

קונטרס ברכת המצות

הרב עמיאל נאומבורג

הקונטרס נכתב ונערך בס"ד ובזכות הרבים בשלהי זמן קיץ תשס"ה, כאשר ענינו נשואות בתפילה לבורא עולם אוזר ישראל בגבורה ועוטרו בתפארה, שיאיר באורו ויעורר את נשמת ישראל הזועקת בחבלי יסוריה – יסורי החנק – לחשוף את עצמה ולהודיע תוך אמוני עם סגולה, בתודעתם, בדעת ובהכרה בהירה ושלמה, ולאמץ את האומה הישראלית לאחוז בעוז ובתוקף בכל מרחבי ארץ קדשנו, ולהמשך התאחדות האומה והשתרשותה בקדושת חיי נשמתה.

פרק א' – ברכה על מעשה המצוה

א.

סוגייתנו¹ עוסקת בברכת ביעור חמץ בפרט ובברכת המצות בכלל. ברצוננו לעמוד על עניינה של ברכת המצות ועל צורת חיובה, ע"פ סוגייתנו ושאר מקורות בש"ס ובדברי הפוסקים, ומתוך כך לברר כמה הלכות לגבי ברכות של מצוות אחדות.

ניתן היה לומר שברכת המצוות נתקנה כחיוב נוסף על קיום המצוה, שבנוסף לחיובו של האדם לקיים את המצוות יש לו חובה (מדרבנן) לברך את אלוקיו ולשבחו על הגיעו לקיום המצוה. אולם נראה יותר לומר שברכת המצוות נתקנה כחיוב המתלווה למעשה המצוה, כלומר – כאשר בא אדם לעשות מצוה יעשנה מתוך ברכה, כעין תוספת (מדרבנן) של "לשם יחוד" לפני עשיית המעשה, והדבר יבואר בהמשך דברינו. אך ראשית נרצה לבאר את ענייני הדאורייתאי של מעשה המצוה ולברר שיש לו משמעות הלכתית מחייבת; אין הוא רק הכשר מציאותי טכני שבלעדיו לא ניתן להגיע לקיום המצוה, אלא יש לו משמעות עצמית שיש לה השלכות למעשה.

רוב המצוות אין בהן פער זמנים או פער מהותי בין מעשה המצוה לבין קיומה; כך נטילת הלולב בט"ו תשרי היא עשיית המצוה והיא קיומה, הנחת תפילין היא עשיית המצוה והיא קיומה, וכן שחיטת הקרבן ועוד. אך ישנן מצוות שבהן מעשה המצוה יכול להיפרד מהקיום מבחינת הזמן, למשל מצות פריה ורביה, שבה מעשה המצוה, הפעולה עליה מצווים – היא הביאה, ואילו קיום המצוה אינו אלא במציאות הוולדות, או מצות מעקה, שבה בניית המעקה היא מעשה המצוה והקיום הוא בהיות המעקה.

אפשר שיש גם מצוות בהן מעשה המצוה וקיומה מצומצמים מבחינת הזמן אך לא מבחינת המהות. כך למשל בציצית – יתכן וההתעטפות היא מעשה המצוה, בעוד הקיום הוא בתוצאת העיטוף – היות האיש עטוף.

וכאן יש מקום לעיין בכלל הידוע "עשה דוחה ל"ת"; כאשר מוטלים על האדם הן מצות עשה והן איסור לאו בפעולה אחת – עליו לקיים את העשה, כאשר קיום העשה ועבירת הלאו הם בו זמנית. יש לעיין אם קיום המצוה הוא שדוחה את הלאו, או שעשייתה היא הדוחה.

הטורי אבן² מביא מספר ראיות לכך שמעשה המצוה הוא שדוחה את הלאו:

¹ פסחים דף ז' - ז'.

א) תוסי' ביבמות³ סוברים שמצות ציצית חיובה הוא אחר העיטוף (ולכן ביטולה הוא בשוא"ת), לעומת איסור כלאיים שחל כבר בשעת לבישה. שואל עליהם הטו"א: הרי כל דין עדל"ית נלמד מכלאיים בציצית, ולפי דברי תוסי' אין העשה והלאו שם חופפים מבחינת הזמן?⁴ ותי' שאע"פ שמצות ציצית תתקיים רק לאחר העיטוף, מעשה המצוה הוא העיטוף עצמו שהוא המעשה שיוצר את קיום המצוה, ולכן אע"פ שאין בו עדיין קיום מצוה, דוחה הוא את הלאו של כלאיים.

ב) עפ"י מובנת קושיית התו"ס⁵, שעשה של פו"ר, שמצווה עליו גם חציו עבד וחציו בן חורין, ידחה את הלאו של 'לא יהיה קדש' המוטל עליו. שהקשה המנ"ח⁶: הרי קיום מצות פו"ר הוא רק בהויית הבנים לאחר הלידה, וכשבא האיש על אשתו – אין הוא מקיים מצוה, וכיצד יִדָּחַהּ הלאו! ולנ"ל מבואר, שהיות ובדרך הארץ אין אפשרות ללידה ללא ביאה, והיא המעשה האחרון שאדם עושה כדי להוליד, היא היא מעשה המצוה והיא דוחה את הלאו.

ג) ועוד הוכיח הטו"א מדברי הגמ' בזבחים⁷, שאמרה שאם עשה היה דוחה ל"ית גם במקדש, היה העשה של קרבן פסח "ואכלו את הבשר בלילה הזה" דוחה את הלאו של "ועצם לא תשברו בו". והקשו שם תוסי'⁸, שאין מצוות אלו חופפות מבחינת הזמן, שהרי האיסור נעשה בשעת שבירה והמצוה מתקיימת באכילה בלבד? ותי' הטו"א בשם פסקי התוסי' שם, שהיות ואי אפשר לקיים את העשה של "ואכלו את הבשר" באופן אחר מאשר בשבירת עצם, אין זה מוגדר כ"לא אותו זמן", וביאר שהיות וא"א בע"א הרי זה בכלל מעשה המצוה (וודאי שאין המצוה עדיין מתקיימת). וכן יש לומר שכל פעולה שהיא זו שמאפשרת את המצוה ותמיד היא נצרכת (ולא רק במקרה מסוים) הרי היא בכלל מעשה המצוה ודוחה לאוין.

ד) כ"כ הטו"א להסביר בדעת הרמב"ם⁹, שאמר שסיבת ההיתר ללבוש כלאיים בבגדי כהונה היא משום עדל"ית, ושאלו עליו שהרי בזמן הלבישה אין הכהן עובד עדיין, וכן לאחר העבודה הוא נשאר בבגדי כהונה עד פשיטתם אע"פ שאינו עוסק בעבודה! ותי' הטו"א שזהו בכלל מעשה המצוה כי אי אפשר לעשות אחרת¹⁰.

מצאנו א"כ כמה ראיות לכך שדחיית לאו ע"י עשה היא במעשה המצוה ולא דוקא בקיומה. עפ"י צריך להמשיך ולבדוק על מה נתקנה ברכת המצוות – האם היא מהווה חיוב נוסף על קיום המצוה או שהיא הקדמה לעשיית המצוה.

ב.

² חגיגה דף ב': ד"ה "לישא שפחה".

³ דף צ': ד"ה "כולהו".

⁴ וכן הק' הוא עצמו בשו"ת שאגת אריה סי' ל"ב ועוד אחרונים.

⁵ ב"ב י"ג.

⁶ מצוה א'.

⁷ דף צ"ז:

⁸ ד"ה "ואחד", בסופו.

⁹ פרק י"א מהל' כלאיים הלכה ל"ב.

¹⁰ במקו"א תי' השאג"א שדחיית הלאו של כלאיים אינה ע"י עשה של עבודה, אלא לבישת בגד"כ עצמם היא מצוה ודוחה לאו.

כתב הרא"ש בסוגייתנו¹¹: "וי"א שאין לבדוק לדבר עד שיגמור הבדיקה, ויש מוסיפין עוד יותר ואומרים שאם סח בדברים דעלמא שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור (ולבדוק) ולברך. וכל זה אין נראה לי אלא שיש לזהר שלא יסיח בין ברכה לתחילת הבדיקה ואחר שהתחיל לא הו"א שיחה הפסק, מידי דהוה אישיבת סוכה וכאדם המדבר בתוך סעודתו דלא הו"א שיחה הפסק להצריך לחזור ולברך על הסוכה וברכת המוציא דלא מצינו דשיחה הו"א הפסק אלא בין תפילין לתפילין... ומיהו לכתחילה טוב לזהר שלא יעסוק בשיחה בטילה עד שיגמור כל הבדיקה כולה כדי שישים אל לבו לבדוק בחדרים ובעליות ובכל מקום שמכניסים בו חמץ".

נמצא שדעת הרא"ש היא, שאם סח המברך בין הברכה לתחילת הבדיקה יחזור ויברך, ושיחתו מהווה הפסק בין הברכה לבדיקה, אלא שאם התחיל לבדוק לא מהווה השיחה הפסק בתוך הבדיקה (וכן פסק השו"ע¹²), ועל כן למעשה אם סח בין ברכה לבדיקה יברך פעם נוספת ואילו בתוך הבדיקה לא יברך¹³. והנה, אם נאמר שברכת הבדיקה היא על קיום המצוה, ואפילו מצות הבדיקה שהיא מדרבנן כמובן, הרי קיום זה מתחיל בתחילת הבדיקה ומסתיים בסופה ואם שיחה מהווה הפסק (כפי שמצאנו לפני הבדיקה) הרי הקיום, שבסופו של דבר מגיע לתכליתו בגמר הבדיקה, אינו מתוך ברכה, ועל כן צריך היה הדין להיות שיחזור ויברך אף אם סח בתוך הבדיקה. על כרחך נראה בדעת הרא"ש שהברכה נתקנה על מעשה המצוה, ואם אין הפסק בין הברכה לבין מעשה הבדיקה הרי שמעשה זה נעשה מתוך ברכה, ודעת הרא"ש היא ששיחה לא מהווה הפסק באמצע המעשה כפי שהוכיח מסוכה ומסעודה, אך לפני תחילת המעשה אין לברכה על מה לחול.

ונראה להוסיף עפ"י שאם יפסיק הבודק באמצע בדיקתו בהפסק אחר, גדול יותר משיחה, יצטרך לברך שוב גם לדעת הרא"ש על חלק הבדיקה השני שלא נעשה מתוך הברכה שלפני החלק הראשון. ואכן נחלקו האחרונים לגבי הילוך, שדעת הפרי"ח¹⁴ והח"א¹⁵ שהילוך גם לדעה זו מהווה הפסק, וא"כ הבדיקה שלאחריו היא מעשה בדיקה חדש שלא ברכו עליו וזוקק ברכה חדשה, ויש חולקים¹⁶. ולכאורה לכולי עלמא אם יישן באמצע הבדיקה – הבדיקה שלאחרי השינה היא מעשה חדש וזוקקת ברכה חדשה (ואע"פ שהקיום אחד).

בדעת החולקים על הרא"ש וסוברים שאם סח באמצע הבדיקה חוזר ומברך, היה אפשר לומר שסוברים שהברכה היא על קיום המצוה וממילא אם היה הפסק בין הברכה לקיום צריך לברך מחדש כי לא היה לברכה מקום לחול. אולם לפי מה שנתבאר יותר נראה לומר שהם סוברים ששיחה מהווה הפסק באמצע המעשה, והמעשה שלאחר השיחה כבר לא נעשה מתוך ברכה ועל כן זוקק ברכה חדשה, ויודו גם הם שאם הפסיק בשתיקה אין זה הפסק.

גם בשו"ע¹⁷ – לגבי תקיעת שופר – ובנו"כ שם¹⁸, משמע שאם הפסיק בין ברכה לתקיעה (בדבר שאינו צורך התקיעה, ואפי' תפילה לא מוגדרת כצורך) יחזור ויברך. אך אם הפסיק באמצע התקיעות

¹¹ סי' י'.

¹² בסי' תל"ב סע' א'.

¹³ מג"א שם ס"ק ג'ד'.

¹⁴ סי' תל"ב ס"ק ב'.

¹⁵ מובא במ"ב שם ס"ק ז'.

¹⁶ עי' מ"ב שם ושעה"צ.

¹⁷ סי' תקצ"ב סע' ג'.

¹⁸ עי' מג"א ומ"ב.

(אפילו בדיבור) לא יחזור ויברך, אע"פ שטרם קיים את המצוה (אם הוא בסדרת התקיעות הראשונה). אם ברכת המצוות עולה על קיום המצוה – אין לדין זה פשר כנ"ל, ומבואר א"כ שהברכה היא על מעשה המצוה ותפקידה הוא מעין 'שלם יחודי כנ"ל.

כתב הרא"ש בסוגייתנו: "ואם בעה"ב אינו יכול לטרוח ולבדוק בכל המקומות שבבית יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך לבדוק ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו על סמך הברכה שיברך בעה"ב כדתניא בתוספתא דברכות¹⁹ עשרה שעושים מצוה אחת אחד מברך לכולם". כלומר שכאשר בודקים כל בני הבית, יברך בעל הבית וכולם יצאו בברכתו מדין 'שומע כעונה', שהרי לכן יעמדו אצלו כדי לצאת בברכתו. זהו הדין המוזכר בתוספתא שם.

והנה, אם נאמר שהברכה עולה על קיום המצוה, אין סיבה להצריך את עמידת בני הבית אצל בעה"ב, שהרי רק הוא מקיים את המצוה וממילא רק הוא צריך לברך. אולם אם נאמר שהברכה היא כדי "לשפר" את מעשה המצוה, אותו כל אחד מבני הבית עושה לבדו, א"כ ממילא כל אחד צריך לברך, אלא שעדיף שאחד יברך וכולם יצאו ידי חובתן. ולפי דברינו אלו יותר מסתבר שאם אחד מבני הבית לא שמע את ברכת בעה"ב – יברך לבדו לפני בדיקתו, אלא שכבר כתב המ"ב²⁰ "ואותו אחר אינו צריך לברך, שכל הבדיקה מצוה אחת היא וכבר ברך בעה"ב עליה", ומקורו בחוק יעקב²¹.

את ברכת המצוות תקנו חז"ל קודם העשיה, "כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן"²². אם נאמר כדלעיל, שברכת המצוות נתקנה כדי לשפר את מעשה מצוה, להגדירו ולבררו כמעשה מצוה – אזי דין זה מובן. אולם אם ברכת המצוות היא חיוב נוסף למקיים המצוה, שבנוסף לחיובו במצוה יהיה חייב גם להודות לבוראו ולשבחו על מצוה זו, יותר היה מסתבר שיברכנה לאחר קיום המצוה והשלמתה, כפי שמצינו בברכות השבח שאין צורך לברכן לפני שרואה את מה שהוא צריך לשבח עליו, אלא אחר שראה יברך²³. ואע"פ שברכות הנהנין נתקנו לפני האכילה, זהו רק כדי להתיר את האכילה, מה שאין לומר בקיום מצוות שאין בהן הנאה וממילא אין בהן איסור של "כל הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה כאילו מעל"²⁴. אמנם מצאנו ברכות שבח שמתברכות לפני עשיית המעשה שמחייב השבח, כגון ברכת "להכניסו בבריתו של א"א" לדעת תוסי' או ברכות הנשואין, והדברים יתבארו לקמן בעז"ה²⁵.

ראיה נוספת, שברכת המצוות נתקנה על מעשה המצוה ולא על קיומה, היא מדין שליח. מבואר בסוגייתנו, ששליח מברך כאשר הוא מבצע את מעשה המצוה ולעיתים ברכתו אף שונה מברכת בעה"ב²⁶. השליח ודאי אינו מקיים את המצוה המוטלת על משלחו, ואם הברכה היא על קיום המצוה ראוי היה שיברכנה המשלח, אולם אם הברכה היא על מעשה המצוה מובן הרי שהשליח הוא זה שבידיו, ברצונו ובכוונתו נותן אופי ומשמעות למעשה, וממילא הוא זה שראוי שיברך. ואף אם בחקירה המפורסמת לגבי הגדרת השליחות נאמר שהמשלח עושה את המוטל עליו באמצעות השליח, בכל זאת את אופי המעשה ומשמעותו מעניק לו כמובן השליח, ואת 'שלם יחודי' הוא צריך לומר.

¹⁹ פרק ו' הלכה כ'.

²⁰ סי' תל"ב ס"ק י"א.

²¹ שם ס"ק י"א, אך החוק יעקב כתב לגבי לכתחילה והמ"ב הוסיף לגבי דיעבד, כשהגיע השליח אחרי שבעה"ב התחיל.

²² פסחים דף ז'.

²³ כ"כ הר"ן בדף ד'. מדפי הרי"ף.

²⁴ ברכות דף ל"ה.

²⁵ אותיות י"ב-י"ג.

²⁶ עיי' רמב"ם הל' ברכות פרק י"א הלכה י"א.

כתב המג"א²⁷: "כתב מהר"ש בשם מהר"מ ז"ל כשיש חופה בע"ש ומאחרים בה עד אחר שקיעת החמה והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה אז תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה, ואח"כ בחשיכה תפרוש ידיה על הנרות ותברך. או תאמר לעכו"ם להדליק אחר החופה והיא תברך ע"כ". הציע מהר"ש שני פתרונות: הראשון הוא להדליק נר בעוד היום גדול וללא קבלת שבת, ולברך (ולקבל שבת) רק בזמן פריסת הידיים. ומצאנו לפי דבריו שני חידושים: א. גם נר שהודלק ללא קבלת שבת אפשר לקיים בו מצות הדלקת נר שבת; ב. אפשר לברך גם לא על מעשה ההדלקה אלא על ההנאה מהנרות, כלומר – על קיום המצוה. המג"א הקשה על החידוש הראשון "דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת", כלומר נר שהודלק מבעו"י ללא קבלת שבת צריך לכבותו ולהדליקו ואין מקיימים בו מצות הדלקת הנר ואין לברך עליו ממילא. על החידוש השני לא הקשה ומשמע שהוא מקבלו.

פתרונו השני של מהר"ש הוא שתאמר לגוי להדליק והיא תברך. גם כאן ישנן שלוש הנחות: א. אפשר לקיים מצות הדלקת הנר ע"י אמירה לגוי; ב. מותרת אמירה לגוי לצורך קיום המצוה; ג. אפשר לברך על הדלקת הגוי. המג"א הקשה על ההנחה השנייה "דאמירה לעכו"ם שבות", אך התיר בבין השמשות שלא גזרו בו שבות, וסיכם "אם שכחה מלברך (או להדליק)²⁸ עד שחשיכה יש לסמוך אמהר"ש ועסי' רע"ו ס"ב בהגה". נמצא שבנר דלוק התיר לברך ע"י פריסת ידיים, ואם שכחה להדליק – התיר לומר לגוי, כיון שמבואר ברמ"א²⁹ שבשעת הצורך סומכים על בעל העיטור שפוסק שהותרה אמירה לגוי לצורך מצוה. א"כ הסכים המג"א בשעת הצורך לכל ההנחות, אע"פ שלכתחילה אין לדעתו לסמוך על הנחה ב'. הגרע"א בהגהותיו שם³⁰ הקשה על הנחה א': "קשה כיון שאין שליחות לנכרי היא אינה מדלקת ואיך תברך?" גם מדבריו משמע שאם אפשר היה לקיים את המצוה ע"י מעשה הגוי, אפשר היה לברך³¹. אולם לפי דברינו לעיל, שברכת המצוות נתקנה על מעשה המצוה – אין אפשרות לברך על מעשה הגוי אף במקום שתקיים מצוה ע"י מעשהו³², אין זה מוגדר כמעשה של ישראל שניתן לברך עליו³³. וגם הפתרון הראשון של מהר"ש קשה לאומרו לדברינו דלעיל, שהרי בשעת הברכה אין שום מעשה מצוה, אלא אם נאמר שפריסת הידיים היא כעין מעשה מחודש של הדלקה או גמר הדלקה³⁴, וצ"ב האם ניתן לומר זאת כאשר פריסת הידיים מנותקת בפועל מההדלקה ויש ביניהן הפסק גדול.

כתב המג"א³⁵ "משמע דאם בעה"ב אינו בודק רק מצוה לאחר לבדוק – אותו אחר מברך. וצ"ע שהיאך יברך הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק, ולא דמי למ"ש סי' תקפ"ה גבי שופר שהתוקע מברך, דשאני התם שהשומע שומע הברכה ויוצא בברכתו (שם מדובר בתוקע שכבר יצא י"ח ואעפ"כ כתב הרמ"א שם בס"ב שיברך התוקע ויוציא השומעים) אבל הכא למה יברך הבודק כיון שאין המצוה עליו". מבואר בקושייתו שהבין שברכת המצוות נתקנה על קיום המצוה וחייב בה החייב במצוה ולכן התקשה בשלית.

²⁷ סי' רס"ג ס"ק י"א.

²⁸ ע"פ הג' נתיב חיים.

²⁹ סי' רע"ו סע' ב'.

³⁰ ד"ה "ותמוה".

³¹ כהנחה ג' דלעיל.

³² עי' מחנה אפרים שלוחין י"א.

³³ ועכשיו ראיתי שהקשה כן בשו"ת קהלת יעקב סי' א'.

³⁴ כפי שמצאנו לגבי כמה מצוות: נט"י בניגוב, ציצית במשמוש, תפילין במשמוש ומילה בפריעה. ועי' לקמן לגבי ברכה אחר עשיית המצוה אות ט'.

³⁵ סי' תל"ב ס"ק ו'.

ותירו צו "וצ"ל דמ"מ מצוה קעביד" צ"ב מה כוונתו; יתכן שחזר בו מהנחת קושייתו וסבר שהברכה נתקנה על מעשה המצוה, אך יותר נראה שלא חזר בו וסברתו היא שיש קיום כלשהו גם בבדיקת ביתו של אחר אע"פ שאין המצוה מוטלת עליו³⁶.

פסק השו"ע³⁷: "ציצית חובת גברא הוא ולא חובת מנא, שכל זמן שאינו לובש הטלית פטור מציצית, ולפיכך אינו מברך על עשיית הציצית שאין מצוה בלבישתו". וכתב על כך המג"א³⁸ "וצ"ע מ"ש במזוזה דקי"ל שצריך לברך כשקובעה כמ"ש ביו"ד סי' רפ"ט דהתם נמי קי"ל חובת הדר הוא דכ"ז שאינו דר בתוכה פטור ממזוזה וכ"כ התוס' במנחות דף מ"ד". ביאור דבריו נראה, שהתקשה ששתי מצוות אלו מחויב בהן האדם רק לאחר שנתמלאו תנאי חיוב מסויימים – בציצית לבישת הבגד ובמזוזה דירה בבית, וא"כ מדוע בציצית יברך רק בעת הלבישה שהיא מתנאי החיוב, והחיוב הוא להטיל ציצית כך שיהיה האדם עטוף בציצית³⁹ ואילו על מזוזה יברך בקביעתה? ותי' המג"א: "ולכן נ"ל דסתמא דמילתא במזוזה קובעה כשדר בתוכה לכן מברך על עשייתה אבל טלית מסתמא קובע בו ציצית עד שלא לובשו לכן אינו מברך על עשייתו ואה"נ אם היה לבוש ציצית ונפסקו לו והטיל בו ציצית אחרים, מברך אקב"ו לעשות ציצית כמו במזוזה... ואפשר דה"ה במזוזה אם קבע בו מזוזה קודם שדר בתוכו כשנכנס לדור בתוכו מברך אקב"ו לדור בבית שיש בו מזוזה כנ"ל".

ומיצוי דבריו נראה שאכן שוות הן ציצית ומזוזה ובשתיהן מברך על המעשה האחרון שעושה, בין אם הוא מתנאי החיוב (הלבישה והעטוף בציצית והדירור במזוזה) או החיוב עצמו (הטלת הציציות וקביעת המזוזה בהתאם), ואם יקבע מזוזה לפני שיכנס לדור בבית אין לו לברך על קביעה זו⁴⁰. ונמצא אם כן שיברך אדם ברכת המצוות גם אם לא עשה מעשה מצוה, שהרי הדירור בבית שיש בו מזוזה אינו מצוה אלא מעשה רשותי שמחייב את עושהו בקביעת מזוזה בפתחו, אלא שאם קבע מזוזה משכבר, חיוב זה מתקיים מאיליו שלא ע"י מעשה האדם. וכן הוא בהתעטפות בציצית – ההתעטפות היא מעשה רשותי, אלא שכאן המצוה מתקיימת בהיות האדם עטוף בטלית והוא שוהה במצוה ועל כן ההתעטפות היא מעשה מצוה⁴¹. א"כ לדעת המג"א יברך האדם על קיום המצוה אף אם לא יעשה מעשה מצוה (ביתר בהירות יש לומר שהתעטפות בטלית היא הכשר שהיה קיום מצוה, והכניסה לבית היא הכשר לדירור שהוא המחייב במצוה ולא הקיום שלה שהוא במציאות המזוזה בפתחו).

כתב הגרע"א בתשובותיו⁴²: "ואגב אודיעו מה דנ"ל לדינא במי שיצא מדירתו לבית אחר לדור שם, ויש שם מזוזה מכבר שהניח שם הדר הראשון, דמחויב הוא לברך על המזוזה דזהו מצוה חדשה לו בבית זה, ואף דהוא פשוט כמדומה אין נזהרים בזה ומצוי לשכוח. ונ"ל דגם ההולך מביתו לעסקיו בשוק שעות הרבה ופעמים נוסע מעירו על איזה ימים – דלכאורה הדין דכשחוזר לביתו יברך על המצוה, דהא בינתיים שלא היה בדירת ביתו לא היה עליו חובת מזוזה ומתחיל עתה חיוב חדש... ויהיה כמו יוצא מסוכה לעסקיו וחוזר לסוכתו דמברך וכמו פשט טליתו ע"ד שלא להתעטף בו מיד, שחוזר ומברך כשלובושו⁴³ וצ"ע לדינא". גם מדברים אלו נראה שדעתו לברך על קיום המצוה ולא על מעשה המצוה, שהרי ביררנו כבר שאין הדירור

³⁶ ועי' יד אפרים שם וצ"ע. ועי' מ"ב סי' תל"ב ס"ק י' שהשליח יברך "דהוי כשלוחו גם לענין הברכה", וצ"ע סברא זו.

³⁷ או"ח סי' י"ט סע' א'.

³⁸ ס"ק א'.

³⁹ עי' לשון הרא"ש בסוגיין סי' י'.

⁴⁰ כן הבין דבריו המ"ב שם ס"ק ד'.

⁴¹ עי' לעיל אות א' לגבי עדל"ת.

⁴² סוסי"ט' מקמא.

⁴³ ועי' מג"א סי' ח' ס"ק י"ח.

מעשה מצוה חדש אלא חידוש החיוב בלבד ואין כאן מעשה שניתן לברך עליו, אלא ודאי דעתו היא שיברך על הקיום⁴⁴.

על דברי המג"א דלעיל⁴⁵ חלקו האחרונים בשני דברים: הראשון על כך ש"המציא" ברכות שלא כתובות בש"ס כ"לעשות ציצית" ו"לדור בבית שיש בו מזוזה". כן הקשה גם הברכי יוסף⁴⁶, אלא שהוסף "אכן נראה דהחילוק (בין ציצית שאינה חובת מנא, שלכן מברך בשעת לבישה בלבד, ובין מזוזה שהיא חובת הדר ומברך על קביעת המזוזה) ברור, דבשלמא בציצית דבגמר הדבר דהיינו לבישת הציצית אדם מתעסק בגוף מצוה ומתעטף בו שבקוה לברכה עד התכלית האחרון כיון דגם בגומרו של דבר יהיה בהעטיפ עסיק ואתי בגוף המצוה משא"כ במזוזה דגמר העסק במצוה הוא קביעותה ואחר זה לא נשאר שום עסק בה כשיבוא לדור ולא רצו לקבוע הברכה מבלי התעסק במצוה, לכן הם אמרו לברך בקביעותה דהוא סוף המעשה את העוסק אשר עסק בגוף המצוה דכשידור אף דבו בפרק הוא בפסיק הוא חובתו מ"מ תו לא עסיק בגוף המצוה אם המזוזה כבר מונחת וקבועה במקומה, ואם בא לדור ועדיין לא קבעה דאף דחובת הדר היא ובארץ ישראל חייב מיד מ"מ לא איתרמי ליה בה שעתו ואחר שכבר נכנס לדור כשמוצאה וקובעה מברך בקביעותה שפיר. וכן אם הבית יש בו מזוזה ויצא השוכר הראשון והניחה שם ובא רעהו השוכר השני וכבר יש שם מזוזה אף דבא לדור בבית שיש בו מזוזה אין לשוכר השני מקום לברך דהוא לא נתעסק בה כלל וכבר בירך השוכר שלפניו שנתעסק בה וקבעה אף דהשני שפיר מקיים המצוה שדר בבית שיש בו מזוזה ואיהו לא עביד מידי לכן קבעו הברכה בעת קביעותה דהוא גמר עשיית המצוה".

ומבוארים כל דברינו בכלל דבריו הנעימים, שלא רק נוסח הברכה של המג"א לא שמיעא ליה ולא סבירא ליה אלא גם עצם הדין לברך כשאין מעשה – דעת הברכ"י שאין לו שורש, היות והברכה נתקנה על מעשה המצוה ומהווה דין מדיני המעשה. דברי הברכ"י אלו הובאו ע"י הגרע"א בסוף תשובתו הנ"ל כדעה החולקת עליו: "אחר זמן רב בא לידי ספר ברכי יוסף וראיתי שכתב בפשיטות באו"ח סי' י"ט בדין הראשון הנ"ל דשוכר בית שיש בו מזוזה דאינו מברך דלא תקנו הברכה רק על שעת קביעת המזוזה, וממילא גם בדין השני הנ"ל בנוסע מעירו ואח"כ חוזר לביתו אינו מברך, ולדינא צל"ע".

נמצא שדברינו דלעיל, שהברכה במצוות נתקנה על מעשה המצוה, מכוונים לדעת החיד"א בברכי יוסף אך המג"א במספר מקומות והגרע"א לא סבירא להו ונסתפקו בדבר.

יש להוסיף את ראיית הברכ"י מדברי הרמב"ם: "וכל זה מבואר בלשון הזהב של הרמב"ם פ"א דברכות דין ח' שכתב וז"ל כל מצוה שעשייתה גמר חיובה מברך (כצ"ל) בשעת עשייה וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון. כיצד העושה סוכה (או לולב או שופר) או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה... מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או שינענע הלולב (או כשישמע קול שופר) או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה" (עכ"ל הרמב"ם), וכוונתו שעושה ציווי האחרון בגוף המצוה כמו שכתבנו ודוק". עכ"ל החיד"א.

ולפי דברינו אלו, שמעשה המצוה הוא המחייב בברכת המצוות, יש לעיין מה יהיה הדין כאשר אדם עושה מעשה שהוא בסופו של דבר יהיה המעשה האחרון שבעקבותיו תתקיים המצוה. כלומר לפי הגדרתנו הוא המעשה המצוה, אך האדם עושה לפני שהוא חייב בו, בזמן שהוא פטור מהמצוה. למשל, אדם קובע מזוזה בבית שאין הוא (או מישהו אחר) דר בו על דעת לדור בו בעתיד, או בונה מעקה בבית

⁴⁴ ועי' לקמן אות י' לגבי ברכת המזוזה לאחר שנקבעה על ידו.

⁴⁵ סי' י"ט.

⁴⁶ ס"ק ב' בראשית דבריו.

שהוא עומד לגור בו, במקרים אלו בזמן המעשה (קביעת המזוזה או בניית המעקה) אין האדם חייב במצוה עדיין, האם יברך עליה? הברכ"י שם הבין בדעת המג"א⁴⁷ שאפשר (וצריך?) לברך על קביעת המזוזה עוד לפני שדר בבית, והמ"ב⁴⁸ הבין בדברי המג"א שלא כך. אפשר היה להסביר שזו מחלוקתם – האם אפשר לברך על מעשה מצוה כאשר לא חייבים במצוה (אם כי ניתן לומר שלכו"ע אי אפשר, אלא שנחלקו האם בית שמוכן כבר למגורים ועתידים לגור בו, חייבים בו כבר במזוזה).

והנה, לשון הזהב של הרמב"ם⁴⁹, שצוטטה לעיל בדברי הברכ"י, המשכה הוא "אבל אם עשה מעקה מברך בשעת העשיה אקב"ו לעשות מעקה וכן כל כיוצא בזה". וצ"ב בדבריו מדוע בשאר מצוות כתב "מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב וכו'" ואת מעקה הוציא בלשון "אבל", במה שונה מצות מעקה מהמצוות האחרות המוזכרות שם? ושמעתי ממור"ר הגאון הרב עמיאל שטרנברג שליט"א שיש לומר שלכך נתכוון הרמב"ם, שהרי מצות מעקה צריכה להעשות בשעת הבניה עוד לפני שגרים בבית והייתי אומר שאין לברך, קמ"ל הרמב"ם לברך⁵⁰.

ויש להוסיף ראייה בזה: בחנוכה מדליק האדם את נרו ובזה עושה את מצות נר חנוכה, ובהיות הנר דלוק הוא מקיים המצוה, והיות ומיד בגמר ההדלקה הנר דולק וגם ברגע אחד שהוא דלוק התקיימה המצוה – "כבתה אין זקוק לה". אך בשבת חנוכה בפשטות אין המצוה מתקיימת אלא בהיות הנר דולק בשבת, בעוד עשיית המצוה נעשתה ביום שישי, אלא שהתרוה"ד⁵¹ סובר שגם כאן התקיימה כבר המצוה עוד לפני שהחשיך ועל כן גם בע"ש כבתה אין זקוק לה, וכן פסק השו"ע⁵². אך לדעת הט"ז⁵³ – בערב שבת כבתה זקוק לה, כלומר אם כבתה לפני כניסת השבת – עדיין לא קיים המצוה וזקוק לה. ונמצא שלדעת הט"ז אדם המדליק בע"ש עושה מעשה מצוה כאשר אינו חייב במצוה עדיין ואינו מקיימה בזה, ומברך בכך, וזהו כדעת מור"ר שליט"א.

פרק ב': נוסחי ברכת המצוות

ד.

בנוסחי ברכת המצוות נחלקו רבותינו הראשונים, ונעסוק כאן בע"ה בשלוש שיטות מרכזיות: דעת ר"ת, דעת הרמב"ן והר"ן ודעת הרמב"ם. דעת ר"ת היא להבדיל בין מצוות שהמעשה הסמוך לברכה הוא כל המצוה בהן, שברכתן היא בנוסח "עלי", לבין מצוות שיש שיהוי במצותן, וברכתן "לעשות". לדוגמא, בשחיטה ובטבילה מעשה השחיטה והטבילה הוא כל המצוה ולכן מברכים "על המעשה", לומר שמעשה זה הוא כל מה שנצטוונו, אך בתפילין ובציצית יש משמעות גם לשהיה ששוהה האדם בתפיליו והיותו מעוטר בהם אף מעבר למעשה ההנחה, וכן לשהיה ששוהה האדם ומעוטף בטליתו אף מעבר למעשה ההתעטפות, ולכן ברכתן "להניח" ו"להתעטף", לומר שיש מצוה להניח אך אין היא כל המצוה. חילוק זה מובן אם

⁴⁷ סי' י"ט ס"ק א'.

⁴⁸ שם ס"ק ד'.

⁴⁹ בפרק י"א מהל' ברכות הלכה ח'.

⁵⁰ יעויין באור שמח על אתר שביאר בדרך אחרת, וכתב שמצוות מעקה עשייתה כשרה גם בגוי ולכן הו"א שאין לברך עליה, ע"פ הגמ' במנחות דף מ"ב – קמ"ל.

⁵¹ סי' ק"ב.

⁵² סי' תרע"ג סע' ב'.

⁵³ שם ס"ק ט'.

נאמר שהברכה היא על מעשה המצוה, שהרי יש להבדיל בין מעשה שהוא כל המצוה למעשה שהוא חלק מהמצוה, אך אם נאמר שהברכה נתקנה על קיום המצוה אין מקום לחלק בין קיום לקיום.

לפי חילוק זה של ר"ת יש לדון בכל מצוה האם המעשה הסמוך לברכה הוא כל המצוה, וכן הוא בקריאת מגילה, בהפרשת תרו"מ ובאכילת מצה, מרור וקרבות, או שיש משהו מעבר למעשה, וכן הוא בציצית, תפילין ושיבת סוכה. גם בהדלקת נר חנוכה כתבו הראשונים⁵⁴, שהיות ומצותה שתדלק עד שתכלה רגל מן השוק, אם כן יש שיהוי למצוה, ומצינו שאע"פ שאין בשיהוי זה מעשה אדם אלא הנר דולק מאליו – אעפ"כ הוא נקרא מצוה שיש בה משמעות מעבר למעשה האקטיבי שאליו נסמכת הברכה. לולא דבריהם היינו אומרים שרק בסוכה, תפילין וציצית, שהימשכותן היא ע"י מעשה השיהוי (אמנם מעשה פסיבי) – רק הימשכות כזו יש לה משמעות לגבי הברכה, אך מדברי הרא"ש⁵⁵ רואים שגם משמעות שאינה מעשית אלא קיומית בלבד תצריך לברך בלשון "לעשות"⁵⁶. נמצא לפי עיקרון זה שברכת המזוזה תהיה "לקבוע מזוזה", שהרי יש משמעות להיות המזוזה קבועה אף לאחר מעשה הקביעה (למרות שאין בזה מעשה, לא אקטיבי ולא פסיבי). לפי ר"ת, לכאורה, היו צריכים לברך במצות שופר "על שמיעת שופר" או "על תקיעת שופר". ואכן מצאנו לרא"ש שהביא בשם ר"ת שכך היא הברכה על תקיעת שופר⁵⁷ "משום דעשייתה היא גמר מצותה", אך הרא"ש נדחק לתרץ גם למנהגנו לברך "לשמוע קול שופר", ועיין בדבריו⁵⁸.

לא נתבאר בשיטת ר"ת האם החילוקים המבוארים בגמרא נשארים למסקנה או מתבטלים, כלומר האם שליח המבצע מצוה שיש בה שיהוי מברך "לעשות" כפי שמברך המשלח, או שמא מברך "על המעשה", כפי שמבואר בסוגיה, שכיון שהשליח אינו מצווה על מעשהו יש לו לברך "על" בכל מקרה⁵⁹. מסתבר יותר כאפשרות השניה⁶⁰, ולפי זה יברך שליח הקובע מזוזה "אקב"ו על קביעת מזוזה" ושליח המדליק נרות חנוכה "על הדלקת נרות חנוכה". אך אם נאמר כאפשרות הראשונה, שהחילוקים המבוארים בגמרא אינם למסקנה, גם שליח יברך "לקבוע מזוזה ו"להדליק נר חנוכה".

ה.

דעת הרמב"ן היא, שכל הסוגיה והפרטים היוצאים ממנה לנוסח הברכות נשארים רלוונטים גם למסקנה. לשיטתו, מצוות כאלו שהעושה אותן מחויב לעשותן בעצמו, כך שהמעשה הוא בעצם מחויב, יברך עליהן "לעשות". לעומת זאת, מצוות כאלו שאין חיוב על עושיהן לעשותן – יברך על העשיה, וזהו מה שהובא בסוגיה שמברכים "על השחיטה" בשחיטת רשות, ו"על המילה" כשהשליח מל, שבמצבים אלו העושה אינו חייב לעשות את מעשהו. כל מחלוקת ר"פ ורב פפי היא במצוות כאלו שהחייב בהן עושה אותן, אך אם היה רוצה היה מבצען ע"י שליח, כך שמעשהו אינו מחויב. ונפסקה ההלכה לברך "על ביעור חמץ", כלומר שגם כאשר החייב במצוה עושה אותה – היות ואם היה רוצה היה משלח שליח, אין מעשהו מעשה

⁵⁴ רא"ש סי' י' ותור"פ בסוגייתנו.

⁵⁵ אמנם נראה שכך הבין הרמב"ן את דעת הראב"ד וע"כ הקשה עליו מנר חנוכה, ותירוצו של הרא"ש, שבנ"ח יש שיהוי בקיום, לא ניחא ליה לרמב"ן שהרי אין בו שיהוי במעשה. ועיין עוד לקמן אות י'.

⁵⁶ וכן דקדק הגרע"א בשו"ת מהדו"נ סי' י"ג.

⁵⁷ רא"ש ר"ה פרק ד' סי' י'.

⁵⁸ אם יש מכאן ראייה שהמצוה היא שמיעת השופר או התקיעה בו, עי' לקמן אות י"א.

⁵⁹ וכן יש להסתפק לגבי מצוה שיש בה שיהוי אך אין היא חובה, האם ברכתה "לעשות", או, כפי שמבואר בסוגיה, "על המעשה".

⁶⁰ ואכן הרא"ש לא הביא את מצות שחיטה כדוגמא למצוה שמברכים בה "על", ואולי זה מפני שגם אם היה בה שיהוי היו מברכים בה "על" שהרי אינה חובה, כמבואר בסוגיה. אולם בתור"פ הביא את שחיטה בתור דוגמא ונפל פיתא בבריא, וצ"ע.

מחויב ויברך על המעשה "על ביעור חמץ", "על המילה", "על השחיטה" (גם בקדשים), ו"על מצות עירוב". ובמצוות שאינן בשליחות⁶¹ יברך תמיד "לעשות": "להניח תפילין", "להתעטף בציצית", "לישב בסוכה" וכו'. לדעת הרמב"ן אין הבדל בין עשיית השליח לעשיית המשלח, וגם אבי הבן יברך על המילה כפי שעושה השליח. (אין להכביר במילים, ומ"מ גם מחילוק זה רואים שהברכה נתקנה על מעשה המצוה וחילוקי נוסחים יהיו לפי אופי חיוב מעשה המצוה, שהרי הקיום של מצוה שהינה אפשרית בשליח ושאינה בשליחות – זהה, וכל ההבדל הוא רק עד כמה המעשה מחויב).

לגבי ברכת המזוזה – בפשטות, היות והמצוה ישנה בשליחות, יברך "על קביעת מזוזה" הן כשקובעה בעצמו והן כשהשליח קובע. לגבי הדלקת נר חנוכה – התקשה בזה הרמב"ן עצמו ונדחק לתרץ "שההדלקה עצמה היא שעושה מצוה ואיתמר בפרק במה מדליקין דצריך לאשתתופי בפריטי ואינו יוצא אלא בשל עצמו, ועוד כיון שהרואה נמי מברך ומצוה לראות משום פרסומי ניסא קבעוה בלמ"ד". דבריו צ"ב, ולכאורה לא נאמרו אלא לתרץ מדוע בעה"ב יברך "להדליק", אך גם הוא יודה שהשליח יברך "על הדלקת נר חנוכה", שהרי אף למ"ד "לבער", שלדעתו לא קשה מדוע בנר חנוכה מברך "להדליק", השליח יברך "על" כי אין לו חיוב במצוה ודו"ק.

הוסיף עוד הרמב"ן, שברכות האכילה יהיו בלמ"ד – "לאכול מצה", "לאכול מרור" וכדו', וגרס כן בגמ' לקמ"ד⁶². ברכת השופר היא בלמ"ד – "לשמוע", שהרי השמיעה אי אפשר לה שתיעשה בשליח וכל אחד שומע לעצמו, אולם ברכת המגילה היא ב"על" – "על מקרא מגילה", שהרי הקריאה יכולה להיעשות ע"י שליח שיוציא את המקיים מדין 'שומע כעונה' ולפיכך ברכתה ב"על".

תוך כדי דיונו בסוגיה התקשה הרמב"ן, וז"ל: "והא דאקשינן מנטילת לולב לאו למימרא דדמי לביעור דהא אי אפשר ליטול לולב ע"י שליח, אלא הכי אקשינן בשלמא למאן דאמר על להבא נמי משמע, הכא כיון שברכתו ומצותו באין כאחת כשנטלו לצאת בו לא קבעוה ליטול שהרי כבר נטלו לצאת בו ואע"פ שהוא עובר לעשיית המצוה מברך על. אלא למ"ד על לשעבר משמע, לולב לאו לשעבר הוא ואמאי קבעו ביה על". ונראה לפרש דבריו שנתקשה מדוע הקשתה הגמ' מלולב למ"ד "על", הרי לפי הנחתנו שנחלקו רק במצוות שישנן בשליחות ומתבצעות כעת ע"י המקיים, נטילת לולב אינה ממין זה שהרי אין ליטול לולב ע"י שליח, וגם מ"ד שברכת הביעור היא "על ביעור" צריך להודות שברכת הלולב היא ליטול?

ותירץ הרמב"ן, שאכן כאן הקושיה היא מסוג שונה. שלמ"ד ש"על" משמעו גם להבא וגם לשעבר מובן; שבנטילת לולב, שהיא מצוה ייחודית אשר בה אף כאשר נוטל האדם את לולבו אמנם אין הוא רוצה לקיים המצוה עד לאחר הברכה אך ודאי שגם הנטילה שלפני הברכה היא חלק ממעשה המצוה והכל נטילה אחת ארוכה, בה רצו חכמים לכלול את כל הנטילה הארוכה הן שלפני הברכה והן שלאחריה בברכת המברך וקבעוה ב"על". אולם למ"ד שבברכת ביעור חמץ מברך "לבער" כי "על" לשעבר משמע, אי"כ בלולב אין הוא כולל בברכת הלולב את המשך הנטילה שאחר הברכה שבה הוא מקיים המצוה, אלא רק את הנטילה שקדמה לברכה, ולמה לחכמים לתקן כך? ותירצה הגמרא "התם מדאגביה נפק ביה", וביאר הרמב"ן: "ופריק התם לשעבר לגמרי הוא דכיון דאגביה לשם מצוה נפק ביה ואפילו למ"ד מצוות צריכות כוונה הרי מתכוון הוא לצאת", כלומר שהנוטל לולב על מנת לקיים את המצוה יוצא כבר בחלק הנטילה שלפני ברכתו, אחיזת הלולב בידיו כבר פטרה אותו מחיוב המצוה, וברכתו שבאה לאחר שכבר קיים המצוה עולה באמת על העבר בלבד, וזהו מקרה חריג שבו הברכה מתבצעת לא לפני מעשה המצוה אלא אחר קיום המצוה ועשייתה.

⁶¹ ע"י תוס' ר"ד קידושין מ"ב. וקצוה"ח קפ"ב, ב'.

⁶² דף ק"ד:

והוסיף הרמב"ן: "מהא שמעינן דכו"ע משנטלו לצאת כדרכו הוא מברך ולא קודם לכן ואילו היה מברך קודם שנטלו היה מברך ליטול אלא שלא רצו לקבוע לו ברכה קודם הנטילה ואם רצה לברך עליו הרשות בידו ומברך ליטול. וכן כתב הרב ר' משה הספרדי⁶³ אלא שאין לשנות ממטבע שקבעו חכמים בברכות". ומשמעות דבריו היא, שחכמים מלכתחילה ויתרו במצות לולב על הברכה לפני מעשה הנטילה ולא אמרו לברך קודם הנטילה (שאיזו היה מברך "ליטול" לכו"ע, בין למ"ד "על" בין למ"ד "ל"), אלא התירו חכמים והעדיפו שיברך אדם אחר נטילתו את הלולב, אולי כדי שיהיה זה עובר לעשייה, כלומר שבשעת הברכה ראוי שהחפץ שבו עושים את המצוה כבר יהיה בידי המברך ותהיה שייכות בין המברך למושא המצוה, ואם יברך לפני שנטל הלולב הרי ידיו ריקות. נמצא שלדעת הרמב"ן אין צורך לברך לפני נטילת הלולב או להפוך את האתרוג או לחפש פתרונו או ללחש פתרונו כאלו כדי שתהיה הנטילה לאחר הברכה, אלא כך הורונו חז"ל לברך אחר תחילת עשיית המצוה, ואף למ"ד "ל" יעשה כך ויברך "על" שמשמעותו שברכתו עולה על מעשה שכבר עשה.

והנה השו"ע כתב⁶⁴: "יברך על נטילת לולב ושהחינו קודם שיטול האתרוג כדי שיברך עובר לעשייתו, או יהפוך האתרוג עד שיברך", ומקורו בראשונים⁶⁵; אך לפי דברי הרמב"ן שכאן אין בדברים אלו צורך. וכן כתב הגר"א⁶⁶: "אבל א"צ לזה כמ"ש פ"א דפסחים דמשמע שמברך אחר שהן בידו ויצא בהן. ואין לברך קודם שלקחן, כמו שכתוב בפרק ג' במנחות⁶⁷ מאימתי מברך וכו' (שם מבואר שמברכים על התפילין אחר הנחתן בידו ולפני קשירתן – ולא לפני הנחתן, ומשמעות דברי הגר"א היא שהסיק מכאן שצריך להצמיד את הברכה למעשה הברכה ככל שניתן) וגם ההיפוך אינו מועיל כיון שמברך על הלולב והן מצויות לפניו אין מעכבין זה את זה כמו שכתוב לקמן סעיף י"ב (כוונתו היא שאדם שיש לו לפניו את כל ארבעת המינים יוצא ידי חובתו גם אם נוטלן בזה אחר זה, אם כך אדם זה שלא נטל את האתרוג עדיין או שנטלו מהופך, הרי את הלולב כבר נטל ואת מצות לולב כבר עשה וקיים ומה תועיל הפיכת האתרוג?! וכיון דאמר בגמ' דמברך בלולב אחר שיצא ולא אשכח צד היכי עבדינן אנן (אם הגמרא לא מצאה פיתרון לברך על הלולב לפני נטילתו נמצא אנו? אתמהא?! ועל צד היותר טוב יכוין שלא לצאת בו, ואף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, כמ"ש תוסי' שם (סוכה) ל"ט א"ט⁶⁸ ועי' בר"ן שם".

הגר"א מפנה א"כ לר"ן שכתב שם שגם למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, אם כיוון שלא לצאת לא יצא ידי חובת המצוה וכשעושה כך הרי המשך הנטילה, גם זו שאחרי הברכה, היא נטילה מחויבת והברכה עולה גם עליה, וא"כ הנטילה היא מעשה ארוך שיוצאים בו רק בסופו – אך כולו הוא מעשה מצוה. ויש להעיר שפיתרון זה, שמכוון שלא לצאת, יועיל למ"ד "על", שלדבריו "על" – לשעבר נמי משמע וא"כ ברכת הנטילה תעלה על כל מעשה הנטילה, הן שלפני הברכה והן שאחריה, כפי שהתבאר בראש דברי הרמב"ן. אך למ"ד "ל" אין בזה תועלת, שהרי ימצא שמברך על מעשה מצוה שלא יצא בו ידי חובתו שהרי מברך "על" – לשעבר משמע. אולם היות וכך ההלכה, כמ"ד "על", אפשר לעשות כן "על הצד היותר טוב"⁶⁹.

.1

⁶³ רמב"ם פרק י"א מהל' ברכות הלכה ט"ו.

⁶⁴ אר"חסי' תרנ"א סעי' ה'.

⁶⁵ תוס' סוכה ל"ט.

⁶⁶ ד"ה "אר".

⁶⁷ דף ל"ה:

⁶⁸ ד"ה "עובר".

⁶⁹ אולם לדברינו לקמן אות ז' שהרמב"ם פסק כמ"ד "ל" עדיף אולי שלא לכוון כך.

יסוד זה שכתוב בגמרא לדעת הרמב"ן, שמצוות שכבר עשה אותן יברך עליהן ב"על", הרחיב אותו הרמב"ן גם לאכילת המרור. בגמ'⁷⁰ נחלקו רב הונא ורב חסדא מה יעשה אדם שיש לו למרור ולכרפס ירק אחד בלבד, וזוהי לשון הגמ' לגירסת הרמב"ן: "אמר רב הונא מברך מעיקרא אמרור בפה"א ואכיל ולבסוף מברך על אכילת מרור (כלומר לפני ההגדה, בכרפס, יאכל את המרור בלי ברכת המצוות וכשיאכלנו אחר ההגדה לשם מצות מרור יברך עליו "על אכילת מרור") וכו' אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בפה"א ולאכול מרור ואכיל". ובלט ההבדל שלרב הונא מברך "על" ולרב חסדא בלמ"ד, וכתב על כך הרמב"ן: "מדאמרינן בכולהו לאכול ובדרב הונא על – ש"מ דכל היכא דאכיל ליה בדלא טעים מיניה כלום מברך לאכול כשאר כל המצוות שמברך עליהן עובר לעשייתן בלמ"ד וכן כל כיוצא באלו. אבל בדרב הונא כיון שמילא כריסו ממנו אע"פ שלא אכלו לשם מרור כמברך לאחר המצוה הוא ומברך על".

כלומר, ברכות מצוות האכילה צריכות להיות בלמ"ד שהרי אין אפשרות לאכול ע"י שליח, אולם לדעת רב הונא שאדם שאין לו אלא ירק אחד אוכלהו בתחילה לשם כרפס, ואת ברכת המצוות מברך הוא רק אח"כ כשאוכל פעם שניה, נמצא שכאשר הוא מקיים את המצוה – באכילתו השניה – כבר עשה מעשה מצוה (בפעם הראשונה שאכל) אע"פ שלא התכוון לצאת בו ידי חובתו – ולכן יברך "על" כדי לכלול גם את המעשה שכבר עשה. וזהו הוא לנוטל לולב שמברך על מעשה שכבר עשה, אע"פ ששם זהו מעשה אחד ארוך וכאן שני מעשים נפרדים. ומכאן יצא שגם מי שנטל לולב לא לשם מצוה והניחו, ועכשיו רוצה לנוטלו לצאת בו (כפי שמצוי במי שמביא לולבו מביתו לבית הכנסת), אף אם רצונו לברך לפני הנטילה כפי האפשרות שהביא הרמב"ם⁷¹, הרי לפי הרמב"ן יברך "על נטילת לולב" שהרי כבר עשה מעשה.

הרמב"ן, כשביאר שיטתו שמצוות שהן אפשריות בשליחות יברך בהן "על", כתב: "והוא הדין להפרשת תרו"מ וחלה בכולם מברכין על, וכן כתב ר' אחא משבחה ז"ל בשאלתא דפסחא שהרי הפרשת תרומה וחלה אפשרית ע"י שליח". אלא שנתקשה בזה הרמב"ן: "ולענין הפרשת תרומות וחלה שכתבתי מצאתי אח"כ בתוספתא⁷² דקתני היה מהלך להפריש תרומה ומעשרות אומר אקב"ו להפריש תרומות ומעשרות. ובירושלמי⁷³ הביאו זאת", ונוסח זה של התוספתא קשה על שיטת הרמב"ן⁷⁴!

תירץ הרמב"ן לשיטתו: "ויש לי לתקן דהתם כיון דאינה נעשית ע"י אחרים אלא מדעתן ע"י שליח שעשוהו בעלים, שהתורם את שאינו שלו אין תרומתו תרומה דדרשינן⁷⁵ אתם גם אתם לרבות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם הילכך לא דמיא לביעור ומילה וכיוצא בהן דמברך בהו על וגם זה נכון וברור". יצא הרמב"ן לחלק בין תרו"מ שהשליחות בהן צריכה דעת משלח לבין מילה וביעור חמץ שאינה צריכה. מה כוונתו? בספר קובץ שיעורים⁷⁶ הבין, שהחילוק הוא שבתרומה צריך דיני שליחות, ואילו במילה וביעור חמץ אפשר לקיים המצוה ע"י מי שאינו בר שליחות, וכל המצוה בהן אינה עשיית המעשה אלא הויית התוצאה, שהבן יהיה נימול והחמץ יתכלה. ונתקשה משחיטת קדשים שהיא המקור בתורה לדיני שליחות, שלפי דבריו לכאורה לא צריכים כלל דיני שליחות, ונדחק. ויותר נראה, שהחילוק הוא שמצות מילת בן שנעשית ע"י מי שאינו אביו, היא מילה גם אם לא שלח האב את המוהל, וביעור חמץ שנעשה ע"י מי שאינו בעליו הינו ביעור אף ללא דיני שליחות, והמילה נתקיימה והחמץ בוער אף אם המצוה לא שלח

⁷⁰ פסחים דף ק"ד:

⁷¹ פרק "א מהל' ברכות הלכה ט"ו.

⁷² ברכות פרק ו' הלכה י"ט.

⁷³ ברכות פרק ט' הלכה ג'.

⁷⁴ קשה הוא אף לשיטת ר"ת שהרי אין המשכיות למעשה ההפרשה, אך לא מצאתי מי שהתעורר בזה.

⁷⁵ ב"מ כ"ב.

⁷⁶ פסחים אות כ"ט.

את השליח, אלא שאם הוא לא שלח הוא לא קיים את המצוה (כפי שאם הרוח כיסתה את הדם, נפטר השוחט מלכסות אע"פ שלא קיים את המצוה). מה שאין כן בתרו"מ – שם אם לא מונה השליח אין במעשהו מאומה, ללא דעת בעלים אין משמעות למעשה השליח, כדי לפעול חלות על ממונו של המשלח צריכים את הסכמתו ודעתו. לפיכך כתב הרמב"ן, שבתרו"מ מברכים "להפריש", שאי אפשר להיפטר מהן אלא ע"י עצמו ודעתו שלו במינוי השליח⁷⁷. ועדיין נראה, מ"מ, שאם יפריש תרו"מ ע"י שליח שפועל מדעת בעה"ב – יברך השליח "על הפרשת תרו"מ", שהרי אין הוא מחויב להפריש ושליח תמיד מברך "על", וכל חילוקו של הרמב"ן הוא רק מדוע בעה"ב יברך בלמ"ד, אע"פ שאת מעשה ההפרשה אפשר לעשות ע"י שליח.

מדברים אלו של הרמב"ן⁷⁸ הסיק המג"א⁷⁹, ששליח המדליק נר חנוכה יברך "להדליק" ולא כפי שכתב הבי"ח (שם) ששליח מברך "על הדלקת", וביאר מחצית השקל⁸⁰ שמצות הדלקת הנר בחנוכה דומה להפרשת תרו"מ בכך שצריכה דעת בעלים. ודאי שלפי הבנתנו, שעניין דעת בעלים נצרך במקום בו באים ליצור חלות, הרי אין בהדלקת נר חנוכה יצירת חלות, ונר חנוכה שהודלק ע"י מי שאינו מבני הבית נחשב נר חנוכה כשר⁸¹. ואף אם נבין את דברי הרמב"ן כדעת הקוב"ש, יותר מסתבר היה לומר שמצות נר חנוכה היא שהנר יהיה דלוק ולא יצטרכו שם את דיני שליחות, וברכתו מלכתחילה לפ"ז צריכה להיות "על הדלקת", וכ"כ הרמב"ן בראשית דבריו וענה שמברכים "להדליק" בגלל הצורך בשמן פרטי, כמבואר לעיל. בכל מקרה, לענייננו ראיית המג"א אינה מובנת לכאורה – מה להדלקת נ"ח ולהפרשת תרו"מ? ואף אם נאמר שהן שוות, עדיין יותר מסתבר ששליח יברך ב"על", כפי שמצאנו זאת למ"ד שעל כל המצוות האפשריות בשליח מברכים בלמ"ד, שכשהשליח עושה אותן – מברך ב"על".

.ז

בדברי הרמב"ם⁸² הובאו חילוקי הדינים שהובאו בסוגייתנו, מתי לברך "לעשות" ומתי "על המעשה", כולם: בהלכה י"א כתב: "כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות עשה אותה לאחרים מברך על העשיה", וזהו החילוק המבואר בגמרא שהמל את בן חברו מברך "על המילה" וכשמל אבי הבן את בנו מברך "למול". בהלכה ט"ו כתב: "נטל את הלולב מברך על נטילת לולב שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו... מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מעשה מברך על העשיה", וזהו החילוק המבואר בגמרא מקושייתה מנטילת לולב ותירוצה, וכמו שביאר הרמב"ן. בהמשך אותה הלכה כתב: "אבל נטילת ידיים ושחיטה הואיל ודברי הרשות הן אפילו שחט לעצמו מברך על השחיטה ועל כיסוי הדם ועל נטילת ידיים", כלומר מצוה שאדם עושה אע"פ שאינו מחויב לעשות הרי מברך ב"על". כך מבואר בגמרא לגבי שחיטה "התם היכי נימא? נימא לשחוט?! לא סגי דלאו איהו שחט?!" וביאר הר"ן בחידושו⁸³, שבשחיטה אפשר אפילו שלא ישחוט כלל. והרמב"ן בסהמ"צ⁸⁴ אף גרס "לא סגי דלא שחיט", ואם כן הדבר מבואר בגמ' שעל מעשה רשותי מברך "על".

⁷⁷ ונראה שזוהי כוונת הגרא"ז ז"ל בהערתו לרמב"ן.

⁷⁸ וכן של הר"ן.

⁷⁹ סי' תרע"ו סס"ק ד'.

⁸⁰ על אתר, ד"ה "ובר"ן.

⁸¹ יציאה ידי חובה של בני הבית בנר כזה תלויה בהגדרת מצות הדלקת הנר, האם היא חובה אישית או חובת הבית ואכ"מ.

⁸² בפרק י"א מהל' ברכות.

⁸³ בסוגייתנו.

הראשונים⁸⁵ הקשו עליו, שחילוקים אלו מבוארים בגמרא למ"ד "לבער", אך משמע שלמ"ד "על ביעור" לא צריך להם, והדין צריך להיות שאב המל את בנו מברך "על המילה" ולא כפי שכתב הרמב"ם. שהרי גם הרמב"ם עצמו בסוף הל"ט"ו כתב "וכך הוא מברך על ביעור חמץ", א"כ פסק כמ"ד "על ביעור"! והנראה בזה, שהרמב"ם עצמו בסוף הלכה ט"ו נימק את ברכת "על ביעור חמץ" וז"ל: "וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו". משמע שאכן לפי הכללים של הרמב"ם היה צריך הבודק את ביתו שלו לברך "לבער חמץ", ורק הבודק בית לאחרים היה צריך לברך "על ביעור". אלא שבזה דומה מצות ביעור למצות נטילת לולב, שהברכה נאמרת לאחר שקיים כבר את המצוה, שהרי הבא לבדוק את ביתו ולנקות ממנו את החמץ גילה בזה דעתו שאין רצונו בחמץ וא"כ הוא הוא ביטול החמץ, החפץ שלא יהיה חמץ ברשותו. יוצא ממילא שהתבצעה כבר המצוה והוא מברך אחריה, וכפי שנטילת לולב ברכתה "על" בגלל שמברכים עליה לאחר שיצא ידי חובתו, אף ביעור חמץ כן.

ועיי' במאירי⁸⁶, שהבין כן בדעת הרמב"ם אך חלק עליו בהגדרת הביטול ולכן כתב⁸⁷ טעם אחר. ונראה עוד להוסיף, שהרמב"ם הוציא זאת מתוך דברי הגמרא, שתיכף לתירוץ שברכת נטילת לולב היא ב"על" בגלל שכבר יצא ידי חובתו משהגביה הלולב, סיכמה "והלכתא על ביעור חמץ", והסיק מכך הרמב"ם ששני הדינים מאותה סיבה, כי כבר קיים מצותו ויצא ידי חובתו. ולפי דברי הרמב"ם, כל מחלוקת ר"פ ורב פפי היא במצוות שעושה האדם בעצמו אך יכול לעשותן ע"י שליח, ובתחילה חשבה הגמ' שגם ביעור חמץ היא מצוה ממין זה, אך במסקנה אינה כמותן אלא ברכתה "על ביעור חמץ", מה שאינו במצוות שאפשר לעשותן ע"י שליח, שכאשר עושה אותן האדם עצמו יברך בלמ"ד כר' פפי שאמר "לבער" אע"פ שהלכה לברך "על ביעור"!

בהלכה י"ד כתב הרמב"ם: "עשה המצוה לו ולאחרים כאחד אם היתה מצוה שאינה חובה מברך על העשיה לפיכך הוא מברך על מצות עירוב, היתה חובה ומתכוון להוציא עצמו מידי חובה ולהוציא אחרים מברך לעשות לפיכך הוא מברך לשמוע קול שופר". והדברים צריכים ביאור, מה כוונתו "מצוה שאינה חובה" שיברך בה על העשייה, שאם כוונתו למצוות כשחיטה ונטילת ידיים, שבעצם אינן מצוות אלא מעשה המתיר את האכילה, הרי ביאר דינן בהט"ו!

וצ"ל שכוונתו למצוות שאין אדם "מצווה לרדוף אחריהן"⁸⁸, אלא שיש תנאים מוקדמים לחיוב בהן, כמזוזה ומעקה, ועליהן כתב שאם עשה המצוה לו ולאחרים מברך "על", אולם מצוות שאין תנאים מוקדמים לחיובן, כסוכה, שופר ותפילין – אותן אם עשאו לו ולאחרים כאחד יברך בלמ"ד.

על כללי הרמב"ם הקשה הראב"ד⁸⁹ מברכת המגילה, שברכתה "על מקרא מגילה", ולפי הרמב"ם כשקורא האדם להוציא את עצמו צריך לברך "לקרוא מגילה"; וכן הקשה מברכת האכילה של מצה ומרור, שפסק הרמב"ם⁹⁰ לברך "על אכילת מצה" ו"על אכילת מרור" וכיו"ב גם על הקרבנות, למרות שמצוות אלו האדם עושה לעצמו. ואכן הראב"ד עצמו בסוף השגתו, דעתו שיברך "לאכול מרור" כדעת הרמב"ן. ותי

⁸⁴ מהדורת שעוועל עמ' כ"ד.

⁸⁵ הרמב"ן בחידושיו והר"ן בהלכותיו ובחידושיו ועוד.

⁸⁶ בית הבחירה עמ' ל"ד.

⁸⁷ שם לעיל עמ' ל"ב.

⁸⁸ כלשונו בהלכה ב'.

⁸⁹ בהלכה ט"ו.

⁹⁰ בהל' חמץ פרק ח' הלכה ו'.

בעל מגדל עוז⁹¹, וכן ביאר האור שמח⁹², שכוונת הרמב"ם לומר שמצוות שצריכות להתקיים בסגנון ציבורי ברכתן "על", ומקרא מגילה בגלל הפרסומי ניסא שבה יש בה מימד ציבורי ועיקר קריאתה הוא בציבור, וכן קרבן פסח צריך להיאכל בחבורה, ועל כן ברכתם ב"על" ודפח"ח.

ח.

מצאנו א"כ שלוש שיטות מרכזיות בראשונים בביאור החלוקה בין המצוות לעניין ברכתן, וננסה למצות את המחלוקת לגבי כמה מצוות פרטיות ע"י שנתבונן בפסק ההלכה בהן.

בברכת המילה: לדעת ר"ת יברך המל "על המילה", שהרי אין משמעות להמשך התקיימות המצוה, וכן יברך גם אבי הבן כשמל בעצמו. לדעת הרמב"ן, הן אבי הבן והן השליח יברכו "על המילה", כי זו מצוה שאפשר לעשותה בשליחות. אולם לדעת הרמב"ם, אף שהשליח יברך "על המילה", אבי הבן כשמל את בנו יברך "למול" שהרי עושה מצוה לעצמו. השו"ע פסק "אם אבי הבן הוא מוהל בעצמו מברך למול את הבן לדעת הרמב"ם"⁹³ ולא הביא מרן חולקים, ואם כן כד ס"ל. ולכן בהלכות עבדים, כשכתב השו"ע⁹⁴ "המל את העבדים מברך אקב"ו למול את העבדים", הוסיף באר הגולה: "ואם מל עבד של אחרים מברך על מילת העבדים", שהרי דעת הרמב"ם והשו"ע היא לחלק בין העושה מצוה לעצמו לעושה אותה לאחרים. אולם הרמ"א⁹⁵ הוסיף "ויש חולקין וכן נוהגין שלא לחלק", כלומר גם אבי הבן שמל את בנו יברך "על המילה", וא"כ פסק כר"ת או כרמב"ן.

בברכת המצה: לדעת ר"ת יברך "על אכילת מצה", כמבואר ברא"ש⁹⁶, לדעת הרמב"ן מברך "לאכול מצה", ולדעת הרמב"ם "על אכילת מצה" כנ"ל. בשו"ע⁹⁷ נפסק "על אכילת מצה", והרמ"א לא השיג.

בהדלקת נר שבת: לדעת ר"ת צריך לברך בפשטות "להדליק", שהרי יש משמעות להיות הנר דלוק אף לאחר גמר פעולת ההדלקה, כפי שביארנו לעיל לגבי נר חנוכה. לדעת הרמב"ן צריך לברך בפשטות "על הדלקת הנר", שהרי זו מצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח, ואף שבנר חנוכה מברך "להדליק" זהו משום ששם צריך שמן פרטי והשתתפות בפריטי כפי שאמר הרמב"ן, מה שאין כן בנר שבת. לדעת הרמב"ם, כשמדליק בעצמו יברך "להדליק נר שבת", וכשמדליק לאחרים יברך "על הדלקת נר שבת". בשו"ע כתב⁹⁸ שכשידליק יברך "בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת".

במזוזה כבר כתבנו⁹⁹, שלדעת ר"ת מסתבר שאדם הקובע מזוזה לעצמו יברך "לקבוע", כפי שבנר חנוכה מברך "להדליק"¹⁰⁰, והסתפקנו שם מה יהיה דינו של שליח הקובע בבית חברו. לדעת הרמב"ן יברך

⁹¹ בהלכה ט"ו.

⁹² על אתר.

⁹³ יו"ד סי' רס"ה סע' ב'.

⁹⁴ סי' רס"ז סע' י"ב.

⁹⁵ סי' רס"ה סע' ב'.

⁹⁶ סי' י'.

⁹⁷ א"ח סי' תע"ה סע' א'.

⁹⁸ א"ח סי' רס"ג סע' ה'.

⁹⁹ לעיל אות ד'.

¹⁰⁰ וכ"כ הגרע"א בתשובה מהדו"ת סי' י"ג להשוות את נר חנוכה ומזוזה בדברי ר"ת אלו.

"על קביעת מזוזה", שהרי זו מצוה שאפשר לקיימה באמצעות שליח, ולדעת הרמב"ם הקובע לעצמו מברך "לקבוע" ולאחרים "על קביעת מזוזה". בשו"ע כתוב¹⁰¹ "ויברך אקב"ו לקבוע מזוזה", ובביאור הגר"א¹⁰² הביא מהירושלמי לברך "על מצות מזוזה". לגבי דינו של שליח הקובע מזוזה לא נתבאר בפוסקים.

בהפרשת חלה : לדעת ר"ת ברכתה "על הפרשת חלה", שהרי זהו מעשה שאין לו המשכיות, וגם לדעת הרמב"ן היה ראוי לברך כד, אלא שכבר ביאר הרמב"ן שהמפריש לעצמו מברך "להפריש", כי השליחות בתרומה ובחלה מצריכה דעת בעלים (וכבר נזכר לעיל¹⁰³), ודין השליח בפשטות לברך "על הפרשת חלה". לדעת הרמב"ם, המפריש לעצמו יברך "להפריש" ולאחרים "על הפרשת חלה". בשו"ע¹⁰⁴ נפסק "יברך אקב"ו להפריש תרומה".

לגבי **נר חנוכה** מבואר בגמרא שמברך "להדליק"; הרמב"ם כתב שהשליח יברך "על הדלקת" ואנו ניסינו לומר¹⁰⁵ שכך תהיה גם דעת הרמב"ן. בדעת ר"ת¹⁰⁶ נסתפקנו, ונחלקו בזה כאמור הב"ח¹⁰⁷ שכתב לברך "על הדלקת" והמג"א¹⁰⁸ שכתב לברך "להדליק".

נמצא שדעת השו"ע כהרמב"ם בכל מקום, ואילו בדעת הרמ"א מצאנו סתירות – שהרי בהל' מילה פסק שלא כרמב"ם, בהל' מצה שלא כרמב"ן ובהל' חלה שלא כר"ת, וצ"ע בדעתו.

פרק ג' : ברכה לאחר עשיית המצוה

ט.

בדין ברכה על מצוה לאחר שעשאה נחלקו הפוסקים, שדעת הרמב"ם¹⁰⁹ היא "העושה מצוה ולא בירך אם המצוה עדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייתה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך. כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחילה חוזר ומברך לאחר שנתעטף אקב"ו להתעטף בציצית, וכן מברך לאחר שלבש תפילין להניח תפילין וכן אחר שישב בסוכה לישב בסוכה, וכן כל כיוצא באלו. אבל אם שחט בלא ברכה אינו חוזר ומברך אחר שחיטה אקב"ו על השחיטה וכן אם כיסה הדם בלא ברכה או הפריש תרו"מ או שטבל ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה וכן כל כיוצא בזה". אולם דעת הגהות אשר"י¹¹⁰ שאפשר לברך אחר שחיטה, והשו"ך¹¹¹ פסק כרמב"ם.

¹⁰¹ יר"ד סי' רפ"ט סע' א'.

¹⁰² שם ס"ק ב'.

¹⁰³ אות ו'.

¹⁰⁴ יר"ד סי' שכ"ח סע' א'.

¹⁰⁵ אות ו'.

¹⁰⁶ אות ד'.

¹⁰⁷ ס"י תרע"ו.

¹⁰⁸ סי' תרע"ו ס"ק ד'.

¹⁰⁹ פרק י"א מהל' ברכות הלכות ה'ו'.

¹¹⁰ חולין פרק א' סי' ב'.

¹¹¹ יר"ד סי' י"ט ס"ק ג'.

אכן, מצינו לעיתים מצוות שמברכים עליהן לאחר שהתחיל המעשה. לדוגמא: כתב הרמ"א לגבי הדלקת נר שבת¹¹²: "ויש מי שאומר שמברך אחר הדלקה" כדי שלא לקבל שבת בברכה, שאז אי אפשר כבר להדליק. ומוסיף הרמ"א: "וכדי שיהא עובר לעשייתן לא יהנה ממנה עד אחר הברכה, ומשימין היד לפני הנר אחר ההדלקה ומברכים ואח"כ מסלקין היד וזה מקרי עובר לעשייה". ומבואר שלא ניחא לרמ"א לוותר על דין 'עובר לעשייתן', וכמו שביארנו קודם שלדעת הרמב"ם הוא לעיכובא, וכן ההלכה לש"ך, על כן כתב לחכות וליהנות רק אחרי הברכה. וצריך להסביר שאין הברכה עולה על ההנאה אלא שההנאה היא גמר מעשה המצוה שמתחיל בהדלקה ומסתיים בהנאה, ועל כן ס"ל לרמ"א שכל עוד לא נהנה יכול הוא לברך על ההדלקה. וכהסבר זה יש לומר גם בברכת "על נטילת ידיים", שמצאנו בתוס'¹¹³ שהטעם שמברכים אחר נטילה ולפני ניגוב הוא שהאוכל בלא ניגוב כאילו אוכל לחם טמא. וגם כאן נראה להסביר זאת כך – אין מברכים על הניגוב, אלא היות וגמר הכנת הידיים לאכילה (שזהו תפקיד הנטילה) הוא בניגוב, הרי זהו המשך מעשה הנטילה ואפשר לברך על הנטילה עד הניגוב, ולפ"ז אפשר רק עד הניגוב ולא אחריו. וכך נראה גם להסביר את פשרת הרא"ש¹¹⁴ שפסק לברך את ברכת "להכניסו" בין מילה ופריעה מפני ש"כל המל ולא פרע כאילו לא מל"¹¹⁵ – ועל כרחך צריך לומר שאין הברכה עולה על הפריעה (שהרי לא נצטוה אברהם אבינו על הפריעה¹¹⁶), אלא כדלעיל – שכל עוד לא פרע לא נגמרה המילה ועדיין אפשר לברך עליה והברכה עולה על המילה.

וכך יבואר גם מש"כ התוס'¹¹⁷, שגם אם נטל כבר לולב יוכל לברך עדיין "על נטילת לולב" ולנענע כדי לקיים את דין 'עובר לעשייתן', ונאמר שהנענוע הוא גמר הנטילה של הלולב ואין הברכה עולה על הנענוע אלא על הנטילה שלא נסתיימה עד אליו¹¹⁸. ואולי יש להסביר בכך גם את מנהג הנשים המובא בפוסקים¹¹⁹ לברך על הטבילה בין טבילה ראשונה לשניה, ונבאר שמעשה הטבילה וההיטהרות מתחיל בטבילה ראשונה ונגמר בשניה ולכן מתקיים כאן דין 'עובר לעשייתן'.

כל זה במקרים אלו שהם היוצאים מן הכלל, אך בדרך כלל אין מברכים על מצוות לאחר עשייתן. אולם הרמב"ם כתב, שמצוה שעשייתה קיימת מברך עליה אף אחר העשייה, אמנם מצאנו שראוי גם במצוות כאלו, שעשייתן קיימת, לעשות מעשה מסוים. כלומר – במצוות מסוג זה יש המשך מעשי למצוה אף לאחר מעשה המצוה, אלא שהמשך הוא פסיבי ואינו פעיל, ואע"פ שאפשר לברך עליהן, ראוי בכל זאת לעשות מעשה פעיל. והוא שמצאנו בגמ'¹²⁰ לגבי תפילין: "היה משכים לדרך ומתיירא שמא יאבדו מניחן וכשיגיע זמן ממשמש בהן ומברך עליהן". וכתבו התוס'¹²¹: "מכאן נראה כשאדם משכים קודם היום ומתעטף בציצית כשיאור היום אין צריך להסיר טליתו כדי לחזור וללבוש ולהתעטף ולברך דכיון שממשמש בו יכול לברך". א"כ מצאנו שאף במצוות שיש המשך לעשייתן צריך לממשם כשמברך. וכן כתב השו"ע¹²² בנוגע ללולב "ינענע בשעה שמברך", שהרי את הלולב כבר נטל וכרגע המצוה נעשית באחיזתו בלבד וזהו

¹¹² או"ח סי' רס"ג סע' ה'.

¹¹³ פסחים ז': ד"ה "על", סוכה ל"ט. ד"ה "עובר".

¹¹⁴ שבת פרק י"ט סי' י'.

¹¹⁵ שבת דף קל"ז:

¹¹⁶ כפי שהקשה החת"ס בשו"ת יו"ד סי' רמ"ח.

¹¹⁷ סוכה ל"ט. ד"ה "עובר".

¹¹⁸ ועי' לקמן הסבר נוסף.

¹¹⁹ יו"ד סי' ר' באר היטב אות א'.

¹²⁰ מנחות ל"ו.

¹²¹ ד"ה "וכשיגיע".

¹²² או"ח סי' תרנ"א סע' ח'.

מעשה פסיבי, וכיון שראוי להפכו למעשה פעיל לכן ינענע¹²³. ואולי עפ"ז אפשר להסביר את דברי הראשונים והפוסקים¹²⁴ שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה; למרות שמצות סוכה מתקיימת בעצם השהות בסוכה, אף לפני האכילה, לא רצו חכמים לתקן ברכה על מעשה פסיבי ולכן תקנו לברך רק כאשר עושה מעשה פעיל ומשמעותי בסוכה, והוא האכילה (ועפ"ז אין לברך ברכת הסוכה אף על שינה בסוכה, שגם היא אינה מעשה פעיל, ולא כפי שכתב המ"ב¹²⁵).

אך בכל המקרים הללו אין הברכה על המעשה הפעיל מצד עצמו, שהרי אין מצוה למשמש בתפילין או בציצית ואין מצוה לאכול בסוכה ואף נענוע בלולב הוא רק הידור. אלא הברכה היא על המעשה הפסיבי הסביל של השהות בתפילין והיות האדם עטור בהן, היות האדם עטוף בציצית, השהיה בסוכה והאחיזה בלולב, אולם המעשה הפעיל והאקטיבי מבטא ביתר עוז את המעשיות של המצוה, ועל כן ראוי (משמע קצת שבתפילין, ציצית ולולב אין זה לעיכובא) או צריך (כך יותר משמע בסוכה) לעשותו לאחר הברכה מיד.

אולם במצוות שאין בהן מעשה פסיבי ואין משמעות מצוותית לשהות בהן, כגון מעקה ומזוזה, גם למשמוש לא יהיה ערך, כמבואר בהמשך.

י.

הגרע"א בתשובותיו¹²⁶, לגבי אדם ששכח לברך לפני הדלקת נר חנוכה, כתב: "דיש לצדד עוד, דאף בנוזר לאחר גמר הדלקתו, דיברך, כיון דצריך שיעור הדלקה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ועיי שו"ע¹²⁷ אם נתן בה שמן פחות משיעור זה לא יצא אפילו דיעבד, אי"כ כל משך הדלקתו עדיין מצותו קיימת ונמשך, ועיי רא"ש פ"ק דפסחים סי' ג'¹²⁸ כתב הטעם דמברך להתעטף בציצית להניח תפילין לישב בסוכה ולהדליק נר חנוכה דיש בהם שיהוי מצוה, והלשון מורה ע"ז להיות עטוף בציצית ולישב בסוכה וכו', ולהדליק נ"ח [יש] שיהוי במצותה כדאמרינן משתשקע וכו' שתכלה רגל מן השוק עיי"ש. הרי דמדמה נ"ח לציצית ותפילין דיש שיהוי במצותם. אי"כ י"ל כמו בציצית ותפילין מברך גם אחר הנחתם דעדיין עוסק במצוותם הוי כמו קודם עשייתן, הי"ל בני"ח. ואף דאינו דומה לגמרי דשם עוסק במצוותם במה דלבוש, וכן מזוזה בפתחו ולא בירך בשעת קביעתו אף דאינו עושה מעשה, מ"מ כל רגע הוי תחילת מצוה, דאילו נטלו המזוזה לא יהיה לו מצוה מכאן ולהבא. וכן בלולב דכתבו תוס' דנענוע הלל מהמצוה ומקרי עובר לעשייתן היינו ג"כ דעכ"פ אילו לא היה מנענע היה מחוסר מצות נענוע, ומוטל עליו לנענע, משא"כ בני"ח דכל שבשעת הדלקה היה בו שמן כשיעור, אף אם רגע אח"כ כבתה הנר אין מוטל עליו להדליקו. ואין שום גירעון במצוה מה שאינו דולק יותר, וא"כ י"ל דמקרי עברה מצוותה, מ"מ כיון דכ"ל הרא"ש בחדא לקרותם שיהוי מצוה י"ל דמקרי עובר לעשייתן". עכ"ל ונתבונן בדבריו בעז"ה.

הוכיח הגרע"א, מכך שלא יוצא י"ח הדלקת נ"ח אם לא שם שמן כשיעור, שמצותו מתקיימת כל משך "הדלקתו" (וכוונתו לזמן דליקת הנר). והשווה זאת לדברי הרא"ש בדעת ר"ת, שנוסח ברכת המצוות לדעתו תלוי בכך שיש שיהוי במצוה, ואכן הרא"ש שם לצורך דיונו הוזה את נר חנוכה לתפילין, ציצית וסוכה. עפ"ז רצה הגרע"א להסיק, שגם לאחר שגמר להדליק, כל עוד הנר דולק הרי המצוה מתקיימת

¹²³ אך עיי' לעיל הסבר אחר לדין זה.

¹²⁴ שו"ע אר"ח סי' תרל"ט סע' ח'.

¹²⁵ שם ס"ק מ"ח.

¹²⁶ מהדורה תניינא סי' י"ג.

¹²⁷ סי' תרע"ה.

¹²⁸ צ"ל סי' י'.

ואפשר לברך עליה. אמנם העלה הגרע"א תוך כדי דיונו שני חילוקים בין ציצית, תפילין וסוכה לבין נר חנוכה: הראשון הוא שבנ"ח אינו עושה מעשה לאחר שגמר להדליק אע"פ שהנר דולק, משא"כ בציצית שהוא עוסק במצותה במה שעטוף (ויש להוסיף על דבריו, שגם בתפילין עוסק במה שעטוף ובסוכה במה ששוהה ומתעכב בסוכה). וחילוק שני יש, שבנ"ח לאחר שסיים את מעשה ההדלקה (וכשנתן מראש שמן בכמות מספקת) הסתיים חיובו, ואף אם יכבה הנר אין צורך להדליקו שנית, מה שאינו בציצית, סוכה ותפילין שחיובו קיים בכל עת. ההבדל בין שני החילוקים הוא לעניין מצות מזוזה, שלפי החילוק הראשון מזוזה היא כנר חנוכה, שהרי אין בה מעשה, ולפי החילוק השני מזוזה היא כתפילין, שהרי חייב בה כל הזמן ואם תסור המזוזה יתחייב לקובעה מחדש. אולם למרות שניתן לומר את שני החילוקים הללו, טוען הגרע"א שדברי הראש"ש שהשווה את נ"ח לתפילין, ציצית וסוכה מחייבים שלא לחלק.

ולולא דבריו הנעימים, היה יותר נראה לחלק את חילוקו הראשון ולומר שהראש"ש השווה את נ"ח לתפילין ודומותיה בגלל שדיונו היה על נוסח הברכה, ודעתו היא שכל מצוה שהמעשה שלה יש לו משמעות אף לכשיסתיים, מברך בלמ"ד. ועל כן בתפילין, שלמעשה ההנחה יש משמעות גם לאחר סיום ההנחה בהיות האדם עטור בתפילין – מברך "להניח", וכן בנר חנוכה, שיש להדלקה משמעות גם לאחר סיומה והיא היות הנר דולק – יברך "להדליק". ולא חילק הראש"ש א"כ בין משמעות שיש בה מעשה (כתפילין, סוכה וציצית) למשמעות של קיום בלבד (כנר חנוכה ומזוזה). ואכן הרמב"ן¹²⁹, שהביא חילוק זה בשם הראב"ד, סבר את חילוקו הראשון של הגרע"א והקשה על הראב"ד מנ"ח שבו אין משמעות של מעשה, לאחר שנסתיימה פעולת ההדלקה.

אכן כל זאת בדיון על נוסח הברכה, אולם הרמב"ם¹³⁰ דן על היכולת לברך, והברכה כפי שביארנו נתקנה על מעשה מצוה, ואם לא תהיה פעולה מעשית – ולו פסיבית וסבילה – לא תוכל להיות ברכה. לכן הוא לא חילק בין מעשים שיש להם המשך קיומי לאלו שאין בהם קיום לאחר עשיית המעשה, אלא בין מעשים שיש בהם המשך מעשי, ואפילו פסיבי, לאחר סיום המעשה האקטיבי, לבין מעשים שאין להם המשך מעשי כלל. וכלשונו הזהב: "כל מצוה שעשייתה קיימת מברך אחר העשייה", ודקדק בלשונו "עשייתה קיימת" ולא "קיומה קיים". ואם דברינו נכונים, הרי גם הנחתו של הגרע"א שמצות מזוזה מברכים עליה אחרי הקביעה אם לא בירך בשעת קביעה, גם היא לא הוכחה, ויותר נראה שלא יברך שהרי אינו עושה מעשה. ואכן בדיון זה הסיק כך הגר"ש משאש זצ"ל בספרו תבואות שמש¹³¹. ואע"פ שנחלקו עליו הגר"ש אלישיב שליט"א¹³² והגר"ע יוסף שליט"א¹³³, לפי דברינו דלעיל נראים יותר דברי הגר"ש משאש זצ"ל.

אכן, בדעת הגרע"א שלא חילק בין עצם דין ברכת המצוות שנתקן על המעשה לבין נוסח הברכה המוזכר בראש"ש, נראה לומר שהוא ז"ל לשיטתו בתשובותיו¹³⁴ שברכת המצוות נתקנה על הקיום, ואילו כל דברינו דלעיל מבוססים על דברי הברכי יוסף¹³⁵ שברכת המצוות נתקנה על מעשה המצוה, וכנ"ל באות ג'.

¹²⁹ בחידושו בסוגייתנו.

¹³⁰ הל' ברכות פרק "א הלכה ה'.

¹³¹ חלק י"ד סי' צ"ז, וכתב כן שנית בשו"ת שמש ומגן י"ד סי' ב', ו-ז'.

¹³² הובאו דבריו בשמש ומגן סי' א'.

¹³³ שו"ת יביע אומר ח"ח י"ד סי' כ"ז.

¹³⁴ מהדורא קמא סי' ט' בסופו.

¹³⁵ המוזכרים בשו"ת הגרע"א סי' ט'.

י"א.

במצות שופר בר"ה ישנן שתי פעולות – תקיעה ושמיעה, ודנו הראשונים והאחרונים מהו גדר המצוה: האם המצוה (או עיקרה) היא השמיעה, והתקיעה אינה מהווה אלא הכשר כדי שיוכל האדם לשמוע קולות של שופר, או שהתקיעה היא מהותית במצוה, ואין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעה גרידא אלא מדין "שומע כעונה" שמייחס את התקיעה אל השומע. אמנם אין כאן המקום להוכיח זאת, אך נראה שהשמיעה היא המצוה או לפחות עיקרה של המצוה. לעומת זאת, בקריאת המגילה גם בה משתתפות אמנם השמיעה והקריאה אך שם נראה שהמצוה היא הקריאה ואילו השמיעה נצרכת רק כדי ליחס את הקריאה לשומעים. לפי זה מובן מדוע ברכת השופר היא "לשמוע קול שופר" וברכת מגילה היא "על מקרא מגילה".

אך הר"ן בסוגייתנו הקשה: "ותו איכא למידק מפני מה אנו מברכין במגילה על קריאתה ותיקונה בעל מפני שיכולה הקריאה להתקיים ע"י אחר, ובשופר תקנו הברכה על שמיעתו ותיקונה בלמ"ד לפי שאי אפשר להתקיים ע"י שליח, נעביד איפכא שתהא ברכת מגילה על השמיעה ובלמ"ד וברכת שופר על התקיעה ובעל". וקושייתו אינה מובנת, שהרי כבר אמרנו שקיום מצות שופר הוא בשמיעה, ועל כן ברכתו על השמיעה, והיות ואי אפשר לשמוע ע"י שליח לכן ברכת השופר היא "לשמוע", אולם קיום מצות מגילה בקריאתה ועל כן ברכתה על קריאתה, ומכיון שדין "שומע כעונה" מאפשר עשיית הקריאה ע"י שליח, לכן ברכתה "על מקרא", ומדוע רצה להפוך זאת?

וכבר כתבו האחרונים¹³⁶ שקושיית הר"ן מובנת לפי מה שכבר כתבנו, שברכת המצוות נתקנה על מעשה המצוה ולא על קיומה, ולפי זה מצות שופר, אע"פ שקיומה כשמיעה, מעשה המצוה בה מורכב מתקיעה ושמיעה. מצות מגילה, לעומת זאת, אע"פ שקיומה בקריאה, מעשה המצוה בה מורכב מקריאה ושמיעה, ולכן הקשה הר"ן מדוע בכל אחת מהמצוות מברכים על חלק אחר ממעשה המצוה.

לפי מה שכתבנו יש להוסיף שאין ראיה מנוסח הברכה למהות קיום המצוה, ויתכן שאף שמצאנו שלדעת ר"ת¹³⁷ מברכים "על תקיעת שופר", קיום המצוה הוא בשמיעת קול השופר אלא שהברכה נתקנה על התקיעה היות וזהו מעשה המצוה היותר עיקרי, אולי בגלל היותו יותר פעיל מאשר השמיעה הסבילה¹³⁸. ובכך יובנו גם דברי תוס' רבנו פרץ בסוגייתנו התמוהים לכאורה, שכתב: "לכן נראה לר"ת דכל הני שיש שהייה במצוותן מברך לעשות המצוה כמו לישוב וכמו לקרוא את הלל ולשמוע שופר", ומשמע שברכת השופר היא "לשמוע". ואילו בהמשך דבריו כתב: "וקשה שהרי מקרא מגילה דיש שיהוי במצותה ומברך על וכן מקרא הלל יש שיהוי בקריאה כמו במגילה ומאי שנא דגבי מגילה מברך על מקרא ועל הלל מברך לקרוא את כיון דהם שוים. וכן קשה מתקיעת שופר דיש שיהוי בעשייתו ואומר על, ומאי שנא מלשמוע שופר דמברך אדם שלא שמע והא יש שיהוי וא"כ אמאי יש שינוי בברכותיהן". וסתר דבריו תוך כדי דיבור, שבתחילה כתב שבשופר מברך "לשמוע", באמצע דבריו כתב שמברך "על" ובסוף שוב כתב שמברך "לשמוע"! ולפי דברינו לעיל אפשר להסביר, שאכן יחיד שמברך על שמיעת שופר שחברו תוקע בו יברך על שמיעתו, שהרי זהו המעשה היחידי אותו הוא מבצע (על אף היותו מעשה סביל) וממילא ברכתו "לשמוע", שהרי אין אפשרות לשמוע ע"י שליח; אולם התוקע כדי להוציא הרבים ידי חובתן הרי יש בידו מעשה

¹³⁶ עי' קה"י פסחים סי' ז' מעין זה.

¹³⁷ המובאת ברא"ש ר"ה פרק י"ד סי' י'.

¹³⁸ עי' לעיל אות ט'.

תקיעה שהוא מעשה פעיל וא"כ יברך על מעשה זה וממילא יברך "על התקיעה", שהרי את התקיעה אפשר לבצע ע"י אחר. והדברים רמוזים בתוך דברי רבנו פרץ שכתב שאת ברכת לשמוע מברך אדם "שלא שמע".

י"ב.

שנינו במסכת שבת¹³⁹: "ת"ר המוהל אומר אקב"ו על המילה, אבי הבן אומר אקב"ו להכניסו בבריתו של א"א, העומדים שם אומרים כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמע"ט והמברך אומר אשר קידש ידיד מבטן... בא"י כורת הברית". מבואר שבמילה נתקנו שתי ברכות – "על המילה" ו"להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", וצריך ביאור מהו עניינן.

בגירסה כפי שהיא לפנינו מופיעה קודם ברכת המילה ולאחריה ברכת "להכניסו", אולם הרשב"ם¹⁴⁰ כתב לגרוס ברישא "אבי הבן" ואח"כ "המל אומר", וכן הנהיג הרשב"ם עצמו. משמעות דברי התוס' בקושיותיהם עליו היא, שהרשב"ם הנהיג שיברך "להכניסו" בתחילה, אז יענו הקהל "כשם שנכנס" ואח"כ יברך המל "על המילה" וימול. שני נימוקים הביא הרשב"ם לשנות מהסדר הכתוב בגירסתנו: ראשית, לשון "לעשות" משמעה להבא, ולא יתכן לברך "להכניסו בברית" כאשר כבר מלו את התינוק. ועוד הקשה, שכל המצוות מברך עליהן קודם עשייתן.

ר"ת, אחיו של רשב"ם, השאיר את גירסת הגמרא על תילה משלושה נימוקים: הראשון הוא שאין לשנות הגירסה; השני – שמלשון העונים "כשם שנכנס לברית" משמע שכבר נכנס ואילו לדעת הרשב"ם הרי טרם נימול; והשלישי – שמשמע לו להקביל את ברכת "להכניסו" לברכת "למול את הגרים וכו'" שמתברכת לאחר מילת גרים – כיון שכך משמע בסוגיה.

ראשית ננסה לענות על קושיות ר"ת על הרשב"ם. נקדים ונאמר, שמשמעות סברת הרשב"ם היא שברכת "להכניסו" היא ברכת מצוות רגילה, ולכן חייבים לבצעה לפני מעשה המצוה. צריך א"כ למצוא מהו מעשה המצוה שלה, שהרי חיתוך העורלה, המילה, הוא מעשה המצוה של ברכת "על המילה"! ומצאנו שכתב הגהות מיימוניות¹⁴¹: "אבל רא"מ כתב דמסירתו לבעל הברית הוי הכנסתו", ומשמעות דבריו שההכנסה לברית היא המסירה לבעל הברית ולמוהל, שזוהי פעולת האב שמתחילה את תהליך חיתום הברית בבשר התינוק, והיות וזהו המעשה של האב – עליו יברך. ע"פ דברים אלו תתורצנה כל הקושיות של ר"ת, שהרי הבן אכן כבר נכנס (או ליתר דיוק התחיל להיכנס) לברית, ומובן מדוע יברך האב ברכה כאשר בין כה וכה מברך המוהל "על המילה", שהרי זוהי מצותו של האב להכניסו בברית ועושה אותה בעצמו ולכן הוא יברך. ונראה לומר עפ"ז, שהרשב"ם יסכים לדעת הרמב"ם¹⁴² שאם אין האב נוכח בברית אין לברך ברכה זו שנתקנה על חיוב האב, ה"ת"ר על שאר ישראל, למול את בנו ולהכניסו בברית.

ר"ת סובר שמברכים ברכת "להכניסו" לאחר המילה, ואע"פ ש"להכניסו" – להבא משמע, כתבו תוס' בשבת¹⁴³, שלהבא משמע יותר מלשעבר אך גם לשעבר משמע, ולפי דבריהם יוצא שברכת "להכניסו" עולה על מעשה המילה שלפניה כברכת המצוות. על השאלה מדוע לא יברך לפני מעשה המילה כדין 'עובר לעשייתן', ענו התוס': "ה"מ כשהמברך עצמו עושה המצוה", כלומר דין 'עובר לעשייתן' הוא כאשר המברך הוא זה שעושה המצוה, אך כאן שאבי הבן מברך אין זו ברכה על מעשה המצוה. נמצא לפ"ז, שאכן ברכת

¹³⁹ דף קל"ז:

¹⁴⁰ מובא בתוס' שם ובסוגיין ז'.

¹⁴¹ פרק ג' מהל' מילה אות א'.

¹⁴² פרק ג' מהל' מילה הלכה א'.

¹⁴³ דף קל"ז: ד"ה "אבי".

"להכניסו" עולה על המילה שנעשתה לפניו, אך אין היא ברכה על מעשה המילה, שהרי אם היתה כזו היה מברכה המוהל. מצאנו כאן ברכת מצוות מיוחדת שלא נתקנה על מעשה המצוה אלא על משמעות אחרת במצוה, אולי על קיום המצוה של האב, ואולי על שם "בן ברית" שחל על הנימול ע"י מעשה המילה, ובכל אופן הברכה היא על מה שמעשה המילה יוצר ולא עליו עצמו.

אולם התוס' בסוגייתנו¹⁴⁴ ענו על הקושיה ש"להכניסו" להבא משמע, ואמרו שאכן "לא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב"ה שציונו על המילה כשתבוא לידו ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם ע"ג ולא לשם מורנא ולא לשם הר גריזים". מתבאר מדבריהם שברכת "להכניסו" אינה כלל ברכת המצוות אלא ברכת השבח¹⁴⁵. והיה מקום לומר שאם זו ברכת השבח יובן הן מדוע אין העושה מברך, שאין זו ברכת המצוות, והן מדוע מברכים לאחר המצוה ולא לפניו. ואכן כך משמע ברא"ש בשבת¹⁴⁶, שדין הברכה כברכת השבח לדעת ר"ת, ומתוך בזה את שתי קושיות הרשב"ם עליו. אולם בתוס' בפסחים, לאחר שכתבו שזוהי ברכת השבח, עדיין התקשו מדוע לא יברכו אותה קודם העשיה, ומשמעות דבריהם שגם ברכת השבח שהוצמדה למעשה מסוים – מתברכת לפניו, כדין ברכת המצוות. ואכן כך מצאנו בברכת "שעשה ניסים" שהיא ברכת השבח אך מברכים אותה לפני הדלקת נר חנוכה ולפני קריאת המגילה¹⁴⁷. וכן כתב הרמב"ם¹⁴⁸: "וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנישואין" אע"פ שברכת חתנים היא מברכות השבח, היות ונסמכה למעשה מסוים יברכה לפניו לכתחילה, אמנם אם לא בירך קודם נישואין יברך אחריהן¹⁴⁹. תוס' בפסחים ענו על קושייתם בנימוק שסיבת הויתור על דין 'עובר לעשייתן' היא שלא עושה המצוה מברך, ובמצב כזה אין צורך להצמיד את ברכת השבח לפני המצוה אלא אפשר לברך אחרי כן.

נמצא שיש ארבע שיטות בראשונים לגבי מהותה של ברכת "להכניסו": לדעת הרשב"ם זוהי ברכת המצוות רגילה, על ההכנסה בברית. לדעת התוס' בשבת זוהי ברכת המצוות, אך לא נתקנה על מעשה המצוה אלא על תוצאתו. לדעת הרא"ש זוהי ברכת שבח רגילה, ולדעת תוס' בפסחים זוהי ברכת שבח שאמורה לבוא בעצם לפני מעשה המצוה ומסיבה צדדית מברכים אותה אחריו. כשאבי הבן הוא המוהל – לדעת רשב"ם יברך כרגיל לפני ברכת המילה, לדעת התוס' בשבת יש להסתפק מתי לברך, לדעת תוס' בפסחים יברכה לפני המילה (אך אחרי ברכת המילה, בפשטות), ולדעת הרא"ש בשבת יברכה בפשטות לאחר המילה. להלכה פסק הטי"ז¹⁵⁰ לברך לפני המילה.

הרא"ש, שסובר שזוהי ברכת השבח, חשש גם להיותה ברכת המצוות או ברכת השבח הנסמכת למעשה, וצריכה ממילא לקדום לו, ולכן פסק לברכה בין מילה לפריעה, שהרי "כל המל ולא פרע כאילו לא מל" וא"כ הברכה היא 'עובר לעשייתן', וגם מוסברת בכך לשון העתיד שבלמ"ד. וכנראה שפסקו של הטי"ז כתוס' בפסחים, הוא בגלל שגם הרא"ש חשש לשיטה זו.

¹⁴⁴ פסחים דף ז'. ד"ה "בלבער".

¹⁴⁵ כ"כ הריטב"א בשבת, וכ"כ הטי"ז י"ד סי' א' ס"ק י"ז.

¹⁴⁶ פרק י"ט סי' י'.

¹⁴⁷ או"ח סי' תרע"ב ברמ"א.

¹⁴⁸ פרק י' מהל' אישות הלכה ג'.

¹⁴⁹ שם הלכה ו'.

¹⁵⁰ י"ד סי' רס"ה ס"ק א'.

כתב הרמב"ם¹⁵¹: "המל מברך קודם שימול אקב"ו על המילה אם מל בן חברו. ואבי הבן מברך ברכה אחרת בא"י אמ"ה אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. מצוה על האב למול את בנו יתר על מצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן לפיכך אם אין שם אביו אין מברכין אחריה ברכה זו ויש מי שהורה שיברכו אותה בית דין או אחד מן העם ואין ראוי לעשות כן". פשט סדר לשון הרמב"ם הוא שברכת "להכניסו" היא אחר המילה, וא"כ מסתבר שאינה ברכת המצוות כדעת הרשב"ם. אולם כשנימק את הברכה כתב שהיא בגלל מצותו היתירה של האב, ואף הטיל אותה דווקא עליו, משמע שאינה ברכת השבח, שאותה יכול בפשטות לברך מי מהנוכחים, שאם נאמר שהיא ברכת השבח אין היא מוטלת בדווקא על החייב במצוה, כפי שכתב הגרע"א לגבי ברכת האירוסין¹⁵². מסתבר להסבירו כדעת התוס' בשבת הנוכרת לעיל, שזו ברכת מצוות מיוחדת שלא נתקנה על מעשה המצוה כי האב אינו עושה מצוה בדרך כלל, אלא על מה שנוצר ממעשה המצוה, קיום המצוה או חלות "בן ברית" או משהו מעין זה.

ואפשר אולי להסביר בדעת הרמב"ם, שזוהי אכן ברכת שבח שסיבתה שייכת בכל ישראל, אלא שחיובה דווקא בעושה המצוה – או יותר נכון בחייב במצוה – והוא האב, וכפי שהסביר הט"ז לגבי ברכת השחיטה וברכת האירוסין. וכן כתב הט"ז שם¹⁵³.

יש לחזק את ההבנה שהרמב"ם סובר כר"ת מדקדוק לשונו, שכאשר אין שם אבי הבן "אין מברכים אחריה ברכה זו", ומשמע שכאשר אבי הבן ישנו – יברך ברכת "להכניסו" לאחר המילה. אך בכס"מ¹⁵⁴ דקדק דין זה ממה שכתב הרמב"ם בראש ההלכה, שברכת "על המילה" מברכים קודם שימול, ולא כתב כן לגבי ברכת "להכניסו". ומה שלא הביא דברי הרמב"ם המפורשים, נראה שגרס שם "אין מברכים אחרים ברכה זו" כפי שמופיע בטור¹⁵⁵, וכן היא גירסת הרב קפאח במהדורתו.

להלכה פסק השו"ע¹⁵⁶ כר"ת וכרא"ש, שברכת "להכניסו" מברכים לאחר המילה ולפני הפריעה, ולא כרשב"ם, וממילא לאחר ברכת "להכניסו" עונים הקהל "כשם שנכנס וכו'", אלא שגדולי רבני הספרדים כתבו שאצלם המנהג כרשב"ם, ורצו להעמיס דעה זו אף ברי"ף וברמב"ם. בכל אופן בסידור הגרע"י שליט"א וכן בסידור "קול אליהו" להגר"מ אליהו שליט"א ברכת "להכניסו" מופיעה לפני ברכת המילה וכדעת הרשב"ם וכן את עניית הקהל "כשם שנכנס" כתבו שם, שהרי זוהי ענייה על ברכת "להכניסו". אולם בסידור "איש מצליח", אע"פ שאת ברכת "להכניסו" כתב כרשב"ם לפני המילה, מ"מ את עניית הקהל "כשם שנכנס" הותיר כדעת השו"ע לאחר המילה וא"כ ערבב את דעות הרשב"ם ור"ת, וצ"ב. והגר"ש משאש בסידורו כתב כדעת השו"ע – כר"ת.

י"ג.

המקדש אישה צריך לברך ברכת אירוסין, ונחלקו הראשונים במהות ברכה זו. דעת הרמב"ם שברכת המצוות היא, שכתב¹⁵⁷: "צריך לברך קודם קידושין הוא או שלוחו ואח"כ מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצוות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה".

¹⁵¹ פרק ג' מהל' מילה הלכה א'.

¹⁵² יר"ד סי' א' בהג' על הט"ז.

¹⁵³ יר"ד סי' א' ס"ק י"ז.

¹⁵⁴ פרק ג' מהל' מילה הלכה א'.

¹⁵⁵ סי' רס"ה.

¹⁵⁶ סי' רס"ה סע' א'.

¹⁵⁷ פרק ג' מהל' אישות הלכה כ"ג.

בפשטות כוונתו שזו ברכת המצוות ולא שבח הבא מחמת המצוה, שאף הוא לעיתים זוקק ברכה קודם המצוה כאמור לעיל, שאם כך מסתבר שהיה יכול לברך גם אחרי שעשה המצוה וכמו שכתב הגרע"א¹⁵⁸ לגבי ברכת "שעשה ניסים". אולם הרא"ש¹⁵⁹ כתב: "וני"ל כי ברכה זו אינה לעשית המצוה... וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קידשנו במצוותיו והבדילנו מן העמים וכו'", ולדבריו זוהי ברכת השבח, וא"כ יש לדון אם יברכה לפני המצוה או אחריה. והביא הרא"ש שם לעיל שזוהי מחלוקת האם לדון בה דין "כל הברכות כולן מברכין עובר לעשייתן", או שמא "צריך לעשות אחר אירוסין דילמא הדרא בה האישה והויא לה ברכה לבטלה".

ואפשר גם כאן לבאר, שנחלקו האם זו ברכת המצוות ויברך לפני הקידושין, או ברכת השבח ואז אפשר לברכה לפני הקידושין או אחריהם, ומשום החשש שמא תחזור בה האישה תקנו לברך אחרי הקידושין (ואין לומר סברא זו בברכת המצוות שעניינן, כפי שכתבנו בראש דברינו, להוות מעין "לשם יחוד" למעשה המצוה, וחייב לברך לפנייה). ואולי ניתן לומר לשיטה שמברכים לפני המצוה, שזו ברכת השבח אלא שברכות השבח שנתקנו על מצוות מברך לכתחילה עובר לעשייה, כפי שראינו לגבי ברכת "שעשה ניסים", ולדעת הרמב"ם כן הוא לגבי ברכות הנישואין¹⁶⁰. אולם בלשון הרא"ש משמע יותר לנמק את הדעה השניה כברכת השבח.

על לשון הרמב"ם דלעיל כתב הראב"ד: "אין אנו אומרים כן אלא מקדש ואחר כך מברך והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים, שאם תמשך האישה ולא תרצה לקבל הרי הברכה לבטלה, וזה הטעם לברכת האב שמברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". ויש לפרש את דבריו, שהבין הן את ברכת האירוסין והן את ברכת "להכניסו" כברכות המצוות שאכן צריך לברך לפני מעשה המצוה, אולם בגלל שלא כל המעשה תלוי בידי המברך, וגם אין לדעתו דין 'עובר לעשייתן' מעכב בדיעבד, לכן יברך אחר המצוה שלא תימצא ברכתו לבטלה. אלא שאם כך צ"ב מדוע לא השיג הראב"ד על הרמב"ם שכתב¹⁶¹: "העושה מצוה ולא בירך... אם דבר שעבר אינו מברך". ואולי אפשר לפרש את דעת הראב"ד ולומר שבמצוות כאלו שמעשיהן תלויים בדעת אחרת ואין אדם שעושה את המצוה בשלימותה (בקידושין לא האיש עושה את מעשה המצוה, אלא האיש והאישה יחדיו, וכן בהכנסה לברית – אבי הבן במסירתו והמוהל במילתו מכניסים את הילד לברית), אין מקום לברכת המצוות, שלדברינו נזקקת למעשה מצוה. עפ"ז נראה לפרש בדעת הראב"ד, שזוהי ברכה שנתקנה על תוצאת המעשה ולא על המעשה עצמו, כמו שביארנו לעיל בדעת התוס' בשבת לגבי ברכת "להכניסו". ועוד יש לפרש בדברי הראב"ד, שאלו הן ברכות השבח, אף שברכת האירוסין הוטלה על החתן והוא צריך לצאת ידי חובתו בה.

התוס' בפסחים¹⁶², ראינו שכתבו שברכת "להכניסו" מברך אחר המילה, והסברנו דבריהם שזוהי ברכת השבח שנתקנה על המצוה ועיקרה לברך לפני עשיית המצוה, אך היות ולא העושה מברך לכן יברך אחר המצוה. לאחר מכן כתבו בסוף דבריהם: "ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שעושה המצוה הוא המברך אבל כשמברך אחר לא ותדע שהרי ברכת אירוסין אינו מברך אלא אחרי אירוסין"; א"כ מצאנו גם בדברי התוס' מקום להשוות את ברכת האירוסין לברכת "להכניסו", וכפי שביירנו את שיטת תוס' שזוהי ברכת השבח שנשמכה למצוה ועל כן אם העושה מברך – יברך לפני המצוה, אולם כשאחר מברך – יכול לברך אחריה, ולדבריהם כך הוא בברכת האירוסין. אם נרצה להשוות את דעת הראב"ד לדבריהם,

¹⁵⁸ תנינא סי' י"ג.

¹⁵⁹ פרק א' מכתובות סי' י"ב.

¹⁶⁰ פרק י' מהל' אישות הלכה ג'.

¹⁶¹ פרק י"א מהל' ברכות הלכה ב'.

¹⁶² דף ז'. ד"ה "בלבער".

אפשר לומר שמה שכתב שהדבר תלוי בדעת האישה – זוהי סיבה להגדיר את המקדש כלא עושה את כל המעשה, וממילא בברכת האירוסין לעולם אין "העושה" מברך ועל כן תמיד ברכתה אחרי הקידושין.

גם הרא"ש עצמו, שסובר שברכת אירוסין היא ברכת השבח והביא שתי דעות לגבי זמן הברכה האם לפני הקידושין או אחריהן, בתשובתו¹⁶³ כתב בשם הרי"ף בתשובה שאין לברך ברכת אירוסין אלא קודם הקידושין, והסכים עימו שהמברך אחר הקידושין טועה הוא ומחזירים אותו.

השו"ע פסק¹⁶⁴: "ואחר שיגמור הברכה יקדש", והוא כדעת הרמב"ם, הרי"ף בתשובה והרא"ש בתשובה, אולם אין בדבריו הכרע האם זוהי ברכת המצוות (וכרמב"ם), או ברכת שבח שנתקנה עובר לעשיית המצוות¹⁶⁵ כפי שמצאנו בברכת "שעשה ניסים", ובברכת "להכניסו" לדעת התוס' בפסחים. החלקת מחוקק¹⁶⁶ כתב, שבדיעבד כשלא בירך לפני הקידושין – יברך אחריהן; אם היינו אומרים שכן הוא בכל המצוות, שאפשר לברך אחרי עשיית המצוה, לא היתה ראייה מדברי הח"מ¹⁶⁷ שברכת אירוסין היא לא ברכת המצוות, אולם היות ומצאנו כבר (לעיל) שדעת הרמב"ם¹⁶⁸ והש"ך¹⁶⁹ היא שברכת המצוות אין לברכה לאחר שעשה המצוה, נמצא שצריך לומר לדעת הח"מ שברכת אירוסין אינה ברכת מצוות אלא ברכת השבח. עפ"י יש להקשות על דברי הנוב"י¹⁷⁰, שכתב שבחרש שקידש חרשת ושניהם פטורים מהמצוות – אין לברך ברכת האירוסין¹⁷¹, ולכאורה הרי מצאנו בח"מ (וכן בבית שמואל) שברכת האירוסין איננה ברכת המצוות! ונראה לומר בדעת הנוב"י (אם אינו חולק על הח"מ ובי"ש), שסובר שזוהי ברכת השבח אמנם, ועניינה הוא שבח על קדושת ישראל, אלא שנתקנה וחויבה דוקא בחתן שהוא זה שעושה את המעשה המחייב ונותן מקום לברכת שבח זו, וכפי שכתבנו (לעיל) להסביר בדעת הרמב"ם לגבי ברכת "להכניסו" שגם בה יש סממנים של ברכת השבח שהרי מברכים, בפשטות, לאחר המצוה, אולם היא מוטלת דווקא על מקיים המצוה.

שאלה נוספת התלויה בדיון האם ברכת האירוסין היא ברכת המצוות או ברכת השבח היא, האם אחר, כדוגמת מסדר הקידושין, יכול לברך אותה. לשון הרמב"ם היא "צריך לברך קודם קידושין הוא או שלוחו"¹⁷², וכפי שכתבנו דעת הרמב"ם היא שזוהי ברכת המצוות וחויבה הוא על עושה מעשה המצוה, החתן או שלוחו. בברכת המצוות נראה שאין אחר, שאינו עושה המצוה וממילא אינו חייב בברכה, יכול להוציא את החייב בברכה, וכדין מי שאינו מחויב בדבר שאינו מוציא אחרים ידי חובתם¹⁷³. ואכן כך מבואר בראשונים¹⁷⁴ ובפוסקים¹⁷⁵, שאין אפשרות שאילם או עירום ישחטו (ולא יוכלו לברך מצד מצבם)

¹⁶³ סי' כ"ו אות א'.

¹⁶⁴ אהע"ז סי' ל"ד סע' א'.

¹⁶⁵ וכדברי הרא"ש בתשובתו.

¹⁶⁶ סי' ל"ד ס"ק ג'.

¹⁶⁷ והב"ש שם ס"ק ד' שהסכים לו.

¹⁶⁸ פרק י"א מהל' ברכות הלכה ה'.

¹⁶⁹ סי' י"ט ביר"ד ס"ק ג'.

¹⁷⁰ אהע"ז סי' א'.

¹⁷¹ הובאו דבריו בהג' הגרע"א סי' ל"ד אות ב'.

¹⁷² פרק י"ב מהל' אישות הלכה כ"ג.

¹⁷³ אמנם יש לפקפק קצת בדבר, היות והוא יכול להכניס עצמו לחיוב ע"י שיעשה גם הוא את המצוה אך כך נראה יותר (כעת חוזרני בי ויבואר בע"ה במקום אחר).

¹⁷⁴ הג"א חולין פרק א' סי' ג' בשם א"ז.

¹⁷⁵ יר"ד סי' א' ס"ז וש"ך שם.

ומישהו אחר יברך, אלא צריך שישחט גם המברך ואז הוא מחויב בדבר. לכן מנהגנו, שהרב מברך והחתן מקדש, נראה שאינו כדעת הרמב"ם.

אם נאמר כפי שרצינו לומר בדעת הנוב"י, יצא כך: זוהי אמנם ברכה של החתן והוא החייב בה, אלא שבהיותה ביסודה ברכת השבח הרי על אף שנתקנה דווקא על האדם העושה את המעשה המזמן את השבח, יש מקום לומר שאחר יוכל להוציא את החתן ידי חובתו מדין 'שומע כעונה', שהרי השבח שייך גם באחר והוא סיבת הברכה, ובמילים אחרות סיבת החיוב השבח שייכת בכל ישראל, למרות שהחיוב בפועל הוא על עושה המעשה, ולכן כל אחד יוכל להוציא את החתן ידי חובתו. ונראה שכך הבין הט"ז את ברכת האירוסין¹⁷⁶, ורצה להשוות אליה את ברכת השחיטה ולכן לדעתו אפשר שהאילם ישחוט ואחר יברך, אך גם לדעתו זהו דין דווקא בשחיטה שבה סיבת הברכה היא שבת, שהרי אין מצוה לשחוט, וגם דימה לכך את ברכת "להכניסו", אולם בשאר המצוות אין אפשרות שאחד יעשה ואחר יברך. לסוברים שזוהי ברכת שבח רגילה, נראה פשוט שאין החתן חייב בברכה בצורה אישית ואין צורך להוציאו ידי חובתו, אלא החתן בעשייתו המצוה זימן לקהל את חיוב השבח על קדושת ישראל וכל הקהל צריך לשבח, והרב מבצע חיוב זה. עפ"ז צריך לומר שגם כשאין מצוה, כגון בחתן חרש, אפשר לברך ברכה זו, וכ"כ הגרע"א ביו"ד¹⁷⁷.

וקשה קצת, שמצאנו לעיתים שאין עושה הברכה מברך אלא אחר מברך ומוציאו י"ח. שכתב השו"ע¹⁷⁸ שהתוקע יברך, והוסיף הרמ"א: "ואין חילוק בין אם יברך לעצמו או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים אפילו הכי התוקע מברך שתי ברכות הנזכרות". נמצא שלפי הרמ"א כאשר התוקע כבר יצא ידי חובתו, את מעשה התקיעה הוא אמנם עושה אך בשמיעה שעליה מברכים אין הוא חייב, ואעפ"כ יברך. ואמנם המג"א שם¹⁷⁹ העדיף שהשומע יברך, אך גם לדידו התוקע יכול לברך אע"פ שאין הוא ממקיימי המצוה. וכדי שדין זה לא יסתור את דין השו"ע ביו"ד הנ"ל שאין ערבות בברכת המצוות, צ"ל שכאן התוקע שותף במעשה המצוה בתקיעתו ועל כן יכול הוא לברך (ואולי אפשר לומר ששותף הוא גם בשמיעה שהרי הוא שומע גם כן אע"פ שאינו חייב בשמיעה). עוד מצינו בשו"ע¹⁸⁰ כמו כן: "אע"פ שיצא כבר (בקריאת המגילה) מברך להוציא את אחר ידי חובתו". כאן מובן שהקורא יברך, שהרי הוא עושה את המצוה ומהווה פְּשִׁיחַ להוציא את חברו, והברכה לפ"ז מוטלת עליו. אולם המג"א¹⁸¹ הפנה לדבריו בסי' תקפ"ה דלעיל, וביאר המ"ב כוונתו¹⁸² שלכתחילה יברך השומע. ולדברינו יש לחלק ביניהם, שבשופר אכן עדיף שיברך השומע מפני שאין התוקע כל כך בכלל עשיית המצוה, משא"כ בקריאת המגילה שם הקורא הוא עושה המצוה ועיקר הברכה מוטלת עליו. כ"כ מו"ר הגר"מ שטרנברג שליט"א בספר "כי שרית".

ויותר מכל זה מצאנו ברמ"א¹⁸³: "ואחד יכול לברך ושני קורא", וכתב המ"ב¹⁸⁴ שדין זה הוא גם בברכת "על מקרא מגילה", וכתב כן בשם האור זרוע, שהוא הרי מקור הדין ביו"ד שאין אפשרות שאחד יעשה מצוה והשני יברך?! ואכן בשעה"צ¹⁸⁵ הביא בשם הריטב"א שאין לאחד לברך כאשר אינו קורא,

¹⁷⁶ י"ד סי' א' ס"ק י"ז.

¹⁷⁷ סי' א' על הט"ז ס"ק י"ז.

¹⁷⁸ או"ח סי' תקפ"ה סע' ב'.

¹⁷⁹ ס"ק ג'.

¹⁸⁰ או"ח סי' תרצ"ב סע' ג'.

¹⁸¹ ס"ק ה'.

¹⁸² ס"ק י'.

¹⁸³ או"ח סי' תרצ"ב סע' א'.

¹⁸⁴ ס"ק ג'.

¹⁸⁵ ס"ק ו'.

וברכת המצוות נתקנה דווקא לעושה, לקורא. ונראה שיש להסביר בדעת האו"ז והרמ"א, שבשחיטה המברך אינו שותף כלל למעשה השחיטה, אולם בקריאת המגילה גם השמיעה מהווה חלק ממעשה המצוה המורכב מקריאה ושמיעה ועל כן גם הוא יכול לברך, אך יברך כתיקון חז"ל על קריאה המתייחסת לשמיעתו (כמו שהסברנו¹⁸⁶ בדעת הר"ן לעיל, שיש בקריה"מ ובתק"ש מעשה המורכב מקריאה ושמיעה, תקיעה ושמיעה). נמצא א"כ שלדעת האו"ז מעשה המצוה בקריאת המגילה מורכב מקריאה ושמיעה ואילו לדעת הריטב"א אין השמיעה חלק ממעשה המצוה אלא רק הקריאה לבדה.