

ב-ז **כי פליגי**, בנוסח של "על ביעור" –

פפי, הסובר ש"על" משמע לשעבר?

ומשנינן: **התם**, במילה, על כרחך מברך המוהל "על המילה", כי **היכי נימא?** כיצד הוא יכול לברך?

נימא "למול"? הרי אי אפשר לברך כן, כי מלשון זה משמע שהמוהל הוא שמחוייב למול את התינוק הזה. וכי לא **סגיא**, האם לא יתכן, **דלאו איהו מהיל?** והרי אין המצוה מוטלת על המוהל אלא על אבי הבן. (191) לכן הוא מברך "על המילה". אבל בדיקת חמץ, שכל אחד בודק בעצמו את החמץ שלו, ועליו מוטלת המצוה לבדוק, יכול

מר, רב פפי **סבר**: נוסח זה מעיקרא משמע, שהוא מברך על ביעור שכבר עשה. ולכן אין לו לברך כך, שהרי הוא עדיין לא בדק בשעת הברכה. (190)

ומר, רב פפא **סבר**: גם נוסח זה להבא משמע, ואפשר לברך כך.

מיתיבי מהא דתניא: המל, מברך "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה". הרי שנוסח של "על המילה" משמע להבא, שהרי מברכים קודם המילה. וקשיא לרב

190. היינו, שמשמע לשעבר יותר מלהבא. אבל גם להבא הוא משמע קצת. שאם לא כן, מה מתרצת הגמרא להלן שלכן הוא מברך לפי רב פפי "על המילה", כי אי אפשר לברך "למול". וכי משום שאין אנו יודעים לתקן נוסח מתאים, יאמר שקר? **תוספות ד"ה כי**.

191. רש"י. מכאן הוכיח בית הלוי [א י] דלא כשיטת הש"ך בחושן משפט [שפב ד] הסובר שאין שליחות במילה, ואם האב יכול למול בעצמו את בנו, אסור לו לצוות לאחר למולו, לפי שמבטל בכך האב מצות עשה, כי כמו שאי אפשר לעשות שליח להנחת תפילין וציצית, שהיא מצוה שבגופו, כך אי אפשר לעשות שליח למילת בנו. וטוען בית הלוי, שאם כדבריו, הרי כאשר האב מצוה לאחר למול את בנו, זה נחשב כאילו הוא אינו רוצה למולו, ואז, מוטל החיוב על כל אחד מישראל למולו, ומדוע לא יברך המוהל "למול"? אלא ודאי שגם כאשר האב מצוה לאדם אחר למול את בנו עדיין נשאר החיוב על האב, והוא זה שמקיים את המצוה על ידי שליחות המוהל, ואילו על המוהל אין חיוב כלל.

כאן מבואר ש"להכניסו" משמע להבא. ואם יברך לאחר המילה, נמצא משקר בכרכתו. ועוד, שהרי צריך לברך עובר לעשייתו.

ורבינו תם מוכיח מהגמרא בשבת שאבי הבן מברך "להכניסו" לאחר המילה.

ואף ש"להכניסו" משמע להבא, לא קשיא. כי ברכה זו אינה באה על המצוה שהוא עושה עתה. אלא היא ברכה שמודה ומשבח להקדוש ברוך הוא שציונו להכניס בכרית כל ילד שיוולד לו בעתיד. ומה שתיקנוה לברך דוקא כאן, כדי לגלות ולהודיע שאנו עושים את המילה לשם יוצרנו ולא לשם עבודה זרה, ולא לשם רפואה, ולא לשם הר גריזים.

ועל הטענה השניה של הרשב"א, אומר ר"ת שעובר לעשייתו נאמר רק כשעושה המצוה הוא מברך. אבל כשהמברך אינו זה שעושה את המצוה, כגון בכרכת "להכניסו" שאבי הבן מברך ולא המוהל, אין צריך שיהא עובר לעשייתו.

והראיה מברכת אירוסין שמברכים רק לאחר הקידושין. כי המברך אינו זה שמקדש את האשה ומקיים את המצוה. **תוספות ד"ה בלבער**.

הנוסח הוא "על". וקשיא לרב פפי הסובר ש"על" משמע לשעבר?

ומשינין: **התם נמי**, אין השוחט יכול לברך אחרת. **כי היכי נימא**, איך יאמר השוחט בברכתו?

נימא "לשחוט", הרי לשון זה משמע שהוא עצמו מחוייב לשחוט. וזה לא יתכן, שהרי, **לא סניא**, וכי לא יתכן, **דלאו איהו שחוט?** הרי אין המצוה שדוקא הוא ישחוט [ואפילו הוא בעל הבהמה], אלא שהבהמה תישחט לפני אכילתה. (194)

ושוב מקשינין: התיינה בשחיטת חולין. אבל

לברך "לבער". ולכן אין לו לברך "על ביעור", שמשמע לשעבר. (192)

ושוב מקשינין: התיינה כשהמוהל הוא אדם אחר, אבל כשהוא **אבי הבן** עצמו, **מאי איכא למימר?** הרי אז הוא יכול לברך "למול". ומדוע מתירים לו לברך "על המילה" שמשמע לשעבר?

ומשינין: **אין הכי נמי!** ולרב פפי, אב שמל בעצמו את בנו, אכן מברך "למול". (193)

מיתיבי מהא דתניא: השוחט, מברך "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה". והרי מברכים קודם השחיטה, ובכל זאת

194. הר"ן בחידושו כתב, שלשון "וכי לא סגיא דלאו איהי שחיט" הוא לאו דוקא, שמשמע שיש מצוה לשחוט, אלא שהיא אינה מוטלת על השוחט הזה דוקא. והרי אין מצוה כלל לשחוט. [אך הרמב"ם במנין המצות [קמן] מנה את השחיטה למצות עשה. וכן החינוך [מצוה תנא]. ומיושב לפי זה לשון הגמרא. ואפשר שאף הר"ן לא נתכוין לומר אלא שאין חיוב לשחוט, רק כשרוצה לאכול בשר, מצוה לשחוט קודם.

והרמב"ן [במנין המצות של הרמב"ם שרש א] אכן גורס "לא סגיא דלא שחיט". והוכיח מזה ששחיטה אכן אינה מצוה עשה אלא רק לאו הבא מכלל עשה.

ובקנאת סופרים שם יישב גירסא זו אף לדעת הרמב"ם. שאין כונת הגמרא ששחיטה אינה מצוה כלל, שאם כן, לא היו מברכים עליה. אלא כיון שאינה מצוה חיובית, לא יתכן לברך "לשחוט".

גם הראב"ד השיג על הרמב"ם במנין המצות הקצר [קמן]. ששחיטה אינה מצוה עשה, אלא לאו הבא מכלל עשה. וראה בכסף משנה שם.

ולשיתת הש"ך יש לומר, שהוא מפרש "וכי לא סגיא דלאו איהי מהיל" לא כפירוש רש"י שהחיוב אינו מוטל כלל על המוהל, אלא שאף על גב שגם עליו מוטל החיוב ככל אחד מישראל, מכל מקום, כיון שהחיוב הוא על כל ישראל, שוב לא יתכן לברך "למול". ורק כשאבי הבן עצמו מל מברך "למול", כיון שהחיוב הוא רק עליו.

192. לכאורה קשה, הרי גם בבדיקת חמץ, היה צריך לחלק בין אם בעל הבית עצמו בודק, או שאחר בודק בשליחותו, שאז יברך "על ביעור"? יש לומר, שהדרך הוא שכל אחד בודק בעצמו בביתו. ועוד, שחמץ הכל מצוים עליו לבערו, אפילו הוא אינו שלו, כדי להסיר מכשול מבעל החמץ שלא יעבור בשוגג על כל יראה. נמצא שאפילו בשליח שבדק, המצוה מוטלת עליו. **תוספות הרא"ש**.

193. לפי זה, גם המל את הגר [לשם יהדות], מברך "למול את הגרים". כמו אב שמל את בנו, שהרי כל אחד מישראל מחוייב למול את הגר. **תוספות ד"ה לא**.

מצות נטילת לולב, מברך ואומר "אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב".

וקשיא לרב פפי, הסובר ש"על" משמע לשעבר? (197)

ומשנינן: שאני התב, בלולב, דבעידנא דאגבהה, מרגע שהגביה את הלולב, נפק ביה, כבר יצא ידי חובתו. נמצא שהברכה בלולב היא תמיד לאחר שקיים את המצוה. ולכן יש לומר בו "על", שהוא לשון לשעבר. (198)

השחיטה, שהרי שחיטת פסח וקדשים הם כמו ביעור חמץ, שהבעלים נצטוו, ובכל זאת מברך "על ביעור". חידושי הר"ן.

197. הר"ן בחידושו מבאר לפי שיטתו בגדר הנוסח בכל ברכות המצות, אם ב"על" או בלמ"ד, שהיכן שאי אפשר לקיים המצוה על ידי שליח, לכולי עלמא מברך בלמ"ד. אם כן לכאורה בלולב קשה גם למאן דאמר "על ביעור", שהרי לולב אי אפשר על ידי שליח ולמה מברך ב"על". אלא שהגמרא סברה עתה שבלולב, כיון שהוא מברך בשעת הנטילה, הרי המצוה והברכה באין כאחד, ולכן לא רצו לקבוע את נוסח הברכה בלמ"ד שמשמעו קודם המצוה. אבל למאן דאמר ש"על" משמע לשעבר, קשה, שהרי בלולב עדיין אינו לשעבר. ומתרצת שבלולב הברכה היא לגמרי לאחר המצוה כיון שהגביהו נפק ביה.

198. ואם תאמר: אחר שכבר יצא, איך יברך, והלא צריך לברך עובר לעשייתו? ויש לומר: כיון שעדיין הוא עוסק במצוה, שצריך לנענע בלולב בשעת קריאת ההלל, נחשב כעובר לעשייתו. תוספות ד"ה בעידנא. ולא ביארו התוספות מדוע לא תיקנו שיברך

בשחיטת פסח וקדשים, שהבעלים נצטוו שהם בעצמם או שלוחם ישחטו את קרבנם [כמו שנאמר "וסמך ידו" – "ושחט"], (195) מאי איכא למימר? מדוע לא יברך על שחיטתם "לשחוט"?

ומשנינן: אין הכי נמי! אכן לפי רב פפי, בשחיטת פסח וקדשים מברכים "לשחוט". (196)

מיתיבי: תניא: העושה [האוגד] לולב לעצמו בערב סוכות, מברך "שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה". נטלו לצאת בו

וראה עוד ברע"א שבועות [כד א] שכתב, שאין ראייה מזה שמברכים על השחיטה שהיא מצות עשה. כי באמת יתכן לברך גם על דבר שאינו מצוה אלא הוא רק תיקון להכשיר לאכילה. ומה שאין מברכים על ניקור הבשר מן החלב, משום שהבשר היה גם לפני כן מותר רק שהיה מעורב בו חלב, ועל ידי הניקור הוא רק מבדיל זה מזה. אבל שחיטה שמתקנת הבשר עצמו שיהא כשר לאכילה, יתכן לברך עליה. והרי זה כמו עירוב תחומין שמברכין עליו, אף שאין מצוה לערב, אלא העירוב בא רק להתיר את האיסור של הליכה חוץ לתחום.

195. רש"י. כתב הרש"ש: לכאורה קשה מכאן על הש"ך הנ"ל שאבי הבן שידוע למול אסור לו ליתן לאחר למול לפי שאין שליחות במילה. הרי שחיטת קדשים מבואר כאן שהמצוה על הבעלים. ואף על פי כן מוכח בכל הש"ס שהכהנים היו רגילים לשחוט?

וצריך לומר, שכונת רש"י שהבעלים נצטוו להשתדל בשחיטת קרבנם, אם על ידי עצמם אם על ידי שליח.

196. ולפי המסקנא שהלכה כמאן דאמר "על ביעור", אם כן, גם בפסח וקדשים מברכים "על

"נטלו לצאת בו".

דקתני סיפא: העושה סוכה לעצמו, אומר "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה".

נכנס לישב בה, אומר "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה".

ומסקינן: והלכתא כרב פפא ומברך "על ביעור חמץ", (199) שאף לשון זה משמע

ניכר שתלמיד חכם הוא ויודע ש"על ביעור", אף הוא משמע להבא.

וכן מצינו שם [לח א] באחד האמוראים שבירך "מוציא לחם מן הארץ" בלי ה"א. ותמהו חכמים עליו שהיה לו לברך "המוציא" כדי להשמיענו שהלכה כרבנן שגם נוסח זה טוב. שאילו "מוציא", לכולי עלמא טוב. הרי שצריך אדם להשמיע חידוש בברכותיו.

ולכן נהגו לברך "על ביעור" להשמיענו שגם לשון זה משמע להבא, ושלא יטעו לומר שהוא משמע לשעבר, ומי שבירך כך לא יצא.

ובראשונים הובאו סברות שונות בגדר נוסח הברכות. אימתי מברכים ב"על", ואימתי בלמ"ד. א. הרא"ש כתב בשם ר"ת, שכל מצוה שנגמרת מיד, מברכים "על". כגון "על מקרא מגילה". "על הטבילה". "על נטילת ידיים". "על אכילת מצה". ואילו מצוה שעשייתה נמשכת, מברכים בלמ"ד. כגון "להניח תפילין".

"להתעטף בציצית". "לישב בסוכה". שהלשון מורה על כך שמשמעותו להיות מעוטר בתפילין, ועטוף בטלית, ולישב בסוכה ולאכול ולטייל בה כל היום. והטעם שמברכים בתפילין של יד "להניח", ועל תפילין של ראש "על מצות תפילין". כי חכמים לא רצו לתקן שתי ברכות במצוה אחת זו אחר זו, בנוסח שוה. לכן תיקנו בשל ראש "על מצות" כי היא גמר המצוה.

ב. ובשם הריב"א כתב, שהגדר הוא, שכל

ושוב מקשינן: אי הכי, אם כדברך, שבלולב הוא מברך אחרי הנטילה, מדוע אומרת הברייתא "נטלו לצאת בו", שמשמע מכך שהוא מברך קודם שיצא? והרי "נטלו ויצא בו", מיבעי ליה למיתני!?

ומשינינן: אין הכי נמי! והלשון אינה מדויקת. ומשום דקא בעי למיתנא בסיפא של אותה ברייתא לשון "נכנס לישב בסוכה", הלכך תנא ברישא גבי לולב נמי

קודם הנטילה כדי שיהא עובר לעשייתו לגמרי. ובעל המאור כתב הטעם משום שאין לברך על המצוה עד שיטול את תשמיש המצוה בידו. וכן משמע בתוס' בסוכה [לט א] ד"ה עובר. והוסיף בעל המאור: והידור מצוה הוא ליטול את הלולב כדרכו ולברך עליו לאחר מכן. ואלו שמראין עצמן כמדקדקין ואין נוטלין את הלולב עד שמברכין קודם עליו, או שהופכין אותו מימין לשמאל, טעות הוא בידם.

ועוד כתב, שאף שהגמרא מתרצת זאת לפי המאן דאמר "לבער". מכל מקום גם לפי המאן דאמר "על ביעור" שהלכה כמותו, כך הוא סדר הנטילה והברכה. כי בזה לא נחלקו האמוראים. ובחידושי הר"ן כתב, הטעם שתיקנו חכמים לברך על הלולב לאחר נטילתו, כי אם יברך קודם, יהא סבור שמצותו בנטילה בלבד, ולא ינענעו.

199. היינו, שאפשר לברך גם כך. אבל ודאי שיכול לברך גם "לבער חמץ", שהוא ודאי משמע להבא. או שמא צריך לברך דוקא "על ביעור חמץ" כי יש טעם לכל ברכה מדוע מברכים אותה ב"על" או בלמ"ד. תוספות ד"ה והלכתא.

והרא"ש נתן טעם שמברכים "על ביעור", משום שאמרו בברכות [נ א] "מברכותיו של אדם ניכר שתלמיד חכם הוא". והמברך "על ביעור",

(200) להבא.

נוסח הברכות, משמע, דכולי עלמא מיהא מודים שמעיקרא בעינן לברוכי, שצריך לברך על המצוות קודם לעשייתן.

והוינן בה: מכל המשא ומתן בגמרא בענין

מברך ב"על" הוא משמע להבא. עוד כתב הר"ן, שלפי הכלל הזה, אנו מברכים "לשמוע קול שופר", כיון שהשמיעה אי אפשר שתיעשה על ידי שליח. ובמגילה אנו מברכים "על מקרא מגילה", כי הקריאה אפשר על ידי שליח.

אך הקשה למה לא תיקנו להיפך, לברך בשופר על התקיעה, ואז יברכו ב"על". ואילו במגילה יברכו על השמיעה בלמ"ד "לשמוע מגילה"?

ותירץ, לפי שבמגילה צריך לשמוע כל אות ואת, לכן תיקנו לברך על הקריאה, לומר, שאין יוצאין על ידי שמיעת הקול לבד אלא צריך לשמוע את קריאתה. אבל בשופר אף שצריך לשמוע את פיסוק הקולות, מכל מקום אין לשון תקיעה מוכיח יותר על פיסוק קולות מאשר לשון שמיעה.

וראה שם עוד שביאר את נוסחאות הברכות במצות שונות.

200. ואם כן, במילה גם אבי הבן מברך "על המילה", שהרי לשון זה משמע להבא כמו "למול". רש"י.

אך הרמב"ם בהלכות מילה [ג א] פסק שאבי הבן מברך "למול". ותמה עליו הר"ן שהרי כל החילוק בין אבי הבן למוהל אחר נאמר רק לפי המאן דאמר ש"על" משמע מעיקרא. אבל לפי ההלכה שמברכים "על ביעור" אם כן, גם אבי הבן מברך "על המילה", שהרי אבי הבן לגבי מילה הוא כמו כל אדם לגבי ביעור חמץ, שהוא המחוייב בדבר, אלא שיכול לעשות שליח במקומו?

וכתב המאירי שלרמב"ם יש דרך אחרת

מצוה שאפשר לעשותה על ידי שליח, מברך "על". ואילו מצוה שהאדם צריך לעשות אותה בעצמו, מברך בלמ"ד. [וכעין סברת הגמרא לקמן שאי אפשר לברך "למול". כי לשון זה משמע שהמוהל הוא שמחוייב למול את התינוק הזה]. והביא שם הרבה דוגמאות של ברכות על מצות שונות, וביאר אותם לפי שיטתו.

על דרך זה של הריב"א מבאר הר"ן את כל הסוגיא.

ובתחילה הוא מקשה, מדוע דוקא כאן שואלת הגמרא כיצד מברכים על בדיקת חמץ. ומדוע לא נחלקו האמוראים בכל המצות באיזה נוסח מברכים עליהם?

והוא מבאר שאכן המחלוקת היא בכל המצות שדומות לבדיקת חמץ, שאפשר לקיימן על ידי שליח.

וכך פירוש הסוגיא: "בלבער" כלומר לשון זה של למ"ד [ולאו דוקא בביעור חמץ] "כולי עלמא לא פליגי דלהבא משמע". ולכן בכל אותן המצות שהאדם עצמו מחוייב לעשותן ולא על ידי שליח, לדברי הכל יברך בלמ"ד, כיון שנוסח זה משמע שרק הוא יכול לעשות המצוה, וגם הוא משמע להבא. הלכך ודאי שראוי לברך כך. "כי פליגי בעל ביעור", כלומר, באותן מצות כמו בדיקה שאפשר לקיימן גם על ידי שליח, נחלקו האמוראים. שמר סבר שגם בהם אפשר לברך בלמ"ד, אם בעל המצוה עצמו מקיים את המצוה. ולכן אם יברך ב"על" יהא משמע לשעבר [ורק כשהשליח מקיים את המצוה, שהוא אינו יכול לברך בלמ"ד. אז גם ב"על" משמע להבא, כמו שהגמרא אומרת לגבי מילה]. ומר סבר שבמצוה שאפשר לקיימה על ידי שליח, אי אפשר לברך בלמ"ד. ולכן כשהוא

ודנה הגמרא: מנלן זאת?

ומשנינן: דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות מברך עליהן עובר [קודם לעשייתן]. (201)

והוינן בה על לשון רב יהודה אמר שמואל "עובר לעשייתן": מאי [מהיכן] משמע, דהאי "עובר", לישנא דאקדומי הוא?

אמר רב נחמן בר יצחק: מהא דאמר קרא [שמואל— ב יח כג] "וירץ אחימעץ דרך הכר ויעבר את הכושי". דהיינו, שהקדים את הכושי.

אביי אמר, מהכא שמעינן לה: ממה שנאמר אצל יעקב [בראשית לג ג] "והוא עבר לפניכם", שהקדים ועבר לפני האמהות והילדים לגשת אל עשיו.

ואיבעית אימא, מהכא שמעינן לה: שנאמר בנבואת מיכה [ב יג] על ישראל, שלעתיד לבוא "ויעבר מלכם לפניכם וה' בראשם", שהמלך יקדים ללכת בראש. (202)

בי רב אמרי: כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מן הטבילה ותקיעת שופר. שבמצות אלו מברך לאחריהן.

היא על הביעור, והביעור אינו נעשה עד למחר, אין ראוי לברך בלמ"ד, שנוסח זה משמעו שהמעשה נעשה תיכף לאחר הברכה. אבל "על ביעור" משמעו על כלל המצוה ולא רק על המעשה הפרטי הזה.

ועוד הביא פירוש אחר, שביעור חמץ דומה לברכת הרשות, שהרי אם הוא יודע שלא נשתמש חמץ בביתו אין צריך לברוק. הלכך מברך עליו ב"על" ככל מצוה שאינה חובה אלא רשות.

וכתב המאירי, שאין זה טעם נכון, שהרי מכל מקום, במקום שצריך לברוק חובה היא.

201. כתב הריטב"א: הטעם שצריך לברך על המצות עובר לעשייתן, כדי שיתקדש תחילה בברכה, ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השם יתברך. ועוד, כי הברכות הן מעבודת הנפש, וראוי להקדים עבודת הנפש לקיום המצוה שהיא עבודת הגוף.

202. כתב התשב"ץ [ב רעז]: לכן נקט לשון עובר לעשייתן ולא קודם לעשייתן. משום שקודם לעשייתן משמע הרבה זמן קודם, אבל

בסוגיא, ומה שהגמרא אומרת "והלכתא על ביעור חמץ", אין הכונה לפסוק כמאן דאמר שמברכים כל הברכות ב"על", אלא הגמרא באה לומר, שבביעור חמץ כולי עלמא מודים שמברכים ב"על". ולעולם בשאר ברכות הלכה כמאן דאמר שמברכים בלמ"ד. וכל התירוצים והחילוקים שנאמרו בסוגיא, נכונים להלכה שאבי הבן מברך "למול", ואילו אחר שמל מברך "על המילה".

והטעם שמברכים בביעור חמץ ב"על", מבאר הרמב"ם בהלכות ברכות [א טו], משום שלעולם הברכה נאמרת שם לאחר קיום המצוה "שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיברוק". כלומר, מיד שהוא רוצה להתחיל בבדיקת החמץ, כבר הוא מבטלו בלבו ונתקיימה המצוה. וכן כתב הכסף משנה שם בהלכות ברכות הלכה יא בתירוץ השני.

ותמה המאירי על הרמב"ם: הרי אינו גומר בדעתו לבטל את החמץ אלא לאחר שברוק ומצניע את החמץ שצריך למחר?

ואמנם המאירי גם הוא הולך בדרך זו של הרמב"ם, אלא שנתן טעם אחר לביעור חמץ שמברך עליו ב"על". משום שמאחר שהברכה

וכי תימא, לכן הוא מברך לאחריה משום
דחיישינן דילמא מיקלקלא התקיעה, ולא יצא
בה ידי חובתו, ונמצא מברך לבטלה?

אי הכי, אפילו שחיטה ומילה, נמי יברך
לאחריהן, דילמא יתקלקלו השחיטה
והמילה?

ומשנינן: אלא אמר רב חסדא: לא כך אמרי
בי רב. אלא "חזין מן הטבילה" בלבד

והוינן בה: בשלמא טבילה, ניחא שמברך
לאחריה, כי קודם הטבילה, אכתי [עדיין]
גברא לא חזי לברך. וכגון, בטבילת בעל
קרי, שהבעל קרי אסור לומר ברכות ודברי
תורה עד שייטבול, מתקנת עזרא. ולכן הוא
אינו יכול לברך אלא לאחר הטבילה. ומשום
אותה טבילה, כבר תיקנו בכל הטבילות
לברך לאחריהן. (203)

אלא תקיעת שופר, מאי טעמא הוא מברך
לאחריה, ולא עובר לעשייתה?

עזרא, ובעל קרי יכול להתפלל ולברך וללמוד
קודם הטבילה.

ואף על פי כן אומר ר"י שאין לגעור בנשים
שמברכות לאחר הטבילה, הואיל וגר אינו יכול
לברך קודם הטבילה, לכן לא חילקו חכמים,
ותיקנו בכל הטבילות לברך רק לאחר הטבילה.
ובדומה לזה מצינו בברכת "על נטילת ידים"
שקודם הסעודה, שמברכים לאחר הנטילה, כיון
שעל הנטילה שלאחר בית הכסא אי אפשר לברך
קודם הנטילה, מפני שאין ידיו נקיות, לכן לא
חילקו חכמים ותיקנו בכל הנטילות לברך לאחר
הנטילה.

אך בנטילת ידים לסעודה יש טעם אחר
שמברכים לאחר הנטילה, משום שכל זמן שלא
ניגב את ידיו הוי עובר לעשייתו, כי הניגוב הוא
חלק ממצות הנטילה, כמו שאמרו "האוכל לחם
בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא".

עוד פירוש הביאו התוספות, שעל כל
הטבילות אומרת הגמרא לברך אחר הטבילה כי
"אכתי גברא לא חזי", היינו שקודם שירד למים
אינו יכול לברך, שמא בסוף לא יטבול מפחד
המים. ונמצא מברך לבטלה. ולאחר שהוא יורד
לתוך המים, הוא ערום, ואסור לו לברך, מפני
שלבו רואה את הערוה. לכן מברך רק לאחר
הטבילה. תוספות ד"ה על.

עובר לעשייתן משמע סמוך לעשייתן, כמו
"ויעבור את הכושי" שהיה סמוך לו. וכן כתב
הריטב"א.

השאגת אריה [כו] כתב שלכאורה קשה,
שאמנם הגמרא מביאה שבלשון המקרא "עובר"
היא קודם אך בלשון חכמים "עובר" היינו שכבר
עבר, והיה לשמואל לנקוט לשון חכמים ולא
לשון המקרא. (כמו שמצינו במסכת חולין [קלז
ב] שאיסי הקפיד על רבי יוחנן שנקט לשון
המקרא ולא לשון חכמים). אלא שמכאן ראייה
לדעת האור זרוע שבדיעבד אפשר לברך גם
לאחר עשיית המצוה, ולכן נקט שמואל לשון
שמתפרש לשני אופנים, גם להבא כלשון המקרא,
וגם לשעבר כלשון חכמים, כדי להשמיענו דין זה,
שלכתחילה אמנם מברכים קודם המצוה, אך
בדיעבד יכול לברך גם לאחריה.

203. רש"י. ותוס' מביאים מרבינו חננאל בשם
הגאון שדוקא בטבילת גר [לשם יהדות] מברך
לאחר הטבילה, כי לפני הטבילה עדיין "לא חזי"
לומר "וצוננו", שהרי הוא עדיין גוי ואינו מצוה
על המצות. אבל שאר חייבי טבילות מברכים
קודם הטבילה, ואפילו בעל קרי יכול לברך קודם
הטבילה, כמבואר במסכת ברכות [כב א] "נהוג
עלמא כתלתא סבי" דהיינו שנתבטלה תקנת

הטבילה". (205)

שנינו במשנה: אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר.

והוינן בה: מנא הני מילי שהבדיקה צריכה להיות לאור הנר? (206)

איתמר בי רב שמברכים לאחריה, מן הטעם האמור לעיל. אבל תקיעת שופר דינה ככל המצוות, שמברכים עליה עובר לעשייתה. (204)

תניא נמי הכי, שמברכים בטבילה לאחריה: טבל ועלה מן המים, בעלייתו הוא אומר "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על

בטבילה לאחריה אפילו לכתחילה, הרי גם בדיעבד לא היה יכול לברך לאחריה.

השאגת אריה [כז] דוחה ראיית הש"ך, ומפרש את הסוגיא כך: שמואל אומר שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, ואינו מוציא מן הכלל אפילו טבילת גר. ולכאורה קשה, איך יתכן שגר יברך קודם טבילתו, והלא הוא אינו יכול לומר "וצונו"? אלא ודאי ששמואל אינו מתכוין לומר שיברכו גם בטבילת גר עובר לעשייתו, אלא הוא בא לומר, שבכל המצות מברך דוקא עובר לעשייתן, ולא לאחר מכן ואפילו בדיעבד. ולכן, בטבילת גר שלא יתכן לברך לפניו, לא יברך כלל. ובי רב אמרו שגר מברך לאחר הטבילה. ובזה נחלקו הרמב"ם והאור זרוע: הרמב"ם סובר שדוקא בטבילת גר מברך לאחריה כיון שאי אפשר באופן אחר אבל בכל המצות מודים בי רב לשמואל שאינו מברך לאחריה ואפילו בדיעבד. ואילו האור זרוע סובר שבי רב חולקים לגמרי על שמואל, ואדרבה כל הטעם שבטבילת גר מברך לאחריה הוא משום שבכל המצות מברך אחריה בדיעבד. הלכך בטבילת גר יכול לברך אפילו לכתחילה לאחריה.

ואם כן, גם לפי האור זרוע ניהא ראיית הגמרא מהברייתא של טבל ועלה. שמשם מוכח כדעת בי רב שעל כל פנים בטבילת גר מברכים. ואילו לשמואל אין מברכים כלל בטבילת גר.

206. אף שבדיקה לאור הנר ודאי מדרבנן היא,

204. כתב הרמב"ן, שהכלל שצריך לברך עובר לעשייתו לא נאמר רק בברכת המצות, אבל ברכות השבח אין מברכין עובר לעשייתן. שאי אפשר לומר שהרואה את הים יעצום תחילה את עיניו כשהוא מתקרב לים, ויברך, ורק אחר כך יראה את הים. אלא רואה את הים ומברך עליו. ולכן נהגו לומר את ברכות השחר בבית הכנסת, אף על פי שעבר זמן רב מאז ששמע את קול התרנגול. כיון שהוא מברך לאחר מכן, לא נתנו חכמים שיעור כמה צריך להסמיך לאחריה. אך בירושלמי נאמר שהיושב בבית הכסא וראה ברכים, אם הוא יכול לצאת ולברך תוך כדי דיבור יצא, ואם לאו אל יצא. משמע שאין מברכים ברכת השבח אלא תוך כדי דיבור של שמיעה וראיה.

ואם כן, צריך לומר, שברכות השחר הן ברכות השבח על מנהגו של עולם, ואינן הודאה פרטית לכל אחד ואחד, שאפילו מי שלא שמע קול השכוי מברך "הנותן לשכוי בינה".

205. הש"ך בורה דעה [יט ג] הוכיח מכאן כשיטת הרמב"ם בהלכות ברכות [יא ו] שאם לא בירך עובר לעשייתו שוב אינו מברך. ולא כהאור זרוע, הסובר שבדיעבד מברך אף לאחר עשייתו. שאם כן, מה הראיה מהברייתא. שמא הברייתא מדברת דוקא בטבל ועלה, שהוא כבר דיעבד, לכן יכול לברך גם לאחר הטבילה, אבל לכתחילה צריך לברך אף בטבילה עובר לעשייתה. אלא ודאי, שאילו לא היו מברכים

ו"נרות" למדנו מ"נר", דכתיב [משלי כ כז] "נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן" [ותיכף תבאר הגמרא מדוע צריך את הדרשה הזאת]. (209)

תנא רבי רבי ישמעאל: ליל י"ד בודקים את החמץ לאור הנר. ואף על פי שאין ראייה ממש לדבר זה שהבדיקה צריכה להיות לאור הנר [שהרי הלימוד הוא מפסוקים שנאמרו בנ"ך, "ודברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן"]. מכל מקום, יש זכר לדבר. שנאמר "שבעת ימים שאור לא ימצא". ואומר "ויחפש בגדול החל ובקטן כלה". ואומר "בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות". ואומר "נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן".

ודנה הגמרא: מאי "ואומר"? איזה צורך יש לנו ללמוד מדברי הכתוב "נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן"? והרי כבר למדנו מהפסוק "בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות" שחיפוש הוא בנרות?

ומשנינן: הכי קאמר: וכי תימא, אי אפשר ללמוד מהאי קרא ד"בעת ההיא" שדי לבדיקת חמץ באור מועט של נרות בלבד. כי קולא הוא, לפי שלגבי בדיקת ירושלים מעונותיה רצה הקדוש ברוך הוא להקל בדינה, דקאמר רחמנא: לא בדיקנא לה

ומשנינן: אמר רב הסרא: למדנו גזירה שוה "מציאה" מ"מציאה". ו"מציאה" מ"חיפוש". ו"חיפוש" מ"חיפוש". ו"נרות" מ"נרות" מ"נר"!

ומבארין: למדנו "מציאה" האמורה בחמץ מ"מציאה" האמורה בגביע בנימין.

כתיב הכא בחמץ [שמות יב יט] "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם".

וכתיב התם, בגביע [כראשית מד יב] "ויחפש בגדול החל ובקטן כלה, וימצא הגביע באמתחת בנימין".

ומציאה זו של הגביע, אנו למדים מחיפוש דידיה, מחיפוש האמור אצלו. כלומר, למדנו שמציאת הגביע היתה על ידי חיפוש. ושוב אנו למדים למציאה האמורה בחמץ שאף היא על ידי חיפוש. (207) (208)

וחיפוש של הגביע למדנו מחיפוש שנאמר בירושלים, שהוא בנרות.

דכתיב [צפניה א יב] "בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות". כך גם חיפוש הגביע היה בנרות. וממילא גם חיפוש החמץ הוא על ידי נר.

207. דהיינו, שכונת הכתוב שלא ימצא חמץ אפילו על ידי חיפוש בנר. ולכן במילא צריך לבדוק מקודם את החמץ בחיפוש כזה. רש"ש.

208. הגמרא דילגה על "חיפוש מחיפוש" כי הוא בכלל "מציאה מחיפוש". ראש יוסף.

209. ראה תוספות ד"ה ונרות ביאור דרשה זאת. ובביאורינו על התוס'.

בכל זאת שואלת הגמרא "מנא הני מילי" לאסמכתא בעלמא. וכן נמצא הרבה פעמים בש"ס. או כיון שעצם הבדיקה היא מדאורייתא, ומצוה מן התורה לעשות בדיקה מעולה בכל כחו, לכן אמרו שחכמים סמכו מהכתוב שחשיבותה של בדיקה אינה אלא לאור הנר. ומן הטעמים שיתבארו להלן, מפני שיכול להכניסו לחורין וסדיקין וכו'. רבינו דוד.

בטן".

והוינן בה: האי דקתני "אין בודקין לאור החמה", היכי דמי, באיזה אופן מדובר?

אי נימא בבדיקת חצר, שמצוי בה אור החמה,

האמר רבא: חצר אינה צריכה בדיקה כלל, מפני שהעורבין מצויין שם. ואם היה שם חמץ, כבר אכלוהו העורבים!

אלא, שמא תאמר, שמדובר באכסדרה, שאף בה נכנס אור החמה, שהיא חייבת בבדיקת חמץ, ואומרת הבריייתא שאין בודקין אותה לאור החמה.

האמר רבא: אכסדרה, לאורה נבדקת. שיכול לבדוק אותה ביום לאור החמה, ואין צריך לבדוקה בלילה לאור הנר!

ומשנינן: לא צריכא, אלא לארובה דבחדר, שאף על פי שהחמה נכנסת דרך הארובה, אין בודקין לאורה ביום, אלא דוקא לאור הנר בלילה.

ומקשינן: ודחיכא, על איזה מקום בחדר מדובר?

אי לבהדי ארובה, מתחת לחור הארובה ממש, מדוע לא די שם באור החמה, הלא

בעונות ירושלים בנהורא דאבוקה, דנפיש נהורא טובא, שאורה רב, אלא אבדקנה בנהורא דשרגא, לאור הנר, דזוטר נהורא טפי, שאורו מועט, דעל ידי כן, רק עון רבה, עוונות חמורים משתכח בה, ואילו עון זוטר לא משתכח בה. מה שאין כן בבדיקת חמץ, צריך דוקא לאור האבוקה.

לכן מוסיפה הבריייתא ואומרת, תא שמע מהפסוק של "נר ה' נשמת אדם", שמשמע ממנו שבדיקת נר היא בדיקה מעולה, שהרי הפסוק אומר שהוא "חופש כל חדרי בטן". ואף בבדיקת חמץ די בבדיקה כזו.

תנו רבנן: אין בודקין את החמץ לא לאור החמה,²¹⁰ ולא לאור הלבנה, ולא לאור האבוקה, אלא לאור הנר בלבד.

מפני שאור הנר יפה לבדיקה. ולהלן תבאר הגמרא, במה הוא עדיף מאבוקה.

ואף על פי שאין ראייה לדבר, יש זכר לדבר. שנאמר "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם".

ואומר "ויחפש בגדול החל".

ואומר "בעת החי אהפש את ירושלים בנרות".

ואומר "נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי

לבדוק ביום י"ג ובלבד שיבדוק לאור הנר. והבריייתא כוללת שני אופנים, בין שעבר ולא בדק בלילה, ובין שהוא בא להקדים ולבדוק ביום י"ג, שלא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר.

וחלקו עליו הרמב"ן במלחמות והר"ן, והוכיחו מהירושלמי ומהגמרא לעיל [ד א] "ואור

210. הראשונים הביאו ירושלמי ששואל "וכי יש חמה בלילה" [כלומר, שפשיטא שאין בודקין ביום]. ומתוך, שמדובר במי שלא בדק בלילה והוא בודק למחרת ביום, ואף על פי כן יבדוק לאור הנר.

לפי זה מפרש בעל המאור שלאו דוקא כשלא בדק בלילה, אלא אפילו לכתחילה יכול