

א. האריז"ל כתב שהבוצע צריך לאחוזו שתי הכרות בידו ובוצע מן העליון בעוד הוא על התחתון. ופירש בספר בן יהוידע שזוהו פירוש 'בצע אכולא שירותא' – בעודו אחוזו בידו בככר התחתון, היה בוצע מהעליון.

ב. שמעתי מאבי מורי זצ"ל בשם כ"ק האדמו"ר מאמשינוב שליט"א, שבאופן שאין מברכים 'המוציא', כגון בסעודת פורים בערב שבת שהתחילה מבעוד יום, מסתבר שיש לבצוע על שני הלחמים ביחד, גם אם אין נוהגים כן בשבת דעלמא, כי בלא זה אין ניכר ענין לחם משנה.

*

'... כל מהלך חז"ל במאמר זה, (הדברים מוסבים על מדרש תנחומא – נח, ג) הוא להראות כי עסק תורה שבעל פה מיוסד על אהבה. החידוש הראשון בדבריהם הוא כי תורה שבכתב היא 'כללות' ותורה שבעל פה היא 'פרטות'. אכן, בתורה יש תרי"ג מצוות ואין בה אחת שלא נתפרשה בתלמוד, כדברי הרמב"ן בספר הויכוח (סי' לט). כל פרטיה ודקדוקיה של כל מצוה מפורשים בש"ס. ביצד הגיעו חז"ל לרוחב זה של הש"ס אשר ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, על כל ההוויות דאביי ורבא וכל האיבעיות דאיפשטי ודלא איפשטי? אין זאת אלא אהבה; האוהב רוצה לדעת מהאוהב כל פרט ופרט, וכל דקדוק קטן יקר לו. כך כללי המצוות נמסרו בתורה שבכתב; המיידות שהתורה נדרשת בהן וההלכות למשה מסיני נמסרו לישראל בעל פה, ומאהבתם למצוות ולמצוה בהן, שקדו על פירוש כל המצוות עד שזכינו לש"ס האדיר שלנו.

ביחס של כללי התורה אל הפרטים נביא כאן דוגמה מהלכות ברכות. נפסק להלכה: 'הביאו לפניו דבר שברכתו בורא פרי העץ ודבר שברכתו שהכל – בורא פרי העץ קודמת שהיא חשובה שאינה פוטרת אלא דבר אחד. וכן בורא פרי האדמה ושהכל – בפה"א קודמת', דברכת בורא פרי העץ מבוררת טפי וחשובה מברכת שהכל שאינה רק ברכה כוללת לכל המינים (או"ח ריא, ג ומשנ"ב שם. מהא דבר קפרא ברכות לט ע"א עיי"ש). בשכל האנושי שלנו היינו אומרים שברכת 'שהכל' חשובה יותר שהרי יש בה שבח גדול שהכל נהיה בדבר ה'! אך חז"ל לא כך לימדונו, וכל מה שברכה פרטית יותר היא חשובה יותר, עד שהברכות המעולות ביותר הן המוציא ובורא פרי הגפן שהן על פרט אחד לבד. הרי כשאנו מברכים את הקב"ה על שברא דבר אחד במסוים, אנו ממחישים לעצמנו יותר את בריאת כל פרט שבעולם בידי הקב"ה'.

זה כלל גדול באמונתנו ובתורתנו הקדושה. בכלל הבריאה ובכלל ההשגחה גם הגויים מודים, אבל שהקב"ה ברא כל פרט ופרט ושההשגחה היא פרטית על כל פרט ופרט – זוהי רק אמונתנו. גם הגויים מודים במצוות כלליות, כגון בעשרת הדברות, אבל פרטי ודקדוקי המצוות הן רק נחלת הכלל ישראל. התורה המבוררת היא התורה שבעל פה שהיא תורת הפרטים של המצוות (מתוך 'עלי שור' ח"ב עמ' צז-צח. ע"ש בעמ' רחצ).

דף מ

באורים והערות בפשט; לקוטים מפוסקים אחרונים

'אפילו גביל לתורי נמי אינו צריך לברך דאמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת'. משמע מדברי הכלבו

(וכן מוכח בספר האורה ובבה"ג) – הביאו הרמ"א להלכה (קסו,ו) – שלכתחילה אין להפסיק בין הברכה לאכילה, אף לא כדי ליתן מאכל לבהמה, אלא ישעום תחילה ואחר כך יאכיל לבהמה. ומשמע שהאיסור לאכול קודם שמאכיל לבהמה – איסור דרבנן הוא, וקרא אסמכתא בעלמא, דלא כמו שכתב מהר"מ בתשובה (הביאו מגן אברהם סי' רעא) שהיא דרשה גמורה ואיסור תורה הוא, שלפי שיטתו, אפילו בירך המוציא צריך להפסיק כדי להאכיל לבהמה (כן כתב בבאור הלכה קסו,ו).

מבואר לכאורה מדברים אלו שאיסור אכילה קודם האכלה לבהמה, כולל גם טעימה בעלמא, ולדעת הסוברים שהוא איסור תורה, אף טעימה אסורה מן התורה, ולכך נקט שאם הוא איסור תורה אין לו לטעום כלום קודם שיתן לבהמה אלא יפסיק ויאכילה.

וגם לפי מה שנקט להלכה שהוא איסור דרבנן, מדרבנן אסור אף לטעום. וכן משמע מלשונו שם (בס"ק מו). ועם כל זאת, אם כבר ברך לא יפסיק כדי להאכיל לבהמה אלא יטעם מעט ורק אחר כך יאכילה. והטעם נראה שלא העמידו חכמים דבריהם במקום זלוזל בברכה, הגם שאם אמר 'תנו' אין כאן ברכה לבטלה, מכל מקום הרי זה כולוול. [ועוד אפשר שעיקר דין התורה הוא בגדר 'מצוה' ולא 'איסור', וכל שהוא מנוע מליטן לבהמה, אינו מעוכב מלאכול בעצמו. הלכך כיון שכבר ברך ואסור לו להפסיק, הגם שהוא איסור דרבנן, אין לו להמנע בשל כך מלאכול. וכן יש להוכיח ממה שנקט רמ"מ הורביץ (שבת ל) כהנחה פשוטה שמותר לאונן לאכול קודם שמאכיל לבהמתו כיון שבשעה זו אין מוונות בהמתו עליו וכבהמת הפקר היא. ומשמע שעיקר הדבר בגדר מצוה ולא בגדר איסור].

ואולם דעת הט"ז אינה כן אלא נקט שטעימה בעלמא אינה אסורה [ודקדק לשון הגמרא 'והדר ואכלת ושבעת' – לאיזה צורך הוכירו 'ושבעת' אם לא להשיענו שטעימה בעלמא אינה בכלל האיסור. וכן דייק מלשון 'לא יאכל' ולא אמרו 'לא יטעום' כבשאר מקומות]. ומה הוציא שגם דבר שאינו לצורך אכילת 'המוציא' אלא לצורך שאר הסעודה – אינו נחשב הפסק, כי הרי גם כאן מותר לו לטעום פרוסת המוציא קודם שמאכיל לבהמה.

ולפי דבריו אין ראיה מדברי כל הפוסקים הנ"ל שסוברים שעיקר איסור זה הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, כי גם אם הוא איסור תורה, אין לו להפסיק בין הברכה לאכילה, שהרי מותר לו לטעום טעימה בעלמא. וצ"ע שהבאור הלכה לא הוכיר מדברי הט"ז כלל.

עוד יש להעיר שבספר מנחת שלמה (יח, בהערה 2) נקט כדבר פשוט שגם לפי דעת הסוברים שהוא איסור תורה, טעימה ודאי אינה אסורה מן התורה, שהרי נאמר 'ואכלת ושבעת'. ולכאורה נראה בבאור הלכה שנקט כדבר פשוט להפך. ואולי סברת הבאור-הלכה היא שטעימה שהיא תחילת סעודתו, ודאי היא בכלל איסור התורה, כיון שהיא חלק מהסעודה, ושונה מטעימה כשלעצמה [ובמנח"ש שם לא כתב כן. ויש קצת להשוות זאת לדין אכילה חוץ לסוכה כשטעום משהו מן הסעודה בחוץ]. או אולי יש לומר שנקט בסברה שאם עיקר האיסור הוא מדאורייתא, יש לנו לומר שיאכיל קודם שיטעם כלום, הגם שהטעימה בעצמה אינה אסורה מן התורה.

– בשתייה, האדם קודם לבהמה כמו שנאמר ותאמר שתה ואחר כך וגם גמליך אשקה, ואשת וגם הגמלים השקתה; והשקית את העדה ואת בעירם – העדה תחילה ואחר כך בעירם (ספר חסידים תקלא, הובא בפוסקים או"ח קסו).

יש לעיין לדעת הסוברים שאיסור תורה הוא, האם הוא דוקא כבהמה כדכתיב קרא, או גם בעוף ודגים. וגם אם האיסור מדרבנן שמא יש חילוק בין בהמה וחיה [שיש להן שמות בתורה לכל מין ומין, וגם יש קשר בין האדם ובינו, כגון ידע שור קונהו וכד'] לשאר בעלי חיים. [ונפקא מינה לדעת הסוברים שהוא איסור תורה, לענין הפסק לכתחילה בין ברכה לטעימה – לאור דברי הבאור-הלכה הנ"ל, שאם הוא מדאורייתא יש להפסיק ואם מדרבנן – אין להפסיק].

לפי השיטות שהיא דרשה גמורה, לכאורה יש מכאן מקור לדעת הסובר צעב"ח דאורייתא, שהרי ק"ו הוא, אם על האכלתם ציוותה תורה, על ציעורם לכ"ש. (וע' במובא ביוסף דעת ב"מ לב על מקורות נוספים).

– בהגהות תפארת יעקב (שבת קיז): נקט כדבר ברור בסברה שאיסור זה אינו שייך אלא בהגיע עת האוכל לבהמה, אבל אם אין בדעתו ליתן לה באותה שעה, אין איסור בדבר. [וכן צידד שם שאין מצוה זו אמורה בשבת ויום טוב. ואולם משמע מכמה מן המפרשים שחולקים על כך. ע' תפארת ישראל שם ובמובא במגדים חדשים שם וכאן].

כתב בספר מנחת שלמה (יה, ב ובהערות): דברים שאינם קשורים לאכילה, גם אם אינו יכול לאכול בלא לומר דברים אלו, כגון שנשבע שלא יאכל קודם שיאמר מלים כלשהן, וברך על האוכל ונזכר שלא אמר אותן מלים – הרי זה הפסק, כי אין אלו נחשבים כדברים שלצורך אכילה, כגון 'טול וברוך' או 'גביל לתורי'.

ועוד כתב להסתפק כשברך על דבר שאסר אותו באכילה ב'קונם', ונשאל על נדרו בין ברכה לאכילה, או שברך על הפירות ונזכר שהנם טָבֵל והפריש תרומות ומעשרות בדיבור – האם נחשב הדבר להפסק [וגם אם נאמר שכל שבשעת הברכה היה הדבר אסור, אין ברכתו ברכה אף אם הותר אחר כך – עדיין יש להסתפק בכי האי גוונא בדמאי, שמברכין עליו]. כי אפשר שדוקא 'גביל לתורי' אינו מהוה הפסק מפני שהוא צורך הסעודה בכל פעם ליתן קודם לבהמה, משא"כ התרת הנדר או הפרשת תרו"מ שעושים פעם אחת לתמיד.

ובהשמטות שבסוף הספר הביא מדברי החזון-איש (בדמאי טו, ה) שבטבל ודאי מותר להפריש וגם לברך על ההפרשה, משום שנחשב לצורך סעודה.

וכן בספר עמק ברכה (הלכות ברכות הנהגין ד) נקט כדבר פשוט שלהפריש מעשרות ולקרוא שם, הרי זה כ'הבא מלח' ואינו הפסק.

ולכאורה נראה להוכיח שאפילו בדבר שאינו קשור ישירות לאכילה, (כגון בשבועה כנ"ל), כל שהוא מאפשר את האכילה אינו מהוה הפסק – ממה שכתב בדגול-מרבבה (תקפה) שקריאת 'יהי נועם' בין הברכה לתקיעות נחשבת הפסק משום שסגולה זו אינה בדוקה – משמע שאם היתה בדוקה, שפיר נחשב צורך ואין זה הפסק. והרי הפסוקים הללו אינם מעניין השופר כלל ולא הכנה להם רק סגולתם לסלק מניעות והפרעות, ואעפ"כ משמע שכל שהם מועילים – אינם מהוים הפסק. ואין מסתבר כל כך לחלק בין אפשרות מציאותית לאפשרות דינית.

'רבי יהודה אומר: בורא מיני דשאים... כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו'. נראה ששיטתו הכללית של רבי יהודה היא לסיים ברכות בפרטיות יתר, ולכן לשיטתו (להלן נד.) יש לומר ברכה מיוחדת לרואה את הים הגדול ואינו מברך הברכה הכללית 'עושה מעשה בראשית'. (ואמנם יש מפרשים שרבי יהודה שם אינו בא לחלוק אלא לפרש (ע' ב"י רכח), מ"מ רבי יהודה הוא בעל המימרא, ותואם הדבר לשיטתו הכללית).
וכן בנדדים (מט:): מסופר על רבי יהודה שברך 'שעטני מעיל'.

ובדומה לכך מצאנו (בסוכה מו.) שנחלקו חכמים ורבי יהודה על העושה כמה מצוות כאחת, שלדעת חכמים מברך 'על המצוות' ולרבי יהודה יש לברך על כל מצוה ומצוה, כדי להזכירה בפירוש (ע' בזה גם בשו"ת אור המאיר עה; מנחת יצחק לקוטי תשובות יט).

וכבר הראנו במקום אחר (נדדים יא) שגם בלשונות בני אדם, רבי יהודה דורש יתר דיוק ופרטנות, ואין די בביטוי כוללני. וע"ע ביוסף דעת זבחים נט.

זעל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא'. משמע מדברי הפוסקים (בסוס"י רד ועוד) שכל דבר שהוא מסופק

בברכתו [באופן שלמד הלכות ברכות והוא בספק, ע' במובא בראש הפרק] – מברך עליו 'שהכל', בין כשהספק הוא שמא ברכתו 'שהכל', בין כשהספק על ברכות אחרות, לעולם מברך 'שהכל' ואינו חייב להמנע מאכילתו [ובספק עץ או אדמה – מברך 'בורא פרי האדמה'].

אלא שכתב המגן-אברהם (הביאו המשנ"ב שם), שדבר שהוא מסופק עליו עדיף לאכול בתוך הסעודה. ודעת הט"ז (רח סק"ה וסקי"א) נראה שאף לכתחילה שפיר דמי לאכול שלא בסעודה ולברך עליו 'שהכל', גם בדבר שמסופק עליו אם ברכתו 'מוזנות' או 'אדמה' (וצ"ע מסימן קסח, יג. ואולי שם החמירו יותר משום ברכה אחרונה). וכן מורים פשוט דברי הרא"ש (בסו"ס ט). [וגם לפי דעה זו, דבר שיש עליו ספק אם חייב בברכה אם לאו, יש מקום להחמיר ולהמנע מלאכול, אם כי לא בתורת חיוב, וכדרך שכתב בשו"ע (רטז, ו יד) אודות בשמים שיש עליהם ספק אם טעונים ברכה]. והנה כתב הב"ח (רח ד"ה האוכל אורז): 'אין לאכול אורז מבושל שלם אלא בתוך הסעודה' – צריך לומר שלא מן הדין קאמר אלא שעדיף הדבר. [ואל תמנה על הלשון, שהרי כתב (שם בד"ה ועל פת) 'כל ירא שמים לא יאכל...'] ואחר כך כתב 'דאיכא ספק לנו... ואין לאכול', והרי כוונתו לירא שמים כמו שכתב לעיל].

ויש מקום לומר בדעתו שכשהספק הוא 'אדמה' או 'מוזנות' וכדו' – מן הדין אין לברך עליו 'שהכל' אלא לאכול בסעודה, כי ברכה זו ודאי אינה ברכה הראויה לו מלכתחילה. אך זהו דבר חדש שאינו נראה בראשונים. גם מהב"ח עצמו בסי' רטז אין נראה כן, שכתב גבי הרחת בשמים שיש בהם ספק אם ברכתם 'עצי בשמים' או 'עשבי בשמים', לברך 'מיני בשמים' ואין צריך ליהדר שלא יריח בהם, הגם שאין זו ברכה הראויה להם מלכתחילה. אך יש לחלק שב'מיני בשמים' הוא מזכיר הבשמים אעפ"י שאינו מפרטם, משא"כ ב'שהכל' [תדע, שאם לא נחלק בכך עדיין צ"ב מדוע אף מצד זהירות לכתחילה לא חש בדבר גבי בשמים ואילו גבי אורז כתב שראוי לחוש ליר"ש].

'סלקא דעתך אמינא הואיל ואמר רבי יהודה חטה מין אילן היא ליברך עליה בורא פרי העץ קמ"ל, היכא מברכינן בורא פרי העץ היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואז והדר מפיק...' – ועל כך שנינו 'על פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא', שאפילו החטה שהיא 'אילן' לא יצא בברכת 'פרי העץ' (עפ"י מאירי).

ויש מי שציידד שבדיעבד אם בירך על פת חטה 'בורא פרי העץ' יצא לרבי יהודה (עפ"י כסף משנה ברכות ד.ו. וצ"ב פשט הגמרא לפי"ז, הלא על כך שנינו ברך על פירות הארץ בורא פרי העץ לא יצא).

'היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואז והדר מפיק'. יש אומרים: אפילו קיים השורש והוא מצמיח מחדש – עץ הוא (עפ"י רא"ש ור"י). ויש אומרים: דוקא אם קיים מגוף העץ משנה לשנה, אבל כגון תותים הגדלים בסנה, וכן בננות – ברכתו 'האדמה' כיון שגוף העץ כלה (טור רג בשם תשוה"ג והר" יוסף. וכן נקטו השו"ע והרמ"א (שם ב ג) להלכה). ויש מוסיפים שצריך להישאר הענף, אבל אם הענפים נושרים בחורף, אף על פי שהגזע קיים – בכלל 'פרי האדמה' הוא (ע' מרדכי; מג"א שם בשם אגודה; שו"ע הגר"ז).

(ע"ב) 'ראה פת ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה – יצא... עד כאן לא קאמר ר' יוסי התם אלא משום דקאמר ברכה דלא תקינו רבנן...'. משמע שהסיבה שלא יצא היא משום ששינה מכל מטבע הברכה, אבל משום שהזכיר 'המקום' ולא פרש שם השם – אין לחוש (כן כתב במשנה-ברורה קסו ס"ק נג. אלא שבשער-הציון שם כתב להסתפק שמא דוקא בזמנם שהיו קורין להש"י בלשון זה [וע' גם בהרחבה בספר אמת ליעקב]. ובספר אפיקי ים (ח"ב ג) כתב שמצד הסברה נראה שיוצא בזה כמו בזמן הגמרא).

'דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא' – שתיבת 'רחמנא' עומדת במקום השם, שכן היו קורין אותו

בבבל. ואולם אם אמר 'הרחמן' – לא יצא, שאין זה שמו של הקב"ה (עפ"י משנה ברורה קסו סקנ"א, ושער הציון שם. וע' גם הליכות שלמה (ח"א כב,ו) שגם אם אמר כל הברכה בלשון הקודש עם תיבת 'רחמנא' – נראה שיצא).

והוא הדין אם הזכיר שם אחד משבעה שמות שאינם נמחקים – יצא. ולפי זה מי שאמר 'ברוך אתה ה'...' ולא אמר 'אלקינו', או להפך, שאמר שם אלקים ולא שם אדנות – יצא (עפ"י משנ"ב ריד סק"ד ושער הציון שם; באור הלכה קסו,י; שער הציון ריה אות ב. וע"ש בערוך השלחן ובשבט הלוי ח"א רה, בהערה לסימן ריד).

ואולם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד מ,כו) נקט כדבר ברור שאינו יוצא בברכה אלא בשם המפורש בלבד, ולא בשמות וכינויים ותארים אחרים (וכן בספר מנחת פתים [מובא בשבט הלוי ח"א רה בהערה לסי' ריד], פשוט לו שבשם 'אלקים' לבד לא יצא). וזה שמבואר בגמרא נוסח 'ברוך רחמנא...' – דוקא כשאומר הברכה כולה בארמית, שאז 'רחמנא' משמש תרגום לשם המפורש, אבל כשמברך בלשון הקודש ואמר 'רחמנא' לא יצא, שלא עדיף זה מאם אמר 'רחום' (וע' בדבריו ביו"ד סוס"י קעב. וצ"ע).

[ואולם כמה מן הפוסקים האחרונים כתבו במקום ספק ברכות, לברך ולומר 'רחמנא' במקום שם השם. כן כתבו בחיי אדם ובערוך השלחן. ובשם הגרי"ש אלישיב שליט"א מובא שאין מנהגנו בכך. וכן באג"מ (הג"ל) כתב שאין לומר 'רחמנא' בספק ברכות. ובשו"ת ציץ אליעזר הכריע שבספק גמור אין לומר כן אבל באם אינו ספק ממש – יכול לומר 'רחמנא'. ע' דברי חכמים 160. ויש שכתבו בספק ברכות שטוב לברך בהרהור – עפ"י ארחות איש (יא,ד עמ' רנד) בשם החזו"א. אך יש מצדדים שגם בהרהור שייך איסור ברכה לבטלה (ע' מנחת שלמה ח"ב סוס"י ג. וכן דעת הגרשו"א (ע' הליכות שלמה ח"א כב,ז) לענין אמירת 'ברוך רחמנא' שאם אמרו לשם ברכה ונמלך ולא סיים, עבר בלא תשא]. וע"ע במובא לעיל לה.].

וע' במאמרי הרא"ה (א, עמ' 254) בישוב קושית התוס' (לעיל יב. ד"ה ברכה), בענין ברכה למשמר היוצא – שאמירת 'שלום' מועילה במקום שם השם.

ונראה שאין להוכיח מזה ש'שלום' מועיל בדיעבד בכל ברכה – כי אפשר שמכל מקום נחשב לשינוי ממטבע שטבעו חכמים, ורק בברכת המשמר שיוצא כך תקנו מעיקרא את נוסח הברכה. ולפי סברה זו אין להוכיח מדברי התוס' (כאן ולהלן מט.) שמועיל בכל ברכה לומר 'אלקי אברהם' (או לדברי הרא"ש 'הא-ל הגבור') במקום מלכות.

וראיה לכאורה לסברה זו, ממה שכתב באגרות משה (הג"ל) כדבר פשוט שאינו יוצא בברכה אלא בהזכרת שם המפורש. והלא משמע בגמרא שבאמירת 'ברוך המקום' יש משום הזכרת השם, כי לא דנו אלא משום ששינה ממטבע בכך שניסח נוסח חדש שלא תקנו חכמים, כנ"ל – אלא ודאי אעפ"י שלא חסר בזה ענין שם בברכה, יש בזה שינוי ממטבע שטבעו חכמים, ואכן לפי רבי יוסי אינו יוצא ב'ברוך המקום' (לדעת האג"מ, ודלא כהמשנ"ב הג"ל), משום שינוי ממטבע ולא משום חסרון הזכרת השם. והוא הדין לשאר תארים וכינויים.

ואולם לפי מה שהביאו מההוא רעיא, משמע שלהלכה קיימא לן כרבי מאיר, שהמשנה ממטבע הברכה יצא (ע' בהגר"א סח). ולפי זה נראה לכאורה שיצא בהזכרת 'המקום' או ב'אלקי אברהם'.

ובדעת האג"מ צריך לומר שב'ברוך המקום' וכיו"ב הרי זה שינוי ממטבע גדול, שבוה קיימא לן כר' יוסי, וכדמשמע בתוס' (בד"ה נימא, כהסבר מהרש"א), שאף אם ננקוט בשאר שינוי ממטבע שיצא, בשינוי כזה לא יצא, 'שאינה ברכה כלל'. [אפשר משום שהשם הוא עיקר הברכה, כמ"ש בשיעור חינוך 'קטן היודע למי מברכין', שענין הברכה ליחד כל מעשיו להשם, כדאיתא בצדקת הצדיק]. ואולם המשנ"ב כתב שיוצא ב'ברוך המקום', ולשיטתו לכאורה הוא הדין ב'אלקי אברהם' (דהוי מלכות) וכדו'. וצ"ע.

אמירת 'השם' בברכה; ישנן דעות חלוקות בדבר, האם יוצאים ידי חובת הברכה. 'כללו של דבר הנני נבון הרבה בכל זה. וצ"ע' (אפיקי ים ח"ב ג. ע"ש שמסיק להעדיף שם בלשון לעז מלומר 'השם').

הזכיר 'מלך' ללא 'העולם' – כתב בשלחן ערוך שצריך לחזור ולברך. ויש מי שחולק. ונראה שאם אמר 'המלך' מסתבר שאינו חוזר (עפ"י באור הלכה ריד ד"ה ואפילו).
ו'אלקי אברהם' שכתבו התוס' שהוא במקום מלכות, הרי זה כמזכיר 'מלך העולם', לפי שאברהם אבינו המליכו אצל כל באי עולם.

הזכרת 'את ה' בברכה אינה מעכבת (דברי חמודות. מובא במשנ"ב ריד סק"ג; שער הציון ריה אות ב. וכ"מ בשו"ע הגר"ו קפה, ב. וע' ירושלמי פ"ט מחלוקת רב ושמואל אם צריך לומר 'אתה' בברכה. ע"ע בקובץ 'אור תורה' טבת תשנ"ב מז).

זרבי יוחנן אמר: כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. ע' במובא לעיל יב, אודות כמה ברכות קצרות שלא תקנו בהן 'מלכות'.

דתניא לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי – לא עברתי מלברכך...! פרש"י: 'ברוך אשר קדשנו במצוותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר' (וכ"כ רש"י ר"פ תבוא; רמב"ן בהשגות לספר המצוות סוף שורש ח). אמנם חיוב ברכת המצוות הוא מדרבנן ולא מדאורייתא, וצריך לומר שהדרשה שבכאן אסמכתא בעלמא היא (עפ"י תוי"ט מעש"ש ה, יא; מנחת שלמה צא, א).

במנח"ש שם דעת הגרצ"פ שנקט שלדעת הירושלמי (ברכות ו, א) ברכות המצוות מדאורייתא. ודעתו שם שאף להירושלמי היא מדרבנן. ובראשונים מפורש שברכת המצוות מדרבנן – ע' בחדושי הרמב"ן והר"ן שבת כג, וכתלמוד דידן לעיל טו.
וכן ע' בשו"ת אגרות משה (ח"ב ג) שלא מצינו ברכה מן התורה על קיום מצוה, ואפילו ברכת התורה שהיא מן התורה יש לדון בה אם היא על קיום מצות הלימוד או ענינה כברכת השבח.

ומרש"י להלן (מח: ד"ה כי הוא) מבואר שכבר בימי נביאים ראשונים נהגה ברכת המצוות.
ואולי יש לומר שאעפ"י שלא נתחייבנו בברכת המצוות אלא מדרבנן, מכל מקום נהגו עוד מקדמת דנא, מצד הסברה, לברך ולשבח על כל מצוה [וכדרך שלמדו (להלן נד) מקור לברך על הנסים מיתרו שברך על הנסים, הגם שודאי אינה מדאורייתא. אף כאן הסמיכו ברכות המצוות על המנהג המקובל לברך על המצוה. ומצינו עוד כיו"ב – לדעת הסוברים תגיגת י"ד מדרבנן ואעפ"י כ מצאנוה בפסח יאשיהו (כמש"כ הנצי"ב פסחים ע.)]. ובשעת וידוי מעשרות הוא אומר שאפילו חסרון בהכרת הטוב ובדרך ארץ לא היה לו, שלא שכח מלהכיר טובה ולברך, שאמנם חיוב מסוים של ברכה אין לו אבל משום דרך ארץ חייב להודות ולהלל, וכענין שאמרו (לעיל כב). עשאן רבי יהודה (לברכות) כהלכות דרך ארץ.

שו"ר בחזון איש (דמא' ב, ו): 'ונראה דאם שכח לברך אינו מתודה, שהרי אמרו ולא שכחתי להזכיר שמך, ואע"ג דברכה דרבנן, עכשו שתיקנוה חכמים כששח אינו יכול לומר לא שכחתי'. ואולם בפירוש 'משנה ראשונה' (מעש"ש ה, יא) נקט שגם אם לא בירך יכול להתודות.

עוד בענינה ומקורה של ברכת המצוות – ע' ספר חסידים מו; חדושי הרי"ם ר"פ תבוא; הקדמת יסוד ושורש העבודה; שעורים לזכר א"מ ז"ל ח"ב עמ' קא.

ויש מפרשים שאין הכוונה כאן לברכת המצוה, אלא מתודה שלא שכח מלשבח ולברך לה' בשעת הפרשת המעשרות, שנתנם לשם הקב"ה באהבה ושיבח עליהם (עפ"י הרא"ם וגור אריה ר"פ תבוא). ויש מפרשים שצריך להזכיר על התרומה שהיא תרומה לה' ככתוב תרומה לה', וחיוב זה מהתורה, וכשמברך על ההפרשה מתקנת חכמים, מקיים בכך חיוב זה (עפ"י בהגר"א; פירוש מלבי"ם תבוא). ויש מפרשים הכוונה כאן על ברכת המזון לאחר האכילה, שהיא מן התורה (עפ"י שיטמ"ק ופנ"י. וע"ע בהגהות רא"מ הורביץ כאן).

– עוד יש להעיר על דברי רש"י כאן שכתב: 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר' (וכן

הוא בשלחן ערוך יו"ד שלה. וכ"ה בתוספתא פ"ו, אבל בירושלמי (דמאי ה, ב) נחלקו אמוראים בדבר) – כיצד מברך ברכה אחת על הפרשת תרומה ומעשר והלא שתי מצוות הנה ואין מברכים ברכה אחת על שתי מצוות (כבסוכה מו.)?

והנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן (בספר המצוות) האם הפרשת תרומות ומעשרות ונתינתם, נמנות בשתי מצוות או במצוה אחת; הרמב"ן סבר שההפרשה מצוה לעצמה והנתינה מצוה לעצמה, ותמה על הרמב"ם שלא מנה אלא מצות נתינה, אם כן מדוע מברכים על ההפרשה והלא אינה מצוה? ואפשר לבאר בשני פנים. הפן האחד: ההפרשה היא תחילת מצות הנתינה [כדוגמת בדיקת חמץ שהיא תחילת מצות הביעור, ומברכים בתחילת הבדיקה].

הפן השני: לדעת הרמב"ם מברכים על ההפרשה הגם שהיא אינה מצוה, לפי שמתיר בכך את השיריים באכילה, ומברכים על הסרת איסורים, וכדוגמת שחיטה שלדעת הראב"ד (בהשגותיו לספר המצוות) אין השחיטה מצוה מתרי"ג מצוות ואעפ"כ מברכים עליה, לפי שמברכים גם על מניעת עבירה, ואף כאן מברכים על ההפרשה כי בכך הוא מסיר איסור טבל מן הפירות.

[ואף על פי שאין מברכים על ניקור הגיד, בדיקת תולעים ומליחת בשר – נראה לחלק בין פעולה המפורשת בתורה, שמברכים עליה, ובין פעולה שאינה כתובה בתורה. ואם תאמר לפי זה יצטרכו לברך על הגעלת כלים, שהרי היא מפורשת בתורה? – נראה שיש לחלק בין פעולה טבעית-מציאותית, כגון פליטת האיסור מן הכלי, ובין פעולה דינית-הלכתית כשחיטה וכהפרשת תרומות ומעשרות. ונראה שהוא הטעם לכך שמברכים על טבילת כלים, הגם שאינה אלא מניעת עבירה ולא מצוה חיובית, לפי שהיא פעולה הלכתית שלא כהגעלת כלים כאמור].

מעתה יש לומר שלכך הפרשת תרומה ומעשר נידונית לענין ברכה כמצוה אחת שהרי המצוה היא להתיר באכילה, וכיון שהתיר בא רק כשמפרישים תרומה ומעשר, נמצא שענינן אחד, להתיר הפירות מאיסור טבל. ויסבור רש"י כדעת הרמב"ם שההפרשה אינה מצוה לעצמה. וכן הביא הגר"א בבאורו (ליו"ד) מן התוספתא. אכן לדעת הרמב"ן שההפרשה עצמה מצוה היא, קשה הלא הן שתי מצוות, תרומה ומעשר (מהגרז"ן גולדברג שליט"א).

אולי יש לומר גם לדעת הרמב"ן, ענינה של המצוה הוא להתיר הפירות מאיסור טבל, ובפרט לפי הדעה (המקובלת) שכל שאינו בא לאכול, אינו צריך להפריש, שאין ההפרשה מצוה בפני עצמה אלא כדי להתיר האכילה, ואם כן כיון שענינן אחד וגם חלות שתיהן כאחת, תקנו ברכה אחת לשתיהן. וע' גם מנחת שלמה צא, כו. וע"ע במש"כ הגרז"ן גולדברג שליט"א בענין ברכה על ביעור חמץ, מובא ביוסף דעת בנספחים למסכת פסחים.

'אלא למאן דאמר תמרי דזיקא ודאן חייב! הפקרא נינהו'. אין זה כהפקר רגיל שאדם הפקיר בפה, אלא גדר 'יאוש' שאינו מקפיד על חסרונו (כן מבואר בב"מ כא: וכ"כ התוס' בב"ק טו.). ומוכח שפירות שנתיאשו מהם הבעלים פטורים מן המעשר. [ואף אם ננקוט שדבר שנתיאשו בעליו ממנו אינו יוצא מרשותו עד שיבוא לרשות אחר, אעפ"כ פטור מן המעשר מפני שכל אדם יכול לקחתו, והרי הטעם שהפקר פטור ממעשר משום שנאמר ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך – יצאו אלו שיש לו חלק ונחלה עמך. ואף יאוש יש לכל אחד אפשרות זכיה בו] (עפ"י באר יצחק יו"ד כג, ד [וכתב שם על סברא זו שהיא דחוקה. ובקה"י (ב"ק לו, א) כתב שאינו יודע למה הוא דוחק]).

באורי אגדה; פרפראות

אמר רבא בר שמואל משום רבי חייא: אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתו לפני כל אחד ואחד... –

המלח רומז על יראה וצמצום, כי המלח אינו מצמיח והוא משמש כינוי לשממה (כמו וזרעה מלח – שופטים ט.מה); המלח גם גורם תאות אכילה דהיינו הרגשת החסרון, והוא היפוך אותיות מ'לחם' – המורה על ישוב הדעת, מילוי חסרון ותקיפות.

וזהו ענין טבילת הלחם במלח – למזג את כחות ההתפשטות והתקיפות שבאדם עם כחות היראה והצמצום, כדי לבררם מכל פסולת. כי אין לו לאדם להיות בהול לשום דבר, ולא לילך אחר נגיעותיו והנאות גופו, מאידך אם לא ירגיש חסרון ולא יחשוק וישאף לשום דבר הרי הוא כבהמה – אלא צריך שיהא לו חשק בלבו עם כח המצמצם את החשק, וכך ישתמש בחשקותיו לדברים שהוא רואה שהם רצון השי"ת, ולא בבהלה, ומאידך בדברים גשמיים שהעין רואה והלב חומד – יצמצם חשקו. ועל ידי שמערב את הצמצום בכל דבר, ע"כ יש לו קנין בטובה, ומרגיש את 'מוצא פי ה' הנמצא בכל דבר ומחזיקו. ועליו נאמר והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח.

אכן אם התקיפות כבר ממוזגת – אין צריך מלח, כמו שאמר לית דין צריך בשש.

וכן המאמר הסמוך של רבא בר שמואל משום רבי חייא, אין מי רגלים כלים אלא בישיבה, רומז גם הוא על ענין הבריורים; הישיבה רומזת לחכמה [מרבה ישיבה מרבה חכמה]; החכמה היא המבררת את הדמיון שבאדם [הדמיון נרמז ב'מי רגלים', כמבואר במק"א], והיינו על ידי המחשבה וההתבוננות, כדאיתא בזוהר הקדוש (עפ"י מי השלוח ח"ב לקוטי הש"ס).

'ואמר רבא בר שמואל משמיה דר' חייא: אחר כל אכילתך אכול מלח ואחר כל שתייתך שתה מים...'

בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם – כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק, אבל הקב"ה אינו כן – מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק' – המלח גורר תאות אכילה. וזה מורה שלא יאכל לשבעה מאד, אלא יישאר אצלו עוד חשק לאכול ואז יפסיק אכילתו.

כי בכל עניני עולם הזה צריך האדם להפסיק בעוד יש לו כלי מוכן לקבל עוד, ולא יקבל עד אפס מקום, ואולם דברי תורה אינם כן אלא ככל שיקבל האדם יותר דברי תורה יהיה לו חשק לקבל עוד יותר. וזה ענין מדת הקב"ה – מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק, כי ככל שהאדם ממולא יותר בדברי תורה הרי הוא כלי המוכן להכיל יותר, לפי שהוא יותר מכיר בחסרונו וצמאונו גובר. והתורה משלמת את הצמאון והחסרון רק למי שמכיר חסרונו, וכמו שנאמר תורת ה' תמימה משיבת נפש, וכמו שאיתא בזוהר (אמור צ): קודשא בריך הוא לא שארי אלא באתר תבירא במאנא תבירא, ככתוב ואת דכא ושפל רוח. ולכן לא ניתנה תורה למלאכים, שאין בהם חסרון יצר הרע (כמו שהשיב להם משה – בשבת פט.). ודוקא לישראל ניתנה, לפי שהן עזין שבאומות (כמו שאמרו בביצה כה:). והיינו שבלא התורה הם בעלי חסרון ביותר. וזהו ה'כלי' לקבל התורה – הכרת חסרון עצמו (עפ"י מי השלוח ח"ב לקוטי הש"ס).

– כלי ריקן אינו מחזיק תורה. ברכה עליונה אינה שורה על דבר ריקן, כי מפני דקותה אינה יכולה לשרות על עולם הזה רק על דבר אמצעי בדקות קרובה, שלכן כל המזדכך יותר ומתחכם יותר – זוכה יותר (עפ"י באור הגר"א לאגדות).

– השוקד על תלמודו ולומד הרבה, יצליח לעמוד על מה שלמד ביתר עמקות, וכל המתרפה בלימודו לא יבין את מה שלמד לאשורו. ההבנה תלויה בכמות הלימוד ובהתמדתו וכפי הלימוד וההשתלמות בתורה כן תתעלה ותתחדד ההבנה (שיעורי הגריד"ס סוכה מו).

– ענינים של בשר ודם, 'מחזיק' דוקא כלי ריקן, כגון בצע כסף כבוד תענוגים שמיעת חדשות – מי שהוא בבחינת 'כלי ריקן' רץ אחרי כל אלה; מי שהוא בעצמותו 'כלי מלא' אין לו ענין בכל אלה. מידת הקב"ה היא הפוכה; את קירבתו, תורתו ועבודתו 'מחזיק' רק כלי מלא; אדם שהוא כבר מלא חכמה ויראה יכול לקבל כל עוד יותר ויותר. אדם שהוא בבחינת כלי ריקן אינו 'מחזיק' מאומה.

כל המצוי אצל לימוד תורה כבר חוזה מבשרו את האמת הזאת; כשהוא התרוקן קצת על ידי ביטול תורה, קשה לו אחר כך עד מאד לקלוט מה שהוא לומד, וכמה יגיעות הוא יגע עד שיחזור לאינתו בלימוד. לכן חרדת נפשו של כל תלמיד חכם היא שלא יתרוקן ושיהיה תמיד 'כלי מלא'. אך במה יתמלא? הוי אומר: במחשבה בתורה!

ויש לנו לדעת זאת: כמעט יותר ממה שעולים בתורה על ידי לימוד בפנים הספר, עולים על ידי מחשבה ממושכת בתורה. גדולי התורה אשר מפיהם אנו חיים עיבדו את כח מחשבתם להפליא, ובכל טרדותיהם וטלטוליהם היו תמיד עמוסים מחשבות של תורה, והיגיעה והנעימות של המחשבה היא שעמדה להם בכל המצבים ובוה גדלו והצליחו ועשו פרי. הבה נלך בעקבותיהם ונתלמד במחשבה, ממש בשבתנו בביתנו, בלכתנו בדרך, בשכבנו ובקומנו! ובאשר לגבי עבודתנו תקף הכלל של 'תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת, נחזק את ההתלמדות של טיול ברחוב חצי שעה בכל יום במחשבה נעימה, עד שיכול נוכל לה בע"ה (מתוך עלי שור ח"ב עמ' רסו).

'אם שמוע בישן תשמע בחדש. ואם יפנה לבבך שוב לא תשמע'. יש לפרש: אם תטה אוזן לדבר ישן לשמעו בחשק, סופך לשמוע דבר חדש (עפ"י תולדות יעקב יוסף נח).

'שאיין לך דבר שמביא יללה לאדם אלא יין'. היין בגימטריא: יללה (בעל הטורים בראשית ט, כא).

'שבדבר שנתקלקלו בו נתקנו' –

'באותו דבר שבו החסרון של אדם, באותו דבר ועל ידו עצמו הוא מעלתו, כענין שאמרו על זיתפרו עלה תאנה' – בדבר שנתקלקלו בו נתקנו. ועל דרך זה גם כן מה שאמרו ז"ל (בירושלמי ברכות ב, ד) ביום שנחרב הבית נולד משיח...'

(צדקת הצדיק ע. וע"ש עוד בסי' עו; קבו; תקנת השבין עמ' 82)