתברך, שלא יזכיר שמו יתברך לבטלה שהוא פרט מכלל מצות יראת ה' הכללית.

ג. וז"ל בספר המצוות עשין מצוה ד': "והמצוה הרביעית היא שציונו להאמין יראתו יתעלה ולהפחד ממנו וכו', והוא אומרו יתעלה "את ה' אלהיך תירא". ובגמ' סנהדרין אמרו על דרך ויכוח באמרו יתברך ונוקב שם ה' מות יומת, ואימא פירושי דכתיב אשר נקבו בשמות, ואזהרתיה מן את ה' אלהיך תירא, ר"ל אולי אמרו נוקב שם ה' הוא שיזכור השם לבד מבלתי שיברך. וא"ת אי זה עוון בזה, נאמר שהוא עזב היראה כי מיראת השם שלא יזכור שמו לבטלה, והיתה תשובת השאלה הזאת ודחיית המאמר הזה כשאמרו חדא דבעינא שם בשם וליכא, כלומר שיברך את השם בשם כמו שאמרו יכה יוסי את יוסי. ועוד, אזהרת עשה היא, וכל אזהרת עשה לא שמה אזהרה, כלומר זה אשר אמרת אזהרתיה מן את ה' אלהיך תירא אינו אמת, כי זה ציווי והיא מצות עשה, ואין מזהירין בעשה, הנה כבר התבאר שאמרו את ה' אלהיך תירא מצות עשה". עכ"ל.

הרי שכאן ג"כ כתב הרמב"ם להדיא דמזכיר שם שמים לבטלה מבטל מצות עשה דאת ה' אלהיך תירא, ומה שכתב מהגמ' בסנהדרין שזה דרך ויכוח פירוש הו"א, פשוט שכוונת הרב שהיתה הו"א לחייב מיתה למי שמוציא שם שמים לבטלה, שאולי זה האמור בנוקב שם, אלא שלמסקנא לא מצאה הגמ' אזהרת לאו ורק ציווי עשה, וע"כ אין להעמיד האיסור דנוקב שם במוציא שם שמים לבטלה אלא רק על מברך בשם שהוא במיתה, ולעולם מוציא שם שמים שאסור בעשה דאת ה' אלהיך תירא נשאר גם למסקנא, וכסיום דבריו שהדגיש פעמיים כי זה ציווי והיא מצות עשה וכו', ודלא כמו שרצו להבין בדברי רמב"ם אלו שלמד כאילו דחתה הגמ' שאפילו עשה אין בזה (עיין אור לציון חלק א' או"ח סי' ז', וצ"ע), שהרי פשט הסוגיא שם בסנהדרין כך הוא, וכך הבינו הגמ' גם המפרשים (עיין מנחת חינוך מצוה ל'), ועכ"פ מכאן גם

למדנו שמוציא שם שמים אין בו לאו דלא תשא, כי אם כן היתה אזהרת לאו, וכך למד הרמב"ם להדיא גמ' זו וכדלעיל.
נמצינו למדים בדעת הרמב"ם מדבריו בג' מקומות הנ"ל שהמברך ברכה שאינה צריכה והמוציא שם שמים לבטלה, לא עוברים בלאו דלא תשא, ועוד למדנו שמוציא שם שמים לבטלה עובר בעשה.
וא"כ צריכים להבין: א. לשונו בהלכות ברכות פרק א' הלכה ט"ו (שהוא גם לשון השו"ע סי' רט"ו) "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן". עכ"ל. שמכאן יש לכאורה מקום להעמיס בדעת הרמב"ם שאסור מן התורה ועובר בלאו דלא תשא, וכמו שאכן הרבה אחרונים הבינו כך מלשונו, ובראשם המ"א הנ"ל לכאורה. וקשה לומר כן מחמת פשט הסוגיות הנ"ל, ושנראה פשוט שגם הרמב"ם עצמו למד מהם שיש רק עשה במוציא שם שמים לבטלה ואין בו לאו, וכל שכן בברכה שאינה צריכה, וצ"ע.
ב. תשובות הרמב"ם הנ"ל סתרי אהדדי, וסתרי אדלעיל.
ג. עוד מצינו להרמב"ם בהלכות שבועות פרק י"ב הלכה ט', וז"ל: "השומע הזכרת השם מפי חברו לשוא או שנשבע לפניו לשקר, או שבירך ברכה שאינה צריכה שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא, כמו שביארנו בהלכות ברכות, הרי זה חייב לנדותו וכו'". עכ"ל. כאן נקט תיבת עובר משום נושא וכו', ומבאר שזו כוונתו בהלכות ברכות, וצע"ג שסותר עצמו לכאורה מיניה וביה באותו פרק הי"א שהוא רק מצות עשה דתירא.
אלא נראה בס"ד שדוקא מגודל הקושי כאן נפתח הפתח להבין דעתו, אחרי שבהלכה ט' כתב גודל חומרת המוציא שם שמים לבטלה או ברכה שאינה צריכה, ראה לנכון אחרי שתי הלכות לברר דבריו לבל נטעה שכאילו ממש יש לאו דלא תשא, אלא בירר לנו יותר דמוציא שם שמים לבטלה עובר רק בעשה, וכאן לא כלל ברכה שאינה צריכה. ודו"ק.
וסדר הדברים מכל האמור לעיל בדעת הרמב"ם ז"ל כך הוא:
א. אין לאו דלא תשא לא במוציא שם שמים לבטלה ולא במברך ברכה שאינה צריכה, ולאו זה קאי רק על שבועת שוא, כדמוכח מכל הסוגיות ומלשונות הרמב"ם בעיקר בספר המצוות בביאורו מצוה זו בל"ת דלא תשא וכנ"ל.
ב. המוציא שם שמים לבטלה ולשוא בלא ברכה ושבח עובר בעשה דאת ה' אלהיך תירא, כמבואר בתמורה ובסנהדרין ובג' מקומות בלשון הרמב"ם, ופירש הרב הטעם דעובר בעשה זה, כיון שמזכיר סתם את שם השם מראה ומגלה שאין לו יראת שמים, ולא ירא מלהזכיר שמו יתברך לשוא מבלי לברכו, להללו ולשבחו.
ג. מי שמזכיר שם השם בדרך שבח והודאה כמו "בברכה שאינה צריכה", שלא במקום שתקנו חכמים, מחד גיסא הוא קל יותר והוא רק מדרבנן, כיון שזה לא לשוא לגמרי אלא הזכירו דרך שבח והודאה, וכדפירשו רוב ככל הראשונים בגמ' בברכות ל"ג, וכמו שכתב הרמב"ם בתשובה כ"ו לחכמי לוניל. ומאידך גיסא החמירו בזה חכמים מאוד כשל תורה, וכאילו עובר בלא תשא כלשון הגמ', והרי הוא כנושא שם ה' לשוא, דייק הרמב"ם בלשונו בתשובה ק"ה ובכ"מ, והחשיבוהו כאילו נשבע לשוא, וכל כך למה, שמא יזלזלו אינשי ויזכירו שם השם שלא במקום הנצרך והניתקן, ויהיה קל בעיניהם, ותפול חלילה יראת השם מפניהם.
ומעתה הכל מיושב כמין חומר, בתשובה לחכמי לוניל ביאר לנו את עיקר הדין דברכה שאינה צריכה, חכמים הם שאמרו שעובר משום לא תשא, והיכן אמרו בגמ' ברכות ל"ג, והסכים עם התוס' בר"ה שזה מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וכדמוכח מכל הסוגיות ושגם הרמב"ם למד בסוגיות כהראשונים, ולפי"ז כתב בהלכות שבועות הי"א שאם טעה והזכיר שם סתם, כדי שלא יעבור בעשה של מוציא שם שמים לבטלה כדמשמע בסוגיות תמורה וסנהדרין, וביארו תוס' ששם זה בלא ברכה, וכדפסק הרמב"ם בהלכה הנ"ל ובספר המצוות, ע"כ מיד יתקן וישבחו ויאמר גדול הוא ומהולל מאד וכדומה, כי אז הוא לא לבטלה ואין עובר בעשה, ורק אולי ברכה שאינה צריכה והוא מדרבנן, כי אם כפשוטו בברכה שאינה צריכה יש לאו מה הועיל בתקנתו.
ומאידך בתשובה לאנשי צור שהיו מברכים גם בי"ד וגם בט"ו, רצה הרמב"ם להחמיר בעיניו חומר ברכה שאינה צריכה, ושם בדיוק המקום ליישב הגמ' בברכות ל"ג שחכמים החמירו בזה כשל תורה, וכאילו נשבע לשוא, והם אמרו שעובר בנושא שם השם, וכדי שלא יזלזלו בברכות סתם ויקבלו את דבריו, וע"כ גם בהלכות ברכות הרמב"ם והשו"ע דברו בלשון הגמ' שנפסקה להלכה ואין חולק, והגבילו את חומר האיסור כשל תורה, אבל מדוייק בלשונם שלא אמרו מילת עובר בלאו ממש, אלא "הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא".
ונפלא מה שכתב הרמב"ם גם בהלכות שבועות ה"ט שמי ששומע חברו שמברך ברכה שאינה צריכה צריך לנדותו, ונקט לשון ג"כ שהוא עובר (מדבריהם) משום נושא, ולא אמר עובר בלא תשא כלשונו תמיד, וכתב שם כמו שבארנו בהלכות ברכות, וכל התמיהות והסתירות לכאורה שהבאנו לעיל ושהאחרונים הרבו להקשות, הכל מיושב בס"ד וברור ויציב ונכון וקיים.
ובאמת עיין שו"ת "זרע אמת" שסלל לנו את הדרך וזרע לנו בה נקודות אור של אמת, ומהם צמחו הנתיבים הישרים שסידרנו ושיפצנו בס"ד. לעיל העתקנו לשונו במה שהוכיח דלהרמב"ם ברכה שאינה צריכה היא אסורה מדרבנן ודלא כהמ"א, וז"ל בהמשך: "ודע דאחר כמה שנים שכתבתי זה יצאו לאורה תשובות הרמב"ם, ובסי' ק"ה כתב להדיא דברכה שאינה צריכה הויא דאורייתא, עי"ש. וכ"ה דלא תקשי עליה כל הקושיות הנ"ל, נלע"ד לומר דשבקיה לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה דר"ל דמחמרינן בספיקיה כספק דאורייתא, כיון דאסמכוה אקרא דלא תשא דחמיר איסוריה כמש"ל וכו', ומשום הכי כתב הרמב"ם בתשובה הנ"ל דאין לברך ביום ט"ו על מגילה וכו' שהוא ספק, עי"ש. וק"ל". עכ"ל.
וקודם לכן כתב שם וז"ל: "ותדע עוד דהא אפילו במוציא שם שמים לבטלה ממש אמרינן בריש תמורה דליכא אלא אזהרת עשה מאת ה' אלהיך תירא, ולא אזהרת לא תעשה עי"ש, וכל שכן המברך ברכה שאינה צריכה דאע"פ שאינה צריכה, מ"מ לא הוי שם שמים לבטלה, דהא מזכיר שבחו של הקב"ה, דודאי לא שייך לומר דעובר משום לא תשא, וגם אזהרת עשה לית ביה, דמ"מ מזכיר שבחו של הב"ה, ול"ד לשם שמים לבטלה, והרי מצינו להרמב"ם גופיה בפרק י"ב מהלכות שבועות דין י"א וכו' (עיין לעיל לשונו), הרי דהתיקון כדי שלא יהא מזכיר שם שמים לבטלה הוא לומר תיכף שבחו יתברך כמו ברוך הוא וכו', וא"כ ה"נ אית לן למימר בכל ברכה דאע"פ שאינה צריכה, סוף סוף הוי שבחו של מקום, ואינו עוד מוציא שם שמים לבטלה וכו'". עכ"ל עיי"ש.
ועוד שם: "מה הועיל בתקנתו לומר בשכמל"ו (כמ"ש שו"ע סי' ר"ו ס"ו וברמב"ם) כדי לומר שבח הב"ה, הלא גם בברכה שאינה צריכה עצמה היא שבח הב"ה ואפילו הכי אסרוה מדרבנן, י"ל דלק"מ, דבלאו הכי צריך לתת טעם למה אסרו ברכה שאינה צריכה. אכן לע"ד הטעם הוא פשוט, דהם תקנו הברכות והם אמרו שלא לאומרם שלא לצורך, כי היכי דתיהוי היכירא כשאומר אותם משום תקנת חכמים, דוגמא לדבר מ"ש בפרק ט"ז דשבת דף קי"ח ע"ב הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, ופירש"י דנביאים תקנו לומר בפרקים וכו', ולא יהיה כמזמר שיר ומתלוצץ וכו'. עכ"ל. ולכן תקנו שיאמר אח"כ שבח נוסף". ובהמשך הוכיח שגם הרמ"א הבין דלהרמב"ם נמי ברכה שאינה צריכה הויא דרבנן כהתוס' והרא"ש, מהא דפסק בסי' י"ז שנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמן גרמא כר"ת, וא"כ ודאי דס"ל שאי"צ מדרבנן, ואם נכון המ"א שהרמב"ם והשו"ע בהלכות ברכות ס"ל שהוא דאורייתא היה לו לרמ"א להגיה, ומדלא הגיה משמע דס"ל שגם הם ס"ל מדרבנן. ע"כ.
ואין להקשות או להוכיח ממה שהרמב"ם אסר לנשים לברך, שהרי כתב התשב"ץ (חלק ג' חוט המשולש תשו' ל"ב) בשם מוה"ר אברהם אבן טוואה, וז"ל: מה שנהגו שמקדשין ואין מטעימין אפילו לקטן וכו', ועניין זה דאיסור ברכה (שאינה צריכה) לבטלה אינו מדאורייתא אלא מדרבנן, ואסמכוה אקרא דלא תשא, אסמכתא בעלמא כמו שכתב ר"ת ז"ל, ולפיכך התיר לנשים לברך על מצוות שהן פטורות מהן, ואע"ג דבהא לא קיי"ל כוותיה, "מ"מ במה שכתב שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן אין לפקפק כלל". עכ"ל. א"כ מטעם אחר לא התירו לברך לנשים, ול"ק, ויבואר יותר לקמן בעזהי"ת.
ובס"ד מצאנו שגם החיי אדם (כלל ה' נשמת אדם א') אחר דשקיל וטרי בברכה שאינה צריכה אם מדאורייתא או דרבנן, כתב וז"ל: "ואף שהרמב"ם כתב כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תעשה (לא מדוייק הלשון), אינו אלא אסמכתא, והוא מעתיק לשון הגמ' כדרכו, שהרי מסוגיא דתמורה מוכח להדיא דעכ"פ לא נפיק מלא תשא. ועוד, שהרי בגמ' מייתי שם מימרא זו אהא דאמר הבדיל בזו, וכיון דכבר יצא היאך מברך ברכה שאינה צריכה, וברכה שאינה צריכה ודאי אינו אלא מדרבנן, אף אם נאמר דברכה לבטלה הוי דאורייתא, שהרי בהלכות יוה"כ כתב הרמב"ם ובעשור קורא ע"פ לפי שאין גוללין ס"ת בציבור, ולמה לא יקרא בספר אחר משום פגמו של ראשון. עכ"ל. והוא מסוגיא דיומא שהבאתי. ואי איתא דגם ברכה שאינה צריכה היא מדאורייתא, קשה למה כתב הטעם משום פגמו דודאי אינו אלא מדרבנן, ולמה לא כתב הטעם משום ברכה שאינה צריכה (על הספר השני), אע"כ דאינו אלא מדרבנן, וכיון שבש"ס שם שקיל וטרי בטעמו של פגמו, לכן כתב הרמב"ם הטעם משום פגם". עכ"ל. הרי שגם החיי אדם הלך כדרך הזרע אמת בהבנת הרמב"ם והשו"ע, וכך כתבנו לעיל.
וברוך השם שזכינו לכוין גם לדעת מו"ר החזו"א זצ"ל שבתמצית דבריו מקופל רוב עיקרי הדברים שכתבנו לעיל, וז"ל (באו"ח סי' קל"ז סק"ה): "כתב במ"א סי' רט"ו סק"ו דדעת הר"מ פ"א מהלכות ברכות הלכה ט"ו דמברך ברכה שאינה צריכה דאורייתא, ואין זה מוכרח, דהר"מ העתיק דברי הגמ', ואף שהוסיף שהוא כשבועת שוא, להדגיש איסורו כתבו, וע"כ אין כאן ל"ת מן התורה שהרי במוציא שם שמים לבטלה ג"כ לא עבר בל"ת מן התורה, כדאמר תמורה ד' ע"א שאין בה אזהרת לאו. וגם לשון המ"א שכתב דכן משמע בתמורה וכו' אינו מדוקדק, דודאי בגמ' לא אמרו אלא מוציא שם שמים לבטלה, אבל דרך הודאה לאו לבטלה הוא, ורשאי אדם לנסח תפילה ותהילה לה', ורק דרך ברכה שקבעו חכמים אסור לבטלה, ואין מקום לחלק בזה בדאורייתא". עכ"ל.
וכמה נפלא עתה לראות איך שמרן החפץ חיים במשנ"ב דקדק בכל מילה, וגם הוא למד כך את הסוגיות ואת השו"ע, וז"ל (סי' רט"ו סק"כ): ומ"מ דעת כמה ראשונים דעיקר האיסור הוא מדרבנן, כיון שהוא מזכירו בברכה דרך שבח והודאה, וקרא אסמכתא בעלמא (כתב זה על השו"ע ולא ציין בשעה"צ כדרכו מי הם הראשונים), אבל אם הוא מזכירו להשם ח"ו לבטלה בלא ברכה לכו"ע יש בו איסור תורה, שהוא עובר על מצות עשה ד"את ה' אלהיך תירא" שהיא אזהרה למוציא שם שמים לבטלה, כדאיתא בתמורה ד', כי זהו מכלל היראה שלא להזכיר שמו הגדול כי אם בדרך שבח והודאה מה שמחוייב, אבל לא לבטלה וכו'. עכ"ל.

ג. ליישב דעת המ"א

כפי שהובא בהקדמה שקשה מאד וא"א לומר שנעלם מהמ"א רמב"ם מפורש בכמה מקומות כנ"ל, ואיך יתכן שח"ו טעה בפשטא דתלמודא (מה שהקשו רע"א, מחצה"ש הזר"א ועוד), ומצוה ליישב דכוונת הרב מ"א דאמרינן דעובר משום לא תשא ר"ל כך אמרינן לשון הגמ' ברכות, ולעולם גם הוא אין כוונתו לומר בדעת השו"ע שהוא מדאורייתא, וע"כ ממשיך ומבאר דמ"מ אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא (תוס' וכו'), דמשמע מדבריו שכך סובר גם השו"ע. ומה שהמשיך לומר ודעת הרמב"ם שהוא מדאורייתא, אפשר שכוונתו שגם ברכה שאינה צריכה כאשר היא לבטלה לגמרי ובמקום שלא ניתקן, הוא עובר בעשה דאת ה' אלהיך תירא שהוא מדאורייתא ודאי, וזהו כוונתו וכן הוא פשטא דתלמודא בתמורה, ר"ל שיש אזהרת עשה זו, וע"ז הוסיף שבתוס' מפרשים דמיירי בלא ברכה, דהיינו שהם מבארים הסוגיא דתמורה דוקא בלי ברכה, ולא דרך שבח אלא לבטלה גרידא. ואפשר שלמד שבזה נחלק הרמב"ם על התוס', שפעמים גם בדרך שבח אם הוא במקום שלא ניתקן ולא לצורך לגמרי יעבור בעשה, וכפי שאפשר להעמיס בדברי הרמב"ם בחלק מהלשונות דהוזכרו לעיל. ודו"ק.
ומה שסיים "ולדבריהם אם מברך מספק אינו עובר על לא תשא", אפשר שר"ל לדברי כולם גם להרמב"ם, וכדמשמע בכל הסוגיות והראשונים דאין לאו דלא תשא לכו"ע בברכה אפילו לבטלה, וכ"ש שאי"צ. או שאפשר כוונת הרב מ"א לומר בזה שלדברי התוס' ודעימיה כשמברך מספק כמו בנשים שפטורות, ונחלקו אם יכולות לברך, או בברכות ק"ש כשמסופק אם בירך וכדומה, אזי יכול לברך לכתחילה, ואפילו מדרבנן שהחמירו בברכה לבטלה ושאי"צ ועשאוהו כשל תורה, ואמרו דעובר על לא תשא מדבריהם, בספק יוכל לכתחילה לברך כיון שלא נקרא אי"צ, כי צריך הוא לצאת מספק, וכמו שהובא סברא זו באור לציון חלק א' סי' ז', עיי"ש. ודו"ק.

ד. לאסוקי שמעתתא "אליבא דהלכתא"

א. אם נשים יכולות לברך על מצוות עשה שהז"ג

ר"ת (בר"ה ל"ג ע"א) פסק למעשה שנשים יכולות לברך על מצוות עשה שהז"ג, והוכיח כן מכמה סוגיות, עיי"ש, והסכימו עמו הר"ן שם והרא"ש שם ובקידושין. והטור בסי' י"ז כתב וז"ל: וכתב הרמב"ם ז"ל נשים יתעטפו בלא ברכה (וכן הוא להדיא ברמב"ם הלכות ציצית פרק ג' דאין יכולות לברך), והוא הולך לשיטתו שפירש שנשים אין יכולות לברך בדבר שהן פטורות, אבל ר"ת כתב שיכולות לברך אע"פ שהן פטורות. ויותר טוב שלא יברכו. עכ"ל.
ועיין חי' הגהות דאין הטור כאן סותר למה שכתב בסי' תקפ"ט, שאע"פ שהנשים פטורות מלתקוע יכולות לתקוע ולברך ואין מוחין בידן, דהכי נמי קאמר שאין מוחים אם מברכות לעצמן, אבל מ"מ לכתחילה יותר טוב שלא יברכו (מהרל"ח).
וכתב הב"י "בשם התוס' והרא"ש שהראיות של ר"ת קצת דחויים, והר"ן הסכים עם ר"ת, ובדברי הרא"ש אין הכרע, ותמהני על הרמזים שכתבו בפרק בתרא דר"ה ואשה יכולה לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, ובפרק קמא דקידושין כתבו: פסק בה"ג דנשים יכולות לברך על כל מצוה שהז"ג, ונדחו ראיותיו. ע"כ. ולענין הלכה נקטינן כהרמב"ם ז"ל דספק ברכות להקל", עכ"ל הב"י. וכן פסק בשולחנו הטהור בהלכות שופר סי' תקפ"ט סעי' ו' דנשים אע"פ שפטורות יכולות לתקוע, או אחר תוקע להן אע"פ שיצא, אבל אין מברכות ולא יברכו להן. ועכ"פ אין זה סותר מה שהוכח לעיל דהרמב"ם והשו"ע ס"ל דברכה שאינה צריכה מדרבנן כר"ת, וכאן פסקו דלא כוותיה דלא יברכו, שכבר הבאנו לעיל מהתשב"ץ בשם מהרא"ט דאע"ג דבהא דנשים יכולות לברך לא קיי"ל כר"ת, מ"מ בהא דברכה שאינה צריכה דהוא מדרבנן אין לפקפק. וטעמם של הרמב"ם והשו"ע כיון שראיותיו של ר"ת לגבי נשים דחויות ודחוקות, והרא"ש לא הכריע (כדברי הב"י), וגם אמנם ברכה שאינה צריכה דרבנן, אך החמירו בה מאוד וכנ"ל, וע"כ דלא אתי לזלזל לא התירו בכ"מ לברך, ועוד דלא כ"כ יכולות לומר וציונו. ודו"ק.
אך הרמ"א בסי' י"ז פסק כר"ת שיכולות לברך כמו בשאר מצוות עשה שהז"ג, ועיין בכה"ח סק"ד שהביא ברכ"י מסי' תרנ"ד אות ב' דבתחילה ערער על מה שנהגו הנשים בארץ לברך על הלולב, כיון דקיי"ל כהוראת הרמב"ם ומרן ז"ל והם פסקו שלא לברך. ואחר זמן בא לידו קונטרס מרבינו יעקב ממרוי"ש שהיה שואל מן השמים ומשיבים לו, ושאל ע"ז, השיבו לו שאם באו לברך על לולב ושופר הרשות בידן, יעוי"ש הטעם (שגם הן רוצות לב אחד לאביהן שבשמים, וגם הן רוצות שיעלה זכרונן לטוב ע"י השופר וכו'). וכ"כ החיד"א בספרו יוסף אומץ סי' פ"ד, וז"ל: ולענין הלכה אני הדל מעת שראיתי מה שהשיבו מן השמים לר"י ממרוי"ש, נהגתי לומר לנשים שיברכו על הלולב וכמנהג קדום וכו'. והגם דמרן פסק שלא יברכו, נראה דאילו מרן ז"ל היה רואה בתשו'

ר"י הנ"ד ודאי דהיה פוסק כן וכו', ולא שייך לא בשמים היא וכו'. עכ"ל. וסיים כה"ח דבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל.

ובאמת מנהג קדום בהרבה קהלות גם הספרדים שנשים בירכו על לולב (ושופר), ואין לבטל מנהגן ובהכרעת החיד"א וכה"ח, ומה גם לאור כל מה שהעלינו דהרמב"ם ומרן ס"ל שברכה שאינה צריכה מדרבנן, והיכא שמזכיר דרך שבח והודאה במקום הצורך ודאי יש להקל ולהורות להן לברך ולהחזיק במנהגן ולברך. ושמעתי מדודנו הרה"צ ר' יוסף מ. עדס זצ"ל שהעיד שכן הורה מו"ר רבי עזרא עטיה זצ"ל, שנשים יכולות לברך על לולב, ודלא כפי שאחרים מעידים בשמו שהסכים שלא לברך, כי היה נוכח כששאלו אותו, ורק במקרים מסויימים העדיף לשתוק ולא להגיב, ואח"כ הבהיר שאין שתיקתו כהודאה.

וכ"כ לענין ברכות השבח, ברכות השחר, פסוד"ז וברכות ק"ש, נהגו נשים לברך, ובזה מדוייק שגם מרן הסכים שיברכו שברכות השבח שאני מברכות המצוות, ובודאי שיכולות לברך. וכן פסק למעשה מו"ר הגרב"צ באור לציון חלק ב' וכתב: וכן דעת מורנו הגאון רבי עזרא עטיה זצ"ל שנשים רשאיות לברך כל ברכות השבח וההודאה (אע"פ שהז"ג).

ועיין בתחילת דברי המהרא"ט שהובאו בתשב"ץ דלעיל, וז"ל: מה שנהגו שעושין קידוש באיזה ביהכנ"ס ואין מטעימין אותו אפילו לקטן וכו', והיה ראוי לבטל מנהג זה, אם יש אפשרות לבטלו בלא מחלוקת, אבל אם יש בזה חשש מחלוקת ראוי להניחם על מנהגם, כי אין צריך לכוף אותם לבטל המנהג אלא בדבר שיש בו איסורא דאורייתא, כמו שאמרו במסכת ר"ה (ט"ו ע"ב) כי נהגו במקום איסורא מי שבקינן להו, אבל בדבר שהוא מדרבנן אע"ג דחז"ל אסמכוה אקרא, אם נהגו בו לא כייפינן להו לבטל מנהגן, כי יהיה בזה חשש מחלוקת וכו' (המשך דבריו העתקנו למעלה). עכ"ל. ואם במקום שלכו"ע לא ראוי לברך, ורק בגלל חשש מחלוקת אמרו להשאירם במנהגם, כ"ש היכא דהוא מחלוקת ראשונים ומחלוקת הפוסקים, ובמקום מנהג לא אומרים סב"ל, ודאי שיש להמשיך במנהג קדום שנהגו לברך ואין לבטל מנהגן. ומדוייק מדבריו שכ"ז הורה מחמת המסקנא דקיי"ל כר"ת דברכה שאינה צריכה היא מדרבנן, ובמקום כזה שהוא מנהג וודאי שזה דרך שבח והודאה, אפשר שלא מקרי כלל שאי"צ. ודו"ק.

ב. בדין ספק ברכות להקל

לאור האמור דברכה שאינה צריכה מדרבנן כמעט לכו"ע, הקשו האחרונים מדוע א"כ קיי"ל סב"ל, הרי ספיקא דרבנן לקולא ואי בעי עביד. והאריכו בזה טובא, והתשובה הפשוטה היוצאת מהאמור לעיל שאמנם היא מדרבנן, אבל הם החמירו בה מאוד ועשאוה כשל תורה וכנושא שם שמים לשוא וכנשבע לשוא וכו', ועל כן אין לברך כשיש ספק גם אם ירצה לברך, וכדפסקו הרמב"ם השו"ע והרמ"א בכמה מקומות, כמו בסי' ד' אם היה ניעור כל הלילה יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו שחרית, וכתב הרמ"א ויטלם בלא ברכה, וכן כתוב בספיקות אחרים שם בסעי' י"ד וט"ו דיטלם בלא ברכה, ובעוד מקומות רבים (שו"ע סי' ס"ז), ומשמע מזה שבכל ספק ברכות אינו יכול לברך, דאל"כ היה לו לומר ואין צריך לברך.

ועיין בזר"א סי' א' שהביא הב"י בסי' ע"א לענין אונן שהביא בשם ראבי"ה, כיון דלא איפשיטא ע"ז סומכים האוננים שמתפללים והולכים לביהכנ"ס וכו', ולענין הלכה נראה דכיון דהירושלמי מספקא ליה וכו' הרוצה להחמיר וכו' אין מוחין בידו, וזהו טעם דברי הראבי"ה וכו', עיי"ש. דמשמע מזה דראבי"ה ס"ל דבכל ספק ברכות אי בעי מברך, וגם הב"י מודה לו, ודלא כמ"ש בכל המקומות הנ"ל. עכ"ל. ולכאורה פשוט שרק שם הסכים עמו כדמשמע בלשונו דרק היכא שיש מי שישא משאו אז אין מוחין בידו, כיון שכל הטעם דטרוד מאוד וחייב לעסוק במת ולידו זה לועג לרש, משא"כ כשיש מי שישא. ועכ"פ המשיך הז"א להקשות דכיון דאיסור ברכה שאינה צריכה אינה אלא מדרבנן, א"כ אית לן למיזל בספיקא לקולא, דאם ירצה יברך, דמ"ש משאר ספיקי דרבנן דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד וכו', עיי"ש.

ואחרי דשקיל וטרי בזה טובא סיים דבריו, וז"ל: "נמצא דיצא לנו מכל האמור שלושה כללים: הכלל א' דלכו"ע איסור ברכה שאינה צריכה אינו אלא מדרבנן. הכלל ב' דעם היותו מדרבנן עכ"ז בספק ברכות אינו יכול לברך, דשאני משאר ספיקי דרבנן דאזלינן בהו לקולא, אי משום דהדר הוי ודאי ברכה שאינה צריכה (ר"ל כיון שלא מחוייב ובכהאי גוונא לא תקון), ואי משום דחמיר איסוריה מדסמכוהו אקרא דלא תשא. הכלל הג' דספק התפלל אינו בכלל שאר ספק ברכה, דשאני תפילה דיכול להתפלל בנדבה, וע"כ יש לו לחזור ולהתפלל על תנאי.

א. ברם יש אופנים והלכות שכשמסופק כן מברך ומהטעם שהוא מדרבנן, כמו בספק אם התפלל וכלעיל. ב. בשו"ע סי' ס"ז פסק מרן ההלכה שאם מסופק אם קרא ק"ש (וברכותיה ג"כ בספק. ביאוה"ל) חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה, והוא דינא דגמ' ברכות כ"א שממנה הביא ר"ת וש"ר ראיה שברכה שאינה צריכה דרבנן, כי אם לא תשא כפשוטו דאורייתא היה אסור לחזור ולברך ולחומרא. ומזה ג"כ יש להוכיח שמרן סובר כר"ת וכדלעיל. ולכאורה מ"ש מכל ספק ברכות להקל, וגם הרמב"ם פסק כן להלכה בפרק ב' מהלכות ק"ש הלכה י"ג, ועיי"ש בכ"מ שכתב וז"ל: "ובתשובות הרשב"א סי' ש"כ כתוב שעדיין קשה על דברי רבינו, שהוא ז"ל כתב מפורש שכל הברכות דרבנן, וכל שנסתפק אם עשה המצוה וכו' לא מברכינן כלל, וכן השיב לחכמי לוניל. ואני אומר דאולי לדעת הרב שהוא סבור דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות לכתחילה עם ברכותיה וכו'. עכ"ל. והביאו המשנ"ב בסי' ס"ז רק מחמת שברכה שאינה צריכה דרבנן. ועכ"פ כ"ז רק מחמת שברכה שאינה צריכה דרבנן.

וכתב המשנ"ב כאן סק"א וז"ל: "ק"ש, ובשאר מצוות דאורייתא היכא שמחוייב לעשות אותה מספיקא, פסק לעיל בסי' י"ז ס"ג לענין טומטום אף דחייב בציצית, וביו"ד סי' רס"ה ס"ג לענין מילה באנדרוגינוס וכן כל כה"ג, דלא יברך על המצוה כי הברכות הם דרבנן, וספיקא לקולא. אך יש פוסקים שמחלקים בין היכא שהספק הוא אם חייב כלל במצוה כגון ההיא שכתבנו, ובין היכא שמחוייב אלא שאינו יודע אם עשה המצוה, דאז צריך לברך עליה ג"כ. ולפי"ז לולב או שופר ביום א' וכו', וכתב הפמ"ג דממש"כ הרשב"א, וכן ממ"א בשם הריב"ש, מוכח דלא ס"ל לחילוק זה, אלא תמיד בלי ברכה. וגם מהגר"א בסי' זה מוכח דלא ס"ל לחילוק זה. עכ"ל. ולגבי ק"ש שכן מברך כתבנו למעלה בשם הביאוה"ל שכך תקנו לכתחילה ק"ש עם ברכותיה, וע"כ מטעם שמדרבנן, ובכהאי גוונא תקנו מעיקרא מחמת החשיבות של הק"ש שיש בה קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות, והרבה מהיראת שמים של האדם תלוי בה. ודו"ק.

ג. ולענין ברכת המזון פסקו הרמב"ם והשו"ע (סי' קפ"ד ס"ד) דאם מסופק אם בירך אם לא חוזר ומברך, ויש מאחרונים שרצו גם מזה להוכיח שהרמב"ם סובר דברכה שאינה צריכה דרבנן, כי אם דאורייתא איך מספק עובר על לא תשא. ומאידך הסוברים בדעת הרמב"ם שברכה שאי"צ דאורייתא הקשו מברהמ"ז, עיין אור לציון חלק א' סי' ז' ד"ה וצ"ב, שהקשה כיון שלדעת הרמב"ם מברך ברכה שאינה צריכה עובר איסור תורה, א"כ היה ראוי שאם נסתפק לו אם בירך ברהמ"ז שלא יברך, שאף שברהמ"ז מן התורה גם ברכה שאינה צריכה מן התורה.

ואחר המחילה הרבה לא זכיתי להבין הקושיא, וממילא לחולקים אין גם ראיה, שברכת המזון שונה מכל הברכות כולם, כיון שכל הברכות הם על המצוות או על הנהנין וכו', וכלשון הרמב"ם בתשו' לחכמי לוניל בין אם הם על מצוה דאורייתא או על מצוה דרבנן חכמים תקנו את כל הברכות, משא"כ ברהמ"ז היא גופא המצוה מן התורה לברך שנאמר "וברכת", וא"כ זה הופך להיות ככל עשיית מצוה שכשיש ספק אם עשה המצוה אם לאו ספיקא דאורייתא לחומרא, וחייב לברך שוב כי היא גופא המצוה. ואפילו אם ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן (כך סובר הרמב"ם לכאורה), בכ"ז כאן הברכה עצמה היא לא על משהו, אלא היא גופא המצוה, וחייב לעשותה היכא דמסופק, משא"כ בכל הברכות כולם שחכמים תיקנום, ועליהם כל הדיון אם היכא שאינה צריכה אסור מדאורייתא או מדרבנן, אבל ברהמ"ז אחרי שהדין שהוא חייב לברך שוב אין כאן שום מקום ללא תשא לשוא, כי הוא ודאי מחוייב, והשי"ת יאיר עינינו בתורתו.

ואפשר שזו כוונת מרן בסי' קפ"ד ס"ד שכתב "צריך לברך מספק מפני שהיא מן התורה", ר"ל שעצם ברהמ"ז מן התורה וכנ"ל. ודו"ק. והוא ע"פ מה שהביא כאן בב"י בשם הרמב"ם ששונה ברהמ"ז מכל הברכות כולן, וכל זה על השורש שהשריש (בפ"א ה"א) שאין שום ברכה מן התורה אלא ברכה שלאחר המזון לבד. ודו"ק.

ותדע עוד שהמשנ"ב כאן בס"ק י"ד הביא בשם רע"א והכת"ס שזה שמברך ברהמ"ז מספק יכול להוציא לאחר שאכל ולא בירך, וע"כ מהטעם שאמרנו שמאחר והוא מחוייב מדינא לחזור כי ספיקא דאורייתא לחומרא, א"כ הוא הופך להיות מחוייב ודאי.

ד. ועוד עיי"ש משנ"ב ס"ק י"ג דלא תקשי מברכה רביעית שהיא מדרבנן, וכתב וז"ל: "כל ברכת המזון אף ברכה רביעית שאינה אלא מדרבנן, כי היכי דלא לזלזולי בה". עכ"ל (אחרונים).

ה. ובאמת כלל זה דלא אתי לזלזולי מקורו בגמ' בפרק במה מדליקין, והובאה בכ"מ הלכות מילה, בהמשך תשובת הרמב"ם לחכמי לוניל דהובאה לעיל, שבעצם שאלתם להרמב"ם היתה מדוע פסק במילת אנדרוגינוס שלא לברך מפני שאינו ודאי, והרי ספק תורה הוא וכו', והשיב הרמב"ם שהברכה אפילו על מצות דאורייתא היא תמיד מדרבנן, וע"כ בכל המצוות כשמסופק אם עשה או לא או מצווה או לא עושין אותה בלא ברכה, כמו שביארנו בסוף הלכות ברכות, וזהו העיקר שאנו סומכין עליו. ואותם הדברים האמורים בפרק במה מדליקין בענין אחר הם אמורים, שהקשו שם כמו שמברכים על זה חנוכה ומקרא מגילה שהם מדרבנן נברך גם על דמאי שרבנן תקנו לעשרו, ופריך אביי תקנו ברכה על דבר שעיקר תקנתו מצוה מדבריהם, כגון נר חנוכה ומקרא מגילה ועירוב ונט"י, אבל דבר שעיקר תקנתו מן הספק כגון דמאי לא תקנו עליו ברכה. והוקשה על אביי מיו"ט שני שעיקר תקנתו מפני הספק, ותקנו עליו כל הברכות התלויות בו כמו יו"ט ראשון (וכן נפסק להלכה), ופריך אביי ואמר "התם ה"ט כי היכא דלא ליזלזלו ביה" וכו', ובא רבא ופירק פירוק אחר וכו' דמאי שאני דרוב עמי הארץ מעשרין הם. נמצאו דברי כולם, רב עמרם, אביי ורבא אינן אלא נותן טעם שמפני כך תקנו חכמים ברכה לכך ולכך, ולא תקנו ברכה לכך ולכך, הלכך כל דבר שנמצא בפירוש לחכמים שמברכין עליו וכו' מברכין עליו, ודבר שלא תקנו לו חכמים ברכה בפירוש אין מברכין עליו וכו'". עכ"ל.

ו. וכאן למדנו כלל חשוב מהרמב"ם, שרק מה שתקנו חכמים בפירוש מברכים כגון אלו שהזכרנו לעיל, וכאן הוזכר יו"ט שני לגבי כל הברכות התלויות בו, וכדי שלא יזלזלו ראו חכמים ז"ל לנכון לתקן ברכה. ונראה שהקו המנחה מכל האמור לעיל ומהרמב"ם כאן, שאמנם ברכה שאינה צריכה לא אסורה מן התורה, שאחרי הכל מזכירו דרך שבח והודאה, אבל מאידך שלא יהיו הברכות קלות בעינינו ואתי לזלזולי ולמסרך בהן, חכמים החמירו בזה מאוד כשל תורה וכנשבע לשוא, ועל כן רק במקום שראו ברוח קדשם ובעומק בינתם שיש צורך לתקן ברכה יכולים וצריכים אנו לברך, אבל היכא דלא תיקנו אסור לברך ולא רק שלא צריך לברך.

וכתוספת נופך להרגיש הדברים יותר פירשנו בס"ד, חז"ל תקנו מאה ברכות כל יום (מנחות מ"ג ע"ב), תניא ביה ר"מ אומר חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך", ופי' בקונטרס אל תקרי מה אלא מאה. ושאלנו וכי אין עוד פסוקים שהמלה מה כתובה בהם, ומה ראו לדרוש זה על פסוק זה. אלא ודאי שדוקא כאן נרמז, שכאן הודגש שכל מה שהשי"ת שואל מעמנו זה יראת שמים, וא"ר יוחנן משום רבי אלעזר ב"ר שמעון (שבת ל"א ע"ב) אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד, שנאמר "ועתה ישראל וגו' כי אם ליראה וגו'", וכתב הרמב"ם ז"ל בפרק א' מהלכות ברכות הלכה ג': "וברכות רבות תקנו חכמים דרך שבח והודיה ודרך בקשה, כדי לזכור את הבורא תמיד", וכפי שאמר אחד מעובדי השם, שיש לו מאה פעמים ביום פגישה עם הקב"ה, ועל כן מה נפלא שנרמז דוקא בפסוק זה של יראת שמים שזה מה שנדרש מאיתנו, כי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, שע"י הברכות כראוי ובכוונה וע"פ ההלכה כפי שהורונו חז"ל, יקבל ויגיע אדם לי"ש טהורה. וזהו שסיים הרמב"ם את הלכות ברכות (פרק י"א הט"ז): "כל דבר שהוא מנהג וכו' כגון הלל בר"ח ובחולו של פסח, אין מברכין עליו. וכן כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה או לא, עושין אותו בלא ברכה, "ולעולם יזהר אדם מברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות", וכן דוד אומר, בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד". עכ"ל הטהור.

ואין כאן מטרה לכתוב דרשות או דברי חיזוק אלא נ"מ גדולה להלכה, שכמו שכל מטרת הברכות להגיע ולקבל י"ש ולזכור הבורא תמיד, לכן הורה לנו המורה שירבה בברכות תמיד, אבל הקדים לנו ואמר שלעולם יזהר אדם מברכה שאינה צריכה, שהרי חכמים החמירו בה מאוד כשל תורה וכשל החמורות של תורה כנשבע לשוא, והעובר על דברי חכמים עונשו חמור מאוד, כיון שגם אם מרבה ומברך היכא שלא צריך יבוא חלילה לזלזל ולהקל, וא"כ גם מניעת ברכה היכא שלא תקנו גורמת ומעידה על יראת שמים, שירא ומפחד מלהזכיר שמו יתברך בלא צורך. וכתב האבן עזרא (שמות כ' ז') "לא תשא וכו', ורבים חושבים כי הנושא בשם לשוא לא עשה עבירה גדולה, ואני אראה להם כי היא קשה מכל הלאוין הבאים אחריו וכו'" (לא תרצח, לא תגנוב, לא תנאף וכו'). ועל כן החמירו רבותינו ז"ל וכל הפוסקים בספק ברכות להקל ואפילו נגד מרן, ואין לנו להקל לפי דעתנו הקלה כנגד שום פוסק ראשון או אחרון אלא רק במקום שחכמים תקנו ונהגו במנהג קדום, אבל היכא שיש ספק קיי"ל ספק ברכות להקל.

ז. וראה חידוש גדול לדינא ממו"ר הגרב"צ זצ"ל באור לציון חלק א' סי' י"ז, שמחלק בדין דסב"ל בין ברכה לבטלה ובין ברכה שאינה צריכה, דהיכא דהסב"ל הוא בברכה שאינה צריכה ורוצה לקיים דעת מרן לדידן, כגון בשינוי מקום דמרן והרמ"א חולקים בתרתי אם צריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל, שלפי הרמ"א לא צריך וגם היכא שאכל דברים הטעונים ברכה במקום סעודה, שלהרמ"א גם לא יברך על מה שרוצה עתה לאכול אם שינה מקומו, ובמשנ"ב כה"ח והבא"ח פסקו דסב"ל וחיישינן להרמ"א, והוכיח הרב משו"ע ומהרמב"ם דהיכא שיש לו צורך בברכה לא מיקרי ברכה שאינה צריכה, כי צריכה היא (בפרק הבא נעתיק התשובה בס"ד), וא"כ גם הכא שרוצה לקיים דעת מרן לא מיקרי ברכה שאינה צריכה, ועל כגון דא לא נאמר סב"ל, ויוכל לברך ברכה אחרונה על מה שאכל וראשונה על מה שיאכל, כי אינה לבטלה. וחידוש גדול הוא, והוא עצמו סיים והנלע"ד כתבתי אף שקשה לעמוד בזה, כיון שבפועל לא נהגו כך, וכה"ח והבא"ח גם כאן כתבו להדיא סב"ל. ועכ"פ כיון שסברת הרב חזקה, ראוי לכל ירא שמים להזהר מאוד מאוד לא להגיע למצב כזה, ולא לשנות מקומו אפילו מחדר לחדר, אלא יתיישב בדעתו ויתרכז לגמור סעודתו במקומו, ויברך ואח"כ יקום לעסקיו ועניניו.

ג. המנהג להשלים מאה ברכות בין קידוש לנטילת ידים

בכמה קהלות קדושות נהגו מקדמת דנא לברך מזונות, עץ, אדמה, שהכל על מיני סלטים ומאכלים בין הקידוש לנט"י בליל שבת וביום שבת בבוקר, והוא כדי להגיע במשך השבת למאה ברכות, שהרי חסר כעשרים ברכות, ונפסק שישלים במיני מגדים ופירות וכדומה, ולא תמיד מזדמן מספיק ברכות בין הסעודות. והשאלה אם יש בזה חשש ברכה שאינה צריכה, כיון שעומד לברך המוציא ועי"ז יפטור הסלטים, או דילמא כיון שצריך לצורך מאה ברכות לא מקרי שאינה צריכה. ועוד יש לברר במנהג זה אם צריכים ליזהר מלאכול שיעור כזית שלא יתחייב בברכה אחרונה ונכנס לספק. ועוד, אי הוי הפסק בין הקידוש לסעודה. ועוד, האם פוטר בברכות אלו את מה שמביאים בסוף הסעודה לקינוח.

א. כתב המ"א בסי' רט"ו סק"ו וז"ל: "וכתב השל"ה בשבת אם הביאו לו פירות תוך הסעודה, יכול להניחם עד אחר הסעודה כדי לברך עליהם ברכה אחרונה, דבשבת מותר לגרום ברכה כדי להשלים מאה ברכות. וקשה דהא בגמ' יומא (דף ע' ע"א) ביום הכפורים עסקינן דחסר ממנין מאה ברכות (שקרא בע"פ ולא הביאו ס"ת אחר שיצטרך לברך, והוי ברכה שאינה צריכה), ובשל"ה עצמו שם דחק היאך יכול להשלים מנין מאה ברכות, ואפילו הכי אסור לגרום ברכה שאינה צריכה, ק"ו בשבת. ועוד, דבתוס' שבת קי"ח ע"א כתבו דאסור לחלק סעודת שחרית לשנים כדי לקיים ג' סעודות, משום דגורם ברכה שאינה צריכה, ואף דלא קיי"ל הכי היינו משום סעודה שלישית, אבל משום מאה ברכות אסור להוסיף. ור"מ גלאנטי בתשובה סי' ל"ח כתב דבשבת יכול לצוות לב"ב שלא להביא כל הפירות לפניו בבת אחת. עכ"ל. והוא הדין דיכול לצוות להביאם אחר הסעודה, ומיהו אף בחול אם אין חפץ לאכול אלא מעט, או שחפץ לאכול אחר הסעודה, רשאי, אלא דבשבת רשאי לעשות כן משום הברכה. ובכנה"ג (סי' מ"ו) כתב בשם ספר הזכרונות דאפילו מצוה שלא יביאם לפניו אסור להרבות בברכות, ועיין בספר שתי ידות דף ק"ב ע"ב". עכ"ל המ"א.

ועיין משנ"ב סי' מ"ו ס"ק י"ד שהביא רק דעת המ"א בענין מנין מאה ברכות, וז"ל: "וכתב המ"א דלא יכניס עצמו בחשש ברכה שאינה צריכה משום מצות מאה ברכות". עכ"ל. וכה"ח ס"ק ל' הביא שתי הדעות, ושהברכ"י הסכים עם ספר הזכרונות, וציין רע"א כאן סי' רט"ו על המ"א לעיין באבן העוזר סי' רי"ב. ודו"ק. ובאמת שם הביא בשם האור זרוע והאגור בענין עיקר וטפל, שהיכא שהטפל חביב עליו וברכתו שונה מעיקר, שיברך תחילה על הטפל הברכה הראויה לו ואח"כ על העיקר, דאפושי בברכות עדיף ואין להפקיע הברכות, והביאו הרמ"א בסעי' א', והמ"א תמה ע"ז ודחהו האהע"ז, וגם הביא ראיה לדבריהם מירושלמי ומהרא"ש, שרק אם יכול לפוטרן בברכה אחת אז שייך ברכה שאינה צריכה, משא"כ כשברכותיהן שונות אדרבה אם יש סיבה לברך על כ"א ברכתו הראויה עדיף טפי. וסיים שבמ"א הקשה על השל"ה בסוף סי' רט"ו על שכתב דבשבת מניח הפירות לאחר הסעודה כדי שיברך עליהם תחילה וסוף, ולא הסכים עם המ"א וכתב פשוט דשרי כדפרישית. ע"כ. יוצא א"כ ממילא דהאו"ז, האגור והרא"ש סברי שאפילו ביום חול כאשר רצונו לברך ברכה הראויה לכל דבר, מחמת שחביב עליו או כעת רצונו כך, יכול ואף ראוי לברך על כל דבר ברכתו הראויה לו, ורע"א והרב אבהע"ו מסכימים לזה להלכה, וכל שכן בשבת כאשר יש לו גם רצון וסיבה לצורך מאה ברכות ודאי שיכול לעשות זאת, בין לומר שיביאו אחר הסעודה, בין קודם הסעודה שלא יפטור המוציא, ומיהו בחול אפשר שקודם הסעודה ל"ד, שמעיקרא תקנו שפת פוטר, ועכ"פ בשבת ודאי שסיבה מספיקה כדי להפרידן, כי "חיוב אדם לברך מאה ברכות כל יום".

ועיין מחצית השקל בסי' ר"צ בהא דכתב מרן סימן מיוחד בשבת ירבה בפירות ומגדים ומיני ריח כדי להשלים למאה ברכות, הביא מחלוקת השל"ה והמ"א הנ"ל, וסיים שבזה מודה המ"א דיכול לצוות לב"ב שלא יביאו לו הפירות כ"א עד אחר הסעודה, וכן שלא להביא לפניו כל הפירות בבת אחת שיברך על כל אחת ואחת, ור"ל שהמ"א חלק על השל"ה רק באופן שהפירות כבר לפניו ונמנע מלברך עד אחר הסעודה. ולגבי מנהג דידן שמברכים קודם הסעודה, אפשר שזה איפכא שדוקא כשכבר נמצאים הסלטים וכו' שאז יכול עתה לברך, ולא חייב לחכות שהמוציא יפטור, אבל אם לא נמצאים והוא מבקש להביאן אפשר שדמי לסוף הסעודה והפירות לפניו ומשאירן לאח"כ, ויש בכ"ז חילוק, שאפשר שקודם הסעודה אין נ"מ אם נמצאים או לא.

וכתב בספר "חיי אדם" כלל ה' בנשמת אדם סס"ק א', וז"ל: "ואפשר י"ל עוד מדחזינן דהגמ' שקיל וטרי אליביה, ש"מ דלא קיי"ל בזה כר"ל (הכוונה לגמ' דיומא דלמה לא מוציאים עוד ס"ת, ור"ל אמר משום ברכה שאינה צריכה), ואפשר הטעם משום דביוה"כ מצוה להרבות בברכות, כמו שכתב המ"א סי' רט"ו בשם השל"ה דמותר להניח פירות לאחר הסעודה בשבת כדי לברך, והקשה עליו המ"א מסוגיא דיומא, ולדידי אדרבה משם ראיה, כיון דהגמ' שקיל וטרי אליבא דאיד אמוראי, ש"מ דלא קיי"ל בזה כר"ל, וכדמוכח נמי מהרמב"ם. וגם מה שכתב המ"א דדוקא משום ג' סעודות מותר לגרום ברכה שאינה צריכה, אבל לא להשלים מאה ברכות, לא ידעתי מנין לו לחלק בזה, וכן מוכח מסי' קל"ה סעי' ז' ח', וכן מעשים בכל יום שקוראין כהן אם אין כאן לוי ומברך שנית, ואי איתא הא גורם ברכה שאינה צריכה, אלא ע"כ דבמקום מצוה קצת לא איכפת לן לברך שנית, ודלא כר"ל ביומא וכו', עיי"ש.

הרי שהח"א דחה את המ"א, וס"ל דבמקום מצוה אפילו קצת כבר לא מיקרי ברכה שאינה צריכה, ושם המצוה היא חשש פגמו של ראשון וכדומה, וא"כ כ"ש במצוה חשובה מבלי חולק, ונפסק בשו"ע סי' מ"ו שחייב אדם לברך מאה ברכות כל יום, ונכתב סימן שלם ע"ז בהלכות שבת סי' ר"צ.

וגם לא הסכים עמו לחלק בין סעודה שלישית לבין מאה ברכות, ואפשר שאדרבה סעודה שלישית אפשר בדיעבד בפירות, אלא שלכתחילה עדיף פת ובכ"ז נקרא צורך, כ"ש להשלים למאה ברכות, אלא שאפשר לדחות שגם בזה ישלים באופן אחר בין הסעודות, מיני בשמים וכדומה, וזה אינו שפשיטא שאם יש לו אפשרות כזו עדיף טפי לכו"ע, וע"כ שמדובר היכא דאין לו אפשרות אחרת, וא"כ ודאי דחשיב צורך גדול ומצוה רבה.

והנה בשו"ע הרב סי' רמ"ט בקונטרס אחרון ס"ק ד', האריך בדין זה של ברכה שאינה צריכה לצורך מאה ברכות בשבת, ועיי"ש שדחה ראיית המ"א מתוס', ובעצם גם המ"א כתב דלא קיי"ל כתוס', אמנם משום סעודה שלישית התירו להרבות ברכה, וממילא היא נקראת צריכה, אלא שאמר דשאני סעודה שלישית ממאה ברכות, ולעיל החיי אדם כתב שלא ידע מה החילוק, וכאן הרב כתב עוד יותר וז"ל: "וא"כ כשמתכוין להשלים מאה ברכות שהוא הכרח גמור מדינא דגמ', דתניא חייב אדם לברך מאה ברכות וכו', ויצא דינו של השל"ה ברור לפי"ד הרא"ש, וטושו"ע החולקים על התוס', וכ"ה ג"כ דעת ר"ק (ר' קלונימוס), ואור זרוע, וד"מ כאן, מהרמ"ג, וספר הזכרונות, ובעל כה"ג שהעתיקם, הלכך הסומך על הני רבוותא נגד המ"א אין מזחיחין אותו. עכ"ל.

העולה מכל האמור, שדעת השל"ה הק' דלצורך מאה ברכות לא מיקרי שאינה צריכה, הוא גם דעת כל הני רבוותא המוזכרים כאן בקונטרס אחרון, ולעיל ראינו שגם רע"א והרב אבן העוזר לא הסכימו עם המ"א, ברם מכלל סב"ל לא יצאנו עדיין, ובפרט שזה מ"א שהפוסקים החשיבוהו מאוד, וגם המשנ"ב בסי' מ"ו הביאו להלכה. ועכ"פ כפי שהרב אמר לעיל שהנוהגין לא כהמ"א א"א להזחיחן, כי יש להם הרבה על מה שיסמוכו.

אבל אחרי שהמ"א עצמו מסתמך על שתי ראיות מהראשונים, והחיי אדם דחה והוכיח שהראיה הראשונה מגמ' יומא לא ראיה, ואדרבה משם הוכיח הפוך, וגם הראיה השניה המ"א עצמו אמר שלא קיי"ל כהתוס' אלא כהרא"ש, רק שחילק בין סעודה שלישית למאה ברכות, והחיי אדם טען שלא נראה לו לחלק, והרב טען שהחילוק לא נכון, ואדרבה מאה ברכות יותר מחוייב, ונפסק בשו"ע ורמב"ם שחייב אדם לברך מאה ברכות כל יום, א"כ ודאי שמצוה רבה היא לא פחות מס"ע, וא"כ יש מקום לומר שאפשר שגם המ"א היה חוזר בו, כיון שהסכים שלצורך מצוה לא נקרא שאינה צריכה, ובפרט שהדין בזה דסעודה שלישית נפסק להדיא בשו"ע סי' רצ"א ס"ג, שאם נמשכה סעודה שניה עד המנחה וכו' יפסיק, יברך ברהמ"ז ויטול ידיו ויברך המוציא, ולא חשש מרן לברכה שאינה צריכה כהתוס', אלא פסק כהרא"ש והאו"ז וכו', והוכיח מזה באור לציון חלק א' סי' י"ז שאם שכח רצה בסעודה שלישית לא חוזר כיון שיכול לקיים בפירות בדיעבד, וחשש מרן לברכה לבטלה, ולכאורה גם כאן יכול בפירות, ובכ"ז לא חשש כיון שברכה שאינה צריכה שונה, שכאשר כן יש צורך אפילו הידור שלכתחילה רוצה פת מקרי צורך מצוה, וסובר מרן שלא נקרא אי"צ. ולפי"ז מחמת כל זה אפשר דבכה"ג אין לחשוש לדעת המ"א, ולא מיקרי ברכה שאינה צריכה, אחרי שראיותיו נדחו וגם מוכח ממרן שסובר כן.

ב. ומלבד שהוכחנו שמרן השו"ע ג"כ ס"ל דלצורך מצוה לא מיקרי ברכה שאינה צריכה, עוד הוכיחו אחרונים וגם באור לציון הנ"ל מהרמב"ם מפורש, שלצורך מאה ברכות ג"כ לא מקרי שאינה צריכה, וז"ל פרק ז' מהלכות תפלה הלכה ט"ו ט"ז: בשבתות וימים טובים שהתפילה שבע ברכות, וכן אם לא נתחייב בשאר הימים בכל הברכות האלו, כגון שלא ישן כל הלילה ולא נכנס לבית הכסא וכיוצא, צריך להשלים מאה ברכות מן הפירות. כיצד, אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו, וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו וכו' עד שמשלים מאה בכל יום. עכ"ל. שמעינן מהכא דהיכא דיש לו צורך בברכה לא חשיבא ברכה שאינה צריכה. ואף שהלח"מ שם ביאר דהיינו כשאין בדעתו בתחילה לאכול עוד, הרואה יראה שפירושו דחוק, אלא אפילו בדעתו לאכול עוד יכול לעשות כן, וכההיא דפוסק באמצע סעודתו בשבת אע"פ שדעתו לאכול עוד באותה שעה. עכ"ל.

וגם הראנו הרה"ג ר' יעקב בן נאים שליט"א שנוהג במנהג זה דברכות אחר הקדיש, שמצא עוד ראשון מפורש שמשום מאה ברכות לא מקרי שאינה צריכה, והוא רבינו יונה בספר היראה וז"ל: "גמר סעודתו מברך ברהמ"ז, ואח"כ ישתה מים או יין להשלים מאה ברכות ביום, והכל לשם שמים". עכ"ל.

ואחרי שמצינו לראשונים כמלאכים דפסקי דמצות וחיוב מאה ברכות ג"כ לפחות כסעודה שלישית, נראה ברור שגם המ"א לא היה מחלק וסובר כמותם, וכהשל"ה הק' וש"פ.

ג. וכ"ז הוא בנידון שהביאו לפניו פירות והוא מניחן לאחר הסעודה, שודאי גורם ברכה שאינה צריכה, וע"ז דנו המ"א והשל"ה וש"פ הנ"ל. ברם בנידון דהמנהג על איזה קהילות קדושות לברך בין הקידוש לנט"י, יש מקום לדונו לגמרי אחרת.

והנה הרמ"א בספרו דרכי משה בסי' רמ"ט כתב וז"ל: כתב באור זרוע, כתב רא"ם דמצוה על כל ישראל לאכול סעודת שבת לתיאבון וכו', לכן אסור לאכול גרימזיל בשבת קודם הסעודה וכו'. ע"כ. והוא אזיל לטעמיה דאסור להתחיל אחר מנחה וכו'. וכ"כ בתשובות דערב שבת לאחר קידוש היו מביאים גרימז"ל לפני רבי קלונימוס ושאר זקנים, והיו מברכים עליהם בורא מיני מזונות ואח"כ ברכה אחת מעין שלוש, כדי להרבות ולהשלים מאה ברכות, ואח"כ היו אוכלים לחם לצורך הסעודה. עכ"ל. והוא מציאה גדולה לקיים המנהג.

וכבר דייקו האחרונים מהמ"א עצמו שאם אומר בפירוש שלא יביאו הפירות עד אחר הסעודה, או באופן שאינו בסעודה ואומר שלא יביאו בפניו כל הפירות בפ"א, אלא כעת חפץ בפרי מסויים ומברך ברכה אחרונה, ואח"כ חפץ בפרי אחר ומביאין לו, שבשני אופנים אלו מודה המ"א שאפשר, שהרי הביא בסוף דבריו וז"ל: "ור"מ גלאנטי כתב שבשבת יכול לצוות לב"ב שלא להביא כל הפירות בב"א, והוסיף המ"א דה"ה שיכול לצוות להביאם אחר הסעודה, ומיהו אף בחול אם אין חפץ לאכול אלא מעט, או שחפץ לאכול אחר הסעודה רשאי, אלא דבשבת רשאי לעשות כן משום הברכה". עכ"ל.

וא"כ יש אופנים שגם המ"א ודעימיה יסכימו, ואפילו ביום חול, שאם אדם חפץ כרגע לטעום דוקא מזה או שלא לטעום, אפילו מסיבה אישית אין בזה כלל ברכה שאינה צריכה, וידוע שנהוג בהרבה מקומות ובפרט בסעודות גדולות שמביאים לפני הסעודה טועמיה מכל מיני מגדים, תרגימא, פירות וכדומה, ואף יש לזה שם מיוחד בלע"ז אפריטיב (וראה בזה בשו"ת תבואות שמש של הרב משאש ז"ל שהפליג להליץ על מנהג זה, שאף שאוכלים שיעור ל"צ ברכה אחרונה דהוא צורך הסעודה לגרור התיאבון, והוכיח מיין דקידוש עיי"ש), ורוצים בזה לגרור התיאבון, או מחמת שעד שיתחילו הסעודה וכדומה בינתיים טועמים דבר מה, א"כ ודאי מיקרי שחפצים כעת בטעימה זו לשם הטעימה, אף אם חלק מהדברים המוגשים אמורים להיות גם בסעודה, יש רצון וחפץ כעת לטעום לפני הסעודה, וע"ז פסק המ"א ומוסכם לכו"ע שאין בזה כלל ברכה שאינה צריכה. והוא הדין בנידון דמנהג דידן שאחר שמקדשים מברכים על מה שיש בשולחן מהסלטים, ופעמים שמאוד תאבים לטעום, ואין שום ענין ואף אסור להתענות ולחכות עד שיתברכו מההורים, יטלו ידים כולם ויברכו המוציא.

ומי שעדיין לבו נוקפו שחלק מדברים אלו נאכלים עם הפת, כגון הסלטים, ובזה ביום חול ודאי יש להחמיר, וכפי' שו"ע הרב סי' רמ"ט סעי' י"א, נוסיף עצה טובה ועוד טעמים שודאי יתיישבו על לב כולם והם אליבא דכו"ע.

בשו"ת ויאסוף שלמה הביא שהגאון ר' יוסף אנקונינא היה מברך על דגים קודם הסעודה, ומסתמא כוונתו בסעודה שניה שלא רגילים לאכול בה דגים בסעודה, ויש ענין גדול לאכול בכל סעודה דגים, אזי היה מברך על דגים קודם הסעודה, וממילא מרויח המנהג והברכות, וגם זה דבר שלא מתכונן לאכול ממנו בסעודה, ובודאי שאין חשש ברכה שאינה צריכה.

ובאמת הנוהגים מנהג זה מביאים גם דברים במיוחד לצורך זה, כגון זיתים לברכת העץ, דגים וכדומה, ומי שהוא ירא לנפשו ורוצה בכ"ז לחשוש שיברך על דברים מעין אלו שיודע שלא יאכל מהם בסעודה, וכיון שחפץ בהם עכשיו בלבד אין כאן שום בית מיחוש.

ולגבי ברכת שהכל ומזונות זו עצה טובה גם למי שלא נהג מנהג זה, כיון שמרן כתב (בסי' קע"ד ס"ז) שיברך שהכל על מעט מים קודם הסעודה להוציא עצמו מספק מחלוקת הפוסקים, ובשבת שמקדש על היין ודאי שפוטר ואין צורך, אך מי שלא טועם מהיין ורק יצא יד"ח בשמיעה, וגם מי שטועם מעט פחות מכשיעור יש דעה (מובאת במשנ"ב) שלא פוטר שאר משקים, א"כ לזה ודאי שעצה טובה שאחר הקידוש יברך שהכל על מעט טחינה, דג, ביצה וכדומה.

וכן לגבי ברכת מזונות, שבד"כ מגישים לקינוח סעודה גם מיני מזונות, ועיין באו"ח בסי' קס"ח בהא דפסק השו"ע שמברכים על מזונות בסוף הסעודה, כי הם באים לקינוח ולא מחמת הסעודה, היינו דוקא שיש ג' התנאים דפת כיסנין, ממולא, כריך, ומטובל בשמן ודבש, וזה לא מצוי הרבה, וממילא שמא המוציא פטר ושוב נכנסים לספק, ואם יש לו וופל שיש בו התנאים כולם, וגם אין בבצק שלו תוריתא דנהמא, וכן ביסלי וכדומה שאין בו תוריתא דנהמא שלכו"ע מזונות יכול לברך עליהם בסוף הסעודה, ואם לאו יש לו עצה שקודם נט"י יברך מזונות על מיני מאפה, ואז יפטור גם מה שרוצה לאכול בסוף הסעודה.

העולה מדברינו שהרוצה לקיים מנהג ישראל זה ולברך אחר הקידוש ד' ברכות, יכול להמשיך במנהגו ואין לו חשש ברכה שאינה צריכה, ואם יודע בבירור שבמשך השבת לא יגיע למאה ברכות, אפשר שחייב לנהוג בזה ולא לבטלו. ואם צריכים ליזהר מלאכול כשיעור, הבאנו למעלה בשם התבואות שמש שרצה לחדש שלא צריך ליזהר, ואף אם אוכל שיעור לא צריך לברך ברכה אחרונה כמו ביין דקידוש כיון שהוא צורך הסעודה לגרור התיאבון, אך ראינו למעלה בד"מ שהביא מהרב קלונימוס שאכלו שיעור קודם נט"י ובירכו גם ברכה אחרונה. ונראה שתלוי אם כוונתו באמת לגרור התיאבון בלבד זה לצורך הסעודה, אבל אם רק להרבות ברכות או לטעום בעלמא, יש ליזהר מלאכול כשיעור ולא יכנס לספק ברכה אחרונה, כמו שמרן כתב לגבי מים לפני הסעודה שישתה פחות מכשיעור.

ולפי כל האמור ודאי שזה לא הפסק בין הקידוש לסעודה, כיון שזה או צורך הסעודה ממש או כך צורת האכילה בשבת שטועמים מכל דבר לכבוד השבת וכנ"ל, ולצורך מאה ברכות וכנ"ל, ובודאי דלא מיקרי הפסק וכנ"ל.

ומה ששאלנו אם פוטר בברכות אלו מה שמביאים בסוף לקינוח ג"כ, מלבד המזונות וכנ"ל שדעתו בפירוש לפטור, באופן שאין לו דבר שודאי יוכל לברך עליו מזונות בסוף הסעודה, שאר כל הברכות אין דעתו ולא מחוייב לפטור אותם, וזה ממש כמו המצוה שלא יביאו לפניו אלא רק אחר הסעודה שזה מוסכם לכו"ע שלא מיקרי ברכה שאינה צריכה, ואדרבה רוצה להרבות בברכות, והרי זה משובח.

הארות והערות

חידושי הלכות מה"כף החיים"

הכתוב בסוגריים מרובעות הוא מהכף החיים, והכתוב בסוגריים עגולות הוא הוספה שלנו. האותיות שבסוף כל הלכה מציינות את הס"ק בכה"ח. נא לא לסמוך הלכה למעשה.

סימן רט"ז - דיני ברכת הריח

אם מסופק בעשב אם מריח, מותר לנסות קודם הברכה, וכן אם מסופק בעצמו אם יכול להריח, יכול לנסות קודם ברכה (ג).
אסור להריח בורד או שושנה או בשמים של הקדש (ד). (ועי' לקמן ס"ק ח').
בפירות של ערלה אסור להריח, ובכל דבר האסור בהנאה לא יריח אפילו בלא ברכה (ה).
ורד והדס שנתלשו ביום טוב מותר להריח בהם בלי שיטלטלם. וכן פסק בשו"ע לקמן סי' של"ו ס"י דאף בהדס מחובר מותר להריח (ז).
שושנים שמונחים על רימונים של ס"ת יכול לברך עליהם (ח).
על חצי פרי מברכין הנותן ריח טוב בפירות, אבל על קליפה לבד לא מברכין, אלא יברך בורא מיני בשמים (ט).
אין מברכין שהחיינו על הריח (יא).
על הנענע מברכין בורא עשבי בשמים (יג).
על עשב שקורין בערבי ריחא"ן מברכין עשבי (יד).
על הרוד"א מברכין "עשבי בשמים", והרוצה להחמיר יברך "מיני בשמים" (טו).
בכל פעם שתריח איזה ריח טוב, בין בחול ובין בשבת, בין על מיני בשמים ובין על עצי ובין על עשבי, תכוין "ריח ניחוח אשה לה" (טז).
דבר שיש בו מחלוקת, וצריך לברך עליו בורא מיני בשמים, אם טעה וברך עצי או עשבי יצא, שכיון שיש אומרים שכך היא ברכתו אמרינן סב"ל ובדיעבד יצא. וכן על דבר שיש בו ספק אם לברך עליו עצי או עשבי, שהדין שמברכים עליו מיני, אם טעה וברך עצי או עשבי יצא (כ).
על ניצוי הפרחים מברך "עצי" כיון שעדיין אינם פרי (כה), **אבל על פרי שלא נגמר בישולו מברך הנותן ריח טוב בפירות, אע"ג שעדיין אינו ראוי לאכילה** (כו).
שו"ע ס"ב: אם הי' פרי ראוי לאכילה מברך "הנותן" ריח טוב בפירות, משנ"ב ס"ק ט': ע' בא"ר שכתב דמש"ס ופוסקים משמע שצריך לומר "אשר נתן", בלשון עבר. כה"ח: **ויש אומרים שצ"ל "הנותן", כמו שכתוב בשו"ע, וכתב היפה ללב שכן המנהג** (כז).
מי שיש לפניו ב' מיני ריח, אחד ברכתו "עצי" והשני ברכתו "מיני", קיימא לן בסעיף י' שמברך "עצי" תחילה ואח"כ מברך "מיני". אבל אם הדבר שברכתו מיני אין זה ברכתו, אלא שמחמת ספק מברכים עליו מיני, א"כ לא יוכל לברך "עצי" קודם, שאם כן לא יוכל לברך שוב מיני, כי אולי הוא ג"כ דבר שברכתו עצי וכבר נפטר במה שבירך בתחילה עצי. ואם יברך בתחילה מיני, כיון שהוא מתכוין לפטור בברכתו ספק מין עץ, איך יוכל לחזור ולברך עצי (או עשבי). ולכן יש לו ב' אפשרויות, שיריח רק מהעצי ולא מהמיני, או שיברך מיני ויכוין לפטור גם את העצי. ודרך ראשון נראה לי עיקר (לא).
משנ"ב ס"ק י"ג: דעת איזה אחרונים שבדיעבד אם בירך אריח שהכל יצא, ודעת המגן גבורים שאפילו בדיעבד לא יצא. **והכה"ח פסק שיצא, וכתב שכן פסק בבן איש חי (ואתחנן ט')**. (לב).
האוכל לימונים חמוצים בסוקר ובירך עליהם שהכל, וכיון לפטור באותה ברכה הריח, יצא (לג).
שו"ע סעי' ד': על שמן אפרסמון מברך בורא שמן ערב. כה"ח: **ועל עץ אפרסמון עצמו מברך בורא עצי בשמים [גמרא], ואם בירך על שמן אפרסמון בורא עצי בשמים יצא** (מז).
סעי' ו'. **טאב"ק ששואפים אותו בחוטם, אם יש בתוכו ריח טוב אין לברך עליו, משום דהוי ריח שאין לו עיקר** (נד).

סימן רי"ז - ברכת הבשמים והמוגמר

שו"ע ס"א: הנכנס לחנותו של בשם שיש בו מיני בשמים, מברך בורא מיני בשמים. משנ"ב ס"ק א': וזה נחשב עשוי להריח, משום דניחא ליה לבשם שיריחו האנשים ריח הבושם ויבואו לקנות. ולפי זה אם מונחים הבשמים בחדרו של הבשם ולא בחנות איפה שקונים, זהו נחשב שלא עשוי להריח, ואין מברכין על זה. כה"ח: **ולפי זה אם נכנס לפרדס שיוצא משם ריח בשמים אין לברך, ואפילו כוונתו להריח כיון שאינו עשוי שם להריח. ומכל מקום נראה לי שיותר טוב שיקח מן הבשמים אשר שם בחדר או בפרדס בתחילת כניסתו לשם ויברך עליהם, ויכוין לפטור את הריח העולה מאליו, כדי שלא ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה** (א').
שו"ע ס"א: נכנס לחנות של בשם ובירך ויצא וחזר, אם הי' דעתו לחזור אינו מברך שוב, ואם לא הי' דעתו לחזור מברך שוב. כה"ח: **ובזה לא מהני הניח מקצת חברים** (ה').
מי שלוקח צרור בשמים העשויים לריח, ועכשיו כוונתו להעביר ריח רע, אינו מברך (ז').
אם עושים מוגמר מבשמים לרפואה אין מברכין עליו, כיון שאינו עשוי להריח (י"ב).
עי' במשנ"ב ס"ק ט"ז שאין להריח בבשמים של פנויה. כה"ח: **אבל בבשמים של ביתו מותר להריח כיון דליכא איסור יחוד, וגם אין לבו גס בה, ומ"מ יש להחמיר, דיש להתרחק מן הכיעור ומן הדומה לו** (י"ז). ועי' בפסקי תשובות (אות ז') שהוא הדין באמו ואחותו, וע"ש בהערה 36 שלמד מדברי הכה"ח שלא אסר בהם אלא כשהבושם עליהם, ולא כשמונח על השולחן.
שו"ע ס"ח: נתערב ריח שמברכין עליו בריח שאין מברכין עליו, הולכין אחר הרוב. כה"ח: **והוא הדין אחר הקרוב** (כ"ו).

סימן ריי"ח - ברכות הנעשים על הניסים

משנ"ב ס"ק ז': הרואה מקום שנעשה בו נס בעת מלחמת סנחריב שיצא מלאך ה' והמית כל המחנה, אין מברכין על כגון זה, שאין הנס ניכר מתוך המקום [שהרי לא בגוף האדמה נעשה הנס]. (וע' בשעה"צ סק"א שנשאר על זה בצ"ע). כה"ח: **והעובר במקומות דאלה מסעי בני ישראל חייב לברך ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה** (א'). א"ה: ואף שבמקום מלחמת סנחריב לא מברכים כיון שלא נשתנה המקום, יש לומר שכאן נשתנה ע"י עמוד הענן שהגביה הנמוך והשפיל הגבוה.
משנ"ב ס"ק ג': קטן אינו מחויב לברך. כה"ח: **והברכי יוסף כתב שקטן מברך, ושכן המנהג בגלילותם, ולכן במקום שנוהגים לברך יברכו, ובמקום שאין מנהג לא יברכו** (ב'). ובאור לציון (עמ' ש') פסק שקטן מברך.
באה"ל ס"א סוף ד"ה כגון: עי' בכפתור ופרח נוסח ההודאה שרגילים לומר בראותם הירדן (במקום שלא עברו בו). בכה"ח ס"ק ד' הובא נוסח זה, ע"ש.
משנ"ב סוף הסימן: מי שנעשה לו נס ראוי לו להפריש לצדקה וכו', וטוב וראוי לו לתקן איזה צורכי הרבים בעיר. כה"ח: **והוא הדין לחבר ולהדפיס ספר בדבר שהוא צורך הרבים להאיר עיניהם, וכמה מעלות טובות יש למחבר, וגם למי שמנדב להוציאו לאור** (ו').
יש נוהגין שאין נופלין על פניהם ביום שנעשה להם נס, וכן הוא מנהג בגדד שנעשה להם נס ממצור של טמץ מלך פרס ביום י"א אב וט"ז טבת שאין נופלים על פניהם באותם ימים (ט').
בימי אבלו לא יברך שעשה לי נס (רי"ט ט'). ולענין ברכת הגומל ע' לקמן סי' ריי"ט ס"ק ט'.
מי שנעשה לו נס בעליה, והוא דר למטה ואינו עולה בעלייה, אם אחר ל' יום עולה בעליה צריך לברך, דמקום המיוחד בעינן, אף שגוף העליה הי' רואה בהיותו דר למטה (י"ז).
שו"ע ס"ז: הרואה גוב אריות של דניאל מברך ברוך שעשה נס לצדיקים במקום זה. כה"ח: **וי"א שצריך לברך על כל גוב אריות, ולכן יש לברך על כל גוב אריות בלא שם ומלכות** (ל"ב). (וטעמא משום דגוב אריות אינו מצוי כלל, וכל מקום שרואים אותו נתעורר הלב על הנס. לשון האליה רבה אות ט'). ונוסח הברכה אינו משתנה, ובכל גוב מברך שעשה נס לצדיקים "במקום הזה" (כן משמע ממקורות הכה"ח שלמד הלכה זאת מהרמב"ם, ושם כתב נוסח זה, ודוק).
שו"ע ס"ט: י"א שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם. כה"ח: **והא דמברכים מעשה ניסים בפורים, התם נמי יצא מנהג העולם, חדא שביטל כתב המלך, והוא הפך דתי פרס ומדי, ועוד שהרג קרוב לשמונים אלף בשביל אהבת אשה. אבודרהם**. (ל"ח).
כתב בזוהר הקדוש: חובה איהו על בר נש לאשתעא תדיר קמיה קודשא בריך הוא, ולפרסומי ניסא בכל איהו ניסין דעבד. ואי תימא אמאי איהו חובתא, והא קודשא בריך הוא ידע כולה כל מה דהיה ויהוי לבתר דנא, ואמאי פרסומא דא קמיה על מה דאיהו עבד ואיהו ידע, אלא ודאי איצטריך בר נש לפרסומי ניסא ולאשתעי קמיה בכל מה דאיהו עבד, בגין דאינון מילין סלקין וכל פמליא דלעילא מתכנשין וחמאן לון, ואודן כלהו לקודשא בריך הוא, ואסתליק יקריה עלייהו עילה ותתא (ט"ל).

סימן ריי"ט - ברכת הודאת היחיד

משנ"ב ס"ק ג': מי שנתחייב בארבעתן אינו מברך אלא ברכה אחת לכולן. כה"ח: **וכן מי שהי' חבוש בבית האסורים פעמים ושלוש די בברכה אחת** (א').
משנ"ב ס"ק ג': מנהג העולם שאין נשים מברכות הגומל, ויש שכתבו שנכון הוא שתברך בפני עשרה, עכ"פ בפני נשים ואיש א'. עי' בכה"ח **שפסק כדעה זו שנשים חייבות לברך, אך כתב שחייבות לברך בפני עשרה אנשים**. ונתן עצה **שתעמוד בעזרת נשים וישמעו עשרה אנשים שבביהכנ"ס, או שתברך בפני עשרה מקרובים** (ג').
משנ"ב ס"ק א': הולכי מדבריות והעוברים בדרך הליכתם באיזה עיר, אין מברכין עד שיצאו מן המדבר לגמרי. כה"ח: **והוא הדין ההולך ממקום למקום ודרך הילוכו עובר בעיירות גדולות, ונח יום או יומיים בכל עיר ועיר, לא יברך עד שיגיע למחוז חפצו** (ד'), **אבל אם מתעכבים הרבה בכל עיר יברכו בכל מקום** (ה').
ההולכים ממקום א' לשני (ומשתהים שם), מברכין הגומל בהגיעם למחוז חפצם, וחוזרים לברך הגומל בשובם לביתם (ה').
שו"ע ס"א: ארבעה צריכין להודות וכו' חולה שנתרפא. משנ"ב סק"ב: והולך כבר על בוריו. כה"ח: **ולפי זה יולדת אינה מברכת הגומל עד לאחר שבעה, כי אז נתרפאת לגמרי** (ז').
חולה שנתרפא מחוליו ואמדוהו הרופאים שמחמת החולי שסבל נעשה טרפה באברים הפנימיים, יברך בלא שם ומלכות (ח').
חולה שנתרפא בימי אבלו יש לו לברך הגומל בפני עשרה, אבל אינו עולה לתורה. ונראה דאם נשאר לו מאבלו פחות מג' ימים, יש להמתין עד שישלים ימי אבלו ואח"כ יברך. ושעשה לי נס לא מברך בימי אבלו (ט').
אם נתחב לו עצם בגרונו וניצול, צ"ע אם יברך הגומל, ולכן יברך בלא שם ומלכות (י').
שו"ע ס"א: ומי שהי' חבוש בבית האסורים ויצא. ע' בבאה"ל ד"ה חבוש, שלמנהג אשכנז אין מברכין אלא בחבוש על עסקי נפשות, ולדעת המחבר למג"א דוקא בעסקי נפשות, והרבה אחרונים חולקים שבכל חבוש צריך לברך, ע"ש. **והכה"ח פסק כהאחרונים, והוסיף שכן המנהג שכל חבוש שיצא מברך** (י"א).
כתב הבא"ח (עקב א'): **קודם שיברך ברכת הגומל יאמר פסוק אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה**. ובכה"ח כתב: **טוב שיאמר קודם הברכה שני פסוקים אלו: "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", "הללויה אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה", ואח"כ יברך** (י"ד).
לכתחילה יש לברך ביום, כי הברכה נתקנה במקום קרבן תודה, ותודה אינה אלא ביום, ורק אם בירך בלילה מפני איזה צורך יצא (י"ד).
שו"ע ס"ב: ומה מברך... שגמלני כל טוב. כה"ח: **'טוֹב' בחולם, מפני שהיא סוף ברכה ואינה סמוכה לחברתה** (ט"ז).
'הגומל לחייבים טובות' פירוש: אפילו לאותם שהם חייבים, פירוש רשעים, עם כל זה גומל להם טובות וכו'. בית יוסף. כה"ח: **ואין זה בכלל מה שכתוב כל האומר הקב"ה ותרן יוותרו חייו, כי יש לומר שמכח הבהלה שהי' עליו בשעת הסכנה, עציבותא מסייע ליה. גם מסתמא הרהר תשובה בלבו, ועל כן גומל לו הקב"ה הטוב אף שהי' מחוייב, וכ"ש ביסורי חולה שהם ממרקין כל גופו של אדם. ועי' פרישה** (שתי' ש'הגומל לחייבים טובות' פירושו שעשה עמי על דרך הגמול והחסד אמיתי, או משאר טעמים שישנו לפניו, ולא אמרו כל האומר ותרן הוא אלא האומר הקב"ה עושה מעשים בלי שום טעם אלא בדרך ותרנות) (י"ז).
שו"ע ס"ג: צריך לברך ברכה זו בפני עשרה. כה"ח: **ואין צריך שהעשרה יהיו פנים כנגד פנים, אלא די שיהיו שם עשרה עומדים סתם** (כ').
שו"ע ס"ג: אם בירך בפחות מעשרה, י"א שיצא וי"א שלא יצא, וטוב לחזור ולברך בעשרה בלא הזכרת שם ומלכות. כה"ח: **והמברך בלחש דינו כמברך בלא עשרה** (כ"ו).
הנוסע ברכבת (או בכל רכב) מודדים את השיעור לפי ההליכה, שאם כשהי' הולך רגלי ההליכה היתה במשך שעה וחומש צריך לברך (וזהו כארבע דקות נסיעה, כי פרסה הוא 3,840 מטר, ובדקה נסיעה עוברים כאלף מטר, ודוק) (מ"א). וע"ש בכה"ח שכן פסקו עוד אחרונים, וכן פסק המשנ"ב (ס"ק ל'). **ודעת האור לציון** (ח"ב י"ד מ"ב) שהשיעור נמדד לפי זמן הנסיעה בפועל, והיינו שצריך שיסע במשך שעה וחומש כדי להתחייב בברכה.
במשנ"ב (ס"ק כ"ח) כתב שחולה שנתרפא אינו מברך הגומל, אלא כשחלה חולי שמחללין עליו את השבת ע"י גוי ונפל למשכב ג' ימים. **וכן פסק הבא"ח** (עקב ז'), **והוסיף שאין צריך ג' ימים שלמים מעת לעת. והכה"ח כתב שהלכה כסברת מרן, שכל שעלה למיטה וירד מברך, והביא את הפמ"ג שכתב שכן המנהג** (מ"ה מ"ו).
שו"ע ס"ט: הני ארבעה לאו דוקא, אלא כל שנעשה לו נס צריך לברך הגומל. ויש אומרים שאין מברכים הגומל אלא הני ארבעה, ולכן טוב לברך בלא שם ומלכות. והמשנ"ב (ל"ב) פסק כדעה ראשונה שיברך על כל הצלה בשם ומלכות. **אבל הכה"ח החזיק בדעת מרן שאין לברך על שאר מיני הצלה אלא בלא שם ומלכות, וכתב שכן פסקו החיד"א והבא"ח, ורק במקום שנהגו לברך על כל הצלה ימשיכו במנהגם** (נ"ב).
ישראל בן ישי - קרית ספר

סימן ר"ט

א. תיקון ברכה בתוך כדי דיבור והחידוש בזה • בירך על יין שהנ"ב בופה"ג איזה ברכה יצא • אם באמצע ברכה אפשר לתקן יותר מג' תיבות • לומר בורא מאורי האש בורא מיני בשמים על שתיהם כאחד • טעה בשבע ברכות והקדים יוצר האדם ותיקן לשהכל ברא

א. תיקון ברכה בתוך כדי דיבור והחידוש בזה

כתב השו"ע סימן ר"ט סעי' ב': לקח כוס של שכר או מים ובירך בא"י אמ"ה בפה"ג, ותוכ"ד נזכר שטעה ואמר שהנ"ב, וכך היתה אמירתו בא"י אמ"ה בפה"ג שהנ"ב, יצא, וביאר המשנ"ב דכל זה מיירי אפילו שתחילת הברכה וסופה היה שלא כהוגן, דהא בירך אדעתא דיין וגם סיים בפה"ג, ונמצא שתחילת הברכה וסופה היה שלא כהוגן, מ"מ כיון שעקר תוכ"ד יצא יד"ח.
והנה בכל תוכ"ד דברכות נתחדש כאן טפי מאשר כל תוכ"ד דעלמא כגון קניה ומכירה וכו', דבעלמא שחוזר בו תוכ"ד כגון שאמר בתחילה לחבירו חפץ זה קנוי לך, ואח"כ תוכ"ד חזר בו, אין העקירה נצרכת להצטרף עם תחילת הדברים, אלא רק נתחדש שתוכ"ד מצי לחזור בו. אך הכא לענין ברכות דאין מספיק התיקון שהכל נהיה בדברו גרידא, אלא בעי צורת ברכה בשלימותה, הכא נתחדש טפי דהעקירה מצטרפת לנוסח תחילת הברכה, ומה שאמר באמצע כמאן דליתא. וזהו חידוש גדול.

ב. סוגיית הגמ' לפירוש רש"י

ונקדים סוגיית הגמרא הדנה בנושא זה. בגמרא בברכות י"ב ע"א פשיטא היאך דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא, והיינו שהיה בידו כוס יין ופתח אדעתא דשכר וסיים בדחמרא יצא, ופירש"י שהיה בדעתו לברך שהכל, וכשהגיע למלך העולם נזכר שהוא יין וסיים כפי שצריך לסיים, יצא, דהא אפילו אם סיים שהכל יצא, אלא דמספקא היכא דנקיט כסא דשכרא ופתח אדעתא דחמרא והיה בדעתו לומר בפה"ג, וכשמגיע למלך העולם נזכר ואמר שהכל מאי, בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן, דאי אזלינן בתר עיקר ברכה לא יצא, דהא אדעתא דיין אמר ואין ברכת היין מוציאה שכר, אך אי אזלינן בתר חתימה יצא דהא מ"מ סיים כפי הדין.
ומבואר דבשיטת רש"י דספק הגמרא הוא אפילו היכא דאין טעות כלל בדיבור, אלא רק שבמחשבתו חשב בעת הברכה לברך ע"ד דבר אחר. ובראשונים הקשו ע"ד רש"י, דהא כיון דמצוות אי"צ כוונה א"כ מאי גריעותא איכא במה דחשב שזה יין. ובתוספות ביארו דהא דמצוות אי"צ כוונה בעומד אחורי ביהכנ"ס ולא נתכוון לצאת, אבל היכא שמתכוון לברך על היין ובידו שכר לא מהני. והביאור דדוקא שעושה המצוה סתם אז אמרינן דמצוות אי"צ כוונה, אבל כשמתכוון על דבר אחר ל"א דמצוות אי"צ כוונה, דכיון דמתכוון על דבר אחר מקלקל את הברכה, ובזה מספ"ל לגמרא. ור' יונה נקט בנוסח דומה, שכתב שמתכוון בידיעה שלא לצאת ודאי אינו יוצא.
עוד תירץ ר' יונה שם דדוקא במצוות שיש בהם מעשה שהמעשה הוא במקום הכוונה כגון נטילת לולב, בזה אמרינן דמצוות אי"צ כוונה, אבל במצוות התלויות באמירה בלבד ודאי צריכות כוונה שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוון באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוות.

ג. הסבר דברי השו"ע בסעיף א'

והנה בשו"ע סימן ר"ט סעיף א' כתב: לקח כוס של שכר או של מים ופתח ואמר בא"י אמ"ה ע"ד לומר שהכל וטעה ואמר בפה"ג, אין מחזירין אותו, מפני שבשעה שהזכיר שם ומלכות לא נתכוון אלא לברכה הראויה לאותו המין. ודעה זו היא יותר מחודשת משיטת רש"י, דבשיטת רש"י נתחדש דהיכא שבירך הברכה כצורתה מספ"ל לגמ', דשמא כיון שבשעה שאמר הזכרת שם ומלכות אמר אדעתא דדבר אחר, הגם שלבסוף תיקן הברכה לא יצא, אך בשיטה זו דהיא דעת הרמב"ם נתחדש טובא דאפילו דבירך על שכר בפה"ג יצא, כיון שבהזכרת שם ומלכות אמר כדין, וזהו חידוש גדול, וכבר טרחו המפרשים ליישבו.
אך סיפא דסעיף א' הוא כשיטת רש"י דכתב השו"ע ויש אומרים שאם היה בידו כוס שכר, ובירך אדעתא שהוא יין ונזכר שהוא שכר או מים וסיים שהכל, יצא, ואדרבא יתכן דלדעת הרמב"ם בכהאי גוונא לא יצא יד"ח כיון שעיקר הכוונה הוא שם ומלכות, או דאף לדעת הרמב"ם יצא משום דהוי בעיא דלא איפשיטא ונקטינן לקולא בכל גוונא. אך עכ"פ לדעת רש"י יל"ע מה הדין בכהאי גוונא דסעיף ב' דבירך כל הברכה ואח"כ תיקן הברכה, האם יהני תוכ"ד או לא.

ד. פירוש הגאונים וקושיית הרשב"א

אולם הגאונים פירשו ע"פ הרשב"א והריטב"א, ועיין גם בבעה"מ ובמלחמות, דפשיטא ליה לגמ' היכא דנקיט כוס יין וסבר שהוא שכר ובירך כל ברכת שהכל, ולבסוף הוסיף ואמר בפה"ג, דבזה פשיטא דיצא דאפילו אם סיים שהכל יצא. עוד גורסים בגמ' דפשיטא היכא דכוס שכר בידו ובירך ברכת הגפן והוסיף שהכל נהיה בדברו יצא, ומשום דפשיטא ליה לגמרא דמהני תיקון לברכה תוכ"ד, דהא על שכר ליכא למימר דמהני משום דאף אם בירך הגפן יצא, דודאי לא יצא.
אלא דספק הוא היכא דנקיט כוס שכר בידו ובירך הברכה כדין שהכל נהיה בדברו, ואח"כ הוסיף בפה"ג, האם גרע בזה שהוסיף בפה"ג, או"ד דבמאי דהוסיף לאו מיגרע גרע. והקשה הרשב"א דאמאי לא יהני כשהוסיף שלא כהוגן, ועוד דהרי היכא דהפסיק באמצע הברכה נקטינן דיצא, והיכא דכל הברכה היתה כתיקונה ורק שהוסיף בסוף לא יצא יד"ח.
ובאמת לגירסת הגאונים המובא בראב"ד האיבעיא בגמ' הוא בכהאי גוונא דאמר על שכר בפה"ג שהכל נהיה בדברו, האם בתר פתיחה אזלינן או בתר חתימה אזלינן.
ונראה לבאר עפי"ד הרשב"א בתשובה סי' ל"ה שכתב דהיכא דאמר האל הקדוש המלך הקדוש דיצא יד"ח, דהרי זה מוסיף שבח באמצע הברכה, וממילא לפי"ז סבר הרשב"א שאם תוספת שבח מהני באמצע הברכה ולא הוי מקלקל במטבע של הברכה, ודאי שיהני גם בסוף הברכה. אולם מאידך י"ל דהגאונים סברו דדוקא היכא שמתכוון לתקן את הברכה דאז נקטינן דתוכ"ד חשיב שעקר את המילים שאמר, ואף שהיה כאן למעשה תוספת שהוסיף, מ"מ אינה מגרעת דהוי שבח, אך היכא שאמר הברכה על השכר כדין ורק הוסיף בפה"ג, הרי ודאי שהתוספת אינה לתיקון הברכה, וממילא אינה נחשבת שעקר את מה שאמר כדין, ובזה י"ל דהתוספת מקלקלת את הברכה.
יהושע גלעדי - אלעד

בירך על יין שהנ"ב בופה"ג איזה ברכה יצא

סי' ר"ט רמ"א סעיף א': וכל שכן אם היה בידו יין וסבור שהוא מים, ופתח "אדעתא" לומר "שהכל" ונזכר ובירך בפה"ג, שיוצא, שהרי אף אם סיים שהכל יצא. והנה לגירסת הרי"ף (לקמן ס"ב, ועיין שעה"צ סק"ב) דמיירי בהתחיל לומר ג"כ התיבות ע"ד כן, י"ל"ע באמר בא"י אמ"ה שהנ"ב, ונזכר שהוא יין וחזר ותיקן לומר בפה"ג, י"ל"ע אם יצא את השהכל או את הגפן, ונפ"מ בכיין בשהכל לפטור מאכל שברכתו שהכל. ואמר לי הגרנה"ק דמלשון הגמ' "דאי נמי אמר" וכו' משמע שיצא את "הגפן" ולא שהכל, דרק אין חסרון "בעיקר" ברכה ג"כ כיון שהיה באופן הפוטרו (דשהכל פוטר הגפן), וגם לכתחילה צריך לעשות כן לתקן ולסיים מיד בפה"ג, אבל הגרמ"ג אמר שהוא בכלל סב"ל. ויתירה מזו דאפילו לב' צדדים, כגון המברך על זית בפה"א ותיקן בופה"ע (שסבר מתחילה שאוחז מין ירק), ונתכוין לפטור שאר מינים שהיו לפניו גם מיני גם העץ וגם האדמה, פטר לכולם מדין סב"ל (אכן באבן העוזר סי' ר"ח סי"ד נראה לכאו' דאם אמר שהכל ראוי טפי שלא לסיים הגפן לכתחילה מטעם הפסק, יעוי"ש).

אם באמצע ברכה אפשר לתקן יותר מג' תיבות

מ"ב סי' ר"ט סק"י: אבל בברהמ"ז דאורייתא וכו' והתחיל לברך בא"י אמ"ה "על העץ ועל פרי העץ" ונזכר שהוא לחם וכו'. ומשמע מדברירו דבאכל פחות מכדי שביעה יצא באופן זה וכדין סב"ל, ואף דלכאו' אמר ה' תיבות ואינו תוכ"ד, ועיין סי' נ"ט סק"ב וט' דמשמע דא"א לתקן בזה אף שעדיין אומר תיבות הברכה, ועיין ביאוה"ל שם ד"ה מיד שדן קצת בזה (ובאמת

דכאן יש לדחות, דלאו דוקא אלא רק ההתחלה על העץ).

לומר בורא מאורי האש בורא מיני בשמים על שתיהם כאחד

שם: מי שאומר וכו' בורא מאורי האש ונזכר שצריך להקדים בשמים, וסיים בורא מיני בשמים, יצא ידי בשמים וכו'. עיין משב"ז סי' ר"י"א סק"ב ד"ה והוי יודע מש"כ לענין אם יש לו פרי עץ, וגם פרי שספק בופה"א איך יעשה, ואם יוכל לומר בופה"א בופה"ע יחד, יעוי"ש דבר פלא. ועיין כעי"ז סי' רט"ז שע"ת אות ב' דבישׁ לפניו כמה מינים של בשמים כוללן בברכה א' בורא "עצי ועשבי" בשמים, יעוי"ש מש"כ בזה.

טעה בשבע ברכות והקדים יוצר האדם ותיקן לשהכל ברא

שם: אבל כשנתכוין על האש וכו'. אם אמר בשבע ברכות בא"י אמ"ה יוצר האדם ונזכר שלא אמרו עדיין שהכל ברא לכבודו, וסיים תיקף שהכל וכו', אמר הגרנה"ק דאם הי' סבור לומר יוצר האדם יצא יד"ח יוצר דומיא דמאורי האש (ומש"כ ונקט בידיה הבשמים הוא לאו דוקא, וכדעת היד אפרים). ודוקא אם היה הטעות בלשונו גרידא ונתכוין לשהכל מעיקרא, יצא יד"ח שהכל ברא. ואם טעה והתחיל שמח תשמח קודם שוש תשיש, משמע בסי' נ"ט סק"ז דיסיים מה שהתחיל, ולא יתקן אף שלא הזכיר עדיין שום שם, ואח"כ יחזור ויאמר שוש תשיש, ויש לדחות דדוקא לענין אהבה רבה ויוצר דינא הכי, ומשום הפסק בברכות ק"ש.

צבי וייסבלום - רמת בית שמש

סימן ר"י

האם אכילת ברי' שלא בבת אחת נחשבת לאכילת בריה (לענין ספק ברכה אחרונה) • בשיעור אכילת פרס אם שוה בכל המאכלים • במה שמצוי לטעום אצל חנוני מיני אוכלים אם מברך

האם אכילת ברי' שלא בבת אחת נחשבת לאכילת בריה (לענין ספק ברכה אחרונה)

בריה נקרא פרי שלם כגון גרגיר של ענב או של רימון (ואע"פ שגרגיר של רימון במקורו עטוף בקליפה עליונה, אעפ"כ נקרא ברי', רואים מכאן שקליפה עליונה היא רק כשומר של הפרי ואינה פוגעת בשם ברי', לאפוקי מגרעין פנימי כגון של זית שנספק להלכה שחסרון של הגרעין פוגע בשם ברי', ואם כן ימצא שדברי פיצוחים כמו גרעינים שחורים, גרעיני אבטיח, שקדים וכדומה נקרא ברי', ואף שלא אוכל את הקליפה העליונה), ומי שאוכל ברי' נכנס לספק ברכה אם אין בה שיעור כזית.

משנ"ב (ס"ק ו') אם נתרסקה הבריה לפני שאכל הרי אינו נחשב לבריה ואין בזה ספק ברכה, וכן אם חתך את הבריה לפני שאכלה לא נחשב יותר לבריה (שעה"צ סקכ"א), אם נטל הגרעין הפנימי של הפרי אף שאינו ראוי לאכילה אינו נחשב יותר לבריה (משנ"ב סק"ט), ובהמשך סעיף זה כותב המשנ"ב שאם אכל השזיף וגם הגרעין הפנימי הראוי לאכילה שנמצא בתוך הקליפה הקשה, ואף שזרק את הקליפה הקשה אעפ"כ נחשב לבריה.

ונשאלות כאן שתי שאלות: א. מה שונה זריקת הקליפה הקשה מזריקת גרעין פנימי שלא ראוי לאכילה. ב. מה זה שונה מחתך את הפרי לפני שאכלו, שהרי גם כאן לכאורה לא אכל את הכל בבת אחת, אלא אכל השזיף ואח"כ הוציא את הגרעין והוציא ממנו את מה שראוי לאכילה ואכלו.

ואולי אפשר לתרץ שהגרעין הפנימי של הפרי (כגון זית) נחשב חלק מן הפרי, ואם לקחו הרי אין כאן בריה שלימה, אך הקליפה הקשה של הגרעין של השזיף מכיון שישנו בפנים עוד חלק שהוא ראוי לאכילה, נחשב רק שומר לאותו חלק, ולא נחשב לחלק של כל הפרי, ולכן נטילתו מכאן לא פוגעת בשלימות הבריה.

ועל קושיא שניה צ"ל שאכילה של בריה שלא בבת אחת לא פוגעת בבריה כי זה דרך אכילה, אך חותך הבריה או ריסקה אינו שייך לאכילה.

ומה שנוגע הרבה למעשה הוא באכילת גרעינים שחורים או לבנים או גרעיני אבטיח, שאף אם אוכלם הרבה אינו אוכל כזית בכדי אכילת פרס (שהרי אכילתם נמשכת זמן מרובה), ויש כאן ספק ברכה, וצריך לשתות או לאכול דבר שברכתו נפשות כדי לצאת מספק ברכה.

אלכסנדר רייזנר - נוה יעקב

בשיעור אכילת פרס אם שוה בכל המאכלים

מ"ב סי' ר"י סק"א: אכל הכזית מעט מעט וכו' אם יש וכו' יותר מכדי אכילת פרס אינו מצטרף וכו'. ויל"ע אם משערין בכל מאכל כפרס של אכילתו, או דשיעור א' לכולם כמתני' דנגעים פי"ג דמשערין בפת חיטים ומיסב ואוכל בלפתן. ועיין מג"א סי' פ"א שחידש לענין צואת קטן שבפפ"א (דייסא) משערים כפי שיעור אכילת פרס של פפ"א, והעיר הגרנה"ק דלפי"ז יצא ג"כ קולא לענין אכילת מצה, שנוכל לשער לפי אכילת פרס שלה שהוא זמן יותר ארוך (שאכילתה קשה יותר) [שהרי דברי המג"א איירי שם לענין קולא, שאם אין התינוק אוכל בכדי אכילת פרס של הדייסא כזית ממנה, אין נחשב צואתו לצואה האוסרת בברכות ובד"ת].

במה שמצוי לטעום אצל חנוני מיני אוכלים אם מברך

מ"ב סי' ר"י סק"ט (לענין מטעמת): ולכתחילה טוב ליזהר הרוצה לבלוע שיתכוין ליהנות ממנו בתורת אכילה ויברך עליו. והוא דבר השכיח ומצוי אצל חנוני הנותן ללקוחותיו לטעום מהפירות כדי שיאותו לקנות כגון אבטיח וכדומה, או בטועם כדי לדעת טריותו וכדומה, ולכאו' הוא בהך כלל דצריך לכוין ליהנות ואז יברך, דאם לא יכוין כן ומברך הוא בכלל ברכה לבטלה להשו"ע וכעיקר הדין.

צבי וייסבלום - רמת בית שמש

סימן ר"א

כיסוי התמרים שלא יראו בושתם • כוונה בברכת הבננות • בדין ברכה על שלם • בקדימת שעורים מבושלים וזיתים

כיסוי התמרים שלא יראו בושתם

שני טעמים נאמרו לענין כיסוי הפת בשבת, ואחד מהם הוא שלא יראה הפת בושתו, ופירוש הדברים משום שאם היה יום חול היה צריך להקדים בברכה את הפת במוציא, אבל היות ויש עליו חובת קידוש ואין יכול לטעום, לכן מכסה אותו כפי שמפורש ברע"א. והוא הדין בהקדמת הברכה לענין מזונות, שאדם נמצא במקום של שמחה וכדומה שצריך לכסות את העוגות משום חיטים ושעורים קודמים ליין, על כן בס"ד לענ"ד לומר שאפילו בתמרים שראינו שיש מחלוקת אם קודם ליין במצב שהוא חביב עליו, כאשר בסי' ר"י מובא שאם אין ברכותיהם שוות יש אומרים שיברך על מה שירצה, ואפילו אין חביב, ואותם ראשונים שחולקים (רשב"א רבינו יונה וכו') שאם על החביב עליו צריך לברך, לכאורה נאמר שלפי אותם ראשונים נפסוק שאדם צריך לכסות את התמרים אם הם חביבים עליו, וגם לדעה הראשונה אם הוא רוצה בתמרים שאינו חביב ומקדש יש לכסות את התמרים שלא יראו בושתם.

וראיתי בס"ד שדעת המגן אברהם (סי' ר"א ס"ק ב') שאם יש לפניו שנים משבעת המינין מקדים את המין הראשון בפסוק, והיות וזית קודם לגפן משום שהוא ראשון לארץ בתרא, יקדים לגפן שהוא שלישי לארץ קמא, ודאי שלפי שיטתו צריך לכסות את התמרים בשעת הקידוש, כך נראה והדברים צריכים עיון.

כוונה בברכת הבננות

מובא בפוסקים שאם יש לפניו תפוח ופרי הבננה, היות ויש אומרים שצריך לברך על הבננה העץ ויש שאומרים אדמה, בשעה שאדם רוצה לברך על התפוח צריך לעשות כוונה נגדית לא לפטור את הבננה למ"ד שאומר לברך העץ, ויכוס לספק ברכות בברכה שאינה צריכה. ובס"ד לאחר שראיתי את דברי הב"י שמביא את דברי הרשב"א, וכן ראיתי שהמשנ"ב העתיק את דבריו לענין אתרוג שבירך עליו בסתמא אין פוטר את הזית אע"פ שברכתו שוה, והסברא מובאת בב"י, ושם כתוב משום שאין דרך שאדם יפטור בדבר שאין חשוב את הדבר החשוב, ואם כן הני מילי שצריך לעשות את הכוונה הנגדית כאשר התפוח חשוב מן הבננה, אך אם הבננה חשובה יותר (רוצה להשאיר אותה לסוף משום מתיקותה) נראה שאין צריך לעשות כוונה נגדית, משום שאיך יתכן שהתפוח האינו חשוב יפטור את הדבר שהוא חשוב לפי דברי הרשב"א הנ"ל, וצ"ע.

יצחק טטרו - תל ציון

בדין ברכה על שלם

מ"ב סי' ר"א סק"ד: שלם עדיף. נסתפקתי אם גם פרידה אחת של רימון או אפילו תפוח שנחשבים "בריה", אם זה גם למעלת "שלם" או לא (וכמדו' שגם לענין שלם כן הוא כמו שנזהרים בקטניות וכדומה, אף שיש כמה פרודות בתרמיל, ויל"ע).

בקדימת שעורים מבושלים וזיתים

סי' ר"א שעה"צ סקט"ז בסופו: ולענין קליות של שעורים וזיתים, בודאי זיתים קודמים וכו' דברכתו שהכל. ע"כ. אבל שעורים שלמים מבושלים שברכתן האדמה, וזיתים, תלוי בענין אין ברכותיהן שוות ובחביבות (בס"א וס"ב), אף דזיתים מוקדמים לארץ בתרא טפי.

צבי וייסבלום - רמת בית שמש

סימן ר"ב

ברכה אחרונה באכל ביגלה עם שומשום

שו"ע סי' ר"ב ס"א: מברך על העיקר ופוטר את הטפלה בין מברכה לפניה ובין מברכה לאחריה. יש להסתפק באופן שאכל כזית מהטפל ולא מהעיקר, לענין ברכה אחרונה בב' ברכות. ועיין עוד סי' ר"ח שעה"צ סק"ע לענין יין כזית ומשקין רביעית, וצ"ע. ויש לדון עוד בכגון ביגלה אחד שאין בו כזית ועליו שומשום הטפל לו, אם יצטרך לימנע מאכילתו, שהרי נכנס לספק ברכה אחרונה, דאף שפטור על פת הבאה בכיסנין, מ"מ לענין הטפל שהוא בריה יש להסתפק שיהיה צריך לימנע מאכילתו, כמו שנמנעים מבריה מפני ספק ברכה אחרונה.

צבי וייסבלום - רמת בית שמש

סימן רט"ז

בענין ברכה אחרונה על הריח • מתי ע"י כוונה להריח נעשה עביד לריחא • במקום ספק בברכת הריח האם מותר להכניס עצמו לספק וליהנות בלא ברכה • ברכת הנהנין על סיכה • בענין ריח הוי כנתעכל • בענין ברכת ריח של קפה • ברכה אחרונה על ריח • בדין להריח באתרוג של מצוה ע"י תנאי ובשבת • אם שייך דין "מטעמת" בברכת הריח • לברך על ריח שכעת יש לו עיקר, אך נועד להריחו כשאין לו עיקר • קדימת ברכת טעם לברכת ריח • ברכת ריח על מחובר • ברכת שהכל על ריח • עדיפות ברכת עצי בשמים • זמן ברכה על מוגמר • מתי ברכת מיני בשמים פוטרת הכל • בגדר ברכת הריח • בדברי המהרש"א אם שרי להזכיר שם שמים דרך לימודו • תיבת ברוך אתה אם מעכב בברכה • בענין ברכה אחרונה על הריח

בשו"ע ריש סי' רט"ז: אסור ליהנות מריח טוב עד שיברך קודם שיריח, אבל לאחריו אין צריך לברך כלום, ומקור הדין הוא במתני' נדה נ"א: שאמרה שיש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו, ובגמ' שם שקו"ט בזה ואסיקנא דהכוונה לריחני עיי"ש. וכעי"ז בברכות מ"ד: וברש"י בנדה נ"ב. (ד"ה ריחני) כתב מברכין עליהן בורא עצי בשמים, ואין טעון ברכה לאחריו דהנאה מועטת היא. ע"כ. ובמשנ"ב ס"ק ג' הביאו, ובשעה"צ כתב שהכלבו הביא עוד טעם שכבר נפסק ההנאה לגמרי, ודמי למאן דנתעכל המזון במעיו דאבד ברכתו, עיי"ש. וקודם שנברר הטעמים נביא לדב"ק דמרן החזו"א (או"ח סי' כ"ח אות ד') במה שכתב להכריע בענין זה, ומיניה לדברי הפוסקים בענינינו.

וז"ל החזו"א: ברכות נ"ג (ע"ב) וכמה שיעור עיכול וכו', יש להסתפק הא דיכול לברך תוך שיעור עיכול אי הוי הטעם משום שאין ברכת המזון באה דוקא על מעשה האכילה, אלא מה שהספיקו הקב"ה מזונו, וכל זמן שהמזון לא נתעכל והמזון מזין אותו ומפרנסו הרי הוא כאוכל בכל שעה, או דילמא שבאמת אין בה"מ אלא על עיקר האכילה, אלא שזמן הברכה עד שיתעכל. ונראה דאין בה"מ אלא על האכילה, ועד שיתעכל הוא רק הזמן לברך על אכילה ראשונה, וזכר לדבר מהא דאמרי ב"ש דיחזור למקומו ויברך, אלא שעדיין יש להסתפק אי מן הדין היה צריך בה"מ סמוך לאכילה תיקף בלי הפסק כמו בכל ברכות הראשונות, וברכות אחרונות של הקורא בתורה ובנביאים, אלא מפני שעדיין המזון בתוך מעיו אין שהיה מפסקת ועדיין שם האכילה עליו, או דילמא מן הדין אין שהי' מפסקת בברכה שלאחריו, אלא שלאחר שנתעכל כבר כלתה טובתו ואינו ראוי שוב לברכה. והנה המ"א סי' רט"ז סק"א כתב בשם הכלבו שלכך אין מברכין ברכה לאחר הבושם, משום דדמי לנתעכל המזון, נראה מזה דלאחר שנתעכל שבטלה כבר טובתו אינו ראוי לברכה, אבל צ"ע דהא אמר לעיל מ"ח (ע"ב) משה תיקן להם בה"ז בשעה שירד להם מן, הרי שעל המן מברכים בה"מ, ואמרינן יומא ע"ה (ע"ב) שהיה נבלע באברים וכו', ומה אני מקיים ויתד תהיה לך וכו', עיי"ש, ומבואר שהמן היה משקה ומרוה את האברים בלי ענין של עיכול, והוא בבחינת ענין הבושם, ואיך יתכן עליו בה"מ, וע"כ שא"צ תנאי שלא יתעכל אלא כשהפסיק, אבל כשמברכים תיכף לאחר אכילה בנתעכל כמו בברכת התורה שלאחריו (הנלמד מבה"מ) וברכת ראי וכיו"ב, אלא שבבה"מ יכול לברך אף שהפסיק משום שכ"ז שלא נתעכל נמשך מעשה האכילה לענין שאין השהי' הפסק, ובמן היו צריכים לברך תיכף בלא הפסק, ולפי"ז גם בבושם שייך לברך ב"א. וצ"ל הטעם דלא מברכין, כמש"כ רש"י משום דלא חשיב לא תקנו בו חכמים ב"א. עכ"ל.

והעתקתיו כולו בלשונו כי כל דבריו חשיבה אחת, ומ"מ תו"ד הוא שאחר שהעמיד דהברכה במזון אינה על השביעה אלא על עצם האכילה, ורק שהזמן שלה תלוי בעיכול, ע"ז חקר מדוע הזמן הוא בעיכול, והכריע דא"א לומר שבעקרון אין חיסרון של זמן כלפי ברכ"א, ורק דנתעכל ל"ש ברכה כי כלתה טובתו, דהא חזינא במן דאע"פ שאין בו עיכול בכ"ז ה' בו ברכ"א, אע"כ של"א דנגמרה טובתו ורק שבנתעכל הוי שהיה, ואיה"נ שבמן א"א כלל לשהות אלא צריך לברך תיכף, ומיניה גם לברכת הריח שאין לבא מטעם שנגמרה ההנאה, וא"כ ע"כ כטעם שכתב רש"י שהוי הנאה מועטת, אבל בלי זה היה צריך לברך על ריח תיכף אחר שגומר להריח.

וליישב הענין נקדים שכל ביאור החזו"א בנוי ע"ד המג"א בשם הכלבו שאותם דחה, ולעיל התבאר שהמשנ"ב אזיל ג"כ בדרך זו, אך במפרשים אחרים ראינו שלא הלכו בד"ז ממש כדלהלן, ובכלבוא כאן אחר שכתב שבאכילה שייך לברך בשעת העיכול, אך בריח הרי אין בו ממשות ולא נשאר אצלו כלום, כתב דכ"ז כשהריח כלה, אבל כשעדיין לא כלה עיקר הריח, שאז לכאורה אע"פ שאין לברך על הריח שקלט ממנו, מ"מ יברך על עיקר הריח שעדיין קיים, ע"ז תירצ דאי"ז נקרא אחריו שהרי עודנו קיים במקומו, ואם ירצה להריח בו עוד הרשות בידו, וזה נקרא לפניו ולפניו כבר בירך, וגם באכילה כן שאין מברכים ברכ"א ע"מ שהותיר אלא ע"מ שאכל, עיש"ה בדבריו. ומבואר שיש כאן על כל צד לברך טעם לא לברך, על מה שהריח כבר כלה, ועל מקור הריח אי"ז אחריו, ולפי"ז יל"ד דבמן י"ל שמברך על הדבר עצמו, ואע"פ שנבלע באברים מ"מ אי"ז כלה לגמרי כריח, ושפיר יתכן ששייך לברך עליו תיכף שאז יש ממשות של המן באברים אע"פ שאין בו עיכול, ודו"ק. ואפשר דלפמשנ"ת להלן יובן יותר חילוק זה בלבוש.

והנה עד עתה חזינא בפשטות (במ"ב, ובמג"א שהביא החזו"א) שיש כאן ב' טעמים נפרדים, טעמא דרש"י דריח הנאתו מועטת, וטעמא דהכלבו דדמי לנתעכל המזון שבמעיו, אך ראה זה פלא, דעיין בב"ח כאן (בסוף אות א') שהביא פירש"י וכתב רצונו לומר דמיד לאחר שהריח נפסקה ההנאה, ודמי לאוכל ונתעכל המזון שבמעיו דאינו מברך לאחריו. וכן עיין בט"ז (ס"ק א') שהביא לרש"י, וכתב פי' שנפסק מיד ודומה לאוכל שנתעכל במעיו, ומבואר שנמשך אחר מו"ח הב"ח. ועיין גם באליה רבה (סק"ב) שכתב דאישתמיטתיה ללבוש מה שפירש"י בנדה וכו', וי"ל דהלבוש מפרש לדברי רש"י דכיון שכלה הריח וכו' לכך הוי הנאה מועטת, עיי"ש שכתב דמ"מ אישתמיטתיה ללבוש שהכלבו כתב מפורש כדבריו, ומ"מ מבואר דכולהו ס"ל דהכל כאן זה אותו טעם, ורמז לזה הפמ"ג בא"א, עיי"ש, וכן עיין במשב"ז במילותיו הקצרות.

ותיתי לי שמעיקרא חשבתי לומר שכל הענין דנגמרה ההנאה וכנתעכל המזון, כ"ז הגדרה בהא דהנאתו מועטת, ובזה י"ל ליישב קו' החזו"א, והיינו דאין הפשט שדבר שנגמר אחרי ההנאה ואינו בנמצא לפנינו שוב א"א לברך עליו, דאז קשה היאך בירכו על המן אחר שנבלע באברים דהוי כעיכול, אלא כל הענין כאן הוא שכיון שנגמרת ההנאה מיד הרי זה מגלה שההנאה כאן מועטת ואין על מה לברך כעת, וכמו שגם באכילה שהנאתה מרובה מ"מ מגיע מצב שכבר א"א לברך על ההנאה, שכבר הלכה וחלפה לה לגמרי, אבל גבי מן הרי ודאי שאחר האכילה היתה להם הנאה לכל הפחות כמו אוכל רגיל אחר אכילתו, וודאי כמו שבכל אוכל עד שלא נתעכל המזון שבמעיו מברך שהרי כעת נהנה מהשביעה, כך גם שם מברך, ורק שאצל ריח אח"כ חסר בהנאה, וממילא כבר דמי לאח"ז עיכול, כלומר אחר שהסתלקה הנאת השביעה.

אמנם לזה הקדים החזו"א לומר שודאי אין הברכה על השביעה וכנ"ל, אבל אי"ז קשה דהכא אנו רק אומרים שהזמן שאפשר לברך על האכילה הוא לפי השביעה ולא לפי העיכול, וכדי ליישב הא דברכת המן, ואמנם הרי קבעו את השיעור לפי העיכול. אבל באמת ל"ק, דיעויין בשו"ע סי' קפ"ד ס"ה דמבואר שם ששיעור זה היינו כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה, עיי"ש בכ"ד, וכן עיי"ש במשנ"ב ובביאוה"ל, ואכמ"ל, וא"כ מעתה זכינו שהפוסקים ביארו לנו שכוונת רש"י גופא היא לכל הביאור הזה, וזכינו דבכלבו גופיה נגלה אור חדש ע"פ ההסבר שכוונתו לפרש דברי רש"י, וכמשנ"ת דאין כאן רק נידון טכני של עיכול, דאז קשה מברכת המן, אלא יש כאן הגדרה של הנאה מועטת שלא שייך לברך אחריה, והמיעוט הוא במה שלא ממשיכה בפועל אחר ההרחה, משא"כ באכילה בין אם יש בה עיכול בפועל ובין אם אין בה וכמו במן, ודו"ק. ומ"מ פשוט שהחזו"א למד בגדר דהנאה מועטת, שריח אין בו בעצם ההרחה הנאה כמו אכילה.

ושו"ר בספר הנפלא ליקוטי שושנים בעמוד תקמ"ג שעמד בזה, וכתב לדון בדברי החזו"א כדברינו, והוסיף דאין להביא מהגמ' שם ראי' להלכה, דהא התם פליג ר"ע על ר"ש, ואליבא דר"ע לחם אבירים אכל איש היינו יהושע שירד לו מן כנגד כל ישראל וכו', אבל שאר העם אכלו אותו כדי שביעה, ומשום הכי נאמר ויתד וכו', וא"כ גם לענינינו י"ל דמשה תיקן בהמ"ז לרובא דאינשי ולא ליחידי סגולה, והכי נקטינן דהא קיי"ל הלכה כר"ע מחבירין, והוסיף עוד דאפילו לר' ישמעאל י"ל דהא ביאר הרשב"א (הובא בב"י סי' קפ"ז) דגם קודם לכן היה חיוב מהתורה לברך, ורק שמשה תיקן המטבע שתהיה הברכה קבועה לכולם, ומשה תיקן המטבע בברכה א' ויהושע בברכה ב' ודוד בברכה ג', וא"כ י"ל דמעיקרא התורה חייבה לברך על אכילה שנשארת במעיו, וכדרך בני אדם שהאוכל מתעכל בגופו ונשאר שם שיעור זמן אחר האכילה, ועל כן אף שאח"כ ירד המן ונבלע באברים מ"מ הוי שביעה חשובה ומברכים גם עליה, אבל בריח שמעיקרא דתקנתא לא היה שייך בו ענין עיכול, מהיכי תיתי שיתקנו עליו ברכה, דלא אמרינן הכי אלא במן שהשאירו בו את הברכה כיון שסוכ"ס יש בו שביעה. עכת"ד (ושו"ר מש"כ מרן הגרי"ש אלישיב ב"ישורון" כרך ג', עיי"ש ודפח"ח).

ובעצם ההבנה בדעת רש"י שהחזו"א למד הנאה מועטת שהכוונה למיעוט שבעצם ההרחה, ואילו הט"ז והב"ח ביארו שהכוונה שלא נשאר אח"כ וכפי הכלבו, יש לציין דהנה הדברי חמודות (על הרא"ש בסוגיא בברכות) כתב דלפי פירש"י מובן ג"כ אמאי אין מברכים על הריח שהחיינו, והיינו דשהחיינו מברכים דוקא על הנאה מרובה, אבל ריח הנאתו מועטת, ע"ש. ולכאורה ע"כ למד בכוונת רש"י שעצם ההנאה היא מועטת, דאילו הכוונה לזה שאין בריח שיהוי כעיכול באוכל, מה זה נפ"מ לברכת שהחיינו. אכן עדיין י"ל דאם ענין העיכול מגדיר את ההנאה, א"כ גם לענין שהחיינו שייך לומר דבענין דבר שנשארת הנאתו ומשתהה, ולא נעלמת כלעומת שבאה, דהא ע"כ שאם הכלבו בא לבאר את רש"י א"כ אין ענין העיכול רק שיהיה כעת על מה לברך, אלא זה להגדיר את ההנאה מעיקרא האם יש לברך עליה, ובעיקר לפמשנ"ת דבכה"ג שיש מציאות שביעה וכדו' א"צ עיכול בפועל, וע"כ שהחיסרון בריח זה שאין אחריו כזו מציאות, ושפיר י"ל דכמו שבגלל זה אין לברך ברכ"א כך אין לברך שהחיינו.

וראיתי בספר דרכי הלכה (שחיבר הגר"צ ובר שליט"א) שכתב לדון דלכאורה הברכ"י פליג על הבנת החזו"א הנ"ל, ולחביבות לשונו נעתיקה וז"ל (הברכ"י בריש סי' ר"ח): יש להסתפק במי שאכל פירות כשיעור ברכה אחרונה, ותיכף שאכלם וירדו חדרי בטן הקיאם כולם אינהו ואביזרייהו, אם יברך ברכה אחרונה על הנאת גרונו. והנה ראיתי להרב פנים מאירות ח"א סי' ז"ך שבתוך דבריו כתב דברי הרא"ש דברכה צריך שיהנה בתוך מעיו, וכתב ע"ז וז"ל: ובאיסור מצינו שחייב על הנאת גרונו אף שאינו נהנה בתוך מעיו, דאיתא סוף גיד הנשה אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכלו חייב, מ"ט הרי נהנה גרונו בכזית וכו', וכ"פ הרמב"ם פכ"א ממאכ"א ה"ג, ובודאי שלענין ברכ"א אם אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל אותו חצי זית שהקיאו אינו חייב לברך ברכ"א, וע"כ דלא ילפינן אכילה דאוכלין לברכה מאכילה דאיסורין, דהתם חייב בהנאת גרונו, והכא אכילה במעים בעינן, וסמכוהו אקרא ואכלת ושבעת ש"מ בדעינן אכילה לכלל שביעה, ואינו אלא בבטן מלאה. עכ"ל. ולפי דבריו בנידון שלנו נראה שלא יברך, אך מדברי הרא"ש במטעמת שהביא הוא ז"ל יש מקום לומר דאין ראיה, דדילמא כשירד במעיו כנ"ד ברכה ואיסור שוו בשיעוריהן, וצריך להתיישב בדבר. ומיהו נראה דמצד אחר לא יברך בנ"ד, דהא קי"ל דאם נתעכל המזון לא יברך, ולא גרע זה מנתעכל. ודו"ק היטב.

ומבואר בברכ"י דלאחר שחילק בין בלע חצי זית והקיאו ושוב אכל חצי זית (ולכאורה אף אם יהיה חצי זית אחר, והא דאמרינן אותו חצי זית לרבותא דבאיסורין אפילו ע"ז חייב), ובין אכל זית שלם והקיאו, דאז כיון שהיתה לו הנאת מעיים בזית שלם בב"א [ואמנם צע"ג מש"כ שמדברי הרא"ש חזינן סברא לברך, דהא הרא"ש כתב מפורש דנראה שאין לברך בכה"ג במטעמת. ושוב נתיישבתי בדבר וירדתי בס"ד לעומק כוונתו של הברכ"י, דודאי לא הפריע לו מה שהסיק הרא"ש דבמטעמת אפי' אוכל רביעית ופולט אין מברך, דהא ע"כ הברכ"י הסתפק ולא כתב שבראש"ש מפורש שאין מברכים, ומוכרח לומר שס"ל דדווקא מטעמת אין לברך כיון שמעיקרא לא בא אלא לטעום, משא"כ כשאכל אכילה גמורה ורק אח"כ הקיא, דבזה דן הברכ"י שאולי חייב לברך (ויש לפלפל באוכל ע"מ להקיא, ודו"ק), וע"ז הביא דכמו שחילק הרא"ש בגי תענית בין אכל מעט ופלט שאין בעי', ובין טועם רביעית של"מ מה שפולט אח"כ, וע"כ היינו מצד שכעת אוכל שיעור שלם, וא"כ ה"נ גבי אכל והקיא, ודוק], בכ"ז כתב שיש סיבה לפוטרו מצד שכשהקיא הוי כנתעכל המזון (ובמטעמת א"כ כל הנידון הוא על ברכה ראשונה, דהא על ברכ"א בלאו הכי אין לברך כדאמרן), וכל זה א"כ דלא כהחזו"א, דלדבריו כל החיסרון בזמן עיכול הוא שאז נגמר המעשה וחשיב הפסק, אבל ודאי שגם בלי עיכול שייך לברך וכמו במן והיינו בסמוך לאכילה, וה"נ בהקיא, והברכ"י למד כנ"ל שבהקיא ודאי הפסיד הברכה, ולגבי המן אם נימא כר' ישמעאל דע"כ היו מברכים אע"פ שנבלע באברים, נצטרך לבאר כנ"ל דהתם יש שביעה ועליה מברך, משא"כ בהקיא דמסתבר שאין בזה הנאת שביעה, וממילא הסתלקה כל ההנאה, ובזה דמי ממש לריח דתרווייהו כנתעכל המזון, ודוק.

(ואגב יל"ע באכל חצי זית והקיא וחזר ואכל חצי זית ולא הקיא, דמצד עיכול לכאורה זמן עיכול פירושו דעד אותו זמן לא נתעכל כל האוכל, והיינו שסגי במקצת מהשיעור שלא נתעכל לחייב ברכ"א, וצ"ע. אך לכאורה י"ל דמצד שלא היו

אפיון הדמות – חלק שלישי

הדמות כמראה לנו את עצמנו

מה הדמות מלמדת אותנו על עצמנו? על הקוראים? על החברה שבה אנחנו חיים? לפעמים הדמות היא לא "אחר" בכלל, אלא השתקפות של חלקים בנפש שלנו שלא היינו מודעים להם. כשאנחנו מזדהים עם דמות, אנחנו למעשה מכירים בכך שמשהו בה מדבר אלינו – בין אם זה משהו יפה ומעורר השראה, ובין אם זה משהו שאנחנו מעדיפים להתכחש לו.

דמות ראי חברתי

מה מיוחד בכך שדמות מסוימת נולדת דווקא בתקופה מסוימת? דמויות הן לא רק יצירי דמיון חופשי, אלא לעיתים קרובות תגובה ישירה לבעיות, לחרדות ולשאלות שמעסיקות את החברה בזמן כתיבתן. כשאנחנו מנתחים דמות, חשוב לשאול: מה הבעיה החברתית שהיא מנסה לדבר עליה? ואיזה חלק בנפש האנושית היא מייצגת?

דמות ראי חברתי – דוגמה

אלמוג בלום, "הבית שבקצה הרחוב"

אלמוג בלום כתבה את הדמות של רונית כהן בתקופה שבה שכונות ותיקות בערים גדולות עברו תהליכי שינוי מהירים. רונית היא אישה בת 68 שגרה לבדה בדירה שבה גדלה, בעוד סביבה נפתחים בתי קפה חדשים, מחירי הדירות עולים, והשכנים הוותיקים נעלמים אחד אחרי השני. הבחירה לכתוב דווקא על אישה מבוגרת ולא על צעיר שמתמודד עם אותם שינויים היא בחירה מכוונת מאוד.

בלום מראה שרונית אינה "מפגרת" או "לא מסתדרת עם הזמן" – היא אישה שבנתה את חייה בתוך מערכת יחסים מסוימת, ושהשינוי לא נשאל אותה. הדמות משקפת את הכעס והעצב של אנשים שמרגישים שהעולם שלהם נמחק, בלי שמישהו בכלל שאל אותם אם הם מסכימים. בלום לא מנסה לשפוט את השינוי עצמו, אלא להראות מה הוא עושה לאנשים.

דמות ראי חברתי – דוגמה

יונתן אלבז, "הקו האחרון"

יונתן אלבז כתב את הדמות של עמית ברקוביץ' בתקופה שבה עבודות מסוכנות – כמו ניקוי חלונות בגובה, עבודה בפיגומים או בנייה ליד כבישים מהירים – הועברו ברובן לקבלני משנה. עמית הוא נהג משאית צעיר שעובד בשביל חברה גדולה, אבל לא מקבל את התנאים שהחברה הגדולה מקבלת. הוא עובד יותר שעות, מרוויח פחות, ואין לו שום ביטחון שיהיה לו עבודה בעוד חודש.

אלבז לא הופך את עמית לקורבן מושלם. עמית מקבל החלטות גרועות, לפעמים מתוך יאוש ולפעמים מתוך אגו, והוא לא תמיד מצליח לראות את הקשר בין הבחירות שלו לבין המצב שבו הוא נמצא. הדמות מראה איך מערכת כלכלית שלמה יכולה לגרום לאנשים להרגיש אשמים על דברים שהם בכלל לא שלטו בהם.

דמות ראי חברתי – דוגמה

שלומי רוזנטל, "הכוכב שלא נכבה"

שלומי רוזנטל כתב את הדמות של אביב לוי בתקופה שבה תוכניות ריאליטי מוזיקליות היו בשיא הפופולריות שלהן, ומיליוני צופים ישבו מול המסכים כל יום חמישי בערב כדי לראות מי יצליח ומי ייפול. אביב הוא זמר צעיר שמגיע לתחרות מתוך חלום אמיתי לשנות את חייו ואת חיי משפחתו, אבל מהר מאוד הוא מגלה שהמערכת לא בנויה כדי לעזור לו להצליח – היא בנויה כדי לייצר דרמה, דמעות ורייטינג.

רוזנטל לא מציג את אביב כקורבן תמים לחלוטין. לפעמים הוא בוחר בדרכים קלות, מתפשר על הקול שלו כדי לרצות את השופטים, ומתחיל להאמין שהדמות הציבורית שלו חשובה יותר ממי שהוא באמת. הדמות מראה איך תחרות שנראית כמו הזדמנות יכולה בהדרגה לשנות את הערכים של מי שנכנס אליה.

דמות ראי חברתי – דוגמה

אלמוג בלום, "הבית שבקצה הרחוב"

אלמוג בלום כתבה את הדמות של רונית כהן בתקופה שבה שכונות ותיקות בערים גדולות עברו תהליכי שינוי מהירים. רונית היא אישה בת 68 שגרה לבדה בדירה שבה גדלה, בעוד סביבה נפתחים בתי קפה חדשים, מחירי הדירות עולים, והשכנים הוותיקים נעלמים אחד אחרי השני. הבחירה לכתוב דווקא על אישה מבוגרת ולא על צעיר שמתמודד עם אותם שינויים היא בחירה מכוונת מאוד.

בלום מראה שרונית אינה "מפגרת" או "לא מסתדרת עם הזמן" – היא אישה שבנתה את חייה בתוך מערכת יחסים מסוימת, ושהשינוי לא נשאל אותה. הדמות משקפת את הכעס והעצב של אנשים שמרגישים שהעולם שלהם נמחק, בלי שמישהו בכלל שאל אותם אם הם מסכימים. בלום לא מנסה לשפוט את השינוי עצמו, אלא להראות מה הוא עושה לאנשים. רונית מקבלת החלטות גרועות, לפעמים מתוך יאוש ולפעמים מתוך אגו, והוא לא תמיד מצליח לראות את הקשר בין הבחירות שלו לבין המצב שבו הוא נמצא. הדמות מראה איך מערכת כלכלית שלמה יכולה לגרום לאנשים להרגיש אשמים על דברים שהם בכלל לא שלטו בהם.

דמות ראי חברתי – דוגמה

יונתן אלבז, "הקו האחרון"

יונתן אלבז כתב את הדמות של עמית ברקוביץ' בתקופה שבה עבודות מסוכנות – כמו ניקוי חלונות בגובה, עבודה בפיגומים או בנייה ליד כבישים מהירים – הועברו ברובן לקבלני משנה. עמית הוא נהג משאית צעיר שעובד בשביל חברה גדולה, אבל לא מקבל את התנאים שהחברה הגדולה מקבלת. הוא עובד יותר שעות, מרוויח פחות, ואין לו שום ביטחון שיהיה לו עבודה בעוד חודש. אלבז לא הופך את עמית לקורבן מושלם. עמית מקבל החלטות גרועות, לפעמים מתוך יאוש ולפעמים מתוך אגו, והוא לא תמיד מצליח לראות את הקשר בין הבחירות שלו לבין המצב שבו הוא נמצא. הדמות משקפת את הכעס והעצב של אנשים שמרגישים שהעולם שלהם נמחק, בלי שמישהו בכלל שאל אותם אם הם מסכימים. בלום לא מנסה לשפוט את השינוי עצמו, אלא להראות מה הוא עושה לאנשים. רונית מקבלת החלטות גרועות, לפעמים מתוך יאוש ולפעמים מתוך אגו, והוא לא תמיד מצליח לראות את הקשר בין הבחירות שלו לבין המצב שבו הוא נמצא. הדמות מראה איך מערכת כלכלית שלמה יכולה לגרום לאנשים להרגיש אשמים על דברים שהם בכלל לא שלטו בהם.

דמות ראי חברתי – דוגמה

שלומי רוזנטל, "הכוכב שלא נכבה"

שלומי רוזנטל כתב את הדמות של אביב לוי בתקופה שבה תוכניות ריאליטי מוזיקליות היו בשיא הפופולריות שלהן, ומיליוני צופים ישבו מול המסכים כל יום חמישי בערב כדי לראות מי יצליח ומי ייפול. אביב הוא זמר צעיר שמגיע לתחרות מתוך חלום אמיתי לשנות את חייו ואת חיי משפחתו, אבל מהר מאוד הוא מגלה שהמערכת לא בנויה כדי לעזור לו להצליח – היא בנויה כדי לייצר דרמה, דמעות ורייטינג.

רוזנטל לא מציג את אביב כקורבן תמים לחלוטין. לפעמים הוא בוחר בדרכים קלות, מתפשר על הקול שלו כדי לרצות את השופטים, ומתחיל להאמין שהדמות הציבורית שלו חשובה יותר ממי שהוא באמת. הדמות מראה איך תחרות שנראית כמו הזדמנות יכולה בהדרגה לשנות את הערכים של מי שנכנס אליה.

דמות ראי חברתי – דוגמה

אלמוג בלום, "הבית שבקצה הרחוב"

אלמוג בלום כתבה את הדמות של רונית כהן בתקופה שבה שכונות ותיקות בערים גדולות עברו תהליכי שינוי מהירים. רונית היא אישה בת 68 שגרה לבדה בדירה שבה גדלה, בעוד סביבה נפתחים בתי קפה חדשים, מחירי הדירות עולים, והשכנים הוותיקים נעלמים אחד אחרי השני. הבחירה לכתוב דווקא על אישה מבוגרת ולא על צעיר שמתמודד עם אותם שינויים היא בחירה מכוונת מאוד.

**בלום מראה שרונית אינה "מפגרת" או "לא מסתדרת עם הזמן" – היא אישה שבנתה את חייה בתוך מערכת יחסים מסוימת, ושהשינוי לא נשאל אותה. הדמות משקפת את הכעס והעצב של אנשים שמרגישים שהעולם שלהם נמחק, בלי שמישהו בכלל שאל אותם אם הם מסכימים. בלום לא מנסה לשפוט את השינוי עצמו, אלא להראות מה הוא עושה לאנשים. רונית מקבלת החלטות גרועות, לפעמים מתוך יאוש ולפעמים מתוך אגו, והוא לא תמיד מצליח לראות את הקשר בין הבחירות שלו לבין המצב שבו הוא נמצא

כך משמעות שו"ת הלכות קטנות סי' ט' שכתב שמברכין עליו בורא פרי.

ויש לבאר דברי המשנ"ב שלמד כפוסקים אלו, והנה מצינו דגם בעלינו לשבח שם שואל דלמה יברך אשר נתן וכו', דמאי שנא מהכס"מ פ"ח ה"ה דכתב שאין לברך על קני סוכר אלא שהכל, ומפרש דאינו ראוי לאכילה אלא למציצה, ושואל דהוא הדין כאן אין אוכלים פריו, ואם מצד שיש משתמשים לתבלין, אין משתמשים בממשו אלא בטעם, ומצינו בתוס' נדה דף נ' ע"א ד"ה כל שחייב במעשר, דתבלין דהוא לטעם לא נחשב כפרי. ובסוף מיישב ע"פ דברי החת"ס בהגהות על השו"ע או"ח סי' ש"ו, דיש אוכלים קפה, וכתב ליישב דלכן הוא נחשב פרי. ולכאורה יש לדון, דלמעשה היום אין אוכלים הפרי וכמו דשאלו, ואף אם נאמר שיש אוכלים, אבל כאן צריך שיהיה נטעי לכך לדין ברכות, ודין ריח תלוי בברכת אכילה כבסי' רט"ז ס"ב ובשעה"צ ס"ק י"ב, ובאכילה צריך כן כבסי' ר"ב במשנ"ב ס"ק ל"ה, נ"ב, פ"ב ועוד, ומכיון שאין דרך אין נטעי לכך.

וי"ל לגבי מה שהקשה מהכס"מ לענין קני סוכר, יש לחלק משם, דשם כותב הביאוה"ל במשנ"ב בסוף סי' ר"ב ד"ה על הסוכר, לבאר דקני סוכר אינו נחשב פרי ולא נאכל, משא"כ בעלי צלף שנאכל ולכן נחשב פרי, ולכן י"ל דשונה משם מקני סוכר דאינו נחשב פרי דלא נאכל, אבל כאן למעשה הוא נאכל בענין משקה, ודומה לדין תבלינים שחוקים אף שנאבד כל צורתו כשדרכו בכך, שמברך כברכת הפרי, כמובא במשנ"ב סי' ר"ב ס"ק מ"ד וס"ק ע"ט, ולכן גם כאן בקפה נטעי אינש לשתות הקפה, וזה פריו.

ומה שהקשה שם בעלינו לשבח מהתוס' בנדה דף נ' דבסוג תבלין דלטעם לא נחשב כפרי, י"ל דזה מענין דמצינו דכתב בשו"ע בסי' ר"ב סט"ז ובסי' ר"ד ס"א דתבלינים שמתערבבים אין לו חשיבות פרי, וכך מצינו בהגר"ז סי' ר"ה ס"א דתבלינים כשהם בתבשיל אין אכילתם חשובה, שאינן עשויין לאכילה כלל. ע"כ. משא"כ כאן בקפה יש לו חשיבות בפני עצמו, דנעשה למשקה ויש לו חשיבות פרי. אלא דיש לדון דמצינו חסרון במשקה שאין מברך כברכת הפרי, וכדמצינו כן בתוס' בברכות ל"ח ע"א וכן בגר"ז סי' ר"ד ס"ד ובסי' ר"ב ס"ב לענין ברכת תה וקפה, והביא סברא זו במשנ"ב לענין שכר בסי' ר"ד ס"ק ט"ז, וכן במשנ"ב סי' ר"ב ס"ק ל"ד מהגר"א שם, ובמשנ"ב סי' ר"ח ס"ק נ"ג, דיש לדון בטעם זה, דאם זה משום שיורד דרגה במשקה, שהוא חסר בחשיבותו, א"כ לסברא זו לא קשה כאן, דאדרבא שתייתו כאן במשקה הוא חשיבותו, אלא דאם נפרש שהטעם הוא שאין מברך כברכת הפרי משום שהוא לא נחשב כאוכל ואין מתייחס לפרי, וכך כתוב בשו"ת פרח מטה אהרן, וכך בשו"ת הר צבי או"ח סי' צ"ח, וא"כ כאן לכאורה עוד צ"ב דאף שנטעי למשקה קפה, אבל אין נחשב להתייחסות לפרי, ובשלמא לסוברים לגבי ברכת תה וקפה לענין נדון ברכת מי שלקות, דמצינו דהפנים מאירות סובר דתה דמכיון דנטעי לכך הוא נחשב עיקר פריו, א"כ מובן, אלא לפוסקים שסוברים שאין מברכים בתה וקפה כברכת הפרי, ודלעיל בהגר"ז שסובר דלכן מברכים עליו שהכל ולא ברכת הפרי משום שהוא למשקה, א"כ שלא מייחסים אותו לפרי, וא"כ גם כאן לגבי ריח לכאורה צריך להיות כן, וכדלעיל דברכת ריח תלוי באכילה לברך אשר וכו' בפירות, וי"ל. ולגבי זה שונה דין ריח מברכת האכילה, דבאכילה מכיון שעיקר הפרי לאכילה חשוב בכך פרי דנטעי בעיקר לכך, ובשתיה אין מתייחס לפרי, משא"כ בריח דהשתיה לא מגרע, דהריח שווה בכל באותה רמה, לכן לדין ריח שווה ההתייחסות לגבי הפרי [וכדמצינו שבדין ריח תלוי בנטילה בסי' רט"ז ס"ב, הרי שתלוי במציאות הענין].

אלא דיש עוד לבאר משני מקומות: א. דמאי שנא משמן זית דכתוב בשו"ע סי' רט"ז ס"ה דברכתו בורא עצי בשמים, ומבאר המשנ"ב דלא מברכים הנותן ריח טוב וכו', כמו באתרוג וכדומה, ומבאר דהתם שאני שגדל עם הריח, אבל כאן בשמן זית אין הריח גדל עמם, אלא בא ע"י כתישה וטחינה שנעשית בידי אדם, ואין שייך לברך הנותן וכו', שלא ניתן בו הריח מתחילתו וכו'. ע"כ. וא"כ יש לבאר דלמה בקפה כתב לברך אשר נתן וכו', אף שהריח בא ע"י כתישה וטחינה, וכמו שכתב שמברך בזמן שכתוש וחם, ובא ע"י מעשה בני אדם, ואם נאמר שבקפה יש לו ריח לפני כן אלא שהוא מר, ואף שהוא מר חשוב בשעצם יש לו ריח, ובקלותו ממתקו והוא אותו ריח. אלא דלכאורה אפשר שגם כך בשמן זית שיש ריח בזית לפני כן כמו כן, וי"ל דקפה שאני משמן זית, דשם הזית הוא פרי לפני כתישתו, והוא כבר ראוי לאכילה לפני כתישתו לפרי, ולכן ריחו לא גדל עמו שנעשה בידי אדם, משא"כ בקפה שעיקר אכילתו מתחיל בקלייתו שאז ראוי לאכילה ובזמן זה מגיע ריחו, הוא נחשב שריחו גדל עמו עם פריו. ואף שריחו החשוב הוא בכתישה, זה לענין הברכה, אבל מכיון שהריח מתחיל בתחילת פריו זה נחשב שגדל עמו, וכפי ששמעתי הסברא שנקרא הנותן ריח בפירות.

ויש עוד לבאר דלכאורה מה שונה קפה מפת דכתוב דמברך על קפה כשכתושה וחמה, דמשמע דאז ריחו, ומה שונה מפת דכותב הביאוה"ל בסי' רט"ז ד"ה או לאוכלו ולהריח בו, לבאר דברי הגר"א דאין מברך כלל משום שהריח הוא רק לפי שעה בעת שהוא חם, וא"כ למה לא חששו לגר"א. וענה לי הגאון ר' חיים קניבסקי שליט"א: כנראה שבקפה יש בו ריח גם כשאינו ע"י כתישה וחם אלא שאין הריח נודף. ע"כ. ויש לבאר דבריו, דאחר קלייתו יש לו ריח אלא שהוא לא נודף אלא בזמן כשהוא כתוש וחם, ולכן שונה מפת דשם הוא רק לשעה, משא"כ בקפה הוא לא נחשב רק לפי שעה, ונחשב ריחו חשוב.

יחיאל מיכאל אלטמן - קרית ספר

ברכה אחרונה על ריח

כתב המשנ"ב (סי' רט"ז ס"ק כ') דהטעם דאין מברכין אחר הנאת הריח משום דהויא הנאה מועטת, וכך מבואר בנדה נ"ב בגמ' וברש"י. וכתב בשעה"צ סק"ג עוד טעם בשם הכל בו "כבר נפסקה ההנאה לגמרי, ודמי למאן דנתעכל המזון במעיו דאבד ברכתו". וכך מבואר במ"א דהוה ב' טעמים. והחזו"א בסימן ר"ח הקשה דלטעמא דהכל בו קשה, הא מצינו דהמן הי' נבלע באברים ובכ"ז בירכו לאחריו, ולכן הסיק כטעמא דרש"י, וביאר "משום דלא חשיב לא תקנו בו חכמים בר"א". נמצא דלפירוש החזו"א כוונת רש"י בדבריו "הנאה מועטת" הוא חסרון בחשיבות, ובב"ח וכן בט"ז ביארו את רש"י כטעם הכל בו, דהב"ח אחר שהביא לשון רש"י כתב וז"ל: "ר"ל דמיד לאחר שהריח נפסקה ההנאה, ודמי לאוכל ונתעכל המזון במעיו דאינו מברך אחריו". והנה בספר הפרדס לרש"י שער ז' כ': "קשיא לי אמאי לא תקנו ברכה שניה על הריח כמו על שאר מיני אכילה, יש לי לומר דבשאר דברים דין הוא שיהיה להם ב' ברכות, הראשונה ברכת הטעם דכיון דנהנה צריך להודות לבוראו, והשניה משום שנהנה אחר אכילה שחולק הכבד מן הדם לשאר אברים, וא"כ ברכה ראשונה היא משום הנאת החיך, והשניה משום הנאת שאר האברים, אבל בריח אינו כן דאין לכל הגוף שום הנאה אלא לנפש בלבד, וכיון שכן די לו בברכה אחת". ונראין הדברים כהבנת המ"א וחזו"א ברש"י דהנאה מועטת פירושו בעצם, ולא משום דנפסקה כהבנת הב"ח.

דוד צבי קצבורג - נתיבות

בדין להריח באתרוג של מצוה ע"י תנאי ובשבת

בשו"ע סי' רט"ז סי"ד: המריח באתרוג של מצוה מברך עליו [ראבי"ה], וי"א [רבינו שמחה] שאינו מברך, לכך נכון שלא להריח בו. ובביאור הלכה האריך לתמוה על הא"ר ומאמ"ר ונה"ש ומטה יהודה שסוברים דלדעה שלא מברכים כל ז' לא מברכים, דהוקצה למצותו ואינו עומד להריח, דהרי מריח הוא לא הקצה את האתרוג, וא"כ שיברך עליו בזמן שלא לוקחו למצוה. ובהמשך הביא הביה"ל שיש שרוצים לומר דמאחר שבעיקרו לא עומד להריח, א"א לברך מיני או עצי ולברך אשר נתן ריח טוב, כיון שבחג הוקצה מאכילה א"א לברך אשר נתן ריח טוב בפירות, וכ' ע"ז הביאור הלכה דלא מסתבר כלל טעמם, וכי בגלל שהקצה מלאכול את זה כבר נחשב שלא עומד בעיקרו לאכילה, ובפרט דהב"י בסי' תרנ"ג הביא רשב"א דאם התנה שהאתרוג לא יאסר באכילה או בהנאה מהני, א"כ בודאי לא נתבטל ממנה שם מאכל ע"י שפרש עצמו מלאכלה, ומסיק הביה"ל דהעיקר כמ"א דצריך לברך בשאר זמנים יש לימנע מלהריח באתרוג.

הנה מה שהביא הביה"ל מהרשב"א המובא בב"י סי' תרנ"ג דאם התנה שהאתרוג או ההדס לא יאסר מהני, הברכי יוסף כאן סי"ג מביא כן [אך לא ציין שהב"י הביא את זה], וז"ל הברכ"י: ואם התנה עליו ועל ההדס להריח בהם, התנאי מועיל. מר זקנינו הרב החסיד מהר"א אזולאי זלה"ה בהגהותיו מס' צרור החיים לתלמיד הרשב"א, ובאמת שכן כתבו עוד כמה ראשונים דמהני להתנות על האתרוג והלולב שלא יאסרו, המכתם בסוכה לז: והמאירי שם, ובארחות חיים הל' לולב סי' כ"ו.

אלא שבכה"ח כאן אות פ"ג הביא דהערך השלחן באות ט' תמה על הברכ"י, כיון דבזה"ז אין להתנות כמ"ש בסי' תרל"ח לגבי נוי סוכה. ובאמת שכן כ' הדרכ"מ שם בסי' תרנ"ג וז"ל: ולעיל גבי נויי סוכה כתבתי דבזה"ז אין להתנות, וכונתו דלכן אין להתנות גם על האתרוג וההדס, דשם בסי' תרל"ח כ' הרמ"א יש מן האחרונים שכתבו דבזה"ז אין נוהגין להתנות, ובמ"ב כ' משום דלא בקיאי שפיר בתנאי, ויש מאחרונים שמפקפקין בטעם זה דהלא לשון התנאי מפורש בגמ' ואין שייך בקיאות. ולשיטת אותם אחרונים שמפקפקין סרה קושיית הרב ערך השלחן, וא"כ לאותם אחרונים אפשר להתנות על האתרוג והלולב שלא יאסר, וא"כ יוכל להריח בזה כל ז' ולברך על האתרוג הנותן ריח טוב בפירות.

[ויש אחרונים שביארו דהטעם שלא להתנות דלא בקיאים בתנאי הכונה, שהמהרי"ל לשיטתו חושש שצריך להתנות דוקא בבין השמשות, ואין הם בקיאים בזמן הזה, וכ' הביכו"י דגם לטעם זה דהדס ודאי שא"צ ביה"ש דוקא, ובהדס אם יתנה ודאי מהני].

עוד אופן להריח באתרוג הוא מש"כ במ"ב סי' תרנ"ג סק"ב מהמ"א וש"א דאתרוג מותר להריח בו בשבת, דהא עכ"פ עתה לאו למצוה עביד. ובספר שלמי יהודה עמ' ל"ג מביא ממרן הגרי"א שליט"א שחוכך להחמיר כיום שאין נוהגים להריח בהם, ויש בזה משום מוקצה מחמת חסרון כיס, בין בשבת לפני סוכות ובין בשבת חוה"מ סוכות.

ומה שהביא שם השלמי יהודה מהגר"ש וואזנר שליט"א שהעיר על דברי הפמ"ג סי' תרנ"ח משב"ז סק"ג שכ' ואפשר אפי' בשבת יו"ט ראשון הוקצה לכל ז', והעיר ע"ז דהרי לפני זמן המצוה ל"ש הוקצה למצותו, יש ליישב קושיא זו כמו שכתב הביכורי יעקב הנ"ל באריכות לבאר שיש ב' מיני מוקצה, או מפני מצוה שעשה בו ומפני זה אסור להריח בהדס, וכדילפי' מסוכה דאסרה תורה מחג הסוכות. ב. מפני שייחדו למצוה הוקצה מדעתו מלאכול ממנו, והוי כמוקצה דגרוגרות וצימוקים דאסור מטעם הכנה.

ובהלכות שבת בשבת להגרמ"מ קארפ שליט"א ח"ב הוסיף דבזמנינו אתרוג מוקצה בשבת, ואין לומר דכיון שהוי אוכל לא חל ע"ז מוקצה מחמת חסרון כיס, דזה לא ראוי לאכילה דהרי צריך לבשל את זה [אה. ומה שר' חייא מטביל ונפיק, כנראה היה בזמנם].

ויש להוסיף דאין עצה בשבת להריח ע"י שלא יגע, דהא מבואר בביאור הלכה שצריך דוקא ליטול בידיו ולהריח כדי לברך הנותן ריח טוב בפירות.

יוסף חיים הלוי בירנבוים – קרית ספר

אם שייך דין "מטעמת" בברכת הריח

יש לכאורה מקום לדון, באדם שלוקח דבר החייב בברכת הבשמים ומריחו כדי לדעת אם ריחו ערב לו, אם צריך לברך או לא [באופן שודאי יש לו ריח, רק רוצה לידע אם ערב לו], דלכאורה נראה דכמו בטועם דבר מאכל קי"ל בסי' ר"י סעי' ב' דאין צריך לברך, ואפילו בולעו, יעוי"ש, ובמשנ"ב שם ס"ק י"ג דאפילו טועם אחר הבישול שאין ביכולתו לתקן רק לידע אם הוא טוב, שמצדדים האחרונים שלא לברך, וא"כ לכאורה הוא הדין בנד"ד.

אך יש לומר דבריח כל שהוה מריח הוי כרביעית לגבי אכילה, ולפי"ז אף אם שייך בכאן דין מטעמת צריך לברך, כדאיתא שם דרק עד רביעית אין מטעמת צריכה ברכה.

לברך על ריח שכעת יש לו עיקר, אך נועד להריחו כשאין לו עיקר

נסתפקנו במריח מיני בושם המצויים היום (בהנחה שמיוצרים באופן שמחייב בברכת הריח), אם צריך לברך עליהם, וסיבת הספק, דהנה מבואר דמברכים רק על דבר שעומד לריח, ובשמים אלו אף שעומדים לריח, הרי אופן שימושם ששמים אותם על גוף האדם, ומתנדפים, ונשאר רושם הריח על הגוף, וזה ודאי ריח שאין לו עיקר. ולכאורה י"ל שכיון שעומדים לריח, אך באופן שאינו חייב בברכת הריח שוב אין זה שעומדים להריח מחייב בברכה, או דילמא כיון שעתא כשמריחם יש להם עיקר וסוף סוף עומדים לריח, טעונים ברכה, ולזה נטתה יותר דעת חכמי ביהמ"ד.

שלמה בר כוכבא - תל ציון

קדימת ברכת טעם לברכת ריח

מ"ב סי' רט"ז סק"ד: כתבו הפוסקים היו לפניו שתי ברכות, אחת של טעם ואחת של ריח, נוטל תחילה המין של טעם בימינו ומברך עליו לפי שהיא חשובה (ר"ל האכילה) שנכנסת בגוף, ואח"כ נוטל של ריח ומברך עליו. ולקמן בס"ב כתב בשו"ע: אם היה פרי ראוי לאכילה ונטלו לאכלו ולהריח בו, מברך הנותן ריח טוב בפירות, וכ' במ"ב (ס"ק י') שהא"ר והמאמ"ר ס"ל דכשהריח והאכילה בפרי אחד מוטב לברך על הריח תחילה, דמקרבא הנייתה, שתיקף כשאוחזו בידו מריח, ואח"כ יברך על האכילה, היינו דהא"ר והמאמ"ר סוברים דמה שאמרו להקדים ברכת האכילה לזו של ריח הוא רק כשצריך לאחוז מין נפרד עבור כל ברכה, אבל אם מה שבידו יכול לחייבו בב' הברכות בזה יקדים הברכה של הנאה הראשונה.

ולדעתם יש לעיין במקרה שאינו צריך לתפוס כלום בשביל ברכת הריח, כגון הנכנס לחנותו של בושם (סי' ר"י"ז ס"א) ונמצא שם גם מאכל, האם יקדים ברכת ריח כיון שקרובה הנאתו, או שבאופן זה יסכימו לשיטת הפמ"ג שבמ"ב (הנ"ל ס"ק י') שיתכוין אז שלא ליהנות מן הריח כדי להקדים ברכת האכילה, דיש לומר שעד כאן לא חלקו על הפמ"ג אלא כשתופס כבר הפרי שמחייב ברכת הריח וגם של אכילה, ובזה אינו יכול לוותר על הנאת ריח לדעתם, אבל כשאינו עושה כלום בשביל הריח, יתכן שמותר לכוין שלא ליהנות מהריח כדי להקדים ברכת האכילה.

ומצד שני יש להסתפק אליבא דפמ"ג דכתב שלא יכוין להריח על הפרי כדי להקדים ברכת אכילתו, דאולי כתב כך רק כשכבר לוקח הפרי ביד יראה אז לברך על האכילה, אבל בנמצא בחנות של בושם דכבר מריח בלי מעשה, אולי בזה לא יאמר שיכוין לא ליהנות מהריח עד שיקח המאכל ביד, אלא יברך תיכף על הריח. ומהפמ"ג הזה נמצינו למדים דמה שכתב השו"ע (ס"א) אסור ליהנות מריח טוב עד שיברך קודם שירית, היינו שאסור לכוין להריח, אבל אם נתכוין שלא ליהנות מהריח אינו עובר איסור במה שמריח בעל כרחו לפני שמחליט ליהנות כדי שיוכל לברך לפני כן.

ברכת ריח על מחובר

כתב הבה"ל (ד"ה מריח): ואין חילוק בין (מריח) מבשמים תלושין ובין כשהוא עדיין מחובר בארץ, כגון שהולך בשדה שגדלין בו אותן הדברים המריחין. ולכאו' מוכח כן מלקמן סי' של"ו ס"י דפסק השו"ע שמותר להריח מהדס מחובר בשבת, אבל לא מכל פרי הראוי לאכילה, דשמא יקוץ אותו פרי שמריח בו כדי לאכלו, והסביר שם המ"ב (ס"ק מ"ח) דבהדס לא שייך למיגזר שמא יקוץ כיון שרוצה רק להריח, וזה יכול לעשות אף במחובר (ע"כ).

ואם נאמר שכדי לברך צריך לתלוש, א"כ קיים בהדס החשש שיש בפרי, דכמו ששם יקוץ אותו כדי לאכלו, גם כאן יקוץ אותו כדי לברך על הריח, אלא ע"כ דגם לענין ברכה אין חילוק בין תלוש למחובר.

ברכת שהכל על ריח

כתב המ"ב ס"ק י"ג: ודעת איזה אחרונים שבדיעבד אם בירך על הריח שהכל יצא, דלא עדיף ריח שהנאה מועטת היא מאכילה ושתיה שהנאתם מרובה ואעפ"כ יוצאים (ע"כ). נראה שדעת אחרונים אלו היא דבכלל מאתים מנה, ואם יש בכח ברכה זו לפטור הנאה גדולה ק"ו שתפטור הנאה קטנה. ולפ"ז לדעתם לכאו' כל הנאה שהיא פחותה מאוכל ודאי שיצאו גם בשהכל, ולמשל ברכת האור שמברכים במוצאי שבת שהיא הנאה פחותה מהריח, ואולי גם משום כך תקנו (ברכות נב:) שו"ע סי' רצ"ו) לברך כסדר יבנ"ה, יין קודם שהיא הנאה גדולה, ואח"כ בשמים שהיא פחותה מזו (כדלעיל סק"ד), ואח"כ אור שכלל לא נכנסת לגוף אלא מורגשת על ידו, או ברכת יוצר המאורות שהיא גם ברכה על הנאה מהם (כמגילה כד:), ואפשר לומר דגם לדעתם אין לברך שהכל אלא על הנאת הגוף, כבשמים שהנשמה נהנית מהם ושואפים הריח לתוך האף, אבל ברכת הראיה שאין נכנסת לגוף כלל גם לדידהו לא תיפטר בשהכל.

ובמ"ב (שם) כתב: ודעת המגן גיבורים שאפי' בדיעבד לא יצא, דאין זו מטבע שתקנו חז"ל, ולא נתקן ברכת שהכל על האכילה ושתיה (ע"כ). נראה דלדעתו משמעות שהכל היא רק על דבר שנחשב כהכל, היינו שהגוף יכול להתקיים על ידו, וזה רק אוכל או משקה, אבל דבר פחות מהם אי אפשר לומר עליו שהכל כיון שההנאה אינה כ"כ גדולה. ודומה לזה מצינו שאמרו ז"ל (ברכות נ) שהמברך ומטובו חיינו הרי זה בור, ופי' רש"י שממעט בתגמוליו של מקום דמשמע דבר מועט כדי חיים (ע"כ), היינו דכשמקבל אוכל שע"י הוא חי זה דבר גדול, וטובה שלימה שקיבל מהבורא ית"ש, ועל הנאה הדומה לזו מברך שהכל. אבל אם יברך על הנאה פחותה שהכל הרי זה כאילו אינו יודע להחשיב גודל התועלת שמקבל ע"י דבר המחייהו, שהרי מודה באותה צורה על הנאה קטנה.

עדיפות ברכת עצי בשמים

כתב המ"ב ס"ק מ': אם חביבין אצלו שניהן בשוה (דבר שברכתו עצי בשמים ודבר שברכתו עשבי בשמים), נכון יותר להקדים העצי בשמים שהיא ברכה מבוררת ופרטית ביותר, ואח"כ יברך עשבי בשמים (ע"כ). ויש לעיין דבס"ק שלפני זה (ל"ט) כתב בשם אחרונים דכשם שברכת עצי אינה פוטרת עשבי, כן ברכת עשבי אינה פוטרת עצי, דעשבים אינו בכלל עץ (ע"כ), וא"כ שכל אחת עומדת לעצמה במה מבוררת יותר ברכת עצי.

ואולי י"ל משום שיש יותר עשבים מאילנות, שעל אילן אחד צומחים הרבה ענפים ועלים, אבל כל עשב צומח לבד, וממילא כשמברכים על עצים מברכים על דבר שפחות מצוי, וככל שהדבר מצוי יותר הוא יותר זול ופחות חשוב, ולכן חשובים עצים וברכתם יותר מבוררת מעשבים.

ועוד אפ' לומר עפ"י דרשת רבי חנינא בר פפא (חולין ס.) על יהי כבוד ד' לעולם, דבשעה שאמר הקב"ה למינהו באילנות נשאו דשאים ק"ו בעצמן וכו', ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא אמר הקב"ה למינהו אנו על אחת כו"כ, מיד כל א' וא' יצא למינו, פתח שר העולם ואמר יהי כבוד וכו' ישמח במעשיו, ופי' רש"י אנו (הדשאים) שרבים אנו ודרכנו לצאת תכופין ומעורבבין, ואם אין נזהרים לצאת לבד הרי אין אנו ניכרין זה מזה (עכ"ל). הרי דאילנות מצד עצמם אינן רגילין לגדול ברציפות א' ליד השני, ובעשבים בדרך כלל הם מעורבים, ולכן מצד גידולם האילנות הם מבורכים וכל א' ניכר לעצמו, וממילא כשמברך עצי בשמים מזכיר בזה צמחים שכל א' ניכר לעצמו, ויש בזה יותר שבח להקב"ה, דע"י שנפרדים א' מהשני רואים ריבוי המינים ויחודיות של כל א', משא"כ בעשבים שהם נמוכים על הארץ ותכופים א' ליד השני, אין ניכר כ"כ מין א' מהשני, ופחות מבחינים בגדלות הבריאה וריבוי מיניה.

זמן ברכה על מוגמר

שו"ע סעי' י"ב: מברכין על המוגמר משיעלה קיטור עשנו קודם שיגיע לו הריח, ובביה"ל (ד"ה קודם) כתב ואף שאין תופס המוגמר בידו לא מקרי קודם דקודם, וכמו לעיל סי' קס"ז ס"ג לענין לחם (דאין לברך קודם שיתפוס), דהתם מחסר הלקיחה בידו והאכילה, מה שאין כן הכא לא מחסר רק שירית, ומקרי שפיר קודם לעשייתן. עכ"ל. ולכאו' צריך להבין דבמקום להקשות קושיא מהלחם שצריך לתפוס כשמברך עליו, יכל הביה"ל להביא ראיה מהעומד על אמת המים (סוף סי' ר"ו) שאפשר לברך גם בלי לתפוס, ואפילו על דבר שעדיין לא נמצא לפנינו ורק יודע בבירור שיגיע, ובפרט שכבר פסק בבה"ל בתחילת סימן זה (ד"ה מריח) שלא צריך להחזיק בשמים בידו בזמן ברכתו, ואפי' אם הם מחוברים יכול לברך.

ואולי כאן גרע מאמת המים, דשם בשעה שמברך יש כבר מים לפניו, אלא שבכוונתו לשתות מהמים שיבואו אח"כ, ובמוגמר אין שום ריח כשמברך, ולכן לא יכל לסמוך ג"כ הבה"ל על מה שכתב ברישׁ הסימן לגבי עשבים מחוברים, דשם ריחם כבר נמצא בעולם כשמברך וכאן עדיין אין ריח. ומפני כך הי' ס"ד לדמות זה ללחם, דכמו ששם הדבר שנהנה ממנו נמצא (הלחם), אע"פ שהנאה עדיין לא קיימת (אכילה), ובגלל זה צריך לתפוס בזמן הברכה, כך גם במוגמר כיון שההנאה (הריח) עדיין לא בעולם הי' ראוי לאחוז הגוף שממנו עתיד לבוא הנאתו (המוגמר). ועל זה הוצרך לתרץ דהואיל וכאן אינו זקוק לפעולה כדי ליהנות, דממילא מריח, לא הוי קודם דקודם כמו בלחם שצריך להכניסו לפה וללעסו כדי שיהנה ממנו.

ולכאו' יש טעם נוסף להקדים ברכת המוגמר יותר מברכת הלחם, והוא לפי מה שכתב השו"ע (ס"א) דאסור ליהנות מריח טוב עד שיברך קודם שירית, ולכן יש לו להזדרז לברך על ריח המוגמר לפני שירגיש אותו, דאחר שקיים הריח בקל יכשל באיסור זה. ואע"פ שיכול לכוין שלא ליהנות מהריח כמ"ב (סוף סק"י), ואז עדיין לא צריך לברך, מ"מ לא כולם יודעים הדין ולא תמיד שמים לב לכך, ולכן מהרגע שניתן לברך ע"פ דין יש לו למהר לומר הברכה, טרם שיהנה בלי ברכה מהריח.

אליהו ברייזכר - בני ברק

מתי ברכת מיני בשמים פוטרת הכל

בשו"ע סי' רט"ז סעיף י': היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים, מברך על כל אחד ברכה הראויה לו, והוסיף הרמ"א בשם הטור דאם בירך על כולם מיני בשמים, יצא. ועיין בב"י שלמד דהטור סובר שזו רק דעת רב עמרם שאמר דכשיש לפניו ג' אלו מברך על כל אחד ברכה הראויה לו, אך להרמב"ם שכתב זאת רק בגוונא שהיו לפניו עצי ועשבי, משמע שכשיש גם מיני בשמים אז מברך על הכל בורא מיני בשמים, ופליג עלי' הב"י כיון דע"כ איירי בדין לכתחילה, דהא בדיעבד פשיטא דגם אם מברך מיני על עצי או עשבי יוצא יד"ח, וא"כ מה שאמר רב עמרם היינו דלכתחילה יברך עכאו"א, ממילא י"ל דגם הרמב"ם מודה לזה, ומש"כ עץ ועשב הוא לאו דווקא, וה"ה אם היה ביניהם דבר אחר שברכתו מיני, והכריח זאת דמ"ש מברכת הפירות שאע"פ שהאחת נפטרת בברכת חבירתה בדיעבד, מ"מ לכתחילה צריך לברך על כל אחד ברכה הראויה לה, וה"נ כאן דלא יברך מיני על עצי או עשבי, עכת"ד עיי"ש.

ועיין בב"ח שכתב דשארי ליה מאריה במה שלמד הב"י בטור דאיירי אלכתחילה, דהא הטור נקט לשון "ובירך" והיינו דוקא בדיעבד, ע"ש, שהרי הכרח הב"י הוא פשוט, דהא לא שייך לומר דס"ל לרב עמרם דמיני לא פוטר עצי ועשבי בדיעבד, וע"כ שמש"כ היינו לכתחילה, וממילא מש"כ הטור דלרמב"ם יברך היינו ג"כ לכתחילה. ודו"ק. ועיין בכס"מ (פ"ט מברכות ה"ד) שהביא להטור, וכתב: ואני אומר שדברי רב עמרם אינם אלא לכתחילה וכו', והשתא י"ל דהר"מ ור"ע לא פליגי וכו', ומבואר דלא כתב שזה המוכרח בדעת הטור, אלא דעכ"פ ודאי שכך דעת ר"ע, ואילו הטור לא למד כן, א"כ בלאו הכי לא נקטינן כוותיה. ודו"ק.

ואמנם בפרישה ביאר דאיירי בדיעבד, ובכ"ז דעת ר"ע שלא יצא במיני, והיינו בגוונא שלא כיון בהדיא לפטור שלשתן, וכמו שראינו דבירך על פרי האדמה וכיון לפטור את פרי העץ יצא (שו"ע סי' ר"ב ס"ב), ומשמע דאם לא כיון לפטור לא יצא, אבל הרמב"ם אע"פ שפסק בפ"ד ה"ו דבירך על הפרפרת לא פטר את הפת (והיינו בלא כיון לפטור, ואע"פ שבכס"מ שם לא חילק, מ"מ מפשטות לשונו בב"י נראה שכך למד בכל מקום, עיש"ה ודו"ק), מ"מ הכא סבר שכן פוטר דשאני ריח מאכילה, עי"ש. ולהלן נביא הסברות שכתב הפרישה לחלק בזה. ומ"מ יש לציין כאן דבמשנ"ב בסי' ר"ו (ס"ק י') שהביא השע"ת דיש

אליבא דהלכתא
רשת סמלי ערב
ישמ"ח יוסיאבת חברת אחבות ושלום

חולקים, וס"ל דל"י אפילו כיון להדיא, ומסיק דמ"מ בדיעבד יצא וכהשו"ע, ומאידך בסי' קע"ו ס"ק ב' הביא בפשיטות דברי השיטמ"ק דבירך על הפרפרת לא פטר את הפת, זה אף בכיוון לפטור ע"ש, וכבר הק' כן החזו"א בסי' ל"ד ס"ק ז'. ולכאורה צריך לחלק דשהכל מעיקרא כולל הכל, וכן "האדמה" שייך גם על העץ, ורק פירטו חז"ל שיברך על העץ עצמו, משא"כ מזונות שמעיקרא לא תקנו על לחם, אלא תקנו המוציא כמו שתקנו מזונות, ולא שהעלו ברכתו ממזונות להמוציא דהא הי' שייך גם איפכא דיברך על פת הבאה בכיסנין וכדומה המוציא, וע"כ דכ"א זה ברכה לעצמה. ודו"ק (ושוב ראיתי בפסקי תשובות סי' ר"ו בציון 20 שכתב לחלק דשהכל על מיני מאכלים ובפה"א על פירות העץ זה מדינא דגמ' ושו"ע, משא"כ מזונות על פת או על שאר מאכלים, עיי"ש, וצ"ב דאם הדין אמת מאי נפ"מ היכן מקורו טהור, וי"ל).

והנה לפני שנבאר החילוק יש לציין לאורחות חיים אות מ' שכתב מפורש בשם הראב"ד דאפילו היו לפנינו רק עצי בשמים ומיני בשמים, ובירך מיני בשמים שכוללת הכל, עיי"ש, ומפורש דס"ל דחלוק ברכת הריח מברכת הפירות, ומסתבר דהב"י לא ראה לא"ח זה, דאל"כ לא היה תמה על הטור בהא דהיו שלשתן לפניו, שהרי בראב"ד מבואר דאפילו בלי שהיו לפנינו מיני מברך מיני. ודו"ק.

והפרישה הנ"ל חילק דבפירות הוא מחוסר לקיחה ואכילה דכל חד מינייהו, ולכן לא פטר חבירו, משא"כ הכא דבחדא זימנא מריח שלשתם, ואפשר דמיירי נמי שכבר מריח שלשתם בשעת ברכה, ע"ש. וכעי"ז גם חילק בט"ז (ס"ק י"א) דריח שאני שכאילו שלא בבחירתו, שנכנס מאליו והרי רוצה להריח כולם, ואף אם יריחם לכתחילה להריח בזה אפשר שיבוא לו ריח תחילה מהשני, על כן יברך בדבר שכולל כולם וכו', עיי"ש. ואמנם הט"ז הלך ליישב הטור דאיירי אף לכתחילה, ואילו הפרישה הלך לבאר רק אמאי בדיעבד פוטר הכל גם בלי לכוין, אבל לענין לכתחילה לא ס"ל דיהני זה, אך מ"מ עצם הסברא מבואר בתרווייהו, ודו"ק. ומ"מ לכשנדקדק יצא לנו דבריח שתלוי בבחירתו כגון שנתן בתוך כלי וכדומה, א"כ שוה לברכת אכילה (לפרישה לענין אם בירך ולא כיון לפוטרו, ולט"ז לענין לברך "מיני" לכתחילה), ויל"ע לפי חילוק המשנ"ב בין שהכל על ש"א והאדמה על עץ לדין פרפרת והפת, מה יסבור בענין ברכת הריח (בדינא דהפרישה), ולכאורה תלי בסברות שביארו החילוקים בזה, עיין בזה לעיל ויל"פ, ואכמ"ל.

ואמנם כשאני לעצמי חשבתי בתחילה ליישב קושיית הב"י, דאין החילוק בין אכילה לריח אלא בין הנוסח שבברכות האכילה לנוסח שבברכות הריח, דבאכילה בין אם מברך שהכל על מיני אוכלין אחר שכבר תקנו לברך על כל דבר ברכתו, א"כ בשהכל לא הזכירו כלל, וכן בהאדמה על עץ שמ"מ לא מזכיר העץ, משא"כ בבורא מיני בשמים הרי מברך על הבשמים ומגדיר הברכה, וכמ"ש אומר "מיני" בשמים, והרי ודאי שזה מין בשמים, ואין כאן אלא חסרון קטן של אי פירוט, ובפירות אע"פ שאומר בורא "פרי", מ"מ כשאומר האדמה הרי אי"ז עץ, אלא דאי"ז כ"כ שקר וכמבואר במקו"א, ולכן עכ"פ לכתחילה לא יברך, וצ"ע.

ובמשנ"ב (סי' ר"י ס"ק ל"ז) על הא דמבואר לעיל שבעצי ועשבי ומיני צריך לברך על כל אחד בנפרד, כתב ד"נתערבו כמה מינים יחד או שהם באגודה אחת וא"א להריח מכל מין בפנ"ע, מברך עליהם בורא מיני בשמים [א"ר ודה"ח], מיהו משמע בא"ד דטוב לקטום מהאגודה איזה מין כדי שיוכל לברך עליו ברכתו הראוי לכתחילה". עכ"ל. ועיין בחזון עובדיה עמוד שט"ז אות ח' שכתב דבושם שעירבו הרוכל מכמה מיני בשמים, וכן הנכנס לחנותו של בושם ויש בו הרבה מיני בשמים ומריח ריח טוב, מברך בורא מיני בשמים, עיי"ש. ונראה שבדווקא נקט דוגמאות אלו שלא שייך להפריד ולברך על כל אחד ברכתו הראויה, וממילא פשוט שמברך בורא מיני בשמים. ודו"ק.

ושאלו בבי מדרשא אמאי מברך בורא מיני בשמים, ול"א שיהיה הדין כמו בברכה על אכילה דאזלינן בתר העיקר והטפל נפטר ממילא, והיינו דסתם כך אזלינן בתר הרוב, ופעמים שאזלינן בתר החשיבות כמבואר בכ"מ, וא"כ הכא יברך לפי מה שהוא הרוב כאן, ואם יש איזה ריח שאפשר להגדירו כחשוב, והיה מקום לדון האם יברך עליו אפילו כשהוא המעט, ועכ"פ חזינן שאף אחד לא ראה לדון כך, אלא פשוט הדבר שיברך בורא מיני בשמים אם לא שיכול להפרידם.

ויש מקום לחלק דבברכת הריח לא שייך טפל, והיינו שהרוב אינו ניכר בעין, ול"ד לאוכל שמונח לפניו שאז חשיב טפל ועיקר, אמנם הרי ודאי ששייך לדון מה הרוב מהבשמים שנמצאים לפניו, ומנין לומר שאין דרך לערב בשמים דנימא שלא נהיה כאן "מעשה הטפלה", ואמנם גם באכילה יש מקומות שאומרים דל"ח טפל, אבל הרי מ"מ ודאי שכבר נטפל אז יש את הדינים של עיקר וטפל. ואע"פ שי"ל דהיא גופא דבריח מברך על עצם הריח, וא"כ אי"ז תלוי בבשמים עצמם אלא בריח שיוצא מהם, ולכן אין כאן טפל ועיקר, אלא הכל דבר אחד שבטל עצמיותו של כ"א, מ"מ לכאורה הא גם באכילה שהולכים לפי חשיבות הדבר כגון ה' מיני דגן, וכגון שעיקר מטרתו באכילת דבר אחד וכו', וא"כ אע"פ שאין רואים את הרוב בדבר עצמו מ"מ חשיב עיקר וטפל, וא"כ נימא הכי גם בענין הריח. אבל עדיין החילוק ברור, דבריח אין הענין כלל בגוף הבשמים, משא"כ בה' מיני דגן שהם עצמם חשובים, וכן במליח וכדומה שהוא עצמו נעשה חשוב, ודוק. ואולי באמת בגלל שק' להגדיר מה הרוב וכו', ממילא לא נתנו דבריהם לשיעורין, ולכן מברך "מיני", אמנם א"כ הי' לפוסקים לפרש זאת, וצ"ע.

ועל כן נראה לענ"ד לבאר בזה, דשאני ברכת מיני בשמים מהברכות שמצאנו באכילה, דהיינו שאצל אכילה ע"כ צריך לברך על מה שחשוב וכו', דאין לו לבוא ולהוריד את המאכל לברכת שהכל שהיא כוללת כיון שלכתחילה ודאי צריך לברך על הדבר עצמו, ו"שהכל" אינו קשור לא לברכת מזונות ולא עץ וכו', אלא פשוט מברך על הכל ונכלל בזה כל ענין, אבל לענין בשמים הרי אין הנידון שיברך שהכל, אלא שיברך "בורא מיני בשמים", והברכה הלא הוא על בריאת מינים של בשמים, וא"כ גם כאשר יש כאן "עצי" או "עשבי" בשמים הרי ברכתו מתייחסת לזה שאומר מיני בשמים. ואע"פ שיש אפשרות לפרט עצי ועשבי, מ"מ כשהכל מעורב יחד הרי יש כאן תערובת בשמים, ואין לך ברכה מתאימה יותר מברכת "מיני" בשמים, שזה מה שמריח ונהנה. וממילא אין ענין לילך בתר רובא וכדומה, אחר שתקנו לנו ברכה על ריח שבא מכמה מינים של בשמים (ויתכן שבאמת תקנו נוסח "מיני" על דברים שאינם עץ ואינם עשב וכמו המוס"ק וכו', אבל לא על שילוב של עצי ועשבי, אולם מ"מ אחר שכבר יש ברכה כזו ודאי שהדין הוא שיברך אותה בכהאי גוונא), ודו"ק.

ובמה שהזכרתי בתחילה לדוגמא דחנותו של בושם שא"א להפריד הבשמים, ועל כן מברך בורא מיני בשמים, שוב נזכרתי למש"כ המשנ"ב במקומו שם (סי' ר"ז סק"ג) וז"ל: משום שבחנות של בשמים נמצאים בו עצי ועשבי בשמים, לפיכך מברך מיני בשמים, ולא דמי להא דלעיל סי' רט"ז ס"י דאם היו לפנינו עצי ועשבי מברך על כל אחד ברכה הראויה לו, דהתם מיירי שמביאין לפנינו שנים או שלושה מינים, ונוטל בידו מכל מין בפנ"ע להריחו, לפיכך מברך על כל מין בפנ"ע, משא"כ הכא שאינו נוטל בידו שום בושם, אלא כשנכנס עולה לו ריח מן כמה מיני בשמים כאחת, לפיכך מברך ברכה כוללת עכ"ל.

ויל"ד בדבריו, דבריש דבריו משמע דדווקא כשנוטל כל מין בפנ"ע אז מברך על כל מין בפנ"ע, אבל כשנוטל אגודה של בשמים יברך על הכל "מיני", ואילו בסו"ד משמע דדווקא בחנות שהריח בא מאליו ומריח מכמה מינים יחד אז מברך מיני, אבל לא יבוא ויטול בידו כמה מינים לברך "מיני", וצ"ע. וע"כ ליכא למידק מיניה. אבל באמת כבר הבאנו לעיל שכתב המשנ"ב דמעיקרה"ד כשיש אגודה וכו' יברך מיני ירק, הביא דהא"ר כתב דטוב שיקטום וכו', עיי"ש, וא"כ מבואר היטב אמאי הכא דיבר דווקא על מריח מכל מין בפ"ע, ומאידך על נכנס לחנות, ולא הזכיר המקרה האמצעי של נוטל ומריח כמה מינים יחד, וכמשנ"ת דבזה באמת הדין שונה מתרווייהו, בעיקרה"ד דומה לחנות אם לכתחילה יפריד ויברך ויהיה כנוטל כ"א בפנ"ע. ולפי"ז לכאורה בחנות בשמים אין ענין לברך בנפרד אף שאפשר, ואולי החילוק מצד ששם לא עושה מעשה בידים, וא"כ ה"ה במונחים לפנינו בשמים ורק לא עושה מעשה בידים, אך אולי הטעם הוא דבחנות ע"כ יריח מעצמו, ועל כן לא אמרו שינסה להריח מכל אחד בפנ"ע, ולפי"ז ביכול גם בכה"ג יצטרך לברך על כל מין בנפרד, או"ד אפילו אם זה הטעם מ"מ ל"פ, וי"ל.

ובענין זה דחנותו של בושם מצאנו נידון במשנ"ב ויל"ד בו לפי הנ"ל, ונציג הדברים ממקורם, דיעויין במג"א ס"ק ג' וז"ל (בהא דפסק השו"ע דנכנס ויוצא ושוב נכנס אם היתה דעתו לחזור לא יברך): צ"ע דבסימן קע"ח כ"ע מודים דבדברים שאין טעונים ברכה אחרונה אם שינה מקומו צריך לברך אפילו אם היה דעתו לחזור, וצ"ל דשאני הכא דלבסוף הוא מריח אותן בשמים שהריח מקודם, ולכן א"צ לברך דדמו ליצא מסוכתו ע"ד לחזור, כמ"ש סס"י תרל"ט וכו', משא"כ באכילה דאוכל דבר אחר ולכן צריך לברך, ולפי"ז אם כשחזר מריח בבשמים אחרים צריך לברך, עוד יש לברך דהכא אינו מחוסר מעשה אלא כשנכנס מריח ממילא, ולכן מהני דעתו. עכ"ל.

וביאור סברתו נראה דבתחילה חולק דבריח אע"פ שיש כאן "הרחה" חדשה, מ"מ מקור הריח שעליו הוא מברך אחד הוא, ולכן לא אכפ"ל מהשינוי מקום כיון שעל הדבר הזה ממש חלה הברכה, וכל עוד לא הסיח דעתו הרי היא קיימת, וכמו דברים הטעונים ברכה במקומם ועדיפא מיניה, ואע"פ שגם באכילה לפעמים חוזר ואוכל מאותו הדבר, מ"מ לא אוכל את מה שאכל לפנ"כ אלא מאותו פרי וכדומה, ובזה ל"מ כ"כ. ובסברא השניה ביאר המג"א דבריח אין צריך מעשה, וא"כ שאני מאכילה ושתיה דדווקא שם אנו אומרים שכשיוצא הרי שינה מקומו, וגם בעי מעשה לשוב לענין, וביחד חשיב שינוי וצריך לברך שוב (וכדוגמת "עובר דעובר"), משא"כ ריח שהשינוי הוא רק במקום, אבל כשחוזר ממילא כבר שייך בהם הנאה, ועל כן ל"א שיברך, וכמו שבאכילה כשמחוסר מעשה ל"ח ומברך כל עוד לא שינה מקומו, דבעינן תרתי לריעותא כדי לחייב ברכה, דהיינו לומר שפקעה הברכה הקודמת. כנלע"ד.

ונפ"מ בין הפירושים מבואר במג"א גופיה, והיא כאשר מריח בבשמים אחרים שבכה"ג אזל ליה חילוקו הראשון והוי כאכילה שאוכל דבר אחר, אבל החילוק השני עדיין קיים דגם בזה הריח בא ממילא וג"כ לא יברך, והמשנ"ב סק"ז הכריע כתי' השני, ולכן פסק דל"י גם כשחוזר ומריח בבשמים אחרים, ועיי"ש בשעה"צ (ס"ק י"ב) שכתב אח"כ: ומ"מ אפשר דאם נוטלן בידו כדי להריח בהן, ומתחילה לא היה מינכר לו הריח, גם לתירוץ השני צריך לברך דהתנטילה נחשב כמעשה. עכ"ל. ויל"ד בדב"ק וכדלהלן, דהנה נראה לכאורה דבגוונא שיש בענין הריח "מעשה", א"כ זה נפ"מ הפוכה בין ב' התי' שבמג"א, דלתי' א' לא אכפ"ל מזה שהוי מחוסר מעשה, דעד כמה שזה אותם בשמים שהריח מקודם א"כ לא יברך שוב, אך לתי' ב' שהענין בריח זה שהוא בא ממילא, א"כ בכה"ג שצריך מעש

דפליג על המג"א וס"ל דבפרי שגדל על האילן ובכ"ז ברכתו האדמה, כגון שלא נגמר פריו וכדו', לא יצא בו בברכת העץ, והכא סבר שיוצאים בברכת מזונות על כל מילי, וא"כ פעם סובר דל"מ הא דלא משקר אלא בעינן שיברך ברכה שנתקנה לו, ופעם סובר דל"ב ברכה הראויה וסגי במה שלא משקר, וצ"ב.

וצ"ל דבאמת ס"ל דבעינן ברכה הראויה מעיקרא, ומשום הכי בלא נגמר פריו וכדו' אע"פ שלא משקר בברכת העץ מ"מ לא יוצא בה יד"ח, כיון שלא נתקנה לו ברכה זו, ולגבי ברכת מזונות ס"ל להא"ר שבאמת מעיקרא נתקנה על כל המינים, ואע"פ שתקנו בתחילה שהכל על הכל, מ"מ כשתקנו ברכת מזונות כאילו תקנו אותה ג"כ על הכל (ולא אכפ"ל שב' מלכים משתמשים בכתר אחד, והעיר דשהכל כולל מים ומלח וכן ברכות הריח כדלהלן), ולכן ס"ל לא"ר שבדיעבד יוצא על כל מילי, ואפשר שזו כוונת השעה"צ (ומקורו מהדרישה) שמזונות הוי ברכה כוללת כמו שהכל, ודו"ק.

ועוד יש לתלות בנידון זה דהנה מצאנו בטור והשו"ע (סי' ר"ח סט"ו) דבירך על הענבים בפה"ג או על הגפן יצא בדיעבד, ומובא דפליגי האחרונים מה הדין איפכא בבירך על יין בפה"ע. וכבר פליגי בזה הראשונים (עיין שעה"צ ס"ק ס"ז), דבתוספות (ברכות י"ב ע"א) מבואר דמחשיב טעות שצריך לחזור, ע"ש"ה (וכ"ה במרדכי סי' ל"ב, ובתור"פ שם בשם הר"מ מאיברא ועוד, אך מה שמשמע כן בתשו' הרמב"ם, כבר כתב מרן בכס"מ פ"א מהלכות ק"ש ה"ח שאין מקום לתשו' זו, ע"ש), אך בראי"ה (ברכות מ' ע"ב) וכ"ה בריטב"א (שם ובדף ל"ו ע"א) כ' דהואיל וקמ"ל שאם אמר שהכל על היין יצא, ה"נ אם בירך עליו בפה"ע וכן בפה"א, והביא החיד"א שכ"כ רבינו אשר בס' הפרדס (והובא בשעה"צ הנ"ל, ועי' בכ"ז בהלכה ברורה סי' ר"ח ס"ק נ"ג), ע"ש.

ולכאורה הפלוגתא היא דהא מבואר דהסברא שיצא יד"ח היא דהוי כמו אם בירך שהכל, והחולקים ע"כ דסברי דל"ד לברכת שהכל, ולהנ"ל ה"ט דשהכל נתקנה מעיקרא על הכל, ולפי"ז נצטרך לומר דברכת העץ לא נתקנה על היין (ויל"ע בזה מהך דשמן שברכתו העץ משום דאישתני לעילויא, ו"ל, ושו"ר הסברות בזה בשו"ת רבינו יוסף מסלוצק סי' ו' בתחילתו, ע"ש).

והסוברים שיצא או שפליגי בזה גופא שכן נתקנה ברכה זו מעיקרא, ורק עולה לבפה"ג (ועיין לעיל ד"ה וצ"ל לענין במ"מ, ודו"ק), או שפליגי בכל משנ"ת עד עתה, דהמדמים לשהכל כוונתם להכריח דאם לא שיקר ברכתו יצא, והחולקים סברי דלא סגי במה שלא שיקר וכו' אלא בעינן שברכה זו תתוקן ע"ז, וכמו שהכל דהוי ברכה כוללת, ודוק בזה.

ועיין בריטב"א (מ' ע"ב) שכתב דבפת ל"י יצא יד"ח כשמברך בפה"א וחולק בב' אופנים, חדא דהכתוב קבע לה שם בפנ"ע דכתיב אשר לא במסכנות תאכל בה לחם, ועוד דבברכה שקבעו לה רבים הוציאוה מכלל פרי, ושוב לא יוצא בה בלשון פרי (אבל בשהכל יוצא בכולהו דכולל הכל. עכת"ד. ומבואר דלא בא מצד שהעץ זה ברכה כוללת אלא ששייכא ממש, וא"כ אי"ז מצד סברא שלא שיקר, דאל"כ מאי קשיא ליה משהכל, וכמו"כ מה הסברא של"י בהאדמה על פת, ודו"ק). וכעין תירוצים אלו כתב בספר הפרדס דפת אינה נקראת פרי כלל (כלומר לא מצד תקנת חכמים ולא מצד הפסוק, אלא מצד המציאות איך שאנשים קוראים לזה, ודו"ק), ע"ש.

ולפי"ז אפשר לומר בזה בפלוגתא זאת כמש"כ המהדיר לריטב"א (ל"ו. ציון 8) שהקביעת ברכה דהגפן על יין לפי הריטב"א זה כמו חילוק ברכת פרי העץ מברכת פרי האדמה, דגם הכא הרי מברך פרי הגפן, ובפת גרע שלא מברך פרי, אבל התוס' ודעמי' סברי דאע"פ שלשון הברכה הוא פרי העץ, מ"מ באמת תקנו ברכה מיוחדת לגפן, והפקיעוהו בזה מברכת העץ, וכבר לא שייך אלו כלל, ודו"ק.

אכן א"כ צ"ב אמאי כו"ע מודו שאם בירך על ענבים בפה"ג יצא יד"ח, אם אנו אומרים שברכה בגפן היא פרשה נפרדת לגמרי, אכן בלאו הכי איך שנבאר קשה מ"ש זמ"ז, ועכצ"ל שברכה דהגפן תקנו אותה בענין הענבים, שהרי לא מברך סתם על היין אלא מזכיר מין העץ, וממילא ודאי שבתקנה זו כללו גם את הפירות של הגפן (ובאמת יכלו לתקן שלכתחילה יברך על ענבים בפה"ג משום שזה מין שעושים ממנו יין שהוא דבר חשוב, ועכ"פ לא תקנו זאת), וא"כ גם למהלך שהפקיעו את היין מענין הגפן (וזה בעצם הנידון לחלק בינו לבין שמן שהבאתי שהתבאר בשו"ת ר"י מסלוצק), מ"מ ברכת הגפן כן שייכא לענבים, רק ברכת העץ לא שייכא ליין, ודו"ק.

אליהו ברכה - נוה יעקב

בגדר ברכת הריח

בגליוני הש"ס ברכות מ"ג ע"ב ציין למש"כ בספרו ציונים לתורה כלל ז' אי ברכת הריח הוי ברכת הנהנין או ברכת ההודאה ושבח, ע"ש. ועיין רש"י עירובין ס"ה ע"א ד"ה ריח הניחוח דכתב דריחה דומיא דמשתיא הוא, ע"ש. וא"כ ראוי לומר דהוא ברכת הנהנין כמו שתיה. ועיין עוד סנהדרין נ"ה ע"א דנחשבו יחד ג' ההנאות אכילה ושתיה וריח, ע"ש, וא"כ נראה ג"כ דהנאת ריח דמי להנאת אכילה ושתיה, ושברכתה ברכת הנהנין כברכת אכילה ושתיה.

ובציונים לתורה כתב דנפ"מ לדינא בהא דכתב מהרש"א ריש ערבי פסחים, דהא דספק ברכות להקל לא שייך אלא בברכת המצוות דהברכות אינן מעכבות, אבל בברכת הנהנין דאסור ליהנות מהעולם"ז בלא ברכה לא הוי חשש ברכה לבטלה, ע"ש. ולפי מש"כ הצל"ח ברכות שם דלכן איצטריך קרא דמברכין על הריח, כיון דהא דאסור ליהנות בלא ברכה היינו משום מעילה, וכדאיתא בברכות ל"ה ע"א דכל דבר הוי קדשי שמים קודם הברכה, והברכה מתירתו, ע"ש. וקי"ל בפסחים כ"ו ע"א דריח אין בו משום מעילה, וע"כ שפיר הו"א שיהיה ריח פטור מברכה, ע"ש. ולפי"ז בריח דלא הוי משום מתיר כיון דאין בו מעילה, ורק חיוב גרידא איכא מקרא דכל הנשמה, א"כ שוב ספיקו להקל, וא"כ ברכת הריח חלוק לענין זה משאר ברכות, ע"ש.

ויש להעיר מלשון הרמב"ם ברכות פרק ט' הלכה א': כשם שאסור לו לאדם ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה, כך אסור לו ליהנות בריח טוב קודם ברכה. ע"כ. ומשמע מדברי הרמב"ם דברכת הריח הוי בכלל ברכת הנהנין, ובתרווייהו אסור לו ליהנות קודם ברכה. ועיין לשון הטור סי' רט"ז: כשם שאסור ליהנות באכילה ובשתיה עד שיברך, כך אסור ליהנות מריח טוב עד שיברך. ועי' בב"ח שם מש"כ בדברי הרמב"ם והטור [ובמאמר מרדכי סי' רט"ז].

עוד יש להעיר ממש"כ רש"י ברכות כ"ט ע"א בהא דאמרינן בגמ' כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם והיין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא, וברש"י חוץ מברכת הלחם והיין ושאר ברכת פירות וריחני שאינן חובה, אלא שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה וכו'. ע"כ. הרי דנקט רש"י דגם בברכת ריחני הוי בכלל דאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, והוי כמתיר את הריח כמו אכילה ושתיה דמתיר את האכילה. ולפי מש"כ בגליון הש"ס הנ"ל לציין מלשון רש"י עירובין דריח הוי בכלל ברכת הנהנין, י"ל דרש"י לשיטתו אזיל בעירובין.

וכן יש לציין מלשון השו"ע סימן רט"ז אסור ליהנות מריח טוב עד שיברך קודם שיריח, ובמשנ"ב כתב דכמו שאסור ליהנות באכילה ושתיה עד שיברך. ע"כ. ומבואר דהוי בכלל ברכת הנהנין. ועיין לשון הרמב"ם פרק א' מהלכות ברכות הלכה ב': ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה ואחר כך יהנה ממנו, וכן אם הריח ריח טוב יברך ואחר כך יהנה בו, ואפילו נתכוון לאכול או לשתות כל שהוא מברך ואח"כ נהנה, וכל הנהנה בלא ברכה מעל. ע"כ. ויש לציין דמש"כ וכל הנהנה בלא ברכה מעל, קאי גם על ברכת הריח שהזכירו בריש ההלכה ביחד עם ברכה על כל מאכל, אולם יש לומר דקאי עמש"כ דאפילו נתכוון לאכול כל שהוא מברך ואח"כ נהנה, וכל הנהנה בלא ברכה מעל.

ומה שלא כתב הרמב"ם בברכת הריח דאפילו בכל שהוא חייב לברך, נראה פשוט דבברכת הריח לא שייך לומר כל שהוא כיון שהוא דבר שהנשמה נהנית ואין הגוף נהנה, ואינו מוגדר בשיעורין, משא"כ באכילה ושתיה דתליא בשיעורין ע"ז כתב הרמב"ם דאפילו בכל שהוא אסור לאכול בלי ברכה.

ובעוללות אפרים דין א' (להג"ר אפרים זלמן מרגליות בעמ"ס שו"ת בית אפרים) הקשה קקושיית הצל"ח וכתירוצו, כיון דבלי ברכה הוי מעילה וריח אין בו משום מעילה, אך הוסיף דבאמת מסקינן בפסחים כ"ו ע"א דרק לאחר שתעלה תמרותו אין בה משום מעילה, משום דאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, אבל בשעה שתעלה תמרותו לא כיון דהסמנים יש בהם ממש, ומ"מ נראה לו דהיינו דוקא לגבי קטורת דהוא מילתא דעיבד לריחא, אבל מילתא דלא עביד לריחא ק"ל ריחא לאו מילתא, כמבואר בשו"ע יו"ד סי' ק"ח, וע"ש מש"כ משו"ת הרדב"ז חלק א' סי' רצ"ז.

ולפי"ד י"ל דאם אינו עומד לריח י"ל דלא הוי בכלל כל הנהנה בלא ברכה מעל, כיון דבכהאי גוונא ריחא לאו מילתא, אבל בדבר שעומד לריח י"ל דהוי בכלל כל הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה מעל.

ובהערות הנדמ"ח שם הביא מספר מאור ישראל דהקשה דמהרמב"ם הנ"ל משמע דגם בברכת הריח מעל, וכ"כ בספר שולחן של ארבע, וכתב דלפי"ד העוללות אפרים י"ל דהרמב"ם ורבינו בחיי מיירי בדבר שעומד לריח, ולפי"ז יישב מה שהקשה הגרי"ח זוננפלד זצ"ל דלמה לא הוקשה להגמ' קושיא מנין שמברכים על הריח אמתניתין בדף מ"ב ע"ב, רק בדף מ"ג ע"ב אמימרא דמר זוטרא דמאן דמורח באתרוגא, ולהנ"ל י"ל דדוקא באתרוג דהוי דבר שאינו עומד לריח בזה הקשו בגמ' מנין שמברכין על הריח, אבל במתניתין אפשר לומר דמיירי בדבר שעומד לריח [מוגמר], ופשוט דמברכין דכאילו מעל.

עוד י"ל לפי מש"כ ברכות מ"ג ע"א ד"ה ועל ההדס דמי שהולך בבית שיש שם בשמים, ויש שם מיני בשמים שמריח בהן, ומספקא ליה אי ממין עץ אי ממין אדמה הוא, יש מפרשים שמברך שהכל נהיה בדברו דעל כולן אם בירך שהכל יצא. ע"כ. ואם נימא דברכת הריח הוי כברכת השבח אין שייך לומר דהוי בכלל מה שאמרו במתניתין דף מ' ע"א דעל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא, דזה שייך בברכת הנהנין [ועיין עוד בשו"ת אבני נזר או"ח סימן ל"ז סק"ד-ח', חבצלת השרון חלק א' סי' ל']. ועיין בלשון הרי"ף ברכות ד"ה ונראה בתוה"ד בברכת הריח דהוי בכלל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה, ע"ש.

בדברי המהרש"א אם שרי להזכיר שם שמים דרך לימודו

מה שהעיר בסתירת המהרש"א, דבברכות דף ו' ד"ה שאפילו כתב דבלימוד מותר להזכיר שם שמים, וצ"ע דסותר דבריו בסנהדרין ק"ד ע"ב דכתב דהמלמד תינוקות אסור להזכיר שם שמים, ומובא בעיקרי הד"ט או"ח סימן ה' ס"ק כ"א. ע"כ.

ונראה כוונת מהרש"א בסנהדרין וז"ל: ה' לא קראו אלו הדיינין וכו', מפרש לה שהדיינין ומלמדי תינוקות אם הם אוכלי עמי, שפי' אוכלי לחם שאין להם קרדום אחר לאכול רק דבר זה, אינן ראויין לקרות ה', דהיינו הדיין הזה כשקורא שבועה לבעל הדין והמלמד לתינוקות כשקורא עמו אינו ראוי להוציא השם מפיו. ע"כ.

ומלשון המהרש"א מבואר דרק באופן שאין להם קורדום אחר לאכול רק דבר זה, אז אינן ראויין לקרות ה', דהוי כמשתמש בתגא חלף [עיין נדרים ס"ב], דאם כוונתו דאיכא איסור דמוציא שם שמים לבטלה א"כ הו"ל לאסור בכל אופן אף באופן שיש לו קרדום אחר לאכול חוץ מדבר זה, והוא גם מלמד תינוקות, ומ"מ אסור כיון דמוציא שם שמים לבטלה, וע"כ דס"ל דאין איסור רק באופן הנ"ל. וכ"כ בשו"ת יביע אומר או"ח חלק ג' סימן י"ד דכוונת המהרש"א בסנהדרין דוקא כשאין להם מקור פרנסה ממקום אחר, אם יזכירו שם שמים לצורך מלאכתם הו"ל כעין ודאשתמש בתגא חלף, וכמש"כ באדר"נ ספי"ב דהיינו כשמשתמש בשם המפורש וכו', ואדרבה ממהרש"א סנהדרין ראי' לחכ"צ ויעב"ץ [דס"ל דשרי להזכיר בשעת הלימוד], שהרי לא אסר המהרש"א אלא כשאין להם קרדום אחר ליהנות ממנו, ואילו היה בו משום הזכרת שם שמים לבטלה הו"ל לאסור גם כשיש להם פרנסה ממקום אחר, ולא כמש"כ בעיקרי הד"ט דממהרש"א סנהדרין ראי' לאסור. ועיין עוד שם באות ו'.

ואגב העיר במה שנהגו הרבה כשמזכירים השם אומרים אדושם, דיש לפקפק בזה, דעיין בטו"ז או"ח סימן תרכ"א סק"ב בסופו דבמקום שאין אנו רוצים להזכיר שם של אדנות י"ל השם, ולא כמש"כ המון עם אדושם, כי אין זה דרך כבוד של מעלה, אלא י"ל בלשון התנא השם. ע"כ. ואולי בא מחסרון ידיעה.

תיבת ברוך אתה אם מעכב בברכה

ע"ד השאלה אם לא אמר בברכה "ברוך" או "אתה" אם יצא יד"ח, הנה אם לא אמר ברוך מסתברא דלא יצא מכיון דאם אומר אתה ה' נראה דהוא סיפור דברים בעלמא ולא ברכה, וא"כ לא חל ע"ז כלל שם ברכה ולא יצא יד"ח.

ומצאתי סייעתא במשנ"ב סימן ריי"ג ס"ק י"ט עמש"כ בשו"ע דאין יוצא יד"ח בשמיעת הברכה אא"כ ששמעה מתחילתה ועד סופה, כתב המשנ"ב גם תיבת ברוך שבתחילתה, דלא עדיף ממברך עצמו כשמדלג איזה תיבה מעיקר הברכה דלא יצא יד"ח, דהוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, לאפוקי אם לא שמע איזה תיבה שאינה מעיקר הברכה ושרשה מסתברא דיצא כמברך בעצמו אע"פ שמדלג.

ואם דילג תיבת אתה, עיין משנ"ב סי' ר"י"ד סק"ג דאינו מעכב בדיעבד, וציין מקורו דברי חמודות בפרק הרואה, ובאמת דאף לכתחילה מצינו בירושלמי ברכות פרק ט' פלוגתא אם צריך לומר אתה, עי"ש, וא"כ בדיעבד י"ל דודאי יצא.

ויש להביא ראי' מגמ' ברכות מ' ע"ב דאם אמר בריך רחמנא [מלכא] מרי דהאי פיתא יצא, וכן קי"ל בשו"ע סי' קס"ז סעי' ו' וסי' קפ"ז סעי' א', וחזינן דאף שלא אמר אתה יצא. ובאשל אברהם סימן מ"ו ס"ט כתב דלכתחילה גם בברכת בריך רחמנא יאמר ברוך אתה רחמנא, כי לא מצאנו קפידא בזה כשמברך חצי לשון הקודש וחצי תרגום, עי"ש.

הרב ישראל שוורץ רב ואב"ד - תל ציון

סימן ריז

האם במוצש"ק יש ענין להריח בבשמים שאין עליהם ברכה • בענין שינוי מקום בברכת הריח • בשמים דלא עבידי לריחא אם מהני בהם כוונה בלא נטילה בידיו • בשמים שבבית המרקחת אם נקרא עשוי להריח • בענין ברכה על המוגמר • להריח בלי לברך • ריח שאין לו עיקר שאין מברכין עליו • תערובת בשמים של איסור בהיתר • ברכת הריח בבית מרקחת • גדר בשמים של ערוה

האם במוצש"ק יש ענין להריח בבשמים שאין עליהם ברכה

בתקנת חז"ל להריח במוצש"ק, יש להסתפק באחד שאין לו בשמים שמותר לברך עליהם, האם יריח לפחות בשמים שאין מברכין עליהם או שלא עשה בזה כלום.

והנה יש להביא את דברי הרמ"א בסימן רצ"ז בסעי' א' שהביא בשם א"ח באדם שלקח בשמים שאין מברכים עליהם ובירך עליהם במוצש"ק, לא יצא יד"ח, וצריך לברך על אחרים. ויש להבין מדוע יברך על אחרים, הרי כל טעם הריח במוצש"ק הוא להשיב נפש, וא"כ נכון שאין מברכים על בשמים של מתים, ובזה שבירך עשה ברכה לבטלה, אבל לכאורה כבר השיב נפשו, ומה הענין לחזור שוב ולהריח בריח שיש עליו ברכה, ומבואר בזה שנכון שעיקר התקנה מפני השבת נפש, אבל התקנה היא להריח בשמים ולברך עליהם, וע"כ הרחה בבשמים שיש עליהם ברכה דווקא שייכא בתקנה, וכיון שכן לא יצא יד"ח התקנה ע"י בשמים שאין עליהם ברכה.

ויש להביא לזה ג"כ סמך מסי' ר"י שהמשנ"ב בס"ק ט"ו דן בריח שאין לו עיקר שאין לברך עליהם במוצש"ק והוי ברכה לבטלה, והוסיף בשעה"צ אות כ"ד שלא רק לשו"ע ולרמב"ם שריח שאין לו עיקר אין לו ברכה, אלא אפילו לטור ששייך לברך על כזה ריח, אבל על כלי ששוחקים בו סמנין ולא נתכוון לתת בהם ריח לכו"ע אין לברך עליהם. כך כתב הט"ז. והביא בשם הפמ"ג שמפקפק בזה, רק כתב שאם אין לו בשמים לא יברך עליהם רק יריחם כדי להשיב נפש. ולכאורה מדוע רק הפמ"ג שפקפק בדין הט"ז ודעתו שלטור כן צריך לברך, כתב שיריחם להשיב נפש, ובמשנ"ב שפסק כט"ז וכן לדעת השו"ע והרמב"ם נראה שאין כלל ענין להריחם במוצש"ק אפילו שאין לו בשמים אחרים כמדוקדק במשנ"ב, ונראה כנ"ל שאין ענין הלכתי להריח בבשמים שאין עליהם ברכה במוצש"ק אפילו שמשיבים נפש.

בענין שינוי מקום בברכת הריח

המשנ"ב בסימן ריי"ז ס"ק ו' כתב לגבי אדם שיש לו בשמים בביתו והריח בהם ויצא לחוץ, וכשחוזר לביתו ורוצה להריח בהם אינו צריך לברך באם היה דעתו מתחילה לחזור ולהריח בהם, ונתקשו הלומדים מדברי השעה"צ באות י"ג שהביא שם שאלת האחרונים מדוע כשיוצא וחוזר ומריח לא צריך ברכה במקרים מסויימים (ויבואר להלן על מה הקשה), הרי בסימן קע"ח למדנו שיש דין של שינוי מקום שצריך לחזור ולברך לכו"ע דדברים שלא טעונים ברכה במקומם (ועיין דרישה). והביא את תירוצו של המ"א כאן שבחנותו של בושם כשחוזר עמד מביתו אלא הסיח מעצמו, א"כ לא הוי מחוסר מעשה, משא"כ באכילה ושתיה צריך מעשה מחדש, לכן שם הוי שינוי בכל גווני והכא לא, וא"כ נתקשו הלומדים מדוע בס"ק ו' לגבי אגודות בשמים דמשמע מלשון המשנ"ב שנוטל ומריח, והרי הריח לא בא מאליו, א"כ יחשב כמעשה כמבואר בס"ק י"ב בשעה"צ דהנטילה חשובה מעשה, עכ"פ יחשב לשינוי מקום כאכילה שצריכה מעשה, והשינוי מחייב ברכה חדשה.

ונראה ליישב הכי את שיטת המשנ"ב, דהמעיין היטב בשעה"צ יראה דהוא התקשה מסימן קע"ח במקרה מסויים על ס"ק ז' בסוף הסעיף הבא במשנ"ב, שאפילו בשמים אחרים כשחוזר ומריחם בפעם השניה כשבא ליהנות ג"כ לא צריך לברך, וע"ז נתקשה מאי שנא מסימן קע"ח. ולכאורה צריך ביאור מדוע השעה"צ המתין עד לס"ק האחרון בסעיף שמדבר על בשמים אחרים, ולא התקשה על השו"ע בציור הפשוט בנכנס לחנותו של בושם ויצא ונכנס, דאם דעתו לזה לא מברך.

והנראה לבאר הכי בס"ד דזה וודאי באדם שבירך על בשמים ויצא מביתו כשדעתו לחזור וחזר לא צריך לברך כלל על הבשמים, ולא דמי לסימן קע"ח, ובזה לא נתקשה המשנ"ב כמדוקדק כנ"ל, כיון דיש חילוק גדול בין אכילה לריח, דבאכילה חיוב הברכה הוא על כל אכילה ואכילה, וא"כ כשבירך בתחילה הרי בירך על אכילה אחת ולא בירך על אכילה שניה, רק נפטרת בגררת הראשונה, כמבואר כמה פעמים בהלכות ברכות, וביותר ברשב"א שהובא בב"י בסימן ר"ו והובא ברמ"א להלכה בסימן רי"א סעי' ה' בסופו, וא"כ כשיש שינוי מקום אפילו שלא הסיח דעתו מאכילה הרי הפסיק בין אכילה לאכילה, ולא שייך לגרור שניה אטו ראשונה, משא"כ בריח הרי מברך על הבושם שממנו יוצא הריח כלשון הברכה. ויותר הובא ג"כ בדרכי משה ליישב את הטור בסימן ריי"ז על ריח שאין לו עיקר, שכשיש לו עיקר הברכה על העץ שממנו הריח, וכשאין לו עיקר במוגמר עברה הברכה לריח, ולכן יש לומר דלא פוטר עכשיו את הריח השני בגרירת הראשון, אלא כבר בירך על הדבר שממנו נהנה ולא צריך לברך ע"ז שוב, ולכן לא איכפת לו השינוי. ולכן ע"ז לא הוקשה למשנ"ב כלל שיהיה דין שינוי, ולכן כתב בס"ק ו' דאין לו לברך פעם שניה על האגודות כיון שכבר בירך עליהם ואפילו נוטלים, אבל בסוף הסעיף שהביא את האחרונים שג"כ בבשמים אחרים בחנותו של בושם לא צריך לברך עתה, הוקשה לו מאי שנא מאכילה ושתיה דהכא ג"כ הרי הם שני הנאות, וצריך לפטרם בגרירת הראשון, ומדוע לא יחשב שינוי, והכא כתב דהריח בא מאליו ואין כאן מחוסר מעשה.

משה יהושע בצלאל - נוה יעקב

בשמים דלא עבידי לריחא אם מהני בהם כוונה בלא נטילה בידיו

מ"ב סי' ריי"ז סוסק"ה: ויש אחרונים שסוברים שאפילו בפעם ראשון כשנכנס לחנותו אין צריך לברך, וע"כ טוב שיכוין להריח ואז לכו"ע יהיה צריך לברך בפעם ראשון. ויל"ע למה דחשבינן ליה כלאו לריחא עבידא כלפיו (בשעה"צ סק"ז), לכאו' יצטרך "נטילה בידיו" כמו בחדרו של חנוני בסק"א, ולא סגי בכוונה להריח, וצ"ת.

צבי וייסבלום – רמת בית שמש

בשמים שבבית המרקחת אם נקרא עשוי להריח

סימן ריי"ז סעיף א' בביאוה"ל ד"ה הנכנס, בענין נכנס לאפטייק"ר שכתב בא"ר שמברך ברכת הריח, וכתב עליו בקיצור שו"ע לתמוה דהא לא עביד לריח, וכאן לא שייך האי סברא דאיתא בגמ' בנכנס לחנותו של בושם דעבידא לריח, משום דניחא ליה דניחו אינשי וניתי ונזבון מיניה, משום שאדם בריא אינו קונה וחולה בלאו הכי קונה, וכתב בביאוה"ל דאינו מוכרח דניח"ל בניחו מבחוץ וידעו שיש שם אפטי"ק.

וצ"ב דבזה אין כוונתו לריח אלא לפרסם ולהודיע על רפואות שיש כאן, ואי"ז דומה לנכנס לחנותו של בושם דניחא ליה בניחו אינשי, ששם הכוונה על עצם הריח שיריחו ויתאוו לבשמים ויבואו לקנותם ממנו.

יצחק זאב טוקר - רוממה

בענין ברכה על המוגמר

איתא בגמ' ברכות (דף נג.) אמר ר' יוחנן המהלך בע"ש בטבריא ובמוצ"ש בצפורי והריח ריח אינו מברך, מפני שחזקתו אינו עשוי אלא לגמר בו את הכלים.

כתבו תר"י (לט:) בצפורי היה מנהגם לגמר את הכלים במוצ"ש, וגם הם לכבוד שבת היו עושין, שכך מראין הצער שיש להם מהנפש היתירה שהיה להם במנוחת השבת, וכדי להתנחם מהצער שהיה להם מפרידת השבת היו מגמרין את הכלים להריח ריח טוב. וי"מ שע"ז אמרו יהא חלקי וכו'. עכ"ל. וצ"ב טובא אם תכלית המוגמר הוא כדי להשיב הנפש מצער פרידת השבת למה לא יברכו עליה בורא מיני בשמים, דהא הרחת הבשמים במוצ"ש נתקן לצורך זה להשיב הנפש מצער פרידת נשמה היתירה, וא"כ מ"ש בשמים ממוגמר, ועוד מ"ש מאור של כבשן בסופו דמברכין עליו, והטעם פירש"י דאחר שנשרפו האבנים ברובן מדליקין אור גדול מלמעלה למרק שריפת האבנים, ומשתמשין בו נמי לאורה, ועוד קשה דנפסק בשו"ע (סי' ריי"ז ס"ג) מוגמר שמגמרין בו את הכלים אין מברכים עליו לפי שלא נעשה להריח בעצמו אלא כדי ליתן ריח בכלים, וכ' המ"ב (ס"ק י"ב) אין מברכין בין המגמר בעצמו בין אדם אחר, מיהו אם מתכוין לגמור כליו וגם להריח צריך לברך עליו, דהא עומד גם לרית, עכ"ל.

ומעתה י"ל דכל דברי תר"י נאמרו דוקא באדם המהלך בשוק ומריח, ולא למגמר בעצמו, דהמגמר בעצמו אם כונתו גם לריח, ובפרט אם דעתו ג"כ להשיב את נפשו, דודאי יכול לברך עליו, אבל ההולך בדרך ומריח לא יברך. ומיהו אכתי קשה, הא כל הטעם דלא מברך על מוגמר העשוי לכלים לפי שמשערין שאין דעת בעה"ב על הריח עצמו, אלא כל מטרתו כדי ליתן ריח בכלים, אבל בציפורי שהיה דעתם גם על הריח וגם על הכלים הדק"ל למה לא יברך, הא כו"ע ידעינן כונתם שלשם כך מכוין לגמר כליו במוצ"ש דוקא להרויח ב' הענינים. ונראה ליישב ע"פ דברי הבה"ל (שם ד"ה אלא), דהנה כ' השו"ע דהמריח בכלים שהם מוגמרים אינו מברך על הריח לפי שאין עיקר אלא ריח בלא עיקר, וכ' הבה"ל נראה דלפי"ז גם בבית הבושם אין מברכים אא"כ הבשמים גלויים ומריחין, ומה שמריח בבית הוא מחמת שפותחין הכלים בכל שעה, ושפיר חשיב ריח שאין לו עיקר, וגדולה מזאת כ' הרא"ה שגם מוגמר גופי' אם כלה באש שוב אין מברכין, ואע"ג שחלקנו עליו כשהגחלת קיים, אבל כשהריח בצלוחית ויש באויר ריח בעלמא אין לברך ע"ז. עכ"ד. ומעתה א"ש דכיון דלפעמים הריח שמריח בחוץ הוא רק ריח הבא מן הכלים ולא מגוף המוגמר, לפיכך לא יברך עליו דריח שאין לו עיקר הוא (וע"ע במ"ב סי' רצ"ז ס"ק ז'), ועכ"פ מכלל ספק לא נפקא וסב"ל.

אברהם שקלאר - מודיעין עילית

להריח בלי לברך

שו"ע סי' ריי"ז ס"ג: המריח בכלים שהם מוגמרים אינו מברך, לפי שאין עיקר אלא (הוי) ריח בלא עיקר, ובשעה"צ (ס"ק כ"ד) כתב בשם הפמ"ג דאם אין בשמים אחרים במוצש"ק יקח

אליבא דהלכתא
חשיבת תורה מבית אברכי כולל

כלי שקלוט מריח, היינו מדוכת הבשמים שנקלט בה מריח שלהם, ויריח בו להשיב נפש בלי לברך. ולכאו' צריך להבין איך מריח לכתחילה במקרה זה, הרי השו"ע (סוף סי' רט"ז) לגבי אתרוג והרמ"א שם לענין לחם, פסקו שאין להריח בם כלל מפני שיש מחלוקת הפוסקים האם לברך עליהם, והפמ"ג עצמו באותו ס"ק (מש"ז סק"ב) כתב שלא יקח שמן מסונן או כלים מוגמרים דשמא צריך ברכה, ויחשב כמעילה אם יריח בלי לברך. ולפני כן הקשה לענין המדוכה דאם נוטלה בידו ומכוין להריח נמי יברך, הרי דגם לגבה יש ספק ברכה, ולמה יעץ להריח בה בלי ברכה במוצ"ש. ונראה מדבריו דבמדוכה אין דעה הסוברת שבאופן ברור צריך לברך על ריחה, וכיון דלכל היותר הוי ספק (שהרי נשאר הפמ"ג בצ"ע בזה), ויש צורך לאדם להריח במוצ"ש כדי להשיב נפשו, לכן מותר כאן להריח בלי ברכה. אבל בשמן מסונן וכלים מוגמרים שיש מ"ד (ט"ז) שנראה שלדעתו צריך ברכה, א"א להריח בהם בלי ברכה גם לצורך מוצ"ש.

אליהו ברייזכר - בני ברק

ריח שאין לו עיקר שאין מברכין עליו

סימן רי"ז סעיף ג' בביאוה"ל ד"ה אלא כתב דבבית הבושם אם הבשמים מונחים בצלוחיות, והן סתומות שאין הריח בוקעת מהן, והריח בבית מחמת שפותחין את הצלוחיות כל שעה, אין לברך, דהא הוא ריח שאין לו עיקר, וכמו גבי ריח שנקלט בכלים שאינו מברך לפי שאין עיקר.

ולכאורה בכוונת הרמב"ם שאין מברכין על בגדים המוגמרין, לפי שאין שם עיקר בושם אלא ריח בלא עיקר, נראה דהוא משום דמעיקרא המוגמר לא נעשה להריח, הרי הריח שבכלים המוגמרים שחפץ בהם עכשיו מנותקים מהעיקר, והרי זה כריח שבא מעלמא.

ולעיל בסימן רט"ז בשעה"צ ס"ק כ"ה מסיים דהדין עם הב"ח וש"א ששמן שסיננו והוציא ממנו את הבשמים אינו דומה כלל לריח שאין לו עיקר, והב"ח הוכיח כן גם ממש"כ הרמב"ם בהלכה ג' שמן שבשמו כעין שמן המשחה מברך עליו בורא מיני בשמים, ושם לא נשאר בשמן רק הריח (וכמבואר ברמב"ם בפרק א' מהלכות כלי המקדש), וע"כ דאין בזה חסרון של אין לו עיקר, אלא כיון שהריח בא מאיזה עיקר מקרי יש לו עיקר, וכמו"כ אצל בושם אף שכעת הצלוחיות סתומות, אבל כיון שהריח בא מהם הרי זה יש לו עיקר, משא"כ כלים המוגמרים שריחם בא מדבר שאין עשוי לריח וכנ"ל, וצ"ב.

יצחק זאב טוקר - רוממה

תערובת בשמים של איסור בהיתר

פסק השו"ע סי' רי"ז סעי' ח' דאם נתערב ריח שמברכין עליו בריח שאין מברכין עליו הולכים אחר הרוב. ועיין ביאוה"ל ד"ה נתערב שהביא בזה פלוגתא בין המעשה רוקח לבין הגר"א, דהמעשה רוקח ס"ל דלא איירי בתערובת בשמים של ע"ז כמו דאיירי בסעי' ז', אלא בבשמים של מתים או בית הכסא דהם אין מברכים עליהם מחמת דלא נעשו לריח אלא להעביר הריח רע, אם כי יש בהם ריח טוב, וא"כ אם נתערבו אזי אם הרוב הוא בשמים שעשויים לריח אזי אזלינן בתר רובא, אמנם דעת הגר"א דהא דסעי' ח' ילפינן מסעי' ז', וא"כ לדעתו אף אם עירב בשמים של ע"ז עם שאר בשמים א"כ אזלינן בתר רובא, דאם הוא רוב בשמים שמברכין עליהם א"כ יברך.

ויש לי מקום עיון כאן, דעד כאן לא איירי בביאוה"ל בנתערבו בשמים דוקא בהני בתי דבית הכסא או של מתים או של ע"ז, ולכאורה יש מקום לעיין האם יהא הדין כן בבשמים של ערוה או דילמא לא, דלכאורה אף לדעת המעשה רוקח דאוסר לגמרי בתערובת בשמים דע"ז משום דלא בטיל, א"כ לא שייך סברא זו בבשמים של ערוה, דלכאורה אינם כע"ז לאחמורי בהם כ"כ, או דילמא לא, דכיון דהם איסור בעצם ולא כבשמים של בית הכסא וכדומה דאין בהם איסור, א"כ דילמא לא בטלי [לדעת המעשה רוקח, אך בזה לדעת הגר"א ודאי בטיל במיעוט, דלא גרע מבשמים של ע"ז].

ודילמא יש לומר דבשמים של ערוה אינו שייך לספיקא דידן כלל, דזיל בתר טעמא דידהו, דכתב השו"ע בסעי' ד' וז"ל: "בשמים של ערוה וכו' אין מברכים עליהם, לפי שאסור להריח בהם שמא יבוא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר", וביאר המשנ"ב בס"ק י"ז בשם האחרונים דאף אם אין מונחים עליה אלא אפילו על השולחן אסור, דעי"ז יבוא לידי הרהור אם מכירה ויודעה, משמע דכל האיסור דיבוא ע"י הבשמים להרהר כיון דמזכירים לו איסור.

וא"כ כאן יש לומר דאם נתערבו בשמים דערוה עם בשמים, אף דיש כאן מעורב ריח של איסור, מ"מ כיון דעתה נתערבו יפה יחד א"כ יש כאן ריח חדש, ואין כאן בושם דערוה. ואף אם יש כאן בשמים דערוה מ"מ ריח חדש בא לכאן, ועתה כבר לא יבוא לידי הרהור דדוקא אותו ריח מזכיר לו את הערוה, אבל ריח זה כבר אינו מזכיר לו.

והשתא דאייתינן להכי דילמא איכא למימר דאפילו אם יש כאן רוב בשמים דערוה ומעט בשמים אחרים, אם נשתנה [ומסתמא ודאי נשתנה] קצת מן הריח א"כ שוב אין זה הבושם של האיסור דיש לו ריח חדש. ומסתמא הכל לפי הענין, דאם מריח ונזכר בבושם של האיסור אזי אסור להריח וממילא אין לברך, אבל אם מריח ואין כאן ריח דאיסור המזכיר לו א"כ יהא מותר אף לברך.

ובכל זה אפשר לומר אחרת, דדילמא לאחר שרבנן אסרו בשמים של ערוה משום שמא יבוא לידי הרגל עבירה, א"כ חל על בשמים אלו חפצא של איסור, ואינם מתבטלים אלא ע"י רוב בשמים אחרים המותרים.

ובזה צריך לדעת דלפי הצד הראשון יש כאן נמי צד חומרא, דאף אם נתערב רוב בשמים המותרים במיעוט בשמים דערוה, ועדיין מריח הוא את ריח בושם דערוה ומזכיר לו האיסור, לכאורה אף בהכי יהיה אסור, ולא יועיל הרוב לבטל האיסור.

ודילמא מחמת זה לא הזכיר הביאוה"ל כלל דין זה של תערובת בשמים דערוה, דאין כאן לדון כלל בדין רוב ומיעוט, אלא דאם מריח בו ריח האיסור הו"ל בשמים דערוה, ואם לא מריח ריח האיסור אינו נקרא כלל בשמים דערוה דאין בו שום איסור, דהלא לא מזכיר לו שום ערוה ואמאי נאסרנו.

והגע בעצמך דלו יצוייר דניקח בשמים האסורים דערוה וישתנה ריחם ע"י בישול, או שיעמדו זמן ממושך בשמש וישתנה ריחם, האם יש הגיון לאוסרם, דאין כאן ריח ערוה כלל, ומשום דשימש בעבר לערוה אין טעם לאסור. ובאמת צד ראשון של הספק נראה יותר, ועדיין צ"ע.

א. עקיבא - נתיבות

ברכת הריח בבית מרקחת

סי' רי"ז כתב הביאוה"ל דהנכנס ל"אפטייק" - "בית מרקחת", כתב בעל קצוש"ע שאין מברך, והביאוה"ל חלק עליו וס"ל שאף שם התרופות עומדות כך לריח, כיון שרוצה שידעו שיש שם בית מרקחת.

[ואחד הת"ח העיר דלכאורה יקשה מאוד שאי"ז סיבה שהבשמים יעמדו לריח המהנה, שהרי כדי לדעת שיש שם בית מרקחת א"צ שיהנו (משא"כ בחנות של בשמים שרוצה הבשם שיהנו וירצו לקנות עי"ז), ודמי לבשמים של ביהכנ"ס שנעשה לריח, אלא שאי"ז ריח של הנאה אלא ריח המכסה ריח, וצ"ע]. ולבסוף פקפק הביאוה"ל דשמא הוי כריח שאין לו עיקר, יעוי"ש, ועוד שיש לצרף דעת הט"ז דבעינן שיתכוון להריח אף בחנות של בשם.

וקשה מאוד לענ"ד מדוע כתב הביאוה"ל את דברי הט"ז רק כפקפוק וצירוף, הרי לכאורה כאן כו"ע יודו לט"ז, ונבאר בעז"ה, שהרי בשעה"צ אות ד' העיר שיש לסייע לדעת הט"ז מהא דסי' רט"ז דבשמים העומדים למאכל אין מברך עליהם עד שיטלם בידו. ודחה בשעה"צ דשאני התם שזה מאכל, משא"כ הכא שזה בשמים בעצם ועומדים לריח, וע"כ בכל אופן יברך. ולפי"ז הרי בבית מרקחת אי"ז עומד לריח אלא לאכילה, ובודאי שכ"ז שלא יטול או עכ"פ יתכוון להריח לכו"ע לא יברך, וצ"ע.

ה. צוברי - נתיבות

גדר בשמים של ערוה

נפסק בשו"ע סימן רי"ז סעי' ד' דאין מברכין על בשמים של ערוה, ובמשנ"ב ס"ק ט"ז פירש דהיינו בשמים של אשה שהיא ערוה עליו, ולגבי פנויה הביא דעות, דלמ"א אפשר דמותר, ובשם כמה אחרונים כתבו דאפילו בפנויה אסור דע"י זה יבוא לידי הרהור וכו', ואח"כ כ' בשם ברכי יוסף דאפילו בבשמים של אשתו נדה אסור להריח, ומשמע דבאשתו טהורה מברך. והנה בב"י הביא ג' טעמים באיסור זה: א. בשם אבודרהם שמא יבוא לידי הרגל נשיקה או קירוב בשר, ב. טעם הא' לרשב"א שהן עשויין להעביר את הזוהמא, ג טעם ב' לרשב"א שהן עשויין לעבירה להטיל ארס של יצר הרע. והשו"ע כתב כטעם האבודרהם, ועפי"ז עולה שבאשתו טהורה שרי להריח, אך לטעם הא' לרשב"א ודאי לא יברך, ולטעם הב' יש להסתפק.

דוד צבי קצבורג - נתיבות

סימן רי"ח

חילוק בין נס דרבים לנס דיחיד • חילוק בן ברכת הגומל לברכת הניסים • במש"כ המג"א לחלק בין נס דיחיד לנס דרבים לענין שיהא ניכר מהמקום • בנידון הביאוה"ל אם לברך על נס בן השונמית • בחיוב כיבוד אשה לבעלה • ביאור בשו"ע בענין יואב בן צרויה • ברכות הנסים בראיית ים סוף • בדין ברכות הראיה וקריעה ביום הל"א • עד מתי אפשר לברך ברכת הגומל • ברכה על נס אדם מסויים • מתי מברך פעם ראשונה על מקום הנס • הכללת נס ראשון בהזכרת השני • בענין אחאב היה בעל בחירה לענין חיי אליהו • המסופק בברכה ורוצה לצאת מן הספק ולברך באיזה אופן [עיצות שיוכל לברך מספק]

חילוק בין נס דרבים לנס דיחיד

במשנ"ב סי' רי"ח סק"ז כתב בשם מגא"א דעל ניסים דרבים מברך דוקא באופן שניכר הנס מתוך המקום, אך על נס שלו אפילו אין ניכר מתוך המקום, כל שמגיע למקום ששם קרה הנס מברך. ויש לעיין בטעם החילוק, ונראה דגדר ברכת הנס דרבים היא על התפעלות הנפש, כמבואר בדרישה בריש הסימן, וההתפעלות קיימת רק כשניכר הנס מתוך המקום, אך ברכת הנס דיחיד אינה על התפעלות הנפש, אלא על עצם ההצלה שנעשתה במקום זה, וא"כ אפילו אין ניכר הנס מתוך המקום מברך, ובערוך השולחן ס"ו כתב כעין דברים אלו.

חילוק בן ברכת הגומל לברכת הניסים

במשנ"ב סי' רי"ח ס"ק ל"א מבואר דברכת הגומל לא קפדינן כולי האי שיהא נס גמור, כדבעינן גבי ברכת הניסים. והנה הב"י בסימן רי"ט הביא את דברי הרשב"א שכתב דאף שנסתפקו בירושלמי אי מברך על רבו ברכת הניסים, מ"מ איכא למיפשט מהבבלי גבי רב חנא, וביאר הב"י דבירכו משום שהי' רבם. וצ"ב הא התם הוי ברכת הגומל ולא ברכת הנס, ואיך ניתן להוכיח מכך שבירכו הגומל על נס דרבם שמברכים ברכת הנס על נס דרבו, ויתכן דכוונת המשנ"ב שלא על כל נס שמברכים הגומל יברכו גם ברכת הנס, אך בדבר שמברכים עליו ברכת הנס, מאחר שמצאנו שתלמיד מברך על רבו הגומל, יוכל גם התלמיד לברך ברכת הנס.

דוד צבי קצבורג - נתיבות

במש"כ המג"א לחלק בין נס דיחיד לנס דרבים לענין שיהא ניכר מהמקום

סי' רי"ח סק"ז כתב המג"א דבנס שנעשה לכל ישראל מברך רק אם ניכר מתוך המקום, ובנס שנעשה ליחיד לא בעינן הכי. והנה י"ל לענין אדם המסויים דמברך לשיטת השו"ע להלן סעי' ז', אם בעינן כן. ובגוף החי' שכתב המג"א צ"ב הטעם לחלק בזה. ויתכן דבנס דיחיד שמברך מצד שזוכר המקרה ולא בסיבת המקום, א"כ המקום הוא רק היכי תימצי היכן צריך לברך שאז כבר הסיפור לנגד זכרונו, משא"כ בנס דרבים שהמקום הוא הגורם שיברך א"כ בעינן שיהיה ניכר מצד המקום, ולפי"ז באדם מסויים ג"כ בעינן שיהיה ניכר מצד המקום. אלא דיל"ע דהרי בבן בנו ואילך ג"כ מברך, ולא מצאנו חילוקי דינים, ובפשטות משמע גם בלא ניכר ע"י המקום. וצ"ל דסוף סוף סיבת הברכה היא סיפור המקרה שעבר מאב לבנו, ומהאי טעמא לא בעינן שיהא ניכר [ולפי"ז יש ליישב דלכאורה קשה טובא דבנס של כל ישראל גם בלא ניכר שיברך מדין אבי אבי אביו וכו', ולא מצאנו בפוסקים שיעור עד כמה מברכים, ולהנ"ל י"ל דכל שאינו נזכר ע"י הסיפור אלא ע"י המקום א"כ בעינן שיהיה ניכר מתוך המקום, ודו"ק]. אלא דאכתי י"ל דהרי במקור דין דאדם המסויים הוא כלול יחד עם דין שמברך על נס רבו, ובנס רבו הרי לא בעינן ניכר וכנ"ל, ומשמע דחד דינא הוא לתרווייהו. ויש לדחות דבסיבת הברכה שווים הם, אך מ"מ כיון שמברך ע"פ המקום בעינן שיהא ניכר [ואתי שפיר לפימש"כ ביישוב הקושיא הנ"ל דגם בנכד של הנכד לאחר הרבה דורות בעינן שיהא ניכר, ודו"ק]. אמנם עיין בביאוה"ל בריש הסימן שכתב ליישב דברי הכפתור ופרח דמברך על נס של אליהו בהר הכרמל, וסיים דצ"ע לדינא. והנה כוונתו שם לכאורה שהברכה היא משום אדם המסויים, דהרי הוי נס של יחיד [אליהו], והתם הרי לא ניכר מהמקום, ואפילו הכי לא כתב כן המשנ"ב דמהאי טעמא לא יברכו, ולהנ"ל לכאורה בעינן שיהא ניכר, וצ"ע [וקצת יש ליישב דכיון דלא ברירא ליה כ"כ דין המג"א (דתוס' פליג ע"ז), וכמש"כ בשעה"צ סק"א, א"כ בלאו הכי כבר כתב לדון טובא בדברי הכו"פ, ויל"ע].

בנידון הביאוה"ל אם לברך על נס בן השונמית

סי' רי"ח סעי' א' ביאוה"ל סוד"ה כגון, דן בדברי הכו"פ לברך על נס דבן השונמית, וכתב דכיון דאלישע שהיה אדם המסויים לא נעשה בו הנס אלא באחר, והוא לא היה אדם המסויים, וידוע שבספרים הביאו מהזוה"ק דהאי אחר הוא חבקוק הנביא, וא"כ לכאורה היה אדם המסויים. אלא דהמשנ"ב לשיטתו לקמן בסעי' ז' במשנ"ב וביאוה"ל שכתב שרק במפורסם לכל ישראל כיאוב, אך דניאל וכו' לא הוי אדם המסויים, וא"כ אתי שפיר כאן דחבקוק לכאורה לא עדיף מדניאל (וקצת צ"ב שלא רמז בזה הביאוה"ל). ועוד יתכן דכיון דנעשה הנס בעודו ילד ולא בעודו נביא, אין לברך, דרק כשנעשה הנס בעודו אדם המסויים חשיב לברך ע"ז [ותליא קצת בסברות הבאה"ל והטור בסעי' ז' ד"ה לפיכך, עי"ש ודוק].

בחיוב כיבוד אשה לבעלה

סי' רי"ח סעי' ד' כתב הביאוה"ל דדוקא על נס שנעשה לאביו או רבו שחייב בכבודם מברך, אך לא אשה על בעלה. ולכאורה קשיא דהרי ק"ל קידושין ל"א ע"א דאתה ואמך חייבים בכבוד אביך, ומבואר דהאשה חייבת בכבוד בעלה [ומהרמב"ם שכתב כן אין להקשות, דהרי ברמב"ם איתא כן גם שהבעל חייב לכבד את אשתו, והתם ע"כ הוא לא מדין כיבוד אלא מהלכות הנהגת הבית, ודו"ק, והוא מוכח מהכא דהרי חזינן דהאשה חייבת בכבוד בעלה ולא איפכא, וע"כ כנ"ל, ודו"ק], ומדפסקינן עפי"ז דכבוד אביו קודם ע"כ דהוא דין גמור.

אמנם לכאורה י"ל דהאשה לבעלה הוא איננו דין כבוד כרבו ואביו, אלא דין שיעבוד שחייבת לנהוג בו דין כיבוד, אך איננו מדין כבוד בעצם, ומהאי טעמא לענין דהכא לא מברכת דאי"ז ענין לשיעבוד, ובאמת להשיטות שהוכיחו מכאן שדין כבוד אשה לבעלה הוא דאורייתא מדמהני להקדים אביו לאמו (ועיין תוס' יבמות ה' ע"א דילפינן לסברא זו דאתה ואמך וכו' מקרא], א"כ ודאי דהוא דין כיבוד לכאורה, אך למאי דנקטינן דהוא דין דרבנן כמבואר ברמב"ם, א"כ י"ל כנ"ל, ומהאי טעמא אתי שפיר פסק הביאוה"ל.

שמעון בן גיגי - רוממה

ביאור בשו"ע בענין יואב בן צרויה

השו"ע בס' רי"ח ס"ז פסק שעל נס של אדם מסויים, כיואב בן צרויה וחבריו, מברך ברכת הנס, והחידוש הוא שאפילו שאינו רבו צריך לברך. ויש שהקשו למה תפסו דוקא יואב בן צרויה, וכי לא הי' אפשר לומר יהושע בן נון וכדו' שקדם לו הרבה וגם ניסיו יותר מפורסמים. ונראה דלא קשיא כלל, דיהושע בן נון בלאו הכי צריך לברך עליו שהרי רבן של כל ישראל הוא, והוא הדין שאר נביאים וגדולי הדור, דהרבותא ביואב בן צרויה שאפי' שלא הי' נחשב לרבן, עם כל זה צריכין הכל לברך עליו, כיון שהי' מפורסם לראש ולשלטון.

ולפי"ז מובן גם מה שכתב בבאה"ל בשם המג"א שהיום אין מצוי אדם כזה, כי אנו מפוזרין בכל העולם. ולכאורה קשה, וכי לא נמצאו צדיקים אשר בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מיליהם, ואף שלא הכירו תואר פני קדשם אבל שמעם שמעו. ולהנ"ל מבואר, דהכא לא מיירי בגדולי הדור, דכולם תלמידיהם וצריכים לברך עליהם מדין רבו, אבל אדם 'המשולח מכל ישראל' (כלשון הבאה"ל) זה אין מצוי בדורינו, כי כולם מפוזרים בכל העולם. ודוק.

ישראל בן ישי - קרית ספר

ברכות הנסים בראיית ים סוף

סימן רי"ח סעיף א' ביאוה"ל ד"ה כגון מעברות, ע"ד הכפתור ופרח שאין מברך על ראיית ים סוף והירדן עד שיראה מקום שעברו בו, וכתב בביאוה"ל דמדברי הרמב"ם שכתב הרואה מקום שנעשו נסים וכו' כגון ים סוף, משמע לכאורה דבראיית ים סוף לחודיה מברך, אעפ"כ אינו מוכרח כ"כ מדמסיים או מעברות הירדן ולא כתב או הירדן, וע"כ דלאו דוקא.

ולכאורה יש לחלק דבים סוף היה נס בזה שעברו וגם במה שמתו שם המצריים, וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ח' מהלכות יסודי התורה הלכה א' היה צריך להשקיע את המצרים קרע להם את הים והצלילן בתוכו, וא"כ נתקיים הנס בים עצמו ולא דוקא במעברות, משא"כ מעברות הירדן שהנס היה רק במקום שעברו. ובדעת השו"ע שכתב מעברות הים, י"ל או דגם שקיעתם היה במקום שעברו, או י"ל כמש"כ המג"א בהא דאין מברכים על מקום שנפלה מחנה סנחריב, משום דאין ניכר הנס מתוך המקום, ואפשר דשקיעתן בים דומה לזה.

יצחק זאב טוקר - רוממה

בדין ברכות הראיה וקריעה ביום הל"א

בשו"ע סי' רי"ח ס"ג: כל אלו הברכות אינם אלא כשרואה אותם משלשים לשלשים יום, ובמ"א סק"ד כ' וצ"ע אם ראה אותם ביום ל' כגון שראה ביום ראשון, ולסוף ד' שבועות ראה ביום שני אם צריך לברך, וכ' דנר' שזה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרא"ש בסי' ק' דתפלה של פרקים צריך לסדרה, כדאי' בר"ה ל"ה, והרא"ש ס"ל דדוקא תפילה של מועדים צריך לסדר, אבל של ר"ח לא מקרי של פרקים וא"צ לסדר, והרמב"ם ס"ל דגם של ר"ח חשוב של פרקים וצריך לסדר, והשו"ע שם פסק כהרמב"ם שצריך לסדר, וא"כ ה"ה הכא שיצטרך לברך, וכ' המ"א דאפשר ששם פסק לחומרא, אבל כאן שזה ברכות סב"ל, וא"כ עד כאן נתבאר מהמ"א דביום עצמו האם מברך ברכות הראיה או לא, תליא במחלו' הרא"ש והרמב"ם לגבי סידור תפילה דר"ח, והשו"ע שם פסק דצריך לסדר, וא"כ היה צריך גם כאן לברך אלא שכאן הוי סב"ל, וכאן גם לשו"ע לא מברכים ביום הל' [ואגב דעת הגר"א שם בסי' ק' דגם לדעת הרא"ש צריך להסדיר תפילה של ר"ח, ודלא כמו שהבין הטור בדעת הרא"ש, וביאר שם הגר"א דמ"ש בגמ' שם לתלתין יומין לאו דוקא, אלא קרוב לשלשים יום, דהיינו קרוב להפסקת ל' יום. ובספר זכרון בצלאל להגר"ש דבליצקי שליט"א ביאר למה הגר"א הוצרך לפרש כך גם את דעת הרא"ש].

אלא שהמ"א ממשיך וכותב ואפשר דבעינן שיהיו ל' יום חוץ מיום שראה בו ויום שעומד בו, כגון אם ראה ביום ראשון בעינן שיראה ביום רביעי, וכן משמע בלבוש, ובאבודרהם משמע דמברך בזה, עכ"ד. המ"א מעלה כאן צד נוסף שיתכן שאפי' ביום הל"א לא יברכו ברכות הראייה אלא רק ביום הל"ב, וכ' דכן משמע בלבוש, אך באבודרהם משמע דמברך, ובמשנה ברורה סקי"א פסק את הסיפיו של המ"א להלכה חוץ מיום שראה וחוץ מיום שעומד בו עתה, **וכ' בשעה"צ וכמו שמסתפק המ"א, וסב"ל. וכן פסקו האחרונים.**

וראיתי שגם החיי אדם פסק ספק זה לא לברך ביום ל"א, וכן בכה"ח, וכל זה נפק"מ בלא רק לברכות הראייה **אלא גם לדין קריעה על המקדש**, דבירושלמי פ"ט ה"ב דימו את שתי הדברים יחד, וא"כ יל"ע האם דוקא לגבי ברכות הראייה מחמת סב"ל פסק המ"ב דביום ל"א לא מברך, אבל לגבי קריעה על המקדש יתכן שיחמיר וצריך לקרוע ביום ל"א, או שגם לענין קריעה לדעת המ"ב ביום ל"א לא יצטרכו לקרוע, **ומרן הגרח"ק שליט"א** אמר לי דיתכן שפטור ביום ל"א לקרוע דהוי ספק דרבנן ולקולא.

ובספר זכרון בצלאל להגר"ש דבליצקי שליט"א חולק על המ"ב והמ"א, וכתב ופליאה דעת ממני דברי המג"א שכתב דאפשר דבעינן שיהיו ל' יום חוץ מיום שראה בו וחוץ מיום שעומד בו וכו', והנה בלבוש אמנם משמע כך, אך אין כל הכרח להרחיק פלוגתתם של הראשונים כל כך, לא מבעיא אם נבין שדעת הרמב"ם ודעימיה במושג של לפרקים שהוא ביום ל', דיינו אם נאמר שלראשונים האחרים הוא ביום ל"א, אלא אפי' אם נאמר כדעת הגר"א דבמושג של לפרקים כו"ע יפרשו שהוא לאחר ל', דיינו אם נאמר כפי הפשטות שהוא ביום ל"א ולא ביום ל"ב. והמג"א כתב שם בעצמו דמהאבודרהם משמע שהוא ביום ל"א, וכן פסק להדיא הגר"ז בסדר ברכת הנהנין שלו פי"ג סי"ג דיברך ביום ל"א, על כן להלכה הוא כן דבין ברכות הראיה ובין קריעה חדשה הוא ביום ל"א, ודלא כהמג"א והמ"ב שהעתיק דבריו.

וכן ראיתי בספר משמרת מועד להגרמ"מ קארפ שליט"א ברכות נט: שכ: וצע"ג מש"כ המ"ב לברך רק ביום הל"ב ע"פ ספיקת המ"א, דמסקנתו בזה נראה דמברך ביום הל"א כאבודרהם והכרעת הא"ר, ושכן מפורש בראשונים ז"ל וכדהביא גם הא"ר, ונפק"מ בזה לענין חיוב הקריעה במקום המקדש דחד שיעורא הוא, וכדהביאו הראשונים ז"ל מהירושלמי כאן דגם בזה כבר א' לל' יום דהיינו ביום הל"א חייב לקרוע עכ"ד. ובמה שבתוך דבריו כ' דבמ"א עצמו משמע שמסקנתו שמברך ביום הל"א וכהאבודרהם, הנה לא רק המ"ב היחיד שהביא דברי המ"א כספק, אלא כבר בחיי אדם כתב כן וז"ל: משלשים יום לשלשים יום חוץ מיום שראה וחוץ מיום שעומד בו, וכמו שכתב בשער הציון שכן פסקו האחרונים, וכן גם השלחן שלמה בסי' רי"ח ס"א פסק כן, וגם הערוה"ש והכה"ח.

עד מתי אפשר לברך ברכת הגומל

בשו"ע ס"ו כ': אם איחר יש לו תשלומין לברך כל זמן שירצה, ונכון שלא לאחר שלשה ימים, משמע שיכול כל ימיו לברך אם איחר. ובספר צדה לדרך כ' דהטעם בזה דהרי ברכת הגומל הוי במקום תודה, ותודה יכול להביא תמיד. אך ראיתי בערוך השלחן שכ' בס"ז: ונראה לי דאם הפליג זמן רב עד שנשכח הענין, אין לו לברך עוד ואיבד הברכה. ובשו"ת שבט הקהתי ח"א סי' ק' כ' דשנה חשיב כבר שעבר זמן מרובה, כדמוכח בב"מ כ"ד: ויברך בלא שו"מ. ושאלתי למרן הגרח"ק שליט"א האם לחשוש לערוה"ש הזה, ואמר לי שדבריו מסתברים, דאחר שכבר לא מרגיש הודאה על מה שייך שיודה.

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

ברכה על נס אדם מסויים

סי' רי"ח ס"א בה"ל (סוף ד"ה כגון): וגם בענין בן השונמית ג"כ אין טעם לברך על זה [מדין אדם מסויים שעשה נס לצדיקים במקום הזה (ס"ז)], שהרי מטעם אלישע שהיה אדם מסויים אין לברך, שהרי בו לא קרה שום סכנה וניצל אלא שעשה לאחרים, והאי אחר לא היה מסויים. ע"כ. והנה בזוה"ק (בשלח מ"ד ע"ב) איתא שבן השונמית היה חבקוק הנביא, וא"כ לכאו' הוא אדם מסויים ולמה לא יברכו עליו, ומ"מ לקמן בבה"ל (ס"ז ד"ה על) כתב דדניאל לא נקרא אדם מסויים, ורק יואב בן צרויה הוא בגדר זה שהיה מפורסם בכל ישראל לראש ולשלטון ויצא טבעו בכל העולם, אבל כאן בבה"ל קרא לאלישע אדם מסויים, ולפ"ז גם חבקוק יכול לשאת תואר זה ולמה לא יברכו עליו, ואפשר דנתן הבה"ל שם זה (דמסויים) לאלישע לפני מה שבירר בס"ז, ולפי האמת גם אלישע אינו נקרא כן, ובא הבה"ל לומר דאף את"ל שאלישע היה מסויים

לא היה הנס בו. ואפשר להוסיף דאף אי נימא שחבקוק נחשב אדם מסויים, מ"מ כיון שבזמן שאלישע החיה אותו היה ילד קטן, ואז לא היה מוכר כלל, ממילא אין זה נחשב נס שנעשה לאדם מסויים.

מתי מברך פעם ראשונה על מקום הנס

שו"ע ס"ד: הוא עצמו (האיש שנעשה לו הנס) מברך שעשה לי נס במקום הזה, וכתב בשעה"צ (סק"ו) בשעת הנס גופיה אין צורך לברך שעשה נס (ניסים), דלא נתקנה אז אלא ברכת הגומל. וכתב במ"ב (ס"ק ט"ו) הוא עצמו כשחוזר ומגיע שם אחר שקרה לו הנס, ומפעם ראשונה ואילך אינו מברך כשמגיע שם אלא א"כ עברו ל' יום מברכה ראשונה. ע"כ. לא דיבר המ"ב כי אם לברכה של פעם שניה דצריך הפסק ל' יום, ולא ביאר האם לפעם ראשונה שמברך ברכת הנס צריך ג"כ שיהיו ל' יום. ובתשו' הריב"ש (סי' של"ז) שהביא הב"י (סס"י ריט) דהנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה צריך לברך הגומל, שהרי קבעו עליו ברכה אחרת לברך כשיעבור עוד במקום ההוא ברוך שעשה לי נס וכו'. עכ"ל. וממה שכתב כשיעבור עוד משמע דצריך העברה חדשה כדי לברך. והטור והשו"ע (ס"ג) כתבו כאן בשם הרא"ש שכל אלו הברכות אינן אלא כשרואה אותן מל' יום לל' יום, ואז הם חובה כפעם ראשונה, וכתב הדרישה ש"מ דלהרא"ש מיחשב כל ל' יום לראיה חדשה, וא"כ י"ל דעל הראיה הראשונה שראה המקום בזמן שאירע לו הנס נפטר מברכת הניסים דלא נתקנה על שעה זו, כדברי שעה"צ, וכדי שיהי' חידוש בראיה המחייב ברכה נוספת צריך שיעברו ל' יום עד שיגיע לאותו מקום ואז יוכל לברך שעשה לי נס. ולפי"ז לשון המ"ב אינו ברור כ"כ, שכתב אלא אם עברו ל' יום מברכה ראשונה, דגם על פעם ראשונה צריך ל' יום, ואפשר שנמשך אחר לשון השו"ע בס"ג.

הכללת נס ראשון בהזכרת השני

שו"ע ס"ה: מי שנעשו לו ניסים הרבה, בהגיעו אח"כ לא' מכל המקומות שנעשה לו נס צריך להזכיר כל שאר המקומות, ויכלול כלם בברכה אחת, וכתב במ"ב (ס"ק י"ט) ודע שאף שכלל שאר נסים, אם פגע אח"כ המקום שנעשו לו שארי נסים מברך עוד הפעם אפי' בו ביום. ובשעה"צ (ס"ק י"ד) כתב: אעפ"כ מספקא לי אם בפעם השני צריך ג"כ לכלול נס הראשון שכבר בירך עליו היום בשם ומלכות, ונראה דאין קפידא, דהא על כל פנים אין מברך לבטלה אלא כולל באחרונה. ע"כ. ולכאו' אף דאין קפידא אם מברך, מ"מ ראוי לדעת עד היכן הברכה ותהי' נפק"מ לענות אמן עליה, דאם עיקר הברכה אינה צריכה לכלול מקום הראשון ומוסיף אותו רק משום מהיות טוב, אפשר דצריך לענות מיד אחר שהזכיר המקום שעומד בו (במקום הזה) לפני שמוסיף ובמקום פלוני. ולכאו' אחר דאין ראיה לזה מהפוסקים שהביא בשעה"צ, והוא ז"ל נסתפק בזה ולא הכריע, אפשר דעדיף לענות על חלק הברכה שהוא ודאי לפני שיפסיד אפשרות ענייתו ע"י התוספת שמוסיף המברך שאינה אלא לרווחא דמילתא, ועיין בזה.

אליהו ברייזכר - בני ברק

בענין אחאב היה בעל בחירה לענין חיי אליהו

כ' השו"ע (סי' רי"ח): הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל וכו' מברך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, ובבה"ל ד"ה כגון הביא מספר כפתור ופרח (פ"ז) שמנה עוד מקומות ומאורעות שראוי לברך עליהם, וז"ל: וכן הענין בראותו מקום שהאל יתברך עשה פלא או נס לקצת נביאים, כמו בראותו בהר הכרמל מקום שעשה אליהו המזבח וכו', ואין ספק כי ענין אליהו היה פלא ונס לו שהרי המלך היה רודפו, ע"ש.

וביאור ענין הטובה וההודאה על זה ביאר הבה"ל בב' דרכים, וז"ל: א) וא"כ אליהו אף שהיה נס ופלא, אעפ"כ מעשה הר הכרמל לא נעשה כדי שינצל אליהו מן המיתה, שהרי אליהו היה נחבא, ואח"כ הלך אליו בשליחות הש"י וכו', ולפי"ז מה שסיים שהרי המלך היה רודפו הוא רק ענין להגדיל השבח על הטובה שעשה הש"י עם הנביא שלא המיתו אחאב. ב) עוד כ' ואולי אפשר עוד לומר דהנס שהיה בהר הכרמל היה ג"כ תועלת להציל אליהו מן המיתה, דאף שצוה הש"י וא"ל "לך הראה אל אחאב", **מ"מ אחאב היה בעל בחירה בענין חיי אליהו** [בענין שמצינו גבי אוריהו מקרית יערים שהיה נביא, והמיתו יהויקים על דבר נבואתו וכו'], ומכיון שהיה חמת המלך עליו על שעצר המטר וכו' בודאי היו חייו בסכנה גדולה. עכ"ל.

ולכאו' י"ל טובא, הלא כיון שנצטווה אליהו הנביא לילך ולהתראות לפני אחאב, והלך אליו בשליחות השי"ת, א"כ בודאי ה' ניצב עליו בדרך ויתקיים בו ושמרתיך בכל אשר תלך, וא"כ לא נעשה עימו שום נס, ולכאו' אין על מה לברך ולהודות. והנראה שיש להעלות מדברי המ"ב הללו יסוד גדול הנמצא כבר בדברי אוה"ח הק', שבן אדם שהוא בעל בחירה יש בכוחו ליטול חיי חבירו גם אם לא נגזר עליו מקודם למות באותה שעה, וכך עולה מדברי בפי' לתורה (פר' וישב) עה"פ "ויציאלהו מידם" - פי' לפי שהאדם בעל בחירה ורצון ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה, משא"כ חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים, והוא אומרו ויציאלהו מידם פי' מיד הבחירה, ובזה סתר אומרו "ונראה מה יהיו חלומותיו" וגו', כי הבחירה תבטל הדבר ואין ראיה אם יהרגוהו כי שקר דבר. עכ"ל.

ובפשוטו רצה ליישב איך ראובן רצה להציל את יוסף בזה שישליכו לבור ריק שאין בו מים, אבל נחשים ועקרבים יש בו, הלא הבע"ח ימיתוהו, וע"ז תי' דחלוק מיתה הבאה ע"י בע"ח למיתה הבאה ע"י אדם בעל בחירה, והחילוק מבואר דחיות רעות לא יפגעו באדם אם לא נגזר עליו מיתה לשמים, משא"כ בעל בחירה יש לו כח להרוג אף מי שלא נתחייב מיתה עתה. והדברים קשים להולמם, וכבר הראו שמקור הדברים הוא בזוה"ק (פר' וישב) וז"ל: ר"י אמר אי נחשין ועקרבין הוו ביה וכו' וכי לא חייש ראובן דנזקא אשתכח בידייהו דאחוי, ורעותא דלהון לקטלא ליה, אמר טב למנפל ליה לגו גובא דנחשין ולא יתמסר בידא דשנאוי אלא לגובא דנחשין ולא יתמסר בידא דשנאוי. עכ"ד. והמבואר דיותר טוב ליפול לבור לנחשים דשמא לא יהרגוהו, מאשר ליפול בידי שונאיו דודאי יהרגוהו מהטעם שנתבאר.

ומעתה נראה דליסוד זה ג"כ נתכוין המ"ב במש"כ דאחאב היה בעל בחירה בענין חיי אליהו, ור"ל דכיון שהיה בידו להורגו אף כשלא נגזר עליו מיתה מן השמים, א"כ ודאי נעשה לו נס שלא הרגו אחאב, וענין זה היה ג"כ אצל אוריהו שנשלח ע"י השי"ת להתנבאות, אפ"ה הרגו יהויקים כיון שיהויקים היה בעל בחירה בענין חיי אוריהו.

ברם מורינו רה"י הגרי"מ הלל שליט"א כבר האריך הרבה בענין זה במקבציאל (גליון ל"ו מאמר יש נספה בלא משפט), והרבה לטעון על אלו המטילים דופי ופגם בדברי אוה"ח הק', שהיו סבורים שכוונתו לומר שהאדם בכח בחירתו יכול להרוג אדם זולתו נגד רצון ה', ועל כך התפלאו הלא כבר נודע בשערים דא"א לו לאדם לעשות אפי' תנועה אחת קטנה נגד רצון ה', כ"ש להזיק או להרוג את חבירו שלא כרצון הבורא יתברך, ועל כך כתב דבאמת לא עלתה על דעתו של האוה"ח מחשבה פסולה זו, אלא השטחיים תלו את חוסר הבנתם בדבריו הק', אבל באמת המעיינים בדבריו הרי דבריו ברורים ונכונים ואמיתיים, וזתו"ד דיש חילוק בין בעלי בחירה לבין בע"ח, שבנ"א בכח בחירתם החפשית יכולים להרוג אדם אחר אף אם לא הגיע זמנו למות באם ירצה ה', והיינו שפעמים מניח הקב"ה לאדם שיעשה דברים בכח בחירתו אפי' עד כדי להזיק את זולתו או להרגו, הגם שלא היתה עליו גזירה מעיקרא על האדם המומת, ואולם זה ברור לכל כי גם לפעמים הגם שאדם חפץ מאד בבחירתו להרוג או להזיק את פלוני, ה' ימנע זאת ממנו לטעמים הידועים רק לו יתברך. ואילו בע"ח אינם ממיתים אלא בגזירת ה', והחיה אינה אלא שליח להמיתו בגזירת שמים, ואם מצינו שחיה הורגתו הוא משום שנגזר עליו שימות ע"י חיה פלונית (והכי משמע בחולין דף סג, ר"י כי הוה חזי שלך אמר משפטיך תהום רבה, ופירש"י שזמנתה שלך לשפוט ולעשות נקמתך בדגת הים להמית המזומנים למות, ע"ש).

ויש להוסיף שכל הטעם שנתן הקב"ה בידי בני אדם כח כזה להמית ולהרוג אדם לפי חפצם, הוא מכח נקודת הבחירה להגדיל הנסיון ולהגביר האמונה שהכל מאיתו יתברך.

והדברים עולים ומבוארים בדברי הנצי"ב בהרחב דבר (פ' וישב), וזתו"ד דבחירה שבאדם הוא למעלה מהשגחה העליונה, אך חלילה לומר שאין ביד האדם נרדף ממי שאין בו דעת משים אל ליבו לבקש רחמים רק מאת השי"ת, ואין לו פניות אחרות כלל, אבל שנופל בידי בעלי בחירה תולה תקותו וישועתו גם בהם, ולא שם כל מבטחו וישעו בהשי"ת ושוב נמסר בידיהם. וזהו ג"כ פי' הזוהר, וזהו היתה עומק כונת ראובן. והביא מהאלשי"ך ועוד, וכן ידוע בשם הגאון ר' זונדל מסלנט בשם הגר"א כדברים הנ"ל, שלעולם אין בכח בעל בחירה להרע לאדם אם לא נגזר עליו ממרומים שיעשה לו כך.

והראתי דברי המ"ב הללו קמיה רה"י שליט"א, וא"ל שאף המ"ב כונתו על דרך זה, דהיינו שכיון שסו"ס אליהו הנביא היה נתון לחיים ולמות בידי אחאב, ומכח בחירתו היה לו כח משמים להמיתו אם ירצה ה', לפיכך כיון שניצול נעשה לו נס. ובאמת אם נעמיק בזה נראה שאין כל קושיא מה ששאלנו מתחילה מה נס נעשה לאליהו במה שנשאר בחיים, הלא כך גזר רצונו שאחאב לא יוכל להמיתו, ובאמת אינו קושיא כלל, דהא בע"ח כו"ע מודו דלא יפגעו בשום אדם אם לא נתחייב מיתה לשמים, אמור מעתה אם ניצול אדם מחיות אין להודות ולברך על נס שאירע לו, דהא ממה שנשאר בחיים ישנו ראיה שלא נגזר עליו מיתה מעיקרא וזה בודאי אינו, דהא איתא בהדיא בברכות (נד.) הוה קאזיל בעבר ימינא נפל עליה אריא, וכן הוה קאזיל ברסתקא דמחוזא ונפל עליה גמלא פריצא וכו'. וכן נפסק בשו"ע (ס"ז) הרואה גוב אריות של דניאל מברך, ואין לנו ראיה גדולה מיוסף הצדיק דאיתא במ"ר (סוף פרי ויחי) דכשחזר יעקב מקבורת יעקב אבינו הלך לאותו בור שהופל לשם להודות ולברך על ניסו שניצול מן הנחשים והעקרבים (ומשם מוכח דמברך אע"פ שהצלתו היתה בדרך הטבע, ועיין בענין זה בשעה"צ ס"ק כ"ו).

והביאור בכל זה פשוט, דאה"נ אף שאין חיות רעות פוגעות ומזיקות לאדם אם לא נגזר עליו קודם לכן, מ"מ כיון שהצד השוה שבהם שדרכן להזיק ופגיעתן רעה, ומילתא דלא שכיחא הוא שינצלו מהם בנ"א, הילכך כל הניצול מהם חשיב נס שיצא מכלל מנהג העולם שמברכים עליו, אבל אה"נ בע"ח שאין דרכן להזיק ולא מצוי היזקן (כגון שוורים וכלבים) אף שעבר בגבולם אינו מברך כלל, דמאן יימר שהיה בכלל סכנה וניצול ממנו, וה"ה בכלל מש"כ השו"ע (ס"ט) די"א דנס שהוא ממנהג העולם ותולדתו כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול מהם. ומעתה י"ל דאף לפמשנ"ת דאין אדם נוגע בחבירו אפי' כמלא נימא אם לא נגזר עליו ממרומים, מ"מ אין זה מגרע ומחליש עיצומו של הנס, וכ"ז דוקא בנפל בידי בנ"א שהיה בכוחם להורגו, והיה להם סיבה גדולה להורגו [וכן פסק בשו"ע הגר"ז דהנופל בידי ליסטים אשר המה כחיות טורפות רוצחי נפשות, אשר ע"פ דרך הטבע אין יוצאים מידיהם חי, יש לו לברך על הנס], כגון אליהו ואחאב שהיה חמת המלך עליו על שעצר המטר בדברו, עד שא"ל בשביל זה האתה זה עוכר ישראל, והיה חייו בסכנה גדולה (כמבואר כ"ז בבה"ל שם). ואע"פ שלא היה כח באחאב להרע לאליהו אם לא נגזר עליו מן השמים, מ"מ עצם ענין זה שלא נגזר עליו ולא היתה אצלו שעת קטרוג, על כך גופא יש להודות ולהלל ולברך על הנס שאירע עמו.

ועוד בענין גודל הבחירה מצינו במלבי"ם (בראשית ד, ט) בביאור המקרא **"ויאמר ה' אל קין אי הבל אחיך ויאמר לא ידעתי"**, ופירש"י: "לא ידעתי" - נעשה כגונב דעת העליונה. ופירש שקין טעה טעות חמורה בהבנת דברי הקב"ה, וז"ל: כי קין חשב שהאדם מוכרח במעשיו ואין לו בחירה, וע"ז אמר וכי "השומר אחי אנכי", הלא אתה השומר מן הפגעים הטבעים והרצוניים, וכן אתה השומר מן רעות בנ"א, ולמה לא שמרת אותו שלא אהרגנו, ואחר שאתה גזרת שיהרג הייתי מוכרח על הדבר. וזה שאמרו במדרש לא אני הרגתיו אלא אתה שנתת בי יצה"ר וכו', וה' הודיעו שהוא חפשי במעשיו, והמעשה יתייחס אליך ולא אלי, יעו"ש. רואים מכאן את גודל נקודת הבחירה, שאפי' שידע הקב"ה מטעותו לא העמידו על טעותו, לפי שיהיה מקום לאפיקורסים לרדות כי כל הרוצה לטעות יבוא ויטעה, דכיון שהיתה אפשרות להבין דברי ה' לאמיתה של תורה לפיכך לא העמידו ה' על טעותו, אפי' במחיר נפש אחת מישראל. צא ולמד מפטירת אברהם אבינו קודם זמנו המובא ברש"י (שם כה, ל) דבאותו יום שביזה עשיו את הבכורה מת אברהם, שלא יראה את עשיו בן בנו יוצא לתרבות רעה, ואין זו שיבה טובה שהבטיחו הקב"ה, לפיכך קצר הקב"ה ה' שנים משנותיו, יעו"ש. והלא לכאו' היה הקב"ה יכול למנוע מעשיו לצאת לתרבות רעה, רק אחר שיושלמו שנותיו של אברהם, אלא כיון שהנהגה זו סותרת לבחירת האדם לא עשה כן. ואע"פ שהכל נעשה מרצון ה', מ"מ אין האדם מוכרח על הדבר, ואינו פוטר את האדם מענוש שראוי להשית עליו. ודו"ק.

אברהם שקלאר - מודיעין עילית

המסופק בברכה ורוצה לצאת מן הספק ולברך באיזה אופן [עיצות שיוכל לברך מספק]

הקדמה

אדם שיש לו ספק על ברכה כל שהיא אם צריך לברך או לא, או שמא הוא כבר בירך וכדו', קיי"ל שאינו מברך, וכמש"כ בשו"ע סימן ר"ט ס"ג שכל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף, חוץ מברהמ"ז מפני שהיא של תורה. והובא במשנ"ב סו"ס רט"ו, והוסיף דמשמע בכמה אחרונים שגם איסור יש בדבר לחזור ולברך (וכמו שציין בשעה"צ שם אות כ"א, וע"ע שם ובשד"ח באספ"ד מערכת ברכות ס"א אות י"ח סק"א, ועוד האריכו הפוסקים בכמה דוכתי). וכן קיי"ל להזהר טובא בספק ברכות (והיינו בכל סוגי הברכות, הגם שיש מקילים בשבח וכו'), ואף בספק ספיקא נחלקו הפוסקים טובא, וקיי"ל שאף בזה אין מברכים, וכמש"כ במשנ"ב שם ובכה"ח בכ"ד ושאר פוסקים. וע"ע בשד"ח שם שכן פשטה ההוראה שלא לברך אף בס"ס, ואכמ"ל.

ומאידך האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דברכות (ב"ק ל), ורוצה לצאת מידי כל ספקפק, היאך יעשה, ובפרט בברכת הנהנין דיכול להמנע מלאכול ולשתות, לא ליתהני ולא לברך (עי' ערוה"ש סי' ר"ב ס"ב), הגם שמדינא התירו לאכול ולשתות כשיש ספק ברכה, דהם אמרו והם אמרו, וכמש"כ הפוסקים. וכבר ידוע כמה מעלות טובות למקום עלינו בברכות, הן בברכות הנהנין (עי' בכה"ח ר"ס ר"ב מדברי האריז"ל, וע"ע בשו"ת ארץ צבי ח"א סימן כ"ז מש"כ עוד), והן בברכת המצוות (דהוי הכנה למצוה ועוד, וכמש"כ הראשונים), והן בברכת השבח, והפליגו בזה רבוותא קמאי ובתראי, ובזה אנו באים להלן היאך יועיל לצאת מידי כל חשש.

וכבר מצאנו בשו"ע (סימן רי"ח בסופו, וכן בסימן רי"ט ס"ג ושם בסופו) שכאשר יש ספק יעץ לברך בלא הזכרת שם ומלכות, אך יש לדון בזה באופנים אחרים ולענין כל סוגי הברכות, ונזכיר כמה אופנים בקצרה.

ויש לציין שאין כוונתינו כאן אלא להביא עיצות להועיל בספק ברכה, אך לא נכנס כעת לענין עצם הברכה בספק ברכות אי שריא לברך כמות שהוא [שבזה הארכנו לעיל בכללי ההלכות, שי"א שמותר לברך ברכה בתנאי של נדבה, וכתבנו שם דלא קיי"ל הכי כלל. ועוד הבאנו שי"א שאף שאין חיוב לחזור ולברך, מ"מ אם יצדה לברך הרשות בידו, וכמש"כ בזה עוד], והן בברכת השבח וההודאה אין בכלל חשש איסור ברכה לבטלה, ואף בזה לא קיי"ל הכי אלא סב"ל, וכפשטות השו"ע סו"ס ר"ט והפוסקים "כל הברכות האלו" וכו'. ודו"ק].

אופנים שאפשר לצאת ידי חובת הברכה בלא חשש ברכה לבטלה

לצאת בשמיעה מאחר

א. הנה הדרך הטובה בודאי הוא שיצא י"ח על ידי אחר שהוא מחוייב בברכה זו והוא מברך לעצמו, ויאמר לו שיכוין להוציאו י"ח והוא יתכוין לצאת בברכתו, ויוצא י"ח ע"י שומע כעונה. וזו העיצה המעולה ביותר מכל העיצות [וממילא יש בזה כל פרטי הדינים של שומע כעונה שנתבאר במקומו, וכמו כן יש לציין לדעת המשנ"ב בסי' תפ"ט ועוד פוסקים הסוברים שכאשר הוא מכוין לצאת בשמיעה מחבירו, יש לו לכוין בתנאי שהוא מחוייב לברך, שאז הוא מכוין לצאת י"ח בברכת חבירו, אבל אם אינו מחוייב לברך אינו מכוין לצאת י"ח (דאל"כ יש חשש של ברכה לבטלה כשהוא עונה אמן, דהוי כמוציא ברכה מפיו, וכמשנ"ת במקומו בענין כוונת שומע ומשמיע, ועוד בכ"מ). אמנם במקומו כתבנו דיש לומר שמן הסתם כן הוא דעתו של אדם שמכוין לשמוע על הצד שהוא מחוייב].

לשמוע חצי ברכה מחבירו והשאר יסיים בעצמו

ב. עיצה נוספת יש באופן שאין לו מי שמחויב בברכה המתאימה לו, שילך לשמוע מחבירו שמברך איזה ברכה לעצמו, ולא משנה איזו ברכה. ואף יכול ליתן לו מעט סוכר לברך ולכדו', והוא ישמע מחבירו את תחלת הברכה כלומר בא"י אמ"ה, ויסיים לעצמו את הנוסח המתאים למה שצריך לו, ובזה יצא י"ח לדעת הרבה פוסקים הסוברים דמהני לצאת י"ח חציו בשמיעה וחציו באמירה, וכמו שהארכנו טובא בענין שומע כעונה חציו בשמיעה וחציו באמירה, ושם כתבנו שעל פי שורת הדין נראה שיוצא בזה בשופי, כיון שיש משמעות לפתיחה זו ששומע (שהרי חבירו מברך לעצמו ברכה הראויה), ושפיר דמי לסיים לעצמו אח"כ מה שירצה. ואמנם הזכרנו שם בשם הגרשז"א במנחת שלמה, וכן קדמו בזה הגאון מקוז'יגלוב, שהעירו בזה דהנה יש עיצה למסופק בברכות לצאת י"ח בכה"ג, והעירו שהוא חידוש שלא מצאנו כן בפוסקים, וע"ע שם מש"כ בזה. ומ"מ לדינא נראה דשפיר מהני, כיון דשורת הדין היא שמהני חציו בשמיעה וחציו באמירה, וזו עיצה שאפשר לעשותה בנקל ולצאת י"ח בשופי [אלא שהעיצה הקודמת בודאי עדיפא טפי מכמה אנפין].

להרהר שם ומלכות בליבו

ג. עוד עיצה נזכרה בשו"ע סו"ס רי"ח, שכאשר יש מחלוקת אם לברך או לא, טוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות, עיי"ש לענין ברכת על נס, וכ"כ עוד בשו"ע סימן רי"ט ס"ג וס"ט לענין ברכת הגומל, שבספק יברך בלא הזכרת שו"מ, עיי"ש. וכ"כ כיו"ב הרמ"א בסימן רכ"ה ס"ב גבי ברכת ברוך שפטרני, שטוב לברך בלא שם ומלכות, עיי"ש. אלא שכשלעצמו נראה שאינו אלא שבח בעלמא להודות לה' לברכו ולהודות לשמו, אבל אכתי ברכה לא הויא, שהרי כל שחסר שם ומלכות אינה ברכה (וכמש"כ בברכות דף מ: וכ"כ הפוסקים, כמשנ"ת בכללי הברכות בענין זה). אולם בנוסף ע"ז מצאנו בכמה פוסקים שכתבו ששם ומלכות הוא יהרהר בליבו, כדי לצאת דעת הרמב"ם פ"א מברכות ה"ז ועוד ראשונים הסוברים שהרהור כדיבור דמי. וכן מצאנו עיצה זו בפוסקים טובא, וכיעון בכה"ח סי' ר"ט אות ט"ו משם המאמ"ר שכאשר יש ספק בברכות ראוי ונכון להרהר בליבו הברכה, כיון שי"א שאם בירך במחשבה יצא, ובהרהור ליכא משום ברכה לבטלה (נ"ב. עיין בדברינו בענין הרהור כדיבור, ובענין שומע כעונה בדין כוונת שומע ומשמיע ועוד), וע"כ נכון לעשות כן. ע"כ. וכ"כ בפמ"ג בפתיחה להל' ברכות, וכן בכה"ח ובבא"ח בדוכתי טובא ועוד רבים [ואציין בזה גם לדברי הב"ח באהע"ז סימן ס"ב שכתב שיש לברך ברכת בתולים בלא שם ומלכות, עיי"ש. והובא בב"ש שם סק"ד. וע"ע בפתחי תשובה שם משם החיד"א שבאשה הגונה וחביבה לו יברך שהחיינו בלא שם ומלכות. ע"כ. ויש לציין בזה עוד להרמ"א באהע"ז סימן ל"ד ס"ג שכתב שאם לא בירך ברכת אירוסין באירוסין, י"א שחוזרים ומברכים תחת החופה בלא הזכרת שם. אמנם שם כתב לעשות כן מפני הרואים, ואין זה ענין לנידוננו.

ודרך אגב יש לבאר, דהנה בשו"ע ופוסקים כתבו שלא יזכיר שם ומלכות בברכה, ולכאורה קשה מה החשש בהזכרת מלכות, והלא כל הקפידא הוא בהזכרת שם, ויש לומר דנקטו כן בדרך אגב (אגב מה שאמרו בגמרא דף מ: כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה), ולאו דווקא היא. וכן היה נל"פ. ושו"ר אח"ז בחלקת מחוקק באהע"ז סימן ל"ד סק"ו שכתב ע"ד הרמ"א שכתב לברך בלא הזכרת שם, דמשמע שמלכות מזכירין, והעיר שבדוכתי אחריני אמרינן שטוב לברך בלא שם ומלכות, וה"ד גם בב"ש סק"ו (ועיין בפתחי תשובה סק"ח שהעיר עליו במה שכתב שבדוכתי אחריתי וכו'. שלאו דווקא הוא, כי לא נמצא כן בשום מקום זולת פעם אחת בסי' רכ"ה ס"ב בהגה, עיי"ש. וק"ק דאשתמטתיה לפי שעה שכ"כ גם השו"ע בסימן רי"ח, וכן בסימן רי"ט בב' מקומות, וכן הזכרנו לעיל מהב"ח בסימן ס"ב ועוד כה"ג). ולדברינו נראה בודאי שהזכרת מלכות לאו דווקא הוא, ועיקר הקפידא בהזכרת השם, ושו"ר אח"ז שכבר האריך בזה בשד"ח בכללי האלף אות שי"ג עייש"ב, ושם מסיק להלכה דאף שבודאי הנכון הוא שלא להזכיר מלכות בספק ברכה, מ"מ לדינא אין שום איסור לומר מלך העולם ג"כ. וע"ע בשו"ת שלמת חיים סימן קל"א שכתב טעמים למה הקפידו שלא לומר מלכות, למרות שאין בזה חשש איסור, עיי"ש. ומבואר שלכתחילה אה"נ שלא להזכיר מלכות בברכה המסופקת].

ויש לעורר דהנה השו"ע הנ"ל בסי' רי"ח לא הזכיר עיצות אלו אלא לענין ברכות השבח, אבל בשאר דוכתי בכל הלכות ברכות לא מצאנו בשו"ע עיצה זו ולא מידי, והוא באמת תימה גדולה, והיה נראה לומר דדווקא בברכות השבח ס"ל שיש ענין לעשות כן, שהרי בעלמא קיי"ל שכל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה, וכנ"ל, וא"כ מאי האי שיאמר בלא הזכרת שו"מ, הלא אינה ברכה, ולכן לא הזכיר זאת בברכת המצוות או בברכת הנהנין, משא"כ לגבי ברכות השבח שכיון שמהותו הוא השבח, א"כ שפיר דמי לומר שבח מכל מקום, אף שהוא שלא בצורת ברכה, ועיין (ומצאנו בכמה פוסקים שחידשו שבברכות השבח לא אומרים סב"ל, כיון שכל ענינם הוא שבח, ולפי הגדרים של ברכה לבטלה דבחזו"א סכ"ט ועוד צריך לבאר איפוא שכיון שהוא ברכת שבח ה"ז כפסוקי שבח, הגם שיש בו תנאי שבח. ודו"ק). וזה חידוש. אולם כאמור חזינן שהפוסקים נתנו עיצה זו גם בברכת המצוות וברכת הנהנין בדוכתי טובא. ויש ליישב שדברי הפוסקים אמורים כשהוא מהרהר שם ומלכות בליבו, ורוצה בזה לצאת כדעת הרמב"ם ודעימיה הסוברים שהרהור כדיבור דמי, ולצד זה הלא הויא ברכה גמורה (למ"ד שהרהור כדיבור), ובודאי דממילא יוכל לעשות עיצה זו גם בברכת המצוות וגם בברכת הנהנין, עד כמה שיש תועלת מזה לשיטות דהרהור כדיבור, וא"ש.

ולסיכום ע"פ האמור, שהמסופק בברכה ואינו יכול לברך בשם ומלכות, יהרהר שם ומלכות בליבו, ויש בזה ב' אופנים: א'. שיהרהר כל הברכה, ב'. לומר בפה כל הברכה, ורק בהזכרת השם ישתוק ויהרהר את ה' [ולפמש"כ לעיל משם האחרונים מבואר יוצא שגם "מלכות" לא יאמר בפיו, אלא יהרהרנו בליבו עם הזכרת ה']. ומסתברא שכך עדיף לומר בפיו את הברכה חוץ מהזכרת שו"מ, שהרי בזה הוא ג"כ משבח בפיו לקב"ה (וכבר הזכרנו להלן דחזינן אופנים שיש מעלה בהזכרת שבח בפיו, אפילו שלא כדרך ברכה). וכן מצאנו בשו"ת מהר"ם שיק סו"ס צ"ג, וכ"ה בא"א מבוטשאטש בכ"מ, ובבא"ח ועוד.

אך מ"מ אין זו עיצה מעלייתא, שהרי קיי"ל שברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, ואפילו אם יהרהר שם ומלכות בליבו הא קיי"ל שהרהור לאו כדיבור דמי, וכמו שהארכנו טובא בענין הרהור כדיבור. ואף שהבאנו מהרמב"ם ועוד ראשונים דהרהור כדיבור, הלא הם שיטות יחידאות, ומה גם דלא קיי"ל הכי בכל דוכתא, עיין בשו"ע סימן ס"ב ס"ב וסימן קפ"ה ס"ב ועוד בפוסקים בפשיטות, והארכנו בזה במקומו, ולכן אין עיצה זו אלא בשעה"ד וכשאין ברירה וכדו', ובודאי שהעיצות הראשונות עדיפי אם אפשר לעשותן בקל, וע"ע להלן.

אליבא דהלכתא

במקום הזכרת שם ה' יאמר "השם"

ד'. מצאנו בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סו"ס ל"ה) שכתב שהנכון לומר כמש"כ הריב"ש (בסימן ת"ח) לומר ברוך אתה השם אלקינו וכו', ע"ש (וע"ע בספר יוסף אומץ אות שמ"ט). וכיוצ"ב ראיתי בשד"ח באספ"ד ברכות (ס"א אות י"ג) ד"ה עתה, שכתב שאין לחתום כשלא חתמו, ומ"מ בספיקות יש לומר "השם", עיין שם. ולמעשה לא קיי"ל דיועיל לענין ברכה כיון דלא חשיבא הזכרת ה' באמת (וכן מבואר בשד"ח שם באורך).

אמנם בדרך שבח בעלמא ודאי מהני, דבודאי הוא כינוי לקב"ה, וידוע הכוונה. ועיין במשנ"ב (סימן ר"ט סקי"ח) בענין ברכת הגומל לחבירו, שאם אינו שמח בו לא יברך, אלא יאמר ברוך "השם יתברך" דיהבך לן. עכ"ל. ומשמע איפוא שכך ראוי לנהוג בספק ברכות. אך יש לומר כנ"ל שהוא מועיל בתור שבח בעלמא. ובאמת שכן ראיתי שכתב בכה"ח (שם סוף אות ל"ד) שכתב כן, אע"פ דבעלמא נקט שיברך בהרהור שם ומלכות.

ולמעשה אף שיש בזה תועלת כשבח בעלמא, מ"מ נראה העיקר כדברי השו"ע הנ' והפוסקים שהדרך הרצויה בספק ברכות הוא שלכל הפחות יהרהר שם ומלכות בליבו, ולא הזכירו שיכנה את השם בכינויים אחרים, ואע"פ שהוא מקצר במילות שבח, מ"מ הא עדיפא שיוצא בהרהור לפי הפוסקים הנ"ל.

לברך בלשון ארמית (וה"ה שאר לשונות)

ה'. מצאנו באחרונים שנחלקו טובא לענין ברכה בלשון ארמית, אם יש בזה חשש ברכה לבטלה [ועצם הדבר שאפשר לברך בארמית בעלמא, אשכחנא כן בברכות דף מ: ובשו"ע סימן קס"ז ס"י ועוד, ובמקומו נתבארו כללי ופרטי הדינים בברכה בלשון ארמית], שיש שהתירו לברך בלשון ארמית ואין בזה חשש ברכה לבטלה, וכמש"כ בפני יהושע (ברכות יב.) בתוד"ה לא, והביאו הפתחי תשובה ביו"ד (סימן שכ"א סק"א), עיין שם, אלא שציין שבשו"ת פרי תבואה פליג, ע"ש [ומש"כ שם להוכיח מזה להתיר ברכה בכל אופן, כבר כתבנו לעיל דלא קיי"ל כן]. וכ"כ באשל אברהם מבוטשאטש כאן בסימן רי"ט סעיף ד' שלא אסרו חז"ל לברך בלשון ארמי. וכ"ה בדע"ק יו"ד סי"ט סט"ו ובשו"ת מהרש"ם ח"א סימן ר"ה (וע"ע גם בספרו דעת תורה סו"ס רט"ו בשם ספר ברכת משה, שהעיד בשם ג' גאונים וביניהם החת"ס שבירכו בספק ברכה בלשון בריך רחמנא), וכ"ה בערוה"ש סימן ר"ב ס"ג, ובנימוקי או"ח סימן קס"ז, ובשו"ת רב פעלים ח"ג סימן ז' (וכ"ה בספרו בן איש חי פרשת נשא).

ומאידך הרבה פוסקים חששו שלא לברך אף בלשון ארמית, וכיוון בחו"ד בבית הספך סק"כ שאוסר לברך בהזכרת השם אפילו בלשון תרגום (אמנם שם כתב לחלק בזה אם ברכתו הוא כדי לצאת י"ח, ואדעתא דחיוב, או שהוא בדרך נדבה או שבח, דס"ל שאם הוא דרך נדבה או שבח שרי, וכבר הארכנו במקומו טובא שיש עוד פוסקים שכתבו להתיר כשרוצה לברך בדרך שבח ונדבה, ועי' ח"א בנשמ"א כלל ה' סק"א. אולם להלכה קיי"ל דהיכא שאסור לברך מחשש ברכה לבטלה, הוא אפילו בדרך נדבה נמי). וכ"ה בפמ"ג סימן רי"ט סק"ג, ויעוין בשעה"צ שם סקט"ו שהביאו וכתב שמחמת כן שינה לשון הט"ז, וע"ע שם. וגם בכה"ח שם אות ל"ד הביא דברי הט"ז, ושוב הביא את דברי הפמ"ג שנסתפק בזה, ועל כן כתב שיותר נכון לומר ברוך "השם" דיהבך לן. ע"כ. הרי דחשש לדבריו (וע"ע בכה"ח סימן קס"ז סוף אות א'). וע"ע גם בשו"ע הגר"ז בסדר ברכת הנהנין פי"ג ס"ד.

ואציין בזאת עוד לדברי הפוסקים שראיתי אגב אורחאי בענין זה, דהגרע"א בתשו' מהדו"ק סימן כ"ה כתב דאסור להזכיר שם ה' אפילו בלשון לעז, ולפי"ז אפשר דה"נ י"ל שאסור לברך בלשון ארמי, וכ"כ גם בפתח הדביר ח"א דף צ"ד ע"ב בשם כמה אחרונים, וע"ע בשדי חמד מערכת הבי"ת כלל קט"ו ועוד אחרונים בד' הגרע"א. וע"ע בשד"ח באספ"ד ברכות ס"א אות י"ח סק"ז, ושם הביא כמה אחרונים האוסרים. אלא שיש לדון דאף להגרע"א דאסור להזכיר את ה' בלעז, מ"מ י"ל שבדרך ברכה שפיר דמי, ושו"ר אח"ז להגר"י ענגיל בגליוני הש"ס עמ"ס נדרים (דף ז:) שנחית לחלק בין ברכה בלשון לעז, להזכרת ה' בעלמא בלשון לעז, עייש"ה. וע"ע בשו"ת התשב"ץ ח"ג סי' קכ"א.

ולדינא מצאנו גם בפוסקי זמנינו שהחמירו, וכהאג"מ ח"ד סימן מ' ועוד באחרונים (ובשו"ת משנה הלכות ח"ח סימן ל' כתב שהסומך על המקילים לא הפסיד, ובצירוף שיטת המהרש"א וכו', וכתב דאפשר שאם יוסיף עוד לומר הברכה בלשון בריך רחמנא ובדרך לימודו, דשפיר טפי, והיא העיצה שהזכרנו להלן בסמוך, והיינו שיאמר "איתא בברכות דף מ: ובשו"ע סימן קס"ז שהמברך בלשון ארמי יאמר, וכגון האומר בריך רחמנא מלכא דעלמא", וכאן ימשיך ויוסיף את השייך לו).

ולמעשה בודאי שיש לחוש לספק ברכות ולא יברך בלשון ארמית [וכ"ז לא מבעיא לפמש"כ בתר"י בברכות שבשביל לצאת י"ח בברכת בריך רחמנא צריך להזכיר את השם "אלהנא", דבודאי אסור, אלא אף לפמש"כ בביה"ל סימן קס"ז ס"י שא"צ לומר אלהנא, ומשום דרחמנא כולל ב' השמות (ודלא כמ"ש הט"ז בסי' ר"ט בשם תר"י המובא בבה"ט שם סק"ז), משמע נמי שלדעת האוסרים אזי אף בכה"ג נמי אסור, מאחר דמ"מ הוי כולל שם ה'. ואף שאפשר לפרש את מילת רחמנא לכוונה אחרת, אולם כיון שהוא רוצה שיועיל לו לצאת י"ח בברכה, שוב ה"ז כמזכיר שם ה'].

ללמוד את הגמרא או ההלכה ובדרך אגב לברך בשם

ו'. מצאנו בכמה אחרונים שכתבו עיצה ללמוד את הגמ' (או את הפוסקים) המזכירים ברכה זו, ולברכה כבתוך הלימוד, ומצאנו הסוברים כן שאפשר להזכירה בכה"ג, כהשאלת יעב"ץ (סימן פ"א) ועוד. ועיין בילקוט הגרשוני (ר"ס רט"ו) ועוד גדולים מבעלי אסופות מ"ש בזה, וע"ע בשו"ת דברי ישראל וועלץ (ר"ס מ"ז) שכך נהג החת"ס גבי ברכת הרואה חכם, עיי"ש. [וע"ע בשו"ת חת"ס (סימן קנ"ו) ודו לנידו"ד]. ומצאנו כאלה שכתבו עיצה זו כשלדעתם אפשר מן הדין לברך, ורק לרווחא דמילתא כתבו שיברך מתוך לימודו, כיעוין בשו"ת אבני נזר חאו"ח (סימן שפ"ג) לענין מרור פחות מכזית, וע"ע גם במשמרת שלום קאדינוב (סימן ל"א ס"ט) לענין ברכת הלבנה בליל ט"ז בשבת, עיי"ש. וכ"כ בדרך פיקודיך שכך נהג הרב מלובלין בכה"ג, עיי"ש [ויש לציין שהפוסקים הנ"ל כתבו כן לגבי לימוד מתוך גמרא, אולם כאמור נראה פשוט שגם כשהוא מתוך ההלכה כמו רמב"ם ושולחן ערוך וכיוצא הדין כן].

אמנם יש הרבה חולקים וסוברים שאין לברך בהזכרת ה' אפי' בדרך לימודו, וכיעוין בברכ"י (סימן רט"ו אות ד'), וה"ד בשע"ת (שם סק"ד), דרבנן קשישאי שבא"י נהגו שלא להזכיר את ה' בקריאתו. וכ"כ בספרו מחזיק ברכה שכ"כ התשב"ץ בשם מהר"ם. וכ"פ בכה"ח (שם אות ט"ז) ועוד. ויש ראיות לזה. וע"ע בשד"ח באספ"ד מערכת ברכות (סימן א' ריש אות מ"ג ובסימן ב' אות ט' סוד"ה והנה). ואי"ה במקומו יבואר. ומ"מ למעשה גם בזה אסור לעשות כן מחשש דהוי ברכה לבטלה, בפרט שכן הסכימו רוה"פ [ומצאנו להחיד"א בצפורן שמיר סימן ב' אות כ"ו שכתב שאדם המתפלל ערבית ביחידות יכול לומר הברייתא "אמר ר' עקיבא חיה אחת עומדת ברקיע וכו', ואומרת ברכו את ה' המבורך, וכל פמליא של מעלה אומרים ברוך ה' המבורך לעולם ועד". ע"כ. וכ"ה בסידור תפלת ישרים. אמנם התם אינו ברכה גמורה וקיל טפי, ועוי"ל ששם מובא כל הענין בשלימות].

לברך אגב הפסוקים "ויברך דוד" וכו'

ז'. מצאתי בשו"ת חתם סופר (סימן קנ"ו) הדן בנתעלה לגדולה אם מברך שהחיינו, והביא מעשה מהגר"ד כץ שבדרשתו הראשונה פתח ואמר ויאמר דוד ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שהחיינו וכו'. וכתב ע"ז דהיינו מפני שהיה לו ספק ברכה לבטלה, עיי"ש (וה"ד בדע"ת סימן רכ"ג ס"ק). ולכאו' זו עיצה טובה לכל ספק ברכה (ואף אמנם שפותח מויאמר דוד, ואם כן אפשר דדווקא למי ששמו דוד יועיל, וכמו בנידון שם. אולם ז"א, שגם אותו ששמו כן הרי צריך להיות נראה כאומר פסוק, דאל"כ נכנס בחשש ברכה לבטלה).

אמנם בעיקר הדברים צ"ע, חדא אם זה חלק מפסוק שאפשר לאומרו בפני עצמו בהזכרת ה', וע"ז י"ל דכיון שיש בו משמעות כמות שהוא שפיר דמי, עוד יש להעיר איך משנה שם "אלקי" ואומר אלקינו. שו"ר בשו"ת מנחת יצחק (בהקדמה לח"ה) שהעיר בזה, וכתב דההיתר הוא עפ"ד החיי אדם דשרי לומר חצי פסוק בהזכרת ה', ובאשר לשינוי בין אלקי לאלקינו כתב בב' אופנים, או דאמר "אלקינו" בקו"ף כנדפס, והספיק לו אזכרה אחת שכך עיקר הדין [נ"ב ו"אלקינו" אולי יועיל לשבח בעלמא, וכמו שכתבנו כיוצ"ב לעיל באופן ד' גבי "השם"]. עוד כתב שאפשר לומר שהוספת "נו" אינו גורם שנחשב לבטלה.

ולענ"ד יש לומר בזה עוד דאף אם חזינא להאי חידושא, י"ל דאינו רשאי לעשות כן אלא בברכת שהחיינו, שלא עשה זאת הגר"ד המובא בחת"ס אלא בברכת שהחיינו, ויבואר הדבר כשיטת הב"ח באו"ח (סו"ס כ"ט) ועוד אחרונים דס"ל ע"פ הגמ' (דעירובין מ:) דהוי רשות, ואין בה חשש דלא תשא, אולם בשאר ברכות לעולם יהיה אסור מחשש ברכה לבטלה, שהרי אינו כאומר פסוק מושלם, ולדידן דחיישינן גם בברכת שהחיינו לספק ברכות יהיה אסור בכל אופן. אלא שראיתי כעת בשו"ת חת"ס (בסימן נ"ה) ד"ה והנה שהביא דעת הב"ח הנ"ל, ושכ"כ הא"ר, ונראה שאינו מסכים לדבריהם. ושו"ר בשו"ת ציץ אליעזר ח"י (סימן י"ב אות ב') שעמד בזה, וכתב דאפשר שהגר"ד אחר ברכתו אמר בשכמל"ו וכו', עיי"ש. אולם זה כשלעצמו לא ברירא מילתא דמהני, חדא דהבאנו במקומו להלן שי"א שאמירת בשכמל"ו אינו תיקון לברכה, אלא הוא כמו תשובה וכפרה על החטא שנעשה, ואפילו לפוסקים החולקים ע"ז הסוברים דהוי תיקון, הא ודאי שאינו תיקון מעלייתא, וי"ל דמ"מ מהני טפי להועיל לצאת לרווחא דמילתא כפי האפשר. ודו"ק.

ח'. עוד מצאנו עיצה על דרך הנ"ל בפתחי תשובה יו"ד (סימן שכ"ח), דמייתי משו"ת פרי תבואה שקיבל מרבותיו שיאמר דרך תפלה פסוקים ויברך דוד בא"י אלקי ישראל וכו' לך ה' הממלכה, שיש בהם הזכרת שם ומלכות, ואח"כ יסיים ברוך אשר צונו להפריש חלה. ע"כ [ויל"ע מ"ט הוצרך לומר שוב ברוך, וכמו שסומך בהזכרת שם ומלכות על הפסוק, ה"נ הרי מזכיר ג"כ "ברוך", ושמא אמירת ברוך הוי מעיקר יסוד הברכה, משא"כ שם ומלכות נידונית בגדר אזכרה בתוך הברכה], והביא ענין זה המנחת י"ז הנ"ל. ודרך זו עדיפא על האופן של הגר"ד, שהרי אינו אומר אלא פסוקים ברורים. ויעוין עוד בשדי חמד במערכת בית הכנסת (אות י"ב) שדיבר בעצות הנ"ל של החת"ס והפ"ת. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ח"י (סימן י"ב אות ב').

ויעוין עוד בשו"ת מנחת חיים שיש שהיו אומרים ברוך אתה ה' למדני חוקיך, ואח"כ אומרים את נוסח הברכה הנצרכת להם, עיי"ש. אולם זה ק"ק, שהרי המילים למדני חוקיך הוי הפסק שלא מענין הברכה [ורק בברכות התורה י"ל דיועיל שפיר, שהוא מענינן], משא"כ בנידון ויברך דוד הנ"ל שכולו ענין תוספת שבח להשי"ת (ושו"ר בהליכות שלמה פכ"ב הערה מ' שהעיר שעיצה הנ"ל עדיפא מזו).

עוד בהנ"ל לברך אגב פסוקים

ט'. וכדרך הנ"ל מצאתי עוד להמשנ"ב (סימן נ"א סק"ז) בענינא דלא להפסיק בדיבור מתחלת ברוך שאמר עד סוף שמונה עשרה, וכתב המשנ"ב שם וכשצריך להפסיק מפני איזה אונס או בכה"ג דסעיף ה' (מפני הכבוד והיראה), צריך לומר קודם שידבר פסוקים אלו ברוך ה' לעולם אמן ואמן וכו' עד ויברך דוד, וכשחוזר להתחיל ממקום שפסק יאמר גם כן אלו הפסוקים דהוי כמו ברכה לפניהם ולאחריהם. ע"כ. ומקור דברים אלו הוא בב"י בשם אבודרהם שכך היה נוהג הר"מ, וה"ד בט"ז רסק"ב, ומבואר שאדם אומר פסוקי ברכה ונחשב כברכה, ומ"מ אינו דרך להועיל לברכה עצמה הנצרכת לו, אא"כ יוסיף פירוט הברכה שלו באלו הפסוקים וכדרך הנ"ל, ועיקר התועלת במש"כ האבודרהם היינו לקיים תקנת חז"ל שתיקנו שתהיה ברכה לפניה ולאחריה, ועכ"פ זה ודאי שזה אינו אלא הידור בעלמא ובודאי אינו מועיל כברכה, ומה"ט הוצרך הפמ"ג (במש"ז שם, ונזכר במשנ"ב) לומר שלא יעשה כן רק במקרה אונס וכו', ואף בלא"ה נמי ז"פ שאינו מועיל ממש כברכה, ואכמ"ל.

עוד בהנ"ל לברך אגב שבח

י'. ומצאתי הלום כעין הנ"ל לענין ברכה על מצות עונג שבת, שהקשה בספר תורת שבת (סימן רס"ג סק"ז) אמאי אין מברכים על מצוה זו, ותירץ כיון שאינו דבר מסוים וכו', ועוד תירץ שכשמברכים על נר שבת יוצאים בו על כל תענוגות שבת (וק"ק הא הוי ברכה פרטית ולא ברכה כוללת, ואיך יועיל לשאר דברים). ובספר פסקי תשובות בתחלת הל' שבת הביא משו"ת קרן לדוד סס"א שתירץ שנכלל בברכת מקדש השבת, ועוד הביא שם דבר נאה מצדיק אחד שהיה נוהג לכוין בזמר "כל מקדש" בפיסקא "ברוך ה' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל" לצאת בזה כברכה של מצוה זו של עונג שבת ומנוחה בשבת. ע"כ [ואני חשבתי על דרך זה לכוין לצאת כן בזמר "ברוך אל עליון אשר נתן מנוחה" וכו'].

אלא שבאמת כ"ז אינו מועיל בתורת ברכה כיון שחסר "מלכות" מכל מקום, וכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה (גמ' ברכות מ: שו"ע סי' ר"י"ד). ועוי"ל. ולא יועיל כ"כ אלא אם יהרהר מלכות בליבו, ויועיל כדרך שכתבנו השו"ע והפוסקים הנ"ל באות ג' [ועכ"פ לא יעזור זה אלא כשימצא זמר מענין הברכה, וכעין מה שכתבנו לעיל באות ח' ד"ה ויעוין לענין ברכת התורה]. ובאשר לעיקר השאלה אמאי לא תיקנו ברכה על עונג ומנוחה בשבת, יש לומר עוד בכמה אופנים ליישב, ובכלל שאר מצוות שלא תקנו עליהם ברכה, וכמש"כ בשו"ת הרשב"א סי"ח ועוד רבים. וע"ע במחזיק ברכה סימן תל"ב שהביא מר"י בנו של הרשב"א שאמר שאביו הרשב"א אמר לבסוף שכל הטעמים הם תוהו על אבני בוהו, דאין לנו אלא מה שתקנו חז"ל וכו', עיי"ש. ונתבאר במקומו. ומ"מ בדרך שבח בעלמא בודאי דבר ראוי הוא, וכמו שכתבנו לעיל באות ד' ועוד, ואף אם אינו מועיל בתורת ברכה יועיל בתורת שבח.

ומכל הלין נתבארו עיצות להועיל בספק ברכה וכדו', אולם העיקר מכל הני הוא מש"כ מרן השו"ע ושאר פוסקים אשר מפיהם אנו חיים בכ"מ שיברך בלא שם ומלכות, או עכ"פ שיהרהר שם ומלכות בליבו, ודרך זו אין בה פקפוק. ואע"פ דאפשר שלא יועיל כ"כ, מ"מ עדיף לעשות כן מאשר שיהיה חשש מכשול בהזכרת ברכה לבטלה, ושוא"ת עדיף לן (אמנם בשומע מחבירו כדין שומע כעונה ובתנאי ודאי עדיף טפי, ועיין לעיל אות א' ב'). ועוד מוכח איפוא מכל הנ"ל דאע"פ שאמרו בברכות (מ:) דכל ברכה שאין בה ש"מ אינה ברכה, מ"מ ראוי לעשות כן לתת שבח לה' כפי היכולת שלו, וכ"ש שמהרהר ש"מ שיוצא י"ח לדעת הרמב"ם ועוד ראשונים הסוברים דהרהור כדיבור (וגם יזדע בסה"ק טובא שיש פועל גדול הנעשה בעולמות העליונים בבחינת ההרהור, והרבה הוא פועל כבחינת הדיבור).

יוסף משדי - בני ברק

סימן ר"ט

בענין לצאת מחבירו ברכת הגומל • מי שנתחייב לברך ברכת הגומל על כמה דברים • כמה שאלות בענין ברכת הגומל • ישוב דעת השו"ע באחר שבירך הגומל • ישוב דעת הרמב"ם באחר שמברך הגומל • בענין ברכת הגומל ביולדת ועוד סוגי חולים • בענין חיוב ברכת הגומל באדם ששהה בפקק שיעור שעה וחומש, והשוחה והשט בימה של טבריה • בגדרי שומע כעונה ועניית אמן

בענין לצאת מחבירו ברכת הגומל

כתב השו"ע סי' ר"ט סעיף ה': אם בירך אחד הגומל לעצמו ונתכוון להוציא את חבירו, ושמע חבירו וכוין לצאת, יצא אפילו בלא עניית אמן (כיון שהמברך ג"כ חייב, יצא האחר בלא עניית אמן).

הסתפקנו בדין זה לפי מה שכתוב בשו"ע סעיף ג' צריך לברך ברכה זו בפני עשרה ותרי מיניהו רבנן, דכתיב וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו, והיינו שצריכים לשמוע עשרה שהמברך מהלל את הקב"ה, האם צריך שידעו העשרה גם על זה ששומע הברכה ומכוון לצאת שהוא מכוון בשמיעה זו לצאת ולהלל את הקב"ה, דאם אינם יודעים שהוא מתכוון לצאת ושיעלה לו ג"כ ברכה זו מה מהני מה שמכוון לצאת, הא לא הילל את הקב"ה בפני עשרה, ואפילו יענה אמן אינם יודעים שמכוון להלל את הקב"ה בזה, או דילמא כיון דמ"מ נחשב שבירך והיו פה עשרה יצא. אבל לכאורה לא יועיל שיש פה עשרה, כי הרי צריך שכולם ישמעו את הברכה, ואם לא כולם שמעו לא יצאו, אפילו אם יודעים שמברך ברכת הגומל. ואף שלא מפורש דין זה בשו"ע, אמנם בבא"ח פרשת עקב ס"ב כתב שצריכים כל העשרה לשמוע ברכת המברך, ולכן צריך לברך הגומל בקול רם, ואי לאו הכי הוי כמי שבירך שלא בפני עשרה, וצריך לחזור ולברך בלא שו"מ. וכ"ה בשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' סי' קמ"ג שיקפיד שכל העשרה ישמעו את ברכתו, ולכן יראה לברך בקול את ברכת הגומל. ומעתה כיון שצריך שכל העשרה ישמעו, מה יועיל אם יש כאן אחד שרוצה לצאת ג"כ בברכה, הא לא השמיע בפני העשרה.

אמנם מסתימת האחרונים משמע שאין זה מעכב, ואפילו אין הציבור יודע שיש כאן עוד שמעונינים לצאת בברכה יוצאים, וענין זה צריך ביאור. ואת"ל דיוצא יש לדון מה הדין אם המברך בפני עשרה, והיה זה שרוצה לצאת בברכתו בחדר אחר, האם עולה לו ברכתו, שהרי היוצא לא היה בתוך עשרה, או דילמא מכיון שהמברך היה בפני עשרה הרי ברכה זו היתה בפני עשרה, ויוצא גם אם הוא עצמו לא היה בתוך עשרה. והנה אם נאמר בהנ"ל דיוצא, יש לעיי' בדין המבואר בסעיף ד' שכתב השו"ע, אם בירך אחד ואמר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר גמלך כל טוב וענה אמן יצא וכו', וכתב המשנ"ב ואם לא ענה אמן לא יצא, וכתב הביאוה"ל הטעם בזה דאע"ג דבכל מקום קי"ל דשומע כעונה, ואפילו בלא ענה אמן וכדמבואר בסי' רי"ג, שאני הכא דהמברך ג"כ לא נתחייב בברכה זו, אלא שמברך דרך שבח ותהילה על הצלת חבירו, משום הכי כל שלא ענה אמן לא יצא. והביאור בדין זה נראה ע"פ מה שביארו האחרונים (והאריך בזה הכותב בגליון הקודם בעמוד מ"ה) שאע"פ שיוצא בברכת חבירו בלא עניית אמן, מ"מ בענה אמן הברכה מקבלת תוקף יותר, וזה ע"פ הגמ' שבועות כ"ט ע"ב שהעונה אמן כמוציא שבועה מפיו, וא"כ גם בעונה אמן על הברכה הוי כמברך בעצמו ממש. וכן מבואר עוד ברמב"ם בהדיא בהלכות ברכות פרק א' הלכה י"א שכל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה עד סופה ונתכוין לצאת בה יד"ח, יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך. וכן ביאר שם בכ"מ. וכ"כ הרשב"א בתשובה חלק א' סי' קכ"ו, וכ"כ בחידושי הרשב"א ברכות מ"ג ע"א ובספר אהל מועד ועוד.

ולפי"ז אם הוא שומע מאחד שאינו בר חיובא, מהדין של שומע כעונה אין יכול לצאת מכיון שהמברך אינו בר חיובא, אבל יוצא מהדין של העונה אמן הרי הוא כמברך. וא"כ לכאורה בזה צריך שהעשרה ישמעו את עניית אמן, כדי שיחשב שבירך בפני עשרה. אבל אם יענה בלחש מה יועיל מה שענה אמן, הא ענייתו היתה בינו לבין עצמו, ואיך יחשב שבירך בפני עשרה. וצ"ע שלא פירשו זאת האחרונים, וגם מסתימת המשנ"ב אין נראה שמעכב, וצ"ע מדוע.

שלמה קפלן - רמת שלמה

מי שנתחייב לברך ברכת הגומל על כמה דברים

במשנ"ב (סימן רי"ט ס"ק ג') כתב שמי שנתחייב להודות ולברך ברכת הגומל על כמה דברים, נפטר בברכה אחת. ע"כ. ויש לעיין, אם לא כיוון בברכת הגומל לפטור אלא חיוב אחד, פוטר גם את שאר החיובים, ואין צריך לברך עוד, או אינו פוטר את שאר החיובים אלא אם בשעה שבירך הגומל לפטור את כל החיובים, והטעם.

גמליאל הכהן רבינוביץ - מח"ס "גם אני אודך" בני ברק

כמה שאלות ששאלתי בענין ברכת הגומל

לכבוד הרה"ג ר' יצחק זילברשטיין שליט"א

בכולל ערב בו אני לומד לומדים כעת סי' רי"ט דיני ברכת הגומל, ונתעוררו שני אברכים להסתפק:

א. אברך אחד עשו לו לפני כמה חודשים ניתוח לייזר בעינים כדי שלא יצטרך משקפיים (ואכן הפסיק ללכת עם משקפיים), האם צריך לברך הגומל (האברך ספרדי).

ב. אברך שני נסתפק שהיה לו שבר בעין לפני כמה חודשים [שני שרירים], ועשו לו ניתוח (הרדמה מלאה לכשעתיים שלוש), האם צריך לברך הגומל או לא (האברך אשכנזי).

ג. עוד דנו באחד שזוכר שלפני עשר שנים היה לו דלקת בריאות, והיה בבית חולים שלשה ימים, האם מברך הגומל. ישנם כיום הרבה דברים שלא מברכים עליהם הגומל, ועל כן נתעוררו לשאול האם במקרים הנ"ל מברכים או לא.

וזה מה שהשיבני:

א. ספק אם צריך לברך, ולכן יאמר הגומל חסדים טובים לעמו ישראל לפני עשרה, ויצא בזה ידי חובת הודאה - הוראת רש"ז אויערבאך זצ"ל.

ב. צריך לברך מאחר והיתה הרדמה מליאה [א.ה. וכן ראיתי במ"ב בי צחק יקרא להג"ר אביגדור נבנצל שליט"א שכ' שבהרדמה מליאה מברכים].

ג. כבשאלה א.

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

ישוב דעת השו"ע באחר שבירך הגומל

רבים תמהו שבב"י (סי' ר"י"ט) הכריע שאין לברך הגומל מי שאינו מחוייב, אף אם שמח בשמחת המחוייב, ובשו"ע כתב שאם בירך זה שאינו מחוייב, והמחוייב שמע וכיון, יצא, ומשמע דסותר למה שכתב בב"י שאין לברך ברכה זו. והובאו דבריהם בבאה"ל (ד"ה ואין).

והנראה לענ"ד דלק"מ, שבב"י כתב שלא לברך מטעם שיש מחלוקת אם לברך, וכדי לחוש לסוברים שאין לברך כתב שלא לברך מפני שלדבריהם הוי ברכה לבטלה. ובאמת אם יבוא אדם ויברך הגומל על חברו, וחברו ענה אמן ונתכוין לצאת, יהי' הדין הפוך, שאין לו לברך שוב מפני שיש לחוש לסוברים שמי שאין מחוייב יכול לברך, ולדבריהם המחוייב שכיון וענה אמן יצא, ואם שייך לברך יהי' ברכה לבטלה, ולכן בודאי שלפי מה שכתב בב"י לחוש לסוברים דהוי ברכה לבטלה ולא לברך, הוא הדין בציור זה שנתהפך הדין, ויש לחוש לאומרים שיצא ואין לו לברך.

ובזה מדוייקים דברי השו"ע, שכתב: **אם** בירך אחר ואמר וכו', דלשון אם משמע בדיעבד, אז הדין שהמחוייב יצא, אבל לכתחילה בודאי שאין לעשות כן, וכמו שפסק בב"י. ומה שהשו"ע לא הדגיש שאסור לעשות זאת, מפני שסמך על מה שכתב בב"י. שו"ר שכיוצא בזה כתב בכה"ח (ס"ק ל"ג), ע"ש.

ישוב דעת הרמב"ם באחר שמברך הגומל

הבאה"ל (סי' ר"י"ט ס"ד סוף ד"ה ואין) נתקשה בדעת הרמב"ם למה השמיט ההלכה שמי שאינו מחוייב בהגומל אם יכול לברך הגומל על אותו שנתחייב. ונראה לענ"ד לומר, שבגמ' (ברכות מג) מבואר שרב יהודא הי' מנסח ברכות מעצמו, ע"ש שביקר 'בורא שמן ארצנו'. ולא קיי"ל הכי, אלא אנו אין לנו לנסח ברכות מעצמנו. וע' בראשונים שפירשו שאותם שבירכו על רב יהודא 'דיהבך לן' היו תלמידי רב יהודא. ויש לומר שכך סבר הרמב"ם, וסבירא ליה גם שהם נהגו כרבם לנסח ברכה מעצמם. והיות ולא קיי"ל כרב יהודא, גם בזה אין הלכה כתלמידי רב יהודא, ואין לנסח ברכה מה שלא תקנו חז"ל.

ישראל בן ישי - קרית ספר

בענין ברכת הגומל ביולדת ועוד סוגי חולים

יל"ע מה טעם חייבת יולדת בברכת הגומל, וכבר כתב הב"י סי' ר"י"ט ומביאו הט"ז (סק"ג) והמ"א סק"ד, וכן במשנ"ב ס"ק י"ז, שנהגו אנשים שנשותיהם ילדו שעומדים ומברכים עליהם

ברכת הגומל, ואף שהשיג עליהם בב"י בשם הרשב"א דדווקא אביו או רבו, ולא על אחר האוהבו, מ"מ מ"ש שעל עצם הדין שיולדת חייבת לא חלקו.

ומצאנו שתי שיטות איזה חולה חייב בברכת הגומל, האם כל חולה אף שאין בו סכנה או דווקא במכה של חלל שהוא סכנת נפשות, ובשו"ע פסק בסעי' ח' שעלה למיטה וירד חייב לברך, ובביאוה"ל (בסעיף א' ד"ה חבוש) מצדד שהב"י הכריע בין השיטות שעכ"פ צריך שיעלה למיטה, שאז דומה כהעלוהו לגרדום ואז חייב לברך, אך חולה סתם לא, ואילו שיטת הערוך שאפילו חולי כל דהו חייב לברך. ונראה בביאוה"ל שם שיש דיעות באחרונים שהבינו פשט בשו"ע שכן הולך כשיטת הערוך, ועלה למיטה אולי לאו דוקא, ונראה שהם למדו שזו מחלוקת כללית בין מנהג ספרד למנהג אשכנז המובא בסעי' ז' האם הולכי דרכים הוא דוקא במדבריות שהוא סכנה גדולה, או בכל הולכי דרכים ודי בסכנה פורתא, ובזה יהיה תלוי האם צריך חולי של סכנה או לא, וכן בחבוש בבית האסורים האם אפילו על עסקי ממון או דוקא על עסקי נפשות. אך לשיטת הביאוה"ל נראה שאולי גם למנהג אשכנז יודו בעלה למיטה מפני שהוי כעלה לגרדום, וא"כ אין הכרעה בדברי השו"ע בסעי' ח' כמו מי פסק, וגם המ"א יכול לפסוק כמנהג אשכנז, ולפסוק בחולה כדעת השו"ע ולהחמיר שחבוש מחמת ממון אינו מברך מפני שאינו כעלה לגרדום, אך למנהג ספרד עצמן שבכל דרך מברכים אפשר שאפילו חבוש מחמת ממון מברך.

ומ"מ נראה בדברי הביאוה"ל ג' סברות עיקריות: א. דעת הערוך שבכל חולי מברך, משמע קצת הטעם שמיקרי אינו שולט בנפשו כמו חבוש מחמת ממון, כלומר כל מצב שאינו בשליטתו וזקוק לרחמי שמים באופן ברור מברך הגומל. ב. דעת השו"ע (להבנת הביאוה"ל) והמ"א להסבר זה שדווקא חולה שעלה למיטה מפני שזה מצב שאין יודעים סופו, ויש בו צדדים לכאן ולכאן, כמו אדם שעולה למשפט ואין יודע איך יצא דינו. ג. דעת רמ"א [ויש אחרונים שהבינו שזה הוא מנהג אשכנז] שדווקא מכה של חלל, מפני שצריך מצב של סכנה שהוא ברור לפנינו.

ועכשיו נבוא לדון ביולדת לפי שיטות אלו, שלכאורה לדעת הערוך חייבת לברך דלא גרע מכל חולי דלא שולט בנפשו, אך לדעת השו"ע יל"ע אם מיקרי כחולה שעלה למיטה, דלכאורה מה ששוכבת במיטה בשעת לידתה אינו לתוקף המחלה אלא לצורך הלידה [ובאמת לשון חז"ל וכן יושבת על המשבר בשעה שכורעת לילד (נדה ל"א ע"ב), וא"כ אפשר שאינה חייבת לשכב], אך מצד שני לכאורה ודאי מיקרי דעלתה לגרדום ח"ו, כמבואר בשבת ל"ב ע"א שבשעת לידתה הוי שעת סכנה ומוצאים מקום לגבות החוב. אך לכאורה אין זה מספיק, כי מבואר שם בגמ' שכל מקום סכנה הוא סיבה לבדיקת זכויותיו אם ראוי לנס או לא, וכן מבואר בגמ' ר"ה ט"ז ע"ב שעובר תחת קיר נטוי נבדק אם ראוי לעשות לו נס, וא"כ כמו שבכל אופנים אלו פשוט שאין מברך הגומל ולא שעשה לי נס, א"כ ע"כ שצריך מצב כזה שרק עליו תקנו ברכה מפני שכבר עכשיו יש פה כבר תוקף התחלת הדין כמו שעלה לגרדום להלכה פסוקה, א"כ אם נאמר שלא מיקרי עלתה למיטה לכאורה לא תוכל לברך. ועוד, שבעצם אינו כלל חולי אלא להיפך מצב שבמהותו הוא טוב, וכן הכאב שבו הוא מכח קללת חוה, אך מצ"ע זה דרך העולם [ואפשר שגם קודם הקללה היה צריך לילד בשכיבה כנ"ל], וא"כ מה טעם לחייבה.

ועוד שלכאורה בפסוק עצמו מבואר שגדר חולה הוא "אוילים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו", כלומר שבגלל חטאיהם נחלו, וזה לכאורה אינו ביולדת שיסוריה אינם עונש על חטאיה אלא מכח קללת חוה. ועוד, מש"כ ישלח דברו וירפאם יל"ע אם מיקרי רפואה אלא כשיצא הולד, א"כ חוזרת לבוריה.

ולשיטת הרמ"א שאינו מברך רק על חולי שיש בו סכנה כגון מכה של חלל, בפשוטו כל הקושיות הנ"ל שייכים גם בזה, אך לאידך גיסא אפשר לומר שלרמ"א במכה של חלל (שמוגדר בסי' שכ"ח שיש לו קלקול באברים הפנימים ע"י מכה או בועה וכדומה) שייך לכאורה שאינו שוכב במיטה מחמת זה, ומ"מ חשיב חולה ומחללים עליו שבת, וא"כ אם נחשיב יולדת למכה של חלל מזה שמחללים עליה שבת, א"כ אפילו לא תהיה כחולה שעלתה למטה מ"מ תברך. ואולי לפי"ז גם המחבר מודה לזה שמכה של חלל בכ"ג מברך, ורק בא להוסיף שגם חולה שחשיב עלה למיטה מברך.

ובעצם יולדת חלוקה מכל שעת סכנה בב' דברים: א. ברגע איתרע מזלה, כמו שאמר רבא שם שנפל לתורא חדד לסכינא, וכן לאביי שברגע היא כבר לוקה ונענשת וקל לגלגל עליה עוד דברים, משא"כ בכל עובר תחת גשר וכדומה אין איתרע מזלו כעת. ב. שאומרים במקום סכנה צריך לזכויות ונס כדי להנצל, אך באופן טבעי יכול לעבור, משא"כ היא במצבה הטבעי אינה יכולה להיות, כמ"ש רש"י שם בדעת ר' חסדא שהיא צריכה להקב"ה לפתוח רחמים, והוא נמנע והיא מתה מאליה. ובזה היא דומה לחולה א' שאיתרע מזלו כעת שהוא חולה וחלש, ועוד שצריך זכות כדי להפטר, כמו שאומר ר' יצחק שם שאם יחלה אומרים לו הבא זכות והפטר, ומפרש רש"י שמאחר שהוא נופל צריך למצוא ממנו וממעשיו ראיה לזכות.

וכן בחלק הזה שדוקא עלה למיטה ולא כל מיחוש, נראה ברש"י (ד"ה נתנוהו בקולר) ששם אין דנים אלא להריגה, כלומר שהב' צדדים כאן הם חיים או מוות, משא"כ במיחוש קל שם אפשר שיהיה לו רק כאבים וכדומה, ובזה יולדת גם דומה בזה שיש בה צדדים של חיים ומוות ח"ו, ואפשר שכיון שבא מחמת חטא חוה ומגלגלים על כל אשה מזה מיקרי בזה גם אוילים מדרך פשעם, שסוף סוף בא בגלל חטא, ואולי נימא שמפני קללת חוה (פי' שכל אחת תהיה חולה בשעת לידה) מיקרי חולה, אך בגמ' נדה ל"א ע"א מבואר שהכאבים הם מהתהפכות הולד ליציאה, וקצת משמע שאינו חולי, ואף שאולי עצם הלידה אינו כנפל למשכב, מ"מ היסורי לידה הנלווים אליה הם כחולי ובגללם מברכת.

ושוב ראיתי ברש"י עירובין ק' ב' "צער עיבור - עוברות חולות הן", וא"כ לפי"ז אינה מברכת בגלל הלידה אלא בגלל צער העיבור (וא"כ לפי"ז לא קשה מכל מקום סכנה דגברי, דוודאי אינו מחייב ברכה, דאין החיוב מצד שעת סכנה דלידה עצמה).

אך א"כ קשה דלכאורה לא עולה למיטה בגלל זה אלא בגלל הלידה עצמה, ואולי סוף סוף כיון שעי"ז נכנסת למצב של סכנה, א"כ דינה כעלה לגרדום אפילו שלא עלתה למיטה. ואפשר עוד שתלוי בשיטות בסוף סי' רי"ט האם בכל מצב של סכנה מברך או רק באלו ששכיחים, ולשיטות שבכל מצב של סכנה שניצל מברך מובן שמברכת, אך לשיטות שדווקא בסכנה דשכיחא מברכת יל"ע אם תברך, וצ"ע.

ויל"ע במי שעשו לו הרדמה כללית לצורך טיפולי שיניים האם מברך, שלכאורה במדה מסויימת הוא מצב של סכנה ולכן צריך מרדים מיוחד וכדומה, אך מצד שני אינו חולי כלל. וכן לפי' הרמ"א יל"ע באחד שלמשל תורם כליה והוא עצמו בריא לגמרי, האם צריך לברך כיון שהיתה פה שעת סכנה, ואולי יש לדמותם למש"כ בכה"ח במי ששתה סם המות ונפל למשכב, שיקום מחוליו מברך, ואולי גם בזה סם ההרדמה והניתוח חשיב כחולי, ולכאורה בחולה מחמת מצב נפשי קשה כגון דיכאון וכדומה, אף שעולה למיטה לשו"ע לא מברך מפני שאין כאן צדדים של מיתה, ודמי לחבוש מחמת ממון שלד"ה אינו מברך.

אופיר משה חדד - אלעד

בענין חיוב ברכת הגומל באדם ששהה בפקק שיעור שעה וחומש, והשוחה והשט בימה של טבריה

עמדתי ואתבונן אדם שנסע מרחק פרסה, כלומר יותר מ-4 ק"מ בזמן של 72 דקות, כגון שהיה פקק או שנתקע רכבו למשך זמן זה האם צריך לברך הגומל.

כתב מרן בסימן רי"ט סעי' ז': באשכנז וצרפת אין מברכין כשהולכים מעיר לעיר, שלא חייבו אלא בהולכי מדברות דשכיחי בה חיות רעות וליסטים, ובספרד נהגו לברך מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה, ומיהו בפחות מפרסה אינו מברך, ואם הוא מקום מוחזק סכנה ביותר אפילו בפחות מפרסה. והנה יש לדון האם מה שמרן כתב ובספרד נהגו לברך מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה בסתם, ולא משנה הסיבה, או שהדרכים בחזקת סכנה בגלל הליסטים והחיות רעות, רק שבספרד לא חששו מזה רק במדבר אלא בכל דרך שהיא.

ונפק"מ לימינו האם בני ספרד מברכים בנסיעה בכל דרך, כיון שמרן כתב שכל הדרכים בחזקת סכנה, או שאם זה חוזר על ליסטים וחיות רעות אז בימינו רק במקום ששייך חשש כזה יברך.

וראיתי לאור לציון חלק ב' עמוד קל"ט בהערה שכתב שכל תקנת ברכת הגומל היא על חיות וליסטים כמבואר בשו"ע, א"כ כיום שאין חשש של ליסטים וחיות רעות והדרכים אינם בחזקת סכנה זו, ומשום סכנת תאונות דרכים אין לברך שסכנה זו אינה בכלל התקנה, שהרי בודאי שאף הנוסע שעה וחומש בעיר וכגון בערים הגדולות בעולם אינו מברך, אעפ"י שיש בהם סכנת תאונות דרכים, ועל כרחך שהתקנה היתה רק משום ליסטים וחיות רעות, ולכן רק באופן שיש חשש ליסטים וחיות רעות, וכגון שיש מרחק גדול בין רכב לרכב באופן שאין רכב זה רואה רכב אחר, וליסטים וחיות רעות אינם חוששים לפגוע בהם, נחשבת הדרך בחזקת סכנה, ומברך ברכת הגומל לכשמגיע בשלום. ומ"מ אין צורך שבכל משך הנסיעה לא יראה רכב אחר, ואף אם עובר דרך ישובים באמצע הדרך, אלא כל שבחלק מהנסיעה נסע לבד מברך הגומל. עכ"ל.

ונראה מדבריו שסובר שרק במקרה שיש סכנה של חיות רעות וליסטים מברך הגומל, ותולה את דברי מרן על בני ספרד שמברכים בגלל שכל הדרכים בחזקת סכנה בטעם של ליסטים וחיות רעות.

וראיתי בחזון עובדיה ברכות עמוד שס"ו ששם כתב שמה שבני ספרד מברכים הגומל בנסיעה מעיר לעיר, מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה, ושכן דעת הרמב"ן וסיעתו, ומביא עוד ראיות ואחרונים שכתבו שלמרות שהיום אין כ"כ סכנה כגון באוניה בים, זה לא כמו שהיה בזמנם, בכל אופן לא בטל הדין ומברכים, ודלא כמ"ש בספר אור לציון חלק ב' שבזמן הזה ששיירות מצויות ואין חשש ליסטים וחיות רעות אין לברך הגומל.

והביא עוד את דברי הגר"מ פיינשטיין (או"ח חלק ב' סי' נ"ט) שכתב שטעם מנהג ספרד לברך הגומל גם כשנוסעים מעיר לעיר, אע"פ שאין שם סכנת חיות רעות וליסטים, מפני שגם זה הוא מכח חסד השי"ת הנותן דעת בלב החיות רעות והליסטים שלא יעיזו לבוא לשם בעת שנוסעים שם, ולכן צריכים להודות בברכת הגומל, ע"ש. עכ"ל.

וראיתי להגר"מ לוי זצ"ל שכתב שלבני ספרד כיון שכל הדרכים בחזקת סכנה, וגם כיום בדרך בין ערים יותר מצוי סכנת תאונות דרכים כיון שיש יותר עקיפות וכו', ולכן יברך הגומל. עכ"ד. וע"כ נראה לומר שמה שכתב מרן ובספרד נהגו לברך מפני שכל הדרכים בחזקת סכנה, כוונתו סכנה סתמא ולא מפחד ליסטים וחיות רעות.

ואפשר עוד לומר עפ"י המדרש בבראשית רבה על הפסוק (בראשית מ"ב, ד') "ואת בנימין אחי יוסף לא שלח יעקב את אחיו כי אמר פן יקראנו אסון", ובבית לא יקראנו אסון, א"ר אליעזר בן יעקב מכאן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, ואולי מכאן ראיה שהדרכים בחזקת סכנה תמיד.

והנה לענין ששאלנו בראשונה במי שנתקע בפקק בדרך, ובגלל זה נסע דרך של פרסה בשיעור שעה וחומש, או שנתקע ברכבו בדרך, נראה שצריך לברך כיון ששהה במקום סכנה שיעור שעה וחומש, ומה לי אם נסע מה לי אם עמד בדרך.

ועוד התקשיתי לענין מי שעשה שייט בימה של טבריה, האם צריך לברך הגומל מדין יורדי הים אם שהה שעה וחומש, וגם זה יש לומר שתלוי במחלוקת של בני אשכנז ובני ספרד, דלבני אשכנז רק ביורדי הים מברכים ובנהרות לא מברכים, ואפשר לדמות את ימה של טבריה לנהר כיון שאין שם גלים והים רגוע. ולבני ספרד דעת האור לציון (חלק ב' עמוד ק"מ הערה מ"ג) שרק אם נתרחק מהחוף שאין יכולים לראותו ולהצילו בשעת סכנה, הרי הוא בכלל יורדי הים שהם בסכנה ומברך הגומל. עכ"ל. וסברא זו מוקשית ביותר, וכי לא היו מקרים שאנשים היו בספינה וטבעו למרות שראו אותם. ועוד, הרי ברגע שנתרחק מהחוף אפילו שעדיין רואים אותו הוא נמצא במקום מסוכן.

וראיתי בחזו"ע ברכות שכתב: הנוסע בספינה בלב ים במשך כמה שעות, ולפעמים אף יום או יומיים, נראה שלמנהג בני ספרד יברך הגומל וכו', עיי"ש באורך. ובהמשך דבריו כתב: ודע שהשוחה והשט בים ואפילו בים כנרת שהוא סמוך למקום ישוב, ואפילו יש שם מציל באופן קבוע, אע"פ כן דינו כדין יורדי הים, שהרי כמה פעמים אירעו שם אסונות ונטבעו בים. עכ"ד. וזהו חידוש עצום, ואפשר לומר מכאן ראיה לענייננו שצריך לברך הגומל בשייט בים במשך שעה וחומש לבני ספרד, ואפילו בימה של טבריה.

ומ"ש בספר הליכות שלמה (עמוד רע"ז) דאף דהשט בנהר או בים כנרת שהוא בתוך מקום ישוב לא נזכר כלל שיברך, היינו משום דבזה אם יארע לו דבר ח"ו יצילהו מיד שהרי הוא סמוך לישוב, נראה שדיבר דבריו לבני אשכנז, אולם לבני ספרד נראה ברור שיברך כיון שלבני ספרד לא הצריכו מקום של ודאי סכנה, אלא מקום שיכול להיות בו סכנה כמו שכתבנו לגבי דרכים.

והנה מכיון שיש הרבה ספיקות בברכת הגומל אולי אפשר לסמוך ע"ד ההליכות שלמה (עמוד רע"ח סעיף ח'), שכתב: המסופק אם חייב בברכת הגומל יכוין לצאת ידי חובתו כשמברך בבוקר ברכת הגומל חסדים טובים לעמו ישראל, ומה טוב אם יאמרה בפני עשרה ותרי מנייהו רבנן, עיי"ש. ולחיבת הקודש אוסיף מה שראיתי בענין ברכת הגומל בספר דברי שמואל כהן (מועדים סימן ג' אות י'), שהביא דברי הכתב סופר (שו"ת או"ח סימן כ"ז) וז"ל: וזו היא כוונת ברכת הגומל לחייבים טובים שגמלני כל טוב, המברך לא מברך על הטובה שהציל נפשו, אלא גם על הצרה שהיה בו יברך גם כן, והיינו הגומל לחייבים טובים שגבה דיליה מהם בעוה"ז, שגמלני כל טוב היסורים והרפואה היו לטוב. עכ"ד. והקשה שם ולכאורה איך הציבור עונים למברך האל שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה, אטו מברכים אותו בעוד צרות, דהרי ביאר דכוונת המברך שגמלני כל טוב היא גם על הצרות.

ותירץ הדברי שמואל שכיון שע"י הצרה זוכה בתורה משמים וחידושי תורה, כמש"כ אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו, שדווקא ע"י יסורים מגיע לאדם התורה משמים, וזהו שנאמר ומתורתך דהיינו חידושים שעדיין לא היו שייכים לאדם עצמו עד עת הייסורים, וא"כ שהציבור עונה למברך שהקב"ה יגמלו כל טוב הכוונה לטוב התורה, כמאמרם ז"ל (ברכות ה') אין טוב אלא תורה, שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו.

שמואל בצלאל - תל ציון

בגדרי שומע כעונה ועניית אמן

סי' רי"ט סעי' ד' אם בירך אחר ואמר בא"י אמ"ה שגמלך כל טוב וענה אמן, יצא. עכ"ל. ומבואר בראב"ש (והסכימו עמו בטור וב"י) דהא דאמן הכא מעכב הוא משום דכל שאינו מחוייב בעינן אמן לעיכובא. ובביאוה"ל הביא מהרע"א דכיון דהכא דנוסח המשמיע לא מהני לשומע, לא מהני ללא אמן, וכתב ע"ז הביאוה"ל דהוא נכון מאוד. ובסברת הרע"א מבואר דיכול לצאת בעלמא א. ע"י שומע כעונה שיחשב שמיעתו כאילו אמר, ב. ע"י שהאמן מתייחס הוא אל המשמיע ובזה לא בעינן שהנוסח יועיל לשומע, דלאו משום שמיעתו מהני. ודו"ק. אמנם בראב"ש וטור וב"י שהקשו ותי' באופן אחר, א"כ מוכח דס"ל דלא כרע"א, וסבירא להו דגם מדין שומע כעונה מהני הכא, וצ"ב באמת היאך מהני, ולכאורה חזינן מכאן דיסוד דין שומע כעונה הוא לא משום שנחשב שאמר את מה ששמע, אלא דכיון דשומע הוא מתייחס ומתאחד הוא עם המשמיע, א"כ דבר המשמיע מהני לשומע, והוא תוספת על שיטת החזו"א (ואתי שפיר טפי לסברתו מלסברת הבית הלוי), והוא כהגדרה הנ"ל כאמן לרע"א כן הוא בכל שומע כעונה, דמשתתף השומע בדבר המשמיע, וחשיב המשמיע כפי השומע, והדברים שאמר לעצמו ושייכים למשמיע מהני לשומע שיוצא יד"ח ע"י שנחשב כאחד עם המשמיע, וכיון דלמשמיע מהני מילים אלו א"כ ממילא מהני התוצאה גם לשומע, ודוק.

ויש להוסיף לפי"ז בביאור החילוק הנ"ל בראב"ש, והוא דהיכא דהמשמיע יצא יד"ח א"כ שייך לומר דכשם שהועיל לו לצאת יד"ח והשומע משתתף עמו א"כ יצא גם הוא יד"ח, דמשתתף עמו ביציאתם יד"ח הברכה, אך באינו יוצא יד"ח בזה לא סגי בהשתתפותו ע"י שומע כעונה, ובזה בעינן שע"י האמן יועילו דברי המשמיע לשומע כאילו אמרם, וכלשון הרמב"ם בברכות פרק א' הלכה י"א דהעונה אמן הרי זה כמברך, והוא לכאורה כעין הא דאחז"ל כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו (שבועות כ"ט ע"ב) (ועיין או"ש שם). ויש להוסיף דידוע דנחלקו הרע"א והחזו"א לענין אם יש שומע כעונה לחצי ברכה, דהרע"א ס"ל דמהני, ולהנ"ל י"ל דלשיטתו דחשיב שאומר ממש את המילים א"כ שפיר מהני, אך להגדרה הנ"ל דמנ"ן לא חשיב שאמר את המילים אלא שמילות המשמיע מהני בדין לשומע, א"כ צריך שיהיה להם תועלת בפ"ע בתורת ברכה, ולא מהני לחצי ברכה.

שמעון בן גיגי - רוממה

תשובות
מהגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א

שאלה: מבואר בחזו"א (סי' ל"ה) ב' תנאים לברכת הריח: **א)** שיהא הפרי או הבושם מיוחד להריח, והילכך לא יברך על שום פרי אא"כ יחדו להריח עד שיצטרך אותו לאכילה, ואם לא יחדו להריח לאו ריח הוא אף כשלוקחו להריח, כיון דהוי באקראי מותר. **ב)** ועוד תנאי דבשעה שנוטלן יהיה כונתו להריח ולא לדבר אחר, הילכך פרי שיחדו להריח ולוקחו לאכילה אינו מברך עוד על ריחו, כיון שריחו ממילא הוי והו"ל כמתעסק, ואף אם כיון גם להריח כבר בטל יחודן ואינו מברך על ריחו. עכ"ד.

ויל"ע האם כל זה תלוי בדעת בעל הפרי או בכל אחד ואחד מבני הבית, וכגון בעה"ב ייחדו לאכילה ובעלת הבית נוטלתה להריח, האם נימא דכיון דבעה"ב ייחדו לאכילה תו פקע מיניה תורת להריח כלל, וכן נ"מ באדם שנתארח אצל חבירו והביאו לפניו פירות, והאורח נוטלו להריח, האם מותר לו ליטלם להריח בלא ברכה מאחר שבעה"ב ייחדו לאכילה, או"ד כיון שנוטלו להריח אסור, דהא קיי"ל בשו"ע (סי' רט"ז) אסור ליהנות מריח טוב עד שיברך.

תשובה [בע"פ]: הכל הולך אחר דעת בעה"ב (א"ה, ר"ל דחיוב הברכה תלוי בדעת בעה"ב, ואם יחדן לאכילה תו אינו עומד למטרת ריח, ושוב פטור מלברך עליהם).

שאלה: כ' הבה"ל בשם שכנה"ג דמברך על בשמים כשהם מחוברים, וכ' ע"ז החזו"א (סי' ל"ה סק"ז) ולכאו' צ"ל דדוקא כשנוטלן ביד או כשקרב אליהן להריח, אבל כשבא לגינה ומריח אף אם כיון להריח אינו מברך, דדומה דבמחובר דומה לחדר של בשמים (דמבואר סי' רי"ז סק"א בשם המ"א דחנוני המחזיק בחדרו בשמים לסחורה ואינם עומדים להריח אינו מברך, ויעו"ש בשעה"צ סק"א). עכ"ד.

לכאו' אם מיירי בשדה של רבים (כגון גינה ציבורית) הכל תלוי אחר דעת כל אחד ואחד אם כל רצונו ומטרתו ליהנות מן הריח, או שמריח באקראי דאינו מברך, וא"כ איך דימה זאת החזו"א לחדר של בשמים, דהתם אינו עשוי להריח כלל כמבואר בשעה"צ (שם), ואם מיירי בשדה פרטית ומניח שיעברו שם בנ"א לכאו' להנ"ל הכל תלוי בדעתו של בעה"ב.

תשובה: צריך לעיין בזה.

שאלה: כ' השו"ע (שם ס"ו) וז"ל: שמן שבשמו כמו שמן המשחה וסיננו והוציא ממנו הבשמים, י"א שמברך בורא שמן ערב, וי"א שאינו מברך עליו כלל דהוי ריח שאין לו עיקר, וכיון שספק הוא נכון ליזהר מלהריח בו. עכ"ל [והטעם כ' המ"ב שלא יכניס עצמו בספק ברכה]. ולכאו' אף השו"ע מיירי בכה"ג, ויל"ע א"כ על מה סומכין העולם להריח טאב"ק בשופי, הלא למבואר בשו"ע לפנינו כיון דספק הוא נכון ליזהר מלהריח בו.

תשובה [בע"פ]: כבר נהגו שעל טאב"ק לא מברכים כלל (א"ה יעוין בא"א בוטשאטש שהעלה שטאב"ק שאף המים שבו נתייבשו לגמרי אינו בכלל ספק ברכה, עי"ש).

שאלה: ראיתי מובא מעשה מכת"ר שליט"א (ספר דרך שיחה ח"א פ' בשלח) בזה"ל: בקטנותי היתה לי דלקת ריאות, וכשהבראתי ב"ה ציווני החזו"א לברך ברכת הגומל וכו'. עכ"ל. רציתי לדעת האם המעשה היה קודם בר המצוה, וגם הברכה היה קודם י"ג, או שהברכה היה לאחר י"ג. ויש בזה נפק"מ לדינא, דהנה בפוסקים יש בזה מחלוקת, המ"א (סי' רי"ט סק"א) כ' דקטן א"צ להודות כיון שנוסח הברכה לא שייך אצלו, ואין לשנות ממטבע שטבעו חכמים, והביאו המ"ב (שם סק"ג). אבל ברעק"א ובשע"ת הביאו דעת הלחמי תודה שקטן מברך, וכן הוא דעת היעב"ץ במו"ק דמילת "לחייבים" הולך על כלל ישראל, וכ"כ החיד"א בברכ"י. ומסתימת המ"ב (שם) נראה שהכריע כדעת המ"א, והאם יש להסיק ממעשה הנ"ל שדעת החזו"א דלא כמג"א, וצ"ע.

תשובה: כמדומה לאחר י"ג [ובע"פ א"ל שהמנהג שאין מברכים על נס שקרה לקטן קודם היותו בן י"ג, ואפי' על נס שנעשה לו תיכף שהגיע לי"ג והגדיל מיד דאין לו לברך, ולאו משום הנוסח, דהנוסח אינו מעכב כמבואר בשעה"צ שם, אלא שכך נהגו. א"ה, ע"ע בפסק"ת שם בהערה 38].

שאלה: ואם נימא דגם על נס שאירע לקטן מברך, י"ל האם מברכין הגומל על מקרה כזה שקטן בן ד' נפל מסולם למעלה משתי מטר, ואם אמרו שבור עשרה טפחים יש בו כדי להמית א"כ לכאו' יצטרך לברך הגומל, או שיש לחלק, וצ"ע.

תשובה: אין מברכין.

אברהם שקלאר - מודיעין עילית

מכתבים ותגובות

בדעת מרן אי ס"ל בכ"מ שצריך לפסוק כהזוהר והמקובלים

א. בראשית דברי הרי עלי להודיע נאמנה שאין ברצוני להכריע בסוגיא הסבוכה והידועה, "דאילו היה רואה מרן דברי האר"י היה חוזר בו" שכבר דנו בה האחרונים, ואין אנכי כדאי להכניס ראשי בין ההרים הגדולים.

ומה שהביאני לדון בענין זה, היה כאשר ראיתי מש"כ ר' ראובן ניסן שליט"א בקובץ אליבא דהלכתא גליון ל"ו אלול תשס"ט, באשר רצה להמליץ בעדו את הפסוק "בכל ביתי (ר"ל בית יוסף) נאמן הוא", שדעת מרן בכ"מ לפסוק כדברי הזוהר והמקובלים, והביא ראיות לדבריו (ועיין יבי"א חלק י' חלק יו"ד סי' ט"ו ד"ה ומ"ש עוד, וד"ל).

ואני לא כן עמדי, שהרי "לא זכר שר המסכי"ם את יוסף וישכחהו", הלא הוא רבינו יוסף קארו בשולחנו הטהור, ואע"פ שאכן בכ"י הזכיר מדברי הזוהר, בשו"ע לא הזכיר ממנו כלל, או שבכל זאת חש לפשט, וא"כ אינה עובדה ברורה כלל בדעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו בכל ספריו, וב"י ושו"ע בפרט.

ואכן במקום שאין מקור בגמ' נגד פסק הזוהר אין שאלה כלל דמרן ס"ל כהזוהר, וכי ח"ו גרע הזוהר מתלמוד ירושלמי או תוספתא, וע"כ פשיטא דהלכתא כוותיה דהזוהר, וכמש"כ בסי' ל"א ובסי' קמ"א (ויובא לקמן), ולמוסכמות אין צריך ראיה.

וכעת נתמקד בראיות של הרב הנ"ל במש"כ בתשובתו באות ז', ונשיב על דבריו אחת לאחת. מש"כ להביא ראיה מהב"י בסי' קע"ג גבי אכילת עוף בתוך הסעודה אחרי אכילת דברי חלב, דמהר"ם היה מחמיר על עצמו שלא לאכול בשר בקר וחיה דוקא, והוסיף מרן "והא ודאי שהוא ז"ל לא ראה ספר הזוהר ואפילו הכי היה מחמיר על עצמו משום מעשה שהיה, ואע"פ שהיה מיקל בעוף היינו לפי שלא ראה ספר הזוהר, אבל אנו שזכינו לראותו טוב ונכון להחמיר על עצמו אפילו בבשר עוף". עכ"ל הטהור. והמעיין ישר יחזו פנימו דמרן כתב רק טוב ונכון ולא בהלכתא רבתי, ואף בשו"ע לא הזכירו כלל. ועיין עוד בב"י חלק יו"ד סי' פ"ט ובשו"ע שם שלא נזכר מהזוהר הנ"ל כלל. ועל אף שהרגיש בזאת הרב הנ"ל, מ"מ כתב שאינה ראיה כ"כ וקאזיל לראיה אחרת, ואני אמרתי להביא מכאן ראיה להיפך, דאע"פ שבזוה"ק כתב בזה"ל "גרים לאתערא דינין בעלמא, דינין דלא קדישין, ואי אוליד בר באינון יומין אוזפין ליה נשמתא מס"א וכו'". עי"ש. ודברי הזוהר מבהילים, וא"כ מדוע מרן לא השמיענו מזאת בשולחנו הטהור, ואף בב"י רק כתב נכון להחמיר ותו לא מידי (ואף את"ל דאעוף קאי, מ"מ דינא דבשר בקר וחיה גם לא כתבה מרן בשו"ע).

ב. עוד כתב להביא ראיה ובשם "עיקר חידוש בכוחא דהיתרא" יכונה, דמרן ס"ל כדברי הזוהר בהא דסי' קמ"א, ושם נאמר שלא משמיע לאוזניו בקריאת התורה אם ישנו בעל קורא שמקריא לו, כיון דע"פ הזוה"ק אסור שב' יקראו בתורה גם יחד, ולכאורה נהג הכא מרן לקולא דפסק שלא ישמיע לאוזניו נגד כמה מן הראשונים. והנה בראשית דבר אף מרן עצמו ס"ל שאינה קולא כ"כ כיון דחשיב שומע כעונה, וכמש"כ מרן בב"י שם. ועוד, שבשו"ע סי' קמ"א סעיף ב' כתב "והעולה לא יקרא בקול רם, ומ"מ צריך הוא לקרות עם הש"ץ כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, אלא שצריך לקרות בנחת שלא ישמיע לאזניו", ולכאורה מדוע חשש מרן לברכה לבטלה לפי שיטת הרב הנ"ל, שהרי דברי הזוהר מוסכמים וכך ההכרעה לדינא, אע"כ שאף הכא מרן חש לדברי הפוסקים, ואפילו במקום שאין גמ' ערוכה שאינה כדברי הזוהר, וזאת משום שאפשר בנקל כדברי הפוסקים והזוהר גם יחד. ואף מב"י זה ישנה ראיה אלימתא דלא כהרב הנ"ל, שהרי מרן ציטט דברי הזוה"ק (דף ר"ב) "אי הוה צלותא אשתמעת לאודנין דבר נש לית מאן דציית לה לעילא, ולית דציתינן ליה אחרינן וכו'", עי"ש, הרי שבתפילת הלחש הדין שווה לקריאת התורה שלא ישמיע לאוזניו, וכמבואר בב"י שם. ומרן בסוגיא בדוכתא סי' ק"א הביא מחלוקת הירושלמי והתוספתא אי שרי להשמיע לאוזניו, והכריע כהירושלמי דבעינן שישמיע לאוזניו. אלא שבבדק הבית כתב "ומ"מ הזוהר שכתבתי בסי' קמ"א מסכים לדברי התוספתא, וראוי לחוש לו". עכ"ל. שוב מרן כותב בלשון ראוי בלבד, וכיצד בסי' ק"א סעיף ב' פסק שצריך שישמיע לאוזניו בלחש, וגדולה מזאת בסי' תקפ"ב סעיף ט' כתב: "אע"פ שבכל ימות השנה מתפללים בלחש, בר"ה ויוה"כ 'נוהגים' לומר בקול רם". עכ"ל. וכיצד הביא מנהג כזה, לפי שיטת הרב הנ"ל הרי ההכרעה כהזוהר, וביום הדין כו"ע ישמעו תפלתו מלבד ה' יתו', ולפלא שמרן לא עקר מנהג זה, וכ"ז קשה אליבא דמ"ד דבד"ה נכתב לפני השו"ע, וכמש"כ המאמ"ר בשם שיירי כנה"ג סי' כ"ז סק"א. ועיין עוד מש"כ בזה ראש הישיבה שליט"א בשו"ת וישב הים חלק ב' סי' ד' וביבי"א חלק ט' חיו"ד סי' ד' אות ג', ולמ"ד שנכתב אחרי מ"מ לא היה צריך לכתוב "ראוי לחוש לו", אלא בלשון איסור.

ג. עוד כתב להביא ראיה מדברי מרן הב"י בסי' נ"ט גבי קדושת יוצר שאין לאומרה בלא מנין, וז"ל מרן בב"י: "ואע"פ שהעולם נהגו לומר קדושת יוצר ביחיד, נראה לענ"ד שמאחר שאין דבר זה מפורש בתלמוד יש לנו לתפוס כדברי הזוהר, וכמש"כ בסי' ל"א בדין הנחת תפילין בחוה"מ". עכ"ל. והנה גם הכא לא הזכיר הרב הנ"ל מדברי מרן בשו"ע סעיף ג' וז"ל: "ויש אומרים שהקדושה שביוצר יחיד אומרה לפי שאינה אלא סיפור דברים, ויש אומרים שיחיד מדלגה ואינה נאמרת אלא בציבור, ויש לחוש לדבריהם וליזהר שיחיד יאמרנה בניגון וטעמים כקורא בתורה". עכ"ל.

ושוב בנדון זה אפילו שאין תלמוד ערוך נגד דין הזוהר, מ"מ מרן חש אף לדברי הפשטנים והצריך לומר קדושת יוצר אלא בטעמים (בכדי שיראה כסיפור דברים), כדי לא להכנס בספק כלל ואפילו בדברי הפשט, ואם אכן היתה דעת מרן לפסוק כהזוהר היה צריך לפסוק שאין לומר קדושת יוצר ביחיד כלל, וע"כ כדכתבינן. ועיין עוד בשו"ת יבי"א חלק ה' סי' ז' אות ב' שהמנהג פשוט לקרוא אפילו בלא טעמים, וכן הביא בשם מרן החיד"א בקשר גודל.

ד. ויש ראיה נוספת לדברי מסי' כ"ה, שמרן כתב דברי הזוהר שיש צורך להתעטף בטלית קודם הנחת התפילין, ואכן לכתחילה פסק מרן בסעיף ב' שקודם יתעטף בט"ק ואח"כ יניח תפילין, ובביהכנ"ס יתעטף בט"ג (אע"פ שלפי האר"י צריך ט"ג תחילה, כמ"ש בכה"ח אות י"ב), ועכ"פ בסעיף א' גבי אם עבר ונגע בתפילין לפני הטלית צריך להניח קודם התפילין כדי שלא יעביר על המצוות, ושוב עזב מרן דברי הזוהר והמקובלים בכדי לחוש לחכמי הפשט, ואע"פ שיש בו צורך לפי הזוהר (ול"ד לבוצע על ב' ככרות שכתב מרן שיבצע על התחתונה אע"פ שאין מעבירין על המצוות, דהתם ל"מ ב' מצוות אלא מצוה אחת, ועיין עוד מש"כ בהליכו"ע חלק ג' פרשת וירא סעיף י"ב). המורם מכל האמור דדעת מרן באופן ברור להלכה ולמעשה בשו"ע שלא כדברי הזוהר אלא כהפשט, ובמקום שאין גמ' ערוכה וישנה מחלוקת הזוהר מכריע כהזוהר, ומ"מ אם אפשר לצאת יד"ח הפשט צריך לעשות כן, ועוד נ"ל דכיון דכל דברי הזוהר הובאו בב"י שנועד בד"כ לת"ח, על החכם להחמיר לעצמו "ולחוש" לדברי הזוהר, אולם בהוראה הכללית והיא השו"ע אין להחמיר לציבור, וכעין מש"כ בספר לק"ט הקציר לר' אברהם כלפון זצ"ל סי' ל"ב אות כ"ז, וז"ל שם: "ובהיותי אני הצעיר אברהם כלפון ס"ט בליוורנו שנת התקס"ד שאלתי את פי מורינו מופת הדור הרב חיד"א הי"ו על פתגמא דנא פה אל פה, וא"ל אני נוהג כמ"ש מרן ז"ל, ובדבר שהרב הארי"ה (האר"י כצ"ל כמש"כ המעתיק שם) ז"ל הוא מחמיר אני נוהג כדבריו ואיני מחמיר אלא על עצמי", ישמע חכם ויוסיף לקח.

ראובן יוספי - אלעד

בענין מחלוקת בין הפשט לקבלה

לכבוד "אליבא דהלכתא".

ראיתי בגליון אלול תשס"ט במדור ביני עמודי מאמר מהרה"ג ראובן ניסן שליט"א שדעת מרן הבית יוסף וחכמי ספרד לפסוק ע"פ הקבלה באורך וברוחב, וכתב הרב נר"ו בתוך דבריו שכאשר נראה שיש מחלוקת בין דברי הפשט לדברי הקבלה לא מתייחסים כלל לדברי הקבלה, כיון שכל הלכה טעמה העיקרי הוא ע"פ הסוד, ולא שייך מחלוקת בעצם בין הפשט לסוד אלא שלא מבינים את הפשט בזוה"ק או בגמרא, עי"ש.

אמנם אחר המחילה רבה, לענ"ד מדברי מרן הב"י והפוסקים מבואר להדיא א) שיש מציאות של מחלוקת בין הפשט לסוד. ב) כאשר ההלכה מבוארת בתלמוד להדיא, ובזוה"ק וחכמי הקבלה מבואר איפכא, אזלינן בתר התלמוד. ג) כשאין הדבר מבואר בתלמוד להדיא, לדעת מרן הב"י והרבה מחכמי ספרד אזלינן בתר הקבלה, ולדעת הדרכי משה ועוד אזלינן בתר הפוסקים [השיטות מובאות בכה"ח (סי' כ"ה ס"ק ע"ה), עי"ש].

וכעת אכתוב בקצירת האומ'ר את דברי הפוסקים שכתבו כן.

א) מרן הב"י בכמה דוכתי כגון בסימן כ"ה לענין ברכת התפילין כתב שמצינו כמה דברים שכתב רשב"י בזוה"ק היפך מסקנת התלמוד, ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנת התלמוד, משום שאפילו אם היו יודעים דברי רשב"י לא היו חוששים להם במקום שחולק על התלמוד, והפוסקים שכתבו לברך ב' ברכות משמע להו שכ"כ להדיא בתלמוד ולפיכך פסקו כן. ב) מרן הב"י (סי' ל"א) בענין תפילין בחול המועד שהזוה"ק אסר להניחן, כתב: כיון שבתלמוד שלנו לא נתבאר דין זה בפירוש, מי יערב לבו לגשת לעבור בקום ועשה על דברי הזוה"ק. ג) מרן הב"י (בסימן נ"ט) לענין קדושת יוצר שלפי הזוה"ק אין היחיד אומרה, כתב שיש לנהוג כפי הזוה"ק מאחר שאין זה מפורש בתלמוד איפכא. ד) מרן הב"י (סימן קמ"א) הביא שע"פ הזוה"ק אין לקרות בס"ת אלא אדם אחד, וכתב: מאחר שלא נזכר דבר זה בתלמוד בהדיא, לא שבקינן דברי הזוה"ק מפני דברי הפוסקים. ה) כתב מרן הב"י (סימן קע"ג) שע"פ הזוה"ק יש להחמיר לא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת, והוסיף: והמחמיר בזה אינו כחולק על התלמוד ולא כמוסיף שהוא כגורע, שיכול כל אדם להחמיר על עצמו ולעשות משמרת [אבל אין לאדם לעשות מעשה כהזוה"ק באופן שהוא כחולק על התלמוד, שהרי אזלינן בתר התלמוד ולא בתר הזוה"ק].

ב) השד"ח בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ז') שכתב שמדברי מרן הב"י הנ"ל מבואר להדיא שדוקא דבר שלא נזכר בש"ס עבדינן כהזוה"ק, משא"כ מה שכתוב בש"ס להדיא עבדינן כהש"ס ולא כהזוה"ק. והוסיף שכלל הזה (שכל מקום שהתלמוד והקבלה חולקים אזלינן בתר התלמוד) אינו רק להחמיר, אלא גם להקל. וכ"כ עוד בספרו שד"ח (חלק ו' כללי הפוסקים סימן ב' אות י"ב) בשם הגרח"פ בשו"ת חיים ושלום (חלק ב' סימן י"ג), שכל מקום שהקבלה חולקת על התלמוד יש לעשות כמו התלמוד, ושכ"כ הרב יד מלאכי (כללי שני תלמודים אות א') ועוד. עכ"ד. [א.ה. ואין להקשות שמצינו למרן הב"י (בסימן תכ"ו) שפסק כהר"י גיקטיליא שע"פ הקבלה אין לברך הלבנה עד שעברו שבעה ימים, שכבר תמהו ע"ז הפר"ח והיד אהרן כיון שמדברי הש"ס משמע שאפשר לברך קודם שבעה ימים, וכלל הוא בידינו כל מקום שהתלמוד חולק על הקבלה אזלינן בתר הקבלה, עיי"ש. אמנם השיירי כנה"ג כבר יישב קושיא זאת, שבאמת גם בגמ' משמע שאין לברך קודם שבעה ימים, עיי"ש, ולפי"ז כיון שמצינו מחלוקת בהבנת דברי הגמ', בע"כ מרן הב"י ס"ל שבנידו"ד דברי הקבלה מסכימים עם הגמ', ולכו"ע אין לברך לפני שבעה ימים, ולכן פוסקים כדברי הקבלה, אבל איה"נ אם היה מבואר בגמ' להדיא איפכא מהקבלה הוה אזלינן בתר הגמ'].

ג) כתבו בשו"ת הרדב"ז (סימן אלף פ"ב ואלף קי"א) ובשו"ת מהר"י הלוי (סימן מ"א) והכנה"ג בכללי הפוסקים (אותיות א' ב') והמג"א (סימן כ"ה סק"כ) והמשנ"ב (שם סקמ"ב) וארץ החיים סתהון (כללים כלל י"ג): כל דבר שבעלי הקבלה והזוה"ק חולקים עם הגמ' אזלינן בתר הגמ' והפוסקים, ורק במקום שלא נתבאר להדיא בתלמוד אזלינן בתר הקבלה.

ד) כתב בשו"ת משאת בנימין (סי' ס"ב) הזוה"ק שקול יותר מכל המחברים שאחר חתימת התלמוד, והוא מכריע את כולם. עכ"ל. ומבואר להדיא מדבריו דוקא אם הפוסקים חולקים על הזוה"ק אזלינן בתר הזוה"ק, אבל אם חכמי התלמוד עצמם חולקים עם הזוה"ק אזלינן בתר התלמוד.

ה) בס' כה"ח (ספר סימן כ"ה ס"ק ע"ה) הביא את כל הפוסקים הנ"ל, וכתב שמבואר מדבריהם שבמחלוקת הזוה"ק עם התלמוד אזלינן כתלמוד, ובמה שלא נתבאר להדיא בתלמוד לדעת מרן הב"י והרבה מחכמי ספרד אזלינן בתר הזוה"ק נגד הפוסקים, ולדעת הדרכי משה ועוד פוסקים אזלינן בתר הפוסקים, עיי"ש.

בענין סב"ל נגד רבינו האריז"ל

ולעצם מה שכתב הכה"ח שבמקום שלא נזכר בש"ס איפכא מהקבלה אזלינן בתר הקבלה ולא חיישינן לסב"ל, הנה בזה נחלקו גדולי הפוסקים, שלדעת החיד"א בברכ"י (סימן מ"ו) ובספרו שיורי ברכה (סי' תר"א) ושו"ת רב פעלים (חלק ד' סימן ח') וארץ חיים סתהון (כללים כלל י"ג) וכה"ח הנ"ל ושו"ת אור לציון (מבוא ענף ה') לא חיישינן לסב"ל.

השד"ח בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ז') הביא דברי החיד"א שכתב בענין הנותן ליעף כח שאילו היה מרן השו"ע רואה את דברי האריז"ל היה חוזר בו ומודה לברך. עכ"ל. ותמה השד"ח מנין להחיד"א אומדנא זו, והרי לפי הכלל שמבואר בדברי מרן הב"י והפוסקים הנ"ל כשיש מחלוקת בין התלמוד לזוה"ק והמקובלים אזלינן כהתלמוד, וא"כ אף אם היה רואה דברי האר"י לא היה חוזר בו, עיי"ש. ולענ"ד י"ל שבאמת גם החיד"א מודה לכלל זה [שהרי כלל זה כתבוהו מרן הב"י, הרדב"ז, המג"א וגדולי הפוסקים], אלא דס"ל כיון שלא מובא בתלמוד שאין לברך ברכה זו, אלא רק שלא נזכרה ברכה זו בתלמוד, וכיון שכן אזלינן בתר המקובלים, כמבואר בפוסקים שכל מקום שלא נזכר להדיא בש"ס איפכא מהזוה"ק והקבלה אזלינן בתר הקבלה.

ועפי"ז מיושב גם דעת מרן, שבאמת ס"ל דמה שלא נזכר בש"ס איפכא מהזוה"ק והמקובלים אזלינן בתר הקבלה, אלא שבנידון דידן (של ברכת הנותן ליעף כח) יתכן שלא נגלה למרן הב"י דברי האריז"ל בנידון זה, ולכן פסק שלא לברך, אבל איה"נ אם היה יודע שכן דעת האריז"ל מסתמא היה פוסק לברך כיון שלא מצינו איפכא בש"ס [וכבר כתבנו הפוסקים שמרן חזר בו בסוף ימיו וס"ל לברך ברכה זו, ויתכן שחזר בו מאחר שנודע לו שכן דעת האריז"ל, וה"ז כמבואר]. וכן מתבאר מדברי כה"ח סופר (סימן כ"ה ס"ק ע"ה) שבדבר שנתבאר להדיא בש"ס שאין לברך, אף שבזוה"ק והקבלה מבואר שיש לברך אזלינן בתר התלמוד, וחיישינן לסב"ל ואין לברך, ורק אם לא נזכר להדיא בש"ס איפכא מהזוה"ק והקבלה אזלינן בתר הקבלה ולא חיישינן לסב"ל.

אולם לדעת הרב שיורי טהרה (מערכת א' אות ע"ב), ובספרו שו"ת מעט מים (סי' כ' אות י"ט), והרב פקודת אלעזר (סימן קע"ד דף כ"ז ע"ד), והרב שמח גאגין ביריעות האוהל (על אוהל מועד דף צ"ג), והרב כפי אהרון עזריאל (חלק ב' סימן ח'), ובשו"ת ברכת יוסף ידיד (חלק א' עמוד ק"א), והגר"ש קצין בפרי צדיק (דיני ברכות אות כ"ד), ובשו"ת אגרו"מ (או"ח חלק ב' סימן ג'), שהביאם מרן הגרע"י שליט"א בשו"ת יביע אומר (חלק ט' סימן ק"ח אות ח'), סוברים דאף כאשר דעת האריז"ל והמקובלים לברך חיישינן לסב"ל.

העולה מכל האמור: א) שמצינו שיש מציאות של מחלוקת בין הפשט לקבלה. ב) במקום שהזוה"ק והמקובלים חולקים על מה שמבואר בגמ' להדיא, אזלינן בתר הגמ'. ג) אם לא נזכר להדיא בגמ' איפכא מהזוה"ק, לדעת מרן והרבה מחכמי ספרד אזלינן בתר הקבלה, ויש אומרים שאין הכרח ללכת בתר הקבלה בכהאי גוונא. ד) במקום שלא נזכר בגמ' להדיא איפכא מהזוה"ק, אבל הפוסקים כתבו איפכא מהזוה"ק, בזה נחלקו הפוסקים, שלדעת מרן הב"י והרבה מחכמי ספרד אזלינן בתר הקבלה והזוה"ק, ולדעת הדרכי משה ועוד פוסקים אזלינן בתר הפוסקים. ה) במקום שנתבאר בש"ס להדיא שאין לברך, ובזוה"ק או בכתבי האריז"ל מבואר לברך, חיישינן לסב"ל. ו) במקום שלא נתבאר בש"ס להדיא אם לברך או לא, ובזוה"ק וכתבי האריז"ל מבואר שצריך לברך [והפוסקים נחלקו אם לברך או לא], בזה נחלקו הפוסקים, יש אומרים דחיישינן לסב"ל אף נגד האריז"ל, ויש אומרים שלא חיישינן לסב"ל נגד האריז"ל, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים. וסמוך לחתימה מצאתי שו"ת מאמר מרדכי להגר"מ אליהו שליט"א, ובמבוא לספר סיכום את כל השיטות בזה בדיוק כמבואר כאן. וששתי כמוצא שלל רב שכיוונתי לדעת גדולים, והשי"ת יאיר עינינו בתורתו אמן.

אליהו ע. - ירושלים

במנהגי הספרדים בחתימת ברכת מעין שלוש

ראה ראיתי בגליון ל"ה דברי הראון"ן אשר בא בארוכה לבאר מנהג הספרדים, כהגדרתו, לחתום בברכת מעין שלוש גם 'ועל הכלכלה', והוסיף ע"ז דכן נהגו כל קהילות הספרדים ואין פוצה פה ומצפצף. ואנכי ביודעי שאינני ראוי להוראה אין אני בא להכריע אלא להאיר מנהג רבים וכן שלמים מק"ק הספרדים אשר נהגו (ויש פוצה פה ע"ז) **לחתום בעל המחיה בלבד**, כמנהגנו, ופוק חזי מאי עמא דבר.

ועיקר דברינו ומנהגנו א"צ בירור וביאור, דאף הרב המשיג הנ"ל מודה דבר הברור כשמלה דכ"מ לישנא דש"ס בברכות דמ"ד. ורובא דרבוותא מן הראשונים, כמשה"ב השעה"צ בסי' ר"ח סקנ"ב להעיר ע"ד המג"א שכ' לחתום בשנים, ומי יבוא אחר המלך אשר כבר העידונו גדולי הדורות שהלכה כמותו (עמש"כ בגליון קודם בס"ד עמ' מ"ג), גברא דמריה סייעיה מרן השו"ע אשר הכריע (ע' ב"י סי' ר"ח, ובשו"ע שם סעי' י"ב) לחתום באחד, והרב הכותב הזכיר שם דבס"ק נ"ז הביא בכה"ח ב' השיטות, ובמחכ"ת הנה נתחמק מן העיקר, דהמעיין ישר יחזו פנימו דעת קדוש רבינו בעל כה"ח שנוטה לחתום באחד. ועוד הביא הראוב"ן כביכול דעת גאון עוזנו הרב חיד"א בברכ"י שם ס"י לחתום בשנים, ואנא דאמרי ניתי ספר ונחזי, והתם לא ברור שהכריע כן הרחיד"א בזה, והמעיין יראה דאפשר דלא נחת לזה שם, ועיקר נידונו שם היה אם לחתום בא"י על מחיתה, והזכיר שם לשו"ת הלק"ט שהביא פ"א גם על הכלכלה, וציין להכפתור ופרח שהזכיר רק המחייתה, ויתכן דשיבח נוסחא ראשונה מצד דין א"י ולא מצד הזכרת הכלכלה, ע"ש, ואף בחס"ל לבעל הפלא יועץ עם שהודה שהמנהג לחתום בשנים פסק להלכה ולמעשה לחתום באחד.

ומשה"ב דעת מרן הרי"ח הטוב זלה"ה אשר הביא (ש"א פ' מסעי ה"א) בנוסח הברכה גם 'ועל הכלכלה', הנה באמת קטנים אנו מכדי לדון בדבריו של גאון עוזנו רבינו הבא"ח, אך לולי דמסתפינא חשבתי בדרך אפשר לבאר בדבריו עפמש"כ הגר"א מני בזכרונות אליהו מע' מ' אות ט"ז שמצד המנהג שנהגו כן הכריע לחתום גם ועל הכלכלה [וכגון דא כתב נמי מר בריה דרבינא הגר"י בהגר"ח פלאג'י ביפה ללב ח"א דקס"ג], ועל כגון דא יגיד עליו רעו כתיב (איוב ל"ו), דאפש"ל דטעמיה דהבא"ח שכ' דלא כדעת מרן השו"ע הוא מכח המנהג שראה במקומו, וכפי שכ' בתשו' רב פעלים (יו"ד ח"ב ס"ז) דעבדינן כהמנהג אף נגד מרן, ואחר אשר הראת לדעת דאף מרן הבא"ח לא הכריע בזה הענין מצד שסבר שכך הוא עיקר הדין באמת, דודאי לא יעלה על הדעת דאישתמיטתיה למרן זלה"ה לישנא דגמ' וכל חבל הראשונים שהעלו לחתום באחד, אלא י"ל שהכריע כן מצד המנהג, ובפרט שיש למנהג זה עיקר ושורש בראשונים, וממילא במקום שנהגו נהגו ומקום שלא נהגו לא נהגו, ואף הבא"ח יודה דכ"א יעשה כמנהג עירו ושער מקומו, ובזמה"ז שנחלקו המנהגים הנה גם מרן הבא"ח יודה לעשות כדמוכח מכל הנ"ל, ועפ"ז ממילא א"ש דעת הגרנ"צ אבא שאול אשר בכ"מ טרח לבאר לנו דעת מרן הבא"ח, והאריך בשבחו שהוא סוף הוראה והעלה כהכרעותיו במקומות רבים דעמדו בפלוגתא, ואעפ"כ בנידו"ד כ' באורל"צ (ח"ב פמ"ו סמ"ה) דיחתום באחד, ולדברינו הוא משום שראה מנהג ישראל בארצם שלא לחתום בשנים, ובזה אף מרן הבא"ח יודה, וכן פסק הגרר"ב טולידאנו בקיצור שו"ע (סי' צ"ו סעי' ח"י) לחתום באחד [וכבר הקדימם מוהגר"ח פלאג'י בס' זכרונו לחיים (ח"ב מע' ב' אות כ') בשם הפחד יצחק והרוב דגן שחותם באחד, וע"ש ובס' כה"ח שלו סכ"ח], ובזה מנהגינו יוצא בהנומא, ואינו 'תיקון' ח"ו בסידורים.

ואגב גררא, הנה בנוסח הברכה במעין שלוש 'ונודה לך על הארץ', יש המוסיפים לומר ה' אלקינו, ואין בכוונתי להאריך בזה כעת אלא רק בתור מראה מקום לס' שמן המשחה (או"ח סי' ר"ח) להגאון רמ"ח בן שמעון זצ"ל, אשר ציין דמלבד דהרבה ראשונים לא היו אומרים כלל נוסח זה דנודה לך כו', ובהם הרמב"ם פ"ג מברכות הי"ג, והרא"ש (הביאו הטור), ומחזור ויטרי עמ' 37, והכל בו דף ח"י, וס' תניא דל"ה, והרוקח דרל"ג, והאבודרהם בדשכ"ט, והתשב"ץ בשם מהר"ם (הביאו ב"י), ובה"ג ד"ז, עוד הביא למעלה מי"ג פוסקים ומהם ממכריעי ההלכות המפורסמים בכל ישראל אשכנזים וספרדים שלא הזכירו כלל ש"ש כאן, מלבד מרן הבא"ח שם שהזכיר נוסח זה, ומצא לו חבר בס' מזמור לאסף (מגדולי חכמי בבל, ומהא נמי תחזה שכן היה המנהג בבבל, ודו"ק לעיל), והסיק הגהמ"ח **דמאחר דרוב הפוסקים לא הזכירו כאן ש"ש אין לנו להזכיר כאן, דהזכרת השם הוא דבר חמור מאוד, וידוע מש"כ החס"ל (סי' רט"ו אות ט') שיש למעט בהזכרת ש"ש ושמות יתרים בתפילות ותחנונים, ובפרט כאן שיש ב' שמות** [א"ה, הנה כבר במל"מ פ"א מהל' ברכות דקדק מדברי הריב"ש סי' ת"ח דאף בהזכרת שם 'אלקינו' במקום שאינו חייב הו"ל מזכיר את השם לבטלה, ול"ד שם בן ארבע, ועי' בזה בארוכה בדברי רבינו הבא"ח בשו"ת רב פעלים או"ח ח"ב סי' ל"ז], **והעיד דכן היה מורה ובא מוא"ז רבינו מנצור בן שמעון זצוק"ל שלא להזכיר כאן ש"ש** [וע"ש מש"כ אודות הנדפס בזה בס' חזו"ע], ולא נכנסתי כעת לעובי הקורה בזה אלא לציין מנהגינו.

שלמה ידידיה בן שמעון - בני ברק

לכבוד גליון אליבא דהלכתא.

רצו"ב כמה הערות על הגליונות האחרונים, ואבקש לפרסמם.

בענין לחתום "ועל הכלכלה"

א. הרב ראובן ניסן שליט"א האריך (בגליון ל"ה) בענין מנהגינו לחתום בברכת מעין ג' על הארץ ועל המחיה "ועל הכלכלה", ומה שעולה מתוך דבריו שהראשונים שלא גרסו "ועל הכלכלה", ס"ל שאם מוסיף ועל הכלכלה יש בכך משום אין חותמין בשנים, וכך היא דעת מרן בהלכה. אלא דמ"מ כיון שיש ראשונים שכן גרסו זאת, הלא המה הרשב"א הטור והאבודרהם, והמנהג כוותייהו, ממילא עתה שבנו אל הכלל הנודע דבמקום מנהג לא קבלנו הוראות מרן. ועי"ש באורך בביאור שיטות הראשונים הנ"ל.

ויש לציין כי באמת לקושטא דמילתא אין שום הכרח שיש הסוברים שיש בכך משום חתימה בשנים, שאם ממה שלא גרסו הכי כמה ראשונים מה בכך, והרי עוד הרבה שינויי נוסחאות יש, ובודאי שלא כל מי שלא גורס כנוסח האחר סובר שיש גם איסור לברך באותו אופן, וכיון שמצינו לכמה ראשונים דס"ל שאין בזה משום חתימה בשנים, מאן לימא לן דשאר

הראשונים דל"ג ליה פליגי עלייהו, אלא כך היתה נוסחתם בס"ס ותו לא.

אלא שהיד אפרים והמשנ"ב סמכו עצמם על לשון הב"י, שכתב בשם הסמ"ג וז"ל: בא"י על הארץ ועל המחיה, לשון זה כתב רבנו משה, וכן תופס הלכות גדולות עיקר לחתום על הארץ ועל המחיה ולא על המחיה ועל הכלכלה. עכ"ל. והבינו מדבריו שכוונתו לשלול נוסח "על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה". אלא שהבנתם אינה מוסכמת כלל, ותמגי לן בכך שגדולי הפוסקים כהלבוש והמגן אברהם הביאו הנוסח הנזכר, ולא העירו עליו מדברי הב"י ולא מידי. וכבר האריך הגר"מ לוי זצ"ל בספרו ברכת ה' (ח"ב עמ' קי"ח-קי"ט) לבאר שכוונת הסמ"ג היא לאפוקי מנוסח "בא"י על המחיה ועל הכלכלה" [ללא תיבות "על הארץ"], ושכן מפורש בבה"ג גופיה, ע"ש באורך [ואף מרן הב"י גופיה לא העמיד דברים אלו על הטור שגרס ועל הכלכלה, אלא כענין נוסף, ומבואר שאף הוא הבין כך בכוונת הסמ"ג, ופשוט].

ומה שכתב הרב ניסן שליט"א שכן הוא המנהג אצל הספרדים מקדמת דנא, אכן כן הוא, ומלבד מה שציין הוא להזכרונות אליהו והחסד לאלפים, יש להוסיף לציין שכ"ה אף בסידורים ישנים (ממה שראיתי, ונציה רפ"ד, קושטא תצ"ה, ונציה תק"מ). וכן הביא הנוסח "גדול המורים" (כלשון החיד"א) הרב בית דוד (בסי פ"ט). ואף בדורות האחרונים, כתב בקונטרס גאולי כהונה שבסו"ס ברית כהונה (בנד"מ עמ' תקע"ו), שכן המנהג פשוט לחתום בשניהם. וכן העיד בשו"ת ישמח לבב עובדיה (סו"ס ה') שנהגו הכל לחתום על המחיה ועל הכלכלה [ואף אצל האשכנזים מנהג רבים לחתום על הכלכלה, ע' בית אהרן וישראל (שנה י"א עמ' ע"ב) שהביא שכן הנוסח בלבוש, מג"א, יוסף אומץ יוזפא, קצוש"ע, ועוד, ושכן נהג מרן הקה"י כמובא בארחות רבינו].

עוד בענין נוסח הברכה

ב. במה שהובא שם בגליון (עמ' ג') בשם הגר"נ כצ'ורי זצ"ל, שמש"כ הבא"ח בנוסח הברכה "ונודה לך ה' אלקינו" וכו', לא כתבם בדקדוק לפי דלא נחית לזה, וע"כ אין לומר תיבות אלו, עי"ש. יש להעיר שנוסח זה כבר נזכר בספר מזמור לאסף [להגאון המקובל רבי ששון מרדכי זצ"ל], וכן נזכר בספר ילקוט מעם לועז [בסוף הגדה של פסח]. וקשה לומר שכל אלו כתבו כן שלא בדקדוק, ובודאי שכך היה מנהגם. ולענין מה שמזכיר ש"ש, אין בכך חשש, כמ"ש בשו"ת רב פעלים ח"ב סו"ס מ', עי"ש.

בענין שיעור ה"כזית" לברכה אחרונה

ג. כבר נודע מה שהאריכו בספרי מחברי זמנינו [ובעיקר בסו"ס ספר מדות ושיעורי תורה], לבאר ולהוכיח שהעיקר לדינא כפי שהורו הגר"ח מוולאז'ין והאבני נזר ועוד ששיעור כזית הוא כשיעור זית של זמנינו, ואכמ"ל, ותורף דבריהם הוא, א', שבתשובת הגאונים המפורסמת מבואר להדיא שהתורה נתנה את השיעורים בביצים **ופירות** שאינם משתנים, ומבואר שהזיתים לא התקטנו מכפי שהיו בזמן חז"ל [ואף לחזו"א המפרש שמהותם נשארת, מ"מ אף לשיטתו הרי זהו השיעור, ורק בביצים ס"ל שכשיש סתירה בין הביצה לאצבע אזלי' בתר האצבע, משא"כ זית אינו קשור בעיקרו לביצים או לאצבע כלל. ומה שרצה הגר"ח נאה לומר שהזית האגורי נכחד, כבר השיב על דבריו בשיעורין של תורה סי' א', יעו"ש. ומלבד זה בתשובת הגאונים מבואר שהקב"ה נתן את השיעור בפירות שאינם משתנים בכדי שיעמוד השיעור בכל דור, ע"ש, ומאותה סיבה מוכרח ג"כ שלא יכחד הזית האגורי]. ב', אף התוס' ודעימייהו דס"ל שהזית חצי ביצה, אין הכרח דפליגי וס"ל שהזיתים התקטנו, שיתכן שלא ראו זיתים כלל מאחר שלא היו מצויים במקומם כנודע, וכפי שאכן כתב בפשיטות חד מקמאי מתקופת הרא"ש (נדפס מוריה סיון תשל"ח עמ' ד', ושוב בקובץ המועדים פסח) לדחות דברי התוס' מפני המציאות, אחר שעלה לירושלים ומצא שם זיתים קטנים [ומש"כ האחרונים אליבא דהרמב"ם ורוב הראשונים שהזית פחות משליש ביצה, היינו לכל היותר שליש ביצה, ואין בזה סתירה להנ"ל].

וראיתי בגליון ל"ד שנכתב (בעמ' ע"ז) שהזית האגורי הוא הזן הנבאלי, שגודלו כ-6 סמ"ק, ולא הזן הסורי שגודלו כ-3 סמ"ק, וראיה לזה דא"כ הוא פחות מקורטוב [שהוא כ-5 סמ"ק]. ואינה ראיה, שהתוס' (ר"ה יג.) שכתבו שקורטוב היא מדה הקטנה, אין כוונתם אלא שהיא קטנה מכל שאר ה**מידות** [הנזכרות בסוף פרק הספינה], משא"כ כזית הינו "שיעור" ואינו שייך לזה כלל [ואל"כ אכתי יקשה משיעור עצם כשעורה שהוא ודאי קטן מקורטוב].

ובאמת שעיקר הנידון מהו הזית האגורי תלוי בפירוש המשנה בכלים (פי"ז מ"ח) "כזית של מ"ח" כזית שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני וזהו אגורי", שבמשנה אחרונה (שם) הבין שזית אגורי "שאוגר שמנו לתוכו" כלשון הגמ' בברכות (לט:), הוא גדול משאר זיתים, ולכן פירש שכוונת המשנה שהשיעור הוא בזית בינוני מתוך הזיתים מזן האגורי. אולם באור זרוע (הל' סעודה סי' ק"ע) כתב וז"ל: "דתנן זית שאמרו לא קטן ולא גדול אלא איגורי", ומבואר שהזית האגורי הוא הזית הבינוני. וכן נראה דעת הרמב"ם, שבפי"ד ממאכלות אסורות כתב זית "בינוני", והשמיט זית אגורי, והיינו כנ"ל, שהבינוני הוא האגורי.

ומעתה לפי המציאות שהביא הגרח"פ בניש בספרו שם, שישנם ג' זנים של זיתים בא"י, הנאבאלי [כ5-6 גרם], הסורי [כ3.5-2.5 גרם], והמאליסי [כ2.5-1.5 גרם], הרי שהסורי הוא הזן הבינוני. גם לפי מה שהביא שם שהסורי מחזיק שמן יותר מכל שאר הזנים, הרי זה עוד סיבה לזהותו עם האגורי האוגר שמנו לתוכו [ועכ"פ למעשה ודאי שעפ"ז אין להקל לברך ברכה אחרונה על שיעור זה, רק נפק"מ להזהר שלא לאכול פחות משיעור זה בלא ברכה אחרונה, אלא או יאכל פחות מכך, או שיאכל שיעור שודאי חייב בברכה אחרונה ויברך].

בענין שיעור הרביעית לברכה אחרונה

ד. כבר ידוע מה שנחלקו בזה האחרונים אם הביצים התקטנו, ונפק"מ לענין שיעור רביעית לברכה אחרונה, כי כידוע רביעית הוא ביצה ומחצה, ואכמ"ל, רק אעיר הערה אחת, כיון שיש במחברי זמנינו המייחסים למרן הב"י דברים שלא נתכוון אליהם, ע"כ יש להעמיד דברים על דיוקם. בשו"ת אבקת רוכל (סי' נ"ג) נשאל על מקוה שנמדד ע"פ האצבעות, ושוב מילאו בו מים ע"פ שיעורי המשקל שהזכיר הרמב"ם, והיה חסר הרבה. והשיב ע"ז הב"י, ש"אין לסמוך על המשקל במקום שסותר למידה, כי המידה היא עיקר ויתד תקועה", ע"ש. ויש שהבינו שכוונת מרן הב"י היא שבמקרה של סתירה בין השיעור היוצא מנפח הביצים לשיעור היוצא מן האצבעות, עלינו ללכת אחר האצבעות, והיינו כדעת הגאון בעל חזו"א. אבל באמת דבר זה לא ניתן להאמר מכמה אנפי: א', השו"ע גופיה בהלכות חלה פסק ששיעור חלה הוא תק"כ זוזים מצריים (דרהמים) ע"פ הרמב"ם, הרי שלא ראה כל ערעור על חשבונו. ב', הרמב"ם לא קבע את חשבונו ע"פ נפח הביצים אלא ע"פ האצבעות, כמבואר בדבריו בפיה"מ בעדיות, וממילא אם היה כאן סתירה היא אינה בין הביצה לאגודל אלא בין מדידת הרמב"ם למדידתם. ובאמת שכוונת מרן מתבארת ע"פ תשובת המבי"ט [ח"א סי' קמ"ג] באותו נידון גופא, שסבר שהשינוי הגדול נבע מכך שהמים שבאותו מקוה היו כבדים ממים רגילים, עי"ש. וכך גם סבר מרן הב"י, אשר פסק שבמקרה של סתירה בין "הנפח" ל"משקל" יש ללכת אחר הנפח, שהוא עיקר ויתד תקועה. ופשוט.

היאך מברכים ברכת בורא נפשות ולא חוששים לסב"ל

ה. בגליון ל"ה במדור מרפסין איגרי בתשובה לקושיית הגרש"י בן שמעון שליט"א, במש"כ השו"ע שאם בספירת העומר הוא מסופק אם שכח לספור אחד הימים, ממשיך לספור בברכה משום ספק ספיקא, וכתב המכתם לדוד דאף דאמרי' סב"ל אף בדאיכא ס"ס לחייב לברך, מ"מ בברכה על מצוה דאורייתא מברך, עי"ש. וביארו המתרצים שליט"א שאף שבספק דאורייתא לחומרא אינו מברך, מ"מ אם יש ס"ס לחיובא הוי כודאי, והברכה נגררת אחר המצוה, עי' בדבריהם. ויש להביא ראיה לזה ממש"כ בשו"ע (סי' י"ז ס"ב) דטומוטום ואנדרוגינוס חייבים בציצית מספק, ויתעטפו בלא ברכה, ואם איתא לדברי המכתם"ל כפשוטם הרי יש כאן ס"ס, שמא זכר הוא, ואף את"ל נקבה הרי איכא למ"ד שנשים יכולות לברך על מ"ע שהז"ג, ואמאי אינו יכול לברך כיון שהמצוה היא דאורייתא. ולהנ"ל ניחא, דדוקא היכא דהספק ספיקא הוא בחיוב המצוה, וכגון בהא דספיקא"ע, אמרי' דחיוב המצוה הוא ודאי, והברכה נגררת אחר המצוה, משא"כ היכא שהחיוב עדין הוא ספק, רק שיש ספק נוסף לומר שאין חשש ברכה לבטלה, שבנו אל הכלל שא"א ס"ס בברכות [וזה דלא כמ"ש השד"ח בשו"ת מכתב לחזקיהו (דף י"א ע"א) די"ל דאף הלבוש ס"ל דא"א ס"ס בברכות, ושאני התם דהוא מצוה דאורייתא].

וע"פ הדברים הללו אפשר שיש ליישב ג"כ דברי ג"ע מרנא הבן איש חי זי"ע, שבספרו עוד יוסף חי (פרשת חיי שרה הלכה ז') כתב שמי ששכח להניח תפילין ונזכר בבין השמשות, יניחם, דאיכא בזה ס"ס, שמא הלכה כמ"ד לילה זמן תפילין (עי' ב"י סי' ל"א), ושמא יום הוא, ומ"מ לא יברך עליהם, ע"ש. והקשה הגר"ע יוסף שליט"א בספרו הליכות עולם (שם) מדברי המכת"ל הנז', דבדאיכא מצוה דאורייתא ש"ד לברך אף בס"ס. וע"פ הנ"ל י"ל דשאני הכא משום שמצד החיוב של אותו היום יש רק ספק אחד לחייבו, דשמא יום הוא, דלהך גיסא שהוא לילה אף שנאמר דלילה זמן תפילין, מ"מ זה אינו סיבה לחייבו אלא משום היום הבא, והוא חיוב אחר, ואין כאן ס"ס לחייבו במצות תפילין עתה [וכל הס"ס הוא להתירו להניח], וממילא הדר דינא דאינו יכול לברך, וכנ"ל.

ויש להעיר עוד דלפי הנ"ל מה שיצא לדון הגר"ע יוסף בספרו חזו"ע על ימים נוראים להתיר לישא כפים בנעילה בבין השמשות משום ס"ס, ס' שמא יום הוא, ואת"ל לילה שמא יש נשיאת כפים בלילה, ואף לברך ע"ז משום דברי המכת"ל שבדאיכא מצוה דאורייתא יכול לברך אף בס"ס, הנה לפמשנ"ת אין ראיה מדברי המכת"ל לזה, שאף שיש ס"ס להתיר לישא כפים מ"מ עדיין אין חיוב לישא כפים, שכבר נשאו כפיהם באותו היום, ואפי' אמרו להם לעלות אינם חייבים לברך, וממילא ל"ש לומר שהברכה תגרר אחר המצוה אחר שאין חיוב לברך ברכת כהנים [אלא שבעיקר הנידון אם לברך ברכת כהנים בכה"ג בברכה, יש לדון מטעמים אחרים, ואכ"מ].

בענין אם ברכת בורא נפשות פוטרת מעין ג' ובדין אכל חצי זית מז' מינים וחצי זית מדבר שברכתו בורא נפשות

ז. בענין ברכת בורא נפשות אם פוטרת מעין ג', כיון שראיתי שיש שלא ירדו לדעת הכנה"ג בנושא זה, וחשבו שלדעתו ברכת בורא נפשות פוטרת מעין ג', אמרתי לבאר הדברים בס"ד. בטור סי' ר"ח לענין ברכה אחרונה בחטים חיים או שלוקים, הביא דברי התוס' שכתבו שיש להסתפק אם מברך מעין ג' או בורא נפשות, וע"כ יש להזהר שלא לאוכלם אלא בתוך הסעודה, "שאם אדם מסופק בברכה ראשונה יברך מספק שהכל, דעל הכל אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא, אבל ברכה אחרונה אין לומר אלא כפי שנתקנה". עכ"ל. וכתב ע"ז הכנה"ג שם, שנראה לפרש דהיינו דוקא שיש ליזהר לכתחילה, אבל בדיעבד אם אכלן שלא בשעת הסעודה יברך אחריהם, ומה יברך בב"ר, וכמו שאכתוב בס"ד בטור זה סי' ר"י. עכ"ל. וז"ל בס' ר"י: מי שהוא מסופק אם אכל דבר שברכתו האחרונה מעין ג' או אם אכל כזית מדבר שברכתו האחרונה בנ"ר, מה יברך, ושם הביא דברי התוס' הנ"ל והאריך בזה, ומסיק וז"ל: ומסתבר דלא כתבו התוס' דיש ליזהר אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אם אכלם שלא בתוך הסעודה יברך עליהם ברכה אחרונה, והדעת נוטה דיברך עליהם בנ"ר דשייכא אכל מילי, וא"כ ה"נ יברך בנ"ר. עכ"ל.

ויש שהבינו דס"ל להכנה"ג דברכת בורא נפשות הויא כברכת שהכל, ולפי"ז אם אכל דבר שברכתו מעין ג' ובירך ב"נ יצא בדיעבד, ותמהו שהרי בתוס' מבואר להדיא שיש חילוק בין ברכה ראשונה לאחרונה, ודוקא בברכה ראשונה אמרי' דאם בירך שהכל יצא, ורק משום הברכה האחרונה כתבו לאכלו בתוך הסעודה [ואם משום ה"לכתחילה", מ"ש ברכה ראשונה דאי"צ לחוש לכתחילה לברך את הברכה הראויה].

אכן כוונת הכנה"ג פשוטה, דודאי אף לשיטתו מי שאכל דבר שברכתו מעין ג' ובירך ב"נ, חייב לחזור ולברך מעין ג', ומש"כ שאם מסופק בברכה אחרונה יברך בורא נפשות, הוא משום דס"ל דאף דבר שברכתו מעין ג' מ"מ מחייב הוא אף ברכת בורא נפשות, דלא גרע מכל דבר מאכל שהוא. ואמנם במקרה שמברך מעין ג', שהיא ברכה מבוררת יותר, הרי בכלל מאתים מנה, ויוצא גם ידי חיוב ברכת ב"נ, משא"כ היכא שאין לו האפשרות לברך מעין ג', כגון בנידו"ד שמספק אינו יכול לברך, מ"מ חיוב הבורא נפשות נשאר ולכן יברך ב"נ, ופשוט.

ומעתה החילוק בין ברכה ראשונה לאחרונה מבואר, שבברכה ראשונה אם בירך שהכל יצא י"ח בדיעבד מכל וכל, משא"כ בברכה אחרונה, אף אם בירך ב"נ במקום מעין ג', מ"מ לא יצא חובת מעין ג' אף בדיעבד, ולכן לצאת ידי הספק כתבו התוס' לאכלו בתוך הסעודה. ואמנם אם אכלו שלא בתוך הסעודה, כתב הכנה"ג דמ"מ בדיעבד יברך עכ"פ ב"נ, דשייכא אכל מילי וכנ"ל.

ובזה יובנו גם דברי הכנה"ג שם שכתב שאם אכל חצי זית מדבר שברכתו מעין ג' וחצי זית מדבר שברכתו ב"נ שיברך ב"נ, וכתב הטעם משום שיש בזה כמה ספיקי, ספק אם הלכה כר"י דאפי' על ז' המינים אפי' בפחות מכזית יברך ב"נ, ואת"ל שאין הלכה כמותו וכו', שמא לא חלקו עליו אלא דוקא באכל פחות מכזית, אבל בשאכל כזית בין הכל יברך ב"נ וכו'. וסיים: כ"ש שנראה פשוט דאין לספק דאפי' לדברי הרא"ש דאין לברך ב"נ באוכל בפחות מחצי זית מז' המינים, באוכל פחות מכזית מזה ופחות מכזית מזה כנדון שלנו ודאי דמברך ב"נ, דב"נ אכל מילי שייכא. עכ"ד. והנה על הס"ס שהזכיר כבר העירו באחרונים דדעת הר"י היא יחידאה ואין לצרפה לס"ס, אבל להנ"ל ניחא, דעיקר סמיכתו של הכנה"ג היא על מסקנתו, שאף החולקים על ר"י אינם חולקים אלא בחידושו של ר"י שברכת ב"נ שייכא אפי' בפחות מכזית, אבל במה שסובר שברכת ב"נ שייכת גם בז' מינים אינם חולקים, וכפי שסיים דנראה פשוט "דאין לספק" בזה.

ולפי"ז מיושב ג"כ מה שהאחרונים עם שפסקו דא"א ס"ס בברכות, מ"מ פסקו כדברי הכנה"ג להלכה, ומשום דלאו משום ס"ס אתינן עלה אלא מתורת ודאי דב"נ אכל מילי שייכא.

ושו"ר הדברים מפורשים בשדי חמד (אס"ד מערכת ברכות סי' א' אות כ"ד) שכתב בזה, דאע"ג דקי"ל דאף דאיכא כמה ספיקות אמרי' סב"ל, מ"מ כיון די"ל כמ"ש הכנה"ג דהדבר פשוט דבכה"ג כו"ע מודו דמברך ב"נ, א"כ יש לסמוך ע"ז ואין אנו צריכים לס"ס. והוכיח כן ממה שהחיד"א בברכ"י (סי' ר"י) הביא דברי הכנה"ג להלכה, וכתב שכן הסכים בשו"ת בית יהודה, ולא ערער ע"ז מדקי"ל סב"ל אף בדאיכא ספקי טובא [כמ"ש איהו גופיה במחב"ר סי' ז'], וגם הרב בית מנוחה (דף רי"ג) כתב להלכה סברת הכנה"ג וב"י הנ"ל, אף דס"ל בעלמא דסב"ל הוא אפי' בדאיכא כמה ספיקות. וע"ש בשד"ח עוד שהאריך בזה, וסיים: באופן שנראה דין זה מוסכם, וכעת לא ראיתי מי שחולק בזה. ושוב הביא דברי הבית מאיר שנתקשה בזה, וכ' עליו דכל זה גרם לו מה שלא ראה בגוף דברי הכנה"ג כמו שהעיד על עצמו וכו', והדין אמת ויציב. עכת"ד.

בברכת יגדיל תורה

רפאל יהודה בן דוד - בני ברק

הערה על עוד יוסף חי גליון ל"ו עמוד כ'

מש"כ בסוף מאמרו דברב פעלים חלק ב' סימן ל"ב כתב בפשיטות דאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן, אחהמ"ר נלע"ד שכשנעיין היטב בדברי הרב פעלים נראה שמכיון שכאן הוא ספק האם יש לברך או לא לכן הוא רק מדרבנן, בודאי אי אפשר לומר דאורייתא היכא דיש צד חיוב לברך, וכן נראה מהמשך דבריו שהביא דברי הרב בית דוד שספק בברכת המצות בעי ברכה, והביא ערך השולחן שחולק, וכתב דמ"מ עדיף מברכה לבטלה ואין כאן לא תשא ממש, ולנו יש לומר כדי שתהיה ברכתו ברכה שאינה צריכה ולא בסוג של ברכה לבטלה. וכתב לפני כן שאם לא השלים הברכה הוי ברכה לבטלה, והטעם מבואר דדבר שאין בו שום תכלית היא דאורייתא ואם ברכה כזו שהיא דרבנן, עכ"פ לא נרחיק אם נבאר דבריו על דרך החיי אדם ברמב"ם לחלק בין ברכה דרך כבוד כיון שיש ספק לברכה סתם שהוא מן התורה.

אהרן כהן - תל ציון

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא "אליבא דהלכתא".

נתמלא הבית אורה ע"י הקובץ האחרון שהוא מלא וגדוש בעומקה של הלכה, והנני מצרף לזה כמה הלכתא גבירתא ששייך לסימנים הנלמדים בחודש זה.

ע"ד השאלה במי שבירך והזכיר שם אלקים ולא הזכיר שם ידו"ד אם יצא, תשובה: שו"ע סימן ר"ד סעיף א' כל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה, ובמשנ"ב סק"ד כ' דהיינו שלא אמר כלל אזכרה, אבל אם אמר אזכרה אחת כגון אדני או אלקינו יצא, ובשעה"צ סק"ג כתב נראה פשוט דהוא הדין אם הזכיר איזה שם משבעה שמות שאינם נמחקין דיצא בדיעבד, דלא גרע כל זה מתיבת רחמנא בסימן קס"ז סעי' י' דיצא.

אולם במנחת פתים כתב: ונראה דלהלכה סגי בשם ידו"ד, אבל בהזכיר שם אלקים לבד לא יצא, וכן יש ללמוד מירושלמי פרק ט' דברכות הלכה א' הפותח יו"ד ה"א וחותם ביו"ד ה"א הרי זה חכם, הפותח באל"ף למ"ד וחותם באל"ף למ"ד הרי זה בור, יעוי"ש במפרשים דשם ידו"ד מעכב בברכות, ועיין בטל תורה סוטה דף ל"ה בתוס' ד"ה אלא דמשמע מר' הילל שם דאם אמר בגבולין יברכך אלקים שפיר דמי, וגם התוס' לא הקשו רק היכא דמשבש קרא דכתיב יברכך ד', ולפי"ז עכ"פ בברהמ"ז שסיום הברכה היא באדנות כמו ברוך אתה ה' הזן את הכל, אם טעה ואמר ברוך אתה אלקים יצא. ע"כ. ועיין עוד טל תורה ברכות י"ב ע"א תוד"ה ברכה.

ולכאורה צ"ע עמש"כ במנחת פתים דאם הזכיר שם אלקים לבד בלא שם ידו"ד לא יצא, דמאי שנא מאם הזכיר רחמנא דיצא.

אולם עיין במנחת פתים שם שהוכיח מדברי רבינו יונה ברכות המובא בט"ז סימן ר"ט סק"ב, שצריך שיאמר בריך אלקנא מלכא דעלמא, דרחמנא הוא במקום שם ידו"ד, ואלקנא הוא במקום אלקינו, עי"ש, וא"כ ליכא ראיה דאם אמר אלקים בלי שם ידו"ד לא יצא, מהא דקי"ל דאם אמר רחמנא יצא, כיון דרחמנא הוא במקום שם ידו"ד. אולם י"ל דהמשנ"ב ס"ל בדעת רבינו יונה כמו שהביא במנחת פתים שם מהאשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש ז"ל לקמן סימן ר"ט, שהביא דברי הר"י הנ"ל וכתב בהא דהצריך לומר אלקנא משום דסובר רחמנא הוא במקום מלכות, כמש"כ תוס' ברכות [נ"ד ע"ב ד"ה פטרתן], ואלקנא הוא שם, ולפי"ז שפיר כתב המשנ"ב דאם אמר שם אלקים בלי שם ידו"ד דיצא, דרחמנא הוא במקום מלכות ואלקנא הוא שם, ומוכח דאף בלי שם ידו"ד יצא. ועיין עוד בשו"ת אמרי יושר חלק ב' סימן קפ"ט, ולהלכה נראה כדברי המשנ"ב דיצא.

חיסר תיבת וצונו אם יצא יד"ח

לכבוד ידידי חריף ובקי טובא, משנתו זך ונקי, חובר חיבורים מחוכמים, הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס "גם אני אודך".

ע"ד מה ששאל בחכמה במי שבירך על שופר וחיסר תיבת וצונו אם יצא יד"ח. תשובה: בגמ' ברכות מ' ע"ב כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא יד"ח, עי"ש הסוגיא ובשו"ע סי' רט"ו, וברמב"ם פרק א' מהלכות ברכות הלכה ה' כתב דאינו אלא טועה, וכל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה, ובכס"מ דקדק למה שינה מהגמ' דלא יצא יד"ח, ועי"ש שתי' ב' תירוצים, ומה שהעיר ע"ד בישועות יעקב סי' רט"ו סק"ב. ויל"ע בנ"ד אם הוי בכלל שינה ממטבע שטבעו חכמים, ולהרמב"ם רק שם ומלכות מעכב אבל בשאר הברכה רק טועה הוי. והנה בהשקפה ראשונה חשבתי להביא ראי' ממש"כ הפוסקים בטעם הרמב"ם והראשונים דס"ל דאין לאשה לברך על מ"ע שהזמ"ג, מכיון דאינן יכולות לומר וצונו, עיין במ"מ פרק ו' מהלכות סוכה הלכה י"ג שכ"כ, ובלבוש סימן י"ז ס"ב, ובפר"ח סי' תקפ"ט, ובגר"א סימן י"ז ס"ב, ובצל"ח ברכות כ"ו ע"א ד"ה ושל מוספין, ועיין עוד בשו"ת כתב סופר או"ח סימן ל"ד, ולכאורה אם נימא דאינו מעכב לומר וצונו ואינו מעיקר הברכה, אמאי לא נימא דתברך אך לא תאמר וצונו, ומשמע מזה דהוא מעיקר נוסח הברכה ומעכב.

אולם י"ל דחז"ל לא רצו לחלק בברכות, שנשים תברכנה בקביעות בנוסח אחד מאנשים, ולכן אין לה לברך, אבל איה"נ די"ל דאינו מעכב.

עוד יש להעיר ממש"כ הט"ז בסימן שמ"א סק"ו בשם רמ"א, דאונן שמל בנו יש לקבור קודם, דאל"כ הוי אונן ואי אפשר לו לברך ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו דפטור ממצוות, ובטעם הדבר כתב בא"ר [הובא בשו"ת צי"א חלק ח' סי' ל"ב סק"א] דאין האונן יכול לברך להכניסו כיון שפטור ממצוות, ובזה אומר שחייב, עי"ש, והיינו מפני שאומר וצונו, ואינו יכול לומר כשפטור מהמצוות. עכ"ד. ואם נימא דאינו מעכב אמאי לא נימא דאונן יברך להכניסו אבל לא יאמר וצונו, דהא אין זה

תקנה קבועה רק על הצד הרחוק שאונן יצטרך למול בנו, ומשמע מזה דמעכב הוציונו, ולכן צריך לקבור קודם ולא למול, ושמא אף בזה לא רצו חז"ל לשנות נוסח הברכה הקבועה, וצ"ע.

וראיתי בשו"ת אגרות משה או"ח חלק א' סי' כ"א שכתב דהא דקי"ל דיוצאין באהבה רבה ידי ברכת התורה, אף שלא אמר שציונו ללמוד, חזינן שאין לשון וציונו עיקר בברכה, דהא למ"ד דמברך רק אשר בחר בנו יוצא בזה, אף שלא נאמר שם שציונו ללמוד, וגם לדינא עיין בהשגות הראב"ד ז"ל על הבעה"מ שהיה יוצא לכו"ע באשר בחר בנו שהוא מעולה שבברכות, אך שמ"מ תיקנו לברך גם לעסוק והערב נא מצד התפילה שבה.

אולם שם באגרו"מ בד"ה ועוד, כתב ד"ל דבברכת אשר בחר בנו לא יצא חיוב ברכה שמדברנן מחמת שלא אמר וציונו, ובספק שאין צריך לברך אלא אשר בחר בנו לבד הוא משום שספק דרבנן לקולא, ומצד חיוב הדאורייתא שהוא לחומרא יוצא באשר בחר בנו. עכ"ד. ומבואר ממסקנת דבריו שמדרבנן עכ"פ לא יצא יד"ח אם חיסר וציונו.

וי"ל לפי מש"כ בגליוני הש"ס יבמות ק"ב ע"ב ד"ה חליצתה פסולה, דכל עיקר ענין הברכה אשר קדשנו במצותיו וציונו הוא רק להזכיר את האדם לכוין לשם מצוה [וזהו וציונו], ע"ש, ולפי"ז י"ל דבאופן דכיון לשם מצוה אינה מעכבת הוציונו.

ולסיום יש לציין מש"כ הרמב"ן בפירוש תרי"ג מצוות היוצאים מעשרת הדברות (נדפס בכתבי הרמב"ן עמוד תקכ"ט מוסד הרב קוק), וז"ל: והברכה על עשיית המצוה הוא להזכיר בה קדושת המצוות, דכתיב למען תזכרו, ההזכרה הוא הברכה שצריך להזכיר הלשון קדושה, כי עשיית המצוה הוא קדושה. ע"כ. ומשמע קצת דעיקר הוא להזכיר אשר קדשנו במצותיו.

ובספר ברכות יעקב חלק א' סי' ר"ו תי' לפי"ד הרמב"ן למה ליכא במצות קידוש דשבת בברכת וציונו על השבת, והוא לפי מש"כ עה"ת [תצא תרנ"ה] דלא אמרו בקידוש וציונו על השבת לרמוז כי קדושת השבת כוללת קדושת כל המצוות, עיי"ש. ויש להוסיף דלהרמב"ן י"ל הא דאיכא בנוסח ברכת המצוות וציונו, יסודה לבאר האיך יקבע אדם לקדושה זו, והיינו דע"י שצוהו לעשות מצוה זו הפרטית הוא מתקדש בהמצוות, וא"כ בקדושת שבת דכוללת קדושת כל המצוות שפיר סגי בנוסח אשר קדשנו במצוותיו בלבד. ובזה מבואר גם נוסח ברכת אירוסין שכתב הרמב"ם בתשובה (פאר הדור סי' קל"ד) דאין צריך לומר בה וציונו, ע"ש, ואף כתב בפרק ג' מהלכות כללית דישראל, משום הכי סגי בנוסח אשר קדשנו במצותיו בלבד.

הרב ישראל שוורץ רב ואב"ד - תל ציון

לכבוד מערכת הגליון הנכבד "אליבא דהלכתא".

שוב נתמלא העולם אורה זו תורה, בהופעת גליון נוסף מבית היוצר דידכו, הלא הוא גליון ל"ו, כולו מלא ברכת ה', בניזונים וענינים חשובים הנוגעים למעשה בכל עת ועת, ובדברים נחמדים משמחי לב, באו בשערי חידושים מ"ראשיכם שבטיכם זקניכם וגו' כל איש ישראל" כלשנא דקרא, ולא יתואר עוצם זיכוי הרבים לו זכו המו"ל, להגדיל תורה ולהאדירה בפלפולא דאורייתא אליבא דהלכתא, ואין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה, על כן נקדמה פניו בתודה בזמירות נריע לו, ומן השמים יתברכו עושי העבודה ויטלו שכרם, ויזכו להמשיך עבודת הקודש ביתר שאת ועוז עדי ביאת גואל צדק במהרה.

בעברי בין בתרי גליון זה, מצאתי את אשר הזכירו כמה מהכותבים [לדוגמא ע' מאמרו של הגר"ש טוויל שליט"א] את דברי המג"א בסי' רט"ו סק"ו במש"כ השו"ע "דכל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא", וכתב עלה המג"א וז"ל: "כנשבע לשוא דאמרינן בברכות דעובר משום לא תשא וגו', מ"מ אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ודעת הרמב"ם שהוא דאורייתא, וכ"ה בתמורה דף ד' ע"א פשטא דתלמודא, והתוס' מפרשים דמיירי בלא ברכה, ולדבריהם אם מברך מספק אינו עובר על לא תשא". עכ"ל. ובמש"כ "דעת הרמב"ם שהוא דאורייתא, נקטו כל הכותבים דכוונתו למש"כ הרמב"ם בפרק א' מהל' ברכות הלכה ט"ו שכתב שם כלשון השו"ע.

אכן נראה שאין הדבר ברור כלל [ויש בזה נ"מ כמו שיתבאר בעז"ה], שהרי כיון שבלשון השו"ע פירש המג"א דמדרבנן בעלמא הוא וקרא אסמכתא בעלמא, א"כ מהיכי תיתי דבהאי לישנא גופיה דהרמב"ם נפרש דכוונתו בדווקא מדאורייתא. ובאמת שמצינו עוד ד' מקומות בדברי הרמב"ם שיש לפרש בהם דעתו בזה, ונפרשם אחת לאחת בס"ד: הא', בפרק י"ב מהלכות שבועות הלכה ט' כתב וז"ל: "או שבירך ברכה שאינה צריכה שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא, כמו שביארנו בהלכות ברכות". והנה לשון הרמב"ם בכאן משמע קצת יותר דהוא מדאורייתא, שכתב ד"עובר" משום נושא שם שמים לשוא, אלא שמאחר שהוסיף הרמב"ם דהוא כמו שביארנו בהלכות ברכות, ושם הא נתבאר במג"א דאין הכרח בלשון זה שהוא דאורייתא, א"כ ודאי אין כוונת המג"א אף לדברי הרמב"ם האלו [ואף אין לומר דאדרבה אחר שכתב הרמב"ם דעובר משום נושא לשוא, וכמו שביארנו בהלכות ברכות, מכאן נלמד דבהלכות ברכות כוונתו ג"כ שעובר בלא תשא דאורייתא, דאם כן הוא שוב מבואר ברמב"ם בשבועות דבלשונו בברכות כלול ג"כ שעובר בלא תשא דאורייתא, והיאך כתבו המג"א על לשון זה גופא שאין בו הכרח שהוא דאורייתא]. הב', בפרק י"א מהלכות ברכות הלכה ט"ז כתב הרמב"ם דכל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה או לאו עושין אותו בלא ברכה, וביאר הכס"מ דטעמא דמסתבר הוא משום דהוי ספק עובר על לא תשא, ובזה ג"כ אין נראה לתלות כוונת המג"א, דמלבד דהתם לא הרמב"ם עצמו כתבה אלא הכס"מ, ואין בזה הכרח בדעת הרמב"ם אלא בדעת הכס"מ [דהוא ניהו מרן המחבר שו"ע שבדעתו כתב המג"א דאדרבה איסורו מדרבנן], לבר מהכי יש לתמוה מה מצא בלשון הכס"מ טפי מלשון השו"ע והרמב"ם בפרק א' דברכות הנ"ל ולשון הגמ' בברכות ל"ג, שבכל אלו הוי ס"ל דיל"פ שהוא דרבנן. על כן יותר נראה שלא כיון המג"א לדברי הכס"מ אלו. הג', בפרק ג' דמילה הלכה ו' כתב הרמב"ם דאין מברכין על מילת אנדרוגינוס, והשיג הראב"ד דה"ל ספק של תורה ומברכין, וכתב הכס"מ בשם תשובת הרמב"ם שהשיב לחכמי לוניל שהקשו לו כן, בזה"ל: "הדברים יתועים שכל ברכה שעל מצוה דרבנן היא, בין שתהיה המצוה מדבריהם בין שתהיה מן התורה, וחכמים הם שתיקנו את הברכה, והם שאמרו שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, ולפיכך כל דבר שנסתפק לנו וכו' עושין אותו בלא ברכה". הנה בכאן לא זו בלבד שהוכחה אין כאן שהוא דאורייתא, אלא אף הוכיחו האחרונים מלשון הרמב"ם "והם שאמרו וכו' עובר משום לא תשא", דאדרבה מדרבנן בעלמא הוא, וכמש"כ הרעק"א בהגהותיו ע"ד המג"א, וציין "עיין כס"מ פרק ג' דמילה הלכה ו", וכוונתו לכאורה להקשות דהתם משמע דאדרבה דרבנן הוא, וכמו שהמשיך וציין שם לעיל בשו"ת קול אליי, דהתם פשיטא ליה מלשון הרמב"ם בתשובה זו דהוא מדרבנן. ואם כי לא ירדתי לסוף דעת תורתם הקדושה, דמה הכרע יש כאן שהוא מדרבנן, הא י"ל שכוונתו שחכמים הם שגילו לנו דאיסורו מן התורה, אך עכ"פ אלו דברי הרעק"א ובטלה דעתי, והא מיהא פשיטא שאין להוכיח שם בהיפך שהוא דאורייתא. ע"כ ודאי אין כוונת המג"א אף לזה. הד', כתב הרמב"ם בתשובה אחרת [בפאר הדור סי' ק"ה] לגבי עיירות המסופקות אם הם מוקפות מימות יהושע בן נון גבי קריאת מגילה בט"ו אדר, דקורין בי"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה "מפני שהיא ברכה שאינה צריכה, ואיסורא דאורייתא הוא שנושא שם שמים לבטלה". ולכאורה בע"כ צ"ל דכוונת המג"א לדברי הרמב"ם הללו, וכנראה נתגלגלה תשובה זו בכת"י לפתחו של המג"א, על אף שלא מצינו שהזכיר המג"א באיזה מקום תשובת הרמב"ם [יעויין במפתחות שבס' פאר הדור מכון ירושלים, שהביא לרבים מגדולי האחרונים שהזכירו תשובות הרמב"ם, אך המג"א אינו בכללם], מ"מ מוכרחין אנו לומר כן. וגם הרעק"א בהגהתו הנ"ל לכאורה הכי ס"ל, דבשו"ת קול אליי שציין הרעק"א הביא אף לתשובה זו, וכתב דסתרי אהדדי, ומשמע דהוקשה להרעק"א ע"ד המג"א מתשובת הרמב"ם שבכס"מ פרק ג' דמילה הנ"ל, ולזה ציין לשו"ת הנ"ל שהביא לתשובה הב', דעלה קא סמיך המג"א. כן נראה.

גם יש להוסיף דריהטת דברי המג"א משמע דכוונתו למצוות עשה דיראת ה', וכדאיתא בתמורה ד' ע"א דילפינן מאת ה' אלקיך תירא, וכמש"כ המג"א דכדעת הרמב"ם הוא פשטא דתלמודא בתמורה ד' ע"א, ואף הוסיף דהתוס' דפליגי מפרשים דמיירי בלא ברכה, דבברכה ס"ל לתוס' דאף עשה ליכא, וכמש"כ בן התוס' בר"ה ל"ג, מבואר דקאי אעשה ולא אל"ת דלא תשא [רק דצ"ע לפי"ז המשך לשון המג"א, והובא לשונו לעיל, ודו"ק]. וכנראה הוי פשיטא ליה להמג"א דאף להרמב"ם לא תשא אסמכתא בעלמא הוא, ורק עשה הוא דאיכא, וא"כ שוב מוכח כדברינו לעיל, דאי כוונת המג"א לכל אלו המקומות הנ"ל בהם הזכיר הרמב"ם איסור ברכה שאינה צריכה, הא בכל אלו הזכיר הרמב"ם דאיסורו משום לא תשא, ורק בההיא דתשובה ק"ה הנ"ל שם לא פי' איסורה מהו, אלא סתם וכתב דאיסורא דאורייתא הוא, ושפיר יש להעמיס בלשונו דאסור הוא משום עשה דיראת ה'. ואמנם כן שלשון "איסורא" משמע יותר דקאי אל"ת, אך כנראה המג"א לא כן למד ברוחב דעתו. ומה שיש להעיר הוא למה לא הזכיר המג"א והוסיף שדעת הרמב"ם זו היא בתשובה, אלא שאין בהערה זו בכדי להפיל היסוד והבנין שכתבנו, שהוא מכוון כמבואר.

ומה שלא כתבו כן כל האחרונים בדעת המג"א, יתכן משום דלא ראו אלא שמעו מתשובת הרמב"ם זו, והוצרכו משום כך לידחק טובא בכוונת המג"א בדעת הרמב"ם. גם מש"כ כמה אחרונים דאין הדיוק מן הרמב"ם מוכרח, וכמש"כ החזו"א דשמא העתיק לשון הגמ' ולאו בדווקא קאמר, זה שייך לפום מאי דהוי ס"ל בכוונת המג"א להרמב"ם בשאר מקומות שהבאנו, אך לדידן שראינו תשובת הרמב"ם, שמא י"ל דשפיר מוכח ומוכרח הוא עכ"פ לעשה. ולא אכחד ששאלתי לרבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א ע"ד החזו"א מתשובת הרמב"ם, השיבני דשמא כוונת הרמב"ם לסרך דאורייתא, ולא דאורייתא ממש, ולכאורה הוא דחוק ביותר, וצ"ע.

גם מיושב בדברינו כמין חומר קושיית המחצית השקל ועוד אחרונים, ע"ד המג"א שכתב דכדעת הרמב"ם הוא פשטא דתלמודא בתמורה ד' ע"א, והקשו דהתם אינו אלא עשה, ואדרבה משמע התם דעשה הוא דאיכא ולא ל"ת, ולדברינו אדרבה זה גופא כוונת המג"א בציונו להתם, ותיתי לי שיישבתי כל דברי המג"א בזה על מכונם.

בעמוד ל"ח במדור התשובות למרפסן איגרי כתב ידידי ה"ה והמופלג בן ציון אלקיכן שליט"א, לחדש דכל ענין אמירת בשכמל"ו בלחש דייקא הוא רק בציבור ולא ביחיד. וזה אינו, וכמו שמשמעתי מרבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א [במענה לשאלתי אם ביוכ"ק אומרים בשכמל"ו בלחש או בקול, דעמא דבר לאמרו בקול], ד"רק ביוה"כ אומרים בקול", והדגיש תיבת "רק". וכמדומה שכ"כ בשם רבינו הגריש"א שליט"א בספר פניני תפילה, גם לענין אמירת בשכמל"ו אחר ברכת "על מצות תפילין" לדידן בני אשכנז הנוהגים עפ"י הרמ"א לברך ולומר בשכמל"ו, כמדומה שכן כתוב שם, ואין הספר תח"י לראות אם כנים הדברים [ואציין ב' פרטים, א', דלגבי יוכ"ק כמדומה שעכ"פ לרוב פוסקי דורינו יש לומר בלחש, עפ"י מאי דנקטינן במנהגינו לומר ביוה"כ בקול רם. וכן שמעתי מרבינו הגר"ז שוב שליט"א, וכ"כ בפניני תפילה הנ"ל. ב', הוסיף לי רבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א שבדרך לימוד אצ"ל בלחש, כיון שאינו תפילה, והיינו דבעלמא הוא תפילה שיתגדל שמו יתברך, ודוקא בדרך התפילה הוא הסוד שמסרו המלאכים למשה רבינו ע"ה, אבל דרך לימוד מותר גם בקול רם].

אשוב לראשונות לברך למע"כ עושי מלאכת הקודש בהדפסת הגליון המכובד הזה. ולא אמנע מלהעיר על חוסר ההפצה לה זוכה הגליון בתקופה האחרונה, בעוד בעבר היינו רואים הגליון בכל מקום בכמויות מספקות, כעת בקושי נמצא אחד בעיר ושנים במשפחה, ובעודו בכפו יבלענה ולא נודע כי באו הנה, וכנראה שנסתתמו וננעלו שערי דמעות [לחד פירושא], על כן אליכם אישים אקרא הרבו נא בדמעות למען לא יסתמו שערי מעות במערכת גליון זה, ויזכה להפצתו הראויה כבתחילה, עדי ביאת גואל צדק בב"א.

חיים בנימין זלמן קורלנסקי - בני ברק

לכבוד "אליבא דהלכתא".

בגליון ל"ה כתבנו להסתפק לדעת הפר"ח וסייעתו שתערובת שיש בה דגן, אם יש בה כזית דגן בכדי אכילת פרס די לאכול כזית מהתערובת כדי לברך ברכה אחרונה על המחיה, ונסתפקנו על אופן המצוי שבעיסה יש כזית דגן בכדי אכילת פרס, אך באפיה זה מתחלק לחלקים קטנים שאין בכל אחד פרס, וממילא אין כזית דגן בכל אחד, אמנם נשאר היחס בתערובת של שישית דגן (או פחות לסוברים דפרס הוא ד' ביצים, או שכזית הוא שליש ביצה ביחס לשאר החומרים).

והנה בגליון ל"ו העיר הרב ישראל אנקווה שבד"כ אין את הספק כיון שאזלינן בתר מצב התערובת בשעת העיסה ולא בשעת האפיה, והביא כן מהרא"ש בחולין שהביא שיטה זו דכזית בכדי אכילת פרס משנה את הגדרת התערובת כולה, ונקט שם במפורש ששיעור זה נאמר על מצבה כעיסה.

אמנם לענ"ד יש לדון בראיה הנ"ל, דהרא"ש מיירי בדין הפרשת חלה ששכיח כזית באכילת פרס בתערובת הכל מקבל דין דגן המחוייב בהפרשה, וחלה הרי חיובה בשעת העיסה, וא"כ פשוט שזה המצב הקובע את דין התערובת אי חשיבא דגן ומחוייבת בחלה או לא. אבל לענין ברכות הרי כ"ז שאי"ז נאפה עדיין אינו מאכל, וא"כ מנלן שיקבע דינו עפ"י המצב כשהיה עיסה (ואולי ניזיל בתר קודם הגיבול כשעירבו רק את הקמחים).

אמנם אפשר שכן יש להביא ראיה מהרא"ש לעיקר הספק האם בעינן שיהיה כזית בפועל או יחס של כזית לפרס, מהטענה שכתב הרא"ש שם שאם אין כזית בתערובת אין לוקים, דמסתבר שלא החמירה התורה במצב שהוא בתערובת יותר מהמצב שהאיסור היה בעין, וה"נ נימא שמסתבר שלא תקנו ברכת על המחיה על תערובת דגן באופן שעל הדגן בעין לא יכלנו לברך, ואינו מוכרח כ"כ. אמנם כבר כתב שם הרב הנזכר להביא ראיה מהרמב"ם שבעינן כזית בפועל, וישר כוחו.

ה. צוברי - נתיבות

בענין אמן לבטלה ואחר ברכה לבטלה

בענין מש"כ בגליון האחרון בביאור האיסור לענות אמן אחר ברכה לבטלה, משום דהאמן הוא תוספת לברכה וכו', הנה לעצם היסוד נכון הוא וכמו שהוכחתי שם (וראיתי שהגר"מ קרליבך עמד בזה ג"כ בגליון הנ"ל, יעוי"ש). וכן בענין מש"כ שמותר לענות אמן בחינם כל היום כולו [ולא על ברכה], גם הוא מפורש באחרונים שהוא היתר גמור ואין מי שאוסר, אלא דאכתי חזינן דאסור לענות אמן לבטלה בתורת "עניית אמן" גם לא על ברכה לבטלה, וכמש"כ בשע"ת סי' מ"ו מהאר"י הק' לענין ברכת אקב"ו על דברי תורה שיש לסיימה בשקט, דאי לאו הכי ישנו חשש של עניית אמן לבטלה [אם יענה, ואם לאו הוא איסור לא לענות], וחזינן דגם בלא ברכה לבטלה אסור כל שאומרו על ברכה בתורת "עניית" אמן [אך בסתם אמירת אמן אין איסור], ובטעם הדבר יש שדימה זאת לפרשת ביכורים שאין לאומרה בתורת חובה לבטלה משום מחזי כשיקרא (תוס' ב"ב פ"א ב'), והוא הדין לכאן, וצ"ב. ובמנח"ש ועוד דימו זאת לברכת בריך רחמנא וכו' דבתורת ברכה אין לאומרו לבטלה, משא"כ לאומרו סתם, ולדרך זו ג"כ אתי שפיר טפי ליסוד הנ"ל שהאמן הוא חלק מברכה, ושייך בזה **לבטלה**, משא"כ אם הוא רק כעין בקשה. ודו"ק. וראיתי מי שדימה זאת לאמן יתומה דהוא ג"כ משום אמן לבטלה. אך י"ל אם חומר איסור אמן לבטלה הוא כחומר אמן יתומה שהוא בעונש מיתה, ומשמע לכאורה דהתם הוא חומר מיוחד דהוי כזלזול ולא רק משום לבטלה, ולפי"ז אינו ענין להנ"ל [וכן נראה דומיא דאמן קטופה וחטופה דממנ"פ הרי שייך לברכה, וממנ"פ אם הוא אמן א"כ הוא לא לבטלה, ואם אינו אמן א"כ לא אמר כלל אמן לבטלה, וע"כ דהוא משום זלזול והוא הדין ביתומה, וגם בזה נראה דרק משום שהוא חלק מהברכה וכנ"ל חמיר עונש המזלזל בו, ויל"ע]. אך לענין אמן על ברכה לבטלה וכן באמן אחר תינוקות, יתכן דהוא משום דהאמן הוא לבטלה ול"ד מטעם שכתבתי. אלא שמדברי הגר"א דכתב דבעבד המברך איסור גרע, א"כ אם משום הבטלה של האמן לכאורה מ"ש, ולפימשנ"ת אתי שפיר טפי. אמנם מאידך בגר"א מבואר דמקור איסור אמן זה הוא מאמן של אחר התינוקות, וא"נ דהתם משום אמן לבטלה א"כ לכאורה הוא סיבת איסור אחת לתרוייהו. ויתכן דאיה"נ דבאמן אחר ברכה לבטלה איכא ב' הטעמים הנ"ל, וזהו הכ"ש דהגר"א וכמש"כ. ודו"ק, ולפי מש"כ דאמן לבטלה הוא גופיה שייך משום דאמן הוא חלק מהברכה, ולכן שייך בו ענין לבטלה (כשעונהו בתורת אמן על ברכה), א"כ אתי שפיר דב' הטעמים שורשם וסיבתם א', ולכן הוא כ"ש כמש"כ הגר"א. ודו"ק.

וכעת ראיתי בגליון הנ"ל להגר"מ קרליבך שהביא דברי ה"ר מנוח על הרמב"ם בביאור אמן אחר ברכה לבטלה, וז"ל: "לפי שאמן ענין חוזק וקיום הברכה הוא, ואחר שהיא ברכת שוא היאך יהדה בקיומה". עכ"ל. ומבואר להדיא שאי"ז משום אמן לבטלה הנ"ל, דהתם הוא ברכה מעליא, אלא דמשום גריעותא דהברכה הוא הדין האמן, וכנ"ל בגר"א, ואתי שפיר ליסוד הנ"ל שכתב לעיל, ודוק.

ועיין עוד בהערה אחרת שכתבתי לדון שאסור בעניית אמן היכא שהמברך עובר איסור בברכה גם ללא גריעותא בברכה עצמה, והוא עפ"י הגר"א הנ"ל וכמשנ"ת לעיל, וכעת מצאתי ראיה לזה מהא דש"ץ המתפלל בחזקה שאין עונין אמן אחריו (שו"ע סי' נ"ג סעי' כ"ב), אמנם אי נימא ג"כ דברכותיו לבטלה א"כ אין ראיה, אך לא מצינו כן מפורש דברכותיו הם ברכות לבטלה, וא"נ כן א"כ מוכח כמשנ"ת שם.

בענין איסור עשיית מלאכה בשעת התפילה

בגליון ל"ג הובאה קושיא בדברי המשנ"ב שכתב לגבי האיסור לעשות מלאכה בשעת הברכה גם במידי דבעינן כוונה, והקשה הרב השואל דתיפו"ל דאין כוונה, וידידי הגאון הרב ישראלי תירץ דחזינן מכאן דאיסור דעשיית מלאכה חמיר מאיסור שאין מכוין. ולענ"ד יפה כיוון ויש סמך לזה מהתורה, דהרי לגבי פרשה ראשונה של ק"ש קי"ל (ברכות י"ג, ושו"ע סי' ס"ג סעי' ד') דלא בעינן כוונה מהתורה (ואף לכתחילה לא מצינו דבעינן מהתורה), ובכ"ז הזהירה תורה שלא יקרא ק"ש בדרך עראי (יומא י"ט ושם סעי' ו'), והיינו שלא ירמוז בשפתיו ושלא יעשה מלאכה, וחזינן כנ"ל. והביאור בזה משום דכוונה עפ"י הגדרים **ההלכתיים** הוא דין נוסף בתפילה או בברכה, ובהעדרו אין חסרון בגוף המצוה (עיין בגליון על כוונה באבות משנ"ת בזה), אך עשיית מלאכה הוא גריעותא בברכה או בתפילה גופא שמראה זלזול בעשייתה ולהכי גרע. ודו"ק.

שמעון בן גיגי - רוממה

בגליון האחרון כתבתי בביני עמודי בענין **קריאת האזכרות והברכות המובאים בש"ס**, ויש לי להוסיף למאמר הנ"ל, בספר אמת ליעקב עה"ת [להג"ר יעקב קמניצקי זצ"ל] בפרשת תולדות עה"פ גשה נא ואמושך בני, ורש"י פי' אין דרך עשיו להיות שם שמים שגור בפיו, וזה אמר כי הקרה ה' אלקיך, והרמב"ן שם תמה על רש"י וז"ל: ואני תמה כי לא היה עשיו רשע בעיני אביו, ואולי היה חושב כי בעבור היותו איש שדה ולבו על הציד **אינו מזכיר ש"ש מפחדו שלא יזכירנו במקום שאינו טהור** ומבלי כוונה, ונחשב לו זה בעיני אביו ליראת שמים. עכ"ל הרמב"ן, וכתב ע"ז בספר אמת ליעקב דהרי נחלקו המ"א והיעב"ץ האם כשקוראים את הברכות בגמרא אומר עם שם ומלכות או לא, דהמ"א סי' רט"ו סק"ה פסק שלא [והובא במ"ב], והיעב"ץ ס"ל שכן. וחידש האמת ליעקב דאף לדעת המ"א שאוסר לומר הברכות שבגמ' עם שו"מ, נראה שאין הטעם שאם יעשה כן יעבור בלא תשא, דהרי אינו אומר לשוא ולבטלה דהרי לומד הברכה איך שצריך להזכיר בה את השם כשאומרה, אלא דס"ל למ"א דעובר משום את ה' אלקיך תירא, וכמו שהסביר הרמב"ן הנ"ל דמי שהוא ירא את ה' אינו מזכיר שמו אם אפשר לו שלא להזכירו, וכמו שלא עומדים ליד הזאב בחוץ אע"פ שיכול להציל את עצמו, דלמה לו להכניס את עצמו לזה, כמו"כ מי שיש לו יראת ה' אמיתית אינו מכניס את עצמו להזכיר את השם אע"פ שאומרו בדרך לימודו ואינו לבטלה. ובאמת אנחנו כולנו במדרגתו של עשו לענין זה, דאין לנו הפחד והיראה כראוי כדי להזכיר את הש"ש כהוגן, ולכן מי שמזכירו במקום שאינו צריך עובר משום את ה' אלקיך תירא. זהו דעת המ"א. אמנם יעקב אבינו שהיה יושב אוהלים ויודע בעצמו שהיה יכול להזכיר הש"ש בתכלית היראה והפחד ובכוונה שלימה ועצומה, היה רגיל להשתמש בש"ש אף כשהיה מדבר שלא בדרך ברכה ותפילה, וכדכתיב כי הקרה ה' אלקיך לפני, דאצלו היה ש"ש שגור בפיו גם בדיבורו הרגיל עם בני אדם, אבל עשו שהיה איש שדה ורחוק ממדרגתו של יעקב אחיו היה מונע את עצמו מהזכרת ה', ונחשב לו זה ליראת שמים וכמש"כ הרמב"ן. עכ"ד האמת ליעקב. והוסיף שם שגם שמשון היה בדרגה כזו לומר ש"ש כשמדבר עם אנשים. ע"כ. הנה מה שכתב לחדש דאף למג"א שאוסר לומר הברכות שבגמ' עם שו"מ, אין זה משום ברכה לבטלה אלא משום את ה' אלקיך תירא, יש לציין שבאמת לשון רב נחשון גאון שהבאתי בגליון הקודם שכבר כתב כדברי המ"א לאסור, לשונו הוא [בסוף דבריו] דכיון דגמרא הוא ולאו שעת מעשה הוא, אי אמר ברוך אתה ה' הוה ליה **"כמוציא ש"ש לבטלה"**. עכ"ל. לשון זה כמוציא ש"ש לבטלה נראה שאכן תואם לדברי האמת ליעקב שהוי משום את ה' אלקיך תירא, ולא משום ברכה לבטלה בעלמא - לא תשא.

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

כוונת הש"ץ המכוון מתוך סידור הרש"ש מתייחסת לשומע

לכבוד מרן מו"ר הגאון הגדול מאוד שלמדתי מתוך דברי הגר"ח קניבסקי שליט"א בגליון אליבא דהלכתא (גליון ל"ה) בתשובה מהגר"ח קניבסקי שליט"א (מספר דולה ומשקה עמוד פ"ד) שכתב דכוונת הש"ץ עולה להשומע החזרת הש"ץ, ורק סיים וצ"ע קצת (ומ"מ זה ברור שצריך שידע על מה עונה).

הנה מתשובה זו ניתן ללמוד נ"מ רבות, ובפרט מה שנסתפקתי זמן רב, דהנה ידוע גודל מעלת המתפלל תפלתו עם כוונות המקובלים (רק אחר שראוי), שזהו כל תכלית לימוד תורת הקבלה ועץ חיים להאריז"ל, דיעויין בזוה"ק פרשת חוקת (דף קפ"ג), ובספר לשם שבו ואחלמה חלק הקדמות ושערים (דף מ"ג), ובספר אהבת שלום במאמר בונה בשמים עליותיו להגאון המקובל ר' יעקב הלל שליט"א, ושם ביאר להזוה"ק הנ"ל, ומבואר מהנ"ל רום גודל מעלתו לאין ערוך, ושאין קץ למתן שכרו, ועי"ש במאמרו ובפרט בעמוד רס"ד.

ולפי מ"ש מו"ר הגר"ח קניבסקי שליט"א נראה דהמתפלל במנין שהש"ץ מכוון הכוונות עד"ה בסידור הרש"ש, אף שעם הארץ הוא ולא זכה להיות מעוסקי תורה, ואצ"ל שלא זכה לבוא בסוד ה', בכל זאת זוכה אלו ואלו המעלות הנ"ל, וכוונת הש"ץ מתייחסת נמי אליו.

ולענ"ד האי מילתא תליא בפלוגתא דמרנן ורבנן מרן הבית הלוי ומרנן החזו"א והקה"י זצוק"ל, ומו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בשיטת אביו הקה"י ורבו החזו"א אזיל, דהנה בחזו"א (או"ח סי' כ"ט) כתב לחקור בהא דקי"ל שומע כעונה האם יוצא בשמיעה לחוד, ונתחדש בשומע כעונה שמשמיעה בלבד מספקת, או דמתייחס אליו גם הדיבור של המשמיע (היינו דמקרי כאילו הוא עצמו הזיז שפתיו ויצא קול מגרונו) ע"י שמיעה, ויוצא בשיתוף השמיעה והדיבור של חבירו, ומסקנתו שם דחשיב כעונה ממש וכאילו הוא עצמו הזיז שפתיו, ומשמע מדבריו דהשומע כאילו הוא עצמו העונה, וכל פעולותיו מתייחסות להעונה, ולכן ס"ל התם שיכול כהן להוציא חבירו בעת שמברך ברכת כהנים, אע"ג דאיכא הלכה בגמ' (סוטה ל"ח) ובשו"ע (סי' קכ"ח סעי' י"ד) דבעינן קול רם, ובקהלות יעקב פסחים סי' מ"ה (בישן סי' מ') הוסיף להכריח עוד כהחזו"א, עי"ש באות ג', ולכן חלקו על הבית הלוי דמשמע דס"ל שרק השמיעה מתייחסת להשומע. ולפי"ז נמצינו למדים אף בנידונים דידן דלהחזו"א והקה"י כוונת הש"ץ הן הכוונה הפרטית בחזרת הש"ץ והן הכוונות ע"ד הסוד עולה להשומע, ושאלתינו קדם מרן שליט"א א. האם למדנו נכון. ב. וגם מה נתכוין מו"ר במש"כ וצ"ע קצת.

תשובת מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בזה"ל: "יפה כתבת".

בענין זה מובא חידוש גדול מאוד שלמדתי מתוך דברי הגר"ח קניבסקי שליט"א שהובא בגליונכם, והוא שאף עם הארץ יוכל לזכות ולהשיג מה שמשיגים היראים השלימים שזכו לבוא בסוד ה', והגיעו אל השלימות להתפלל מתוך סידור הרש"ש כפי שיראה המעיין, ושלחתי להגאון הנ"ל ושלח לי בענותנותו בזה"ל: "יפה כתבת".

וכאן המקום להזכיר האי עובדא בהגה"ק ר' יהושע שרבאני זצוק"ל שפעם בעת תפילת נעילה שינה מהרגלו מלהתפלל עם המקובלים, והלך להתפלל עם הצדיק חכם מנשה לוי זצ"ל שידוע שהיה מתפלל בלב נשבר ומקירות הלב, וכשראה חכם מנשה את הרב פנה אליו מיד "ר' יהושע כבודו יעלה חזן", אך הרב השיב על אתר כבודו יעלה חזן, וזה עדיף משאני אעלה חזן עפ"י הכוונות, מפני שהקב"ה מחפש לב נשבר וזה עולה על הכל

(מתוך עלון עקבתא דמשיחא אלול תשס"ט). והביאור בזה נ"ל עפ"י מה ששמעתי פעמים רבות מפי מו"ר הגאון הגדול המקובל ר' יעקב עדס שליט"א בשיחותיו בשם הלשם שבו ואחלמה זצוק"ל, שאף אם יכוון האדם כל הכוונות בשלימות אם לא התפלל בהתלהטות ובהשתפכות הנפש ומקירות הלב, לא יוכל לתקן במקום הגבוה כלל.

אמירת בריך רחמנא וכו' בספק ברכה

בגליון ל"ו ראיתי מה שכתב הרב אליהו נכס שליט"א, והביא פוסקים לכאן ולכאן, עי"ש, ודעת הגרי"ח בשו"ת רב פעלים חלק ג' (או"ח סוס"י ז') ובבא"ח (פרשת נשא סעי' ט') ובכ"ד שיברך, ומאידך דעת כף החיים (סופר) [סי' קס"ז ס"ק ע"] שלא יברך, עי"ש, ומידי פלוגתא לא נפקא וספק ברכות להקל. ועיין עוד יחוה דעת חלק ו' סי' ט"ו. ולענ"ד נראה דיש ליתן עצה כי היכי דאתי לכו"ע ללא חשש ברכה לבטלה, שיאמר בזה"ל: בדיעבד יצא אם במקום ברכת המוציא אמר בריך רחמנא מלכא דעלמא מריה דהאי פתא. ע"כ. ויאכל (וכיוצ"ב בשאר ברכות), ומקודם יתנה ויאמר אם מחוייב אני בברכה ברכתי זו חובה, ואם לאו הלכה מדברי השו"ע אמרתי.

והנה כשקורא ההלכה מתוך דברי השו"ע בסי' קס"ז סעי' י' שכתב אם במקום ברכת המוציא אמר בריך רחמנא וכו', ודאי שיכול להוציא נוסח זה בפיו ממש, וליכא למיחש כלל להזכרת שם שמים לבטלה, עפ"י המבואר בנמוק"י נדרים ז' בשם הריטב"א, וכן כתבו בשו"ת הרדב"ז סוף סי' תכ"א והגרע"א בתשובה סי' כ"ה, לדייק מהרמב"ם (שבועות פי"ב הי"א) דהיכא שמזכיר כינויים בלשון לועז לאו לבטלה, ומ"מ סיים ברדב"ז טוב ליזהר גם בזה, ובנימו"י כתב אבל גוערים בו, והנ"מ שמוציא לחינם, אולם כשקורא ההלכה מתוך השו"ע, וכל שכן בנ"ד שמסופק אם צריך לברך, דהאוכל בלא ברכה גוזל להקב"ה וכנס"י וחבר הוא לירבעם בן נבט (שעבד עבודה זרה והעביד עבודה זרה ואין לירבעם חלק לעוה"ב), כמבואר בגמ' ברכות ל"ה, ואכמ"ל, בודאי שרי לכתחילה.

בירך לבטלה ונזכר אחר תיבת אלוקינו

בגליון ל"ו נגרם לי קורת רוח כשראיתי למה שהעיד חו"ר בית ההוראה שע"י ישיבת חברת "אהבת שלום" שיש נוהגים לסיים הפסוק אתה עניתם אל נושא היית להם ונוקם על עלילותם (תהלים צ"ט), שתהלות לאל יתברך זכיתי לחדש זה בשפלותי לפני כשמונה עשרה שנה, ופרסמתי זה בעלון מעין השבוע בזמנו, שעד אז לא מצאתי בשום פוסק שיכתבנו, וגם ראיתי שהביא דברי אלו בספר וזאת הברכה מהדורת תשס"א פרק כ' עמוד 184, וב"ה יודע אני שרבים וגם שלימים כשהגיע לידם מכשול זה תקנוהו עד"ז. אלא דבמש"ש כיון שאמר בא"י אלקינו מעיקר הדין הוי ברכה לבטלה כיון שלא אמר פסוק שלם, ותחילת האמירה בא"י היתה לשם ברכה, ומ"מ סיימו אבל אפשר שזה מועיל קצת שלא יהיה נראה כאומר ברכה לבטלה וראוי לאמרו לכתחילה, ותמכו ידיהם בדברי הכה"ח סי' ר"ו ס"ק מ"ד, עי"ש במאמרים, לענ"ד מעיקר הדין לאו לבטלה הוה, ורק מהיות טוב אחר שהמשיך אתה עניתם וכו' יוסיף בשכמל"ו, ומדברי הכה"ח אין שום ראיה דמעיקר הדין הוי לבטלה, ואפילו שנתכוונ לשם ברכה, כפי שיראה המעיין בתוך כה"ת.

וגם דע דמותר לכתחילה לומר בא"י אלקי ישראל וכו', ואף שמתחיל באמצע פסוק, דבנביאים ליכא למיחש להא דקיי"ל כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקי ליה, כפי שמבואר בכל בו, והביאוהו המג"א סי' תכ"ב סק"ח וברב פעלים חלק א' חלק או"ח סי' י"א [ונתן רק דרך צירוף להוסיף מ"ש בשו"ת ר"א גוטמאכר (חלק או"ח סוס"י נ"ז) שהרמב"ם והטור והשו"ע שלא הביאו דין זה דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, ס"ל שאין זה להלכה, ומ"מ מדברי האחרונים משמע שלא הבינו כדבריו], ובנ"ד תהלים נמי כתובים הם. ואעיקרא דמילתא ראה מה שכתבתי ויסדתי הדברים בס"ד אחרי מו"מ בקובץ בית הלל תשס"ו עמוד קנ"ו, ותמוז תשס"ו עמוד קס"א וטבת תשס"ז עמוד קכ"ג (נמצא באוצר החכמה), עי"ש ותרוה נחת. ועיין עוד בגליון אליבא דהלכתא מס' 16 בתשובה 98 מהגר"ח קניבסקי שליט"א שנשאל בזה, וענה יש אומרים עצה זו ע"ל, ומשמע שר"ל עצה כדי להנצל מאיסור ברכה לבטלה (ומאי דקאמר בלשון יש אומרים לאו משום דאיכא מאן דפליג, אלא משום שלא מצאו ג"כ בשאר פוסקים כתב בלשון זה, שכך הוא לשון הפוסקים, עיין סמ"ע חו"מ סי' ט"ז סק"ח, והעתיקוהו כל בעלי הכללים והפוסקים).

שלמה מורה - ירושלים

לכבוד מערכת "אליבא דהלכתא"
השלום והברכה.
אחדשה"ט.

בדבר מה שיפה פסקו חכמי ורבני בית ההוראה בגליון ל"ה במדור הוראת הלכה בדבר השאלה: השותה מים ישירות מהברז כמו קולר, מתי עדיף יותר שיברך שהכל, האם קודם שיפתח את ברז המים, או לאחר שפתח את הברז והמים זורמים, אמרתי להאריך מעט בזה בדרך קצרה כיון שבשאלה זו יש כמה צדדים שיש לדון בהם: א. במה שצריך לאחוז הדבר שמברך עליו בימינו בשעת ברכה. ב. במה שאסור להפסיק בין ברכה לטעימה ג. במה שהדבר שמברך עליו צריך להיות לפניו. ד. במה שצריך לכוין כשמברך שהברכה תחול על מה ששותה. ה. במה שאסור להתעסק בדברים אחרים בשעת ברכה. ו. באיסור בל תשחית.

בענין שצריך לאחוז הדבר שמברך עליו בימינו בשעת ברכה

כתב הטור סימן ר"ו כל דבר שמברך עליו לאוכלו או להריח בו, צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך, וכתב הב"י נראה שלמד כן מדתניא בפרק כיצד מברכין (מג:) הביאו לפניו יין ושמן בית הלל אומרים אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, מברך על היין ואחר כך מברך על השמן, וכמו שיתבאר בסימן רי"ב (קצ: ד"ה הביאו) בסיעתא דשמיא. וכ"פ מרן סעי' ד' **כל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו, צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך.** וכתב הלבוש הביאו המ"ב (ס"ק י"ז) טעם האחיזה ביד כדי שיכוין לבו על מה שמברך, והוא רק לכתחילה, דבדיעבד אם בירך עליו כשהיה מונח בפניו אף אם לא אחזו כלל יצא, וכדלקמיה. עוד כתב (ס"ק י"ח) הטעם שאוחז ביד ימין משום חשיבות [ובאיטר יד אזלינן בתר ימין ושמאל דידיה, ולא בתר דעלמא. כן משמע מחי' רע"א, וכ"מ במ"א סימן קפ"ג], וכן בכל ברכה שמברך על איזה מצוה יש לו לאחוז הדבר ביד ימינו בשעת ברכה.

ומש"כ גבי איטר שיאחז ביד שמאל, עיין בסימן קפ"ג סעי' ג' שכן דעת מרן, אולם בהליכות עולם ח"ב עמוד מ"ז כתב שיאחז הכוס בימין כדעת המקובלים, אא"כ חושש שישפך הכוס מידו, ולכאורה הוא הדין הכא יאחז הפרי או כל דבר שמברך עליו ביד ימין.

ולפי"ז בנידוננו כיון שטעם האחיזה ביד הוא משום כוונה, והיינו שיותר מכוין באופן שהוא מוחזק, ולא צריך לעשות עוד פעולה קודם האכילה או השתיה, א"כ הכא נמי עדיף שיפתח את הברז קודם ברכה, שבאופן זה לא צריך לעשות עוד פעולה לפני ששותה. אולם לטעם שצריך לאחוז את הדבר שמברך עליו ביד ימין, עדיף יותר שיהיה הברז סגור, שאם הברז פתוח והמים זורמים אין כאן אחיזת המים ביד ימין, משא"כ אם הברז סגור ואוחז את הברז בימינו, יותר דומה לאוחז כוס מים בימינו, שהרי המים נמצאים ועומדים בצינורות הברז.

בענין שאסור להפסיק בין ברכה לטעימה

כתב הטור סימן ר"ו כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה, וצריך להשמיע לאזניו, ואם לא השמיע לאזניו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו, וכתב הב"י שלא יפסיק בין ברכה לאכילה נלמד מגמ' מ'. דטול ברוך או גביל לתורי לא הוי הפסק בין ברכה לאכילה, משמע שאם דיבר שאר דברים שאינם מצרכי סעודה הוו הפסק וצריך לחזור ולברך. ובסוף הסימן הביא הב"י דברי שיבולי הלקט שאם התעכב כדי שאילת שלום דהיינו שלום עליך רבי ומורי, צריך לחזור ולברך בין אם בירך על הדבר ולא עלה בידו, ובין ברכה שנתחייב בה ולא יכול לברך אותה לפי שעה, כמו אם ראה ברקים והוא בבית הכסא. ע"כ. ומדברי שבולי הלקט משמע שאפילו הפסק בשתיקה נחשב הפסק וחוזר ומברך. וכתב מרן סעי' ג': **כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה. הגה, יותר מכדי דבור (ב"י בשם שיבולי לקט); וצריך להשמיע לאזניו, ואם לא השמיע לאזניו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו, ונאמרים בכל לשון.** וכתב המ"ב (ס"ק י"א) שכן הדין בברכת המצוות שלא יפסיק בין ברכה למצוה. עוד כתב (ס"ק י"ב) כדי דיבור הוא שאלת תלמיד לרב שלום עליך רבי, ויותר מזה חשיב הפסק. וכל זה בשתיקה, אבל אם דיבר אפילו מילה אחת נחשב הפסק וצריך לחזור ולברך, משא"כ בשתיקה בדיעבד אם שהה יותר מכדי דיבור לא חוזר ומברך אם לא הסיח דעתו. כתבו האחרונים דאפילו מפני הכבוד והיראה אסור להפסיק אחר הברכה, ואם הפסיק חוזר ומברך, ואפילו לעניית אמן או לקדיש וקדושה וברכו וג"כ לא יפסיק. לא יברך על מאכל או משקה שהוא חם או קר ביותר משום חשש הפסק, ומי שבירך על מאכל ולאחר שבירך נמאס בעיניו, יש לו לאכול קצת שלא תהיה הברכה לבטלה. הרוצה לשתות מים ששופך קצת ממנו, ישפוך תחלה ואח"כ יברך, דתרוייהו איתנהו משום הפסק ומשום ביזוי ברכה. כ"כ בשערי תשובה בסי' ר"ב בשם אחרונים. כשאוכל אגוז ישברנו ואח"כ יברך, דאין כדאי להפסיק הרבה בין הברכה לאכילה, ועוד שמא לא ימצאנה יפה ואינה ראויה לברכה, ולענין שארי פירות עיין לעיל בסימן ר"ב בשערי תשובה. וכתב שם באות א' דאפילו תימא דלאו הפסקה היא כ"כ אין לעשות כך לכתחילה.

ולפי"ז בנידוננו לפי מה שכתב השערי תשובה שאם שופך מעט מים קודם לטעימה נחשב להפסק, א"כ הוא הדין הכא אם פותח ברז המים קודם ששותה יחשב להפסק, ולכן עדיף שיפתח הברז קודם הברכה וישתה מיד לאחר הברכה ללא הפסק, אולם לטעם שכתב שלא ישפוך משום ביזוי ברכה, עדיף יותר שיברך כשהברז סגור ואח"כ יפתח, שאם מברך כשהברז פתוח איכא ביזוי ברכה במה שנשפכים המים מעט קודם ששותה.

בענין שהדבר שמברך עליו צריך להיות לפניו

כתב הטור סימן ר"ו אין מברכין לא על אוכל ולא על משקה עד שיביאוהו לפניו, בירך ואח"כ הביאוהו לפניו צריך לברך פעם אחרת, וכתב הב"י שכן כתב הרמב"ם, והוסיף ואם תאמר מאי שנא מדין אמת המים הנזכר בסמוך שאע"פ שבשעת ברכה לא היו המים לפניו כיון שדעתו עליהם מהני, אפשר דשאני הכא שאפשר שלא יביאו לו, אבל מים סופם לבוא. ודין זה שצריך לברך אחרי שיביאו לפניו, נלמד מהירושלמי שכתב מי שתופס עיגולא וכבר בירך עליו קודם שבא לידו, צריך לחזור ולברך. וכ"פ מרן סעי' ו': **אין מברכין לא על אוכל ולא על משקה, עד שיביאוהו לפניו. בירך ואחר כך הביאוהו לפניו, צריך לברך פעם אחרת,** וכתב המ"ב (ס"ק י"ט) שאפילו אם כיון על הפרי בשעת ברכה כיון שתלוי בדעת אחרים אין לברכה על מה לחול, משא"כ באמת המים נחשב כמונח לפניו. ובפרי מגדים מצדד שאם הפרי נמצא בחדר הסמוך ודאי שיבוא אצלו, דומה לאמת המים ולא צריך לחזור ולברך. ע"כ. וכ"כ בחזון עובדיה עמוד קע"ג שאם היה יודע בבירור שיובאו לפניו ונתכוין על כך, יצא. וכתב המ"ב שלכתחילה ודאי שיש להיזהר בזה, גם מטעם הפסק, וגם שצריך לאחוז הפרי בידו בימינו בשעת הברכה.

ולפי"ז בנידוננו בין כשמברך שהברז סגור או כשהוא פתוח, יש לעיין אם דומה לאמת המים שהמים ודאי יבואו ונחשב כמברך על דבר שבידו, או דילמא כיון שיש אפשרות שבשעה שירצה לשתות יפסק זרם המים מאיזו סיבה לא דומה לאמת המים אלא למברך על דבר שלא נמצא לפניו ותולה בדעת אחרים שיביאו לו, וכל כה"ג לא חלה הברכה וצריך לברך שוב. אם לא שנאמר שהפסקת מים היא מילתא דלא שכיחא כלל, ולא צריך לחוש לזה, וצ"ע.

בענין שצריך לכוין שהברכה תחול על מה שאוכל או ששותה

עוד כתב הטור סימן ר"ו נטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו ונפל מידו ונאבד, צריך לחזור ולברך, אע"פ שהיה מאותו המין לפניו יותר כשבירך על הראשון, וצ"ל ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על שהוציא שם שמים לבטלה. ואם אמר אלהינו, יסיים ויאמר למדני חוקיך, שיהא נראה כקורא פסוק, ואין כאן מוציא ש"ש לבטלה. אבל העומד על אמת המים מברך ושותה, אע"פ שהמים ששותה לא היו לפניו כשבירך מפני שלכך נתכוון תחלה. וכתב הב"י מקור לדין זה מירושלמי כיצד מברכין ה": מי שבירך על תורמוס ונפל מידו צריך לברך שוב, ולא דומה למברך על המים באמת המים אף שהמים לא היו לפניו, ששם כיון על אותם המים, משא"כ כאן שלא כיון דעתו על כך מתחילה (פירוש, בתורמוס חלה הברכה על התורמוס שנפל שעליו כיון את הברכה, משא"כ במים חלה הברכה על המים שעתידים להגיע שאותם התכוין לשתות. ובפשטות אפילו אם היו בידו כמה תורמוסים צריך לחזור ולברך, כיון שמה שחלה עליו הברכה אבד לא יכול להמשיך באכילה על סמך ברכה זו). ובהמשך הירושלמי אמר רבי תנחום צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שלא להזכיר שם שמים לבטלה, וכתב הרא"ש שלמדים מירושלמי זה שאם היו פירות לפניו ודעתו לאכלם, ונטל אחד מהם ובירך עליו ונפל מידו ונאבד, צריך לברך ברכה אחרת על הפירות שיאכל, ויאמר תחלה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על הברכה שעשה לבטלה. ויש אומרים שזהו לאחר שאמר אלקינו מלך העולם, אבל אם לא אמר אלא ברוך אתה ה' בלבד יסיים ויאמר למדני חוקיך כדי שיהא קכורא פסוק (תהלים קיט, יב), ולא יהא מזכיר שם שמים לבטלה. עד כאן לשונו. וכן כתב ה"ר יונה ז"ל (כח. דיבור הראשון), וגם הרמב"ם בפ"ד (ה"י) כתב כדברי הירושלמי. וכתב ה"ר מנוח (שם) דלאו דוקא נפל מידו ונאבד, אלא הוא הדין אם נפל וננאס לאכילה, ופשוט הוא. אולם לדעת הגהות מיימוניות בשם ר"ת והכל בו והאבודרהם בשם הראב"ד שלא צריך לחזור ולברך, כיון שהברכה חלה על כל מה שלפניו, וראיה ממה שכל אחד שותה כוס שבידו על סמך ברכה שבירך המברך על כוס שלו, וכתב הב"י שהם מדברים באופן שהיה דעתו עליו משעה ראשונה, ולומדים בירושלמי שהיא בעיא דלא אפשטא ולקולא. והשבולי הלקט בשם רב ניסים גאון כתב שצריך לחזור ולברך, וראיה מהירושלמי הזה, וכתב השבולי הלקט שמא הוא לומד שהירושלמי נשאר בספק, ודינו כמו תיקו דאיסורא ולחומרא.

עוד כתב הב"י מצאתי בתשובות אשכנזיות אם בירך אדם על היין וכשהוא טועם הוא מים, אם צריך לחזור ולברך ודעתו היתה להוציא אחרים ג"כ בברכתו, והשיב שאין צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן פעם שנית מאחר שהיה דעתו לשתות יין, וגם לשאר האחרים שדעתו להוציא יש להם יין לפניהם או הם טועמים יין אחר כך. עד כאן לשונו. ופסק מרן סעי' ו' כדעת הרא"ש והרמב"ם ורבינו יונה: **נטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו, ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך אע"פ שהיה מאותו מין לפניו יותר כשבירך על הראשון. הגה, רק שלא היה עליו דעתו לאוכלו (הגהות מיימוני פ"ד וכל בו ואבודרהם ותשובת מהרי"ל סי' צ"ב), וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על שהוציא ש"ש לבטלה. ואם אמר כשנפל ברוך אתה ה', ולא אמר אלהינו, יסיים ויאמר למדני חוקיך, שיהא נראה כקורא פסוק, ואין כאן מוציא ש"ש לבטלה. אבל העומד על אמת המים מברך ושותה, אע"פ שהמים ששותה אם לא היו לפניו כשבירך מפני שלכך נתכוון תחלה. וכתב הב"י מקור לדין זה מירושלמי כיצד מברכין ה": מי שבירך על תורמוס ונפל מידו צריך לברך שוב, ולא דומה למברך על המים באמת המים אף שהמים לא היו לפניו, ששם כיון על אותם המים, משא"כ כאן שלא כיון דעתו על כך מתחילה (פירוש, בתורמוס חלה הברכה על התורמוס שנפל שעליו כיון את הברכה, משא"כ במים חלה הברכה על המים שעתידים להגיע שאותם התכוין לשתות. ובפשטות אפילו אם היו בידו כמה תורמוסים צריך לחזור ולברך, כיון שמה שחלה עליו הברכה אבד לא יכול להמשיך באכילה על סמך ברכה זו). ובהמשך הירושלמי אמר רבי תנחום צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שלא להזכיר שם שמים לבטלה, וכתב הרא"ש שלמדים מירושלמי זה שאם היו פירות לפניו ודעתו לאכלם, ונטל אחד מהם ובירך עליו ונפל מידו ונאבד, צריך לברך ברכה אחרת על הפירות שיאכל, ויאמר תחלה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על הברכה שעשה לבטלה. ויש אומרים שזהו לאחר שאמר אלקינו מלך העולם, אבל אם לא אמר אלא ברוך אתה ה' בלבד יסיים ויאמר למדני חוקיך כדי שיהא קכורא פסוק (תהלים קיט, יב), ולא יהא מזכיר שם שמים לבטלה. עד כאן לשונו. וכן כתב ה"ר יונה ז"ל (כח. דיבור הראשון), וגם הרמב"ם בפ"ד (ה"י) כתב כדברי הירושלמי. וכתב ה"ר מנוח (שם) דלאו דוקא נפל מידו ונאבד, אלא הוא הדין אם נפל וננאס לאכילה, ופשוט הוא. אולם לדעת הגהות מיימוניות בשם ר"ת והכל בו והאבודרהם בשם הראב"ד שלא צריך לחזור ולברך, כיון שהברכה חלה על כל מה שלפניו, וראיה ממה שכל אחד שותה כוס שבידו על סמך ברכה שבירך המברך על כוס שלו, וכתב הב"י שהם מדברים באופן שהיה דעתו עליו משעה ראשונה, ולומדים בירושלמי שהיא בעיא דלא אפשטא ולקולא. והשבולי הלקט בשם רב ניסים גאון כתב שצריך לחזור ולברך, וראיה מהירושלמי הזה, וכתב השבולי הלקט שמא הוא לומד שהירושלמי נשאר בספק, ודינו כמו תיקו דאיסורא ולחומרא.

עוד כתב הב"י מצאתי בתשובות אשכנזיות אם בירך אדם על היין וכשהוא טועם הוא מים, אם צריך לחזור ולברך ודעתו היתה להוציא אחרים ג"כ בברכתו, והשיב שאין צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן פעם שנית מאחר שהיה דעתו לשתות יין, וגם לשאר האחרים שדעתו להוציא יש להם יין לפניהם או הם טועמים יין אחר כך. עד כאן לשונו. ופסק מרן סעי' ו' כדעת הרא"ש והרמב"ם ורבינו יונה: **נטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו, ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך אע"פ שהיה מאותו מין לפניו יותר כשבירך על הראשון. הגה, רק שלא היה עליו דעתו לאוכלו (הגהות מיימוני פ"ד וכל בו ואבודרהם ותשובת מהרי"ל סי' צ"ב), וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על שהוציא ש"ש לבטלה. ואם אמר כשנפל ברוך אתה ה', ולא אמר אלהינו, יסיים ויאמר למדני חוקיך, שיהא נראה כקורא פסוק, ואין כאן מוציא ש"ש לבטלה. אבל העומד על אמת המים מברך ושותה, אע"פ שהמים ששותה

מקורות הדין

מה שכתבתי בהלכה לענין האורז ועוגה ממין דגן, כן ראיתי בעלון מעין השבוע (שם) שכתב הרה"ג משה יוסף שליט"א בשם אביו מרן הגר"ע יוסף שליט"א, והטעם שלעוגה יש חשיבות שהיא ממין שבעה משא"כ אורז. ולפי"ז חשבתי עוד דה"ה האוכל אורז ולאחריו ביסלי, דאף שאין לו חשיבות של קביעות סעודה, מ"מ יש לו חשיבות של מין שבעה, ויזהר גם בזה כנ"ל.

ומש"כ לענין מיני מזונות, כן ראיתי שכתב הגר"ז (סדר ברכות הנהנין פ"ט ה"ז) שאף באותם המיני מזונות יש לחלק בין אלו ששייך בהם קביעות סעודה, דהם חשובים יותר מאלו שלא שייך בהם קביעות סעודה.

ומש"כ לענין דיעבד במיני מזונות שיש שכתבו שא"צ לחזור ולברך, כן ראיתי בספר וזאת הברכה (עמ' 126 דוגמא מס' 10 בסוף הסוגריים), וטעמו הוא דמאחר שזה חידוש של הגר"ז, והוא בעצמו ס"ל שבדיעבד א"צ לחזור לברך, ודלא כהרשב"א [וצריך להבין טעם זה, דהרי עכ"פ אלו שפוסקים כהרשב"א להבנת הגר"ז אה"נ צריכים לחזור ולברך גם במיני מזונות, ואולי צ"ל שעצם חידוש זה של הגר"ז לא מצינו בפוסקים, לכן א"צ לחשוש עכ"פ בדיעבד].

עוד ראיתי מאמר של הרה"ג צבי פרידמן שליט"א (מובא במדריך הכשרות של בד"ץ שארית ישראל מהדורא כ"א) שציין לדברי הגר"ז הנ"ל, וכתב להעיר שכ"ז הוא לשיטתו שפוסק כשיטת המ"א (סו"ס ר"ו) בדין בירך על תפוח רקוב שלא הוציא את החשוב, א"כ ה"ה בנדו"ד דאף שהמיני מזונות חשוב אותו מין, שהרי שניהם מין דגן, יש לחוש לשיטות הפוסקים כהרשב"א ולחזור ולברך, אולם לדידן שפוסקים כשיטת הא"ר והפמ"ג שחלקו עליו, וס"ל שבמין אחד א"צ לחזור ולברך. עכתו"ד. אולם נלענ"ד שאפשר לחלק דלא דומה לפירות דאיירי בו המ"א מאחר שהוא אותו סוג פרי, אלא שאחד נאה יותר מהשני, לכן חלק הא"ר עליו דלא חשיב בהכי חשיבות כדי לברך שנית, משא"כ בנדו"ד דחשיב שני סוגים בתכלית שעשויים בצורה שונה ובטעם שונה, ויש להאחד מעלה בעצם שאפשר לקבוע עליו סעודה ועל השני א"א, א"כ אפשר שבנדו"ד יודו הא"ר והפמ"ג שחשיב בהכי לחשיבות, ויש לברך שוב לסוברים כשיטת הרשב"א [עכ"פ כבר ביארנו לעיל שגם להגר"ז כ"ז לכתחילה, אך בדיעבד מודה שא"צ לחזור ולברך].

אולם חשבתי דעדיין יש לחלק בין עוגות שיש בהם שלשת התנאים המוזכרים בסימן קס"ח (סעיף ז') דאז עדיף להקדים אותם לאלו שאין בהם קביעות סעודה, לבין עוגות שאין בהם התנאים הנ"ל ונקראים ספק פהב"כ, כגון הרוצה לאכול ביסלי ועוגה שיש בה ספק [כגון רוגלך, ביסקויט וכיו"ב], דאף שלעוגה יש חשיבות דשייך בה קביעות סעודה, אך מאחר שלביסלי יש מעלה שלכו"ע ברכתו מזונות שהרי מטוגן בשמן עמוק ולבסוף דק, שאין לו תואר פת, נראה דעדיף להקדים ולברך עליו ולפטור את הספק. אולם מאחר שמעלה זו של הביסלי היא חיצונית, ולעוגות יש מעלה שהיא בעצם דשייך בהם קביעות סעודה, אפשר דאתינן לשיטת הרשב"א [להבנת הגר"ז הנ"ל], לכן לכתחילה צריך בזמן שמברך על הביסלי לכוין על העוגות, ואז יוצא גם לשיטת הרשב"א. ודו"ק.

במדור "מכתבים ותגובות" ראיתי מה שכתב ידידי הרב אליהו שמואל שליט"א מחבר קונטרס "ואת הנחלים ארנון" בנושא החשוב שיעורי חז"ל, והעלה בראיות מגמ' ראשונים ואחרונים שיש להורות בנפח.

רציתי להוסיף שכבר מס' חודשים מפיצים בשמו של מרן הראשל"צ הגר"ע יוסף שליט"א שלדעתו יש להורות במשקל, משום שכן נהגו רבני פורת יוסף לשער כך, ולכן אין לשנות. יש לציין שאמר לי מו"ר הרה"ג גדעון בן משה שליט"א שהרה"ג יהודה ברכה שליט"א (ראש כולל יחוה דעת ומחבר סדרת הספרים "ברכת יהודה") נכנס לאחרונה למרן שליט"א ושאל אותו אם אפשר להורות בנפח, וענה לו הרב שהוא מורה במשקל, אבל אם תרצה תוכל להורות בנפח. ע"כ. כל זה כתבתי לאפוקי מאותם שאמרו לי בשמו של מרן שליט"א שאין נכון כלל להורות בנפח, וצריך לשנות למשקל מי שנוהג לשער בנפח. עכ"ל. גם הרה"ג יצחק יוסף שליט"א כתב בירחון "יתד המאיר" שנכון להיזהר לכתחילה, ולא להיכנס בידיים לספק ברכות, ולכן אין לאכול לכתחילה שיעור שבנפח יש כבר חיוב לברכה אחרונה.

והדבר מצוי במאכלים קלים כגון במבה ששיעור הכזית בה הוא שיעור כ–40 גרם (למחמירים בנפח דחוס – ובנפח כמות שהוא אף בהרבה פחות מזה), ואילו אם נחשב לפי שיעור המשקל, צריך כמעט פי שלש, ונפק"מ גדולה למעשה וכיוצ"ב בשאר דברים קלים. וכבר הארכתי בענין זה בספרי "ברכה נאמנה" בשו"ת 'ברכת יאיר' שבסוף הספר (סימן י"ט).

ראיתי מה שכתב הרב יעקב ישראל אוחיון שליט"א בנושא זה של עיקר וטפל, כשאוכל כוסכוס או אורז עם ירקות או בשר, כיצד ינהג למעשה. רציתי להוסיף מה שכתבתי בס"ד בספרי "ברכה נאמנה" (סימן ריב) דברים חשובים מפוסקי דורנו להשלמת הענין.

בנדון של צלחת גדולה של אורז שמעורב בה חתיכות של גזר וצימוקים עם חתיכות קטנות של בשר [הנקרא "אשפלאו"], פסק ברב פעלים (תאו"ח ח"ב סי' ל"ג) שיש לברך על האורז מזונות ולפטור את שאר הדברים, והטעם הסביר (שם) שיש שתי סיבות, האחד שהאורז הוא הרוב, ועוד שהאורז הוא העיקר והמעורב בו טפל. וע"ע מש"כ בזה לעיל בדין של סלט פירות.

ובגדר תערובת, ראה להרב ערוה"ש (סי' ריב ס"ב) שכתב וז"ל: "דבטפילה המעורבת לא שייך עיקר וטפל אלא כשאוכלם ביחד וכו', שלוקחים בכף אחת זה וזה ואז אפילו אם אינו נלקח בכף רק מין אחד ג"כ הוי טפל". עכ"ל. א"כ חזינן שהגדרת תערובת היא שעולים בכף אחת זה וזה, ובזה יש לחלק בין תערובת של מין דגן עם מינים אחרים, דאזלינן בתר המין דגן אף שהוא מיעוט, לבין מין קטניות עם מינים אחרים דאזלינן בתר הרוב כמו בכל תערובת, עיין בספר ברכת ה' (ח"ג עמ' שכ"א). ראה בספרי "ברכה נאמנה" בדין כרוב ממולא באורז, שהעלינו שאף שהאורז הוא המיעוט בתערובת אזלינן בתר האורז כשעיקר כוונתו היא אליו.

ובדין צלחת אורז או פתיתים שבצד הצלחת מונחת חתיכת עוף או בשר, האם צריך לברך על כאו"א בפנ"ע. ראשית יש לציין שברור שאם אוכל את החתיכה בתחילת אכילתו או בסוף האכילה, כך שלא קשור לתבשיל האחד, צריך לברך עליו בפנ"ע שלא נחשב לטפל, אלא הנדון הוא במקום שאוכל לסירוגין, דהיינו כף מהאורז וכף מהעוף, האם נחשב העוף לטפל או לא.

יש המדמים דין זה לשני מינים המעורבים שהאחד עיקר והשני טפל, ולכן ס"ל שיש לברך בנדו"ד רק במ"מ, שהעוף וכ"ש שאר הירקות הם טפלים לעיקר אכילת האורז שהיא הרוב, ועיקר סעודתו עליו, וכן ס"ל להרה"ג יצחק יוסף שליט"א כמבואר בספרו ילקו"י (ח"ג עמ' תקל"ג). ואמר לי הרה"ג שליט"א שאף שכוונתו היא אף בנדו"ד שאוכל לסירוגין כנ"ל, אולם הוסיף דאה"נ כאשר אין עיקר אכילתו האורז אלא לוקח קצת מכל מין מהאורז והעוף, וכל אחד מונח בפנ"ע ועיקר לעצמו, יש לברך על כאו"א בפנ"ע, ומצוי כן בשמחות שלוקח קצת מכל מין. ועוד הוסיף לי הרה"ג שליט"א שמש"כ בילקו"י הנ"ל הוא בכל סוגי התבשילים, ואין הבדל בין מין דגן לשאר המינים דמדין עיקר וטפל אתינן עלה.

ומאידך ראיתי שיש הלומדים אחרת, שאה"נ גם במקום שיש רוב אורז יש לברך גם על העוף דמיקרי שני מינים עיקריים, ראה שכ"כ הרה"ג שמואל פנחסי שליט"א בירחון אור תורה (כסליו תשנ"א סימן מ'), ודימה למש"כ הח"א (כלל נ"ד אות ט'), וכן למד בדעת הרב ערוה"ש [הבאנו דבריו לעיל] ע"פ מה שכתב בהמשך דבריו וז"ל: אבל הבשר שאוכלים בפנ"ע או קודם תבשיל או אח"כ אין זה עיקר וטפל וכו'. עכ"ל. ולמד הרב מדבריו שכל שלא עולה בכף אחד משני המינים לא חשיב תערובת, ונמצא לפי הרב ערוה"ש דלא מבעיא לדעת הח"א דס"ל שיש לברך על כל מין בפנ"ע אף בתערובת, אלא אף לדעת הפמ"ג (בפתיחה להל' ברכות אות י"א) הסיבה שאם כל מין עומד בפנ"ע אזלינן בתר מין מזונות, זהו דוקא שאוכל משני המינים יחד באותו כף, אך אם אוכלם בזה אחר זה לסירוגין [אף שמעורב לבסוף בפה] לא מיקרי תערובת, ויש לברך על כ"א בפנ"ע, וא"כ אפילו שהמין מזונות [הן מין דגן והן מין קטניות כגון אורז] הוא הרוב יש לברך על כ"א בפנ"ע. ועוד הוסיף הרב שליט"א מסברא שיש לברך גם על הבשר וכדומה, מאחר שא"א לומר שהם טפלים לאורז, שהרי נחשבים למנה חשובה ועיקרית, ונאכל אף בפנ"ע, ולא משמשים דוקא לצורך האורז, ולא דמי לאפונה וגזר שבד"כ לא נאכלים בפנ"ע, וניכר שבאים רק לצורך להטעים האורז, ולכן מורינן שא"צ לברך עליהם.

[ומעתה מה שציין בספר ילקו"י (עמ' תקל"ד בהערה) שכדבריו כן העלה הרב שמואל פנחסי, לכאורה להמבואר נמצא לא כך, צ"ל שכוונתו לענין שצריך לברך על כ"א בפנ"ע עכ"פ כשאין רוב אלא קצת מכל מין, כפי שציין לדוגמא כגון בשמחות שכך הדרך שם שכ"א לוקח קצת מכל מין, ולכן צריך לברך על כ"א בפנ"ע, אך אה"נ דלא כ"ל כוותיה כשיש רוב אורז].

ודעת הגר"מ מאזוז שליט"א, אף שבאור תורה (שם בהג"ה) כתב הרב שיש לצדד כדברי הרה"ג שמואל פנחסי שליט"א, אולם בתשובה לשאלה ששלחתי לרב כתב לי להלכה שאין לברך על העוף או הבשר אם אוכל לסירוגין, ורק אם אוכלם בנפרד בסוף או בתחילת אכילת האורז או הכוסכוס יברך עליהם.

ובספר ברכת ה' (ח"ג עמ' ש"ל) הביא דין תערובת, דהיינו שלקח בכף אחת מהעוף ומהמעשה קדירה, וע"ז כתב שא"צ לברך [וחילק בין מין דגן שאף שיש קצת בכפית יש לברך במ"מ מדין כל שיש בו מין דגן, לבין אורז דבעינן שיהיה בכל כפית רוב מהאורז, ומאחר שקשה הדבר הסיק שיש לברך על האורז והבשר דאין בזה דין עיקר וטפל. אולם יש לציין שכ"ז איירי כשחפץ באורז והעוף בשוה, דאם עיקר אכילתו הוא האורז ולוקח מהעוף להטעים, אפי' שאין רוב אורז יש לברך רק במ"מ, כמבואר בהערה 149 שכתב לעיל מיניה, ואף שאפשר לחלק בין עוף שהוא מנה חשובה לירקות דאיירי בו התם, מ"מ נראה שבתערובת אזלינן בתר עיקר כוונתו, כמבואר שם (אות ל"ז)].

ואח"כ הביא דין העוף כשאוכלו לבדו בתחילה או בסוף שצריך לברך, וזה פשוט. ומה שכתב שאפילו אם אוכלו תוך כדי שאוכל את ה"כוסכוס" שצריך לברך על העוף, כוונתו שאוכל את העוף לבדו בלי הכוסכוס, דהיינו שמפסיק באכילת הכוסכוס ואוכל כל העוף, ואח"כ ממשיך אכילת הכוסכוס [ראה שכתב בהערה שהוא ע"פ הערה 186, ושם מבואר שאוכל הירקות בלי הכוסכוס כלל, א"כ ה"ה בנדו"ד], וא"כ נמצא שהרב לא איירי כלל בנדו"ד שאוכל לסירוגין, ואולי אה"נ לדעתו גם שאוכל לסירוגין אם בכוונתו ליהנות משילוב טעם הכוסכוס עם הבשר יש לברך רק במ"מ, שהרי רק אם אוכלו לבדו בלי הכוסכוס כתב שצריך לברך עליו, ובד"כ האוכל לסירוגין מכניס לפיו חתיכה מהעוף גם כשיש לו בפה קצת מהכוסכוס, וחשיב תערובת כמבואר במש"כ שם בהערה 183, ע"ש.

ואם נכונים הדברים כפי שכן נראה, נמצא שדעת הרב ברכת ה' כשיטת הגר"מ מאזוז שליט"א כפי שהבאנו דבריו לעיל. שוב שאלתי את תלמידו של הרב ברכת ה', והוא ידי"נ הרב שרון הלאל שליט"א, ואמר לי שכן הורה להם בשיעור כפי שכתבנו לעיל.

אולם נראה שיש חילוק בין שיטת הנ"ל לשיטת הרב ילקו"י, שלשיטתם אין נפק"מ אם יש רוב אורז או כוסכוס כלפי העוף, ולשיטת הילקו"י יש חילוק כנ"ל.

ובספר וזאת הברכה (עמ' 110) פסק לברך על כל מין בפנ"ע, ומקורו הוא מהרב ערוה"ש (הנ"ל), ומשמע מדבריו דגם כשיש רוב מהמין מזונות יש לברך על כל מין בפנ"ע, והוסיף דאף שהפמ"ג (בפתיחה כוללת להל' ברכות אות י"א) כתב דאזלינן בתערובת אחר הרוב, אף שכ"א ניכר לעצמו, ובספר מסגרת השולחן (נ"ד אות ו') העיד שמנהג העולם כהפמ"ג, מ"מ בנדו"ד הסביר הרב גם לדעתו [מעין מש"כ לעיל], ע"ש.

וזה עתה שאלתי את מו"ר הרה"ג גדעון בן משה שליט"א והרה"ג שמואל פנחסי שליט"א, ואמרו לי ששאלו את מרן הגר"ע יוסף שליט"א ועונה להם שיש לברך על כל מין בפנ"ע אף שיש רוב ואוכל לסירוגין [הרה"ג יצחק יוסף שליט"א אמר לי שמרן הגר"ע יוסף שליט"א מסתפק בזה]. ויתירה מזאת ראיתי באורל"צ (ח"ב עמ' קל"ג) שפסק שאף שהתבשלו יחד יש לברך על החתיכות בשר כל שהם גדולות, שהרי הסביר דבריו גם בדעת הרב פעלים דאיירי על מבושל, ע"ש דס"ל שהוא אף במין דגן ולא רק במין קטניות כאורז, וראייתו מספר ערוה"ש (סימן ריב) דמה דאמרינן כל שיש בו מין דגן אפילו הוא המיעוט מברכים מזונות, זהו כאשר שני המינים עולים בכף אחת, אבל תבשיל שבו אין המיני מזונות מעורבים עם יתר המינים אפילו אם התבשלו יחד מברך על כל מין לעצמו, ולכן כשאיירי בחתיכות גדולות שלא עולים בכף אחת לא חשיב תערובת. ונמשכו אחריו הרב אוצר הברכות (עמ' ע"ה בדין החמין) והרב מעדני דניאל (עמ' 295). וע"ע גם בספר וזאת הברכה (שם) שכתב כן בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א.

ונראה להוכיח בנדו"ד שכן דעת מרן הגר"ע יוסף שליט"א ממש"כ ביבי"א (שם), והוא ע"פ מה שהביא שם ספר שבילי דוד שכתב שאם לא בא השני ללפת בו את הראשון אלא שעיקר כוונתו היתה על האחד וחפץ גם בשני, בזה יש חילוק, שאם מכניס משניהם בבת אחת לתוך פיו מברך ע"ז, שעיקר כוונתו היתה אליו ופוטר את השני, משא"כ אם אוכלם בזה אחר זה צריך לברך על כאו"א מהם. עכ"ל. א"כ ה"ה בנדו"ד שאף שעיקר כוונת האדם על צלחת האורז או הפתיתים וכדומה, אך ברור שכוונתו גם על הבשר או העוף [ואדרבה לעיל מיניה ביבי"א ציין לשו"ת באר משה (ח"ב סו"ס ס"ג) שכתב שאנו אין מבשלים האורז והבשר יחד אלא בנפרד, כוונת האוכל על שניהם, ועוד יותר כוונתו על הבשר מאשר על האורז, בודאי שהדין הוא שצריך לברך על שניהם. ע"כ], ומאחר שלא אוכלם יחד בתערובת אלא לסירוגין יש לברך על כאו"א בפנ"ע. ואף שלאחר שהביא הרב את השו"ת הנ"ל כתב עליו בזה הלשון: "דלפי"ז אם העוף והבשר נתבשלו עם האורז, כל שיש לו חפץ בשניהם ואוכלם בזה אחר זה צריך לברך גם על העוף והבשר, וכן עיקר". עכ"ל. משמע שגמר כל האורז ואח"כ אוכל הבשר או העוף, זהו משום שרצה להוסיף לחדש דאף שהתבשל יחד צריך לברך על כל אחד, ולכן כתב דבעינן גם שיהיה לו חפץ בשניהם כשני עיקרים וגם יאכלם בזה אחר זה, משא"כ בנדו"ד שמבשלים בנפרד [והרבה פעמים אף שמים בצלחת נפרדת כשמגישים לשולחן], א"צ שיאכלם לאחר שגמר כל האורז אלא אף שאוכל לסירוגין.

עוד ראה ביבי"א (שם בסוף ההערה) שהביא בקיצור מש"כ בשו"ת מים חיים (סימן מ"ה) בדין כוסכוס עם ירקות שמחלק בין נאכלים בתערובת שא"צ לברך על הירקות לבין כ"א לבדו שצריך לברך, והמעיין בשו"ת יראה שהסביר שהפירוש של תערובת הוא שבכל כף וכף יש משניהם יחד. ע"כ. והוא כמבואר שאם אוכל לסירוגין לא חשיב תערובת, ויש לברך על כאו"א. ובספר חזו"ע (עמ' רפ"ז) כתב בזו הלשון: אם מגישים אותם כל מין בצלחת נפרדת ואוכלים כל מין בפנ"ע, מברך על כ"א מהם וכו', ורק אם אוכל אותם ביחד עם הכוסכוס מברך במ"מ בלבד. עכ"ל. הנה הרב לא דן בנדו"ד של סירוגין, אבל אולי אפשר להבין דדוקא ביחד באותה כפית חשיב מעורב, אבל אה"נ אף בסירוגין יברך על כ"א בפנ"ע, ומש"כ "בצלחת נפרדת" לאו דוקא, ואולי בכוסכוס בד"כ כן מגישים ולכן דיבר הרב בהווה.

עד כאן נמצא שבנדו"ד שאוכל מהעוף והכוסכוס או האורז לסירוגין יש מחלוקת בזה: דעת הגר"מ מאזוז שליט"א [והרב ברכת ה'] דאין לברך כלל על העוף, אף שאין רוב מהאורז או הכוסכוס כאשר עיקר כוונתו לשבוע מהם. דעת הרה"ג יצחק יוסף שליט"א דתלוי בעיקר כוונת האוכל וברוב, שאם כוונתו לשבוע מהאורז או הכוסכוס והם הרוב יש לברך רק במ"מ, ואם הם בשוה יש לברך גם על העוף. דעת הרב אורל"צ והרב וזאת הברכה וכן עוד כמה חכמים בדעת מרן הגר"ע יוסף שליט"א, יש לברך על כל מין בפנ"ע אף שיש רוב מהאורז או הכוסכוס.

ולהלכה נכון לחוש לכל השיטות ולפטור העוף ע"י שתיה וכדומה, או שיערב את העוף עם הכוסכוס או האורז כך שהעוף יעלה בכף יחד עם האורז, ובכך חשוב תערובת לכו"ע, ויברך רק על האורז בלבד. וכשאין אפשרות לפטור ע"י דבר אחר או שלא מעונין לערב באורז כנ"ל, נראה להכריע שכל אחד ינהג כפי הרגלי אכילתו, שאם כוונתו לשבוע בעיקר מאכילת האורז או הכוסכוס, ואכילת העוף באה רק להטעים, וגם באופן אכילתו ניכר הדבר שלוקח כף מאורז ומיד מכניס לפיו מהעוף, יש לברך רק במ"מ. אולם אם אין כוונתו לשבוע בעיקר מהאורז או הכוסכוס אלא משניהם, וגם באופן אכילתו ניכר הדבר שבד"כ אין מכניס לפיו מהעוף כשעדיין יש בפיו מהאורז, כי ברצונו להינות גם מטעם העוף בפני עצמו, יש לברך על כל מין בפנ"ע. ומ"מ אם כל מין עומד בפנ"ע ובכמות שווה [כמו שמצוי בשמחות], נראה להורות שאף לכתחילה יכול לברך על כל מין בפנ"ע. ואם מסתפק מה היא כוונתו נראה שינהג לפי הרוב, שבד"כ אם יש רוב מהכוסכוס עיקר כוונת האדם לשבוע ממנו ואין כוונתו לעוף, ולכן לא יברך על העוף, אך אם נמצא לפניו בשווה מכל מין, בד"כ אין כוונתו להחשיב אחד עיקר על השני ויברך על כל מין בפנ"ע.

במדור הערות והארות (סימן ר"ח) ראיתי מה שכתב הרב משה לייב לוי (רמת ב"ש) בדין כל דבר שיש בו מין דגן וכו', דברים נכונים למעשה, ורציתי להוסיף להשלמת הענין מה שכתבתי בספרי "ברכה נאמנה" (סימן ר"ח).

ראה בגמ' ברכות (לז:) שמסקנת הגמ' כשיטת רב הונא, דרב ושמואל דאמרי תרוויהו כל שיש בו מחמשת המינים מברכים במ"מ, עוד שם (לז:) אמר רבא האי רהטא [פירוש חביץ קדירה] דחקלאי דמפשי ביה קימחא מברך במ"מ, מ"ט דסמידא עיקר, הדר אמר רבא אידי ואידי במ"מ, וראה ברשב"א (לז: ד"ה דובשא) שהביא שני פירושים, האחד שרובו דבש ומיעוטו סולת, והשני עיקרו מחמת הדבש וסולתו להטעימו ולהכשירו, ולכן מברכים על הסולת כמבואר לעיל מרב ושמואל. ולא דומה לתבשיל ליפתא אף שיש שם הרבה קמח שמברך בפה"א, דהתם לדבוקי בעלמא. ע"כ. ומדבריו מוכח שאף שהסולת הוא המיעוט יש לברך במ"מ כשבא ליתן טעם, ולא רק לדבק. וכ"כ הריטב"א (ד"ה הכוסס את האורז). וראה עוד ברמב"ם (פ"ו מהל' ברכות ה"ו) שכתב הטעם מפני שכל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר הטפילה, והוא במקום שנעשה לתת טעם בתערובת, אך במקום שנעשה לדבק אין לברך במ"מ, ע"ש. נמצא לפי הראשונים הנ"ל שכל שנותן טעם חשוב במאכל מברך במ"מ, אף שנשאר שם התערובת על שם המינים האחרים המעורבים.

אולם ראה במאירי (לז:) שכתב שכדי להפוך את התבשיל לברכת מזונות בעינן שעיקר התבשיל יהיה קרוי ע"ש אותו המין מחמשת המינים המעורב, ע"ש. וכדברי מצינו בספר הפרדס לרבנו אשר בר' חיים (שער א' עמ' י"ד).

והנה מרן השו"ע פסק כשיטת הרמב"ם וסיעתו דלא אזלינן בתר שם המין בתערובת, אלא שכל שניתן בתערובת לטעם ולהשביח ולא רק לדיבוק בעלמא, יש לברך במ"מ. ולכן לכו"ע יש לברך במ"מ בעוגת טורט וכדומה, שאף שניתן בהם כמות מעטה של קמח יש לברך במ"מ, מאחר שהמין דגן הפך את התערובת לשם "עוגה".

אך הנפק"מ בין הראשונים הנ"ל תהיה בדין קציצות בשר או ירקות וכדומה וכן כדורי פלאפל, שאם ישימו קמח או פירורי לחם במטרה להשביע את האוכלים, נכנסים למחלוקת, דלדעת הרמב"ם וסיעתו יש לברך במ"מ, אך מאידך לדעת המאירי אין לברך מזונות אלא שהכל כברכת המינים האחרים מאחר שקרויים בשמם, ולא ע"ש הדגן שבתערובת.

ולכאורה ה"ה בדין השניצל המצופה במעטה של פירורי לחם המעורבים בביצה, דאם יהיה מעורב כדי לתת טעם, לדעת הרמב"ם וסיעתו יש לברך במ"מ, וכ"פ מרן השו"ע, ולדעת המאירי ועוד יש לברך שהכל, שהרי לא נקרא ע"ש המין דגן אלא ע"ש העוף או הדג וכדומה.

ולהלכה נקטינן כשיטת השו"ע, ולכן בכל סוגי הקציצות שנותנים בהם פירורי לחם או מצה לתת טעם חשוב כדי שיסעדו מהם, יש לברך במ"מ. אך אם ניתנים כדי לדבק, יש לברך שהכל. ויש לציין שבד"כ מה שנמכר בחנויות וכן העושים בבתים, מתכוונים בנתינת המין דגן רק כדי לדבק את המאכל, ולכן עליהם יש לברך שהכל. ראה מש"כ בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' ל"ח אות א') שנשאל בדין זקן שקשה לו ללעוס, ועושים לו מאכל מבשר טחון שמעורב בו קמח ולחם לבן חלק מחמישית, אם מברכים עליו במ"מ ומעין שלש, והשיב שיש לברך ע"ז שהכל ובנ"ר, לפי שהקמח עשוי כדי לדבק את העיסה או כדי להוסיף נפח וכמות לקציצה, וכלשונו (שם): "חקרתי אצל העושים מאכל זה ואמרו כי אין מערבים אלא אחד מעשרה לחם לבן בבשר, והכוונה בעירוב הלחם אמרו לי, שהוא כדי לדבק את הבשר ויהיה מרופף וקל לאכול, ואמי אמרה לי שהכוונה ג"כ שיהיה נפוח". ע"כ.

וכ"כ בספר ברכת הנהנין בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, וכ"כ בשו"ת חשב האפוד (ח"ג סי' ע"ב), שו"ת באר משה (ח"ה סי' ס"א) ועוד. וכן ראה באורחות רבינו (או"ח ח"ב עמ' צ') שהביא בשם החזו"א שיש לברך על קציצות דג שהכל.

וכן לענין כדורי הפלאפל, שאלתי העובדים בחנויות אלו ואמרו לי שעושים כן כדי לדבק בלבד. וכן ראיתי בילקו"י (ח"ג עמ' ת"מ) שכן אמרו לו המומחים העוסקים במלאכה זו. וגם בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' ס"ו אות ג') ראיתי שכתב כן.

ועכ"פ אה"נ אם יעשו קציצות הן בחנויות והן בבית כדי לטעם ולשבוע, יש לברך במ"מ, ובד"כ העושים כן שמים כמות חשובה בתערובת.

ומצוי בחנויות שוקולד (קוביות) שבתוכם מעורבים חתיכות ניכרות של עוגיות בכמות לא מעטה, ופשוט ששמו כדי לתת טעם חשוב בתערובת, וגם הציבור קונה דוקא סוג זה כדי ליהנות מהשילוב של המין דגן עם השוקולד, לכן יש לברך ע"ז מזונות ע"פ המבואר לעיל, ובזמן הברכה יש לקחת חתיכה מהעוגיה ועליה יברך.

ולענין השניצל, לכאורה לפי המבואר אם שם את פירורי הלחם בציפוי השניצל כדי לטעם יש לברך במ"מ, אך פוק חזי שמנהג העולם לא כן אלא מברכים ע"ז שהכל, וחשבתי שטעם הדבר הוא דכל דאמרינן שכל שיש בו מחמשת מיני דגן חשיבי ולא בטלי, הוא כשמעורב בתבשיל, כדוגמת עוגת טורט והקציצות דלעיל, משא"כ בנדו"ד שהוא מעטפת חיצונית, וכל שאינה בכמות חשובה אינה בגדר כל שיש בו מין דגן וכו'. שוב מצאתי בספר מעדני דניאל (עמ' 174) שכתב גם לחלק כמבואר, והסביר בזה את דברי הביה"ל (סימן ר"ט ד"ה מברך) שהביא שם מחלוקת הפוסקים, והעלה שאם הדגן לטעם מברך מזונות (וכ"כ המשנ"ב ס"ק מ"ט), וכתב הרב שנראה דשם כוונתו כשהקמח מעורב בתבשיל לגמרי, משא"כ בנדו"ד שהשניצל עומד בפנ"ע, ע"ש. ודפח"ח. ועוד מצאתי חילוק זה בספר ישא ברכה (עמ' מ"ו), ע"ש. וכן מעין זה ראתה עיני בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' ס"ד) שכתב דהטעם שעל השניצל יש לברך שהכל אף שמעורב בו פירורי לחם, מכיון שהמין דגן הוא טפל וחיצוני, ע"ש. ולאחר החיפוש מצאתי שגם בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' כ"ד) כתב לחלק בדין כל שיש בו מין דגן וכו' בין מעורב לחיצוני [אלא שלא חילק כמבואר לקמן בין מעטפת עבה לדקה], ע"ש. ובפרט להמבואר לעיל שלדעת המאירי וסיעתו אזלינן בתר שם המין, וא"כ המין נקרא שניצל עוף או שניצל דג, ולא נקרא כלל ע"ש המין דגן, ואף שלא נקטינן להלכה כשיטת המאירי, וכמבואר בהליכו"ע (ח"ב עמ' ק"ד) בדין ראחת חלקום, דאף שנקרא בשם המינים האחרים ולא בשם עוגה או תבשיל דגן, יש לברך במ"מ כי העמילן חיטה ניתן לדבק וגם לתת טעם לשבח, מ"מ חזי סברת המאירי לאצטרופי לנדו"ד. נמצא דהו"ל שני טעמים להסביר מנהג העולם שמברכים על השניצל שהכל, האחד סברת המאירי וסיעתו, והשני מעטפת חיצונית שאינה חשובה כ"כ, ובפרט שכן הוא מנהג העולם לברך שהכל הכי נקטינן. שוב שאלתי את מו"ר הרה"ג גדעון בן משה שליט"א והסכים עם מש"כ.

עכ"פ בשניצל העשוי ממעטפת מרובה של פירורי לחם, דאז נותנת טעם חשוב בשניצל, ועשוי כדי שהאוכלים ישבעו מהשילוב של המעטפת עם השניצל, אה"נ יש לברך במ"מ. שוב ראיתי שכ"כ בספר וזאת הברכה (עמ' 110) לחלק בין שניצל במעטפת דקה שיש לברך שהכל, לעבה שיש לברך מזונות, וכ"כ בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א, וכן שאלתי את מו"ר הרה"ג גדעון בן משה שליט"א והרה"ג יצחק יוסף שליט"א והסכימו שיש לברך על השניצל העבה במ"מ [ונראה שמש"כ בילקו"י (עמ' תכ"ו) שאין לחלק בין העבה לדק, ולעולם יש לברך שהכל, זהו משום דחשב שגם העשויים במעטפת עבה הוא רק לדבק, אולם המציאות מורה שבאלו נעשה לטעם ולשבוע הלב, ובזה יודה הרב שיש לברך מזונות. שוב שאלתי את הרה"ג יצחק יוסף נר"ו ואמר לי שברור שזוהי כוונתו, ופשוט].

ובספר וזאת הברכה (עמ' 111) ציין עוד לשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סי' קכ"ב), ברכת יצחק (עמ' ס') וכן להגרח"פ שיינברג שליט"א דס"ל לברך שתי ברכות, וראה לקמן שהבאנו שכן היא דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א לחומרא כדי לצאת מספק.

מכל האמור נמצאנו למדים שיש לחלק בין מין דגן מעורב במאכל שיש לברך מזונות כל שניתן לטעם ולסעוד הלב, אף ששם מיעוט, לבין מין דגן שנמצא רק במעטפת של מאכל שהוא חיצוני, דאז דוקא אם הוא בכמות חשובה שנותנת טעם חשוב במאכל יש לברך מזונות.

[מעין זה תמצא בדין ברכת הקסטה דמורינו לברך במ"מ, והטעם דאף שהוא עשוי ממין דגן במעטפת חיצונית, אך מאחר שמין הדגן בו הוא במעטפת חשובה יש לברך במ"מ כשרוצה ליהנות משילוב המין דגן עם הגלידה. ומאידך בגלידה בגביע מאחר שהוא חיצוני וטפל אין לברך מזונות, ובזה יש להורות דאף שנשאר ממנו בנפרד לבסוף אין לברך עליו, מאחר שאינו נעשה לאכילה, ונפטר בברכת שהכל שעל הגלידה].

הן עתה ראתה עיני בשו"ת אורל"צ (ח"ב עמ' קכ"ה) שחילק בין אם ניתן המין דגן לטעם לבין אם ניתן לדבק, ולא חילק בין חיצוני ללא חיצוני ובין כמות חשובה לכמות מועטת, משמע דלא ס"ל כהחילוק הנ"ל, אך כאמור נראה שיש לחלק בזה ולברך על השניצל במעטפת דקה רק שהכל, ובפרט שכן הוא מנהג העולם, והסכימו למנהג הזה הפוסקים. עוד ראיתי בספר ברכת ה' (ח"ג עמ' של"ו) שכתב לחלק בין העבה לדק [אך מלשונו בהלכה (וכן בהערה 240) משמע שגם במעטפת דקה אם אה"נ יעשו כדי לטעם יש לברך מזונות, אלא שבד"כ במעטפת דקה נעשה כדי לדבק ולסייע בטיגון, ומטעם זה נראה שכתב כן בלוח הברכות לחלק בין העבה לדק בלי להוסיף תנאי שנעשה רק כדי לדבק], ע"ש.

אולם לדעת הגר"מ אליהו שליט"א גם על השניצל במעטפת עבה אין לברך אלא שהכל, כ"כ בשמו בספר וזאת הברכה (עמ' 111), וכן אמר לי ידידי הרב יעקב תורג'מן שליט"א בשם הגאון הנ"ל, והוא מטעם שלא שמענו שבירכו על השניצל אף העבה מזונות, דנראה משונה העושה כן. ע"כ. אך לאור האמור לעיל נראה שיש לחלק [ומה שלא מצאנו שבירכו מזונות כי בד"כ מצוי שניצל במעטפת דקה וע"ז מברכים שהכל, והעבה לא כ"כ מצוי].

וזה עתה מצאתי בקובץ החשוב בית הלל (גליון כ"ב עמ' י"ב) מאמר מהגרי"ש אלישיב שליט"א בדין כל שיש בו מחמשת המינים לטעם מברכים במ"מ, ולדבק מברכים שהכל, וגדר הדברים פירש האור שמח (פ"ג דברכות ה"ו) דכל שאם ירבה עליו מיני דגן שיהיה רוב עדיין חזי לאכילה, הוי מיעוט חשוב ואינו מתבטל, אבל אם על רובו לא יהיה טוב לאכילה דיהיה פוגם לתערובת אינו מברך מזונות. ע"כ. וכתב עליו הגאון הנ"ל דלפי דבריו מאכל הקרוי שניצל אין לברך מזונות, שהרי בריבוי הדגן יתקלקל המאכל, ואכן למעשה הירא את דבר ה' יקח מקצת ויברך מזונות, ועל מקצתו יברך שהכל לצאת דעת הכל. עכת"ד. ונלע"ד להסביר את דברי האור שמח מעין מיעוך דברי המאירי הנ"ל, דס"ל שרק כאשר המין דגן הופך את המאכל לשם מין דגן יש לברך מזונות, וההסבר לכך שכאשר מרבים את המין דגן בתערובת ישתבח המאכל, וכגון עוגת טורט שאם ירבה את המין דגן יהיה עדיין שם עוגה, משא"כ בקציצות בשר או ירקות וכדומה, אם ירבה את המין דגן כבר ירד ממהות המאכל שרצה לאכול, שהרי רצה לאכול המינים הנ"ל, אלא שרוצה להטעימו עם קצת מין דגן, ולכן יש לברך עליו שהכל, וכן ה"ה בשניצל שעשוי במעטה [בין הדק ובין העבה] אם ירבה עוד פירורי לחם וכדומה לא יהיה לו מהות של שניצל שהוא עוף עם מעטפת, נמצא שריבוי המעטפת גורמת לשניצל להתקלקל ממהותו. ודו"ק.

העולה מהאמור: יש לחלק בין מאכל שמעורב בו מין דגן בכמות מעטה [וכ"ש מרובה], דאז אם כוונת הנותן היא לשם טעם ולשבוע ממנו יש לברך במ"מ, ואם כוונת הנותן לדבק יש לברך שהכל, לבין מאכל שבו המין דגן הוא מעטפת חיצונית דקה, דאז אף אם כוונת הנותן לשם שביעה אמרינן דלא חשיב לעיקר ויש לברך שהכל. ועכ"פ אם מעטפת המין דגן היא עבה, אמרינן שכוונת הנותן לשם שביעה ויש לברך במ"מ.

והרואה להסתלק מן הספק לענין שניצל וכדומה במעטפת עבה, יברך על שני סוגי מאכלים, מזונות ושהכל, ויפטור את השניצל ממ"נ. אך נכון שלא לכוין לפטור בברכות את השניצל, אלא יברך בסתמא [הסבר לכך כתבתי במקום אחר בספרי]. וראיתי בספר וזאת הברכה (עמ' 110) שגם כתב פתרון לצאת לכו"ע לענין השניצל במעטפת עבה, וז"ל: יברך על חלק מהמעטה ויטעם מעט ממנו, ואח"כ יברך על מאכל אחר שהכל ויכוין לפטור את הבשר או הדג, ואם אין לו מאכל אחר יפריד תחילה חלק מהמעטה לעצמו וכן חלק מהבשר לעצמו, ואז יברך על המעטה במ"מ ויכוין לפטור את השניצל על תנאי שזוהי ברכתו הראויה, ואח"כ יברך על הבשר ויפטור בזה את הבשר או השניצל. עכ"ל. והוסיף שגם בני ספרד יכולים לנהוג כן, ע"ש. והנה מש"כ על תנאי שזוהי ברכתו הראויה הוא מעין מה שציינו לעיל, שלא יכוין לפטור את השניצל אלא יברך בסתמא ואז יפטר השניצל ממ"נ. אלא שיש להוסיף שכל מה שכתבנו שיברך בסתמא, זהו כאשר השניצל לא חביב יותר משאר המאכלים שאיתם פוטר את השניצל, דאם השניצל חביב יותר אתינן לשיטת הרשב"א המובאת בסימן ר"ו, שאין הפחות חשוב פוטר החשוב בסתמא אלא דרך כוונה, ולכן בנדו"ד יש לכוין להדיא באותם מאכלים לפטור, אף שעי"ז הו"ל כדיעבד, אך עדיף לקיים דברי הרשב"א שכמעט כל הפוסקים מורים כוותיה, מאשר לברך ברכה מבוררת יותר לכתחילה ע"י ברכה בסתמא, ובכך גורם שלשיטת הרשב"א צריך שוב לברך.

בברכת התורה לכבוד התורה ולומדיה
ע"ה יאיר נאמן ס"ט - נתיבות
מח"ס "ברכה נאמנה"

לכבוד הגליון הנפלא "אליבא דהלכתא"
שלום רב וכט"ס!

בגליון ל"ו הבאתם נפלאות רשימת קוים לדמותו וקורות ימי חייו של גאון עוזנו ותפארתינו, פאר החכמים, סיני ועוקר הרים, חסידא קדישא ופרישא, המקובל האלקי רבנו יוסף חיים זיע"א בעל "בן איש חי" ושא"ס נפלאים ויקרים, אשר העלה ורשם בן עירו ושער מקומו החכם אהרן ששון ז"ל בספרו "זכרון לחיים" כת"י.

ואמרתי למען זיכוי הרבים להביא גם אני הדל מן החדשים והנעלמים תיאור נפלא נוסף **על דרשתו האחרונה בבית הכנסת הגדול בבגדאד,** שראיתי בקונטרס הנדפס ממש כעת והכי שמו "גם אני אודך", תשובות מהגר"ד ברדא שליט"א, ששלח לי עורך הקונטרס ידי"ן הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, ושם בסימן א' (עמ' ג') כתב ידידנו היקר והנעלה ח"ד בדר"א הגאון רבי דוד ברדא שליט"א (מח"ס "רביד הזהב" ועו"ס) מה ששמע מהחכם השלם ירא אלקים זקן וישיש, כה"ר יצחק חיים טוויג זצ"ל (נפטר בשנת התש"מ, היה חמיו של הגאון החסיד רבי יוסף ילוז זצ"ל מחכמי טבריה), וכה דבריו: בהיותו כבן חמש עשרה שנה בשנת התרס"ט ביום שבת קודש, נשא הגאון המקובל האלקי רבנו יוסף חיים זיע"א בעל הבן איש חי, את דרשתו בפרשת השבוע, וזכה גם הוא להשתתף עם מאות מבני העיר בגדאד בבית הכנסת הגדול, שהיו צמאים ממש לשמוע את דבריו הקדושים, ואמר שקולו היה חזק ברור וגבוה מאוד כמו דיבור שנשמע במיקרופון. וסיפר כשהיה יורד אחר קריאת התורה היה נראה ככהן גדול שיצא מבית קדש הקדשים, יפה תואר ויפה מראה כהכן להפליא, קלסתר פניו מבהיקים קרני הוד והדר וחן וקדושה לכל עבר, וכשהיה מסתכל עליו היה מרגיש ששורה עליו שכינה. ושני אנשים משני צידיו מרימים את ידיו, כדי שכל הקהל יזכו לנשק את ידיו מימינם ומשמאלם. וכן הוא ז"ל זכה לנשק את ידיו ובירכו יברכך ה'. ואמר שזו היתה דרשתו האחרונה בבגדאד, כי לאחר מכן שמענו שנסע הגאון להשתטח על קברו של יחזקאל הנביא זיע"א, ולאחר מכן שמענו שנסתלק לבית עולמו.

בברכה רבה
הצב"י מרדכי חיים ס"ט
פה קרתא דשופריא ירושלים תובב"א

"כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא"
לכבוד הקובץ היקר והמפואר "אליבא דהלכתא" שלום רב וכט"ס!

בענין מה שפרסם הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס היקרים "גם אני אודך", מאמר פירוש הדברים "כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא", נוספו לי כמה דברים בזה בס"ד, ואשמח מאוד אם יפרסמו הדברים בקובץ החשוב "אליבא דהלכתא", ותבורכו משמים בכל מילי דמיטב.

א) בביאור מאמר חז"ל "כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא", דהנה כאשר רצה יצחק אע"ה לברך את עשו אמר לו (בראשית כז, ג) "ועתה שא נא כליך תליך וקשתך וצא השדה וצודה לי ציד". והנה יצחק אע"ה אמר לעשו בלשון "צא", ועפי"ז י"ל שכוונת חז"ל באומרם "כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא", היינו אם יאמר לך בעל הבית למה לך לצאת ולהלחם בעמלק, מדוע אתה כל כך קיצוני וקנאי לה' ולתורתו, על זה אל תאבה ואל תשמע לו לבעל הבית, דהרי אתה מצווה לצאת ולהלחם בעמלק, וכמו שצוה משה רבנו את יהושע "וצא הלחם בעמלק". ע"כ.

והנה עלה בדעתי דבר פלא, ד-"חוץ מצא" עם האותיות עולה בגימטריא "עמל"ק" עם הכולל, והוא לרמז להנ"ל. ע"כ.

ג) עוד יש לפרש במאמר הזה ד-"צא" במילואו כזה צד"י אל"ף עולה הכל יר"ה, ועם הכולל עולה יראה"ה, והכוונה בזה דכל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא", והיינו חוץ מלהיות לך יראה מה', על זה אל תשמע לו ותהיה ירא מה' יתברך. ע"כ. והנה יש רמז שצריך למלא את מילת צ"א ממה שנכתב חוץ מצ"א, והוא נוטריקון מילוי צ"א. ע"כ.

ד) עוד עלה ברעיוני בס"ד "כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא", והוא עפ"י מה שהביא הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במאמרו אות י"ט מגליון "עלים לתרופה" ש-צ"א עולה בגימטריא "סוכה", ועי"ש מש"כ. ויש להוסיף עוד עפ"י זה ש"סוכה" עולה גימטריא צ"א, והכוונה שכל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מאם יאמר לך שלא תקיים את מצות ישיבה בסוכה, בטענה שיותר נח לאכול ולישון בבית, ומה טעם שיצא אדם מהבית לחוץ, על זה אל תשמע לו, אלא תקיים את מצות הסוכה, כמו שציוה אותך בוראך, ודברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים. ע"כ.

ה) הנה צ"א עולה בגימטריא מאכ"ל, והיינו שאם יאמר לך בעל הבית לאכול מאכלות לא תשמע לו, ומצאתי בספר "פה אליהו" לרבי אברהם חמוי זיע"א שהביא משם ספר "גנזי חיים" לרבי חיים פלאג'י זיע"א משם גורי האר"י ז"ל שהאוכל מאכלות אסורות תיקונו שיתענה צ"א תעניות כמנין מאכ"ל.

ועפ"י זה יש לומר ביאור מאמר חז"ל כל מה שיאמר לך בעה"ב עשה חוץ מצ"א, והיינו שלא יאכל, אם יאמר לו בעל הבית לאכול מאכלות אסורות לא יאכל, שאם יאכל תיקונו להתענות צ"א תעניות, וזהו חוץ מצ"א שלא יגיע למצב של צ"א תעניות.

ו) עוד עלה בדעתי בס"ד פירוש מאמר חז"ל "כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא", והוא שצ"א הוא נוטריקון של צ'חוק א'סור, והמכוון בזה עפ"י מה שכתוב בתורה פר' כי תשא (לב, ו) בענין חטא העגל "וישכימו ממחרת ויעלו עולות ויגישו שלמים וישב העם לאכל ושתו ויקמו לצחק", ופרש"י ד"ה לצחק – יש במשמע הזה גלוי עריות, כמו שנאמר "לצחק בי" (בראשית לט, יז) ושפיכות דמים, כמו שנאמר "יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו" (שמואל ב-ב, יד), אף כאן נהרג חור (תנחומא סי' ח'). עכ"ל. והמובן מדברי רש"י שמשמעות של צחוק הוא גילוי עריות, ושפיכות דמים.

ובתרגום יונתן בן עוזיאל כתב בפסוק ו' וז"ל: "ואקדימו מיומא מחרא ואסיקו עלוון וקריבו ניכסין ואסחר עמא למיכול ולמישתי וקמו להון למגחכא בפולחנא נוכראה". וכן הוא בתרגום ירושלמי וז"ל: "וקמו להון מגחכין בפולחנא נוכראה". והנה המובן מתרגומים אלו יב"ע וירושלמי שבמילה "לצחק" יש גם במשמע עבודה זרה.

וכתב הכלי יקר וז"ל בד"ה ויעלו עולות ויקומו לצחק: פירשו רז"ל רמז לגלוי עריות ושפיכות דמים, ולי נראה מדקאמר לצחק ולא אמר ויצחקו, ש"מ שלא היה שם צחוק של גלוי עריות ושפיכות דמים ממש (א"ה ריחמ"א, יש מעט קושי בדבריו, שהרי שפיכות דמים יש כאן, כמו שכתב רש"י שהרגו את חור והוא מתנחומא. ואולי יש לומר שכוונתו שבעת שהעלו עולות והגישו שלמים וישבו לאכול ושתו לא היה שפיכות דמים, אלא הריגת חור היתה קודם לכן ולא באותה העת ממש), אלא לפי שעברו על אנכי ולא יהיה לך דומה כאילו עברו על לא תרצח ולא תנאף, כי היו הדברות חמישה מול חמישה לא תרצח כנגד אנכי, ולא תנאף כנגד לא יהיה לך, לכך נאמר "לצחק" שעברו על אנכי ולא יהיה לך המביאין גם לידי צחוק של גלוי עריות ושפיכות דמים, כי מאן דעביד הא נפיל בהא. עכ"ל הכלי יקר מאוד.

ועפ"י כל הנ"ל יש לומר שמשמע במילת "לצחק" ג' עבירות חמורות, עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, וזהו "כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא", צ"א הוא נוטריקון של צ'חוק א'סור, והיינו ג' עבירות חמורות ע"ז ג"ע וש"ד, שעל זה ח"ו לשמוע לו לבעל הבית אם יאמר לך לעבור על אחת מג' עבירות חמורות אלו שהם ביהרג ואל יעבור, ועל זה אל תאבה ואל תשמע לו (וכמובן שכל העבירות אין לשמוע לבעל הבית לעשותם, אבל בפרט באלו שהם חמורות שהם ביהרג ואל יעבור).

ז) ועוד י"ל ש"לצחק" קאי דווקא לעבודה זרה, וכמו שהבאנו לעיל משם הכלי יקר, ועל זה אל תשמע לו לבעל הבית ח"ו לעבוד ע"ז, דמאן דנפיל בהא נפיל בג"ע וש"ד, שע"ז גוררת לכל עבירות חמורות, ולכן כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצ"א, נוטריקון צ"א צ'חוק א'סור, והיינו עבודה זרה. ודו"ק.

ח) ועוד יש לומר באופן שונה מעט, שנוטריקון צ"א הוא צ'חוק א'סור, והיינו שאם יאמר לך בעל הבית לעשות צ'חוק א'סור בדבר נבלות הפה ודברי גנאי, אל תשמע לו, ויזכור וישים לנגד עיניו מאמר נעים זמירות ישראל דוד המלך ע"ה בתהילים (א, א) "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב". ע"כ.

ט) עוד י"ל ש- מצ"א הוא נוטריקון של מ'שה צ'דיק א'מת, והיינו שאם יאמר לך בעל הבית לא לעשות צ'דק ולא לדבר א'מת, את זה אל תעשה ואל תשמע. ע"כ.

י) ועוד י"ל בס"ד פירוש מאמר חז"ל "כל מה שיאמר לך בעל הבית עשה חוץ מצא", ש-"צא" הוא גימטריא של ר"ת הפסוק "פ'ותח א'ת י'דיך", והכוונה שאם יאמר לך בעל הבית שלא תפתח את ידיך לעניים את זאת לא תעשה. ע"כ.

בברכת התורה ולומדיה
רן יוסף חיים מסעוד אבוחצירא
מח"ס "מרי"ח ניחוח" - עפולה

ספק עשה דוחה ספק לא תעשה

אל כבוד המערכה הטהורה מלאה בחכמת התורה, ולהעומד בראשה הרה"ג ר' יהודה הלל שליט"א, תחת כנפי מורינו הגאון רבי יעקב משה הלל שליט"א. ראיתי בדברי הגר"ש טוויל שדן בדין ספק עשה דוחה ספק לא תעשה, והביא לדברי הלבוש והפמ"ג סי' ס"ז סק"א כלפי מה שאמרו דאם ספק בירך ברכת המזון שחוזר ומברך, והרי יש בזה ספק איסור של לא תשא, כדאי' בברכות [דף לג] שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלאו דלא תשא, וע"כ משום דספק עשה דוחה ספק ל"ת, וכבר תמהו בזה האחרונים מדברי התוס' בר"ה [דף לג] שהקשו היאך מותר לחזור ולקרוא ברכת אמת ויציב למ"ד שהוא ספק דאורייתא, והרי יש בזה לאו דלא תשא, וע"כ דאין זה אלא מדרבנן, הרי מפורש מדבריהם דאילו היה לאו מדבריהם לא היה ספק עשה דוחה לה, וכבר האריך בראיה זו בכת"ס [או"ח סי' י"ד], והובא בשדי חמד [כללים אות ע' סי' ע"ד], יעוי"ש בדברי המחבר.

איתא בתורת כהנים [פרשתא א' פיסקא י"ג] לה יטמא, מטמא הוא על הודאי ואינו מטמא על הספק, והובא בפסקי הרי"ף הלכות טומאה [א:] ובפסקי הרא"ש שם. ותמה בנימוקי יוסף שם למה לי קרא למעט ספיקא, בלא קרא נדע דמספק אסור לו לכהן ליטמא, דספק איסורא לחומרא, והניח בצ"ע. ובפירוש הר"ש משאנץ על התו"כ תירץ דעיקר קרא דדריש מדכתיב לה יטמא אינו בא למעט את הספק, אלא לשאר דרשות דדריש בתו"כ שם, אכן בהגהות הגר"א על התו"כ כתב דיש קרא מיוחד למעט שאין כהן נטמא לבנו ספק, וזהו דלא כדברי הר"ש, ושוב צ"ע קושית הראשונים.

ותירץ במנ"ח מצוה רס"ד סקי"ג דנפ"מ באופן שיש רוב שהוא בנו, דבזה מעיקר הדין אזלינן בתר רוב ואביו צריך ליטמא לו, קמ"ל קרא דאין אביו נטמא לו, והטעם לכך עפ"י דברי השיטמ"ק בב"מ ו: דאף במקום דאיכא רובא מכלל ספק לא נפקא [לענין דלא חשיב עשירי ודאי לענין מעשר בהמה], ומה"ט נתמעט כאן שאין אביו נטמא לבנו אלא בודאי [אך בשערי יושר (ש"א פ"ה) היסב דברי השיטמ"ק למכוון אחר].

[והנה בפנ"י קידושין עג. כתב ששתוקי (שהוא ספק ממזר) ויש רוב שאינו ממזר, הרי"ז מותר בממזרת כדין כל ספק ממזר שמותר בממזרת, דכל שאינו בכלל קהל ודאי מותר לישא ממזרת, ואף כשיש רוב שאינו ממזר מ"מ קהל ודאי אינו, והוא כדברי השיטמ"ק הנ"ל דהכרעת הרוב לא משוא ליה כוודאי, והקשה הגרע"א במהדו"ת סי' ק"ח דהלא בחולין יא: מבואר דמה דהטעם דלא חיישינן על כל אחד שאביו אינו אביו הוא מדין רוב בעילות אחר הבעל, וא"כ כל אחד בישראל אין דינו כקהל ודאי ויהא מותר בממזרת, ותירץ דכיון דכבר נקבע עליו דין קהל ודאי לענין דברים אחרים, תו ליכא ספק כלל. ויעוין מש"כ בש"ש (ש"ב פט"ו)].

עוד תירץ במנ"ח דמה דאין מצות טומאת קרובים בספק, אינו משום ספיקא דאיסור טומאת כהן, אלא דמצות טומאת קרובים על הודאי נאמרה ולא על הספק, ונפ"מ שאם כהן נטמא לבנו ספק לוקה. עוד נפקותא בזה אם יש חיוב אבילות, דהנה בדברי הר"מ פ"ב מאבל ה"ו מבואר דעיקר דין אבילות נלמד מדין טומאת קרובים, ועפי"ז ביאר מה דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל, דדין תורה הוא דספיקו לקולא.

בתוס' אנשי שם סק"ג תירץ קושית הר"ש והנמוק"י הנ"ל, דלולא קרא הוי ס"ד דכהן נטמא גם למי שהוא ספק, דמאחר דכהן נצטוה לטיטמא לשבעה קרובים, א"כ מן הדין דספק עשה דטומאת קרובים יהא דוחה את הלאו של טומאת כהנים, ולזה קמ"ל מקרא דליכא עשה. עכ"ד. ובמנ"ח שם השיג עליו בלשון זה: ודבריו אינם מובנים כלל, דלא אשכחן בשום דוכתא דספק מצוה יהיה דוחה ספק איסור. עכ"ד.

והמהרש"ם ח"ח סי' רי"א [ובדעת תורה הלכות מילה] כתב דדעת תוס' במנחות מט: דבמחוייב קרבן פסח מספק אינו יכול להקריב קרבן אחר התמיד, ולהתנות אם פסח הוא אם שלמים הוא, דספק עשה דקרבן פסח אינו דוחה איסור הקרבת קרבנות אחר התמיד, הרי דספק עשה אינו דוחה ספק איסור עשה, וזהו כדעת המנ"ח, וכן מסתברא שאין יכול ליכנס לבית הספק של איסור אם אין ודאי דחיה.

ובהגהות ברוך טעם על הטורי אבן במגילה כ: הביא הא דאיתא בב"ב פא: דמי שיש בידו פירות המסופקים אם חייבין בביכורים, אינו מביא כלל, לפי שאינו ראוי לקריאה משום דמחזי כשיקרא, וכיון דאינו ראוי לקריאה מצות קריאה מעכבת בו, וכתב בתוס' רא"ש דאיסור תורה יש בשיקרא, וביאר באמרי ברוך דכתיב מדבר שקר תרחק, והוכיח מזה דספק עשה של ביכורים אינו דוחה לספק איסור של מדבר שקר תרחק.

[אכן לענייתי יש לדון בב' פנים, א. דאיסור אמירת דברי שקר אינו מילתא דאיסורא, אלא מצות ריחוק מן השקר, וא"כ אף בספק שקר מוטלת עליו מצוה זו, והאומר ספק שקר בודאי ביטל מצות מדבר שקר תרחק, והרי עיקר קרא דמדבר שקר תרחק נאמר במשפט, ויסודו כדי שיצא הדין לאמיתו, וא"כ נראה דאין בזה מילתא דאיסורא אלא דין ריחוק, ב. העירוני דכיון דריחוק משקר עשה הוא, אין עשה דוחה עשה, ויל"ד].

אולם מדברי הפמ"ג [או"ח סי' שד"מ במשב"ז סק"ג] נראה דס"ל דספק עשה דוחה ספק לא תעשה, וכפי שיבואר, דהנה איתא בנזיר יב. דמי ששלח שליח לקדש לו אשה אחת ואינו יודע מי נתקדשה לו, אסור בכל הנשים שבעולם, שכל אחת בספק איסור אחות אשה קאי, והעיר בפמ"ג למה לא נימא דמצות עשה דפרו ורבו דוחה ל"ת דעריות [ואף דל"ת שיש בו כרת הוא, מ"מ ספק ל"ת שיב"כ קל ונדחה מפני עשה].

והלא לכאורה פשוט דאין מצות עשה של פרו ורבו לישא אשה אסורה, דעיקר מצוה זו הוא לישא אשה המותרת לו, וכן האריך בהעמק שאלה להנצי"ב ובמשיב דבר, באופן דנראה דשיטת הפמ"ג הוא דספק עשה דוחה ספק ל"ת, ולכן כיון שיש ספק על אשה זו שהולך לישא שמא היא אשה מותרת, א"כ יש כאן ספק עשה, והוא דוחה ספק ל"ת דערי"ת. וכ"כ בשואל ומשיב מהדו"ק ח"א סי' ק"צ.

ובנחל אשכול הלכות נדה סי' ל' סק"ט הביא הא דאיתא בירושלמי נזיר [פ"ח ה"ב] דספק מצוה מתגלח תגלחת מצורע, דעשה דתגלחת מצוה דוחה לאו דהקפת הראש, ובנחל אשכול תמה היאך יעבור על לאו דהקפת הראש, הא שמא אין מקיים עשה דתגלחת, ומתבאר מדברי הירושלמי דספק עשה דוחה ספק ל"ת, ובנחל אשכול שם כתב בלשון זה: ולא מצאתי בשום מקום זולתו שספק עשה דוחה לא תעשה.

ובתיבת גמא [לבעל הפמ"ג] כתב בפרשת לך אות ב' דברים מפורשים, וז"ל: שאלה, מצות עשה דדחי ללא תעשה, אם ספק מצות עשה דוחה ל"ת וודאית, ואם תמצי לומר דלא דחי, מה שידחה ספק מצות עשה לספק לא תעשה וכו', ומדבריו שם נראה שכן הכרעתו דספק עשה דוחה ל"ת, וצ"ע בזה מה שהקשה במנ"ח ובנחל אשכול היכן מצינו דספק עשה דוחה ספק ל"ת, הלא אפשר שעובר על ל"ת בלא קיום עשה, וצ"ע.

והנראה בזה, דהנה יש לחקור ביסוד דינא דספק איסורא לחומרא, האם הוא משום גוף האיסור עצמו, דמאחר דאפשר שהוא עובר באיסור לאו, ממילא אין שום היתר לעשות מעשה שספק שמא יעבור על הלאו, או דנימא דמדין הלאו עצמו הרי שיש לו לאדם היתר ליכנס לבית הספק, ואך שיש ליפותא מיוחדת שאסור ליכנס לבית הספק, נמצא שאין האיסור גוף העבירה, אלא עצם הכניסה לבית הספק היא האיסור.

ויעוין באגרו"מ אה"ע ח"ב סי' כ' שכתב דאף לדעת התוס' בעירובין סט. [ד"ה כאן] דהמחלל את השבת באיסור דרבנן נעשה מומר לכל התורה, מ"מ המחלל את השבת בספק איסור דאורייתא אינו נעשה מומר, ומשום דספק איסור דאורייתא בחילול שבת אינו אסור מחמת לתא דחילול שבת, דהלא בכל איסורי תורה הוזהרנו על הספק, ואינו אלא כחומר שאר איסורי תורה, שיש איסור כללי ליכנס לבית הספק.

והנה הרשב"א דן שספק טריפה שנתערב אינו בטל כלל, כדין כל תערובת של דבר איסור שיש לו מתירין שאינו בטל, וה"נ יש לו מתירין שמא יתברר שאינו טריפה [והעלה דכיון שאין ההיתר ודאי לבוא לא חשיב דבר שיל"מ], ותמהו האחרונים על הרשב"א, דממ"נ אין מתירין להאיסור בלא ביטול, דאם יוודע שאינה טריפה אי"צ ביטול כלל, וכל הצד שצריך ביטול הוא אם באמת הוי ששלח שליח לקדש לו אשה אחת ואינו יודע מי דספק עשה דוחה ספק לא תעשה, וכפי שיבואר, דהנה איתא בנזיר יב. דמי ששלח שליח לקדש לו אשה אחת ואינו יודע מי נתקדשה לו, אסור בכל הנשים שבעולם, שכל אחת בספק איסור אחות אשה קאי, והעיר בפמ"ג למה לא נימא דמצות עשה דפרו ורבו דוחה ל"ת דערי"ת [ואף דל"ת שיש בו כרת הוא, מ"מ ספק ל"ת שיב"כ קל ונדחה מפני עשה].

והלא לכאורה פשוט דאין מצות עשה של פרו ורבו לישא אשה אסורה, דעיקר מצוה זו הוא לישא אשה המותרת לו, וכן האריך בהעמק שאלה להנצי"ב ובמשיב דבר, באופן דנראה דשיטת הפמ"ג הוא דספק עשה דוחה ספק ל"ת, ולכן כיון שיש ספק על אשה זו שהולך לישא שמא היא אשה מותרת, א"כ יש כאן ספק עשה, והוא דוחה ספק ל"ת דערי"ת. וכ"כ בשואל ומשיב מהדו"ק ח"א סי' ק"צ.

ובנחל אשכול הלכות נדה סי' ל' סק"ט הביא הא דאיתא בירושלמי נזיר [פ"ח ה"ב] דספק מצורע מתגלח תגלחת מצורע, דעשה דתגלחת מצוה דוחה לאו דהקפת הראש, ובנחל אשכול תמה היאך יעבור על לאו דהקפת הראש, הא שמא אין מקיים עשה דתגלחת, ומתבאר מדברי הירושלמי דספק עשה דוחה ספק ל"ת, ובנחל אשכול שם כתב בלשון זה: ולא מצאתי בשום מקום זולתו שספק עשה דוחה לא תעשה.

ובתיבת גמא [לבעל הפמ"ג] כתב בפרשת לך אות ב' דברים מפורשים, וז"ל: שאלה, מצות עשה דדחי ללא תעשה, אם ספק מצות עשה דוחה ל"ת וודאית, ואם תמצי לומר דלא דחי, מה שידחה ספק מצות עשה לספק לא תעשה וכו', ומדבריו שם נראה שכן הכרעתו דספק עשה דוחה ל"ת, וצ"ע בזה מה שהקשה במנ"ח ובנחל אשכול היכן מצינו דספק עשה דוחה ספק ל"ת, הלא אפשר שעובר על ל"ת בלא קיום עשה, וצ"ע.

והנראה בזה, דהנה יש לחקור ביסוד דינא דספק איסורא לחומרא, האם הוא משום גוף האיסור עצמו, דמאחר דאפשר שהוא עובר באיסור לאו, ממילא אין שום היתר לעשות מעשה שספק שמא יעבור על הלאו, או דנימא דמדין הלאו עצמו הרי שיש לו לאדם היתר ליכנס לבית הספק, ואך שיש ליפותא מיוחדת שאסור ליכנס לבית הספק, נמצא שאין האיסור גוף העבירה, אלא עצם הכניסה לבית הספק היא האיסור.

ויעוין באגרו"מ אה"ע ח"ב סי' כ' שכתב דאף לדעת התוס' בעירובין סט. [ד"ה כאן] דהמחלל את השבת באיסור דרבנן נעשה מומר לכל התורה, מ"מ המחלל את השבת בספק איסור דאורייתא אינו נעשה מומר, ומשום דספק איסור דאורייתא בחילול שבת אינו אסור מחמת לתא דחילול שבת, דהלא בכל איסורי תורה הוזהרנו על הספק, ואינו אלא כחומר שאר איסורי תורה, שיש איסור כללי ליכנס לבית הספק.

והנה הרשב"א דן שספק טריפה שנתערב אינו בטל כלל, כדין כל תערובת של דבר איסור שיש לו מתירין שאינו בטל, וה"נ יש לו מתירין שמא יתברר שאינו טריפה [והעלה דכיון שאין ההיתר ודאי לבוא לא חשיב דבר שיל"מ], ותמהו האחרונים על הרשב"א, דממ"נ אין מתירין להאיסור בלא ביטול, דאם יוודע שאינה טריפה אי"צ ביטול כלל, וכל הצד שצריך ביטול הוא אם באמת הוי ודאי טריפה, ובצד זה אין לו מתירין לעולם.

וכתב בצ"צ סי' ס"ט דאף אם ביצה זו באמת אינה טריפה עכ"ז

צריך ביטול, כי מלבד הנידון של איסור טריפות שיש בביצה הרי שיש גם איסור מחודש של דין ספק דאורייתא לחומרא, ונמצא דאף אם יתברר לאחר זמן שביצה זו אינה טריפה, עכ"ז עד שעה זו היתה ביצה זו אסורה מדין ודאי, דספק דאורייתא לחומרא, ואף על פי שהוא נימא דבטל ברוב, וזה שפיר דן הרשב"א דיש לו מתירין אם יודע שהביצה מותר. עכ"ד.

[ובקובה"ע סי' מ"ב סק"ד הביא דברי הצ"צ, והעיר עליו דמ"מ כיון דכלפי איסור טריפה שפיר חל הביטול, א"כ ממילא אף אין כאן נידון של ספק איסור, דכל הנידון של ספק הוא דוקא משום שיש כאן ספק איסור טריפה, וכתב דאף שצ"ע בזה, מ"מ דברי הצ"צ מוכרחים מדברי הרשב"א עצמו. ויעוין בשערי יושר להגרש"ש [ש"א פ"ח] שהאריך בכל גדר איסור ספיקות, ויישב שם קושית הקובץ הערות].

ודבר גדול נראה מדברי הצ"צ, דאם נבוא לדון כלפי גוף האיסור עצמו, בזה נראה דלכו"ע אמרינן דספק דאורייתא לקולא מדאורייתא [וכדעת הר"מ בפט"ז מאבה"ט ה"א דספק דאורייתא לקולא מה"ת], ואך דדעת הרשב"א דספק דאורייתא לחומרא הוא דין מחודש דליף לה מספק ממזר, דכל שיש ספק איסור אסור לו לאדם ליכנס לבית הספק, והאיסור הוא זה מה שנכנס לספק איסור, וכ"מ בשע"י ש"א פ"ג ופ"ח.

ובאמת שהדברים מוכרחים מתוך דברי הפמ"ג עצמו, כי הנה בפמ"ג במשב"ז שם צידד דמצות פו"ר דוחה ל"ת דאחות אשה, ועמד על עצמו דהלא ל"ת דאחות אשה הוי ל"ת שיש בו כרת, ותירץ דכיון שאין כאן ספק ל"ת אינו חמור כל"ת שיש בו כרת. ובפשוטו אין לזה שום מובן, דהלא מ"מ אפשר שהוא עובר בלאו דאחות אשה שיש בו כרת, ואיזה כח יש בכח ספק עשה לדחות ל"ת דאחות אשה שיש בו כרת, וצ"ע.

אשר מוכרח דדעת הפמ"ג דכלפי ל"ת דאחות אשה ליכא שום איסורא כלל, כי כלפי גוף האיסור בזה לכו"ע קי"ל דספק דאורייתא לקולא, וכל מה דקי"ל דספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא הוא דין מחודש שאסור לו לאדם ליכנס לבית הספק, והוא איסור מחודש ומסויים לעצמו, בזה שפיר כתב בפמ"ג דאיסור זה אינו לאו שיש בו כרת, וממילא צדקו דבריו לדון דעשה דפו"ר דוחה איסור זה כדין כל עשה שדוחה ל"ת.

הלא לפי"ז נמצא דמיושב שיטת הירושלמי דספק עשה דוחה ספק ל"ת [אף להרשב"א דספק איסור לחומרא], דהלא כלפי גוף האיסור עצמו לכו"ע אזלינן לקולא, ואך שיש בזה איסור מחודש מה"ת לחוש לאיסור ספק, אולם הלא בזה יש כנגדה דין עשה ודאי של ספק עשה לחומרא, דכמו דספק איסור תורה לחומרא כמו"כ ספק עשה לחומרא, וא"כ ספק עשה שחיובו דין ודאי דוחה דין ודאי של ספק איסור. ויש עוד להאריך בזה טובא, והמצע קצר מהשתרע.

בברכת התורה

מרדכי קרליבך - ירושלים

בדין אין מעבירין על המצות

הנה בקדימות דין אין מעבירין על המצות לתדיר מצאתי שנחלקו הדעות, דעי' להרמ"א לקמן סי' תרפ"ד ס"ג דבר"ח טבת אם התחילו לקרוא בשל חנוכה מפסיקין וקורין בשל ר"ח, ומוכח דתדיר עדיף, אך בקרבן נתנאל על הרא"ש (פ"ד דמגילה ס"י או"ג) פליג עליה, ותמך יסודותיו בתוס' דיומא ל"ג, ע"ש. וכדבריו העלה נמי השאג"א ס"ס כ"ח, ותמך יסודותיו בנמוק"י שנפסק בשו"ע סכ"ה גבי קדימת ציצית לתפילין, יעו"ש. ועי' באבי עזרי פי"ג מתפילה הכ"ד מה שהעיר, והניח בצ"ע דברי הק"נ [וציין שהגרעק"א הביא לדברי הק"נ במשניות רפ"ה דזבחים, ודו"ק בזה לנידוננו]. ועשו"ת תורה לשמה סי' ס"ו שהוכיח נמי דאין מעבירין על המצות עדיפא מכללא דתדיר מהתוס' דיומא ל"ג. שהק' למ"ל קרא, תפו"ל דאין מעבירין על המצות, אע"פ שביסוד דרומי תדיר הוא, ולכאו' צ"ע מדבריו בבא"ח, ראה להלן.

ובמה שהבאתי בס"ד כמה ראיות דהאי כללא דאין מעבירין על המצוות הוא אף בקלה מפני חמורה הימנה, הנה מצאתי ראיתי דעצם היסוד נתון בפלוגתא, דהרא"ש בתוספותיו ליומא ל"ג והתוס' ישנים שם כ' דלא אמרי' האי כללא כשיש לפניו עבודת פנים ועבודת חוץ, אלא בכל גווני יקדים לעבודת פנים, ומוכח דבחמורה יותר לא אמרי' להאי כללא, והרדב"ז בח"ד תשו' אלף פ"ז כ' דהחבוש בבית האסורים ונתנו לו רשות לצאת פ"א בשנה, לא יחשוש למצוה קלה או חמורה, אלא אין מעבירין על המצות, והמצוה הראשונה שתבוא לידו ואינו יכול לעשותה בבית האסורים יצא ויעשנה, והביאו בשו"ת חכ"צ סק"ו שדחה לזה, והוכיח מההיא דמנחות מ"ט. דלא אמרי' ליה להאי כללא אלא בב' מצוות שוות, ועפ"ז תי' לקו' התוס' שציינתיו כראי' לא כן [וע' בס' לקט הקמח די"א מש"כ ע"ד הרדב"ז, והביאו הגאון מוהרי"י אלגזי בארעא דרבנן מע' הא' כלל הא'. וע"ע בקצוה"ח סק"ד סק"ב ובמג"א ס"צ סק"ו), אך ציין כראי' לד' הרדב"ז את רש"י במ"ק, וציין דהוא דוקא כשא"א לעשותה בידי אחרים. אולם לכאו' יל"ק עכ"ז מהראי' שציינתי מפסחים דק"ה:, ומצאתי שבארעא דרבנן שם הוכיח כיו"ב מהא דפריך שם וליקדם אבדלתא, ואיצטריך לשנויי דלאפוקי שבתא שאני, וע"ש עוד במש"כ להוכיח מפסחים דס"ח. ועי' מש"כ עד דבריו רבינו הרחי"א בברכ"י או"ח סכ"ה, ואינה ד' לידי הספר הקדום גזע ישי, ע"ש בזה במע' הא' אות ט"ו [וע"ש אות כ' שציין שכעיקר יסודו דהרדב"ז כתב כבר הרמב"ם בפיהמ"ש רפ"ב דאבות אהא דתנן הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, והביא לדברי התו"י הנ"ל דמשמע לא כן, אך הוכיח מסוגיא דמו"ק כדברי הרמב"ם והרדב"ז, ושקיל וטרי בדברי החכ"צ].

והלום מצאתי עוד בשו"ת מכתם לדוד להגאון מוהר"ד פארדו [בעל השושנים לדוד על המשניות וחסדי דוד המובא על גליון התוספתא] ביו"ד סי' מ"ז דשקיל וטרי בהאי כללא באורך וברוחב הפלא ופלא בפלפולא דאורייתא כדרכו בקודש (ע"ש), ובתו"ד ציין פלוגתא דרבוותא מן האחרונים בדין הבא לקיים מצוה, וקודם קיומה נזדמן לו אפשרות לקיימה ביתר הידור [כגון שהיה לו שופר כשר כפוף מוכן ואיתרמי ליה שופר של איל, או שהכין נרות שעוה עבור נר חנוכה וקודם ההדלקה הביאו לו שמן זית] אם שייך הכלל דאין מעבירין על המצות ולא יעשה המהודר. ע"כ. ולכאו' נר' דפלוגתא זו מיתלא תלי וקאי בפלוגתת הראשונים הנ"ל בשני מצוות שהא' קלה והא' חמורה, ושמא יש לחלק.

ובדבר ההוכחות מרש"י דמו"ק ט'. וסוכה כ"ה: דאף בקלה וחמורה אמרינן האי כללא, הנה בשו"ת תורה לשמה המיוחס לרבינו יוסף חיים זלה"ה (שם) יצא לדון אף הוא בכעין מה שנסתפק הגרעק"א, במעין שלוש שנתחייב לאחר אשר יצר, ופשיט לה דיקדים הברכות לפי סדר החיובים, ותמך יסודותיו ברש"י דפסחים ק"ג, שכ' דהא דיקדים כוס של ברהמ"ז לנר ובשמים הוא משום שאין מעבירין על המצות, ומשמע דאי הוי מתחייב ברישא בנר ובשמים הו"ל להקדימם אע"ג דהוו דרבנן. ובראי' מרש"י דמו"ק [ושם נדפס בטעות מו"ק דף ח'], והוסיף שם טעם לזה, דברכת אשר יצר תדירה היא. אלא שבקודש חזיתי בדבריו בבא"ח ש"א פ' ויצא אות י"ב שפ' שאם נתחייב בראשונה בברכת מעין שלוש ואח"כ באשר יצר, יקדים מתחילה לאשר יצר מפני תדירותה. ואשר נראה מוכרח בדעתו, דאע"פ דאין מעבירין על המצות אף בקלה מפני חמורה הימנה, מ"מ מעלת דין תדיר גבוה מדין אין מעבירין על המצות, ור' מש"כ בזה לעיל, ויל"ע [ושמא יש לפקפק על יחוס התורה לשמה לרבינו הבא"ח, וכפי אשר סבר הגר"י צדקה זצ"ל]. ובארעא דרבנן שם הוכיח נמי מדנפשיה מפסחים שם דאין מעבירין אפי' קלה מפני חמורה הימנה, ושוב מצאתי הראי' מרש"י דמו"ק ט' וסוכה במהרצ"ח במו"ק שם, וכן הוכיח בגל' מהרש"א שם מההיא דמו"ק, ובהגהות ראמ"ה בסוכה שם מההיא דהתם בציינו דכן מוכרח בגמ' שם [ומ"מ יעוי' במהרש"א דמו"ק דפליג אביאורא דרש"י, ולפ"ז אזדא הראי' מסוגיא דהתם], וע"ע באבי עזרי בפ"ג מתפילה הי"א.

ואני שאלתי להגר"ח קניבסקי שליט"א ע"ד הגרעק"א מסוגיא דפסחים דק"ה ומדברי רש"י הנ"ל, והשיב "זה אם עושה תיכף, אבל אם אתה כבר נתחייב בשתים יש מקום להסתפק". ולא זכיתי להבין דבריו, דהא בסוכה מוקמי לה בדמטי זמן חיובא דתרוויהו [וכן ק"ל מפסחים דק"ג. שהוכיח רבינו בעל הבא"ח הנ"ל דהתם נתחייב כבר בתרוויהו, בהבדלה ובברהמ"ז, וזה לא ציינתי בשאלה להגאון שליט"א].

אחר כל הדברים האלה אכתי לא אשכחנא פתרי לדברי המג"א בסקמ"ז והקנאת סופרים בסמ"ח בגדריהם בהאי כללא מהקו' מפסחים ק"ג. [ומצאתי בגזע ישי שם אות י"ח שדחה דברי המג"א מכמה ראיות, אך לא הזכיר לההיא דפסחים], והשי"ת יאיר עינינו ויראנו מתורתו נפלאות.

שלמה ידידיה בן שמעון - בני ברק

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא והחשוב "אליבא דהלכתא" גליון ל"ז. להלן כמה הארות על נידונים שניידונו בגליונות קודמים.

דין 'אין מעבירין' ודין 'תדיר' - מי קודם?

בגליון ל"ו עמ' ל"ד דן הרב ש.י. בן שמעון שליט"א בנידון הפוסקים גבי נתחייב בברכת בורא נפשות ושכח לברך עד לאחר שיצא לנקביו, אם יקדים אשר יצר מפני תדירותה וכו'. והקשה דהא קיי"ל דאין מעבירין על המצוות, ומדוע שלא יקדים לברך על מה שנתחייב בו ראשון, והוסיף דאין לומר דדינא דתדיר עדיף על כללא דאין מעבירין על המצות, ודן בזה עוד, עיי"ש. ע"כ.

והנה יש לציין דבנידון זה אי דינא ד'אין מעבירין על המצוות' דוחה לדינא ד'תדיר' אם לאו, דן כבר בשד"ח כרך א עמ' 248 ועוד, והביא בזה דעות לכאן ולכאן, עיי"ש. וע"ע בזה בשו"ת ויען יוסף (גרינוולד) חאו"ח סימן ט'. ובענין זה אולי יש להוכיח מדברי הגמ' בשבת כ"ג ע"ב ובביאור המהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (ח"א חיו"ד סי' ש"י) בסוגיא שם, דדינא דתדיר דוחה לדינא דאין מעבירין וכדלהלן, דהנה בשבת איתא: בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום מהו, קידוש היום עדיף דתדיר, או דילמא נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, בתר דאבעיא הדר פשטה נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. ותמהו העולם, דלכאו' ל"ל לטעמא דפרסומי ניסא, תיפו"ל מטעם שחיוב נר חנוכה חל קודם חיוב קידוש, דנ"ח זמנו קודם ביה"ש, ומן הדין שידחה להקידוש דזמנו לאחר מכן, דהא אין מעבירין על המצוות [ויעויין עוד בס' מאור ישראל שם שעמד ג"כ בזה, ויחזק הערה זו מדברי הראשונים שם שכתבו להק' דהא קידוש דאורייתא ונ"ח דרבנן, והיאך ידחה נ"ח לקידוש, ותירצו הר"ן והרשב"א ועוד דאפשר לקדושי אריפתא, עיי"ש. ומשמע דבלא"ה קידוש היום עדיף ולא ידחה מפני נ"ח. ועיי"ש עוד מה שהביא מהערך השולחן סי' תרע"ח ומשו"ת חו"י סי' ט' ועוד. ע"כ]. ובאמת ראיתי בשם ס' תולדות זאב (לר' זאב וולף פראנק) שם שכתב מכח זה דאה"נ דכל טעם הגמ' משום פרסומי ניסא, הכונה היא גם על נ"ח שמ"ש ולא רק על נ"ח של ערב שבת, ואי"ז מעביר על המצוה, עיי"ש. ע"כ.

אמנם ראיתי להמהר"י אסאד הנזכר שעמד בזה דתיפו"ל דנ"ח זמנו קדים ואין מעבירין על המצוות, וכן הזכיר קושית הראשונים הנ"ל במוסגר, דלהפוסקים דקידוש על היין דאורייתא א"כ למה נ"ח קודם, הא אין מצוה דאורייתא נדחית מפני פרסומי ניסא, ותירץ דאה"נ טעמא דפרסומי ניסא אינו בשביל להקדימו לקידוש אלא לדחות טעמא דתדיר קודם, וז"ל: לכן נ"ל דוקא בזמן א' שבאו בב"א ב' המצות לפניו דאורייתא ודרבנן, ודאי דאורייתא קדים, ואין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני דרבנן. אבל כיון דנ"ח זמנו קדים בע"ש קודם ביה"ש קי"ל אין מעבירין על המצות, לכן נ"ח קדים דה"ל תו עוסק במצות לא תסור פטור מן המצוה דאורייתא, קידוש על היין נמי. "והא דגמרא יהיב טעמא משום פרסומי ניסא עדיף, היינו רק לדחות טעמי דתדיר". עכ"ל. ועיי"ש עוד בענין זה. ע"כ מדבריו. מבואר דאף דאיכא בנ"ח טעמא דאין מעבירין על המצוות, מ"מ אינו אלים לדחות טעמא דתדיר דקידוש, ומש"ה בענין לטעמא דפרסומי ניסא, והיינו דדינא דאין מעבירין קליש מדינא דתדיר [ואין לומר דנידון זה שאני, ומשום דסו"ס כיון דבענין למידחי נמי דין דאורייתא דקידוש, מש"ה אינו אלים דינא דאין מעבירין לדחות גם דין דאורייתא וגם דינא דתדיר, ולעולם כשדינא דתדיר נפגש רק עם דינא דאין מעבירין י"ל דאלים לדחות דינא דתדיר, אי"ז דחיה, דמ"מ מלשונו משמע דאין כח בדינא דאין מעבירין לדחות טעמא דתדיר בסתמא. ומעיקרא י"ל שהרי דינא דאין מעבירין אינו מוסכם כלל דהוא מדרבנן, ע' שד"ח שם עמ' 39. והבן. וי"ל עוד באו"א].

אי צריך למכור היין דקידוש שיש לו בביתו בשביל נר חנוכה

ואיידי דאיירינן בהערה זו דהו"ל להקדים נ"ח לקידוש מטעם אין מעבירין וכו', לא אמנע מלציין מה שכתבתי במק"א לדון עוד בנידון בעל ה'שפת הים' (להג"ר יחיאל מיכל וולאפסון מבריסק) בתשובה חאו"ח סי' ד' אם מותר למכור היין דקידוש שיש לו בביתו בשביל נר חנוכה, דהנה יש להסתפק בהא דאיתא בשבת שם דמסקינן דנ"ח קודם לקידוש היום, אי היינו דוקא כשהנידון מה לקנות בע"ש אם יין או נ"ח, אבל כשיש לו כבר בביתו יין לקידוש בזה לא חייבוהו למוכרו ולקנות תמורתו נר חנוכה, או דילמא דלאו דוקא כשהנידון מה לקנות בע"ש אלא אף כשיש לו יין מחוייב למכור היין לצורך נ"ח. והעלה דאסור למכור היין שיש לו בשביל נ"ח, ומשום דכל אלו הקדימות דקאמר בגמ' משום שלום ביתו ומשום פרסומי ניסא, הוא דוקא אם שניהם בקום ועשה בשווה, אבל אם לזה שב ואל תעשה ולזה קום ועשה לא מבטלינן האידך דקום ועשה, ולכן אם ימכור היין הרי יבטל להקידוש בקום ועשה, משא"כ נ"ח ונר ביתו יתבטלו בשב ואל תעשה, לכן קידוש היום עדיף ולא ימכור היין. והוכיח כן מל' הרמב"ם פ"ד מחנוכה הי"ג שכתב 'מי שאין לו אלא פרוטה ולפניו קידוש היום והדלקת נ"ח, מקדים לקנות שמן לנ"ח, משמע דדוקא בכה"ג דהנידון אי צריך לקנות זה או זה הוא דנ"ח קודם, אבל אי יש לו יין לקידוש אין צריך למוכרו בשביל נ"ח, ולהכי שינה הרי"ם מלשון הגמרא ולא כתב סתם דנ"ח עדיף מקידוש היום. ועיי"ש שדן עוד ע"פ סברת השאג"א סי' י"ז דדבר המזומן למצוה קודם לתדיר ומקודש, וא"כ ה"נ היין שכבר יש לו בביתו לקידוש נידון כמזומן, ועדיף מפרסומי ניסא ושלום ביתו, עיי"ש שהאריך בזה. ע"כ מדבריו.

אמנם לכאו' אי"ז פשוט כלל לומר דאם ימכור היין הרי הוא מבטל להקידוש בקום ועשה וכו', דהנה בעצם קושית הראשונים הנ"ל (להשיטות דס"ל דקידוש דאורייתא) היאך דחינן מצוה דאורייתא דקידוש בשביל מצוה דרבנן, כתב בכתבי קהילות יעקב החדשים (שבת סי' י"ח) לתרץ בזה, ותו"ד דמצוה שקבוע לה זמן לעשותה כד' מינים, והוא לא טרח קודם זמנו לקנותה ולהכינה למועדה, ובזמן החיוב לא היה יכול להשיגה, אפ"ה אינו נידון כמבטל מצוה בידים אע"פ שלא טרח להשיגה מקודם, לכן כיון דסו"ס בזמן החיוב אנוס הוא, אלא חשיב כמכניס עצמו לאונס קודם זמן החיוב, ומה"ט איתא בזבחים ק' ע"א דכהן שמתה אשתו ערב פסח קודם חצות מטמאין אותו בעל כרחו משום דעדיף לא מטא חיובא דפסח, ובכה"ג לא חשוב מבטל מצוה בידים, ורק במת אחר חצות חיובא דפסח דוחה מצות טומאת קרובים, ומשום דכבר הגיע זמן החיוב וחשוב מבטל מצוה בידים. ואם כן ה"נ הרי הנידון אי נ"ח קודם לקידוש היום הוא קודם זמן החיוב, היינו מבעוד יום מה עליו להכין אי נ"ח או יין לקידוש, דבכה"ג אפי' אי נמנע מלקנות לקידוש היום ומעדיף עליו נ"ח אינו כמבטל מצות עשה דאורייתא, אלא כמכניס עצמו לאונס קודם זמן החיוב, ושפיר יש כח ביד חכמים להורות שיקנה הנר שבת ונ"ח, "ובפרט שהחיוב שלהן חל קודם, שהרי מצות הדלקתן הוא סמוך לחשיכה קודם השבת (ובאמת להסוברים דקידוש על היין מדרבנן, צ"ע קצת למה לי טעמא דשלום בית ופרסומי ניסא, דלכאורה פשוט שהם קודמים משום שחיוב שלהן חל כבר, ועדיין אינו חייב בקידוש היום)". ע"כ מדברי רבינו הקה"י. ומתבאר דאין זה נחשב כמבטל הקידוש בקום ועשה כשמוכר היין דקידוש שיש לו בביתו כדי להשיג בזה נר חנוכה (ונר ביתו), ומשום דאכתי לא מטא זמן חיובא, ולכה"פ חשיב רק כמכניס עצמו לאונס בעתיד ותו לא, וממילא יצא לפ"ז דהא דמסקינן דנ"ח קודם לקידוש היום, הוא לאו דוקא אם הנידון מה לקנות בע"ש, אלא ה"ה אם יש לו בביתו יין לקידוש יכול למוכרו לצורך נ"ח.

אלא דעדיין יל"ע מד' הרמב"ם שהביא השפת הים דמוכח מדבריו לכאו' דלא כן וכדלעיל. והצעתי תו"ד הללו [דלכאו' לד' רבינו הקה"י יהיה מותר למכור היין, ומהרמב"ם מוכח שאסור (וכפי שהוכיח מדבריו השפת הים)] להגר"ח קניבסקי שליט"א, והשיב לי ע"ז בזה"ל: **איסור דאורייתא לכאו' אין בזה וצ"ע, ועי' סוכה כ"ה ב'**. עכ"ל [ומה שציין לגמ' סוכה, כוונתו לסוגיא בדף כ"ה דפריך העוסק במצוה פטור וכו' מהתם נפקא ויהי אנשים וכו', רי"א טמאי מ"מ טומאת קרובים שחל ז' שלהן בע"פ וכו'. ופירש רש"י שמעי' מינה דעוסק במצוה פטור וכו' שהרי נטמאו וכו', אף שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן, אלמא מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבא. עכ"ל]. ועדיין יש לי להתיישב בדב"ק, וי"ל עוד בזה עוד ואכ"מ.

בהקו' ע"ד השב יעקב שכתב דאין מברכים על הרהור בד"ת כיון דאי"ז לימוד לאחרים

עוד דן הה"כ הנ"ל בטו"ט בעמ' מ"ב בדין ברכה ע"י הרהור, ובתו"ד הסתעף לענין הרהור בד"ת, וציין משו"ת רבי עקיבא איגר מהדו"ק סימן כ"ט שהביא ד' השב יעקב בחאו"ח סי' מ"ח גבי הקושיא דאמאי מברכים על הכתיבה כיון דכתיבה הוי רק הרהור, ויישב בשו"ת שב יעקב הנ"ל משום דמ"ע של ת"ת נפקא מקרא דושנתם לבניך ולמדתם את בניכם, מש"ה ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו, משא"כ בכתיבה עדיף בזה מהרהור, דע"י כתיבה יכול ללמד לאחרים והוא בכלל ושנתם לבניך, עיי"ש. ע"כ. והביא שיש מעירים שהרי דעת הגר"א בביאורו לאו"ח סי' מ"ז ס"ק ב' שיש מצוה אף בהרהור, וע"כ דאין הדבר תלוי בלימוד לאחרים, ודלא כדברי השב יעקב וכו'. ע"כ.

הנה מתחילה יש לציין דמש"כ שיש מעירים מד' הגר"א דס"ל שיש מצוה אף בהרהור וכו', כ"ה בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' ק"נ ד"ה גם מ"ש, עיי"ש. ואולם לענ"ד נראה דאף לדידן - שאין מברכים על ההרהור בד"ת וכדעת מרן השו"ע סי' מ"ז ס"ד - נמי יש להק' ע"ד השב יעקב הללו (שכתב דאין מברכים על ההרהור כיון שאי"ז תועלת לאחרים), שהרי גם לדידן איכא מצוה בהרהור בד"ת, הנה בס' יראים מצוה כ"ז כתב שבכל שעה שחושב בד"ת והוגה בהם בלבו, מקיים מצות ושמתם את דברי אלה על לבבכם, עיי"ש. והישועות יעקב בחאו"ח סי' מ"ז סק"ד כתב וז"ל: והנה לענין מצות לימוד תורה וקיום מצות והגית פשיטא דיוצא ידי חובתו בהרהור, דהרי מבואר לקמן דעיקר ענין זה דהרהור כדיבור דמי דרשו רז"ל מדכתיב אמרי האזינה ה' בינה הגיגי, אם אפשר צ"ל אמרי האזינה - דוקא דיבור, ואם אי אפשר - בינה הגיגי הרהור, והגיגי קאי על מחשבה. ואם כן פשיטא דלימוד התורה מקרא והגית קאי על הרהור, ומקיים בהרהור מצות לימוד תורה. וז"פ. ע"כ. והביאוהו רבים מהפוסקים. ומה שבכ"ז אין מברכים על ההרהור, ביאר הישועות יעקב הנ"ל וז"ל: טעם הדבר עפמ"ש הב"י בשם הכלבו, דהא דלא מברכין על ביטול חמץ לפי שאין ראוי לברך על מחשבה, הרי אף דביטול באמת גמר המצוה, מ"מ לפי שעיקר המצוה הוא ע"י מחשבה, אין לברך עליו, דאין מברכין רק על דבר שמצותו ע"י מעשה. ה"ה בזה אף שיצא ידי חובת דברי תורה על ידי הרהור, אין מברכין על מחשבה שבלב. כנ"ל ברור ואמת. עכ"ל. ותירוץ זה כ"כ עוד רבים מהפוסקים. וישנם עוד יישובים בזה. ומ"מ לעולם אף לדידן ודאי דאיכא מצוה בהרהור [וכ"ז דלא כד' השו"ע הרב בהל' ת"ת פ"ב הי"ב שכתב: וכל אדם צריך ליזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד במקרא ומשנה ותלמוד, אא"כ בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר, "וכל מי שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, אינו יוצא י"ח מצות ולמדתם אותם", וכמו שנא' לא ימוש ספר התורה הזה 'מפיך' והגית בו וכו'. וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן י"ח בהרהור לב, אא"כ שומע מפי המדבר, שהשומע כעונה. עכ"ל. וכ"ד הרב באר דוד סימן י"ג דמצות ת"ת אינו מקיים בהרהור לבד משום דכתיב פן תשכח את הדברים, והיכא שאינו מוציא בפיו אינו נשמר בלבו, כדאמרינן בעירובין כי חיים הם למוציאיהם למוציאיהם בפיו. ועי' ברמב"ם הלכות ת"ת פ"ג הי"ב וכל המשמיע קולו בשעת תלמודו תלמודו מתקיים בידו, ע"כ צריך הרהור ודיבור יחד, ואינו מקיים מצוה זו רק היכא דאיכא שניהם יחדיו, יעויי"ש בארוכה. וע"ע בשו"ת משיב דבר ח"א סימן מ"ז דעיקר פי' "והגית" אם הוא הרהור או דבור, ונ"מ אם מקיים מצות והגית אם בפיו או אף בהרהור תליא במחלוקת בגמ' נדרים ח', יעויי"ש. וע"ע בדבר אברהם ח"א סי' ט"ז ותר"נ. שו"ר בשו"ת יבי"א ח"ד ס"ח אות י"ב שהק' עוד ע"ד השב יעקב, שהרי חזינן דאף בלימוד שבינו לבין עצמו שאינו מלמד לאחרים יוצא יד"ח, וכדאיתא בקידושין כ"ט דמחוייב ללמוד בפ"ע מקרא ד'ולמדתם אותם ושמרת לעשותם'. ועיי"ש עוד שהביא מהאחרונים שתמהו בזה ע"ד השב יעקב באו"א].

בהחילוק בין מצות 'לימוד תורה' למצות 'ידיעת התורה'

ויש להרחיב הדיבור בזה מעט, הנה מצות ת"ת נחלקת לב' גדרים: א. מצות "לימוד תורה" הנלמדת מקרא ד'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (דברים ה, א), שזהו המקור לחיוב לימוד ת"ת מדאורייתא, כדאיתא בקידושין כ"ט ע"ב "מיחייב איהו למיגמר נפשיה דכתיב ולמדתם". ועי' שו"ע הרב הל' ת"ת פ"ב ה"א, ובכתבי קהילות יעקב החדשים ברכות סי' י"ג אות ו' [וקרא ד'והגית בו יומם ולילה' הוא בדברי קבלה, ועי' אור שמח בהל' ת"ת]. ב. מצות ידיעת התורה הנלמדת מקרא ד'ושננתם' וכדלהלן.

וביתר ביאור, הגדר הא': עצם מצות לימוד תורה כפי כוחו, וכדאיתא בקידושין כ"ט ע"ב "מיחייב איהו למיגמר נפשיה דכתיב ולמדתם", ולמצוה זו כל מה שלומד מקיים המ"ע של והגית וכו', הן מקרא או משנה, גמרא הלכות אגדות, שכולן ניתנו למשה מסיני, וכמו שכתב בנפש החיים שער ד פ"ו וז"ל: ויכוין להתדבק בלימודו בו בתורה בו בהקב"ה, היינו להתדבק בכל כחותיו לדבר ה' זו הלכה, ובזה הוא דבוק בו יתברך ממש כביכול, כי הוא יתברך ורצונו חד כמו שכתוב בזוהר, וכל דין והלכה מתורה הקדושה הוא רצונו יתברך, שכן גזר רצונו שיהא כך הדין, כשר או פסול טמא וטהור אסור ומותר חייב וזכאי, וגם אם הוא עוסק בדברי אגדה שאין בהם נפקותא לשום דין, גם כן הוא דבוק בדבורו של הקב"ה, כי התורה כולה בכלליה ופרטיה ודקדוקיה, ואפילו מה שהתלמיד קטן שואל מרבו, הכל יצא מפיו יתברך למשה בסיני וכו'. עכ"ל. והא לך עוד דברי התורת חיים סנהדרין ע"א ע"א, בהא דאיתא שם בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב דרוש וקבל שכר, עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות, ולמה נכתבה דרוש וקבל שכר. וקשה, דלכאו' כיון דתכלית הש"ס מה שמביא לידי מעשה, אם כן מה תועלת יש ללמוד דבר דלא שייך ביה מעשה. וביאר, ד"לאו קושיא היא, לפי שאין לך קוץ בתורה, ואין לך מצוה שאין לה סוד בעצמותו יתברך, שנאמר אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה, מקומה היינו יסודה ומקורה בעצמיותו יתברך, וכל העוסק בתורה אע"ג שאינו עושה, הרי הוא עוסק בכבוד קדושתו ומדבק שכלו בו יתברך" [ובזה ביאר עוד הא דאיתא בפרק רבי עקיבא בשעה שעלה משה למרום וכו', עיי"ש ותר"נ]. ואף שלא יוכל לפסוק דין מתוך מקרא או משנה, וכש"כ מן אגדה, בכ"ז יוצא ידי מצות לימוד תורה. ואפילו עוסק בסדר טהרות שאינו נוהג בזמנינו, מקיים מצות תלמוד תורה, ואפילו אומר כל היום פסוק ואחות לוטן תמנע שכר תורה בידו, דעצם הלימוד אינו רק מבוא להתכלית דקיום המצוות, אלא הוא תכלית בפ"ע, וכהגדרת הבית הלוי בהקדמה לשו"ת. ויעויי"ש עוד. הגדר הב': מצות ידיעת התורה 'ושננתם' שיהיו ד"ת מחודדין בפיך, שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד וכו', כדאיתא בקידושין מ. וברש"י ד"ה יהו מחודדין בפיך וז"ל: חזור עליהם ובדוק בעומקם, שאם ישאלך אדם לא תצטרך לגמגם אלא שתוכל לומר מיד. והיינו מצות ידיעת התורה. ומצוה זו כוללת שני פרטים: חדא, ענין הבקיאות, לרכוש לו ידיעה בכל חלקי התורה. ועוד, ענין העיון, היינו היכולת להתחכם בתורה לחדד השכל, לשננו ולהיישירו, שיוכל לישא וליתן במלחמתה של תורה לעקור הרים בפלפולו. ושני פרטים אלו כינו חז"ל "סיני ועוקר הרים". וזהו נכלל בקרא שהביאו חז"ל בגמ' שם 'כתבם על לוח לבך' - זה ענין הבקיאות, 'חציך שנונים' - זהו הפלפול והחריפות. ומצות ידיעת התורה אינה מתקיימת בלימוד אגדתא וכדו', אלא בגמ' ופוסקים כמובן, והוא שיעור באיכות הלימוד, וענין שיעור זה הוא לכל אחד ואחד כפי כוחו, שאם יש לו מח כזה שיכול ללמוד בשעה אחת מסכת שלימה, ולהקיף בשעה אחת כל התורה כולה, הוא מחוייב ללמוד מסכת שלימה בשעה אחת ולהקיף התורה בשעה אחת. ומאידך אם מוחו אינו סובל רק ללמוד חצי דף בשעה, זהו חיובו מקרא דושנתם שיהיו ד"ת מחודדין בפיך. ואי"ז כשאר המצוות שחיובן שוה בכולן, אלא כל אחד לפי מה שהוא כנזכר. ואם יכול לקיים מצוה זו

בעלמא, הוה בגדר ביטול תורה. תכלית המצוה של 'ידיעת התורה הוא, לידע דיני התורה ומשפטיה על בוריין, שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום איך לשמור ולקיים כל התורה והמצוה. וז"ל הרמב"ם בפ"א מתלמוד תורה הי"א: וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש 'יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו, ויוציא דבר מדבר, וידמה דבר לדבר, ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות, והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא. עכ"ל. וסוף התכלית הוא להגיע למעלת ההוראה, להורות לעצמו ולאחרים, וכמו שאמרו שאם ישאלך אדם וכו'. ע"כ [וקצרתי כאן מאד כיון שאכ"מ, ובמק"א יש עימי אריכות גדולה בזה בהנפ"מ שיש בין ב' הגדרים הללו, וכמה ענינים שמתיישבים בזה, ורק אציין שהמקור לכל הנ"ל הוא בעיקר בדברי הגרי"ס באור ישראל פרק כ"ז, וכן בקה"י הנ"ל, ובס' מועז"ח ח"ב עמ' קמ"א. וע"ע בברכת שמואל קידושין סי' כ"ז אות ד' ועוד אחרונים, שהאריכו בב' הגדרים הללו].

ומ"מ ניכהד לקושיתנו, הנה אם כן הרי הן מצות עשה של 'לימוד תורה' דנפקא מקרא ד'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם' כאמור, מקיים מצוה זו אף בהרהור כנ"ל, ואף שאי"ז לימוד לאחרים. והן מצ"ע של 'ידיעת התורה' הנלמדת מקרא ד'ושננתם' שיהיו ד"ת מחודדין, הרי ודאי דאיכא מצוה אף בהרהור, וכמש"כ הגרי"ס באור ישראל שם דעיקר מצוה זו ענינה לידע דיני התורה, שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום, איך לשמור ולקיים כל התורה והמצוה, עיי"ש. וע"כ דלא סגי לידע ולברר בלא שיהרהר ויחשב הדברים בלבו. ופשוט. וא"כ לב' גדרי המצוה שבדברינו, הרי דאיכא מצוה בהרהור, אף שאי"ז תועלת לאחרים, וצ"ע.

ואגב, מה שכתבנו לחלק גדרי המצוה באופן הנ"ל, והיינו דמצות 'לימוד תורה' נפקא מקרא ד'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם', ומצ"ע של 'ידיעת התורה' נלמדת מקרא ד'ושננתם', הנה רבים נקטו דמצות 'לימוד תורה' נלמדת מקרא ד'והגית בו יומם ולילה', עי' באור ישראל ח"ח סי' נ"ז שכתב להוכיח שהיו עגולות וכו'. ע"כ. והנה יש לציין בזה ממש"כ רשכבה"ג מרן האבי עזרי זצוק"ל דאה"נ הלוחות בעיקרן היו מרובעות, ואולם ברוב בתי כנסיות שראה היו עגולין בראשן, ו"מנהג ישראל הלכה היא והטעם כמוס אצלינו". אלא שביטל דעתו הגדולה כיון שראה שבכולל חזו"א צוה רבינו הקהילות יעקב שלא לעשותן עגולות אלא מרובעות. ונדפס ב"מכתבים ומאמרים" ח"ב סי' צ"ד (עמ' קמ"ח), והובא גם בס' תולדות יעקב עמ' רע"ט (בהערה).

עוד ראיתי שם בעמ' ל"ז מש"כ הרב ר. לוי שליט"א מרמת בית שמש בענין חציצה בנטילת ידים, ומתחילה הביא דברי הגמ' בסוכה ו' ע"ב דמבואר דמדאורייתא אינו חוצץ עד שיהא רובו המקפיד, אבל רובו ומקפיד וכן מיעוטו המקפיד אינו חוצץ מהתורה. ובטעם הדבר הביא מחידושי הגרי"ז על הרמב"ם פ"ב ממקואות הט"ו ד"ה והנראה, דדוקא חציצה בכולו מבואר ביבמות דף ע"ח דאפילו באינו מקפיד חוצץ, כיון שכולו מכוסה א"כ אין כאן ביאת מים כלל, ומש"ה לא דיינינן בזה דיני חציצה, ולא נאמרה בזה ההלכה דאינו מקפיד אינו חוצץ. משא"כ רובו שאינו מקפיד יש כאן עכ"פ ביאת מים, דהביאת מים על מקצתו חשיבא ביאת מים על כולו, בזה איכא דיני חציצה והלכה דרובו המקפיד חוצץ, עיי"ש. ומבואר דה"ט דבשאינו מקפיד אינו חוצץ, משום דאיכא שם טבילה בכולו מחמת אותו מקצת, ואילו דעת החזו"א כפשטות דברי רש"י בסוכה ו' ע"ב, "דהוה ליה כגופיה הואיל ואין סופו ליטלו, ובטל לגביה ולא חייץ", והיינו טעמא כיון דבטל לגוף [רק חבל מאד שלא ציין הה"כ את מקור דברי החזו"א, ורבות חפשתי את דברי החזו"א במקורם ולא מצאתי]. ע"כ.

בענין רובו שאינו מקפיד אמאי ל"א שיחשב כחציצה בכולו מדין רובו ככולו
[ובגדר דין 'רובו ככולו' אי המיעוט כמי שאינו]

והנה בעצם דין זה דברובו שאינו מקפיד אינו חוצץ, הקשו העולם הא קיי"ל בכל דוכתי ד'רובו ככולו', וביבמות ע"ח (הנ"ל) מבואר דה"מ שאינו חוצץ הוא ברובו ואינו מקפיד אבל כולו אפי' אינו מקפיד חוצץ, ואמאי לא נימא בזה דין רובו ככולו, והיינו שע"י שנעשה מעשה בהרוב חשיב דנעשה בכולו, וא"כ ליכא נפ"מ בין רובו לכולו, וכיון דבכולו חוצץ אפי' באינו מקפיד א"כ גם ברובו תפסול.

ונאמרו בזה כמה דרכים: א]. הגרא"ו הי"ד בקובץ הערות בהוספות שבסוה"ס אות ד' כתב לתרץ ולהוכיח מזה, וז"ל: "ומכח דהא דרובו ככולו אין פירושו דחשיב כאילו נעשה המעשה בכולו, כגון גבי שחיטה דניתרת בשחיטת רוב הסימנין, אין הטעם משום דהוי כאילו שחט כולן אלא דסגי ברובן, דכי היכי דשחיטת כולן מתרת ה"נ שחיטת רובן מתרת, אף שהמיעוט אינו כשחוט, וכן בגילוח שיער נזיר הוי סגי בגילוח רובן אי לאו קרא אף שנשתיירו מיעוטן, ואינן נחשבין כאילו נתגלחו כולן, וה"נ שהחציצה ברובו לא חשיבא כאילו החציצה בכולו". עכ"ל. והיינו דל"ש להקשות גבי חציצה ברובו דיהיה לו דין כחציצה בכולו דחוצץ, משום דבחציצה ברובו אין הפשט דחשיב דנעשה מעשה גם בהמיעוט, ומדאורייתא רק חציצה בכולו פוסלת. ומבואר להדיא בדבריו דגדר רובו ככולו היינו דמספיק רובו מעיקרא, ואין משמעות כלל להמיעוט [ובסו"ד העיר דמ"מ אף אי נימא כן בגדר הדבר, עדיין לא נתיישב אמאי לא נימא בכ"ז דכי היכא דכולו פוסל גם באינו מקפיד ה"נ לפסול רובו, היינו דאע"פ דל"א רובו ככולו לומר דחשיב דנעשה מעשה בהכל, מ"מ נימא דרובו ככולו לומר דיהיה בהרוב 'דין' כמו שיש בהכל דחוצץ]. ע"כ.

ואולם עצם הדברים הללו אינם פשוטים כלל ועיקר, דהנה כבר דנו בגדר דין רובו ככולו אי ענינו דהנידון על כולו ולא על רובו בלבד, והחידוש הוא דכשעשה מעשה ברובו נחשב שעשה מעשה בכולו, או דילמא דאין הנידון אלא על רובו בלבד ואין התייחסות כלל למיעוט, וכדברי הקוה"ע הללו. ובשו"ת דברי יציב חאו"ח סי' כ"ג כתב וז"ל: ובגוף הדבר דרובו ככולו "נסתבכתי בגדרו" וכו', אי גדר רובו ככולו דגם המיעוט כאילו נעשה, או דסגי בהרוב ולא אייכפת לן במיעוט, "ויש בזה ראיות לכאן ולכאן", עיי"ש. ואני הקטן כתבתי בזה ג"כ להוכיח לכאן ולכאן, ולא אאריך בזה כיון שאכ"מ, רק אציין לשם דוגמא מעט, הנה 'דוע יסוד רבינו החת"ס באו"ח סי' ק"מ דבעי ל"רובו מתוך כולו" בדוקא, כרוב דיינים דבעי שכולם יהיו לפנינו (ובכר קדמוהו ביסוד זה הרשב"א והמהרי"ט ועוד. וע"ע בשו"ת דובב מישרים ח"ג סי' ד' אות ג' שכ' דבדין זה כבר נחלקו בגמ' חולין י"ח ע"ב בהסוגיא דהשוחט מתוך הטבעת הגדולה). ומתבאר לן דהגדר הוא דהרוב מכריע את המיעוט ונותן דין על הכל, ומש"ה בעי בדוקא שכולו לפנינו דאזי הרוב נותן דין על המיעוט, דאי סגי ברוב גרידא מאי שייטא לרובו מתוך כולו. וע"ע להלן בסמוך מה שהבאתי מהחלקת יואב כעין ד' החת"ס, וגם בדבריו מבואר דהגדר הוא דהרוב מכריע ונותן דין על המיעוט, וחשיב דנעשה הכל. וקצרתי בזה מאד.

ומאידך יש להוכיח כדברי הקוה"ע, הנה ברש"י ריש סוכה במתני' דחמתה מרובה מצילתה פסולה, כתב "שהמיעוט בטל ברוב והרי הוא כמו שאינו" וכו'. וכבר תמהו העולם דהא לא שייך ביטול כשהמיעוט ניכר בפ"ע אלא בתערובת, ועוד הקשו באו"א ע"ד רש"י, ורבים הסבירו בביאור ד' רש"י הללו דאין הדברים כפי פשטות לשונו דהיינו מדין ביטול ברוב, אלא כונתו מדין רובו ככולו. כ"כ החדושי הרי"מ חלק יו"ד סימן ט', והגר"ש רוזובסקי בס' זכרון שמואל סי' כ"ט בתירוצא קמא, ועוד. ועי' בזה בארוכה לרבינו הקהילות יעקב בריש סוכה. ומ"מ הנה מתבאר בגדר דין רובו ככולו דלא אכפת לן מהמיעוט כלל אלא מהרוב בלבד, שהרי כאמור כוונת רש"י היא מדין רובו ככולו, ואעפ"כ מבואר דהמיעוט בטל ברוב והרי הוא "כמי שאינו". וזהו רק אי נפרש דסגי ברובו גרידא, דאי אמרת דבעי לכולו א"כ צריכין נמי להמיעוט ולא אמרינן דהמיעוט כמי שאינו. וכן נוטה לכאו' דעת רבינו הגדול מרן האבי עזרי בפ"ז מהל' חמץ ומצה, שנראה מדבריו ג"כ בגדר הדין כהקוה"ע, היינו דרובו ככולו אין הפשט דחשיב שנעשה מעשה בהכל אלא דסגי ברובו מעיקרא, וז"ל שם בתוה"ד: "והרי ע"י דין רובו ככולו אין הפירוש שהרי זה כאילו שתה הכל, אלא הפירוש שהרוב של הדבר הוא הכל, וא"כ במקום שיש שיעור אין בהרוב השיעור ואיך יוצא בשתיית רוב, ובהכרח שהדין הוא חיוב שתיה של כוס הברכה, וע"כ סגי בשתיית רובו, שהרי רובו ככולו נחשב ששתה כוס הברכה וכו'. ועיין שם למש"כ בפ"ד מהל' ע"ז ה"ב, שכתב הר"מ "אין העיר נעשית עיר הנדחת וכו' ועד שידיחו רובה וכו'", וכתב שם מרן וז"ל: מה שמהני רוב הוא מדין רובה ככולה, והרי אין הפירוש שבכולל חזו"א צוה רבינו הקהילות יעקב שלא לעשותן עגולות אלא מרובעות, ונדפס ב"מכתבים ומאמרים" ח"ב סי' צ"ד (עמ' קמ"ח), והובא גם בס' תולדות יעקב עמ' רע"ט (בהערה).

עוד ראיתי שם בעמ' ל"ז מש"כ הרב ר. לוי שליט"א מרמת בית שמש בענין חציצה בנטילת ידים, ומתחילה הביא דברי הגמ' בסוכה ו' ע"ב דמבואר דמדאורייתא אינו חוצץ עד שיהא רובו המקפיד, אבל רובו ומקפיד וכן מיעוטו המקפיד אינו חוצץ מהתורה. ובטעם הדבר הביא מחידושי הגרי"ז על הרמב"ם פ"ב ממקואות הט"ו ד"ה והנראה, דדוקא חציצה בכולו מבואר ביבמות דף ע"ח דאפילו באינו מקפיד חוצץ, כיון שכולו מכוסה א"כ אין כאן ביאת מים כלל, ומש"ה לא דיינינן בזה דיני חציצה, ולא נאמרה בזה ההלכה דאינו מקפיד אינו חוצץ. משא"כ רובו שאינו מקפיד יש כאן עכ"פ ביאת מים, דהביאת מים על מקצתו חשיבא ביאת מים על כולו, בזה איכא דיני חציצה והלכה דרובו ברובו גרידא, ולא אייכפת לן מהמיעוט כלל, א"ד דוודאי ד'רובו ככולו' אין הפשט דלא אייכפת לן מהמיעוט אלא דבעינן לכולו, אלא דנתחדש דכשעושה מעשה ברובו הרי זה נחשב שעשה מעשה בכולו, ומשום דהרוב מכריע את המיעוט וחשיב שעשה גם מעשה בהמיעוט, והיינו דאי אמרי' דהגדר הוא דסגי מעיקרא ברובו גרידא ולא אייכפת לן מהמיעוט כלל, א"כ אין אותו מיעוט בתורת שחיטה כלל, וממילא אין שום קפידא שיעשה אישהו פסול במיעוט אחרון לאחר ששחט רובו. אבל אי נימא דבעינן לכולו, אלא דנתחדש דכשעושה מעשה ברובו הרי זה נחשב שעשה מעשה בכולו, ומשום דהרוב מכריע את המיעוט, א"כ יוצא דכל הסימן בתורת שחיטה, ודוקא אי לא עשה מעשה פסול הסותר להרוב אמרינן דנחשב הכל שחוט כדת, אבל אי עשה מעשה פסול במיעוט אחרון הרי יש כאן מעשה הסותר להרוב, ובכה"ג ש"ש כלל לומר רובו ככולו דהכל נחשב שחוט. ופשוט. וזהו גופא ספק הגמרא בהחליד במיעוט בתרא אי פוסל אם לאו, היינו דנסתפקה הגמ' בגדר רובו ככולו כנ"ל. וזהו ג"כ פלוגתת רש"י ותוס' אי פוסל במיעוט בתרא אם לאו, דרש"י ס"ל דרובו ככולו היינו דבעי לכולו, ונתחדש דהרוב מכריע להמיעוט, וכיון דכל הסימן בתורת שחיטה מש"ה ס"ל דחלדה ושהיה וכו' במיעוט בתרא פוסל, משא"כ תוס' ס"ל דרובו ככולו היינו דאין לנו עסק עם המיעוט כלל אלא ברובו, וכיון דאין המיעוט בתורת שחיטה אין השחיטה נפסלת כשעשה פסול במיעוט בתרא. ודוק. ע"כ. ומצאתי אח"כ לרבים מהאחרונים שביארו כן בדעת רש"י, יעויין להבית הלוי ח"ב סי' י"א, ולהאמרי משה סי' ב' אות ג', ובתפארת יעקב ריש פרק ב' דחולין ועוד, ואכ"מ.

וכאמור הדברים ארוכים ואכ"מ, אך רק אציין דמש"כ לעיל להוכיח בגדר הענין מדברי הקה"י ריש סוכה הנ"ל, הנה לכאו' יש סתירה בדברי הקה"י, שהרי בעירובין סי' ט' הוכיח הקה"י מגמ' עירובין איפכא בגדר דין רו"כ, והיינו דבעי לכולו והרוב נותן דין על המיעוט, עיי"ש. והגר"ח קניבסקי שליט"א השיב לי על הערה זו בזה"ל: **"אפשר שזו חזרה"**. היינו דחוזר בו ממש"כ בעירובין דגדר רובו ככולו היינו דהרוב מכריע להמיעוט וחשיב דנעשה מעשה בכולו, ודעתו כמו שנתבאר כאן דסגי ברובו ולא אייכפת לן כלל מהמיעוט, ויל"ע. ובעצם דברי הקוה"ע הנ"ל יש לדון ולהשיב עוד באו"א.

ב]. עוד ראיתי בשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' ק"ה שהביא קושיא זו דהלא בכה"ת קיי"ל דרובו ככולו, וכתב ע"ז: אולם על כרחך אנו צריכין לדחוק, משום דאתא הלכתא דבכה"ת, דרובו אינו ככולו, אבל בלא הלכתא לחלק בין רובו לכולו מהיכי תיתי, עיי"ש. וע"ע בשו"ת אגרות משה חיו"ד ח"א סי' צ"ז שכתב ג"כ לדון בטעם שרובו שאינו מקפיד אינו חוצץ, דיש לפרש בשני טעמים: א. דהוא מחמת דמתבטל לגוף ונחשב כבשרה, ומיעוטו המקפיד ג"כ אינו דין חדש בעלמא בדיני חציצה, אלא הוא מדין רובו ככולו, דכיון דלרוב הגוף אין דבר חוצץ נחשב כאין בגופו חציצה כלל. ואף דבביאת מים נתחדש דדוקא כולו בעינן, מ"מ בחציצה הוא בדין רובו ככולו ככל דיני התורה, והוי דין מיעוטו המקפיד ודין רובו שאינו מקפיד משני טעמים. ב. דלאו משום ביטול לגוף הוא, דהא מיעוטו המקפיד אין שייך שיתבטל, דהא ודאי יסירנו ומ"מ אינו חוצץ. ואין לומר משום דא"צ שתהיה כולה במים אלא רובה, דהא אם לא היתה כולה במים אף שערה אחת אינה טבילה כלל מדאורייתא, כמפורש ברמב"ם פ"א ממקואות ה"א וה"ז, ומ"מ מיעוטו המקפיד אינו חוצץ אף שודאי תסירנו, וא"כ צריך לומר דאף כשיש על גופה דבר החוצץ נחשב שהיא במים, כיון שעכ"פ היא כולה במים אף שאין המים דבוקים לגופה, ולכן אם לא היה נכתב קרא שלא יהיה דבר חוצץ בין בשרו למים היה נטהר, אף שלטבילה הא בעי שיהיה כל גופו במים משום דאף שיש דבר חוצץ נקרא שגופו הוא במים, אבל חדשה תורה עוד דין שגם לא יהיה דבר חוצץ בין בשרו למים, וע"ז באה ההלכה שחידוש זה אינו אלא ברובו המקפיד, דמיעוטו אף במקפיד אינו חוצץ, או אינו מקפיד אף ברובו אינו חוצץ, והוי אינו מקפיד דין בחציצה כמו מיעוטו, לא מצד ביטול לגוף. אך יש גם לומר כטעם א' דאינו מקפיד הוא משום דמתבטל לגוף, אבל מזה שכולו חוצץ אף באינו מקפיד משמע דאינו מטעם ביטול לגוף, דאם מטעם ביטול לגוף אף כולו מ"ט חוצץ, ולכן מסתבר יותר שהוא דין בחציצה כטעם ב' דחדשה ההלכה דדין חציצה אינה במיעוטו, ולא באינו מקפיד אף ברובו, ובכולו חוצץ וכו'. וע"ע שם בארוכה.

ג]. בקה"י עמ"ס סוכה סי' ה' (מהדו"ק תשט"ז) ג"כ עמד בזה דהא קיי"ל בכ"ד רובו ככולו, ומ"ט ברובו לא חוצץ ובכולו חוצץ, וכתב דהנה יש לחקור בהא דאינו חוצץ ברובו שאינו מקפיד, אם הוא משום דבאמת צריך ביאת מים על כולו, אלא כיון דאינו מקפיד על החציצה מבטלו לגופו, והוי הביאת מים שעל החציצה כאילו זה גופו ויש כאן רוב גופו במים, או דילמא הא דמהני ברובו שאינו מקפיד לא משום דהחציצה נחשבת כגופו, אלא כיון שאינו מקפיד על החציצה ומבטלו לגופו הוי מקום גופו שתחת החציצה כענין בית הסתרים או בלוע שא"צ שם ביאת מים. ומעתה בשלמא אי נימא כטעם קמייתא באמת קשה מ"ש כולו מרובו, אבל אם נאמר כהצד השני א"ש היטב הא דבכולו חוצץ לא עלתה לו טבילה אף שאינו מקפיד, ואינו ענין לרובו ככולו, ומשום דלצד זה דאמרי' דחשיב כבית הסתרים או כבלוע, והיינו דאי"צ שם מעיקרא כלל ביאת מים, וסגי בביאת מים על שאר הגוף, א"כ כ"ז כשיש עכ"פ מיעוט הגוף הנטבל מאבראי, אבל כשכולו חוצץ נהי דהו"ל כולו כבית הסתרים, מ"מ טבילה אין כאן והיאך יטהר. מיהו כתב שם דכ"ז נכון לפלפולא, אבל האמת נראה כהצד הראשון דכל שאינו מקפיד עליו הו"ל כגופו, דכן מורה לשון רש"י בסוכה הנ"ל ובעוד דוכתי שכ' 'משום דהו"ל כגופו הואיל ואין סופו ליטלו ובטיל לגביה ולא חייץ' (ולאידך גיסא נצטרך להדחק דכיון דבטיל לגביה ממילא הו"ל כבית הסתרים או כבלוע, ועי' נדה מ"ב דבבלוע א"צ אפי' ראוי לביאת מים). והא דל"א רובו ככולו צ"ל דהכי קים ליה לר' כהנא שכך נאמרה ההלכה דוקא רובו שאינו מקפיד אינו חוצץ, הא כולו חוצץ. ע"כ. ובאמת המעיין בקהילות יעקב מהדורא חדשה סי' ה' שם יראה שהושמטו כל נידון זה, כיעוי"ש.

ד]. ואולי עוד י"ל באו"א ע"פ מה שהביא בשו"ת בית אבי ח"ב סי' א' בשם רבינו הגר"ח, ועיקר דבריו שם לבאר אמאי בתפילין שמיעוטן על מצחו לא דיינינן דין רובו ככולו, ובזה גם ביאר עוד הא דאינו יוצא ברובו כזית מצה ועוד, וז"ל: וכן י"ל בזה וכו' עפ"י מה שראיתי בספר חד"ב על פסחים בפרק ע"פ, שהביא בשם הגאון ר' חיים איש בריסק ז"ל שכתב דהכלל רובו ככולו נאמר רק בענינים התלויים במעשה, דכיון שעשה רוב המעשה הלא שם מעשה נקרא על פעולתו, ואמרינן דיצא ידי חובת התורה שחיובו לעשות מעשה הנ"ל, אבל ל"א דבמציאות הוי כאילו נעשה המעשה כולו, ולכן הכלל דרובו ככולו שייך דוקא דומיא דשחיטה "דמעשה השחיטה" הוא המצוה, משא"כ במצוות או עבירות דאכילה, דלא המעשה הוא המצוה או העבירה, למשל אכילת חלב או בעילת ערוה, דשם החפצא של החלב בגוף האדם, או הקירוב הבשר של הערוה הוא העבירה ולא המעשה גופא, לכן במקום שהתורה חייבה את האדם, או חז"ל חייבו להאדם לאכול כזית, אע"ג דאכל רוב הכזית והוי כאילו אכל כולו, כלומר שעשה מעשה האכילה, מ"מ מציאות של כזית עדיין ליכא בגופו, וחסר לו המציאות שתלויה בה המצוה. לכן לפי הנחה זו מובן שפיר דל"א רובו ככולו בתפילין לענין רוב תפילין או רוב פרשה בביתה, משום דגם שם עצם המצוה אינו המעשה גרידא אלא המציאות שהתפילין מונח בין עיניו והפרשה בביתה, ועל מציאות ל"ש לומר רובו ככולו. עכ"ל. ושו"ר לרבינו הגרי"ז בחידושיו לזבחים כ"ו שכ"כ להדיא בשם אביו רבינו הגר"ח זצ"ל, עיי"ש. וע"ע בשו"ת דברי יציב הנ"ל, ובשו"ת ויען יוסף סימן שע"א. וא"כ ה"נ י"ל עזה"ד גבי חציצה, דהנידון הוא המציאות של החציצה, וא"כ ל"ש לומר דכיון דבמציאות איכא חציצה ברובו יחשב הדבר כאילו איכא במציאות חציצה בכולו. וי"ל (ועצם יסוד זה בשם רבינו הגר"ח דל"א דבמציאות הוי כאילו נעשה המעשה כולו, הנה אי"ז פשוט כלל, די"א דחשיב שנעשה מעשה בכולו. וכן מוכח מדברי הגר"ח עצמו בחידושים על הש"ס עמ' קס"ו, עיי"ש ודו"ק, וצ"ע. וקצרתי מאד].

כלי שהפכו למטה והטבילו אם לא עלתה לו טבילה מדאורייתא או מדרבנן
וביסוד החלקת יואב בענין רובו ככולו דבעינן שיהיה בהיכ"ת אפשרות לעשות מעשה בכולו

עוד הביא הה"כ הנ"ל שם באות ז' להקרית ספר הלכות מקואות פ"ג שכתב, וז"ל: כלי שהפך פיו למטה והטבילו כאלו לא טבל, נראה דלא הויא טבילה כלל מדאורייתא, וכדתנן כאלו לא טבל. פ' בתרא דמקוואות. וטעמא דאינו ראוי לביאת מים, כיון שאין המים נכנסים לתוכו לעולם, ואפילו מכניסו כולו במים. עכ"ל.

והנה לפ"ז נתעוררתי לדון בדברי החלקת יואב בחיו"ד סי' ה', שכתב בתוה"ד להוכיח דהא דדיינינן לדין רובו ככולו, הוא רק בכה"ג דבאפשרותו לעשות את הכל, אבל אם אין באפשרותו לעשות את הכל, לא אמרי' רובו ככולו (בחינת כל הראוי לבילה וכו'), והוכיח כן מגמ' חגיגה כ"ב ע"א גבי מטביל כלי בתוך כלי ואין בפי החיצון כשפופרת הנוד, דאע"פ כן אם הכלי החיצון טמא אמרי' מיגו דמועיל טבילה להכלי החיצון - שהרי כל הכלים הכשיר רחמנא בטבילה אף שפיהם קצר - מהני נמי להכלי הפנימי, והיינו כיון שהמים שבתוך כלי החיצון נחשבים מחוברין למקוה מגזה"כ, שוב מועיל גם להפנימי שיהיה כולו נטבל בתוך המקוה. אבל אם כלי החיצון טהור, כלי הפנימי טמא. ע"כ. ולכאו' י"ל ע"ע, שהרי מה"ת לא צריך שיכנסו המים לתוך כלי החיצון כלל כשכולו בתוך המים, שהרי קיי"ל דדוקא רובו ומקפיד חוצץ. וצד חיצון תמיד הוא רובו נגד הפנים של הכלי, הן מצד שפתו והן דבלא"ה הדפנות הם רובו מול הפנים כנודע בחוש. והא דאיתא במקואות פ"י מ"א דאם הטביל בפי הכלי למטה דלא עלתה לו טבילה, מטעם שהמים אין נכנסים בפנים, הוא רק מדרבנן. וא"כ יש להבין, כיון שהטבילה בפנימיות הכלי הוא רק דרבנן, איך מועיל לטהר כלי הפנימי ע"י מיגו, שהרי הכלי הפנימי צריך שיבוא עליו מים מדאורייתא, שהרי כולו חוצץ מה"ת אף באינו מקפיד (כדאיתא ביבמות ע"ח ע"ב), וזה ודאי דלא אמרי' מיגו מדרבנן לדאוריתא, "והוא תמיהה עצומה". ומכח זה הוכיח להיסוד הנ"ל, דל"מ הרוב בטבילה רק אם ראוי לטבול את כולו, והיינו אף בכלי החיצון דסגי ברוב, מ"מ צריך שיהיה בהיכ"ת שיהיה ראוי לטבול כולו, ומש"ה מהני מיגו כיון דכולו בכלל. ומוכח דרק היכא דאפשר לעשות מעשה בכולו אמרי' רובו ככולו [ועיקר דברי שם בענין דברי רש"י חולין ל' ע"ב דס"ל דשהיה במיעוט בתרא פוסלת, יעויי"ש]. ע"כ מדברי.

אמנם לפי דברי הקרית ספר הנ"ל הרי דל"ק כלל מה שהק', דכיון שהטבילה בפנימיות הכלי הוא רק דרבנן, איך מועיל לטהר כלי הפנימי ע"י מיגו וכו', שכל זה הוא רק בהנחה דלא עלתה לו טבילה רק מדרבנן, אך לשיטת הק"ס דלא עלתה לו טבילה מדאורייתא ודאי דל"ק מידי מעיקרא וכמובן.

אמנם אף לשיטת החלק"י יל"ע, הנה עצם ראייתו מהגמ' חגיגה לא זכיתי להבין, דהנה אע"פ דמדאורייתא סגי שיבואו מים על רובו, אכתי מהיכי תיתי לומר דהרוב והמיעוט נמדדים בדפנות ובפנימיות הכלי, היינו דהרוב הוא בדפנות והמיעוט הוא בפנים, דכ"ז שייך לומר רק בכה"ג שהביא החלק"י, היינו כשמכניס הכלי על פניו ואין נכנסים המים אל תוכו, דבכה"ג הרוב והמיעוט נמדדים באמת בדפנות ובפנים הכלי, אבל בעלמא שמכניס הכלי בכל אופן שהוא, ובאים מים על כולו כבנידון הגמ' בחגיגה שבאו מים אף לתוך הכלי, מהיכ"ת לומר דהפנים נחשב מיעוט לגבי הרוב ואינו אלא מדרבנן, דהנה לו יצויר שיש במיעוט הכלי בדפנותיו חציצה, הרי ודאי שאותו מקום בדפנות נחשב מיעוט חוצץ לגבי כל הכלי, והיינו שהעיקר תלוי במציאות בפועל לפנינו ותו לא, וצ"ע בכ"ז. וה' יאיר עינינו בתורתו אמן.

בברכה"ת
רועי משדי - מגדל העמק

בגליון ל"ו בחידושי הלכות מהכף החיים סי' ריא"א ס"ק כ"ז כתוב: "לאורז דין קדימה כשאר חמשת מיני דגן", ונשמט תיבת "אין", וכצ"ל: **"לאורז אין דין קדימה כשאר חמשת מיני דגן"**.

אציין תיקון לטעות שנפלה בגליון הקודם בחידושי הלכות מהכף החיים, בסימן ריג ס"ק ג בסוף כתוב: "כדי נגיעה", וצ"ל **"כדי שביעה"**.

ישראל בן ישי - קרית ספר

אליבא דהלכתא
רשת סגלי עתך
ישמרי יקטיפת תכנת אהבת ושלום

הרב אברהם מרדכי וינפלד
כולל "אליבא דהלכתא" תל ציון

בדין ברכת בורא מיני בשמים

דברי הגמ'

בגמ' בברכות דף מ"ג ע"ב: אמר רב גידל אמר רב האי סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים וכו', אמר רב ששת הני סיגלי מברכין עלייהו בורא עשבי בשמים, אמר מר זוטרא האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות וכו'. ולעיל בגמ' בע"א הביאה הגמ' שמושך שמן חיה מברכין עליו בורא מיני בשמים, ע"כ מבואר בגמ' דאיכא כמה ברכות על הריח: א. על עץ ברכתו עצי בשמים. ב. על עשב עשבי בשמים. ג. על פרי הנותן ריח טוב בפירות. ד. ועל דבר הבא מן החי מיני בשמים.

דברי הרמב"ם

כתב הרמב"ם בפרק ט' מהלכות ברכות הלכה א', וז"ל: כשם שאסור ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה, כך אסור לו ליהנות בריח טוב קודם ברכה. וכיצד מברך על ריח טוב, אם היה זה שיש לה ריח עץ או מין עץ מברך בורא עצי בשמים, ואם היה עשב או מין עשב מברך בורא עשבי בשמים. ואם לא היה מן העץ ולא מן האדמה כגון המור שהוא מן החיה, מברך בורא מיני בשמים. ואם היה פרי הראוי לאכילה כגון אתרוג או תפוח, מברך שנתן ריח טוב בפירות. ועל הכל אם אמר בורא מיני בשמים, יצא. ובהלכה ד': היו לפניו בושם שהוא עץ ובושם שהוא עשב, אין ברכה אחת מהן פוטרת את חבירו, אלא מברך על זה לעצמו ועל זה לעצמו וכו'. ובהלכה ה': דבר שהוא ספק אם מן העץ אם מן האדמה מברך עליו בורא מיני בשמים, בושם שעירבו הרוכל ממינין הרבה מברך עליו בורא מיני בשמים. נכנס לחנותו של בושם שיש בה מינין הרבה מברך עליו בורא מיני בשמים וכו'. ויל"ע בדברי הרמב"ם, ראשית דמה הקדים בריש דבריו כשם שאסור לאדם ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה כך אסור לו ליהנות בריח טוב קודם ברכה, והרי כתב זה כבר בפרק א' מהלכות ברכות הלכה ב' וז"ל: ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה ואח"כ יהנה ממנו, ואפילו נתכוין לאכול או לשתות כל שהו מברך ואח"כ יהנה, וכן אם הריח ריח טוב מברך ואח"כ יהנה ממנו, וכל הנהנה בלא ברכה מעל וכו', וא"כ מדוע כפל הכא וכתב שאסור ליהנות בריח בלא ברכה כמו באוכל. עוד יל"ע בדבריו, דהרי בהלכה א' מלמדנו הרמב"ם מה הברכות על כל דבר, על עץ מברך עצי בשמים, על עשב בורא עשבי בשמים וכו', וא"כ מה שייך להכא מה דכתב בסוף ההלכה ועל הכל אם אמר בורא מיני בשמים יצא, הרי זו הלכה בטעה שאם אמר בורא מיני בשמים יצא, אבל אין זה ברכתו בורא מיני בשמים, והיה לו לכתוב דין זה לקמן בהלכה ה' ששם כתב דבר שהוא ספק אם מן העץ אם מן האדמה מברך עליו בורא מיני בשמים, דשם מקומו דלא הוי ברכתו מיני בשמים. ויעויין לעיל בפרק ח' הלכה א' שכתב שם וז"ל: כל פירות האילן מברכין עליהן בתחילה בורא פרי העץ וכו', ועל פירות הארץ והירקות מברכין עליהן בתחילה בורא פרי האדמה וכו', דברים שאין גידולן מן הארץ כגון בשר וגבינה ודגים וביצים ומים וחלב ודבש וכיוצא בהן בתחילה מברך שהכל וכו'. והנה הכא שפרט דיני ברכת האוכל לא הזכיר כלל את הדין שאם בירך על הכל שהכל יצא, דלא שייך להכא כלל דזה דין בטעה, אבל לא דברכתו שהכל, ורק בהלכה י' כתב שם הרמב"ם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, ועל פירות האדמה בורא פרי העץ לא יצא, ועל כולם אם בירך שהכל יצא וכו', וא"כ מדוע הכא בברכת הריח כתב את הדין שאם אמר על הכל בורא מיני בשמים יצא ביחד עם כל דיני הברכות.

ביאור האיסור לאכול קודם ברכה

והנראה לבאר דברי הרמב"ם, דהרי כבר הבאנו לעיל את לשון הרמב"ם בפרק א' הלכה ב' שכתב דאיכא חיוב מדברי סופרים שיברך ואח"כ יהנה ממנו, והוסיף דכל הנהנה בלא ברכה מעל, והנה הכא כתב הרמב"ם דבעי לברך ואם אכל בלא ברכה מעל, ולזה סגי בברכת שהכל שכתב הרמב"ם שפוטר הכל לקמן בפרק ח' הלכה י'. וכן מצאתי להדיא ברבינו יונה בברכות וז"ל: והוא הדין שאפילו שאם לא ידע אלא ברכת שהכל יצא בה מידי מעילה, דתנן ועל כולם אם אמר שהכל יצא, אלא שצריך ללמוד כדי שיברך הברכה הראויה לכל דבר ודבר. עכ"ל. אבל מלבד זה איכא דין לברך על כל דבר ברכה הראויה, וזה כל הפרקים אח"כ ברמב"ם שביאר מה לברך על כל דבר, המוציא לחם, בורא מיני מזונות וכו'. ועפי"ז נ"ל דזה ביאור דברי הרמב"ם הכא, דבפרק א' כתב דאיכא איסור ליהנות מריח בלי ברכה, ומקורו מהגמ' בברכות בדף מ"ג ע"ב: אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב מנין שמברכין על הריח, שנאמר "כל הנשמה תהלל יה", איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו, הוי אומר זה הריח. ע"כ. אבל מלבד זה איכא דין לברך על כל דבר ברכה הראויה לו, וזה כתב בפרק ח', ולכן כתב כשם שאסור לאדם ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה כך אסור לו ליהנות בריח טוב קודם ברכה, דיש לתמוה מדוע תלה ריח באוכל ומשקה, הרי הגמ' לומדת זה מפסוק "כל הנשמה" שצריך לברך, ומה צריך ללמוד מאכילה. ולמשנ"ת אתי שפיר, דהכא למדים מאכילה שיש דין ברכה על כל דבר ודבר ברכה הראויה לו, דעיקר הברכות נאמרו באוכלין. ויעויין בב"י בסימן רט"ז דהביא מהרוקח דנלמד והקדים עצי בשמים לעשבי בשמים דומיא דברכת הפירות, וזה מיד ממשיך הרמב"ם וכיצד מברך על ריח טוב, אם היה זה שיש להריח עץ או מין עץ מברך בורא עצי בשמים וכו'.

בביאור ברכת בורא מיני בשמים

ועפי"ז נ"ל דהכא דביאר הרמב"ם כל דבר ברכה הראויה לו, וא"כ מדהביא הכא את הדין שאמר על הכל בורא מיני בשמים יצא, ע"כ דזה מדין ברכה על כל דבר דנאמר הכא דכל דבר יש לו את ברכתו הראויה לו, עץ עצי בשמים, פרי הנותן ריח טוב בפירות, ובורא מיני בשמים מלבד דנאמר בו דברכתו על דבר הבא מן החי נאמר בו דהוי ברכה על כל מיני בשמים, באופן דבירך עליהם בורא מיני בשמים, וחלוק מברכת שהכל של אוכל דשם ברכתו של כל דבר כגון על פירות היא בורא פרי העץ, ואם טעה ואמר שהכל יצא, דהוי ברכה כוללת להכל, אבל לא דהוי ברכתו שהכל, דלא נאמר דפירות ברכתם היא שהכל אלא דבטעה סגי גם בזה, דהכל במשמע בין פירות בין כל דבר, משא"כ בבורא מיני בשמים נאמר דזה הוי ברכתו, והוי דין בבשמים שנאמר בהם דברכתם היא גם בורא מיני בשמים. והסברא בזה נראה פשוט, דהרי שהכל הוי ברכה כללית ולא מפורט בה כלום, דהרי בתוס' בברכות בדף מ"ג ע"א בד"ה ועל הביאו יש מפרשים שאם בירך שהכל על בשמים יצא, דגם זה במשמע, משא"כ בורא מיני בשמים שמפורט בה בשמים שפיר י"ל דאם בירך זה גם על עץ בשמים או עשב הוי ברכתו. ויש להביא ראיה לזה מדברי הרמב"ם בהלכה ה' שכתב: בושם שעירבו הרוכל ממינין הרבה מברך עליו בורא מיני בשמים, נכנס לחנותו של בושם שיש בה מינין הרבה מברך עליו בורא מיני בשמים וכו', ויל"ע דהרי לא הזכיר כלל דאיכא הכא בושם מן החיה, ומשמע דאפילו ליכא הכא כלל בושם מן החיה מברך בורא מיני בשמים, ויל"ע דמאי טעמא לא נימא דיברך לפי הרוב, ואם הרוב העץ יברך עצי בשמים כמו דחזינן ברמב"ם בהלכה ט' דאמר דהולכים בריח אחר הרוב, יעוי"ש, והרי בפירות לא מצאנו דין בזה שאם עירב פירות בירקות שיברך שהכל. ולמשנ"ת מבואר שפיר, דברכת בורא מיני בשמים חלוקה משהכל דהוי ברכתם של כל מיני הבשמים, ולכן הכא שאין אנו יודעים מה היא הברכה של כל דבר מברך בורא מיני בשמים, דנאמר בו דהיא ברכתו ג"כ באופן שלא ברך או שלא יכול לברך ברכתו הראויה לו [ויתכן דיש לדחות ראיה זו, דהכא שהריח לא ניכר מהיכן בא האם מן העץ או מן העשב, הוי כמו עיסת פירות שלא ניכר כלל צורתה ומברך שהכל, ויל"ע].

ביאור דברי הטור ור"ע

כתב הטור בסימן רט"ז: ויראה שאם היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים ובירך מיני בשמים, פטר הכל, שהכל מיני בשמים, אבל כשעצי בשמים ועשבי בשמים לפניו אז צריך לברך על כל אחד ואחד. וכן יראה דעת הרמב"ם ז"ל שכתב: היו לפניו בושם שהוא עץ ובושם שהוא עשב, מברך על כל אחד ואחד לבדו, ולא הזכיר מיני בשמים עמהם. אבל רב עמרם כתב: היו לפניו שלושה מינין, עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים, מברך על כל אחד ברכה בפני עצמה. וכתב בב"י שם [וכן כתב בכ"מ בהלכה ד']: ויראה שאם היו לפניו עצי בשמים וכו', כלומר שלכתחילה יברך מיני בשמים על הבושם שברכתו כך, ובברכה זו יפטרו גם עצי ועשבי הבשמים. וכן יראה דעת הרמב"ם שכתב בפרק ט': היו לפניו בושם שהוא עץ וכו', ומשמע לרבינו דבדוקא נקט עץ ועשב, דאילו היה ביניהם דבר שאינו עץ ולא עשב היה מברך עליו בורא מיני בשמים ופוטר את השאר, אבל רב עמרם כתב שאף על פי שיש לפניו גם כן דבר שאינו לא עץ ולא עשב מברך על כל אחד ברכתו הראויה לו, והיינו ודאי לכתחילה, דאילו בדיעבד כבר נתבאר דעל כולם אם אמר מיני בשמים יצא. והשתא יש לומר דהרמב"ם ורב עמרם לא פליגי, דלא נקט הרמב"ם בדוקא עץ ועשב אלא דהוא הדין אם היה ביניהם דבר שאינו עץ ולא עשב דלכתחילה אין אחד פוטר את חבירו, ואיני יודע מהיכן היה נראה לרבינו דלכתחילה מברך על מיני בשמים ופוטר את השאר, דמאי שנא מברכות הפירות שאף על פי שהאחת נפטרת בברכת חברתה בדיעבד, לכתחילה מיהא צריך לברך על כל אחת ברכה הראויה לה וכו'. והיינו דבטור מבואר דלפי הרמב"ם באיכא כמה מינים ומיני בשמים עמהם מברך לכתחילה על מיני בשמים ופוטר את העשבי ועצי בשמים, ור"ע אומר שמברך על כל אחד ברכה הראויה לו, וע"ז מקשה הב"י דמנין לן לומר כך, דהרי בברכת הפירות בדיעבד אם בירך ברכה שפוטרת חברתה נפטר, אבל לכתחילה צריך לברך ברכה הראויה, ויעוי"ש בב"ח מה דביאר. ולמשנ"ת נראה דה"ט דהטור דחלוק ברכת בורא מיני בשמים מברכת הפירות, דהכא נאמר דהוי ברכתו ולכן ס"ל לטור והרמב"ם דבאופן שמברך בורא מיני בשמים דאיכא הכא מין בשמים לא מברך על העצי בשמים, דהרי גם זו ברכתו, ושניא מברכת הפירות דשם כשבירך שהכל או בורא פרי האדמה על פרי העץ לא הוי ברכתו כלל, אלא דמהני בדיעבד דבאדמה שהכל משמע גם פרי, ולכן גם באיכא לפניו דבר שברכתו שהכל מ"מ מברך על כל אחד ברכתו הראויה לו, משא"כ בבורא מיני בשמים דנאמר דבדיעבד זו ברכתו, או דבמקום שאי אפשר לברך זו ברכתו [וכמו שהבאנו לעיל], וא"כ שפיר י"ל דאם מברך בורא מיני בשמים מפני דאיכא הכא ריח טוב הבא מן החי פוטר הכל לכתחילה, דזו ברכתם גם של העצי והעשבי בשמים, אלא דלכתחילה כל אחד מברך ברכתו הראויה, אבל באופן דאיכא פה מיני בשמים שזו ברכתו א"כ שפיר י"ל דסגי גם לעצי בשמים ולעשבי בשמים בברכה זו, דהרי זו היא ברכתם, דומיא דנכנס לחנות של בושם שמברך לכתחילה בורא מיני בשמים, ועדיף למעט בברכות דהרי זו היא ברכתם. ויתכן דזה גופא מחלוקת הטור והרמב"ם עם רב עמרם, שרב עמרם ס"ל דבורא מיני בשמים הוי דומיא דברכת הפירות ושהכל דלא הוי ברכתם של הפירות, ולכן הכא ודאי דלכתחילה יברך על כל אחד ברכה הראויה לו, משא"כ הטור והרמב"ם ס"ל כמשנ"ת.

המעוניינים לקבל את הגיליון החודשי בגירסת מייל ישלחו בקשה לכתובת המייל שלנו: alibadehilcheta@gmail.com

הגיליון הבא יעסוק בהלכות ברכות ההודאה הריאה והשבח, סימנים ר"כ - רל"א

רשימת כוללי הערב "אליבא דהלכתא"

רמת בית שמש - בבית הכנסת "משכן רפאל" רח' נחל שורק 20
בית וגן - בבית הכנסת "מגן אברכים" רח' חיד"א 21
רמת שלמה - בבית הכנסת "אהל יוסף" רח' הרב ז'ולטי 8
ברכפלד - בבית המדרש "משכן תורה" רח' רבי עקיבא 30
אלעד - בבית הכנסת "בית אלידהו" 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
בני ברק - בבית המדרש חניכי הישיבות רח' עזרא 60
רכסים - בבית המדרש קטורת תמיד רח' הדקל 36
קריית ספר - בבית המדרש מאור חיים רח' נתיבות המשפט 2
רמת אשכול - מרכז תורני - מעלות דפנה 128
נתיבות - בבית הכנסת "בית יצחק" רח' שלום בוניך
אליבא דהלכתא רשת כוללי ערב 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