

נוסח ברכת המצות

מקורות – (א) ז. "אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך" – ז: "והלכתא על ביעור חמץ"; רש"י, תוספות, רמב"ן, רבנו דוד ומאירי על אתר; ספר הישר סי' ש"מ; ראב"ן סי' ל"ה; רא"ש סי' י'; ר"ן על הר"ף ג-ד; רמב"ם הל' ברכות פ"א והשגות הראב"ד שם, הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ו.

(ב) ברכה על מצוות דרבנן – שבת כג. "מאי מברך..."; סוכה מה: "אמר רב יהודה אמר שמואל..."; ירושלמי סוכה פ"ג ה"ד "הכל מודין..."; ראב"ה סי' תש"ג.

(ג) שליחות במצוות שונות – ש"ך ו'קצות' סי' שפ"ב; מנחות יט. "אי מה סמיכה בבעלים..."; מנחת ברוך סי' י"ג, י"ז; רמב"ן גיטין סו. ד"ה הא דתנן; חידושי הגר"ז על הרמב"ם פ"ד ה"א.

(פסחים ז).

"אמר רב יהודה: הבודק צריך שיברך"

רב יהודה קובע שיש לברך על בדיקת החמץ. מהי ההווה אמינא שלא לברך לפני הבדיקה? אפשר לפרש את ההווה אמינא של רב יהודה בדרכים שונות. ניתן להבין שבדיקת החמץ איננה נחשבת כמצווה, ולכן אין צורך לברך עליה. בשאלה זו עסקנו לעיל בשיעור הראשון¹. כפי שראינו שם, יש לבחון קביעה זו בשני מישורים: דאורייתא ודרבנן.

ברובד הדאורייתא יש לברר האם הבדיקה יכולה להיחשב כחלק ממצוות ההשבתה. במסגרת הבירור הזה יש לשאול, האם יש קיום חיובי למצוות ההשבתה, או שמדובר במצווה המתקיימת באופן פסיבי, ואולי יש בה איסור עשה בלבד.

אם נכריע שברובד הדאורייתא אין כאן קיום של מצווה שאפשר לברך עליו, יש לברר האם הקיום של תקנת חכמים כשלעצמו טעון ברכה. ניתן היה להבין שהתקנה היא הכשר מצווה בלבד, ואין צורך לברך עליה. הירושלמי על אתר (פ"א ה"א) משווה בין תקנת בדיקת חמץ לבין תקנת עזרא שאישה תחפוף לפני הטבילה. החפיפה היא תקנה מחייבת, אך אין צורך לברך עליה, כיוון שהיא נחשבת כהכשר מצווה ולא כקיום

1 בעניין תוקפה של בדיקת חמץ, עמ' 9.

מצווה בפני עצמה. באותו אופן היה אפשר לטעון שבדיקת חמץ אינה טעונה ברכה. כנגד זה קובע רב יהודה שהבודק צריך שיברך.

רבנו דוד הציע הסבר אחר להווה אמינא של הגמרא. לפי דבריו, אפילו אם נסכים שיש מצווה דרבנן לבדוק את החמץ, היינו יכולים לחשוב שמצווה זו אינה טעונה ברכה. זאת, על פי הדעה הסוברת שלא מברכים על מצוות דרבנן:

”או נאמר שאמרו צריך לברך מפני הבדיקה שהיא מדרבנן, כמו שאמרו זממליק נר חנוכה צריך לברך, וכן במקרא מגילה אמרו שהוא חייב לברך, והכל מפני שהן מצוות של דבריהם. והוא מחלוקת בין החכמים אם מברכין עליהן כדאיתא בפרק לולב וערבה” (רבנו דוד פסחים ז. ד”ה אמר רב יהודה).

רבנו דוד מזכיר מספר סוגיות העוסקות בעניין הברכה על מצוות דרבנן. בהקשר של נר חנוכה (שבת כג.) קובעת הגמרא באופן חד משמעי שמברכים על מצוות דרבנן. גם בעניין מקרא מגילה (מגילה כא:) קובעת הגמרא שהקריאה טעונה ברכה, ואין מי שחולק על כך. לעומת זאת, הגמרא במסכת סוכה (מה:) מביאה מחלוקת אמוראים בעניין הברכה על נטילת לולב. לדעת רבי יוחנן מברכים על הלולב רק ביום הראשון, שבו מצוות הנטילה היא מן התורה. שמואל סובר שיש לברך על הלולב גם בשאר הימים, שבהם החיוב הוא מדרבנן בלבד, זכר למקדש. רבנו דוד הבין שזוהי מחלוקת כללית, האם מברכים על מצוות דרבנן. אנו פוסקים להלכה כשמואל, שמצוות דרבנן טעונות ברכה, וזהו גם החידוש של רב יהודה בסוגייתנו.

ניתן היה להבין שהמחלוקת במסכת סוכה איננה מחלוקת כללית בכל המצוות דרבנן, אלא מחלוקת נקודתית יותר. ייתכן שנטילת לולב בשאר הימים אינה נחשבת אפילו כמצווה רגילה מדרבנן, אלא זוהי רק תקנה כזכר למקדש. גם רבי יוחנן, הסובר שתקנה כזו אינה טעונה ברכה, עשוי להודות שמברכים על מצוות דרבנן בדרך כלל. אולם, בהמשך הסוגיה מיישמת הגמרא את המחלוקת בנוגע למצוות נוספות מדרבנן, ומשתמע משם שאכן מדובר במחלוקת כללית, כהבנת רבנו דוד.

הראב”ה לא העלה על דעתו שקיימת דעה הסוברת שאין מברכים על מצוות דרבנן. לדעתו, המחלוקת במסכת סוכה היא רק בעניין ניסוח הברכה – האם מברכים באופן ממוקד על המצווה העומדת לפנינו, או שקיים נוסח כללי יותר לברכה על מצוות דרבנן:

”פירוש, לברך: ברוך אתה ה'... אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות זקנים”

(ראב”ה סי' תש”ג).

מקורו של הראב"ה בירושלמי במסכת סוכה. הראב"ה זיהה את דעת רבי יוחנן בבבלי עם דעתו של רבי יהושע בן לוי בירושלמי:

"הכל מודין ביום טוב הראשון שהוא אומר: 'על נטילת לולב'. מה פליגי? בשאר כל הימים, רבי יוחנן אומר: 'על נטילת לולב', רבי יהושע בן לוי אומר: 'על מצות זקנים'." (ירושלמי סוכה פ"ג ה"ד).

מסתבר, שההבדל בניסוח הברכה מצביע על תפיסות שונות לגבי עצם הקיום של מצוות דרבנן. לפי הדעה הסוברת שיש לברך "על מצוות זקנים" – אין קיום נקודתי של מצוות דרבנן שונות, אלא קיום כללי של שמיעת דברי חכמים וציות להוראותיהם³. הדעה החולקת סוברת שישנו קיום נקודתי לכל מצווה דרבנן, וכך אנו פוסקים להלכה.

"על ביעור" או "לבער"

בהמשך הסוגיה מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים בעניין נוסח הברכה על בדיקת החמץ:

"מאי מברך? רב פפי אמר משמיה דרבא: 'לבער חמץ'.
רב פפא אמר משמיה דרבא: 'על ביעור חמץ'." (פסחים ז).

הגמרא מבארת, שהמחלוקת נובעת מהבנות שונות ביחס למשמעות הניסוח 'על'. כפי שמבואר בהמשך הסוגיה, בדרך כלל יש לברך לפני קיום המצווה, עובר לעשייתה⁴. ניסוח הברכה אמור לבטא את העובדה שהמצווה עומדת להתקיים בעתיד. לדעת רב פפא, הברכה 'על' אכן מבטאת התייחסות לאירוע עתידי. רב פפי סובר ש'על' איננו מבטא התייחסות לעתיד, ולכן יש צורך לברך בלמ"ד – "לבער חמץ". ניסוח זה, לדעת כולם, מבטא באופן ברור יותר את ההסתכלות מכאן ולהבא.

הגמרא מקשה על שיטתו של רב פפי, הסובר שמברכים בלמ"ד, ממספר מצוות אחרות שמברכים עליהן ב'על'. הקושיה הראשונה היא מברכת המילה:

"מיתיבי: 'ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה!
התם היכי נימא? נימא למו'ל' – לא סגיא דלאו איהו מהיל?
אבי הבן מאי איכא למימר? אין הכי נמי" (פסחים ז).

2 ועיין עוד בהרחבה בראב"ה ח"ב סי' תקע"ג.
3 עיין 'נתיבות' רל"ד ס"ק ג', האומר דבר דומה ביחס לאיסורים, ובאתוון דאורייתא כלל י', החולק על ה'נתיבות' הן לעניין איסורים והן לעניין מצוות.
4 בעניין זה נעסוק בהרחבה בשיעור הבא, עמ' 231.

בשלב הראשון של הסוגיה, הקריטריון היחיד לקביעת נוסח הברכה היה זמן אמירתה, והשאלה האם הניסוח מתייחס לשעבר או להבא. בשלב הנוכחי מחדשת הגמרא קריטריון נוסף: **מידת החיוב** של המברך. ניסוח הברכה בלמ"ד מצביע על כך שהמברך מחויב באופן ממוקד במצווה זו. מצב זה אינו מתקיים במצוות המילה. המוהל, שהוא המברך את ברכת "על המילה", אינו מחויב באופן אישי במילה זו. כל אדם אחר היה יכול למול את הבן במקומו. כיוון שכך, המוהל אינו יכול לברך בלמ"ד. ניסוח הברכה ב'על' מבטא חיוב כללי יותר ובלתי ממוקד, ומתאים גם למוהל, אשר איננו מחויב במצווה באופן אישי.

הגמרא מסיקה מכאן, שבמקרה שאבי הבן הוא עצמו המוהל, עליו לברך "למול את הבן". הגמרא מניחה, שהחיוב של האב למול את בנו הוא גדול יותר מאשר חיובם של אנשים אחרים. יש לציין, שקיימות הבנות שונות בנוגע למידת החיוב של האב. יש שהבינו שהאב אינו חייב לבצע בעצמו את המילה. החיוב המוטל עליו הוא רק לדאוג שהמילה תתבצע. אחרים הבינו שמוטל על האב לבצע את המילה בעצמו. במסגרת השיטה הזו קיימות דעות שונות בשאלה האם אפשר למנות שליח לקיום מצוות המילה – האם דין "שלוחו של אדם כמותו" תקף גם במצוות שבגופו. בשאלה זו עסקו הש"ך וה'קצות' בסימן שפ"ב.

קושיה נוספת על רב פפי היא מברכת השחיטה:

"מיתבי: 'ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה!
התם נמי, היכי נימא? נימא 'לשחוט' – לא סגיא דלאו איהו שחט?
פסח וקדשים מאי איכא למימר? אין הכי נמי"
(שם).

תירוץ הגמרא בעניין השחיטה דומה לתירוץ בעניין המילה. גם כאן, אין חיוב ממוקד על השוחט, וכל אדם אחר היה יכול לשחוט במקומו. יש לציין, שקיים הבדל בין מילה ושחיטה. מילה היא אכן מצווה, אלא שהחיוב בה אינו מוטל על המוהל דווקא. שחיטה, לעומת זאת, כלל איננה מצווה חיובית. אין כל חיוב לשחוט את הבהמה, ואם הוא לא ישחט – אין הכרח שיבוא אדם אחר לשחוט במקומו. המאירי על אתר (ד"ה ולענין הברכה) מעיר על הבדל זה, ומשנה את גרסת הגמרא בהתאם: "לא סגיא דלא שחט?"⁵.

5 כיוון שאין כל חובה לשחוט, יש מקום לדון האם השחיטה היא אכן מצווה, וכן מהו אופי ברכת השחיטה: האם זוהי ברכת המצוות או ברכת השבת. בעניין זה עיין ברמב"ם הל' שחיטה פ"א ה"א ובכסף משנה שם, ובמניין המצוות בתחילת משנה תורה מצוות עשה קמ"ו. כמו כן עיין ט"ז י"ד א' ס"ק יז.

גם בשלב זה, הגמרא מצביעה על מקרים שבהם השחיטה היא מצווה המוטלת על אדם מסוים, ועליו לברך "לשחוט". המקרים שאליהם מתייחסת הגמרא הם שחיטת פסח וקדשים. הגמרא מניחה, שמוטלת על בעל הקרבן מצווה לשחוט את קרבנו. כך מבאר גם רש"י על אתר (ד"ה פסח וקדשים), והוא מביא לכך מקור מהפסוקים "וסמך ידו... ושחט" (ויקרא א', ד-ה).

דברי הגמרא אצלנו עומדים בסתירה, לכאורה, לגמרא במסכת מנחות. הגמרא שם מעלה את האפשרות שנחייב את הבעלים לשחוט את קרבנו, בדומה להנחת הגמרא אצלנו. אולם, אפשרות זו נדחית:

"אי מזה סמיכה בבעלים, אף שחיטה בבעלים? לא מצית אמרת..." (מנחות יט.).

ה'מנחת ברוך' (סי' י"ג, י"ז) יישב קושיה זו. הוא מבאר, שהחיוב המוטל על הבעלים עשוי להיות ברמות שונות (כפי שהזכרנו לעיל בעניין חיוב האב במילת בנו). הגמרא במסכת מנחות סברה בהווה אמינא, שהבעלים חייב לשחוט בגופו, ואינו יכול אפילו למנות שליח. הגמרא דוחה זאת, ומגיעה למסקנה שאפשר לשחוט על ידי אחרים. גם לפי המסקנה, החיוב הבסיסי עדיין מוטל על הבעלים, כפי שעולה מסוגייתנו. הגמרא במסכת מנחות חידשה רק שהאדם יכול למנות שליח שישחט את הקרבן במקומו, ואינו חייב לשחוט בגופו דווקא.

לפי רש"י, השחיטה מוטלת על הבעלים בכל סוגי הקדשים. יש החולקים על רש"י, ומחלקים בעניין זה בין פסח לקדשים אחרים. לפי שיטתם, החובה לשחוט מוטלת על הבעלים רק בקרבן פסח, ורק בקרבן זה יש צורך בשליחות. בקדשים אחרים הבעלים אינו מחויב בשחיטה, ואדם אחר יכול לשחוט אף ללא שליחות⁶. לשיטה זו, קשה ליישב את גרסת הגמרא לפנינו, המתייחסת לפסח ולקדשים בחדא מחתא.

הרמב"ם פוסק להלכה את דין הגמרא בהלכות ברכות. אולם, הוא אינו פוסק זאת ביחס לכל סוגי הקדשים, אלא מתמקד בקרבן מסוים – חגיגה:

"שחט פסחו וחגיגתו – מברך לשחוט" (רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ב).

ניתן לפרש את דברי הרמב"ם בדרכים שונות. למה מתייחס כינוי השייכות במילה "חגיגתו"? ייתכן שכוונת הרמב"ם לחגיגתו של האדם, כלומר – כל קרבן חגיגה שאדם מקריב. לפי זה, החובה לשחוט את הקרבן מוטלת על הבעלים דווקא בקרבן חגיגה, בשונה מקדשים אחרים. יש להסביר שקרבן חגיגה שונה באופיו משאר הקרבנות.

6 עיין תוספות רא"ש קידושין מא: ד"ה מכאן, ופני יהושע שם ד"ה רש"י.

הקרבת החגיגה איננה מטרה בפני עצמה, אלא היא מהווה כלי לקיום של חובת חגיגה, המוטלת על האדם. זוהי ללא ספק הבנה מחודשת.

אפשרות אחרת היא לפרש שמדובר על חגיגתו של הפסח – קרבן החגיגה הבא יחד עם הפסח. אמנם זהו קרבן רשות, אך ייתכן שכאשר מביאים חגיגה יחד עם הפסח – היא מקבלת מעמד מיוחד כבר ברובד הדאורייתא. חגיגה זו נחשבת כנספחת לקרבן הפסח, ומקבלת חלק מדיני הפסח. בין השאר, חלה על הבעלים חובה לשחוט את החגיגה הזו, בדומה לפסח⁷. זאת בשונה מחגיגה רגילה, שבה הבעלים אינו חייב באופן מיוחד בשחיטה, בדומה לקדשים אחרים.

הקושיה השלישית של הגמרא על רב פפי היא מברכת הלולב – "על נטילת לולב". הגמרא מתרצת שהמצב כאן שונה, כיוון שהברכה נאמרת לאחר שכבר נטל לידיו את הלולב. תירוץ זה מבוסס על קריטריון נוסף הקובע את נוסח הברכה – העיתוי שבו היא נאמרת. בברכת הלולב נעסוק בשיעורים הבאים, במסגרת הדיון בעניין 'עובר לעשייתו'⁸.

מסקנת הסוגיה

(פסחים ז:).

"והלכתא: יעל ביעור חמץ"

הגמרא מכריעה כדעת רב פפא, שיש לברך ב'על'. כפי שראינו, במהלך הסוגיה הקשתה הגמרא ממספר מקורות על שיטת רב פפי, הסובר שמברכים בלמ"ד. כדי לתרץ את הקושיות העלתה הגמרא חילוקים שונים בקביעת נוסח הברכה. הקריטריונים העומדים בבסיס החילוקים האלה הם: מידת החיוב המוטל על המברך, ועיתוי הברכה. ניתן להבין, שכל החילוקים בטלים במסקנת הגמרא. כיוון שפסקנו כרב פפא, אין צורך בחילוקים האלה, ובכל מקרה מברכים ב'על'. כך נראה מדברי רש"י, המציין שלפי מסקנת הגמרא גם האב המל את בנו מברך ב'על':

"וגבי מילה נמי, לא שנא אבי הבן מאינש דעלמא, דהא להבא משמע, ויעל מילה נמי
כלמולי דמי" (רש"י שם ד"ה והלכתא).

7 כך הוא בוודאי המצב לפי בן תימא (פסחים ע.), המשווה את חגיגת י"ד לפסח. בדעת חכמים החולקים על בן תימא יש לדון האם הם דוחים את שיטתו לחלוטין, או שגם הם מקבלים אותה באופן חלקי, ואכמ"ל.

8 להלן עמ' 245.

אולם, גם לפי המסקנה, אי אפשר להתעלם מכך שקיים הבדל בין המצוות השונות בניסוח הברכה. הראשונים על אתר מזכירים מצוות רבות, שבחלקן אנו נוהגים לברך בלמ"ד, ובחלקן אנו נוהגים לברך ב'על'. בעקבות זאת שואלים כל הראשונים: מהם הכללים הקובעים את נוסח הברכה בכל מצווה ומצווה?

כל אחד מהראשונים ניסה, בדרכו, לענות על שאלה זו. יש מהראשונים שהבינו שהחילוקים של הגמרא נדחו לחלוטין, ויש למצוא כללים חדשים כדי להסביר את נוסח הברכות. בדרך זו צעדו רבנו תם והראב"ן, שאת שיטתם נראה להלן. ראשונים אחרים סברו שגם לפי המסקנה, הכללים שראינו במהלך הגמרא הם הכללים המנחים אותנו בקביעת הנוסח, גם אם בשינוי מסוים.

הרמב"ם הלך בדרך השנייה. בהלכות ברכות (פי"א) הוא פוסק להלכה את כל החילוקים שנאמרו במהלך הגמרא. בכך הוא מאמץ את הקריטריונים העומדים בבסיס החילוקים האלה – עיתוי הברכה ומידת החיוב של המברך. בהתאם לכך הוא פוסק שאבי הבן מברך "למול", והשוחרט את פסחו וחגיגתו מברך "לשחוט" (כפי שציטטנו לעיל). לדעת הרמב"ם, הכרעת הגמרא כדעת רב פפא איננה הכרעה כללית, לברך תמיד ב'על'. ההכרעה היא נקודתית לברכה על בדיקת החמץ:

"וכך הוא מברך 'על ביעור חמץ, בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק" (ורמב"ם הל' ברכות פי"א הט"ז).

ניתן להבין שהבסיס לקביעת נוסח הברכה כאן הוא מידת החיוב במצווה. לדעת הרמב"ם, כיוון שעיקר הביעור מדאורייתא מתבצע על ידי הביטול – החובה לבדוק היא חובה ברמה פחותה יותר. בדיקת החמץ לאחר הביטול נחשבת כדבר הרשות. הבנה זו אינה פשוטה, וניתן בהחלט לטעון שהביטול מועיל רק מדאורייתא, ואילו מדרבנן יש חובה גמורה לבדוק.

לחלופין אפשר להבין, שהקריטריון המכריע כאן איננו מידת החיוב, אלא העיתוי. בדיקת החמץ היא אכן חובה גמורה מדרבנן. אולם, בשעה שהיא נאמרת, חלק מרכזי מקיום המצווה כבר התרחש – הביטול. כיוון שכך, הנוסח המתאים לברכה הוא "על ביעור חמץ".

המאירי הלך גם הוא בדרכו של הרמב"ם בביאור מסקנת הסוגיה. אולם, את הכרעת הגמרא בעניין הברכה על בדיקת החמץ הוא מבאר בצורה שונה:

"שמאחר שהברכה היא על הביעור, והביעור אינו נעשה עד למחר – אין ראוי לברך בלמ"ד, שכל שהוא מברך בלמ"ד משמעה שהמעשה תכופ לברכה"
(מאירי פסחים ז: ד"ה אלא).

המאירי מחדש גורם נוסף במסגרת הקריטריון של עיתוי הברכה. עד כה למדנו, שאפשר לברך בלמ"ד רק כאשר הברכה נאמרת לפני קיום המצווה. לדעת המאירי, קיימת מגבלה גם בכיוון ההפוך: אין לברך בלמ"ד כאשר הברכה נאמרת זמן רב לפני הקיום. ברכת "על ביעור חמץ" נאמרת זמן רב לפני שהביעור מתבצע בפועל, ולכן ניסוחה הוא ב'על'.

כאמור, הרמב"ם קיבל להלכה את הקריטריון של מידת החיוב לקביעת נוסח הברכה. אולם, החילוקים המפורשים בגמרא אינם מספיקים כדי לבאר את כל הברכות. הרמב"ם מרחיב את הקריטריון הזה, ומוסיף לו גורמים נוספים, כגון – האם האדם מקיים את המצווה לעצמו בלבד או גם לאחרים (הל' ברכות פ"א ה"א). גורם נוסף בעניין זה מחדש הראב"ד בהשגותיו (שם הט"ו). הראב"ד מנסה לשער, כיצד יסביר הרמב"ם לשיטתו את ברכת "על מקרא מגילה". כדי לענות על כך הוא מחדש, שמצוות דרבנן נחשבות כדבר הרשות, ולכן מברכים עליהן ב'על'.

ההבנה הפשוטה בדברי הראב"ד היא שמצוות דרבנן נחשבות כרשות, כיוון שמדאורייתא אין חובה לקיימן. לחלופין ניתן להבין, שגם ברובד הדרבנן עצמו, החובה לקיים מצוות דרבנן היא חלשה יותר. זאת על פי ההבנה שראינו לעיל, שבמצוות דרבנן אין חיוב ממוקד בכל מצווה ומצווה, אלא חיוב כללי לשמוע בקול חכמים. החיוב הכללי הזה אינו מאפשר לנסח את הברכה באופן ממוקד – בלמ"ד, ולכן הברכה על מצוות דרבנן היא תמיד ב'על'. זהו הסבר אפשרי, אך מלשון הראב"ד לא משתמע שזו אכן כוונתו.

שיטת חכמי אשכנז

כפי שהזכרנו לעיל, רבנו תם והראב"ן סברו שהחילוקים המבוארים בגמרא נדחו במסקנת הסוגיה. להלכה קיימים כללים אחרים המנחים אותנו בקביעת נוסח הברכות. רבנו תם מבאר את שיטתו בספר הישר:

"על כל אלו וכיוצא בהן מברך 'על', דכיון שעשאו פעם אחת – שוב אינו חייב לחזור בו ולהאריך במצותן. אבל שאר מצות שאין להן הפסק, דכל שעה חייב להתעסק בה...
בכולן מברך עליהן ב-ל' " (ספר הישר סי' ש"מ).

לדעת רבנו תם, נוסח הברכה נקבע על פי השאלה האם קיום המצווה הוא קיום חד פעמי או קיום מתמשך. מצוות המתקיימות באופן חד פעמי – כגון ביעור חמץ, מילה ושחיטה – מברך עליהן ב'על'. מצוות שקיומן מתמשך – כגון תפילין, ציצית וסוכה – מברך עליהן בלמ"ד.

הראב"ן הלך בכיוון דומה לזה של רבנו תם:

"דכל ברכה שהיא על מעשה דבר אחד, שעשייתו של אותו דבר לפי שעה, ונגמרה המצוה באותו מעשה – מברך 'על'...
אבל כל ברכה שהיא על מעשה שאינו בדבר אחד ואינו לפי שעה, ולא נגמרה המצוה באותה עשייה – אינו מברך 'על' " (ראב"ן סי' לה).

על פניו נראה שהחילוק של הראב"ן זהה לחילוק של רבנו תם. אולם, קריאה מדוקדקת מגלה שקיים הבדל בין שתי השיטות. הראב"ן מדגיש בדבריו את העניין הכמותי. החילוק של הראב"ן הוא בין מצוות שיש בקיומן שלב אחד בלבד, ובין מצוות שקיומן מורכב מכמה שלבים. עיקרון זה בא לידי ביטוי בהמשך דבריו של הראב"ן, כאשר הוא מתייחס באופן מפורט למצוות שונות. כך למשל, הראב"ן מסביר שהברכה על שחיטה ואכילת מצה היא ב'על', כיוון שהמצווה מתקיימת במעשה שחיטה אחד, ובאכילה אחת. על תקיעת שופר, לעומת זאת, מברכים בלמ"ד, כיוון שהתקיעה מתפצלת לשלושה סדרים.

לפי רבנו תם, החילוק בין המצוות איננו חילוק כמותי, אלא חילוק מהותי באופן קיום המצווה. רבנו תם מחלק בין מצוות המתקיימות באופן חד פעמי, לבין מצוות שקיומן הוא תהליך מתמשך. לפי שיטתו של רבנו תם, מצוות המתקיימות באופן חד פעמי – מברך עליהן ב'על', אפילו אם קיום זה מורכב ממספר שלבים.

הבדל זה בין הראב"ן לרבנו תם בא לידי ביטוי בהתייחסות לברכת ההלל. כידוע, אנו מברכים על ההלל בלמ"ד – "לקרוא את ההלל". הראב"ן, לשיטתו, מסביר בצורה פשוטה את נוסח ברכת ההלל:

"וקריאת ההלל לא דמי לקריאת מגילה, לפי שבקריאת ההלל יש בו הפסקות בסוף כל מזמור הללויה, וגם שליח ציבור מפסיק ב'הודו וביאנא', ולא היו גמר מצוה עד שיגמור כל המזמורים, הילכך לא הוי ברכה על דבר אחד כמו מקרא מגילה אלא על כל מזמור ומזמור, להכי מברכים לקרוא את ההלל " (ראב"ן שם).

קריאת ההלל מורכבת ממספר שלבים, ולכן לשיטת הראב"ן מברכים עליה בלמ"ד. רבנו תם אינו יכול להסביר כך. שהרי, אפילו אם יש בקריאת ההלל יותר משלב אחד –

הקיום הוא עדיין חד פעמי, ולפי שיטת רבנו תם היה ראוי לברך על הקריאה ב'על'. רבנו תם עצמו לא התייחס במפורש לברכת ההלל. אך הרא"ש בסוגייתנו (סי' י') התקשה בכך במסגרת שיטת רבנו תם, וניסה להסביר את נוסח הברכה בדרכים שונות. ניתן לתרץ שמוטלת על האדם מצווה תמידית להלל את הקב"ה בכל עת. כיוון שכך, אין כאן קיום חד פעמי, אלא יישום של מצווה תמידית ומתמשכת⁹.

שיטת הרמב"ן

כפי שראינו, הראשונים נחלקו בפירוש מסקנת הגמרא. הרמב"ם סבר שגם למסקנה אבי הבן מברך "למול", והשוחט את פסחו וקדשיו מברך "לשחוט". לדעת הרמב"ם, הכרעת הגמרא היא נקודתית לעניין בדיקת חמץ, ואינה מבטלת את החילוקים שעלו במהלך הסוגיה. רש"י סבר שהכרעת הגמרא מבטלת את הצורך בחילוקים אלה, ולפי המסקנה גם אבי הבן והשוחט את פסחו וקדשיו מברכים ב'על'. רבנו תם והראב"ן הלכו בדרכו של רש"י, והסבירו בדרכם מהם הכללים המנחים אותנו לפי המסקנה.

גם הרמב"ן סבר כרש"י, שלפי מסקנת הגמרא אבי הבן מברך ב'על'. אולם, לדעתו אין צורך לחדש קריטריונים אחרים לקביעת נוסח הברכות. ניתן להשתמש באותו הקריטריון העולה במהלך הסוגיה – מידת החיוב:

י'ואני אומר, שכל מצוה שאדם יוצא בה לכתחלה על ידי אחר, כגון ביעור, קבעוה ב'על'.
וכן שחיטה ומילה, שאפילו אבי הבן שמצווה למול את בנו, אם רצה והביא לו מוהל שמל
אותו – יוצא ידי חובתו...
אבל מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי שליח, כגון תפילין וציצית ושיבת סוכה וכיוצא
בהן – מברכין עליהם בלמ"ד" (רמב"ן פסחים ז. ד"ה והא דאמרינן).

לפי הרמב"ן, יש צורך ברמת חיוב גבוהה במיוחד כדי לברך בלמ"ד. רק מצוות שהאדם מחויב לקיימן בגופו, ואינו יכול לקיימן על ידי שליח – מברכים עליהן בלמ"ד. מצוות שאפשר לקיימן על ידי אדם אחר – מברכים עליהן ב'על'.

בשלב הראשון סבר הרמב"ן שגם על הפרשת תרומות ומעשרות מברכים ב'על', שהרי אפשר לקיימה על ידי שליח. אולם, בסוף הקטע הוא מעיד על כך שמצא

9 הרא"ש מזכיר בהקשר זה את דברי הגמרא בסוף מסכת פסחים (ק"ז), שנביאים תיקנו לקרוא את ההלל על כל צרה שלא תבוא. אמנם, הוא אינו מסיק מכאן שזוהי מצווה מתמשכת אלא להיפך – הוא כותב שזוהי מצווה שאינה חובה תמיד, ולכן לא שייך לברך עליה ב'על'. בהקשר זה יש להזכיר גם את מחלוקת הראשונים בשאלה האם הלל הוא מצווה מן התורה או מדרבנן: עיין רמב"ם בהקדמה לספר המצוות השורש הראשון, ובהשגות הרמב"ן שם.

בתוספתא ראייה נגד שיטתו. לפי התוספתא, יש לברך על הפרשת תרומות ומעשרות בלמ"ד – "להפריש". לאור זאת הרמב"ן מתקן מעט את שיטתו, ומנסח מחדש את החילוק בין סוגי המצוות:

ו"יש לי לתקן, דהתם כיון דאינה נעשית על ידי אחרים אלא מדעתך, על ידי שליח שעשאוהו הבעלים, שהתורם את שאינו שלו – אין תרומתו תרומה... הילכך לא דמיא לביעור ומילה וכיוצא בהן" (רמב"ן שם).

לפי מסקנת הרמב"ן, הברכה על הפרשת תרומות ומעשרות היא בלמ"ד, כיוון שהסמכות על ההפרשה נמצאת ביד הבעלים. אמנם אפשר להפריש על ידי שליח, אך השליח לא יוכל להפריש ללא הסכמת הבעלים. זאת בשונה ממצוות המילה והביעור, שאמנם מוטל על האדם לקיימן, אך כל אדם אחר יכול לקיים את המצווה במקומו, אפילו ללא הסכמתו.

ההבנה הפשוטה היא ששליחות בתרומה היא שליחות מלאה לכל דבר. למעשה, שליחות בתרומה היא אחד מהמקורות למושג השליחות בכל התורה, כמבואר בגמרא במסכת קידושין (מא:)¹⁰. אולם, הרמב"ן במסכת גיטין הבין את אופי השליחות בתרומה באופן אחר. הבנה זו עשויה להשליך גם על טיב החילוק שמבצע הרמב"ן בסוגייתנו.

המשנה במסכת נדרים (לה:): קובעת שהמודר הנאה מחברו – חברו רשאי לתרום את תרומתו. הגמרא שם (לו:): מנסה לברר כיצד הפרשת התרומה אפשרית במקרה זה. שהרי, אסור למודר הנאה למנות את חברו לשליח עבורו, כיוון שהוא נהנה משליחותו. ומאידך, הפרשת התרומה חייבת להיעשות מדעת הבעלים. הגמרא מתרצת שלא היה כאן מינוי שליח ממוקד, אלא הבעלים אמר באופן כללי "כל הרוצה לתרום – יבוא ויתרום". הרמב"ן הסיק מכאן, שאין צורך בשליחות כדי להפריש תרומה:

"דהתם כל הרוצה לתרום קאמר מדעתו, ואינו אלא כנותן רשות, אבל לאו שליחותיה הוא, וגבי תרומה אפילו גילוי דעתא נמי מהני" (רמב"ן גיטין סו. ד"ה הא דתנן).

לדעת הרמב"ן, די בגילוי דעת של הבעלים כדי להפריש תרומות ומעשרות. אם הבעלים גילה את דעתו שרצונו בתרומה – כל אדם יוכל להפריש עבורו, אפילו אם אינו שליח¹¹. הבנה זו של הרמב"ן מחייבת אותנו לבחון מחדש את החילוק שהוא מבצע

10 אמנם, יש מקום לחלק בין היתר הטבל, שבו יש דין שליחות, לבין קיום מצוות ההפרשה, שהוא אולי נזקף לטובת השליח ולא לטובת המשלח, ואכמ"ל.

11 כך משתמע גם בתוספות שם ד"ה כל השומע, בתירוצם השני.

בסוגייתנו בין תרומה לבין מילה וביעור. לפי שיטת הרמב"ן, בשני התחומים האלה אין צורך בשליחות, וכל אדם יכול לקיים את המצווה במקום הבעלים. אמנם, עדיין קיים חילוק בין המקרים: בתרומה יש צורך בגילוי דעתו של הבעלים, ואילו מילה וביעור יכולים להתקיים גם שלא מדעתו. זהו כנראה החילוק שאליו התכוון הרמב"ן, אך חשוב לשים לב שמדובר בחילוק עדין יותר מכפי הנראה במבט ראשון.

המאירי בסוגייתנו (ז: ד"ה וחכמי הדורות) מתייחס לשיטת הרמב"ן. הוא כולל את הרמב"ן בין הראשונים שדחו את החילוקים של הגמרא, והציעו חילוקים אחרים משל עצמם. לפי מה שראינו כאן, לא ברור שאכן סיווג זה של המאירי מוצדק. מסתבר להבין, שהרמב"ן אימץ את הקריטריונים של הגמרא גם לפי המסקנה. הקריטריון המרכזי העולה ממהלך הגמרא הוא מידת החיוב של הבעלים. הרמב"ן קיבל קריטריון זה, אך הגביל אותו למקרה שקיום המצווה נתון בידי הבעלים בלבד.

בהקשר זה ניתן, אולי, לחלק בין השלבים השונים בדבריו של הרמב"ן. בשלב הראשון סבר הרמב"ן שמברכים בלמ"ד רק כאשר הבעלים חייב לקיים את המצווה בגופו, ולא על ידי שליח. בשלב זה הרמב"ן הלך עדיין במסלול שהתוותה הגמרא, ורק העלה את הרף של מידת החיוב הנדרשת מהאדם. למסקנה הרמב"ן משנה את דעתו, ומחלק בין מצוות שאפשר לקיימן רק מדעת הבעלים, לבין מצוות שאפשר לקיימן גם שלא מדעתו. בשלב זה הקריטריון הקובע איננו **מידת החיוב**, אלא **הסמכות** של הבעלים על המצווה. זהו קריטריון שאינו נובע באופן ישיר ממהלך הגמרא, ואולי לכך התכוון המאירי.

ברכות שונות

הראשונים על אתר התייחסו לנוסח הברכות של מצוות רבות ומגוונות, וניסו לבאר לפי כל אחת מהשיטות כיצד נקבע נוסח זה. נסקור בקצרה חלק מהדיונים שערכו הראשונים בסוגיה.

נר חנוכה

כידוע, הברכה על הדלקת נרות חנוכה היא בלמ"ד – "להדליק נר של חנוכה". יש להסביר, לפי כל אחת מהשיטות, כיצד נקבע הנוסח הזה. לשיטת הראב"ן ההסבר הוא פשוט. ברוב הימים, הדלקת הנרות מורכבת ממספר שלבים – כפי מספר הנרות המודלקים באותו היום. לכן, הברכה המתאימה היא בלמ"ד:

”לפי שבכל הלילות לבד מלילה הראשון יש בו נירות להדליק, ולא נגמרה המצוה עד שמדליק כל הנרות”
(ראב”ן סי’ ל”ה).

רבנו תם, לשיטתו, אינו יכול לקבל את הסברו של הראב”ן. שהרי, הדלקת הנרות עדיין נחשבת כקיום חד פעמי, גם אם היא מורכבת ממספר שלבים. רבנו תם תירץ שהדלקת הנרות נחשבת כקיום מתמשך, כיוון שהנרות צריכים לדלוק עד שתכלה רגל מן השוק:

”ונר חנוכה, אף על גב דיש להן הפסק, יש להן זמן, שצריך שיהא בה שמן להיות דולקת משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק”
(ספר הישר סי’ ש”ט).

בדבריו של רבנו תם מתחדשת הבנה שונה בנוגע לקיום המצווה של הדלקת נרות חנוכה. לדעת רבנו תם, מצווה זו איננה מתקיימת באופן חד פעמי, ברגע שהתבצע מעשה ההדלקה. המצווה היא לגרום לכך שיהיה נר דולק במשך כל זמן ההדלקה. מטרת המצווה היא לפרסם את הנס, והאדם מחויב לדאוג באופן מתמשך לקיומו של הנר, כדי להשיג מטרה זו¹².

הרמב”ן גם הוא התקשה בהבנת נוסח הברכה על הדלקת הנרות. כפי שראינו, לדעת הרמב”ן מברכים בלמ”ד רק על ברכות שאי אפשר לקיימן על ידי אדם אחר. הרמב”ן מניח שאפשר להדליק נר חנוכה על ידי אחר. לאור הנחה זו הוא מקשה, מדוע לא קבעו חכמים שיברך בעל:

”ואם תאמר, הרי הדלקת נר חנוכה שאפשר לעשותה על ידי שליח, ומברכין עליה להדליק?”
(רמב”ן פסחים ז. ד”ה והא דאמרינן).

ההנחה של הרמב”ן, שאפשר להדליק נר חנוכה על ידי אחר, איננה פשוטה. ניתן בהחלט לחלוק על הנחה זו, ולסבור שחובת ההדלקה מוטלת על בעל הבית דווקא, והוא אינו יכול למנות שליח. אמנם, גם הגר”ז סבר שההדלקה אינה חייבת להתבצע על ידי האדם עצמו. בחידושו על הרמב”ם (הל’ חנוכה פ”ד ה”א) הוא מבאר שאין חשיבות לשאלה מיהו המדליק, ובלבד שיהיו בבית נרות, שהודלקו על ידי אדם בר חיוב.

12 בפשטות נראה שהבנה זו תלויה במחלוקת האמוראים (שבת כא. כא-): האם כבתה זקוק לה או אין זקוק לה. אנו פוסקים להלכה שכבתה אין זקוק לה, ומכאן לכאורה שהמצווה מתקיימת באופן חד פעמי על ידי מעשה ההדלקה, ואין צורך לדאוג לכך שהנר ימשיך לדלוק, שלא כדעת רבנו תם. רבנו תם מתייחס לבעיה זו, ומתרץ שגם למאן דאמר כבתה אין זקוק לה, לכתחילה צריך לדאוג לקיומו של הנר. בנוסף לכך יש לדון ביחס שבין שיטת רבנו תם לבין דיון הגמרא שם (כב-כג), האם הדלקה עושה מצווה או הנחה עושה מצווה.

תירוצו של הרמב"ן גם הוא קשה להבנה. הרמב"ן מתרץ, שאפילו אם ההדלקה נעשית על ידי אחר, הוא אינו יוצא אלא בשמן ופתילות משל עצמו. הוא מוכיח זאת מהגמרא במסכת שבת (כג.), הקובעת שאכסנאי צריך להשתתף בפרוטה עם בעל הבית המדליק נרות חנוכה. רבנו דוד (ז: ד"ה והלכתא) הרחיב את חידושו של הרמב"ן, והסביר שעיקר המצווה של הדלקת נרות חנוכה היא בהתקנת השמן והפתילות, ולא בעצם ההדלקה. זהו ללא ספק חידוש מרחיק לכת, וקשה להבין מהו מקורו¹³.

מגילה ושופר

הראשונים עסקו ביחס שבין שתי מצוות – קריאת מגילה ותקיעת שופר. על הראשונה מברכים ב'על' – "על מקרא מגילה", ואילו על השנייה מברכים בלמ"ד – "לשמוע קול שופר". כפי שראינו לעיל, הראב"ד הסביר את ההבדל על רקע העובדה שמקרא מגילה היא מצווה דרבנן. הרמב"ן הלך בדרך אחרת, והסביר שקיים הבדל עקרוני במהות החיוב של שתי המצוות האלה:

"וכן תקיעת שופר – השמיעה היא המצוה, ומברך 'לשמוע', שאי אפשר לעשות על ידי שליח. וזה שאנו מברכין 'על מקרא מגילה', לפי שאינה דומה לשופר, שכאן על קריאתה הן מברכין... ואפשר לצאת מן המקרא על ידי שליח"
(רמב"ן פסחים ז. ד"ה והא דאמרינן).

קריאת מגילה מתבצעת על ידי שליח, מדין 'שומע כעונה', ולכן ברכתה ב'על'. ניתן היה להבין שכך הוא המצב גם בתקיעת השופר, שהרי אדם אחד תוקע וכולם יוצאים ידי חובתם. אך הרמב"ן מבאר שעיקר המצווה איננו התקיעה אלא שמיעת קול השופר. שמיעה זו חייבת להתבצע על ידי האדם עצמו, ולכן הברכה היא בלמ"ד.

הבנת הרמב"ן, שהמצווה בשופר היא השמיעה ולא התקיעה, איננה מבוססת על נוסח הברכה בלבד. ניתן להוכיח הבנה זו ממקורות נוספים. המשנה במסכת ראש

13 בספר 'הררי קדם' (סי' קעא) מובא בשם הגר"ד, שלדעת הרמב"ן השמן והפתילות צריכים להיות שלו רק במקרה שההדלקה נעשית על ידי אחר, ואילו אדם המדליק בעצמו יכול להשתמש גם בשמן ופתילות של אחרים. יש צורך לקשר בין האדם לבין מעשה ההדלקה. לכן, רק במקרה שהאדם אינו מדליק, הוא צריך להתקשר אל ההדלקה דרך הבעלות על השמן והפתילות.
חילוק מעין זה מופיע גם בשו"ת המהרש"ל (סי' פ"ה), המחלק בין השתתפות בפרוטה, המחשיבה את האדם כאילו הוא זה שמקיים את המצווה, ובין הדלקה על ידי אדם אחר. נפקא מינה אפשרית היא לעניין היכולת להתכוון שלא לצאת ידי חובה, ובעניין זה נחלקו המהרש"ל הנ"ל ותרומת הדשן (סי' ק"א). על כל פנים, הסבר זה לא יועיל לשיטת רבנו דוד, הכותב במפורש שעיקר המצווה היא התקנת השמן והפתילות.

השנה (כז:): קובעת שהתוקע לתוך הבור, אם שמע קול הברה (הד) – לא יצא. קל להבין הלכה זו לפי שיטת הרמב"ן: אמנם האדם עצמו תקע, אך עיקר המצווה הוא לשמוע את קול השופר. התוקע לתוך הבור לא שמע את קול השופר אלא רק קול הברה, ולכן הוא לא יצא ידי חובתו. ראייה נוספת היא מעצם הדין של "שומע כעונה". בפשטות נראה, שדין זה יכול להועיל רק לעניין אמירה, כגון בקריאת מגילה. דין זה לא יחול ביחס לתקיעת שופר, שאיננה דיבור אלא מעשה פיסי של תקיעה. כיוון שכך, כדי להבין כיצד התוקע מוציא את הציבור ידי חובתו, חייבים להניח שהמצווה היא בשמיעה ולא בתקיעה¹⁴.

לאור כל זאת, יש לתמוה על דברי הר"ן בסוגייתנו. הר"ן מקבל את הסברו של הרמב"ן, שקריאה יכולה להתבצע על ידי אחר ואילו שמיעה חייבת להתבצע על ידי האדם עצמו. אך הוא תוהה על עצם החילוק בפעולה שאליה מתייחסות שתי הברכות: מדוע ברכת המגילה מתייחסת לקריאה, ואילו הברכה על השופר מתייחסת דווקא לשמיעת קול השופר? הוא מציע תירוץ טכני לקביעה זו של חכמים:

"יש לומר, שלפי שבמגלה יש פיסוק אותיות שצריך לשמוע אותן, תקנו ברכתה על קריאתה, ללמוד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה. אבל בשופר, אין לשון תקיעה מוכיח פיסוק קולות יותר משמיעה" (ר"ן פסחים ד. בדפי הרי"ף ד"ה ותו).

מדברי הר"ן נראה, שבאופן עקרוני החיוב בשתי המצוות דומה. חכמים קבעו נוסח שונה לברכות על המצוות האלה, כדי להעביר מסר לאדם שעליו לדקדק בהאזנה לקריאת המגילה ולפיסוק אותיותיה. מדוע לא תירץ הר"ן בפשטות, שההבדל בנוסח הברכה משקף שוני מהותי בקיום המצווה, כפי שהסביר הרמב"ן? ייתכן שהר"ן הבין את אופי מצוות שופר בשונה מהרמב"ן, ולדעתו עיקר המצווה הוא התקיעה, ולא השמיעה. לחלופין אפשר להבין שלדעת הר"ן נוסח הברכה כלל לא נועד לבטא את מהות החיוב, והוא נקבע על פי שיקולים טכניים בלבד.

מצה ומרור

כידוע, אנו מברכים על מצה ומרור ב'על' – "על אכילת מצה", ו"על אכילת מרור". נוסח זה של הברכה מבוסס על הגמרא להלן בפרק העשירי (קיד:-קטו.), לפי הגרסה שלפנינו. נוסח זה מובן לפי שיטת רבנו תם והראב"ן, שהרי קיום המצווה הוא חד

14 עיין שו"ת הרמב"ם סי' קמ"ב. בהלכות שמיטה ויובל (פ"י ה"י) משתמע ברמב"ם שיש חובה על כל אחד ואחד לתקוע ביובל, ולא אומרים כאן "שומע כעונה". עיין גם בספר המצווה מ"ע קל"ז. ועיין לחם משנה הל' שופר (פ"א ה"א) הסובר שיש דין שומע כעונה בתקיעת יובל, אך הרדב"ז (סי' אלף ת"ל) חולק.

פעמי. לעומת זאת, לפי שיטת הרמב"ם והרמב"ן ראוי היה לברך בלמ"ד, שהרי אי אפשר לקיים את המצוות האלה על ידי שליח.

הרמב"ן בסוגייתנו (ד"ה והא דאמרינן) כותב, שלפי נוסחאות מדויקות בגמרא נוסח הברכה הוא אכן בלמ"ד. תירוץ זה לא יועיל לשיטת הרמב"ם, הפוסק במפורש שמברכים על מצוות אלה ב'על' (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ו). ניתן היה לתרץ שלדעת הרמב"ם אין חיוב ממוקד במצוות מצה ומרור, אלא החיוב במצוות אלה הוא נספח ונלווה לחיוב המרכזי של אכילת הפסח. אולם, בהלכה הבאה פוסק הרמב"ם שגם על אכילת הפסח עצמו מברכים ב'על'. בשונה מקדשים אחרים, אכילת הפסח היא בוודאי מצווה חיובית המוטלת על האדם (הל' קרבן פסח פ"ח ה"א), ולכן היה ראוי שיברך עליה בלמ"ד. אכן, פסק הרמב"ם שמברכים ב'על' צריך עיון, וכבר השיג עליו הראב"ד בהלכות ברכות (פ"א הט"ו).