

ברכה על מנהג

הראל דביר ואברהם בן ארוש

מהגמ' נראה שמנהג מחייב אך אין לברך עליו

איתא בסוכה (מד ע"א): "אתמר ר' יוחנן וריב"ל חד אמר ערבה יסוד נביאים וחד אמר ערבה מנהג נביאים", ע"כ. ויש שתי אפשרויות כלליות להבנת ההבדל בין 'יסוד נביאים' ובין 'מנהג נביאים': ייתכן להבין שמנהג אינו מחייב, בניגוד ל'יסוד', שמורה על הלכה מחייבת, וייתכן להבין שכ"ע מודו שזו הלכה מחייבת, אך נחלקו בגדרה, וכדלקמן. ובע"ב נאמר: "אמר איבו הוה קאימנא קמיה דר"א בר צדוק ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה, שקיל חביט חביט ולא בריך, קסבר מנהג נביאים הוא", ע"כ. הרי מבואר שהנפק"מ למחלוקת ריו"ח וריב"ל היא האם יש לברך על חבטת ערבה או לא, ומשמע שכ"ע מודו שיש חיוב לחבוט ערבה, ולא בזה איפליגו, וכאפשרות השניה.

רש"י וסיעתו: מנהג פירושו דבר שנוסד ע"י העם שלא ע"פ רבותיהם

ואולם רש"י (מד ע"א ד"ה מנהג) כתב וז"ל: "מנהג. הנהיגו את העם ולא תקנו להם. ונפק"מ דלא בעיא ברכה, דליכא למימר וצונו, דאפילו בכלל לא תסור ליתא", עכ"ל. ונראה שכוונתו שיסוד פירושו שהנביאים הורו לעם לנהוג כן, ומנהג פירושו שהעם נהג כן מעצמו בהשראת נביאיו. וכן מפורש בתוס' (מד ע"ב ד"ה כאן) בשם רש"י, "דליכא למימר וצונו דמנהג בעלמא שהנהיגו העם". וכ"כ הרא"ה (ברכות יד ע"א סד"ה ותמה) וז"ל: "אלא ודאי מברכין היו [על הלל בר"ח], ולא דמי למנהג ערבה שאין מברכין עליה דהתם מתחלה לא היה אלא מנהג נביאים לעצמן ונהגו העם מעצמן לעשותם כמותם ולא על פיהם, שהם לא הנהיגום בכך כלל, אבל הכא מנהג זקנים במקום שנהגו ובברכה", עכ"ל. וכ"כ הריטב"א (סוכה שם ד"ה אתמר) וז"ל: "אתמר רב ריו"ח חד אמר ערבה יסוד נביאים וחד אמר מנהג נביאים, פירוש שלא יסדו ולא תקנו בזה כלום אלא שנהגו כן, ונהגו העם כמותן מאליהן", עכ"ל. וכ"כ המאירי (סוכה שם ד"ה זה) וז"ל: "[ערבה] בזמן הזה או בגבולין אף בזמן המקדש אינה אלא מנהג נביאים אחרונים שהם חגי זכריה מלאכי עם שאר אנשי כנסת הגדולה. ולא מנהג דרך תקנה לכל והוא הנקרא יסוד נביאים, שא"כ היינו מברכים עליה, כיו"ט שני והלל של ראש חודש, אלא מנהג שנהגו כן, והעם רואים ועושים כמותם מאליהם, והלכך אינה טעונה ברכה. והוא שאמרו

חכמים 'חביט ולא בריך', ר"ל שהיה מנענע הבדים. ויש אומרים חביטה על גבי קרקע או על גבי כלי כמו שהתבאר, עכ"ל. הרי מבואר בדבריהם שמנהג פירושו דבר שנהגו בו העם ללא שום הוראה מרבותיהם, ולכן אין לברך.

נראה שהראשונים נחלקו בהבנת תוקף המנהג

אך לכאורה היה מקום להקשות, דמדבריהם עולה לכאורה שאין למנהג תוקף כלל, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, וזו הסיבה שאין אפשרות לברך, וכמבואר ברש"י. ואם אכן לא היה לו תוקף, היתה נפק"מ משמעותית הרבה יותר בין 'יסוד נביאים' ובין 'מנהג נביאים', ולא רק בברכה. ומעצם הדיון על הברכה משמע שחובה עכ"פ איכא, וכנ"ל. והיה נראה לומר דרובא דעלמא מקיימים את המנהג ולכן עיקר הנפק"מ בפועל היא בענין הברכה, למרות שמצד עצמה זו נפק"מ 'קטנה' יותר. אך בדעת הרא"ה והריטב"א והמאירי נראה יותר לומר, שבאמת חייבים לקיים את המנהג, דקיבלוהו ישראל עליהם, דומיא דתפילת ערבית ושמירת שבעה נקיים שקיבלו עליהן בנות ישראל וכד', שהקבלה יוצרת חיוב הלכתי. והסיבה שלא מברכים היא שכך תוקן המנהג. ואולם ברש"י מפורש שאין כאן אפילו מצווה דרבנן, וצ"ל דהיינו משום שגם הנוהגים במנהג אינם עושים זאת כחיוב גמור אלא כמו ה'מנהג' להתחפש בפורים, לאכול אגוזים בפסח או לקשט את הבית בשבועות, שהתקבלו (ונוזכרו בפוסקים), אך לא כחובה.

רב שרירא: 'מנהג' הוא מפני תיקון ולא מפני מצווה

ובשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' שז) נאמר: "וששאלתם מה הפרש בין יסוד נביאים למנהג נביאים. יסוד נביאים יש בו חיזוק על מנהג נביאים, כי ביסודם אותו שמוהו יסוד לבנות עליו המצוה, דוגמה מה שכתוב ידי זרובבל יסדו את הבית הזה, אבל מנהג נביאים אינו כן, כי אפשר שהנהיגו העם לעשות כן מפני תיקון. ואם תאמר, ערבה יסוד נביאים הוא, ופרשתם שהיא מצוה, למה לא נברך עליה כשהיא בעצמה? נשוב ונאמר כי לא כל המצות אנו חייבים לברך עליהן, יש מהם שחייב לברך ויש מהם שאינו חייב לברך, וערבה יסוד נביאים שיסדוהו לכל ישראל לעשות כן. רב שרירא ז"ל, ע"כ. ונראה שכוונתו לומר ש'יסוד' הוא 'יסוד לבנות עליו המצוה' דהיינו חיזוק למצוות התורה, לעומת 'מנהג' שהוא 'מפני תיקון', דהיינו לקידום העולם לעשיית רצון ה', וכמידת חסידות, אך אין הדבר מפני מצוות התורה. ולפ"ז יש חיוב גמור גם במנהג. ועדיין אין הדברים מבוארים לנו כל הצורך. ועוד יש לעמוד על האמור כאן שאין לברך אפילו על יסוד,

ולכאורה דלא כדברי הגמ' הנ"ל. וצ"ע. עיין בשו"ת יחווה דעת ח"ג סי' מח שכתב ליישב דברי רב שרירא גאון.

לפי רש"י והרמב"ם אין לברך על שום מנהג

וכאמור, לדעת רש"י אין לברך על מנהג מכיוון שא"א לומר וציונו, ולפ"ז הוא הדין גם במנהגים אחרים, כגון קריאת ההלל בר"ח, שיסודה במנהג. וכ"ה בשו"ת רש"י (אלפנבין סי' נו)¹. וכ"כ הרמב"ם (פי"א מברכות הט"ז) וז"ל: "כל דבר שהוא מנהג, אף על פי שמנהג נביאים הוא, כגון נטילת ערבה בשביעי של חג, ואין צריך לומר מנהג חכמים, כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד של פסח, אין מברכין עליו", עכ"ל.

רוב הגאונים פסקו ונהגו לברך על הלל של ר"ח

ואולם בראשונים מצאנו שנהגו לומר הלל בברכה בראשי חדשים ואע"פ שזהו מנהג וכדלקמן, וברכה זו מופיעה כבר בספרי הגאונים, הלא המה הלכות פסוקות (הלכות סוכה ד"ה יחיד), הלכות גדולות (סוף הלכות לולב), סדר רב עמרם גאון (סדר ר"ח) וסדור רס"ג (סוף תפלות של פסח). וכ"כ הרשב"א (ברכות יד ע"ב ד"ה ולברך) בשם ר"צ גיאת ורב האי גאון, והעיד שכן המנהג (וראה גם שו"ת הרשב"א סי' רפד). גם בשו"ת רש"י הנ"ל נאמר להדיא שהעם נהגו לברך על ההלל, ורק רש"י עצמו נהג שלא לברך.

חילוק התוס' בין מנהג חשוב ובין מנהג שאינו חשוב וראיות לחילוק זה

ובביאור ברכה זו נפרדו דרכי הראשונים. זה יצא ראשונה, התוס' (שם) חילקו בין חביטת ערבה לקריאת הלל, וז"ל: "ור"ת אומר דאין ראייה מערבה להלל, דערבה אינה אלא טלטול וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע עלה ברכה, אבל קריאת הלל לא גרע מקורא בתורה. ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גלויות ואינו אלא מנהג בעלמא כדאיתא פ"ק דביצה (ד ע"ב). ומיהו אין מזה ראייה, דהא טעמא דאין מברכין על ערבה למ"ד מנהג נביאים משום דלא אפשר לומר וציונו, וב' י"ט של גלויות אין בהם וציונו

1. ורש"י לשיטתו נמנע רק מברכת 'לקרוא את ההלל' משום שאין לומר 'וציונו', אך היה מברך לאחריו 'ההלל'.

אלא קידוש להזכרת היום בתפלה וברכת המזון², עכ"ל. עוד הוכיחו מרבינא שלא הפסיק את קריאת ההלל בר"ח לדבר עם רב בר שבא מפני שלא היה חשוב בעיניו, ע"פ האמור לגבי ברכות ק"ש (ברכות יד ע"א) שמפסיקין מפני הכבוד, ואם לא מברכים - מדוע הקפיד שלא להפסיק? ועוד הביאו ראיה מרב דאי קלע לבבל בימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל וסבר להפסיקם עד שראה שמדלגים ואז הבין שזה מנהג (תענית כח ע"ב), ואם לא מברכים, היה רב יודע מההתחלה שזה רק מנהג. וכ"כ הרא"ש (ברכות פ"ב ס' ה) והר"ן (על הר"ף שבת יא ע"ב בדפיו ד"ה וכן, וכן בסוכה כב ע"א סד"ה איתמר) להלכה, והעידו שניהם שכן המנהג.

קושי בסברת התוס', וביאור הגרי"ז לסברתם

והנה התוס' כתבו לחלק בין 'טלטול' ובין 'לא גרע מקורא בתורה', ובטעם זה ביארו גם את ברכות יו"ט שני של גלויות. ולכאורה לא מובן מאי רבותא דקריאה בתורה לענין ברכה, ומה הקשר ליו"ט שני של גלויות. ובברכות (יד ע"א ד"ה ימים) כתבו התוס' בזה"ל: "אטלטול ודאי לא מברכינן אבל על מצוה פשיטא דמברכינן, דהא חזינן כל יו"ט שני אינו אלא מנהגא ומברכינן, והכא נמי משמע דמברכינן [על הלל בר"ח]", עכ"ל. ובחידושי הגרי"ז (על הרמב"ם הל' ברכות ד"ה ונראה, ונראה מדבריו שמקורם בגר"ח) למד מדבריהם שיש לברך על מנהג כאשר עצם המעשה שנוהגים בו הוא "חפצא של מצוה" [משמעות הביטוי 'חפצא' כאן היא מעשה ולא חפץ], וזה פירוש 'לא גרע מקורא בתורה', ויו"ט היינו חפצא של מצווה, וכן מצה ומרור

2. אך לכאורה קשה דשייכות הלשון 'יום חג השבועות הזה' ליו"ט שני שהוא מנהג, לא עדיפה על שייכות הלשון 'וצונו' למנהג, וכבר הקשה כן החת"ס (יר"ד סי' קצא). וביותר קשה מדוע לא הביאו תוס' ראייה מברכות המצוות ביו"ט שני של גלויות, כגון ברכת מצה ומרור, וכבר עמד בזה הר"ן (כב ע"א בדפי הר"ף ד"ה איתמר). ובגליון הש"ס הציע לחלק בין ברכה בלשון "לעשות כן" ובין ברכה בלשון "על...", דדווקא 'לעשות' מברכים בלשון זו קלה יותר, וכמובא בדרכ"מ (סי' ח סק"ה) ובט"ז (שם סק"ז, ומ"ש בגה"ש סק"ו הוא ט"ס) שיש נוהגים לברך על טלית קטן 'על מצוות ציצית' כדי לחשוש לשיטת האומרים שאין מצווה בבגד זה, ולשון זו משמעותה הודאה כללית ולא דווקא על מצווה. ואולם נראה פשוט שלשון זו הונהגה רק לשופרא דמילתא, וקשה לראות בה צד לברך על מנהג נגד דברי הגמ', דסו"ס הויא ברכה לבטלה [דאם להלכה אין לברך על מנהג, גם אם מברכים בלשון 'על', זו ברכה לבטלה], ולא יהא אלא ספק ברכות דנקטינן להקל. ומעצם העובדה שחז"ל לא התייחסו להבדל זה בין שתי הלשונות, נראה שאין לחלק כך. וראה בפסחים (ז ע"ב) דיון ארוך בהבדל בין הלשונות, ולא נזכר כלל הבדל זה. וגם רע"א כתב הדברים רק על דרך 'ואולי יש לחלק'. וחתנו החת"ס לא זכר מזה כלל. וצ"ע.

שלא בזמנם, אע"פ שאין בהם מצווה, מ"מ הם 'חפצי מצווה'; ועל חפצא דמצווה אין לברך וגם לא על מנהג, אך כששניהם מצטרפים, אפשר לברך.

ביאור הגר"ז למחלוקת הרמב"ם ותוס'

ולקמן יובאו דברי הר"ן, שכתב כי יו"ט שני תקנה הוא ולא מנהג, ואין להוכיח מברכותיו לענין ברכה על מנהג. ואולם הגר"ז שלל בדעת הרמב"ם הסבר זה, ודייק מלשונו שס"ל שיו"ט שני מנהג הוא, ודלא כר"ן. וכדי לתרץ את הברכות ביו"ט שני, כתב דגם הרמב"ם מודה שיש לברך על מנהג ב'חפצא של מצווה", ולכן מברכים ביו"ט שני. ולפ"ז הסביר שנקודת המחלוקת בין הרמב"ם לתוס' היא האם קריאת ההלל הונהגה כקריאה בתורה או כשירה בעלמא, ונפק"מ להגדרות אלו, האם היא "חפצא של מצווה" או לא.

קשיים בדברי הגר"ז וביאור דברי התוס' באופן אחר

אך דבריו קשו לן. בעיקר קשה מה הסברא בדבר. אם ננסה להגדיר מהו מעשה המחייב ברכה, ברור שההגדרה היא מעשה מצווה, ולא מעשה שעושים בחפצא דמצווה, שהרי אין מברכים על אכילת מרור כל השנה או על עיטוף טלית בלילה. והשתא אם אין חפץ זה גורם לברכה, ומנהג בפני עצמו לא מהווה עילה לברכה, כיצד צרופם מהווה עילה לקבוע ברכה? מה הסברא בכך?

שנית, מלשונות הראשונים שהלכו בדרכו של ר"ת, מוכח שלא הבינו כך את החילוק, אלא חילקו בין מנהג חשוב למנהג שאינו חשוב. ז"ל הריטב"א (ברכות יד ע"א סד"ה ולענין): "דגבי ערבה דליכא אלא חבטה בעלמא לא מברכין, אבל במנהגא דהלילה דאיכא שבח והודאה למקום מברכין", עכ"ל. הרי לך דלא 'חפצא דמצווה' הוא הסיבה לברכת הלל דר"ח, אלא חשיבות ההלל. והרא"ש קיבל את דברי התוס' וכן"ל, ואעפ"כ כתב (יומא פ"ח סי' כד) שאין לברך על טבילה בערב יו"כ. והרי טבילה היא 'חפצא דמצווה', שכן נוהגת בזמן הטהרות ובנשים וגרים גם בזה"ז, ואעפ"כ לא חשיב לה הרא"ש. וע"כ דלא כגר"ז. ויתירה מזו כתב בתוספותיו (ברכות יד ע"א ד"ה וימים) וז"ל: "ולא דמי לההיא דמנהג של ערבה דאינה אלא טלטול בעלמא וכו', אבל קריאת הלל דבר חשוב הוא אע"ג דאינו אלא מנהג בעלמא ראוי לקבוע עליו ברכה", עכ"ל. הרי מפורש דהחילוק הוא בין דבר חשוב ללא חשוב, ודלא כגר"ז. וכן מוכח מלשון הריב"ש (סי' קיא), שמסביר מדוע מברכים על המנהג להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת, וז"ל: "ואע"פ שאין מברכין על המנהג, זהו במנהג קל, כמו מנהג של ערבה, שאינו אלא חבטה בעלמא, אבל

בזה, שהוא לפרסם הנס בבהכ"נ ברבים, מברכין עליו, עכ"ל. הרי מבואר דלא תלי ב'חפצא דמצווה'.

שלישית, הגרי"ז הביא סמך לדבריו מברכת המגילות (אסתר, איכה, רות וקהלת) וברכה על קריאה בכתבי הקודש, הנזכרות במסכת סופרים (פ"ד ה"א). ואולם לא מובן מה הראיה, שהרי ההלכה היא שלא לברך (למעט מגילת אסתר. ואף הדעות החולקות, שלא התקבלו להלכה, מודות שאין לברך על מגילת איכה). ואדרבה, זו קושיא על דבריו, לדבריו היה לנו לברך על מנהג ב'חפצא דמצווה'. משא"כ לולא דבריו י"ל בפשטות דמאי דתקון תקון מאי דלא תקון לא תקון, ואין הברכה אלא משום כבוד ציבור, דומיא דברכות התורה שמברכים העולים לתורה. וצ"ע.

עוד יש להקשות על הגדרת הגרי"ז למנהג ותקנה. הגרי"ז הניח שאת שניהם תיקנו חכמים, אלא שזה תוקן 'בתורת מנהג' וזה 'בתורת תקנה', והוכיח זאת מלשונות הרמב"ם בחיבורו. ואולם מפורש בדברי הראשונים הנ"ל ש'מנהג' התחיל ע"י העם ללא שום תיקון, ובדעתם לכאורה פשוט שאי אפשר לפרש כדברי הגרי"ז. ולקמן יתבאר שדברי הר"ן נכונים גם אליבא דהרמב"ם, ואפילו נכתבו על ידו להדיא.

הריטב"א מחדש שיש תקנה לומר הלל בר"ח במקום שנהגו

והריטב"א (סוכה שם) הביא את ראיית תוס' מרב דאיכלע לבבל, וביאר מדוע מברכים על ההלל בר"ח וז"ל: "דשאני התם דאיכא תקנתא דרבנן למיקרי הלל בר"ח במקום שנהגו בו, ובלבד בציבור דאילו יחיד לא יקרא כלל", עכ"ל. וכן נראה גם מדברי רבו הרא"ה (הובאו לעיל). ואולם לכאורה דבריו סותרים לדבריו הנ"ל שחילק כתוס'. וכמדומה שאין דרך הריטב"א להביא כמה שיטות בענין אחד בלי הכרעה ביניהם, לעומת המאירי והב"י שכך דרכם. וצ"ע.

וכ"כ הראב"ן (הל' סוכה) וז"ל: "ואע"ג דהך קריאה מנהג, מידי דהוה אשני ימים טובים של גליות דקרי להו מנהג וקא מברכין עלייהו כיון דמנהג אבותינו הן קרינן בהו שאל אביך ויגדך ולא תסור מן הדברים אשר יגידו, אבל ערבה שהיא מנהג נביאים שהם היו נוהגין ולא הינהיגו את ישראל לא מברכין עליה", עכ"ל. הרי מבואר בדבריו שהסיבה לברך על הלל בר"ח היא שחכמים תיקנוהו, דומיא דיו"ט שני של גלויות, בניגוד לערבה שהעם נהגו בה מעצמם, וכמ"ש הריטב"א והרא"ה הנ"ל.

קושיית החתם סופר על הריטב"א ויישובה

והחת"ס (ש"ת י"ד סי' קצא ד"ה וראיתי) התקשה בדברי הריטב"א, וז"ל: "ולא זכיתי להבין דברים אלו, היכן תקנו חכמים הלל בר"ח, הא רב לא ידע מזה מאומה", עכ"ל. והיינו שאם היתה תקנה לברך, היה רב 'יודע מזה', ולא היה תמה עליהם ולא היה סובר להפסיקם³. ונראה לומר בדעת הריטב"א שתקנת ההלל בר"ח תוקנה בבבל ולא נודעה בא"י בזמנו של רב. שהרי גם לולא דברי הריטב"א ידענו שבבבל נהגו לומר הלל זה ובא"י לא, וברור שאין כוונת הריטב"א לטעון שגם בא"י אמרו הלל בר"ח, אלא רצונו לומר שאמירתו בבבל היתה בתורת תקנה ולא בתורת מנהג. ולא מן הנמנע שתתקן אמירת הלל במקום מסוים, בלי שידעו על כך כל ישראל. וכבר מצינו בש"ס גזירות ואיסורים שונים שהונהגו רק בחלק מהמקומות. יעוין למשל בפסחים (נא ע"א), שם נאמר שדאייתרא (קרוב מסוים בבהמה הדומה לחלב) נאסר בא"י ובני בבל נהגו בו היתר. ויעוין ברמב"ם (פ"א מאיסורי ביאה ה"ו וה"ז) שכתב שהגזירה לנהוג טומאה בדם טוהר נהגה בזמנו רק בחלק מהמקומות, ועוד רבים בש"ס ובפוסקים. וכן הוא גם בתקנות, שבכל מקום ומקום תוקנו תקנות שהיו מתאימות ונצרכות לאותו מקום עם התנאים שלו, והיה הבדל בין מקום למקום. וכידוע, ברבות מקהילות אשכנז שלפני השואה היו ספרי תקנות מיוחדים, שהונהגו באופן מחייב באותן קהילות ולא נודעו כלל במקומות אחרים. ואע"פ שכתב הריטב"א (ברכות יד ע"א ד"ה דלא חשיב) שהלל דר"ח הוא זכר לקידוש החודש, וקידוש החודש נהג רק בא"י, ומשם הגיע רב, מ"מ אין זה שולל את האפשרות שרב לא ידע מהתקנה, ודוחק קל הוא. וכידוע, ברבות הימים נעשתה בבל מרכזו הבלתי מעורער של הישוב היהודי, וכך התפשטה התקנה לכל ישראל.

רי"ד: מברכים על מנהג שמהווה הוספה על דין ואין מברכים על סתם מנהג

וז"ל התוספות רי"ד (סוכה מד ע"ב ד"ה חביט): "חביט חביטו ולא בריך, קסבר מנהג נביאים היא, אלמא מיכן מוכיח שאין מברכין על המנהג. ואי קשיא, והא מאי דמפטרין בשבת במנחה מנהגא היא ולא חובה, כדכתיב בהלכה ט"ו דספר הלקט, ומברכין עליה כדאמרינן בפ' במה מדליקין (שבת כד ע"א) 'אמר רב אחדבוי

3. ובש"ת שבט הלוי (ח"א סי' קפה) הבין שקושיית החת"ס היא "דהיכן תקנו חכמים לקרות הלל בר"ח". אך לכאורה קשה להבין כך את קושיית החת"ס, הן מלשונו 'הא רב לא ידע מזה מאומה', הן מסברא, שהרי אין לנו תיאור של כל תקנות חז"ל, המאפשר להקשות היכן נזכרה תקנה פלונית. והריטב"א למד על תקנה זו מעצם הברכה.

בר מתנא אמר רב מתנא אמר רב יו"ט שחל להיות בשבת המפטיר בנביא במנחה א"צ להזכיר של יו"ט דאלמלא שבת אין נביא במנחה ביו"ט, אלמא מברכין על המנהג? ובפ' בתרא דתעניות (כח ע"ב) אמרינן רב איקלע לבבל, חזינהו דקא קרי הלולא בריש ירחא, סבר לאיפסקינהו, כיון דחזי דקאי מדלגי ואזלי אמר: ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם, ונוהגין כל העולם לברך לקרוא את ההלל. נראה לי לומר: כל דבר שהוא נוהג חובה ונהגו להוסיף עליו, מברכין על אותו המנהג, כגון ההפטרה שנוהגת שחרית חובה והוסיפו לנהוג גם במנחה, וכגון ההלל שנוהג חובה בגולה כ"א ימים והוסיפו לנהוג גם בר"ח, מברכין על אותו המנהג. וכן נמי⁴ מקום שנוהגין לקרוא מגילת אנטיוכוס בחנוכה אין ראוי לברך עליה מפני שאין שורש חובה כלל, עכ"ל. ואולם נראה שאין כוונתו לגדר של הגר"ז, שהרי מבואר בדבריו שהחילוק הוא בין 'הוספה' ובין 'אין שורש חובה כלל', ואם כגרי"ז מאי שייטא דהוספה, היה לו לכתוב 'חפצא דמצווה'. ונראה פשוט שכוונתו שמנהג הוספה הוא חשוב ואילו מנהג סתם אינו חשוב, וסברתו היא היא סברת התוס' הנ"ל.

הרי"ד מוסיף ומחלק בין ברכה בלשון 'וצונו' ובין ברכה ללא לשון זו
ואולם הוסיף הרי"ד וז"ל: "והנכון בעיני דהא דמברכין אאפסרתא דמנחה דשבת מפני שאין שם אשר קדשנו במצותיו וצונו, כיון שאינה אלא מנהג בעלמא היכן צונו. והכי לקמן במצות דרבנן פליגי אם מברכין אשר צונו ואם לאו, ובמנהגא דעלמא איך נברך. ולפי סברא זו אין לברך בקריאת הלל של ראש חדשי השנה", עכ"ל.

ביאור ראייתו מברכת ההפטרה במנחה של שבת

והרי"ד הניח שקריאת ההפטרה במנחה היא בתורת מנהג ואינה דין גמור. ונראה שמקורו בסתירה בין הגמ' בשבת ובין המשנה (מגילה כא ע"א): "בשני ובחמישי ובשבת במנחה קורין שלשה ואין מפטירין בנביא", ע"כ. וליישוב הסתירה כתבו התוס' (ד"ה הקורא) שבנביאים אין מפטירים אך מפטירים בכתובים, וכאמור בשבת (קטז ע"ב): "בנהרדעא פסקי סידרא דכתובים במנחתא". ולפ"ז ברור שזה רק מנהג ולא דין, שהרי אם היה זה דין, היו נוהגים בו בכל המקומות. וכ"כ להדיא התוס': "ומקומות יש שנוהגין לעשות כן", עכ"ל.

4. הלשון כאן לא ברורה, שכן בא להנגיד ונקט לשון של השוואה ותוספת. ואולי ט"ס היא.

ובאופן נוסף יש ליישב שהמשנה רק אמרה שאין חיוב להפטיר אך יש רשות ודלא כתוס'. וכ"כ הרשב"א (שבת כד ע"א ד"ה גירסא, וכיר"ב במגילה כא ע"א ד"ה בשני) וז"ל: "ואע"פ ששנינו במגילה 'בשבת במנחה קוראין שלשה ואין מפטירין בנביא', מקומות מקומות יש, ועדיין בפרס מפטירין בנביא במנחה בשבת, וכן השיב הגאון ז"ל בתשובה, ומגיהי ספרים הגיהו יום הכיפורים שחל להיות בשבת מפני שהוקשה להם מה ששנינו שם במגילה, וכן כתב בעל המאור ז"ל⁵, עכ"ל. ובאמת קשה לומר שכוונת המשנה לאסור לקרוא בנביא בזמן זה, דמה פסול יש בכך? ועכ"פ, בין כך ובין כך מוכח שאין דין להפטיר במנחה אלא רק מנהג שנהגו בו במקצת מקומות, ואעפ"כ מברכים. ומבוארת ראיית הר"ד.

הבנה מחודשת בגמ' מביאה למסקנה שיש לברך על כל מנהג, והקושי שבה

והנה בשבלי הלקט (ענין ראש חודש סימן קעד) הוסיף טעם חדש לברך על הלל של ר"ח, וז"ל: "ור' צדקיה בר' בנימין אחי שני זצ"ל שאל לר' אביגדור כהן צדק זצ"ל: בימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל, יחיד מהו שיהא קורא את ההלל ויברך עליו? והשיב כי ראוי הוא היחיד לאמרו וכו', וגם לברך עליו ראוי והגון אפילו היחיד. ואין לסמוך על מה שאומרים העולם אין מברכין על המנהג, כי אינו לא במשנה ולא בגמרא, ולא סבירא ליה דהלל מנהג הוא, ומאי דאמרין התם קסבר מנהג נביאים הוא, הכי פירושא מנהג נביאים הוא שלא לברך", עכ"ל. ומבואר בדבריו שאין ההלל בר"ח מנהג, אלא הלכה. וכפירושו לסוגיא בסוכה כתב גם הסמ"ג (עשין מד) בשם רבינו יעקב⁶. ולפ"ז צ"ל דעל זה גופא נחלקו ריו"ח וריב"ל, האם מברכים או לא. אלא דלפ"ז קשה השימוש במושג המיוחד 'יסוד נביאים', דהיה לו לומר 'ערבה טעונה ברכה', שהרי כל המחלוקת היא על הברכה, אך כ"ע מודים שיסוד נביאים היא. ומפשט הגמ' נראה שנחלקו בדין הערבה עצמה ולא בברכתה.

סיכום ראיות הראשונים לברכת הלל של ר"ח

לסיכום, מצאנו בראשונים ארבע ראיות לכך שיש לברך על הלל בר"ח:
 א. ברכות שונות ביר"ט שני של גלויות. ב. הימנעות רבינא מלהפסיק באמצע הלל מוכיחה שהוא בירך עליו. ג. מחשבת רב להפסיק את אומרי ההלל בבבל

5. ואולם בבעה"מ שלפנינו דחה הגהה זו וציידד גם הוא בדברי הגאון. ובדבריו מפורש שהכוונה לרב האי.

6. אולי זהו רבינו תם. ואולם הדברים סותרים לדברי ר"ת בתוס' הנ"ל.

מלמדת שהם בירכו. ד. ברכה על הפטרה במנחה של שבת, שקריאתה היא מנהג. וכל אלו צריכים ישוב לשיטת הרמב"ם.

הרמב"ם כותב בפירוש שחיוב יו"ט שני של גלויות מתקנת חכמים

ולגבי הראיה הראשונה, הנה בגמ' (ביצה ד ע"ב) נאמר: "שלחו מתם: הזהרו במנהג אבותיכם בידכם, זימנין דגזרו המלכות גזירה ואתו לקלול", ע"כ. ופרש"י: "דגזרי המלכות גזירה. שלא יתעסקו בתורה וישתכח סוד העיבור מכם", עכ"ל. ואז יהיה שוב צורך בשני ימים. והרמב"ם (פ"ה מקידה"ח ה"ה) כתב וז"ל: "בזמן הזה שאין שם סנהדרין וכו', היה מן הדין שיהיו בכל המקומות עושין יום טוב אחד וכו', אבל תקנת חכמים היא שיזהרו במנהג אבותיהם שבידיהם", עכ"ל. הרי מבואר שאין כאן רק מנהג, אלא תקנה משום גזירת המלכות וכו"ל. ולפ"ז ברור שיש לברך עליו, ולא דמי לשאר מנהגים (ומ"ש בפ"ו מת"ת הי"ד שיו"ט שני של גלויות אינו אלא מנהג, כוונתו לומר שאע"פ שאינו משום ספק ואין בו לתא דיו"ט דאורייתא, מנדים את המחלל אותו. והסיבה שכתב כן בפ"ו מיו"ט הי"ד, היא כדמפרש ואזיל שלכן אין להתיר בו היתרים המבוססים על ספק כמבואר שם, ואין זה סותר לכך שזו תקנת חכמים. ואדרבה דבריו לחומרא נאמרו בשני המקומות⁷. וד"ק). וכ"כ הר"ן (סוכה שם) וז"ל: "אבל מ"מ ראייתו [של ר"ת] אינו מכיר, וכי מפני שהוזכר שם מנהג מביא אותה ראייה לכאן? והלא שם עיקר תקנה היא, דאמרינן שלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם וכו' דמשמע שתקנה קבועה אמרו כאן שינהגו כמנהג אבותיהם מפני חשש קלול", עכ"ל. ומסיבה זו הוצרך גם הראב"ן לחידושו הנ"ל.

הקהלות יעקב מחלק באופן נוסף בין יו"ט שני של גלויות לשאר מנהגים

ומה נעמו אמרי חן היוצאים מפי מרן שר התורה הקה"י (ברכות סי' ח), וז"ל: "ולענ"ד י"ל בפשיטות על דרך זה, דודאי אמעשה דמנהגא לא ראו חז"ל לחייב ברכה על המנהג הזה, אבל בהיא דיו"ט עצם הברכה הוא מנהגא שהרי אבותיהם בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראיה אשר היה אז יו"ט השני ספק דאורייתא דאולי נתקדש החודש ביום ל"א, ופשיטא דאז היו מברכין וכו', וכיון שאבותיהם היו מברכין וכבר היה מנהגא לברך, ממילא חייבין עתה לברך מטעם המנהג לברך", עכ"ל. וממילא אין כאן 'ברכה על מנהג' אלא מנהג לברך, ויפה

7. והגר"ז (שם) הבין ממקורות אלו שיו"ט שני הוא מנהג בעלמא ואינו תקנה, אך לא הזכיר כלל דברי הרמב"ם המפורשים בהלכות קידה"ח. וצע"ג.

כחם של ישראל לנהוג במנהג כזה ולחדש ברכות (לפני חתימת התלמוד, כמבואר לקמן). וע"ש עוד מ"ש לחלק.

האיסור להפסיק בדיבור בק"ש לא תלוי בברכותיה ואפשר שיהא אסור גם בהלל של ר"ח

והר"ן (שם) כתב לדחות גם את הראיה השניה, וטען ש"ראיה זו אינה כלום אצל", מפני שלהלכה אם קרא קריאת שמע בלא ברכותיה יצא יד"ח, ואעפ"כ אסור לו להפסיק בקריאתה, דלא מצינו שום חילוק בדיני ההפסקות בין ק"ש עם ברכותיה לק"ש בלי ברכותיה. וע"כ אין איסור ההפסקה משום הפסק בין הברכה למצווה, אלא משום כבוד קריאת שמע. וכן הוכיח הר"ן גם מהא שאין ברכות ק"ש ברכות המצוות, שלא מברכים "לקרוא ק"ש". ועוד, בסוכה (לח ע"א) סופר על רב אחא בר יעקב, שהיה אומר 'גירא בעינא דשטן' תוך כדי נטילת לולב, ומוכח מכך שאחרי שהתחיל אדם במצווה, אין איסור להפסיק בדיבור, ואין צריך לברך שוב.⁸ וע"כ אין איסור הדיבור בק"ש ובהלל משום הפסק בין הברכות לקריאה אלא משום כבוד שמים. והשתא "יהא אפשר שיהא הדין כן בהלל אחר שהנהיגוהו לאמרו מפני שבחו של מקום", עכ"ל.

תירוצי הכס"מ לקושי השלישי

והכס"מ (הל' ברכות פ"א הט"ז) כתב וז"ל: "וג"ל לדעת רבינו שלא בא בתחלת קריאת ההלל. והא דלא אמר איקלע לבי כנישתא, משום דהוה משמע שכבר היה זמן שהיה בבבל ולא נכנס לבית הכנסת, ואין הדבר כן, לכך אמר איקלע לבבל ונכנס לבית הכנסת מיד ומצאן קורין את ההלל ולא ידע אי ברכו עליו אי לאו. ואפילו נאמר שהיה שם מתחלה ולא ברכו עליו, מ"מ סבר לאפסוקינהו מפני שחשש שאם יקראוהו שלם יבאו לברך עליו לאחריו כיון שאין היכר בין הלל דר"ח ליום שגומרים בו את ההלל, וכיון דחזנהו דמדלגי אמר ש"מ מנהג

8. מיהו לכאורה צ"ע מה הראיה מראב"י דבלולב מדאגביה נפק ביה, ועוד קשה דדיבורו של ראב"י היה מענין המצווה ובכה"ג אף לפני תחילת המצווה לא הוי הפסק. והר"ן הפנה עוד לדבריו בפסחים (ד ע"א בדפי הרי"ף ד"ה ומי), שם כתב דשרי לדבר בזמן בדיקת חמץ וא"צ לברך שנית "והרי הוא כאילו יושב בסוכה ששח, שאינו חוזר ומברך". אך לכאורה לא מובן מה הראיה, דשם לא פירש ממצוות סוכה כלל, משא"כ בגד"ד. ויעוין ברי"ף (ר"ה יא ע"א בדפיו) שכתב בשם ריש מתיבתא ש'חזו רבנן' שהמדבר בין התקיעות גוערים בו ואע"פ שלא הפסיק בדיבור בין הברכה לתקיעות הראשונות, וכ"כ הרמב"ם (פ"ג משופר ה"א). וצ"ע.

אבותיהם בידיהם כלומר הרי הם יודעים דמשום מנהג הוא דקרו והרי הם עושים לו היכר ולא אתו למטעי לברוכי עליה", עכ"ל.

קשיים בדבריו

אך לכאורה נראה שדבריו קשים. תירוצו הראשון דחוק לכאורה ואינו מסתבר, כפי שכבר כתבו רבים מן הראשונים, וגם הכס"מ עצמו לא הסתפק בתירוץ זה. אך תירוצו השני לכאורה קשה עוד יותר, שהרי אם לא בירכו על ההלל לפניו, מדוע חשש רב שיברכו עליו אחריו? דמאי שנא הא מהא? ולמה דווקא הדילוג הניח את דעתו, וכי השמטת הברכה אינה היכר? וצ"ע. והיה מקום ליישב ע"פ המובא לעיל בשם רש"י, דיש מקום לברך אחרי ההלל אך לא לפניו. אך לכאורה לא נראה שלכך חשש רב, שהרי לדעת רש"י יש לנהוג כן אף אם מנהג אבותיהם בידיהם וקוראים בדילוג. ולא היה רב נרגע עד שהיה שומע שלא בירכו אחרי ההלל.

חילוק בין ברכה בזמן התלמוד ובין ברכה בזמן הזה ויישוב הקשיים השלישי

והרביעי

ושמא יש לחלק אליבא דרמב"ם בין ברכה על מנהג בזמן התלמוד ובין ברכה על מנהג בזה"ז. דבזמן התלמוד היו רשאים לברך אף במקום שאין חיוב לברך, ואילו בזה"ז אסור לברך במקום שאין חיוב בכך. דהנה, בגמ' (ברכות נז ע"ב) נאמר: "אמר רב המנונא: הרואה בבל הרשעה צריך לברך חמש ברכות" וכו', ובהמשך נאמר: "אמר רב אשי: אנא הא דרב המנונא לא שמיע לי אלא מדעתאי בריכתניהו לכולהו", ע"כ. ולכאורה אלמלא דברי רב המנונא אלו ברכות לבטלה. ועכצ"ל שבזמנם לא היה איסור בהוספת ברכה במקום שהיא שייכת, אך בזמננו אין הדין כן, וכפי שכתבו הראשונים שאין לחדש ברכות בזה"ז. וגם ברכת ההלל דר"ח נאמרה על דרך זו, וכן ברכת ההפטרה במנחה של שבת, אך אין ללמוד מהן לזה"ז. והקפדת רב לא היתה על ברכה לבטלה כפי שהבינו הראשונים, אלא על אמירת ההלל בתורת חיוב, המהווה בעיה לדעתו של רב. ורב חשב למחות בהם על שהפכו את הרשות לחובה. ולפי האמור, אין סתירה מברכת אנשי בבל להבנת הרמב"ם שכיון שזה מנהג אין שום הצדקה לברך עליו, דשונה זמן התלמוד מהזה"ז.

החת"ס מוכיח שהנהגים להפריש חלה מאורז היו מברכים על כך

והחת"ס (שם ד"ה תו) הקשה עוד על הרמב"ם וז"ל: "תו קשיא לי ריש פרק מקום שנהגו דנהגו להפריש חלה מארוזא ואמר רב יוסף ליכול זר באפיהו דלמא אתי לאפרושי מן החיוב על הפטור וכ' תוס' דמיירי שלא היה מנהג בטעות דהמנהיגים ידעו שהוא פטור ורק הנהיגו כן להחמיר על עצמם ואפ"ה שייך דלמא אתי לאפרושי מפטור על החיוב דאיכא אינשי דלא ידעי' וסברי דאורז חייב בחלה מן התורה. וצ"ע לדעת החולקים על רבנו תם וס"ל דעל שום מנהג אין מברכי', א"כ הכא ע"כ לא ברכו על חלת האורז להפריש חלה, שהרי ידעו שפטור מן התורה, רק הם הנהיגו כן מעצמם, א"כ איך יבואו לטעות להפריש מפטור על החיוב, הא יש להם היכר שאין מברכי'? אע"כ צריך לומר שהם ברכו להפריש חלה. ואי ס"ד שלא כדין עשו בזה לברך אמנהגא, א"כ יפה אמר ר' יוסף 'ליכול זר באפיהו', ומה פריך עליו 'הא דברים מותרים ואחרים נהגו בהן אי אתה רשאי להתירן בפניהם'? הא ע"כ היה צריך דתיכלינהו זר באפיהו משום שברכו ברכה לבטלה. וצ"ע, עכ"ל.

חילוק החת"ס בין מנהג בקום עשה למנהג בשב ואל תעשה

והחת"ס התקשה גם מיר"ט שני של גלויות, היאך מברכים עליו אליבא דהרמב"ם, וכתב ליישב את שני הקשיים וז"ל: "והנלע"ד בישב קושיא זו, דודאי מנהגא בשב ואל תעשה לאסור דבר מה, כגון שלא ללכת מצור לצידן בע"ש, ושלא לעשות מלאכה בע"פ ובי"ט שני - העובר על זה וקם ועשה מה שנאסר במנהגא, ה"ז עובר על לאו דדברי קבלה, אל תטוש תורת אמך. וכן האוכל חלב דאייתרא, וכן במקום שנהגו להפריש חלה מארוזא, הם נהגו לאסור העיסה ולעשותו טבל טבול לחלה והאוכלו בטבלו עובר על לא תטוש תורת אמך, א"כ ממילא המפריש חלה מארוזא מקיים מצות אל תטוש הנ"ל, ומברך וציונו בלי פקפוק. וכן נמי י"ט שני שהעושה בו מלאכה מנדין אותו משום שעובר אהנ"ל, א"כ ממילא מחייב מדין גמור גם בכל העשין התלויין בו: להדליק נר ולאכול מצה ומרור, ושייך וציונו וגם לומר את חג פלוני הזה כיון (שמנהיגיו) [שמנהיגיו] מחוייבי' בו מדינא וכו', וכל זה בלא תעשה, אבל בקיום עשה כגון מנהג נביאים דערבה, אי ישב ולא עשה ולא חביט ערבה, אפשר דלא מיקרי עברין, ואין מנדין אותו, ולא נאמר על זה אל תטוש תורת אמך, משום הכי המקיימו אינו מברך וציונו דהיכן ציונו. ואולי בהא פליגי ר"ת והגאונים, דאינהו ס"ל בכל קום ועשה לא שייך אל תטוש וליכא וציונו, ור"ת ס"ל מה דלא מינכר מצותו כולי האי הוא

דליכא משום אל תטוש כגון טלטול דערבה, אבל מצוה דמינכר מצוותו ואיכא מעשה רבה אית ביה משום בל תטוש ומברכים וצונו, ואתיא הכל על נכון בעזה"י, עכ"ל.

קשיים בדבריו ובראייתו

אך לכאורה דבריו קשים. הרמב"ם לא חילק כלל בין מנהג בקו"ע למנהג בשוא"ת, אלא כתב ש"כל דבר שהוא מנהג וכו' אין מברכין עליו", עכ"ל. ולכאורה ברור מלשונו שלא חילק בין מנהג למנהג. גם בשאר הראשונים לא מצאנו זכר לחילוק זה. גם בעיקר סברתו קשיא לן. דמפורש בדבריו שלפי דרכו היושב ולא עשה מעשה וביטל בזה מנהג, "לא נאמר על זה אל תטוש תורת אמך", והיינו שמנהג בקו"ע אינו מחייב. אך זה חידוש קשה מאוד: הנה בדיני תורה לא מצינו כן כלל, וגם בדיני דרבנן ברור שאין הבדל בעצם החיוב בין קו"ע לשוא"ת, ומה הסברה לחלק דווקא במנהגים? והחת"ס בנה אדניו על ברכות יו"ט שני של גלויות, אך לפי האמור לעיל לכאורה אין להוכיח משם. וכבר כתבו כל הפוסקים דחובה לומר הלל בר"ח. וצ"ע. ויעוין בספר טהרת הבית (ח"ב סי' יא הערה ג) שהאריך להוכיח שדווקא על עשה מברכים, אך על עשייה שמטרתה להמנע מלאו לא מברכים, כגון בדיקת בהמה, הגעלת כלים, וכו'. ולגוף קושיית החת"ס, הנה מצינו שלא מברכים על הפרשת תרו"מ מדמאי (שבת כג ע"א), ואע"פ שיש באכילתו איסור גמור מדרבנן. גם בשאר מקרים של ספק טבל כגון תבואה שלא ידוע היכן גדלה או ברשות מי היה המירוח שלה, מפרישים תרו"מ בלי ברכה, ואע"פ שספק דאורייתא לחומרא ויש כאן לכל הפחות מצווה מדרבנן. לא ייבצר איפוא, שהיו מפרישין תרו"מ מאורז ללא ברכה, ואעפ"כ היה הדבר נראה כהפרשה גמורה שיש חשש שתביא לידי טעות. ואפילו אם חשב מאן דהו שהפרשת תרו"מ מאורז היא בתורת ספק, די בכך לגרום למכשול, דאתי להפריש מאורז על דמאי וכד'.

הרי"ף ור"ח: ציבור מברך על הלל בראש חודש, אך יחיד לא מברך

ובדעת הרי"ף נראה שיש לחלק בין יחיד לציבור בברכת הלל בר"ח, דז"ל (שבת יא ע"ב בדפיו): "תנא יחיד לא יתחיל ואם התחיל גומר הילכך אי בעי יחיד למיקרי הלל בר"ח קרי ליה בלא ברכה", עכ"ל, ומבואר בדבריו שיחיד רשאי לקרוא הלל בר"ח אך ללא ברכה. ומכך עולה שהציבור קוראים עם ברכה. וכ"כ בדעתו תר"י

(ברכות ז ע"ב בדפי הר"ף). וכן י"ל בדעת ר"ח, שכתב גם הוא כן (תענית כח ע"ב). וכ"כ במחזור ויטרי (סי' רמא).

עדויות הראשונים על חילוקי מנהגים ועל ראשונים נוספים שסוברים

כרמב"ם

ולעיל הובאו עדויות הרא"ש והר"ן על מנהג לברך על הלל בר"ח. וכ"כ גם הראב"ד (בהשגתו ספ"א מהל' ברכות), הרמ"ך (שם) והמ"מ (פ"ג מחנוכה ה"ז). ואולם מצינו גם מנהגים אחרים: רבינו מנוח (פ"ג חנוכה שם) כותב על דברי הרמב"ם וז"ל: "וכן מנהג ברוב מקומות ובפרט בארץ רומניא שאין מברכי' בימים שאין היחיד גומר בהם את ההלל", עכ"ל. והמגד"ע (שם) כתב וז"ל: "ומקצת רבותינו בעלי התוספות הסכימו עמו [-עם הרמב"ם]", ואח"כ כתב שהמנהג בספרד וצרפת לברך. גם המ"מ (שם) כתב: "כתב רבינו שאין מברכים עליו וכן אמרו קצת מפרשים וכו' ויש מן הגאונים כדעת זר", עכ"ל.

חילוקי פסקים ומנהגים בין המחבר לרמ"א

והנה כתב השו"ע (סי' תכב ס"ב) וז"ל: "וקורים הלל בדילוג, בין יחיד בין צבור. וי"א שהצבור מברכין עליו בתחלה לקרוא את ההלל, ולבסוף יהללוק. והיחיד אין מברך עליו. ויש אומרים שאף הצבור אין מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, וזה דעת הרמב"ם וכן נוהגין בכל א"י וסביבותיה", עכ"ל. ומבואר שבזמנו ובמקומו התקבלה דעת הרמב"ם לעיקר. והרמ"א כתב וז"ל: "ויש אומרים דגם יחיד מברך עליו (טור בשם הרא"ש ור"ת). וכן נוהגין במדינות אלו. ומ"מ יזהר אדם לקרות בצבור כדי לברך עליו עם הצבור. וי"א דכשיחיד קורא אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים דאז הוי כרבים (מרדכי פ' במה מדליקין אגור בשם שוחר טוב). ונהגו כן בהודו ולא באנא", עכ"ל.

פסק הרמ"א יסודתו בהררי קודש גם להחמיר בספק ברכות והולך אחר

רבותיו

ולפי האמור, לפנינו ספק ברכות שאין להכריעו ע"פ דעת רוב הראשונים שבירכו ולא ע"פ המנהג לברך, המובא בדברי הראשונים, דלעומתם מעידים ראשונים אחרים על מנהג שלא לברך, וכן פסק השו"ע, ולא יצאנו מידי ספק. ובפרט שהסברא הפשוטה היא לדמות מנהג למנהג ולא לחלק את כל החילוקים הנ"ל, וכרמב"ם, ואין לברך. וכידוע שבמקום שאין צורך לברך, ממילא אסור לברך

דהויה ברכה שאינה צריכה. ואולם דברי רמ"א מבוססים על הליכה בעקבות רבותיו בעלי התוס', ורשאי אדם לילך אחר רבו אף להקל בספק של תורה, וכהא דבמקומו של ר' אליעזר היו כורתים עצים בשבת לצורך מילה (שבת קלד ע"א), ואף שהיה ר"א יחיד בהיתרו, ועוד רבים.

לכאורה טבילה בימי טוהר אינה מנהג אלא גזירה

ועתה נבואה לשאלה האם יש לברך על טבילה בימי טוהר. והחת"ס בתשובתו הנ"ל בא להוכיח שלכ"ע יש לברך על טבילה זו אע"פ שיסודה במנהג (רמב"ם פ"א מאיסור"ב ה"ז). ואולם לכאורה היה נראה שההחמרה בדם טוהר אינה מנהג בעלמא, שכן הרמב"ם כתב (שם ה"ו) וז"ל: "ודין זה בימי הגאונים נתחדש והם גזרו שלא יהיה שם דם טהר כלל", עכ"ל. דהיינו שאין יסוד הדבר במנהג אלא בגזירה. ומ"ש בה"ז "ודבר זה תלוי במנהג", כוונתו שמקום שאליו לא הגיעה הגזירה, אינו בכלל איסור. אך הנוהגים להחמיר אינם עושים זאת בתורת מנהג בעלמא אלא דין גמור הוא, ולכן מברכים. ומה שיש לשאול מדוע מברכים על גזירת הגאונים, והרי אין מוסיפים ברכות אחרי חתימת התלמוד? תשובתו בצידו, דמתוקף התקנה הוא שיברכו עליה. דאי לא, מיחזי כחוכא ואיטלולא. ואלים כחם של חכמים בכל דור ודור לתקן ככל הנצרך לתיקון הדור (יבמות צ' ע"ב). ואולם כל האחרונים הבינו שחומרא זו היא מנהג בעלמא ולא גזירה, וצ"ע מדוע.

הגרע"י שליט"א: דברי החת"ס אינם מוכרחים ואינם מוסכמים, וספק ברכות

להקל

ובטהרת הבית (שם) כתב שאפילו למ"ד שמברכים על מנהג, הני מילי במנהג שנזכר בש"ס, כגון הלל בר"ח, אך כלל לא ברור שהוא הדין במנהג שהתחדש אחר חתימת התלמוד, כמו טבילת ימי טוהר שלא היתה בזמן הש"ס, וחז"ל לא תיקנו עליה ברכה, דאין לנו סמכות לחדש ברכות. ולכן פסק שלא לברך דספק ברכות להקל. עוד הזכיר שם שבנידון זה גם הריטב"א (ה"ד לעיל) יודה שאין לברך, ושכמה אחרונים כתבו בפירוש שאין לברך, ביניהם הנוב"י, שהוזכר בדברי החת"ס כמי שמסופק בשאלה זו, אך בספרו דגול מרבבה הכריע שלא לברך. והחת"ס העיד שהמנהג הפשוט לברך, אך גם בזה שדא נרגא שם, דכמה וכמה פוסקים העידו על מנהג שלא לברך, ביניהם כאלו שחיו באשכנז בתקופת

החת"ס. וגם הנוב"י לא היה מסתפק ובוודאי שלא היה מכריע שלא לברך, אם היה מנהג ברור לברך.

קושי בפסק השו"ע להדליק בברכה נרות חנוכה בבית הכנסת

והנה בהלכות חנוכה (סי' תרעא) כתב הטור וז"ל: "ובבית הכנסת מניחה [את החנוכיה] לדרום זכר למנורה שהיתה בדרום", עכ"ל. ובשו"ע (ס"ז) הוסיף על דבריו וכתב בזה"ל: "ובבית הכנסת מניחו [את הנר] בכותל דרום, ומדליקים ומברכין משום פרסומי ניסא", עכ"ל. ובשו"ת חכם צבי (סי' פח) עמד על כך שדבריו סותרים למה שפסק שלא לברך על ההלל בר"ח משום דהוי מנהגא ואמנהגא לא מברכים וכדעת הרמב"ם. וביותר יש לתמוה על מ"ש בב"י וז"ל: "וז"ל הריב"ש בתשובה (סי' קיא): המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה, ומברכין על זה כמו שמברכין על הלל דראש חדש אף על פי שאינו אלא מנהג, ומכל מקום באותה הדלקה של בית הכנסת אין אדם יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו, עכ"ל⁹, ועכ"ל הב"י. ותימה רבה היאך פסק שמברכים על נר בהכ"נ, אחר שהריב"ש מדמה זאת להדיא להלל. והחכ"צ רצה לומר שבשו"ע סמך על מ"ש בב"י בשם הכלבו "דהכא הוא קידוש שמו ית' לברכו במקלות", אך מלשון השו"ע "משום פרסומי ניסא" משמע לכאורה שדבריו מיוסדים על הטעם של פרסומי ניסא. ובכל מקרה הדברים סותרים, דכ"ע מודו שזה מנהג, ולא מובן מדוע לברך עליו.

יישוב המנחת שלמה לסתירה

ובשו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' נח אות ג) כתב וז"ל: "יש לומר דלא נחלקו הפוסקים בברכה על המנהג אלא במקום שכל עיקר המצוה הוא רק ממנהגא, וכמו הלל בר"ח או ברכה על קריאת מגילת רות וקהלת שכל ענין קריאתם הוא מצד המנהג, משא"כ בנר חנוכה שהרי כל אדם מחויב בהדלקת נר חנוכה בביתו בשמונה ימים אלו ולברך עליו, אלא שהנהיגו להדליק גם בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, וכאילו הרחיבו את פרסום הנס מהבית גם לבהכ"נ, בכה"ג לכו"ע מברכין עליו, וכעין מה שנהגו לקדש קידוש של שבת בבהכ"נ גם כשאין אורחים.

9. בשו"ת הריב"ש לפנינו יש הבדלים רבים בנוסח התשובה, ועכ"פ עיקר הדברים תואמים לדברי הב"י בשמו.

ואינו דומה לחביטת ערבה שחיובו הוא רק במקדש, וכל ישראל אינם מחויבים בזה כלל, ולכן בגבולין הוי רק מנהג שאין מברכים עליו, עכ"ל.

קשיים בדבריו

אך דבריו קשו לן. ראשית, השו"ע לא הזכיר סברה זו כלל, לא בב"י ולא בשו"ע. ולכאורה קשה לתלות בדבריו הסתומים סברות מחודשות. ובפרט לאור העובדה שהביא דברי הריב"ש ולא העיר עליהם כלל, ומשמע שקיבלם כמות שהם, ולא שפסק כריב"ש ולא מטעמיה, כפי שעולה מדברי המנ"ש. ועוד יש להעיר כי לא מצינו חילוק זה כלל בראשונים. שנית, עיקר הסברא לא מובן. הרי הרמב"ם כתב בפירוש שאין מברכים על שום מנהג, ומה הסברא לומר שבכזה מקרה יתחדש שכן מברכים על מנהג? ולמה לומר ש"הרחבת פירסום הנס" תהווה עילה לחדש ברכה על מנהג חדש שמקורו בא? והראייה מקידוש בבית הכנסת, לכאורה אינה מובנת, ואף מהווה ראייה לסתור. שהרי הטור (סי' רסט) כתב על מנהג זה: "קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה". והב"י הסכים עמו וכתב: "ובארץ ישראל נהגו שלא לקדש והוא הנכון", ובשו"ע כתב: "אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבהכ"נ וכן מנהג ארץ ישראל". וצ"ע.

ראיית המנחת שלמה לחידושו

והמנ"ש הביא ראייה לדבריו מדברי הב"י (סי' תערב) בשם ארחות חיים דאם שכח והדליק בליל ד' רק ג' נרות, יחזור וידליק הנוסף ולא יברך כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב כל הנרות עשהו. והמג"א (סי' תרנא סק"ה) והאליה רבה (סי' תערב סק"ז) ורע"א (שו"ת תנינא סי' יג) דייקו מלשון הא"ח דמשמע שרק מפני שדעתו מתחילה היתה על כל הנרות לא יברך, אך אם מתחילה התכוון רק לג' נרות ואח"כ נוסף נר שלא התכוון אליו מתחילה, יש לברך עליו. ולכאורה ברכה זו מיותרת, שכן יצא יד"ח בנרות הראשונים שהדליק, וכבר עמד בזה המחמה"ש (רי"ש סי' תרעו ד"ה ואם שכח). וביאר זאת המנ"ש וז"ל: "ונראה דכיון שחכמים תיקנו בשביל פירסום הנס גם לפרסם ולעשות היכר למספר הימים, ולכן כמו שמברכים גם על מנהג בלבד מפני שרצו להרחיב את פירסום הנס וכו', הוא הדין דיכול לברך על הנר הנוסף, כיון דיש לו חשיבות מצד פרסום הנס", עכ"ל.

קושי בראייה זו

אך ראייתו לכאורה אינה מובנת. שהרי בשו"ע לא הזכיר כלל דברי הארחות חיים, ומשמע שלא קיבלם. והמג"א שהובא כראייה לדבריו, הוא גופא ראייה לסתור, שכן כתב שם וז"ל: "נראה לי דהא"ח וראב"ד (שכתבו שאם בירך על ד' המינים וגילה שחסר אחד מהם, יברך עליו בפ"ע, והו"ד בב"י) לשיטתם אזלי דס"ל דצריך לברך על כל א' בפ"ע, אבל לדין א"צ לברך אא"כ סח בנתיים, ולכן השמיטו דין זה בש"ע. וכ"כ הרד"א בשם הרמב"ם, שאם בשעה שהדליק נר הראשון היה כוונתו להדליק אחרות א"צ לברך, ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמן לו נרות מברך בכל פעם", עכ"ל. הרי דאין דין זה מוסכם והשו"ע דחאו ולכן לא הביאו. והרי כל כוונת המנ"ש היתה לבאר בזה את דברי הש"ע. וצ"ע. [ואולם מה שהבין המג"א מתשובת הרמב"ם המובאת באבודרהם (הלכות חנוכה), ונדפסה גם בשו"ת הרמב"ם (מהדורת בלאו סי' רנב), לכאורה אינו מוכרח כלל, דייתכן שכוונת הרמב"ם למי שהדליק נר עבור ביתו ואח"כ הדליק נר בבית אחר עבור אדם אחר וקיים בזה מצווה, ורק על זה אמר שיברך שנית. וכן הבין המהדיר לשו"ת הרמב"ם מהדורת בלאו, וראה להגר"ד יוסף שליט"א בשו"ת הרמב"ם מהדורת פאר הדור (סי' קיא הערה 3), שהביא סיעת אחרונים שהבינה כמג"א, ואחרונים אחרים שהבינו שמי שיש לו כמה בתים חייב להדליק בכולם ועליו מוסבים דברי הרמב"ם, ובשם אביו מרן הגר"ע יוסף שליט"א פירש כדברינו שמיירי במי שמדליק עבור אדם אחר בר חיובא]. גם רע"א לא סמך על דברי הא"ח לברך, ונזקק לנימוקים נוספים.

שבט הלוי: במצוות שעניינן פרסומי ניסא, כל הוספה היא בכלל המצווה

והנה הגר"א בביאורו (סקכ"א) כתב על דברי השו"ע וז"ל: "מדליקין. ראייה מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרין בב"ה משום פרסומי ניסא, כמ"ש בירושלמי בענין ברכה הסמוכה לחברתה, והרי אשר גאלנו שניא שאם שמעה בב"ה יצא", עכ"ל. והיינו שמברכים על ההלל בבית הכנסת בליל פסח ואע"פ שאינו על הכוס. וע"פ דבריו כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קפה) וז"ל: "ביאור הענין נראה עפ"י מש"כ במק"א כי פרסומא ניסא הוא ענין שאין לו שיעור וגבול למעלה, כי כל מה שמוסיפין במצוה זו שעיקרה פרסומא ניסא, בכלל תקנת חכמים הוא, אלא שלא חייבו אלא בדבר מוגבל, ע"כ מצינו כאן ענין מהדרין ומהדרין מן המהדרין, כי פרסומא ניסא אין לו שיעור, והכל בכלל התקנה, אלא שלא חייבו, על כן אם מוסיפים כאן להדליק בבית הכנסת ברוב עם שאין לך

פרסומא ניסא גדול מזה, אין זה מנהג חדש אלא שהוסיפו בפרסום הנס וכל עיקר רצונם בתקנת הנר היה פרסומא ניסא, על כן שפיר מברך על הדלקת נרות בבהכ"נ, דכל פרסום שאפשר בכלל תקנתם הוא, ודו"ק, עכ"ל. ומדבריו עולה שבפרסומי ניסא יש דין מיוחד, אך לא בכל הרחבת מצווה, ודלא כמנ"ש. ולכן מברכים על נר חנוכה בבהכ"נ.

קשיים בדבריו

ואולם גם על הסבר זה יש להקשות מפשט דברי השו"ע, שבפשטות קיבל דברי הריב"ש, שהרי הביאם בב"י ולא העיר עליהם שום הערה, ודוחק לומר שפסק כוותיה ולא מטעמיה. וכן יש להעיר גם על הסבר זה משתיקת הראשונים. וגם ראיית הגר"א לא נזכרה בב"י, ואינה מקור לדבריו אלא רק סייעתא. שנית, גם דבריו מוקשים מהבנת המג"א הנ"ל בדעת השו"ע שבכל מקרה אין לברך על הוספת נרות חנוכה. וביותר יש להקשות, דאפילו הארחות חיים, שלכאורה מודה לדברי השב"ל, בכך שפוסק לברך על כל נר והיינו משום פירסומי ניסא, פוסק כן גם לגבי ד' המינים וכנ"ל, ומוכח שלא סברת שבה"ל היא שעמדה מול עיניו. שלישיית, לפי דבריו היה צריך להיות הדין שהקורא מגילה בפורים אע"פ שכבר יצא יד"ח, רשאי לברך (כמבואר במגילה ג ע"ב שיש פירסומי ניסא בקריאת מגילה, ולפ"ז בכל קריאה נוסף פירסום לנס), והרי אין הלכה כן. וצ"ע.

שוני רב בין דברי הב"י בשם הכלבו ובין דברי הכלבו שלפנינו

ובענין זה יש להעיר עוד כי בכלבו שלפנינו לא נזכר כלל שמברכים על ההדלקה בבהכ"נ, וגם לא שההדלקה משום תקנה. ואדרבה, מבואר בדבריו שמדובר על מנהג, דד"ל (סי' מד): "ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת גם כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש", עכ"ל. ומפורש בדבריו שההדלקה בתורת מנהג ולא בתורת תקנה, וכלל לא נראה שכוונתו לתקנה מזמן חז"ל. גם האורחים שאין להם בית לא נזכרו בדבריו, וגם לא הדמיון לתקנת הקידוש. ודוחק לומר שדברי הכלבו הובאו רק לענין החידוש שהדלקת הנרות נועדה להוציא אנשים כלשהם ידי חובתם. וגם צ"ע בחידושו שמי שאינו בקי יוצא יד"ח בנרות בהכ"נ אע"פ שאינו ביתו, ואולי דבריו שלא בדקדוק וצ"ע. ושמא גירסא אחרת היתה לו לב"י בכלבו. וצ"ע.

סיכום

כל הראשונים (למעט שבולי הלקט וסמ"ג) הבינו שהסיבה שאין לברך על חבטת ערבה היא עקב היותה מנהג ולא הלכה. רש"י והרמב"ם למדו מכך שאין לברך על שום מנהג, ואולם הגאונים פסקו ונהגו לברך על הלל של ראש חודש, אע"פ שאין זכר בתלמוד למצווה בקריאתו. ר"ת וסיעתו ביארו מנהג זה בכותבם שעל מנהג חשוב יש לברך, הריטב"א חידש שבהלל יש תקנה מיוחדת שמקום שנהגו לקרותו הופך מנהג זה למצווה, ואילו שבה"ל כתב שהלל זה אינו מנהג אלא מצווה ולכן מברכים עליו (אם כי לדבריו היה אפשר לברך גם ללא ביאור זה). וראשונים אלו (למעט שבה"ל) מקבלים בעיקרון את שיטת רש"י והרמב"ם שאין לברך על מנהגים. ואולם, רש"י והרמב"ם נצמדו לשיטתם ולא חילקו בין מנהג למנהג. בראשונים אחרים רואים שהמנהג לברך לא היה מוחלט, וחלק מהמקומות נהגו כרש"י והרמב"ם.

הראשונים הביאו ארבע ראיות נגד הרמב"ם, אך שתיים מהן כבר דחה הר"ן, ולעיל הועלו אפשרויות לדחות גם את השתיים הנותרות. השו"ע פסק כרמב"ם בהלכות הלל, אך לא מצאנו עדיין ישוב לסתירה שיש לכאורה בין הכרעה זו ובין הכרעתו לברך על הדלקת נרות חנוכה בביהכ"נ, שאינה אלא מנהג, כמבואר בכלבו ובריב"ש, שדבריהם מהווים בסיס לדבריו. וצ"ע.

הרמ"א פסק כרבותיו בעלי התוס', לברך על מנהג חשוב, ובכלל זה הלל של ר"ח.

בענין ברכה על טבילת דם טוהר, כתב החת"ס שיש לברך עליה אף לשיטת הרמב"ם, וחילק בין מנהג בקום עשה למנהג בשב ואל תעשה, ואילו הגרע"י שליט"א נקט להיפך, והעלה להקל בספק ברכות, אף לפוסקים כרמ"א.