

מפתח

קודש הילולים לה'.....	ד.
חילול מע"ש נט"ר.....	ו
כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש.....	ח
אסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה.....	ט
במה דס"ד לברך ברהמ"ז על יין.....	יב
דברי הטור בענין בורא מיני מזונות.....	יד
ברהמ"ז על יין.....	טו
עוד בענין אסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה.....	יז
סוגיא דשמן זית, ובענין עיקר וטפל.....	יט
קמחא דחיטי.....	כד
לא נטעי אינשי אדעתא דהכי.....	כח
בגדר פרי העץ ופרי האדמה.....	לא
הערות במחלוקת ר"ע ור"א.....	לג
אין מעשרין את העלין.....	לו
גרעינים.....	לח
פלפלין.....	לט
סוגיא דכל שהוא מחמשת המינים.....	מ
ספקת התוס' אם לברך ברכה א' מעין ג' בכוסס את החיטה.....	מב
על האדמה ועל פרי האדמה.....	מב
שיטת הרמב"ם שטפילה המעורבת היא הניתנת לדבק או לריח או לצבע דוקא.....	מג
פסקי הרי"ף והרמב"ם באורז.....	מה
תערוכת דגן ושאר מינים אם נעשה לחם מדין טעכ"ע.....	מח
סוגיא דחביצא.....	נ
אם לחמי תודה הם מנחה.....	נג
פסקי הרא"ש בלחם שבישלו.....	נה
תחילתו עיסה.....	נו
כובא דארעא.....	נח
שיטת ר"ת בתחילתו עיסה.....	ס
עוד בענין תחילתו עיסה.....	סג
לחם העשוי לכותח.....	סד
גביל מרתח ונהמא דהנדקא.....	סו
זיעה.....	סז
שיטת התוס' דעל שתיה מברך שהנ"ב.....	עב
טרימא.....	עה
שלקות.....	עה
בישול אחר בישול.....	עט
סוגיא דבריה.....	פד
אמירת בשכמל"ו על הזכרת ש"ש לבטלה.....	פז
מי שלקות.....	צא
פת צנומה בקערה.....	צה
פתיתין ושלמין.....	קא
אם שלם וחשוב הן מעלות בברכה או בבציעה.....	קה
מוציא מצה.....	קז
לחם משנה.....	קיא
טול ברוך.....	קיב
ברוך ה' יום יום.....	קיד
בירך על פירות האילן בפה"א.....	קטז
יבש המעין ונקצץ האילן.....	קיז
כי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואז והדר מפיק.....	קכ
משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה.....	קכב
אם ברכת מרא דהאי פיתא צריכה חתימה.....	קכה
חומץ.....	קכו
סוגיא דקדימה בברכות.....	קכח

קמו.....סוגיא דדברים הבאים בתוך הסעודה
קנז.....פלוגתת הראשונים בהסיח דעתו אם צריך לברך ברהמ"ז
קסא.....בירך על הפרפרת
קסט.....גדר ברכת הריח
קעב.....גדר עיקר וטפל
קעה.....על הגפן
קעו.....הזכרת מעין המאורע
קפ.....ברכת לשמור חוקיו

ונראה דכל זה מדוייק בלשון רבינו יונה על מתני' (ד"ה חוץ מן היין) וז"ל מפני שהיין כיון שמחמת השינוי חשוב יותר קובע ברכה לעצמו כו' ע"ש, הרי שהדגיש רבינו יונה דלא רק שהיין חשוב אלא שהחשיבות באה "מחמת השינוי". (אבל רש"י על מתני' לא כתב אלא שמתוך חשיבותו קבעו לו ברכה לעצמו, ולא הזכיר ענין שינוי.) ולדברינו הוא מבואר מאד דאילו היה יין חשוב אבל לא מחמת שינוי היה מבואר למה תקנו לו ברכה בפנ"ע אבל לא למה יצא מכלל פרי העץ, דהחשיבות אינה אלא דבר נוסף, אבל כיון שהחשיבות באה מחמת השינוי לכן "מפני חשיבותו ירד", דיצא מכלל פרי ובא לכלל שם חדש דיין, ועל שם זה קבעו לו ברכה בפנ"ע. (ופת קטניות מפני חשיבותה אמנם ירדה מגדר פרי אבל לא תקנו לה ברכה בפנ"ע ולכן מברך עליה שהנ"ב.)

(ותלוי בביאור הסוגיא לק' עמ' ב' כשביארה הגמרא דטעמא דקבעו ברכה בפנ"ע ליין משום דסעידא אם חזרה בה הגמ' ממש"א תחילה דיין נשתנה לעילויא, או דתרוייהו בעי, דנשתנה למעלה דסעיד.)

ובאמת דעת התוס' לעי' (יב.) דאם בירך בפה"ע על יין לא יצא. ותמה עליו הגרעק"א בגלהש"ס שם דמי גרע מאם בירך עליו שהכל דקיי"ל כו' יוחנן (מ:) דיצא. והוסיף הגרעק"א דאין לומר דעי' שנשתנה הפסיד שם פרי, זה אינו דהא באמת מברך עליו בורא "פרי" הגפן. וכיון שלא הפסיד שם פרי למה לא יצא אם בירך עליו בפה"ע, ומי גרע מאילו בירך עליו שהכל.

ולדעת התוס' לכ' צ"ל דאף שלא הפסיד שם "פרי" אבל הפסיד שם "פרי העץ", ויש לבאר זה בשני אופנים:

(א) על דרך סברת רבינו יונה בפת קטניות דמפני מעלתו ירד ויצא מכלל פרי האדמה, ועד"ז נאמר לענין יין דמפני מעלתו יצא מכלל פרי העץ בעלמא, ואין לו אלא שם פרי הגפן. ואי"ז מסתבר כ"כ לומר דמפני מעלת פרי הגפן הפסיד שם פרי העץ.

(ב) על דרך סברת הריטב"א בלחם דעי' שתקנו לו ברכה מיוחדת בשם לחם הפקיעו אותו משם פרי האדמה, וכמו"כ ביין ע"י שתקנו לו ברכה מיוחדת בשם פרי הגפן הפקיעו אותו משם פרי העץ בעלמא. (ועי' חי' ר' אריה ליב ח"א סי' ב' וג' עד"ז.)

אבל הריטב"א עצמו חולק על התוס' וס"ל דאף דלחם הופקע משם פרי אבל יין לא הופקע משם פרי.

והחילוק לפי"ז בין שיטת התוס' לבין שיטת הריטב"א, דלתוס' כמו שיצא לחם משם "פרי האדמה" וכמו"כ יצא יין משם "פרי העץ". ואילו הריטב"א ס"ל דעי' התקנה פקע לחם משם "פרי" לגמרי ונקרא בשם לחם, אבל יין לא יצא משם "פרי" דהרי סוכ"ס מברך עליו בורא "פרי" הגפן, ולא ניח"ל לומר דיצא משם "פרי העץ" ונכנס לשם "פרי הגפן", דגם גפן הוא עץ. וזו כנראה גם סברת הגרעק"א שתמה על התוס'.

חוץ מין היין. עי' בריטב"א (מ:) שכתב דבדיעבד אם בירך בפה"ע יצא והוכיח כן ממה שיוצא בברכת שהכל למה דקיי"ל כו' יוחנן (מ:). וכ"כ בהלכות שלו (פ"ג הי"א). ומ"מ אף דס"ל להריטב"א דאם בירך בפה"ע על יין יצא אבל מ"מ כתב לק' (מ:) דאם בירך בפה"א על לחם לא יצא דהכתוב קבע לו שם בפנ"ע וגם חז"ל קבעו לו שם בפנ"ע שאינו מברך בלשון פרי אלא בלשון לחם.

ועי' תר"י (לז.) שדנו אמאי אינו מברך בפה"א על פת קטניות ותי' (בתי' הראשון) ד"מפני מעלתו ירד", דיצא מתורת פרי ונעשה לחם ושוב א"א לברך עליו בלשון פרי, ולכ' זה דומה לסברת הריטב"א אלא דלהריטב"א נראה שהוא דוקא בפת דגן דתלה ל"י במה שהתורה קראו לחם או חז"ל קבעו ברכתו בלשון לחם וזהו בפת דגן דוקא.

ויש לעי' במתני' דתנן חוץ מן הפת כו' דמשמע דאלמלא שקבעו לו ברכה בפנ"ע היה מברך בפה"א, וק' לדעת תר"י הא על פת לא שייך לברך בפה"א ואפי' על פת קטניות.

אבל לדעת הריטב"א דדוקא על פת דגן א"א לברך בפה"א ניחא, דזה גופא קאמר מתני' דכיון שפת דגן יש לו ברכה בפנ"ע לכן מופקע מברכת בפה"א. אלא דקצת דוחק לפי"ז מש"א המשנה "חוץ" לענין יין אינו דומה למש"א "חוץ" לענין פת, דביין מש"א חוץ מן היין היינו שטבעו לו מטבע ברכה בפנ"ע אבל לא הפקיעו אותו משם פרי העץ, ובלחם מש"א חוץ מן הפת היינו שיצא מכלל פרי האדמה לגמרי. אלא נראה לדעת הריטב"א דהמשנה דינא קאמר דתקנו לברך המוציא, וכן תקנו לברך בפה"ג, ומש"כ הריטב"א דעי' תקנת ברכת המוציא "לחם" יצאה פת מכלל שם פרי לענין ברכה זהו פועל יוצא מדין המשנה אבל המשנה לא מיירי בזה, ולכן לא נחית המשנה לחלק בין פת – דאם בירך עליה בפה"א לא יצא – לבין יין – דאם בירך עליו בפה"ע יצא.

אבל לדעת תר"י גם על פת קטניות א"א לברך בפה"א, אף שאינו מברך עליו המוציא, וא"כ קשה לשון המשנה דמשמע דאלמלא שמברך המוציא על פת דגן היתה ברכתו בפה"א. וצ"ל לדעתו ד"חוץ מן הפת" כולל שני ענינים, האחד דמפני מעלתו הפסיד שם פרי האדמה ונעשה לחם, והשני דמפני מעלתו תיקנו ברכה מיוחדת ללחם. ובפת קטניות יש את הענין האחד ואין את הענין השני.

ולפי"ז מש"א המשנה חוץ מן הפת שעל הפת כו' תרתי קאמר, חוץ מן הפת שמפני מעלתו יצא מכלל פה"א, ומפני מעלה זו תקנו לו ברכה בפנ"ע דהמוציא. (ובפת קטניות יש את הענין האחד ולא את הענין השני.) ולדעתו לכ' אינו דומה ללשון "חוץ" שאמרה המשנה לענין יין. אא"כ נאמר דלרבינו יונה גם יין "מפני מעלתו ירד" והפסיד שם פרי העץ בעלמא, וגם תקנו לו ברכה בפנ"ע מפני מעלה זו. ונפק"מ לפי"ז דאם בירך עליו בפה"ע לא יצא.

קודש הילולים לה'

ע' בפנ"י הק' איך ס"ד דנלמד ברכה ראשונה מקרא, הא במשנה תנן דבע"ק מברך לאחריו ולא לפניו והיינו משום דברכה ראשונה דרבנן. ותי' דס"ד דמתני' דידן פליג וס"ל דברכה ראשונה דאורייתא, וכהנך תנאי דלק' (מח:): עיי"ש.

אבל בתוס' ד"ה לפניו לא כ"ש מוכח דהתוס' מפרשים דגם לפי השו"ט דהגמרא מקמי דמסיק אלא סברא הוא כו' נקטינן בפשיטות דברכה ראשונה דרבנן. ויקשה לדידהו איך ס"ד דברכה ראשונה נלמד מקראי.

ואין לומר דכל השו"ט הוא בדרך אסמכתא זה אינו דמפורש בתוס' ד"ה אלא דהגמ' היה סבור מתחילה (לפני שמסיק אלא סברא הוא כו') דלמוד גמור הוא.

וצ"ל דהתוס' מפרשים דגם מעיקרא כשהביאו הקרא דקדש הילולים, והיה ס"ד שהוא דרשא גמורה, מ"מ ידע הגמ' דהקרא היא לברכה אחרונה, וברכה ראשונה נלמד מק"ו. ואף שבגמ' משמע דמתחילה היה ס"ד דתרי הילולים כתיב חד לברכה ראשונה וחד לברכה אחרונה, צ"ל דמעולם לא היה הו"א כזה באמת רק הגמ' מבאר דרך שו"ט דהכונה באמת דחד הילולים כתיב – דאיך נצרך לאחליה והדר אכליה – ונדרש לברכה אחרונה, וברכה ראשונה נלמד מק"ו. וכ"כ הריטב"א (ד"ה חד מבע"ל).^א ולכן אין להקשות מהמשנה דבעל קרי מברך לאחריו כו' שהרי הק"ו הוא רק דרבנן כמה שביארו התוס' שאינו ק"ו גמור.

ומ"מ מה שר"ע הביא הפסוק דקדש הילולים למקור שאסור ליהנות בלא ברכה ראשונה, אי"ז דרך אסמכתא, שהרי הפסוק (לפי הס"ד) הוא לימוד גמור, וממנו נדרש ק"ו לברכה ראשונה, רק הק"ו הוא דרבנן, אבל עכ"פ ע"י הק"ו דרבנן ילפינן מקרא דאורייתא לחייב אפילו בברכה ראשונה. וזהו הס"ד בגמ'. אלא דמקשה דהפסוק מיירי בכרם או בכר נטיעה ואיך ידעי' ברכה ראשונה בשאר דברים, ומסיק לבסוף דסברא הוא, ולפי"ז לכ' אי"צ להק"ו כלל, נמצא שברכה ראשונה אינו נלמד מהקרא דהילולים כלל, ור"ע לא הביא את הקרא דהילולים כ"א בדרך אסמכתא. וזהו מש"כ התוס' בסו"ד דלפי המסקנא קרא דנסיב הוא אסמכתא בעלמא. (אבל ע' לק' עמ' ב' "עוד בענין אסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה" דרך אחרת בביאור מסקנת הגמ').

חוץ מן הפת כו'. הקשה הפנ"י למה לא תנן נמי חוץ ממעשה קדירה דמברך עליו במ"מ.

ושי"ל דע"ל לק' (מ:): פלוגתת רב הונא ור' יוחנן אם יוצא בברכת שהכל על לחם ויין, ומבואר בגמ' דפלוגתתם תליא בגדרי משנה ממטבע שטבעו חכמים. ותמוה דהא אם בירך שהכל על פירות הארץ והאילן בודאי יצא כמבואר במשנה (שם). ולא חשבינן ל"י משנה ממטבע שטבעו חכמים. וצ"ל דבשאר ברכות מה שצריך לברך בפה"ע או בפה"א הוא משום מצות פירוט, אבל גם אם לא פירט אי"ז משנה ממטבע שטבעו חכמים. אבל בלחם ויין תקנו להם ברכה מיוחדת לא רק משום מצות פירוט אלא מעצם תקנתם יש להם מטבע בפנ"ע, ולכן אם בירך שהנ"ב הוי בגדר משנה ממטבע שטבעו חכמים.

ומעתה שי"ל דהמשנה כאן לא מיירי אלא בהנך דיצאו לגמרי מהמטבע דפה"א ובפה"ע (וגם לר' יוחנן דאם אמר שהנ"ב על לחם ויין יצא היינו משום דס"ל דהמשנה ממטבע למטבע יצא ע"י בסוגיא לק' מ:), משא"כ מעשה קדירה מה שאינו מברך עליו בפה"א אינו אלא משום מצות פירוט אבל עכ"פ אם בירך עליו בפה"א או שהנ"ב אינו בגדר משנה ממטבע שטבעו חכמים, כדחזינן דלא פליגי רב הונא ור' יוחנן אלא בפת ויין ולא במעשה קדירה.

וביותר הוא ניחא לשי' התוס' (יב.) דבכלל הא דתנן "חוץ מן היין" דגם בדיעבד אם בירך בפה"ע על יין לא יצא עיי"ש, ומסתבר דה"ה אם בירך בפה"א על פת, וביארנו לעיל דלדבריהם זהו בכלל דברי המשנה ד"חוץ" היינו דהתקנה לברך עליהם ברכה מיוחדת מפיקעה אותם מכלל ברכת בפה"א ובפה"ע, ואילו לענין מעשה קדירה אם בירך בפה"א דאין שם אלא חיסרון פירוט מסתבר דיצא.

תוס' ד"ה כיצד. מה שתי' דקאי אסברא, זהו למסקנת סוגיין, אבל להס"ד דסוגיין דנלמד מקרא קושיא מעיקרא ליתא דתנא אקרא קאי, וכדאמרי' בריש מכילתין לענין ק"ש. ועי' פנ"י.

^אהריטב"א כתב כן מטעם אחר, דס"ל דלברכה אחרונה אי"צ קרא דממנ"פ ברכה א' מעין ג' שמברכים על ז' המינים נלמד מואכלת ושבעת וברכת (וכשיטת הרשב"א דמש"א (מד.) ארץ הפסיק הענין היינו דסגי בברכה א' ואי"צ ג' ברכות, אבל מ"מ צריכים ברכה לאחריהם מה"ת), ואילו בורא נפשות רבות על שאר דברים ס"ל דאינו אלא רשות. וע"כ דהברייתא לא באה ללמוד אלא ברכה ראשונה.

אח"כ למ"ד כרם רבעי. וביאר דלמ"ד נט"ר כיון דבכל מידי נהוג רבעי מאי חזית לשוויי לאחריו טפי מלפניו, ורק למ"ד כרם רבעי, והרי ידעי' מקרא דואכלת ושבעת וברכת דטעונה ברכה לאחריו, הוא דפריך א"כ גם קרא דהלולים נימא דקאי אלאחריו (ועיי"ש למה אי"ז קרא יתירא), ולפניו מנין. ומעתה יקשה למ"ד נט"ר איך ס"ד דקרא קאי אברכה לפניו והא בע"ק אינו מברך לפניו.

אבל אינו קשה, דהנה הריטב"א עצמו קרוב לסוף הסוגיא (ד"ה ולמאן דחני נטע רבעי, על משה"ק הגמ' למ"ד נט"ר תינח דבר נטיעה כו') הקשה למ"ד נטע רבעי מנ"ל דהקרא קאי אברכה ראשונה טפי מברכה אחרונה, ותי' משום סברת הק"ו דכשהוא רעב יותר עדיף לברך מאשר כשהוא שבע. והרי הריטב"א עצמו (ד"ה הא לא קשיא) כתב דאינו ק"ו גמור, דאדרבא לאחריו יש לברך טפי שכן נהנה. וא"כ אף דכתיב הלולים ונדרש לברכה וס"ד שהיא דרשה גמורה, אבל מה"ת אין כאן גילוי שצריך לברך לפניו דוקא וסגי בברכה לאחריו, וכל מה דדרשינן ל"י לברכה לפניו דוקא הוא מכח סברת הק"ו דיותר יש לברך כשהוא רעב, ואי"ז סברא גמורה דאורייתא, וא"כ גם לס"ד דהדרשא דהלולים היא דרשא גמורה מ"מ מה"ת סגי בברכה לאחריו, וא"כ בע"ק שמברך לאחריו (דברה"מ"ז דאורייתא) אינו מברך לפניו, דכל שבירך לאחריו יצא יד"ח הלולים מה"ת ואין הברכה לפניו אלא דרבנן.

קדש הלולים כו' מכאן שטעונים ברכה כו'. בפשוטו פירוש הדרשא דהברכה היא הלול. אבל ע"י בירושלמי א"ר אבהו כתיב פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם, העולם כולו ומלואו עשוי ככרם (ע"י פי' מהר"א פולדא שדורש המלאה מלשון לה' הארץ ומלאה) ומהו פדיונו ברכה. ולפי"ז אפשר שגם הדרשא דקדש הלולים אינה מלשון הלול כלל, כ"א מלשון חילול, שהברכה היא החילול.

אלא דיליף לה משבעת המינים. הנה הגמ' לע"י הקשה למ"ד כרם רבעי אפי' אי אית ל"י גז"ש עכ"פ לא ידעינן אלא ברכה לאחריו אבל לא ברכה לפניו. ודעת הרשב"א והריטב"א דכונת הגמ' משום דלאחריו כתיב ואכלת ושבעת וברכת וקאי גם על ז' המינים. (דמש"א מד.). ארץ הפסיק הענין אינו אלא לגלות דאי"צ ג' ברכות וסגי בברכה א' מעין ג'. והקשו כיון דכבר ידעינן ברכה לאחריו דכרם מואכלת ושבעת וברכת א"כ קרא דהלולים למ"ל, עיי"ש מה שתירצו.

ולפי"ז לכאורה לא היתה הגמ' צריכה לכל אריכות זו מה שרצה ללמוד מכרם או מבינייהו דכרם וקמה, והו"ל מיד לומר דיליף לה מז' המינים. וכתב הריטב"א דאינו אלא משום יגדיל תורה ויאדיר.

ב. אבל דעת הריטב"א דהברייתא לא קאי אלא אברכה ראשונה אבל לברכה אחרונה אי"צ קרא דהלולים דממנ"פ ברכה אחרונה דז' המינים נלמדת מואכלת ושבעת וברכת, ודשאר מינים אינה אלא רשות.

נראה כונתו למש"א רב אשי (מד:) אנה זימנא דכי מדכרנא עבדינא בכולהו, והבין הריטב"א דס"ל רב אשי דהלכה לגמרי כר"פ דאפילו מיא מברך בנ"ר אלא דכל עיקר ברכה לאחריה אינה אלא רשות ולכן לא היה מחמיר אלא כשהיה זכור. וק"ק א"כ כשהקשה הגמ' (שם) מהמשנה דיש שטעון ברכה לפניו ואינו טעון לאחריו היאך משכח"ל לר"פ, למה לא תירצה דגם לר"פ אינו אלא רשות ואילו "טעון ברכה" היינו חובה, וצ"ע.

עכ"פ להריטב"א כל עיקרה לא באה הברייתא למצוא מקור אלא לברכה לפניו. ואף דפשוטת הגמ' משמע דמתחילה ס"ד דילפי' ב' הלולים, ביאר הריטב"א (ד"ה חד מבע"ל) דאינו אלא דרך שו"ט אבל באמת הגמ' ידעה גם מעיקרא דאין כאן אלא הלול אחד שמיותר לברכה דאיך נצרך לאחליה והדר אכליה, וכמו שהבאנו לעיל.

ולכ' יקשה עליו מהגמ' בהמשך דפריך תינח לאחריו לפניו מנין, ויליף לה מק"ו, איך אפשר ל דקרא דהלולים קאי לאחריו, והרי לאחריו דכרם אי"צ קרא דהוא כבר נלמד מן ואכלת ושבעת וברכה.

אבל הריטב"א עצמו עמד ע"ז ותי' שני תירוצים, חדא דקרא דואכלת ושבעת וברכת הוי מוקמינן בענבים ואיצטריך קרא דהלולים לרבות יין (והרשב"א כתב ג"כ כע"ז אלא לאיך גיסא דקרא דואכלת ושבעת וברכת הוי מוקמינן ביין ואיצטריך קרא דהלולים לרבות ענבים), ועוד דכיון דקרא דהלולים בעיקרו נצרך לאחליה והדר אכליה לכן אנב כן אמר הלולים לשון רבים לרמוז לברכה לאחריה אף דכבר ידעינן לה מואכלת ושבעת וברכת, ולא חשיב קרא יתירא.

ג. ויל"ע לדעת הריטב"א דהברייתא לא מיירי אלא בברכה ראשונה, והרי משמע דס"ד לגמ' שיש כאן דרשא גמורה (עד דמסיק דסברא הוא כו') וכמש"כ תוס' (ד"ה אלא), וקשה לס"ד איך תתפרנס המשנה (כ:) דבע"ק מברך לאחריו ולא לפניו וטעמא מבואר בגמ' משום דברה"מ"ז דאורייתא וברכה ראשונה דרבנן.

אכן הריטב"א הרי ביאר דהגמ' ידעה מתחילה דיש רק הלול א' שמופנה לדרשא, וא"כ ניחא דהרי זה קאי אברכה אחרונה וברכ"ר נלמדת בק"ו כמבואר בגמ', והריטב"א עצמו כתב (כתוס') דאינו ק"ו גמור, וא"כ ניחא.

אלא דעדיין קשה דהנה הריטב"א (ד"ה ולמ"ד דחני כרם רבעי) דקדק בלשון הגמ' דמתחילה כשאמר הניחא למ"ד נטע רבעי לא הקשה הש"ס "התינח לאחריו לפניו מנין", ולא פריך כן אלא

והק' המנחת ברוך דאדרבא בסוגיא דחולין (ק.כ.) מבואר דפשיטא דזו"ע חייבים בבכורים ואיצטריך רבויא דתביא לרבו ולפי"ז לס"ד דבשנים שאין מע"ש אינו יכול לחלל נט"ר, ה"ה דלא היתה מצות הבאה נהגת בנט"ר. ת יין ושמן, והרי בכורים נלמד (בגז"ש) מז' המינים.

ועוה"ק דא"כ הו"ל להגמ' כאן לומר ז' המינים יוכיחו ולא דיליף לה מז' המינים. אבל באמת בלשון הרשב"א מבואר דמש"כ דז' המינים הוא זו"ע ולא יין ושמן הוא רק ס"ד והלולים מגלה דגם יין בכלל. ומ"מ ק' מהסוגיא דחולין הנ"ל.

אלא דיליף לה מז' המינים כו' ועוד התינח לאחריו כו'. עי' בתוס' הרא"ש שהק' דניליף ברכה לאחריו בכרם ממה שהוא בכלל ז' המינים, וברכה לפניו מייתורא דהלולים (ותי' דחד בענבים וחד ביין עיי"ש) ולא הבנתי מאי קשיא ליה שמא איה"נ ומ"מ הא כבר הק' הש"ס תינח כרם שאר מינים מא"ל וזה רצה הגמ' ללמוד מז' המינים ושפיר פריך התינח לאחריו כו' וכוונתו צל"ע.

חילול מע"ש נט"ר

התוס' (ד"ה אחליה) הקשו למ"ל קרא לחילול נט"ר תפ"ל דבגמ' קדושין ילפי ב"ה דנט"ר יש לו חומש וביעור בגז"ש דקדש קדש מע"ש וא"כ מאותו גז"ש ניליף עיקר דין חילול.² ותירצו בשם ר"ח כהן דהו"א דבשנים שאין מע"ש נהג אין לו באמת דין חילול.

והסברא צ"ב למה ישתנה דין חילול נט"ר משנה לשנה, וביותר ק' דא"כ גם לבתר דכתיב הלולים מנ"ל שמוסיף חומש בשנים שאין בהן מע"ש.

(ושי"ל דאחר דילפי' עיקר דין חילול מקרא דהלולים ממילא לא מסתבר לחלק בפרט דחומש בין שנה זו לשנה אחרת. ודון מינה ואוקי באתרה.)

ב. ועי' תוס' (ד"ה ולמאן דתני) שכתבו דבזה"ז יכול לחלל כרם רבעי על שו"פ, וכ"כ בתוס' הרא"ש ופסקי הרא"ש ובריטב"א. והק' הגרעק"א תינח מה דסגי בפרוטה ניהא, אבל איך יכול לחלל

אבל מדברי רש"י (ד"ה אשכחן לאחריו) מבואר שמפרש דקרא דואכלת ושבעת וברכת לא קאי אלא אברהמ"ז, רק דכיון דאשכחן בברהמ"ז שמברך לאחריו א"כ גם קרא דהלולים שמברך אכרם נוקמה בלאחריו. וכן משמע בתוס' (ד"ה תינח). ומבואר דס"ל דקרא דואכלת ושבעת וברכת לא קאי אז' המינים אלא אברהמ"ז לחוד.

ולרש"י ותוס' יקשה מ"ק הגמ' השתא דילפי' ברכה לאחריו מז' המינים.

וי"ל דבאמת הגר"א (או"ח ר"ט) הקשה לשיטת הרמב"ם דברכה א' מעין ג' אאמד"ר הא בסוגיין בעינן למילף ברכה מז' המינים, ותי' דאינו אלא אסמכתא. וא"כ י"ל דהגמ' תחילה רצה ללמוד מכרם וקמה דקמה הוא ודאי דרשא גמורה דאורייתא והיה ס"ד דגם הלולים היא דרשא גמורה, אלא דפריך מה להנך דאיכא צד מזבח, ומתריך דיליף לה מז' המינים ובדרך אסמכתא.

אבל המנחת ברוך (סי' ה') תי' יש כאן כמו ב' לשונות בגמ' דמעיקרא סבר דואכלת ושבעת גו' קאי אלחם דוקא ועכשיו מפ' דקאי גם אז' המינים ואפשר דאיה"נ לפי"ז אי"צ קרא דהלולים. וכתב דלפי הל"ב כאן מה שאין מברכין ג' ברכות על ז' המינים משום דמה"ת סגי בברכה א' ולא תקנו ג"ב כ"א על מה שרגילים לקבוע עליו סעודה. והגמ' לק' (מד.) דקאמר דטעמא דחכמים משום דארץ הפסיק הענין הוא כהל"ק כאן. ולפי"ז ביאר דהראשונים דס"ל דברכה א' מעין ג' דאורייתא פסקו כהל"ב כאן. (אבל כבר ראינו דהרשב"א והריטב"א ביארו דהגמ' לעי' ג"כ נקטה דקרא דואכלת גו' קאי אז' המינים, ואין כאן ב' לשונות.) ולפי"ז ביאר עוד קו' הגמ' לק' (עמ' ב') אי הכי (דחמרא סעיד) לברך עליה ג' ברכות, דלכ' ממנ"פ אי מה"ת אין חיוב ברהמ"ז כ"א על לחם א"כ מהיכ"ת שישתנה הדין מחמת דיין סעיד, ומאידיך אם ברכה א' מעין ג' דאורייתא והא דארץ הפסיק הענין היינו דהתורה גילתה שאינו מברך ג' ברכות כ"א על לחם (וכדעת הרשב"א) ג"כ ק' א"כ גזה"כ היא ומה לי דיין סעיד. אלא ביאר המנחת ברוך דהגמ' אזיל כהל"ב כאן דואכלת ושבעת וברכת קאי גם אז' המינים אלא דמה"ת סגי בברכה א' וחכמים לא תקנו ג"ב כ"א במה שקובעים עליו סעודה, ולזה פריך הגמ' שפיר הרי גם חמרא סעיד (ומתריך דלא קבעי איניש סעודתא עליה).

אבל הרשב"א ס"ל דלכו"ע ואכלת ושבעת וברכת קאי גם אז' המינים (וארץ הפסיק הענין לענין שאי"צ כ"א ברכה א' מעין ג' ולא ג"ב) ולכן הקשה כנ"ל דא"כ למ"ל קרא דהלולים. ותי' דהיה ס"ד דז' המינים היינו יין (ושמן) דוקא ולכן צריך קרא דהלולים.

² באמת בירושלמי פ"ה דמע"ש מק' לב"ש דלא דריש גז"ש א"כ מנ"ל דיש לו פדיון ותי' דדריש קדש הלולים מלשון חילול, ומשמע דבאמת לב"ה אי"צ, וכקו' התוס'. ופשוט דהירושלמי לשיטתה דבסוגיין מביאה הדרשא דר"ע דילפי' ברכה לפניו ולאחריו מקדש הלולים ולא פריך דנצרך לחילול. דס"ל דלבי"ה אי"צ לזה.

והקדושה עברה לכסף, ומ"מ יש מצוה להביא הפירות עצמם, דבודאי למקום שהלכה הקדושה שם הלכה מצות ההבאה.)

ד. אבל לענין הוספת חומש שנאמרה בפ' בחוקותי שהיא מדיני הפקעת הקדושה לחוד אין מקום לחלק בין שנה לשנה, כיון דהכל אותה קדושה, ובה שפיר ילפי' נט"ר ממע"ש דצריך להוסיף חומש, ולא מחלקים בין שנים שיש בהן מע"ש לשנים שאין בהן מע"ש. דכיון דדין חומש תלוי בדין הפקעת איסור וקדושה פשוט שאין חילוק באיסור וקדושת רבעי בין שנה זו לבין שנה אחרת.

ומעתה יש ליישב מש"כ התוס' דבזה"ז יכול לחלל כרם רבעי על שו"פ, דהקשה הגרעק"א הא צריך כסף של צורה. דנתבאר דגם במע"ש גופא יש ב' דינים: הפקעת קדושה ע"י חילול דכתיב בפ' בחוקותי, והעברת מצות הבאה מהפירות לכסף דכתיב בפ' ראה וכנ"ל, ומה שצריך כסף צורה הוא מצד מצות הבאה כי הוא נלמד ממש"כ וצרת הכסף גו' והלכת גו', אלא דממילא הוא מעכב גם בהפקעת הקדושה. אבל דבזה"ז ליכא מצות הבאה, דמע"ש נלמד מבכורים דאינו נוהג אלא בפני הבית (עי' תמורה כא.), ולכן ס"ל לתוס' דבזה"ז אי"צ כסף צורה אפילו במע"ש, וכ"ש בנט"ר.²

ה. הנצי"ב (העמק שאלה ק' ו') תירץ קושיית הגרעק"א באופן אחר, אלא דהתחלת הדברים דומה למה שכתבנו, דיש שני דברים, מצות פדיון והבאה, ודין הפקעת קדושה. ומשמע דנקט הנצי"ב עוד דכל מה שיש מצות הבאה ברבעי – אפילו בפירות עצמם – אינו נלמד אלא ממע"ש, דברבעי עצמו לא כתיב והלכת, ולא כתיב אלא שהוא קדש דהיינו שאסור לאכלו (חוץ לירושלים), רק ילפי' קדש קדש ממע"ש שצריך לאכלו בירושלים או לפדותו ולאכול הפירות בירושלים. (וכן נוטים באמת דברי רש"י (ויקרא י"ט כ"ד) עה"פ קדש הלולים לה' וז"ל כמע"ש כו' מה מע"ש אינו נאכל חוץ לירושלים אלא בפדיון אף זה כן עכ"ל. דמשמע דגם מצות הבאת הפירות עצמם לירושלים אינה נלמדת אלא מגז"ש.)³ אבל רבעי של חו"ל א"א ללמדו ממע"ש, דבחור"ל ליכא מע"ש, וא"כ ברבעי של חו"ל אין מצות הבאה לירושלים כלל. רק איסור אכילה לחוד. אלא דיכול להפקיע איסור זה ע"י חילול מקרא

על שוה פרוטה, הא במע"ש בעי' כסף צורה, וניליף רבעי ממע"ש.

ובאמת השו"ע כתב בתוס' דבזה"ז יכול לחלל כרם רבעי על שו"פ, והגר"א מחק תיבת "שוה". ומסתמא גם בתוס' היה מגיה כן.

ג. וי"ל בזה דבחילול מע"ש יש ב' דברים, חדא לענין חיוב הבאה ואכילה בירושלים דיכול להעביר המצוה מהפירות לכסף שיש בו צורה, והוא מש"כ בפ' ראה וצרת הכסף בידיו והלכת אל המקום גו'. ועוד דין דיכול להפקיע האיסור לאכול הפירות חוץ לירושלים ע"י חילול, והוא מש"כ בסוף פ' בחוקותי (יחד עם שאר עניני פדיון קדושה שנאמרו שם) וכל מעשה הארץ גו' קדש לה' גו' ואם גאל גו' חמישיתו יוסיף עליו. ודין הוספת חומש נאמר בפ' בחוקותי דוקא (ומונה שם שאר עניני פדיון שהבעלים צריכים להוסיף חומש), ומשמע דדין הוספת חומש הוא מדיני הפקעת הקדושה והאיסור ולא מדיני מצות הבאת מקום.

ומ"מ אף אם דין חילול לענין הפקעת איסור ודין חילול לענין מצות הבאת מקום הם שני דינים ושתי פרשיות אבל מסתבר דמעכבים זה בזה, דאם לא היה יכול לקיים מצות הבאה בכסף גם עצם הפדיון להפקיע האיסור והקדושה לא היה חל, וכן לאידך גיסא, כדי שיוכל לקיים מצות הבאה ע"י כסף צריך שקדושת המעשר תופקע מהפירות ותעבור לכסף.

ולפי"ז יש לבאר סברת הר"ח כהן דאלמלא קרא דהלולים היה ס"ד דבשנים שאין בהם מע"ש אין פדיון לנט"ר, דהייתי אומר שבאותן שנים לא נתחדש בנט"ר אפשרות של וצרת הכסף בידיו והלכת גו', ונשארה מצות ההבאה דנט"ר בפירות עצמם דוקא. (וממילא דהיה זה מעכב גם בעצם הפדיון לענין הפקעת קדושה.) דס"ד שמצות הבאה משתנה משנה לשנה, ופירות רבעי שחנטו בשנות מע"ש מצות הבאתן גם לענין נט"ר היא או הם או כסף פדיונם, ואילו פירות רבעי שחנטו בשאר שנים מצות הבאתן היא ע"י הבאת הפירות עצמם דוקא. ולזה צריך קרא דאחליה והדר אכליה, דגם בשאר שנים יכול לפדות נט"ר, וממילא ידעינן גם דמתקיימת מצות הבאתן ע"י הכסף. (דא"א לומר שחל הפדיון

² באמת היה מקום לבאר סברת ר"ח כהן באופן פשוט יותר, דאילו היינו לומדים דין חילול נט"ר ממע"ש הייתי אומר דבשנים דליכא מע"ש – לא רק שאינו יכול לחלל נט"ר אלא – ליכא דין הבאת נט"ר לירושלים כלל. דהרי בנט"ר לא כתיב כ"א שהוא קודש, ולא נזכר שם הולכה לירושלים כלל, רק הוא נלמד ממע"ש, וכדמשמע מדברי רש"י עה"ת כמו שנביא בהמשך. אלא דלפי"ז יקשה גם לבתר דכתיב אחליה והדר אכליה נהי דיש לנו ללמוד דיכול לחלל נט"ר אבל מג"ל שיש דין הבאה בשנים דליכא מע"ש. ויהיה צ"ל דאחליה והדר אכליה אינו דין בפנ"ע אלא גילו"מ דילפי' ממע"ש גם בשאר שנים. אלא לפי"ז לא יעלה מה שכתבנו לתרץ דברי התוס' דבזה"ז דליכא חיוב הבאה נשאר דין חילול משום אחליה והדר אכליה ואי"צ כסף צורה.

³ ולפי"ז לדברי ר"ח כהן דאלמלא הדרשא דאחליה והדר אכליה היה ס"ד דבשנים שאין מע"ש אינו יכול לחלל נט"ר, ה"ה דלא היתה מצות הבאה נוהגת בנט"ר באותן שנים. אבל בודאי אליבא דאמת יש מצות הבאה בכל השנים, דלא שמענו מעולם שלא תהיה מצות הבאת נט"ר בשנים דליכא מע"ש, ולדברי הנצי"ב יהיה צ"ל דהשתא דכתיב אחליה והדר אכליה זה מגלה דשוב ילפי' מצות הבאה גם בשנים שאין בהם מע"ש.

שהרי הרמב"ן בסה"מ ביאר דעת בה"ג דחיוב הלל ביו"ט הוי מה"ת שהוא נלמד ממצות תקיעת חצוצרות ביום שמחתכם גו'.

עוד יש לעי' במה שהרשב"א לא הזכיר מה שאומרים שירה על כל צרה כשנגאלים, וכן אמירת הלל במועדים, ושמא ס"ל דהלל במועדים הוא דרבנן זולת על הקרבן והתם הרי היה על היין. וכן כשנגאלים הרי תקנת נביאים היא. משא"כ בשעת מלחמה ס"ל שהוא חיוב שירה מה"ת.

כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש

התוס' (ד"ה לפניו) הוכיחו דע"כ אינו ק"ו גמור דהרי בע"ק מברך לאחריו ולא לפניו. והנה גם הריטב"א כתב דאינו ק"ו גמור, וביאר משום דאיכא למפרך מה לברכה לאחריו שכן נהנה, וכדאמר' בגמ' לעיל (כא.). וגם תוס' הרא"ש כתבו כן.

פי' אע"ג דהתם מיירי בק"ו אחר (ללמוד ברכה התורה לאחריה ק"ו מברהמ"ז), מ"מ ענין הפירכא שם היא דברהמ"ז יש סברא מיוחדת לברך אחרי שכן נהנה, ואותה סברא היא פירכא גם על הק"ו דסוגיין.

אבל התוס' שלנו לא הזכירו את דברי הגמ' לעיל ואת הפירכא ד"שכן נהנה", רק הוכיחו מהמשנה דבע"ק דאין הק"ו גמור ולא ביארו למה, ולמה לא ביארו דיש גמרא מפורשת שהוא ק"ו פריכא דמה לברהמ"ז שכן נהנה. והלא דבר הוא.

ומשמע דסבירא להו דאין אותה פירכא ד"שכן נהנה" ענין לכאן, ומש"כ התוס' דהק"ו דסוגיין אינו ק"ו גמור הוא אינו כלל מחמת הפירכא דשכן נהנה אלא מטעם אחר (דבעצם הוא ק"ו קלוש דמהיכ"ת דשעת רעבון עדיפא משעת שובע).

ויל"פ זה דס"ל לתוס' דמש"א שם "שכן נהנה" הוא דבר אחד עם מה שאמרו כאן ש"כשהוא שבע" מברך. דשובע והנאה היינו הך. וא"כ כשאנו באים לדון ק"ו כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן, לא שייך למפרך מה לברכה לאחריו שכן נהנה, דהרי זהו גופא הק"ו, אם מברך כשהוא שבע ונהנה, ק"ו שיברך כשהוא רעב. ורק בגמ' לעי' דרצה ר' יוחנן ללמוד ק"ו מברהמ"ז לברכת

דאחליה והדר אכליה.¹ אבל בדרשא דאחליה והדר אכליה לא נאמר כסף צורה, ולכן כרם רבעי בחו"ל נפדית גם על שו"כ, את"ד.¹

(ועיי"ש שביאר עפ"ז דברי הירושלמי פ"ח דסוטה דבנוטע בחו"ל ליכא מצות חילול, ולכן אינו חוזר עליו מעורכי המלחמה, דהמשכנ"י הביא מזה ראיה לרמב"ם דבחו"ל ליכא רבעי כלל, ודלא כשיטת התוס' והגאונים דכרם רבעי נוהג בחו"ל, והנצי"ב דחה דכונת הירושלמי רק דליכא מצות חילול הנלמדת ממע"ש, אבל דין חילול להתיר האיסור הנלמד מאחליה והדר אכליה איכא גם בחו"ל.)

רש"י ד"ה שאין אומרים וז"ל הלויים שיר של קרבן במקדש כו'. אבל תוס' כתבו בלשון אחר קצת שאין אומרים שירה על אכילת מזבח. ונראה דאזלי לשי' בפסחים (סד.). גבי שחיטת הפסח דשי' רש"י שם שמה שאמרו שירה על שחיטת הפסח היינו הכתות עצמם, ולא הלויים, וא"כ אי"ז בדין שיר של קרבן כלל. ולכן סגי לי' לרש"י כאן לומר דאין אומרים שיר של קרבן אלא על היין, ולא קשיא לי' משחיטת הפסח דלא היה זה בגדר שיר של קרבן כלל. אבל תוס' שם ס"ל דהלויים הם שאמרו שירה בשעת שחיטת הפסח, ולדידיה יק' הרי התם היה שיר של קרבן אף שלא היה שם יין. ולכן הוצרכו כאן לומר בלשון אחר דאין אומרים שירה של אכילת מזבח אלא על היין.

תוד"ה שאין. ק' למה נקטו הלל שבשחיטת פסח טפי מהלל שבכל הי"ח ימים. ושמא התם אינו מדין שירה כ"א מתקנה קבועה. משא"כ על שחיטת הפסח דאמרו בגמ' אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ולא אמרו שירה הרי דהוא חיוב שירה.

ועי' ברשב"א לא שאין אומרים שירה בשום מקום אלא על היין שהרי אומרים שירה בשחיטת פסחים כו' וכן אומרים שירה במלחמה כדאי' ביהושפט כו' ע"ש, והנה אילולא דבריו היינו אומרים דהתם גבי יהושפט היתה הוראת שעה כיון שהנביא בישר שינצחו, ולא שבכל מלחמה יאמרו שירה, אבל ברשב"א משמע שהוא דין קבוע לומר שירה בשעת מלחמה, וצ"ע מנין המקור לדין זה. ושמא הוא נלמד מתקיעת חצוצרות דשעת מלחמה,

¹ וצ"ע מ"ש משנים שאין בהם מע"ש לפי"ד ר"ח כהן דאחליה והדר אכליה מגלה דהוא חוזר להיות נלמד ממע"ש לענין מצות הבאה כנ"ל.

¹ וק"ק א"כ כשהקשו התוס' למ"ל קרא דאחליה והדר אכליה דיכול לפדות נט"ר תפ"ל מגז"ש דקדש קדש, למה לא תירצו התוס' דנפק"מ לענין ערלת חו"ל דאינו נלמד ממע"ש.

אבל הרשב"א כתב דהסברא בין לברכה ראשונה בין לברכה אחרונה. משמע דס"ל דבנ"ר אינו רשות.

ונראה דתליא בביאור הסברא דאסור ליהנות כו', דרש"י פי' דהסברא היא שצריך להודות למי שבראם. אבל הריטב"א כתב דהסברא היא דצריך ליטול רשות וכל שלא נטל רשות הו"ל מעילה שהרי לה' הארץ ומלואה וכמבואר בגמ' לק'. ולריטב"א דהברכה משום נטילת רשות א"כ בודאי יותר יש סברא דצריך ליטול רשות לפניו. אבל לרש"י דהסברא היא דצריך להודות למי שבראם זה שייך גם לאחריו, כמבואר בדברי רש"י לק' (מח:): על דברי הגמ' שם "כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן" דפרש"י כשהוא שבע מודה ומברך למי שברא את המזון.

והרי הריטב"א תלה לי' בדברי הגמ' בהמשך דכל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה כאילו מעל, וזה שייך בברכה ראשונה לחוד, כדמוכח מהגמ' בהמשך דקאמר הברייתא מאי תקנתיה ילך אצל חכם, ומקשה הגמ' מאי עביד ליה הא עביד לי' איסורא, ומתרץ אלא אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבוא לידי מעילה. ואם איתא דגם ע"י ברכה אחרונה יכול לסלק המעילה מאי קשיא לגמ' מעיקרא ואמאי לא נימא דאחר שאכל ילך אצל חכם וילמדנו ברכה אחרונה. אלא ע"כ דלסלק המעילה צריך ברכה ראשונה דוקא.

ב. ולרש"י והרשב"א דהסברא דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה קאי גם אברכה אחרונה צ"ל דיש כאן שני ענינים נפרדים, חדא דהסברא דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה וכמו שפרש"י דכיון שנהנה צריך להודות למי שבראם, וזהו עיקר טעם תקנת ברכות, ועוד ענין נוסף דלה' הארץ ומלואה וכל הנהנה בלא ברכה ראשונה כאילו מעל.

ויותר נראה דמה דחשיב לי' מעילה כשלא בירך היא תוצאה מעיקר חיוב ברכה, דאלמלא שתיקנו חיוב ברכה משום שצריך להודות למי שבראם גם מעילה לא היה בזה, ורק לאחר שתיקנו דצריך להודות למי שבראם כשחסר הודאה זו נעשה כמזעל. והביאור דכמו שאמרו לק' (עמ' ב') דכתוב אחד אומר דגני וכתוב אחד אומר דגנך, כאן בעושיין רצונו של מקום כאן באין עושיין רצונו של מקום, הרי דנעשה "דגנך" ע"י שעושיין רצונו של מקום, וזהו בעשיית רצונו של מקום בכלל, אבל בפרט צריך לעשות רצונו של מקום במאכל זה, ולכן כל שפשע ולא הודה כדין למי

התורה קאמר הגמ' דיש ע"ז פירכא, דמה לברכהמ"ז שכן שבע ונהנה, ולכן מברך אחריו, משא"כ בתורה דל"ש שובע.

אבל תוס' הרא"ש והריטב"א צ"ל דס"ל ד"כשהוא שבע"ו ו"שכן נהנה" הם ענינים שונים. ומ"כשהוא שבע"ו אפשר למעבד ק"ו לכשהוא רעב, אבל "שכן נהנה" ל"ש אלא לאחריו ולא לפניו והוי פירכא.

ושמא יש לבאר זה ד"כשהוא שבע מברך" היינו דבשעת שביעה מתעורר לשבח על עצם בריאת המזון, ובזה יש ק"ו דכל שכן כשהוא רעב והקב"ה מזמין לו מזון להפיק רעבנו דיש לו להתעורר לברך ולשבח אותו על בריאת המזון (ועי' רש"י לק' מח:). ובתורה ג"כ שייך ענין זה לברך על התורה עצמה ולכן הוי בעי ר' יוחנן ללמוד ברכה"ת מברהמ"ז. אבל הסברא ד"שכן נהנה" הוא דבמזון יש טעם לברך דל"ש בתורה כלל, והוא להודות על הנאת מעיו, וזהו דפריך מה לברהמ"ז "שכן נהנה" משא"כ בתורה דל"ש זה. וסברא זו להודות על הנאת מעיו ל"ש לפניו כלל ואין מקום לדון ממנו ק"ו לברכה לפניו, ולכן הרי זה פירכא על הק"ו דסוגיין, דשמא מה שמברך לאחריו אינו להודות על בריאת המזון ("כשהוא שבע") אלא להודות על הנאת מעיו ("שכן נהנה"), וזה ל"ש לפניו.

ושמא יש בזה הסברים אחרים, אבל עכ"פ הא מיהת מוכח דתוס' הרא"ש והריטב"א ס"ל ד"שכן נהנה" ו"כשהוא שבע" הם שני ענינים שונים, ובסוגיין עבדינן ק"ו מ"כשהוא שבע" ל"כשהוא רעב", אבל אם טעמא דמברך אחריו הוא "שכן נהנה" ל"ש זה לפניו כלל ואפריך הק"ו. ואם נכון הוא הדיוק ממה דהתוס' שלנו לא הזכירו פירכא זו נראה דס"ל ד"שכן נהנה" ו"כשהוא שבע" הם דבר אחד, וא"כ על הק"ו דסוגיין ל"ש כלל למפרך מה לברהמ"ז שכן נהנה, דאדרבא על זה בא הק"ו דאם מברך כשהוא נהנה ושבוע כל שכן שיש לו לברך כשהוא רעב.

אלא סברא הוא אסור לו לאדם ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה. עי' לק' עמ' ב' מש"נ בביאור שיטת רש"י ותוס' (סוכה כו:): דגם למסקנא ילפי' ברכה ראשונה מואכלת ושבעת וברכת, אלא דהסברא הוא טעמא דקרא ולכן זיל בתר טעמא דאינו דוקא בבר נטיעה. ושוב ילפי' ברכה ראשונה בק"ו עיי"ש.

אסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה

הריטב"א פי' דקאי אברכה ראשונה דוקא. ואזיל לשי' דכתב בריש סוגיין דאי"צ לחפש מקור לברכה אחרונה דממנ"פ ברכה אחת מעין ג' על ז' המינים נלמדת מואכלת ושבעת וברכת, ואילו ברכת בנ"ר על שאר מינים אינו אלא רשות.

וכן הק' מהא דאי' בגמ' ר"פ מי שמתו דאונן אינו מברך ואינו מזמן ופרש"י דאינו מברך המוציא וכ"פ השו"ע, והרי אונן נהי דפטור מן המצוות אבל אינו מותר לעבור על איסורים.

וכן הק' ממש"פ בשו"ע סי' קע"ב דאם שכח והכניס משקין לתוך פיו בלא ברכה דבולען ואינו מברך ברכה ראשונה, וק' נהי דאנוס מלברך אבל מי התיר לו לשתות בלא ברכה.

ו. והיה אפש"ל דס"ל לר"י כמש"נ בדעת רש"י והרשב"א דיסוד תקנת ברכת הנהנין משום שצריך להודות למי שבראם, והוא בגדר מצוה, אלא דכתוצאה מזה חשיב גם מועל כיון שאינו עושה רצונו של מקום באכילה זו. אבל הנך דפטורים ממצוות ברכה ממילא גם איסור מעילה לית בהו.

אבל קשה דהכלבו (סוף הל' אבל) באמת כתב דאונן צריך לברך המוציא כיון שאסור ליהנות בלא ברכה. ולא אמרינן דכיון שפטור מן המצוה גם איסור מעילה ליכא.

(לכאורה קשה על הכלבו מהגמ' ר"פ מי שמתו דאונן אינו מברך (והכלבו עצמו מביאו בפ"ב מהל' אבל) וצ"ל דהוא מפרש דאינו מברך ברהמ"ז, אבל המוציא מברך.)

ושוב יקשה מ"ש מבעל קרי דאוכל בלא ברכה ראשונה ואיך שרי ליה לעבור על איסור נהנה מעה"ז בלא ברכה, וכן יקשה מהא דהכניס משקין לתוך פיו דבולע את המשקין כיון שאינו יכול לברך, ואיך שרי ליה למעול.

ז. שמא היה אפש"ל דהכלבו ס"ל דיוצא ידי הסברא דאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה או ע"י ברכה ראשונה או ע"י ברכה אחרונה, ובחזק מינייהו סגי. וממילא ניחא דבעל קרי כיון שמברך לאחריו (דברהמ"ז דאורייתא) א"כ יצא מדי מעילה ולכן אינו מברך לפניו. וכן בשתיית משקין הרי יברך בסוף ואין כאן מעילה. משא"כ אונן דאינו מברך לאחריו ממילא דצריך לברך לפניו כדי שלא יעבור על איסור הנאה מעוה"ז בלא ברכה.

אמנם היה אפשר שהאונן יברך לאחריו ולא לפניו, אלא דבאונן הרי משום כבוד המת יש לו למעט במצוות, ולכן עדיף שיברך

שברא את המזון אינו עושה רצונו של מקום באכילה זו ואי"ז בכלל והארץ נתן לבנ"א ומעל.¹

ג. והנה האחרונים חקרו אם חיוב ברכת הנהנין הוא בגדר איסור או בגדר מצוה, ולכאורה תליא במחלוקת הנ"ל, דלרש"י והרשב"א דיסוד תקנת ברכות משום שצריך להודות למי שבראם (אלא דכתוצאה מזה איכא גם איסור מעילה) א"כ הוא ביסודו מצוה, אבל לריטב"א דעיקר תקנת ברכות משום דלה' הארץ ומלואה שלא יהיה כמועל א"כ הרי הוא בגדר איסור.

ד. ועיי' בתוס' לעי' (יב.) מח' הרי"ף והר"י דעת הרי"ף דספק ברכת הנהנין להקל אבל דעת הר"י דצריך לחזור ולברך וביאר הגרעק"א בגלהש"ס דדוקא בברכת המצוות אמרי' ספק ברכות להקל אבל בברכת הנהנין דאסור ליהנות כו' צריך לחזור ולברך. (וע"ע בהגה' הגרעק"א לשו"ע סי' ר"ט.)

אלא שהאחרונים הקשו על שיטת ר"י נהי דס"ל דברכת הנהנין הוי בגדר איסור אבל סוכ"ס אינו אלא איסור דרבנן (כמו שהוכיחו התוס' ממה דבע"ק אינו מברך לפניו) וספק איסור דרבנן לקולא.

אכן שיטת ר"י מוזכרת בכלבו (סוף הל' ברכות הפירות) וז"ל כתב הרב בעל התוס' דכיון דברכת הנאה לפניו אסמכיהו כו' כמו שאחז"ל דאסור ליהנות מעה"ז בלא ברכה כו' כיון שכן האי מאן דמספק"ל אם בירך אם לא בירך ועדיין הוא אוכל חזרו ומברך עכ"ל. ועד"ז כתב המאירי בסוגיין וז"ל ומכל מקום בתוספות כתבו שאחר שסמכוה מן המקרא וכן שעשאוהו כמועל בהקדש כו' אם שכח ולא ברך או אפילו ספק ברך ספק לא ברך ועדיין הוא אוכל חזרו ומברך ואצ"ל ברכה לאחריה של ז' מינים שהיא תורה עכ"ל. ומבואר מלשונם דכיון דאסמכוה אקרא וגם נתנו לו חומר מעילה לכן החמירו בו כמו בספק איסור דאורייתא.

ה. והנה האחרונים הק' על שי' ר"י דברכת הנהנין הוי בגדר איסור (עי' אבנ"ז סי' ל"ח ומנחת שלמה סי' י"ח) מהא דבע"ק מברך לאחריו ולא לפניו, ואיך שרי ליה לאכול בלא ברכה הרי עובר על איסור הנאה מעוה"ז בלא ברכה.

¹ והנה הרשב"א כתב דהסברא דאסור ליהנות כו' היא הן לענין ברכה ראשונה והן לענין ברכה אחרונה, אבל לשון רש"י שכתב דכיון דנהנה צריך "להודות" למי שבראם משמע דקאי אברכה אחרונה דוקא, וברכה ראשונה נלמדת מק"ו. ועיי' לק' (עמ' ב') "עוד בענין אסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה" מה שביארנו בדברי רש"י אלה.

² והנה הגמ' בהמשך מייתא דר' חנינא בר פפא דכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גזול להקב"ה וכןסת ישראל, ופרש"י שגזול להקב"ה את ברכתו. והמהרש"א כתב דיל"פ דגזול להקב"ה את המאכל שהרי קודם ברכה הוא בכלל לה' הארץ ומלואה. ונראה דרש"י לשיטתו דעיקר טעמא דברכות משום שצריך להודות למי שבראם, ואיסור מעילה אינו אלא תוצאה מזה, ולכן עיקר הגזילה הוא מה שגזול את ההודאה. ועוד נראה דס"ל לרש"י דל"ש לומר שגזול מהקב"ה את המאכל, דכי הוא צריך למאכל, ומש"א דהוא כמועל היינו דכל שלא בירך המאכל הוא כהקדש וכקדשי שמים שאסור למעול בו, אבל "גזילה" מהקב"ה ל"ש במאכל עצמו אלא בברכה.

דאורייתא וממילא דאי"צ קרא, וגם זה תמוה דדעת התוס' לכ' דהסברא הוא בברכה ראשונה דוקא כמבואר בתוס' לק' (לט. ד"ה בצר בר"ד) דלכך ברכה ראשונה אי"צ שיעור, וא"כ איצטרך קרא לברכה אחרונה.^ט ועוד דהתוס' לעי' (ד"ה לפניו לא כ"ש) נקטו בפשיטות דברכה ראשונה היא דרבנן וא"כ ע"כ לאו סברא דאורייתא היא.

ויל"פ כונת התוס' דעד עכשיו חתר הש"ס ליישב דרשת ר"ע דדרש מקודש הילולים דאסור ליהנות מעה"ז בלא ברכה, דק' דחד הילול נצרך לאחליה והדר אכליה, והיה ס"ד לתרץ דקרא קאי אברכה אחרונה ומש"א ר"ע דאסור ליהנות כו' היינו מכח ק"ו, ואף שאי"ז ק"ו גמור מדאורייתא אבל עכ"פ אינו אסמכתא, אלא לימוד גמור על ברכה אחרונה, וק"ו דרבנן לברכה ראשונה. אבל עכשיו דמסיק דאי"ז מספיק, וברכה ראשונה היא סברא, א"כ מה שדרש ר"ע מכאן שאסור ליהנות מעה"ז בלא ברכה אינו נצרך, ולענין ברכה ראשונה היא אסמכתא בעלמא.

ולפי"ז אין לנו ראייה מדברי התוס' אם הקרא דהילולים הוא אסמכתא גם לענין ברכה אחרונה, דאפשר דגם לפי התוס' הוא לימוד גמור לענין ברכה אחרונה, אלא דמה דנסיב לה ר"ע לענין ברכה ראשונה הוא בדרך אסמכתא.

אבל עי' לק' עמ' ב' ("עוד בענין אסור ליהנות מן העה"ז בלא ברכה") דרך אחרת בביאור דברי התוס'.

עי' תלמידי רבינו יונה (לט.) דעל פחות מכשיעור מברך שהנ"ב. לכ' יל"פ דס"ל כריטב"א דהסברא רק לענין ברכה ראשונה, וכדי לצאת מהאיסור די בשהנ"ב, דאינו אלא נטילת רשות, אבל על כשיעור ילפי' בק"ו דיש מצוה חיובית לברך ובזה צריך לברך ולשבח על כל מין ומין מעין שבח דידיה. ויהיה צ"ל דס"ל כמ"ד נטע רבעי ולכן כל גידולי קרקע ילפי' מנט"ר (כמבואר להדיא בדברי תר"י בסוגיין דגם ירקא הוי ילפינן, ותלוי בגירסת הספרים עי' תוד"ה דבר) ועל ביצים ודגים דליכא ק"ו הרי באמת מברך שהנ"ב.

ברכה ראשונה שאינה אלא ברכה א'. אבל בעל קרי הוא להיפך דצריך לברך לאחריו משום דברהמ"ז דאורייתא וממילא דאי"צ לברך לפניו.

אבל ק' לומר כן, דהרי הכלבו הביא דברי התוס' דאם מסופק אם בירך ברכה ראשונה והוא עדיין אוכל צריך לחזור ולברך משום שאסור ליהנות מהעה"ז בלא ברכה, והרי יברך לבסוף וא"כ יצא מכלל מעילה ולמה יברך ברכה ראשונה מספק. אלא משמע מזה דלעולם ס"ל דהסברא דאסור ליהנות כו' מצריך ברכה ראשונה דוקא, ולא יצא מדי מעילה ע"י ברכה אחרונה. וכדמוכח בלא"ה מהגמ' ממה שהוצרך לפרש דמאי תקנתו ילך אצל חכם מעיקרא, אבל ללכת אצל חכם ללמוד ברכה אחרונה לא יצילנו מדי מעילה, וכמו שהוכחנו לעיל.)

ח. ולחומר הקושיא שי"ל דהנהגה הא דאונן פטור מן המצות פרש"י ר"פ מי שמתו דהוא משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפי"ז אינו אלא פטור אבל אם רצה יכול לקיים מצוות. אבל דעת התוס' ושאר שם עפ"י הירושלמי דגם אסור בשאר מצוות משום כבוד המת. אבל נראה דגם לדידהו צריך לטעמא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, דרק משום שפטור משאר מצוות הוא דהו"ל בזיון למת אם יעסוק במצוות אחרות שאינו חייב בהן.

ומעתה שי"ל דעוסק במצוה דפטור מן המצוה היינו דוקא ממצוה שאין בה סרך איסור, אבל מצות ברכה ראשונה שיש בה סרך איסור מעילה – אף שהאיסור אינו אלא תוצאה מן המצוה וכנ"ל – חמור טפי ואין העוסק במצוה פטור ממנה. ולכן אינו פטור מלברך ברכת המוציא.

אבל עכ"פ יסוד החיוב הוא מצוה ולא איסור, ולכן כל מי שאי"ח במצות ברכה ראשונה – כמו בע"ק ומי שהכניס משקין לתוך פיו דאנוסים מלברך – גם איסור מעילה אין בהם וכנ"ל.

תוס' ד"ה אלא סברא הוא. וקרא דנסיב לעי' אסמכתא בעלמא הוא כו'. אין לפרש דכיון דהסברא אינה אלא דרבנן ממילא דקרא דלעי' הו"ו אסמכתא, דאדרבא כיון דהסברא היא דרבנן נימא דקרא לעי' הוא דאורייתא אלא דאין החיוב דאורייתא כ"א בד' מינים (למ"ד כרם רבעי) או בבר נטיעה (למ"ד נטע רבעי). [וכנ"ל דעת ר"ח עיי"ש]. והפנ"י פי' כונת התוס' להיפך דהסברא היא

^ט אבל עי' לק' עמ' ב' "עוד בענין אסור ליהנות מן העה"ז בלא ברכה" דביארנו בדעת התוס' בסוכה (כו'): דהסברא היא גם בברכה אחרונה ואדרבא היא טעמא דקרא ולכן יש ללמוד מהקרא לחייב ברכה אחרונה גם בשאר דברים דאי"ח בככורים ולא בר נטיעה דזיל בתר טעמא, ושוב ילפי' ברכה ראשונה בק"ו. ומ"מ ברכה ראשונה אי"צ שיעור דחייבו אותו שלא ליהנות אפי' הנאה בעלמא בלא ברכה אבל בברכה אחרונה אף דטעמא דקרא מחמת הסברא אבל מ"מ התורה קבעה דאי"ח אלא על הנאה כזו שיש בה מעשה אכילה. ועפי"ז כתבנו ביאור אחר בדברי התוס' כאן, דהשתא נוכל ללמוד כל ברכה אחרונה מואכלת ושבעת וברכת, דזיל בתר טעמא כנ"ל, והדרשא דהילולים אינה אלא אסמכתא.

לא יצא, זולת במיני מזונות שהוא מזון עכ"פ, וראיתו מדין דברים הבאים לאחר הסעודה דמברך לפנייהם ולאחריהם (ועי' במאירי לעי' יב.). וצריך להבין בטעם הדבר דלכ' יש בכלל שלש א'. (ובפרט בהא דדברים הבאים לאחר הסעודה, שבלא"ה צריך לברך ג' ברכות עלה סעודה, ואין הברכה לבטלה, למה לא יועיל גם לחיוב ברכה א' מעין ג' שאינו אלא קיצור ברהמ"ז.) וצ"ל משום שא"א לברך על הארץ ועל המזון על דבר שאינו מזון. וזהו גופא החילוק שכתב הרמב"ן דבמיני מזונות באמת יצא.

ומעתה י"ל דלפי הל"ב בגמ' לעי' דואכלת ושבעת וברכת קאי גם אשבעת המינים, הטעם שתקנו ג' ברכות על לחם דוקא הוא משום האי טעמא דאין לומר על הארץ ועל המזון כ"א על לחם. וזהו דמק' הש"ס דאם יין סעיד א"כ גם הוא מזון. ומתוך דלא קבעי סעודה עליה וא"כ אינו מזון. אלא שיקשה תינח יין אבל אמאי אינו מברך ג' ברכות על מזונות. וצ"ל דמזונות ג"כ אין הדרך לקבוע עליהם סעודה.

ב. וכל זה לפי ההנחה דיש כעין ב' לשונות בגמ' לעי' ול"ב שם פליג אסוגיא דלק' (מד.) ולית ליה דארץ הפסיק הענין. אבל לפי הרשב"א והריטב"א לק' (מד.) שפי' דארץ הפסיק הענין פירושו דלעולם ואכלת ושבעת גו' קאי גם אשבעת המינים אלא דארץ הפסיק הענין וגילתה שאינו מברך ג' ברכות כ"א על לחם, ועל שאר ז' המינים מברך ברכה א', ולפי"ז הסוגיא דלעי' (עמ' א') דיליף ברכה ראשונה בק"ו מברכה אחרונה דז' המינים לא פליג על סוגיא דלק', ואין שום מקור לשוות בזה פלוגתא, וממילא דהדרא הקושיא לדוכתה מאי פריך הגמ' הכא דיברך ג' ברכות, הרי ארץ הפסיק הענין והוי גזה"כ דאינו מברך ג' ברכות כ"א על לחם.

ג. אכן עי' בריטב"א בסוגיין שהק' מאי פריך הגמ' דיברך ג' ברכות, מי עדיף מלחם שבישלו דאם אין הפרוסות קיימות מברך במ"מ ואינו מברך ברהמ"ז. ותי' וז"ל וי"ל דכיון דאשתני לעילויא דומיא דפת וקבעו לו ברכה לכתחילה בפנ"ע משום חשיבות, הוי ס"ד למימר דלאחריו נמי נברך ג' ברכות דומיא דפת עכ"ל.

ודבריו צ"ב דממנ"פ, אי ס"ל דהטעם שיין חשוב משום דסעיד וגם משמח, א"כ מאי קשיא לי' מעיקרא הא אין הפרוסות קיימות אינו משמח. ואי ס"ל דטעמא דיינ משום דסעיד לחוד, א"כ מה תירץ, כמו דתיקנו ברכה מיוחדת ליינ משום דסעיד ה"נ נתקן ברכה מיוחדת לאין הפרוסות קיימות משום דסעיד.

אבל נראה ברור בכונת הריטב"א, דמתחילה הבין קושיית הגמ' דכל דסעיד מזון הוא וכל שהוא מזון יש לברך עליו ברהמ"ז, וכמו שפרש"י כנ"ל. ועל זה הקשה דמאי קשיא לגמ' הרי גם באין פרוסות קיימות בודאי סעיד ומ"מ אינו מברך אחריו ברהמ"ז.

ולא היה יכול הריטב"א לתרץ דיינ משמח ואילו אין הפרוסות קיימות אינו משמח, דמה ענין משמח לברהמ"ז, והרי גם לחם

אבל לפי"ז למ"ד כרם רבעי יהיה הדין דרק על שבעת המינים מברך בפה"א ובפה"ע, דנלמד בק"ו, אבל על שאר פירות וירקות מברך שהנ"ב, וזה מן הנמנע.

וצ"ל דאי"ז ביאור טעמא דרבינו יונה, ולעולם הסברא יכולה לחייב גם ברכה פרטית, רק טעמי' דפחות מכזית איבד את החשיבות דפה"ע ופה"א, רק דצריך עכ"פ לברך משום שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, אבל לזה סגי בברכת שהנ"ב.

ל"ה ע"ב

היכי נברין, נברין בורא פרי הזית פירא גופיה זית אקרי, רש"י פי' דפרי הזית היינו השמן ואי"ז בריאת שמים. אבל הריטב"א פי' דצריך להזכיר האילן. ולפרש"י ק' כשחוזר הש"ס ומקשה נברין עליה בורא פרי עץ זית אמאי לא הקשה בפשיטות טפי שיברך בורא זית. דתינח להריטב"א א"א לברך כן דצריך להזכיר האילן, אבל לרש"י מאי איכא למימר. ולכ' צ"ל דבורא זית משמע הזית ולא השמן, משא"כ בורא פרי עץ זית משמע שניהם, ומ"מ הוי בריאת שמים, ולא דמי לבורא פרי הזית דמשמע הוצאת השמן מן הזית, שהיא בריאת אדם. ואכתי צ"ת.

במה דס"ד לברך ברהמ"ז על יין

אי הכי נברך עליה ג' ברכות. פרש"י דכיון דסעיד מזון הוא ולברין עליה ג' ברכות לאחריו. והדברים צ"ב דהרי לק' (מד.) אמרי' דלחכמים ארץ הפסיק הענין ולכן אין מברכין ג' ברכות כ"א על לחם, וא"כ מה לי דיינ סעיד.

ועי' במנחת ברוך סי' ה' שביאר דהגמ' לעי' מתחילה כתב דנליף מקמה וכרם ומשמע דלא קאי ואכלת ושבעת וברכת כ"א אקמה, ומסתמא משום דארץ הפסיק הענין, ואח"כ קאמר דנליף מז' המינים ומשמע דקאי גם אז' המינים ולי"ל ארץ הפסיק הענין, וביאר דהוא כמו ב' לשונות ופליגי, והגמ' לק' (מד.) כהל"ק, והגמ' כאן כהל"ב דואכלת ושבעת וברכת קאי גם אז' המינים, והטעם שמברך ג' ברכות על לחם דוקא צ"ל משום דמדאורייתא יוצא בברכה א' מעין ג' ולא תקנו ג' ברכות כ"א לדבר שהוא מזון. ולכן שפיר מקשה הש"ס דאם יין סעיד א"כ הוא מזון ויברך עליו ג' ברכות את"ד.

ומהלך זה של המנחת ברוך עולה יפה מאד בדברי רש"י שפירש קושיית הגמ' דכיון דסעיד "מזון הוא" ונברך עלי' ג' ברכות.

ויש להוסיף בזה דעי' ברמב"ן פ' ערבי פסחים (כד. בדפי הרי"ף) שכתב להוכיח דאם בירך ג' ברכות במקום ברכה א' מעין שלש

דגם יין אשתני וסעיד ודומה ללחם, ואף דאינו ממש כלחם דאין קובעים עליו סעודה וגם אפשר דלחם יש לו מעלה לעצמו אבל כנגדו יש לייין מעלה אחרת דמשמח, ולכן כיון שדומה ללחם מצד דאשתני וסעיד וגם יש לו מעלה בפנ"ע דמשמח לכן נתנו לו מעין מעלת לחם וקבעו לו ברכה בפנ"ע. (והרי חזינן דהמשורר השווה אותם ויין ישמח גו' ולחם לבב אנוש גו').

וזוהו שמקשה הגמ' "אי הכי" נברך עלי' ג' ברכות, פי' כיון דלענין ברכה ראשונה נתנו חכמים לייין מעין דין לחם לברך עליו ברכה מיוחדת בפנ"ע א"כ לענין ברהמ"ז נמי היה להם לחכמים ליתן לו מעלת לחם לברך עליו ג' ברכות. ומתרץ הגמ' דמ"מ אין מברכים ברהמ"ז אלא על לחם שהדרך לקבוע עליו סעודה.

ובזה תירץ הריטב"א את הקושיא מאין הפרוסות קיימות, דלא תקנו לו ברכה ראשונה בפנ"ע הרי דלא החשיבוהו מעין לחם, דירדה ממעלה לחם (דאין קובעים עליו סעודה ואולי גם בעצם לא חשיב כלחם) ואע"ג דסעיד אינו משמח וגרע מיין. ורק יין מחמת דאשתני וסעיד וגם משמח העלו אותו למעין מדרגת לחם לקבוע לו ברכה מיוחדת בפנ"ע.

(ומוכח מדברי הריטב"א דמה שמברכים עליו בורא מיני מזונות אינו נחשב ברכה מיוחדת, אלא ברכה כללית לכל מיני מזונות, ומה שאין מברכים על מיני מזונות בפה"א צ"ל משום שיצאו מכלל פרי, או אפי"ת דיש להם חשיבות קצת לפרט קצת יותר משאר פה"א וכמו שפרי העץ חשובים קצת לפרט שהם פה"ע אבל אין להם ברכה מיוחדת על מין אחד כמו שיש בלחם ויין. וכמו שביארנו לעי' אמתני' דלכך לא תנן חוץ מהמזונות.)

ה. ועי' בתר"י על המשנה, מתחילה כתב דקבעו ברכה לייין משום שנשתנה להיות חשוב דסעיד ומשמח. ומשמע דמפרש הסוגיא דלמסקנא דייין נשתנה וסעיד ומשמח א"כ זהו חשיבותו וצריך כולהו, אשתני וסעיד ומשמח. אבל ע"ע בהמשך דבריו שהק' למה לא קבעו ברכה מיוחדת לתמרים שהם מזון (כדלעי' יב. ועי' תר"י שם) ותי' שאינו קובע סעודה עליהם, ועוד שלא נשתנו מברייטם כ"כ כמו שנשתנה יין מענבים.

ותימה מאי קשיא ליה מתמרים כיון שהוא עצמו כתב דמה שקבעו ברכה מיוחדת לייין הוא משום שנשתנה וסעיד ומשמח, וא"כ נהי דתמרי הם נשתנו וסעדי אבל לא אשכחן דמשמחים. [ודוחק לומר דס"ל דגם תמרי משמחים דאכל תמרים אל יורה כדאמרי' בכתובות (י:).]

ובפשוטו היה נראה דרבינו יונה מפרש הגמ' על דרך פרש"י ודלא כריטב"א, דקושיית הגמ' "אי הכי" נברך עלי' ג' ברכות היינו "אי הכי" דסעיד, דסוגיין נקט דברהמ"ז תלוי במזון. ולכן הוקשה לו הרי גם תמרי סעדי וייחשבו מזון. ולא היה יכול לתרץ דייין משמח ותמרים אינם משמחים, דמה ענין שמחה אצל ברהמ"ז. ותירץ רבינו יונה דאין הדרך לקבוע עליהם סעודה וא"כ אותו תירץ

אינו משמח, רק קושיית הגמ' ע"כ ממה דייין סעיד וס"ד דסעיד גורם ברהמ"ז, ועל זה הק' מאין הפרוסות קיימות. (לכ' ה"ה דהו"מ למפרך מכל מיני מזונות ואולי לא פשיטא לי' דסעדי.)

ועל זה תירץ דאי"ז ביאור קושיית הגמ' כלל, ומש"א הגמ' "אי הכי" נברך עלי' ג' ברכות לא קאי על המציאות דסעיד וכפרש"י, אלא על הדין שקבעו לו ברכה ראשונה לעצמו, ועל זה מקשה הגמ' אי הכי דקבעו לו ברכה ראשונה בפנ"ע משום א"כ הו"ל לחייבו גם בברהמ"ז. וזה ל"ש בפרוסות קיימות דלא תקנו להם ברכה ראשונה מיוחדת.

אלא דעצם הסברא עמומה מהיכ"ת דמחמת שקבעו לייין ברכה ראשונה בפנ"ע יחייבו אותו בברהמ"ז, והרי סוכ"ס ארץ הפסיק הענין והתורה ייחדה ברהמ"ז לפת דוקא.

(ועי' בהגהות המגיה על הריטב"א שכתב דייין שאני דילפינן מושבעת זו שתיה וא"כ שפיר קאי ואכלת ושבעת וברכת איין דהוא אחר הפסקת "ארץ" עיי"ש. אבל א"כ מאי הקשה הריטב"א מאין הפרוסות קיימות מעיקרא.)

ועוד קשה דא"כ מש"א הגמ' "אי הכי..." לא קאי על הסוגיא דלעיל מיניה אלא על עצם דין המשנה דקבעו לו ברכה ראשונה בפנ"ע, ולשון הגמ' לא משמע כן כלל.

ד. ונראה בזה, דדבר זה גופא שקבעו ברכה מיוחדת לייין מחמת חשיבותו הוא מלתא דפת, דפת הוא אבוה דכולהון דארץ הפסיק הענין ועי"ז קבעו לו תורה ברכה מיוחדת לאחרייו וכן רבנן תקנו ללחם ברכה מיוחדת לפניו, ומש"א הגמ' דקבעו ברכה מיוחדת לייין משום דאשתני וסעיד היינו גופא טעמא דעי"ז דומה למעלת פת, ואף דמצד זה דסעיד אינו כפת ממש (דהדרך לקבוע סעודה על פת משא"כ יין, וגם אפשר דפת יש לו מעלה בעצם) אבל כנגד זה יין יש לו מעלה ג"כ שמשמח, ולכן כיון דאשתני וסעיד כעין פת ואף דפת יש לו מעלה מיוחדת אבל גם יין יש לו מעלה מיוחדת לעצמו שמשמח ולכן נתנו לו חשיבות כפת לענין ברכה ראשונה. (ולפי"ז מש"כ הריטב"א "דומיא דפת" קאי גם אמש"כ דקבעו לו ברכה לכתחילה בפנ"ע משום חשיבותו.)

וניחא לי בזה קושיא אחרת שהיה קשה לי כשהקשה הגמ' מהקרא דייין ישמח לבב אנוש ולחם לבש אנוש יסעד והיה ס"ד דהכונה דייין אינו סועד, למה לא תירצו דאמנם כן יין אינו סועד רק משמח לחוד, אבל מהאי טעמא גופא דמשמח קבעו לו ברכה ראשונה בפנ"ע. אבל לנ"ל ניהא, דזה פשוט להש"ס דבשביל לקבוע ברכה ראשונה מיוחדת צריך כעין מעלת לחם שהתורה קבעה לו ברכה (אחרונה) מיוחדת דברהמ"ז, וחכמים תקנו לו כעין דאורייתא גם ברכה ראשונה בפנ"ע, ואם גם לייין קבעו ברכה ראשונה בפנ"ע והוציא והוה מכלל שאר אוכלין ומשקין ונתנו לו מעין מעלת פת ע"כ משום שדומה קצת לפת, דאשתני וסעיד, אבל אם אינו סעיד אינו דומה לפת, ומה לי שיש לו מעלה אחרת דמשמח. ורק מחמת

עליהם סעודה, ודאי היו חכמים צריכים לתת להם מעלת פת ולקבוע להם ברכה בפנ"ע.

ועל זה תירץ רבינו יונה ב' תירוצם, חדא דלעולם אין קובעים סעודה על תמרי, וא"כ לא דמי לפת, וגם גריעי מיין דאינם משמחים, ועוד תי' דאפי"ת דקובעים סעודה על תמרי אבל הרי לא נשתנו, ורק יין שנשתנה לעילויא הוא שנתנו לו מעלת פת. (והביאור דצריך שבח מיוחד להודות על עילוי זה). ובתירוץ זה האחרון נתחדש דאשתי לעילויא אינו רק להוציאו מכלל ענבים אלא הוא מעלה בפנ"ע דהיה לו עילוי.

דברי הטור בענין בורא מיני מזונות

עי' בטור (סי' ר"ח) וז"ל וה' מיני דגן... שהם ג"כ חשובים שנשתבחה בהן א"י... ועוד יש להן מעלה כי עליהם יחיה האדם, ואם עשה מהם פת מברך עליהם המוציא, הלכך אפילו לא עשה מהן פת אלא תבשיל כגון מעשה קדירה ודייסא... מברך עליהם במ"מ ולבסוף ברכה א' מעין ג' עכ"ל.

הנה מש"כ טעמא דנשתבחה בהן א"י לכ' זהו לבאר למה תקנו לו ברכה א' מעין ג', אבל הטעם שתקנו ברכה מיוחדת בתחילה אינו משום שנשתבחה בהן א"י דא"כ תאינה ורימון נמי. אלא ע"כ זהו מאידך טעם שכתב "שעליהם יחיה האדם, ואם עשה מהם פת מברך עליהם המוציא". ולכאורה יש כאן ב' טעמים: א) שעליהם יחיה האדם, היינו דסעדי, ב) שעושים מהם פת.

אבל לכאורה היה מקום לפרש כונת הטור דהכל טעם אחד דסעדי ועושים מהם פת, והיינו דהמעלה ד"עושים מהם פת" הוא במקום המעלה ד"משמח". וכמו שקבעו ברכה מיוחדת ליין כיון דסעדי ומשמח, כך תקנו ברכה מיוחדת למיני דגן כיון שסועדים ("עליהם יחיה האדם") ועושים מהם פת.

(וגם אפשר דמה שעושים מהם פת אינו בגדר מעלה, אלא הוא סיבה שדומים ביותר לפת. וזה דומה למה שביארנו את קושיית רבינו יונה לענין תמרים, דהיה ס"ד דקובעים עליו סעודה ולכן דומים ממש לפת אף שאינם משמחים.)

אלא שאי"ז כדברי הריטב"א ממש, שהרי הריטב"א ביאר דקושיית הגמ' אי הכי כו' הוא דכיון שתקנו ליין ברכה ראשונה בפנ"ע דמיא דפת א"כ נברך עליו גם ברהמ"ז, וביאר דבזה נבדל יין מלחם שבישלו ואין הפרוסות קיימות שלא תקנו לו ברכה

שתירצה הגמ' לענין יין – דאין הדרך לקבוע עליו סעודה – יעלה גם לתמרי.

אבל לדרך זה ק"ק מה שהוסיף רבינו יונה דתמרים לא נשתנו כמו שנשתנה יין, דמהיכ"ת דברהמ"ז יהיה תלוי באשתי כלל. ועוד דלפ"ז קושיית רבינו יונה לא היתה אלא דנברך ברהמ"ז על תמרים, אבל לא שנקבע להם ברכה ראשונה בפנ"ע, אבל לשון רבינו יונה משמע דקושייתו היתה שגם נקבע ברכה ראשונה מיוחדת לתמרים (שהרי בסו"ד סיים דכיון דלא קביעי עליהו ולא נשתנו "אינם קובעים ברכה לעצמן").

ו. ונראה לפרש דברי רבינו יונה על דרך הריטב"א, דכל מה שקבעו ברכה ראשונה מיוחדת ליין הוא משום דכיון שיש לו מעלות מיוחדות (דאשתי וסעיד ומשמח) לכן החשיבוהו כעין פת. וזהו דמקשה הגמ' "אי הכי" דלענין ברכה ראשונה נתנו לו מעין מעלת פת א"כ גם לענין ברהמ"ז נדונו כעין פת, וככל מה שנתבאר. ועל זה מקשה רבינו יונה דגם תמרים סעדי ולמה לא ניתן להם מעלת לחם לקבוע ברכה ראשונה בפנ"ע וברהמ"ז לאחריהם.

אלא דלכאורה יפלא הרי הוא עצמו כתב דמעלת יין משום דסעיד ומשמח, ותמרים אינם משמחים. אבל נראה דקושייתו היא משום שנקט דכל מה שייך צריך לטעמא דמשמח הוא משום שאינו דומה ממש ללחם שהרי אין הדרך לקבוע עליו סעודה, לכן צריך לאתויי עלי' מצד שיש לו מעלה אחרת כנגדו דמשמח. אבל תמרים היה ס"ד לרבינו יונה שבאמת קובעים סעודה עליהם (ועי' ברמב"ן פ' ער"פ דף כד. בדפי הרי"ף מש"כ בשם בה"ג דמה שיוצא בברהמ"ז על תמרי הוא כשקבע עליהם סעודה) וא"כ הם דומים ללחם ממש, ולמה לא ניתן מעלת לחם.

ואע"ג דיין נשתנה וכמו שהדגיש רבינו יונה בר"ד, וגם לחם נשתנה, ואילו תמרים לא נשתנו, נראה פשוט דאי"צ לטעמא דאשתי ביין אלא להוציאו מכלל ענבים (וכן לחם להוציאו מכלל פה"א) לקבוע לו חשיבות בפנ"ע. אבל תמרים דסועדים כמות שהם והדרך לקבוע עליהם סעודה כמות שהם א"כ דומים כמות שהם ללחם ממש ולכן הקשה רבינו יונה דנקבע עליהם ברכה ראשונה ברהמ"ז דומיא דפת.

וא"ת א"כ למה הקשה רבינו יונה מיין אתמרי, ולכאורה הו"ל להקשות בפשיטות מלחם אתמרי דכמו שקבעו ברכה ראשונה מיוחדת ללחם כך היו צריכים לתקן ברכה מיוחדת לתמרי. זה אינו כלום, דכיון שהתורה קבעה ברהמ"ז ללחם דוקא דארץ הפסיק הענין מהיכ"ת להקיש שאר מאכלים לזה. אלא קושיית תר"י היא מיין, דכמו דחזינן בגמ' דע"י דיין סעיד ומשמח נתנו לו חכמים כעין מעלת כפת לענין ברכה ראשונה, וגם לענין ברהמ"ז היו משוים אותו לפת אלמלא שאין הדרך לקבוע עליו סעודה, א"כ תמרי שדומים לפת ממש, לפי מה שנקט רב"י בקושייתו דקובעים

וע"ע לק' (לז.) בענין פסקי הרי"ף והרמב"ם באורז.

ברהמ"ז על יין

עי' בתר"י לעי' (יב.) דבדיעבד אם בירך הזן על יין יצא, דהרי מבואר בגמ' שם דאפילו על תמרי יצא בברהמ"ז כיון דזייני, כל שכן על יין דהוי ס"ד דגם לכתחילה יברך ברהמ"ז. אבל עי' ברמב"ן ור"ן פ' ער"פ (שם) שכתבו דמה שאמרו דאם בירך הזן על תמרי יצא היינו דוקא בדבר הסועד כמו תמרי (והרמב"ן הביא גם את דעת בה"ג דאפילו בתמרי אינו יוצא בברהמ"ז א"כ קבע סעודתו על תמרים) אבל לא בפירות וכן לא ביין. וק' מה יעשו עם הוכחת תר"י.

ולפי הבה"ג דגם בתמרי אינו יוצא א"כ קבע סעודה עליהם, י"ל דכיון דמסקי' דלא קבע איניש סעודתו על יין לכן אינם בכלל דין זה. אבל לאידך צד ברמב"ן דלעולם יוצא אם בירך ברהמ"ז על תמרי, כיון שהם סועדים עכ"פ, א"כ הדק"ל.

אבל מ"מ נראה דהנה הרמב"ן ביאר דדוקא פת הבא בכסנין וכן תמרי יוצא בברהמ"ז משום שהם מזון, ונראה דמזון פירושו דבר שיכול לקבוע עליו סעודה, וכן מבואר משיטת בה"ג שמצריך שקבע סעודתו על התמרים, ולא דמי א"כ ליין, דיין אמנם סעיד אבל אין הדרך לקבוע עליו סעודה וכדאמרי' בסוגיין.

אבל תר"י לשיטתייהו דכתבו בריש פירקין דאין קובעים סעודה על תמרים, וא"כ שפיר הוכיחו מתמרים ליין.

ב. ועי' ברמב"ן פ' ער"פ שם שכתב להוכיח דאינו יוצא אם בירך ברהמ"ז על פירות (ואפילו על יין לדעתו) ולא אמרינן דיש בכלל שלש מעין שלש, מדין דברים הבאים אחר סעודה דטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, ולא אמרינן דנפטרים בברהמ"ז. ומבואר מדבריו דפשיטא ל' דאילו היה יוצא אם בירך ברהמ"ז על פירות בדיעבד, א"כ אילו באו לו פירות בסוף הסעודה היה יכול לסמוך על ברמה"ז אפילו לכתחילה. ומדחזינן דאינו כן, וצריך לברך על הפירות שבסוף הסעודה לפניהם ולאחריהם, מוכיח הרמב"ן דה"ה אם אכל פירות לבד ובירך עליהם ברהמ"ז דאינו יוצא. ורק במזונות או בתמרי (ולבה"ג דוקא אם קבע סעודה על תמרי) הוא דיוצא בברהמ"ז. ולפי דבריו נראה פשוט שאם בא לו דייסא בסוף הסעודה דאיי"צ לברך לאחריו.

אבל דעת תר"י אינו כן, כמו שהוכיח הנחלת דוד בסוגיין, שהרי תר"י כתבו לעי' (יב.) דאם בירך ברהמ"ז על תמרי יצא, כיון שהם

ראשונה בפנ"ע. ומוכח מדבריו דבמ"מ לא חשיב ברכה מיוחדת, וכמש"נ לעיל.

ולדעת הטור דבמ"מ חשיבא ברכה מיוחדת יקשה למה אין מברכים ברהמ"ז על כל מיני דגן, כיון שיש להם ברכה ראשונה מיוחדת וגם סועדים.

וצ"ל כמו שתיירן הגמ' לענין יין משום שאין הדרך לקבוע עליהם סעודה.

אלא דמ"מ יקשה קושיית הריטב"א מה היה הס"ד של הגמ' להקשות דנברך ברהמ"ז על יין, וכי לא ידע הגמ' דאין מברכים ברהמ"ז על מיני מזונות ואפילו על לחם שבישלו ואין הפרוסות קיימות. דהריטב"א תירץ דקושיית הגמ' היתה מכח מה שתיקנו ברכה מיוחדת ליין, וזה ל"ש בלחם שבישלו ואין הפרוסות קיימות, אבל לטור הרי גם במ"מ היא ברכה מיוחדת.

(אכן בלא"ה קשה קושיית הריטב"א על פרש"י שפי' קושיית הגמ' דכיון דיין סעיד הרי הוא מזון, והרי גם מיני דגן הם מזון ואין מברכים עליהם ברהמ"ז, ומאי ס"ד דהגמ' להקשות על יין.)

אבל שמא לעולם לא נתכוון הטור לומר דבמ"מ היא ברכה מיוחדת, וגם הוא ס"ל דבמ"מ אינה נחשבת ברכה מיוחדת למין אחד, אלא ברכה כללית לכל מיני מזונות. ולא בא הטור אלא לבאר למה יצאו מכלל פרי האדמה, ותסגי להו בברכת בפה"א. ולזה ביאר משום דמיני דגן יש להם חשיבות קצת, או משום דסעדי, או משום שעושים מהם פת. (וזהו כדרך הראשון שכתבנו דהם שני טעמים.) ולכן חשובים יותר מפרי האדמה. אבל למעלת לחם ויין שיהיה להם ברכה מיוחדת למין אחד לא הגיעו.

ויש להוסיף בזה, דלא סגי בטעם דעושים מהם פת, דהרי גם על אורז מברכים במ"מ, וע"כ משום שעליו יחיה האדם. וא"כ באמת סגי בשני הטעמים דעליו יחיה האדם (לבאר למה מברך במ"מ בתחילה) ושהוא מז' המינים (לבאר למה מברך ברכה א' מעין ג' בסוף). ומ"מ נקט הטור גם הטעם הג' דעושים ממנו פת, משום דגם זה נכון, שהרי מבואר בגמ' (לז.) דלר' יוחנן בן נורי דגם אורז חשיב לחם פשיטא דעל תבשיל של אורז מברך במ"מ וברכה א' מעין ג' מה"ט. והרי מה דאורז חשיב לחם הוא משום שבא לידי חימוץ ולכן הוא בכלל לחם האמור במצה ומינה ילפינן לחלה ולכ"מ, ומה זה ענין לברכת במ"מ וברכה א' מעין ג'. אלא מוכח מזה דכל שעושים ממנו פת פשיטא דברכתו במ"מ וטעון ברכה א' מעין ג'.

¹ ויל"ע לפי"ז למה לא נחלקו רב הונא ור' יוחנן לק' (מ:) גם במברך שהנ"ב על מיני דגן, וצ"ת.

ס"ל דהטעם שיוצא אם בירך עליהם ברהמ"ז הוא משום שיש בכלל שלש מעין שלש, וא"כ באמת גם לכתחילה היה הדין נותן שיוכל לברך עליהם ברהמ"ז שהרי שלש עדיף ממעין שלש, אלא דבודאי בעלמא א"א לעשות כן שהרי מברך ברכות שאינן צריכות, אבל בסוף הסעודה כשבלא"ה מברך ברהמ"ז א"כ למה לא יועיל שלש גם למעין שלש.

אבל תר"י ל"ל כלל הסברא דיש בכלל שלש מעין שלש, ולדידיה מה שיוצא אם סיים בדנהמא היינו ע"י ברכת הזן לבד, והיינו דברכת הזן יכולה להיות תחליף לברכה א' מעין שלש, עכ"פ בדבר הסועד. אבל בודאי ברכת הזן אינה עיקר הברכה שתקנו לו. וממילא דבסוף הסעודה אין לו לסמוך על ברהמ"ז לכתחילה, שהרי ל"ל הסברא דיש בכלל שלש מעין שלש, ואף שיכול לצאת בברכת הזן אבל היינו דוקא אם כבר בירך, אבל לא שיברך כן לכתחילה. וכמו שהדין דאם בירך בפה"א על פירות האילן יצא, ומ"מ בהיו לפניו פירות האילן ופירות האדמה בודאי לכתחילה צריך לברך על כל אחת ואחת, ואפילו אם בירך על פרי האדמה תחילה בפה"א צריך לחזור ולברך על פרי האילן בפה"ע, אא"כ נתכוון להדיא כמבואר בשו"ע סי' ר"ו, ה"נ כשכבא לו דייסא בסוף הסעודה אפילו אם בירך ברהמ"ז תחילה נראה שלא יצא על הדייסא, אא"כ נתכוון להדיא לפוטרה. והם הם דברי תר"י שכתב דאם בירך ברהמ"ז בסוף הסעודה לא פטר את הדייסא.

ה. וכל זה בדייסא ותמרי, אבל ביין מחדש תר"י דאם בא לו יין בסוף הסעודה יוצא ע"י ברהמ"ז, וזו היא סברא חדשה, דביין יש מקום לברך שלש ברכות ומצטרפות לברהמ"ז, כיון דמבואר בסוגיין דבעצם היה מקום שיברך ברהמ"ז לכתחילה על יין.

אלא שצריך להבין כיון דפשיטא ליה לתר"י סברא זו, א"כ למה לעי' (יב.) כשכבאו להוכיח דאם בירך ברהמ"ז על יין יצא בדיעבד, הוצרכו להוכיחו מתמרי. אבל נראה דלא דמי, דלעי' מיירי שלא במקום סעודה כלל, רק שתה יין ובירך ברהמ"ז בטעות, ובזה הרי בירך ברכות שאינן צריכות, ואפשר דפשיטא להו לתר"י דברכות שאינן צריכות אינן כלום ולא יצא בהם, אלא דמ"מ יוצא בברכת הזן לחוד שהיא תחליף לברכה א' מעין שלש כמו בתמרי, כיון דגם יין סועד, ודין זה הוצרכו להוכיח מדין תמרי. משא"כ ביין שבא בסוף הסעודה, דבלא"ה מברך ברהמ"ז, ואין שם ברכה שאינה צריכה, שם הנידון אם בעצם ברהמ"ז יכולה לעלות גם לברכה א' מעין שלש, ובזה סוברים תר"י דלדייסא אינו עולה, דל"ל הסברא דיש בכלל ג' מעין שלש, וכנ"ל, אבל ביין יוצא כיון דברהמ"ז שייכת ליין.

ו. והנה יש לעי' מאי דוחקיהו דתר"י שביארו הסוגיא (יב.) דיצא בברכת הזן לחוד. ושמא יש לבאר, דהנה יסוד הסוגיא שם (לפרש"י וכ"פ בעה"מ) דדן אם שתה שיכרא ופתח בא"י אמ"ה אדעתא דיין, ונזכר וסיים שהנ"ב כדינו, אם יצא יד"ח, כיון שהפתחה היתה בכונה שאינה ראויה. ומייתי ברייתא דהכל אחר החתום ורצה להוכיח מזה דלא משגיחין בכונת הפתיחה, ודחי

סועדים (ואינו מצריך שיקבע עליהם סעודה וכדעת בה"ג), ולכ" פשוט דה"ה אם בירך ברהמ"ז על מיני מזונות, דפשוט דמיני מזונות יותר סועדים מתמרי (שהרי הנודר מן המזונות מותר בתמרי). ומ"מ כתבו תר"י לקמן בפירקין (מא. :. כט: בדפי הרי"ף) דאם בא לו דייסא בסוף הסעודה אינו יוצא בברהמ"ז. ועל כרחך דתר"י ס"ל דדוקא בדיעבד שכבר בירך ברהמ"ז על תמרי או דייסא הוא דיצא, אבל כשכבא לו דייסא בסוף הסעודה (וה"ה תמרי) לכתחילה צריך לברך ברכה א' מעין שלש ואח"כ ברהמ"ז. ודלא כסברת הרמב"ן. וצ"ב במה פליגי. (ואי"ל דתר"י ס"ל כסברת בעה"מ ריש ער"פ דאין ברהמ"ז עולה לב' סעודות, זה אינו ממש"כ תר"י דכבא לו יין בסוף הסעודה אי"צ לברך אחריו כמו שנביא בסמוך.)

ג. עוד יל"ע דתר"י כתבו עוד שם דהיינו דוקא דייסא אבל אם בא לו יין בסוף הסעודה אי"צ לברך לאחריו דכיון דחזינן בסוגיין דהוי ס"ד לברך ג' ברכות לכתחילה על יין, אי לאו דלא קבעי סעודה עליו, לכן דין הוא שיהיה לו זאת המעלה יותר משאר מינים דברכת שלש תפטור אותו. ומלבד מה שהסברא צ"ע, מ"ש יין מדייסא, שהרי בדיעבד ברהמ"ז פוטרת גם דייסא, עו"ק דתר"י עצמם לעי' (יב.) כשדנו אם בירך ברהמ"ז על יין אם יצא בדיעבד, הוכיחו דיצא מדין תמרי, ואיך עכשיו פשיטא ליה דיין עדיף מתמרי.

ד. והנה בעיקר הדבר שיוצא אם בירך ברהמ"ז על תמרי, כמבואר בסוגיא דלעי' (יב.) דאם סיים בדנהמא יצא, מלשון הרמב"ן שם משמע דהוא משום שיש בכלל שלש מעין שלש, שהרי הרמב"ן נקט בפשיטות דזהו סברת האומרים דאם בירך ברהמ"ז על יין ופירות יצא, ואף שהרמב"ן חולק עליהם לענין יין ופירות שאינם מזונות, ול"ש לברך עליהם ברהמ"ז, אבל לענין תמרי ומזונות דמודה הרמב"ן דיצא בברהמ"ז מסתמא לא פליג עלייהו דהוא מטעם זה.

אבל תר"י ע"כ אינם סוברים כן, דעי' לעי' (יב.) כתבו דיצא בתמרי בברכת הזן לחוד, ומפרש כן לדברי הגמ', וזה ע"כ אינו משום דיש בכלל שלש מעין שלש. ואדרבא משמע דתר"י לית להו כלל הסברא דיש בכלל שלש מעין שלש, דאל"כ מנא להו שיוצא בברכת הזן לחודה, והרי בגמ' לא אמרו אלא שאם סיים בדנהמא יצא ולמה לא נפרש דהיינו ג' ברכות וכסברת הרמב"ן דיש בכלל שלש מעין שלש. אלא משמע דתר"י לית להו סברא זו, וס"ל דדבר שאי"צ ג' ברכות אין הברכות מצטרפות וא"א לברך יותר מברכה א', ולכן הם מפרשים שמש"א בגמ' דאם סיים בדנהמא יצא היינו בברכת הזן לחוד.

ומעתה שפיר יובן מה שנח' הרמב"ן ותר"י, דהרמב"ן נקט בפשיטות דאם אכל דייסא או תמרי בסוף הסעודה, אי"צ לברך לאחריהם, כיון שאם בירך עליהם ברהמ"ז יצא, ותר"י ס"ל דאף דבדיעבד יוצא בברהמ"ז אבל לכתחילה צריך לברך עליהם ברכה א' מעין שלש ואפילו בסוף הסעודה. והוא מבואר מאד, דהרמב"ן

מי פירות עכ"פ שהנ"ב כמבואר בפירוקין לקמן. וע"כ דברכה ראשונה אינה תלויה בגדרי אכילה של תרומה. ועי' בהגרעק"א דאלמלא דברי רש"י היה מפרש קושיית הש"ס דכיון דאוזוקי מזיק ליה אי"ז נהנה, ולא מייתי המשנה דתרומות כ"א להוכיח דאינו נהנה באכילת שמן זית, אבל לא שיהיו גדרי אכילה בתרומה שוים לגדרי אכילה בברכות. (ונראה שע"כ כן צ"ל בדעת הראב"ד פ"י תרומות ה"ז דס"ל דכוסס את החיטה פטור מקרן וחומש, אע"ג דלענין ברכה מברך בפה"א מ"מ לענין תרומה מזיק הוא עיי"ש.) אבל דברי רש"י קשים.

עו"ק איך ס"ל לרש"י דמה שמזיק לגופו מפקיע שם אכילה, מ"ש מקמחא דשערי דקשה לקוקיאני ומ"מ כיון שנהנה צריך לברך כמבואר בגמ' (לו.).

בפשוטו היה אפשר"ל דהנך ד' קושיות מתרצות זא"ז דבאמת בברכה ראשונה אי' ב' סיבות לחייב, חדא מסברא דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה. ובז' המינים אי' עוד מחייב דואכלת ושבעת וברכת בצירוף הק"ו דכשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן. וס"ל לרש"י דמדמייתי הגמ' ראייה דאינו מברך על שמן זית מהא דאי"ח עליו קרן וחומש דכי יאכל פרט למזיק, ש"מ דהנידון בסוגיין הוא מצד החיוב דואכלת ושבעת וברכת, ולא מצד החיוב דאסור ליהנות כו'. והיינו משום דזה פשוט דאינו נהנה ע"י אכילת שמן זית, רק היה ס"ד דמ"מ חשיב אכילה ויתחייב משום ואכלת ושבעת וברכת. ועל זה מייתי הש"ס ראייה דאכילת שמן זית אינו נחשב אכילה כלל, כיון דאוזוקי מזיק לגופיה. וא"כ ניחא הא דפחות מכשיעור דמברך, דהתם משום הנאה. וכן קושיית הגרעק"א ניחא עד"ז דנהי דמי פירות אינם בכלל אכילה אבל עכ"פ נהנה וחייב לברך מצד האיסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה. (ויהיה נפק"מ לפי"ז דלרש"י על מי פירות אינו מברך ברכה אחרונה אפילו שיהא כשיעור. אם לא שנאמר דאביי בפסחים שם חולק על ר' זירא עיי"ש.) וכן בהא דקמחא דשערי מפורש בגמ' דטעמא דמברך משום שנהנה.

ב. אבל יותר נראה דרש"י לשיטתו דעי' לעי' (עמ' א') אהא דמסיק הגמ' אלא סברא הוא דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה פרש"י דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם, ולשון זה משמע דקאי אברכה אחרונה דאחר שנהנה נותן הודיה על מה שאכל. ובפרט דעי' לשון רש"י לק' (מח:) כשביאר הק"ו כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש כתב וז"ל כשהוא שבע מצוה לברך ולהודות על שבעו, כשהוא רעב ... לא כל שכן שצריך לברך להקב"ה יותר ע"ש, ומבואר דנקט לשון הודיה על ברכה אחרונה דוקא. וא"כ בודאי משמע דמש"כ רש"י לעי' דכיון שנהנה צריך להודות קאי ג"כ אברכה אחרונה, וברכה ראשונה יהיה צ"ל דנלמד מק"ו. אלא שנתקשינו בזה דאם ברכה ראשונה חמורה מברכה אחרונה א"כ כל שכן שיש סברא להצריך ברכה ראשונה והיה לו לרש"י לומר בפשיטות דהסברא קאי אברכה ראשונה.

דהתם מיירי באכל תמרי ופתח לברך אחריהם אדעתא דנהמא ואמר בא"י אמ"ה על דעת לברך ברהמ"ז, ונזכר שהוא תמרי, ולכן יצא אף שהפתיחה היתה על דעת לברך ברכת הזן משום דאפילו אם סיים בדנהמא נמי יצא כיון דתמרי נמי זייני, וא"כ כשפתח לברך אדעתא דנהמא היתה זו פתיחה בכונה הראויה.

והנה הג' ברכות דברהמ"ז אין בהן פתיחה כ"א בברכה הראשונה, דאינך הו"ל ברכות הסמוכות. ונחלקו ראשונים בטעם הדבר דברכה הסמוכה אי"צ פתיחה, דעת רש"י (מו: ברה"ע ד"ה ויש) שהפתיחה דהברכה הראשונה עולה לשאר הברכות. וכ"פ רש"י ורשב"ם בפסחים (קד:). אבל התוס' בפסחים (שם) כתבו דלפי שחתם בראשונה אי"צ לפתוח השניה בברוך, היינו דחתימת הראשונה עולה לפתיחת השניה. ועי' בשטמ"ק כתובות (ח.) כתבו בשם תר"י דחתימת קמייתא הוי פתיחה לבתרייתא, והיינו כהתוס'.

ומעתה, כשאכל תמרי ופתח לברך אדעתא דנהמא, והיינו דפתח בא"י אה"מ על דעת לברך ברהמ"ז, וקאמר הגמ' דהפתיחה עולה לו משום שהיה יוצא גם אילו סיים בדנהמא, לפי דעת רש"י אותה פתיחה היתה אמורה לעלות לכל הג' ברכות דברהמ"ז. אבל לפי התוס' ותר"י אותה פתיחה היתה אמורה לעלות רק לברכה ראשונה דברהמ"ז. ומעתה נחזי אנן, אם נאמר דכונת הגמ' שהיה יוצא בג' ברכות אילו בירך ברהמ"ז, ע"כ זהו כרש"י שהפתיחה היתה לכל הג' ברכות דברהמ"ז, ולכן זו היא פתיחה המועילה גם למעין שלש. אבל לפי תוס' ותר"י שהפתיחה היתה אמורה לעלות רק לברכה ראשונה דברהמ"ז, א"כ יש בכלל זה רק שליש דמעין שלש, וחסר הפתיחה לשני שליש של המעין שלש, ואיך יוצא ע"י פתיחה כזו. ולכן תר"י לשיטתייהו הוצרכו לפרש שכונת הגמ' דבאמת על תמרי היה יוצא ע"י ברכת הזן לחוד, וא"כ היתה זו פתיחה המועלת לתמרי בפנ"ע.

עוד בענין אסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה

אילימא דקא שתי ליה אוזוקי מזיק ליה. פרש"י אוזוקי מזיק ליה לגופיה ואי"ז אכילה שטעונה ברכה דגבי ברכה ואכלת כתיב עכ"ל. וק' דהא לעי' (עמ' א') מסקינן דברכה ראשונה היא סברא דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה. ועו"ק דרש"י עצמו בסוכה (כו:) אהא דתנן דכשנתנו לר' צדוק אוכל פחות מכביצה לא בירך אחריו פרש"י דר' צדוק ס"ל כו' יהודה דואכלת ושבעת היינו אכילה שיש בה שביעה, אבל ברכה ראשונה בכל דהו בעי ברכה דהא נהנה ואסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה. הרי דרש"י עצמו פירש שם דברכה ראשונה אי"צ גדרי ואכלת. ועו"ק קושיית הגרעק"א מסוגיא דפסחים (כד:) דמייתי המשנה דאין סופגין את הארבעים אלא על היוצא מן הזיתים והענבים בלבד, אבל על היוצא משאר פירות של תרומה אינו לוקה, ומפרש ר' זירא דטעמא משום דהוי שלא כדרך אכילתו. ומ"מ פשוט דמברך על

אינה נלמדת מק"ו כלל כ"א מסברא וא"כ מאי קשיא להו להתוס' והרא"ש דנימא דיו. אבל לנ"ל י"ל דתוס' והרא"ש ג"כ הבינו דהסברא נאמר לענין ברכה אחרונה, וברכה ראשונה נלמד מק"ו, וא"כ גם למסקנא נשאר הק"ו.

אלא שקשה לכ' א"כ איך כתבו רש"י ותוס' בסוכה והרא"ש לק' דברכה ראשונה אי"צ שיעור כיון שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, והרי הסברא הזאת נאמרה בגמ' לענין ברכה אחרונה, שהיא באמת צריכה שיעור.

ה. ונראה בפשיטות, דמש"כ רש"י ותוס' והרא"ש דצריך לברך על פחות מכשיעור דאסור ליהנות כו' כונתם דלכן תליא בהנאה ולא במעשה אכילה, ולכן אי"צ שיעור אכילה. ואע"ג דלענין ברכה אחרונה צריך כזית דוקא, היינו משום דאיכא גזה"כ דואכלת גו' וברכת גו' דלא חייבה תורה אותו לברך בלא שיעור אכילה. ואף דטעמא דקרא משום דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, והסברא הרי שייכת גם בפחות מכזית, אבל קרא גלי דצריך דצריך הנאה גדולה דשיעור אכילה כדי לחייב בברכה אחרונה. (ויש להוסיף דהפנ"י הקשה הרי בכ"מ סברא היא דאורייתא ולמה כאן ברכה ראשונה אינה אלא דרבנן. וביאר הצ"ח דמסברא לא מחדשינן מצוות. ומעתה אף דהסברא שייכת גם בפחות משו"פ, אבל מצות התורה לברך ברכה לאחריה לא נאמרה אלא כשנהנה ע"י מעשה אכילה.)

אבל לענין ברכה ראשונה ליכא גזה"כ דואכלת גו' ולכן לענין ברכה ראשונה אזלינן בתיב הסברא הטהורה לחוד ומסברא גם פחות מכזית הויה הנאה, והרי אסור ליהנות בלא ברכה.

אלא דעל זה הקשו תוס' והרא"ש דנימא דיו לבא מן הדין להיות כנדון, וכיון דבברכה אחרונה כתיב אכילה, וברכה ראשונה נלמדת ק"ו מברכה אחרונה, נימא דגם לענין ברכה ראשונה צריך שיעור כזית מגזה"כ. ועל זה תירצו דהק"ו אינו אלא גילוי"מ בעלמא ומדרבנן ולכן לא אמרינן דיו.

ו. והנה הכסף משנה (פ"ג ברכות הי"ב) הזכיר דברי תוס' והרא"ש והקשה דמ"מ מה ראו חכמים להחמיר בברכה שלפניו שהיא מדרבנן יותר מברכה אחרונה שהיא מדאורייתא. ותירץ שלכך אמרו דבתחלה יברך אפילו על כל שהוא שמא ימלך ויאכל כשיעור ונמצא שהיה צריך ברכה לפניו ואין בידו לתקן אבל לאחריי אוקמוה אדינא שאם אכל כשיעור יברך ואם לאו לא יברך.

ודבריו תמוהים לכאורה, דהרי תוס' והרא"ש ביארו להדיא דהטעם שמברך ברכה ראשונה על פחות מכזית הוא משום דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, ולמה חיפש הכס"מ טעמים אחרים, מאחר שהוא עצמו כבר ציין לדבריהם.

אבל לאור דברי רש"י כאן נראה שדעת רש"י דהסברא באמת קאי אברכה אחרונה, והוא דהסברא דקאמר הגמ' אינה סברת עצמינו אלא סברת התורה, והוא כעין טעמא דקרא, דטעמא מאי אמרה תורה ואכלת ושבעת וברכת כו' משום שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה.

ומהלך הסוגיא דלע"י היא כך, דמתחילה רצה הש"ס ללמוד ברכה אחרונה מקדש הלולים או מואכלת ושבעת וברכת, וברכה ראשונה מק"ו, אלא שהגמ' הק' ע"ז דלכולהו אית להו פירכא ולא נוכל ללמוד כ"א ז' המינים דמביאים מהם בכורים או כרם דחייב בעוללות או בר נטיעה עכ"פ, אבל שאר מינים מנ"ל. ועל זה מתרץ הגמ' אלא סברא הוא, פי' דסברא הוא דמה שהתורה אמרה ואכלת ושבעת וברכת אי"ז מילתא בלא טעמא אלא מכח הסברא דאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, וכיון שזהו טעמא דחייב ברכה אחרונה א"כ אין מקום לחלק בין ז' המינים וכרם ובר נטיעה לבין שאר מינים, דזיל בתר טעמא וסוכ"ס כולהו הוי הנאה מעוה"ז. וממילא דהסברא מגלה דואכלת ושבעת וברכת מחייב ברכה אחרונה בכל המינים, וק"ו לברכה ראשונה.

[אמנם אפשר שאי"ז אלא סברא דרבנן, ומה"ת קאי אז' המינים דוקא, כמובן.]

וזהו שכתב רש"י לע"י דהסברא היא דכיון שנהנה צריך להודות למי שבראם, דמשמע דקאי אברכה אחרונה, דאמנם כן שהרי הסברא היא טעמא דקרא דואכלת ושבעת וברכת, שהוא חיוב ברכה אחרונה. אלא דממילא ילפינן ברכה ראשונה מק"ו.

ורש"י למד כל זה מסוגיין, דמדמה גדרי אכילה דברכה ראשונה לדין כי יאכל דתרומה, וע"כ דחייב ברכה ראשונה נסמך על ואכלת ושבעת וברכת וכמה שביאר רש"י כאן, וע"כ כי הסברא היא רק סברת התורה שאמרה ואכלת ושבעת וברכת, וככל הנ"ל.

ג. וקצת יש להביא ראיה דשיטת רש"י דהך סברא היא טעמא דקרא, דהנה רש"י פי' דהסברא היא משום שצריך להודות על הנאתו, וקשה למה נייד מהסברא דקאמר הגמ' בהמשך דלה' הארץ ומלוואה והנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל, וכן באמת פי' הריטב"א, ואילו סברת רש"י דכיון שנהנה צריך להודות היא סברא אחרת. אלא ע"כ משום דהך סברא דכאילו מעל ל"ש אלא בברכה ראשונה (כדמוכח בגמ' דקאמר מאי תקנתיה ילך אצל חכם כו' ופריך מאי דהוה הוה והוצרך לפרש דילך אצל חכם מעיקרא), ורש"י ס"ל דהסברא דאסור ליהנות כו' הוא טעם גם לברכה אחרונה דהוא טעמא דקרא וכמש"נ.

ד. וע"י תוס' סוכה (כו'): אחר שכתבו דברכה ראשונה אי"צ שיעור דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה הקשו הא ברכה ראשונה נלמדת מק"ו כשהוא שבע מברך כו' ונימא דיו, ותירצו דהק"ו הוא גילוי"מ בעלמא. ועד"ז הק' הרא"ש לק' (סי' ט"ז), ותי' דאי"ז ק"ו גמור. וקשה בדבריהם דהרי למסקנת הסוגיא ברכה ראשונה

התוס' דע"כ הדרשא דקודש הילולים אינה אלא אסמכתא בעלמא.

אלא דקא אכיל ליה ע"י פת כו'. ע"י תוס' לק' (מד.) דאם בריך על העיקר ואח"כ הביאו לו את הטפילה צריך לברך. וא"כ ק' למה לא מוקי לה כשכבר בריך על הפת מקודם.

אמנם לדעת התרה"ד והרמ"א (סי' ר"ב) דאם אכל את הטפילה לפני שאכל את העיקר אינו מברך את הברכה הראויה לו כ"א שהנ"ב, א"כ נוכל לומר דגם כאן כשכבר בריך על הפת אם יביאו לפניו שמן זית אח"כ לא יברך אלא שהנ"ב שהרי סוכ"ס הוא טפל. אבל לדעת הבי"י שחולק על התרה"ד וס"ל דמברך על הטפל את הברכה הראויה לו א"כ עדיין ק' וצ"ע.

ל"ו ע"א

סוגיא דשמן זית, ובענין עיקר וטפל

מחלוקת ה"ר יוסף ובה"ג

הנה בהא דמוקי לה הש"ס בחושש בגרונו, פי' רש"י דצריך לתת בו שמן הרבה דהו"ל שמן עיקר, ומשמע דעיקר תירוץ הגמ' דהיה שם שמן הרבה ועי"ז נעשה עיקר, ומה שהזכיר שהיה חושש בגרונו היינו משום דרק בכה"ג רגיל לתת שמן הרבה. והוא כדעת ה"ר יוסף בטור סי' ר"ב דאם נותן שמן הרבה ושונה אפילו שלא לרפואה מברך בפה"ע ולא נקט הגמ' חושש בגרונו אלא משום אורחא דמילתא. ופי' הגר"א בדעת רש"י וה"ר יוסף דאינו תלוי בחושש בגרונו כלל, אלא הכל תלוי בכמות השמן.

וע"ע בטור דבה"ג חולק על ה"ר יוסף וס"ל דהכל תלוי אם חושש בגרונו. וכ"פ הרמב"ם והשו"ע. וכן מבואר בריטב"א דהשמן עיקר מחמת שהוא לרפואה. (ומש"כ הריטב"א שנתן שמן הרבה היינו משום דבכה"ג הוא דמרפא כדמשמע בבב"א.)

והטור הסכים עם שיטת ה"ר יוסף והקשה על שי' הבה"ג איך אפשר ל' דקביעת השמן כעיקר הוא ע"י ששותהו לרפואה הרי אדרבה יותר פשוט שצריך לברך עליו כשאינו לרפואה מכשהוא לרפואה עי"ש, פי' דהגמ' בהמשך פריך אם חושש בגרונו פשיטא שמברך בפה"ע ומתריך דמה"ד כיון שהוא לרפואה לא יברך כלל קמ"ל כיון דנהנה צריך לברך, ומבואר דאלמלא שנהנה באמת לא היה מברך על הנאת הרפואה, ואדרבא היה ס"ד דגם אם נהנה הרפואה מגרע שלא יברך. ואיך נאמר שהשמן נעשה

אבל למש"נ נחא, דאין כונת תוס' והרא"ש להוכיח דכיון דברכה ראשונה משום שאסור ליהנות כו' לכן ע"כ חייב לברך גם על פחות מכזית, דזה אינו כלל, דהרי גם טעמא דקרא דברכה אחרונה הוא משום שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, ומ"מ התורה קבעה גדר לזה דא"ח לברך על הנאתו אא"כ היה שם מעשה אכילה דהיינו שאכל כזית. ומש"כ דמברך ברכה ראשונה על פחות מכזית משום דאסור ליהנות כו' אין כונתם בדרך הוכחה כלל, דלענין הוכחה סמכו על מה שהוכיחו מהמשנה בסוכה ודחייב לברך על פחות מכזית, רק כונתם לבאר איך שייך לברך ברכה ראשונה על פחות מכזית והרי אין שם מעשה אכילה. ולזה ביארו דכיון דיסוד חיוב ברכה ראשונה הוא משום דאסור ליהנות כו' לכן שייך לחייב ברכה גם על הנאה שאין בה שיעור אכילה. אבל מ"מ הרי חזינן דברכה אחרונה התורה קבעה דא"ח לברך על הנאה שאין בה אכילה אף דגם ברכה אחרונה הוא משום דאסור ליהנות כו', דהתורה קבעה גדר על איזו הנאה צריך לברך. ולכן באמת חזרו תוס' והרא"ש והקשו דנימא דיו לבא מן הדין כו', ותי' דהק"ו הוא רק גילו"מ לסברא דאסור ליהנות כו', אבל מ"מ הא כדאיתא והא כדאיתא, דברכה ראשונה חייבו על הנאה בעלמא גם כשאין בה שיעור אכילה, וברכה אחרונה דכתיב בה ואכלת אי"ח אלא כשאכל שיעור אכילה.

ועל זה באו דברי הכס"מ שהקשה סוכ"ס למה החמירו בברכה ראשונה טפי, כיון דגם טעמא דברכה אחרונה הוא משום שאסור ליהנות כו', ותיריך משום דשמא ימלך כו'.

ז. ואכתי קשה סתירת דברי רש"י דבסוכה כתב דברכה ראשונה אינה צריכה שיעור דאסור ליהנות כו' ואילו כאן כתב דאינו מברך ברכה ראשונה על שמן דבעינן גדרי אכילה. ולפי"ד הכס"מ ש"ל דלענין שיעור כזית לא הקפידו על גדרי אכילה מטעם שכתב הכס"מ אבל לענין איכות האכילה הצריכו גדרי אכילה כיון שנלמד בק"ו מברכה אחרונה.

ח. וע"י תוס' לע"י סוף עמ' א' שכתבו דלמסקנת הגמ' קרא דנסיב לע"י אסמכתא בעלמא, ודבריהם צ"ב דשמא לימוד גמור הוא לענין כרם ובר נטיעה והסברא הוא לשאר מינים. ולע"י פירשנו דבריהם דלמסקנא דברכה ראשונה נלמדת מסברא א"כ מה דנסיב ר"ע קרא דהלולים הוא אסמכתא שהרי לא נדע מזה כ"א ברכה על כרם או בר נטיעה, ולשאר דברים צריך סברא, וכיון דאתינן להסברא אי"צ להקרא כלל לענין ברכה ראשונה. אבל לפי דברינו עכשיו א"א לפרש כן, שהרי באמת הסברא גופא בנויה על הקרא וא"כ שפיר היה ר"ע צריך להביא להקרא.

אלא שבאמת לדברינו יש לפרש דבריהם באופן אחר פשוט, דכיון דמסקינן דטעמא דקרא הוא משום דאסור ליהנות כו' ולכן דנים לחייב ברכה אחרונה (וק"ו ברכה ראשונה) בכל המינים והמאכלים, דאף דקרא לא כתיב אלא בז' המינים או בבר נטיעה, אבל זיל בתר טעמא וכנ"ל, א"כ מעתה למ"ל קרא דקודש הלולים, תסגי בקרא דואכלת ושבעת וברכה לחוד. ולזה קאמרי

ובזה כבר אנו רואים את אשר לפנינו דיש כאן התחלת ביאור בשיטת בה"ג, דכיון שגדר הטפילות כאן היא כגדר טפילה שאינה מעורבת, שלא היה שותה את האניגרון אלמלא שצריך לשמן לרפואה, א"כ בעצם שייך שם טפילות גם לרפואה, אף דהרפואה מצד עצמה אי"צ ברכה, דמ"מ לא היה שותה לאניגרון אלמלא שצריך לרפואה. ויתבאר יותר בהמשך.

ג. עוד נקדים דהב"י והרמ"א (רי"ב) הביאו מתרומת הדשן דאם אוכל הטפילה תחילה צריך לברך עליו. ומבואר דהטפילה אינה פטורה מברכה, אלא גם היא צריכה ברכה רק דנפטרת בברכת העיקר, והיינו כשבירך על העיקר תחילה, אבל כשמקדים את הטפילה היא טעונה ברכה.

ויסוד זה דהטפילה טעונה ברכה רק שנפטרת בברכת העיקר מבואר גם בתוס' (מד. ד"ה באוכלי פירות גנוסר) דאם כשבירך על העיקר לא היה בדעתו לאכול את הטפל אין הטפל נפטר בברכת העיקר.

אבל מאידך עי' בעה"מ (מא:) שכתב דאם בירך על הפת היה ס"ד דאינו פוטר דברים שלא היו בפניו בשעה שבירך קמ"ל ר"פ ד"כיון דטפילה נינהו לא בעי ברכה". והיה אפשר"ל דכונתו משום דמסתמא דעתו על כל מה שיביאו, אבל פשוט לשונו משמע דס"ל דטפילה בעצם אי"צ ברכה, ולכן לא איכפת לן במה שלא היה דעתו עליו בשעה שבירך על הפת. וזה דלא כדעת תוס' ותה"ד דהטפילה צריכה ברכה רק נפטרת בברכת העיקר.

והנה יל"ע במי שאכל רפואה שאין בה הנאה דאי"צ לברך כלל, ואח"כ אכל איזה מאכל משום חריפות הרפואה או שקשה לאכול על ליבא ריקנא, אם מברך על המאכל. והנה למש"נ לעיל דגדר טפילה הוא דלא היה האוכל לטפילה אלמלא העיקר א"כ גם כאן המאכל בודאי הוא טפילה שהרי לא היה אוכלו אלמלא הרפואה. אלא דלשי' תוס' ותה"ד עדיין הוא צריך לברך על המאכל, שהרי גם טפילה צריכה ברכה רק דנפטרת בברכת העיקר אבל כאן העיקר אין לו ברכה כלל וא"כ חייב לברך על הטפילה. אבל לשי' בעה"מ דטפילה בעצם אי"צ ברכה, והרי אלמלא הרפואה לא היה אוכל את המאכל, א"כ הדעת נוטה שלא יברך על המאכל כלל.

ד. ומעתה י"ל דבזה פליגי ה"ר יוסף והטור עם בה"ג. דה"ר יוסף והטור ס"ל דגם הטפילה צריכה ברכה רק דברכת העיקר פוטרת אותה, אבל כאן איך תפטור ברכת השמן את האניגרון, הרי ברכת השמן אינה אלא על הנאת האכילה שיש לו מהשמן (דע"י עירוב האניגרון יצא מכלל אוזוקי מזיק ל"י ויש לו הנאת אכילה מהשמן

עיקר מחמת שהוא לרפואה. אלא ע"כ כשי' רש"י וה"ר יוסף דאינו תלוי ברפואה כלל רק בריבוי השמן. ויל"ע מה יענו בה"ג ודעימיה לקושיית הטור.

ב. ונקדים, דהנה דין עיקר וטפל מצינו במשנה (מד.) בשני מאכלים כגון מליח ופת שאינו אוכל הפת אלא מחמת רוצה לאכול את המליח, ואכילת המליח היא הגורמת שיאכל את הפת. אבל לכ' מצינו עוד אופן של עיקר וטפל והוא במאכל שנעשה מתערובת שני מינים, דעי' לק' (לז:): אמר רבא האי ריהטא דחקלאי כו' מבואר דהיה ס"ד דברכת הריהטא תלוי בכמות הקמח והדבש, ואם מרבה דבש הדבש הוא עיקר, ואם מרבה קמח הקמח הוא עיקר. אכן הגמ' דוחה את דברי רבא לענין ריהטא משום דקיי"ל כרב ושמואל דכל שיש בו מה' המינים ברכתו לעולם במ"מ, אבל מ"מ ניליף מדברי רבא דבשאר תערובות שאין בהם דגן באמת אזלינן בתר הריבוי, וכ"כ הרא"ש דבשאר אזלי' בתר הרוב, וכ"פ השו"ע (ר"ח ז').

אבל הגר"א (סי' ר"ב) כתב דל"ש טפילה ע"י תערובת כלל, וכל דין עיקר וטפל הוא בטפילה שאינה מעורבת כמו מליח ופת. ואף דבסי' ר"ח הסכים למש"פ השו"ע כהרא"ש דבתערובת שאר מינים אזלינן בתר רוב, אבל המעייין בדברי הגר"א שם יראה שדעתו שאי"ז מדין עיקר וטפל, כ"א משום שרובו ככולו. ולשי' שבתערובות ל"ש עיקר וטפל, וכל דין עיקר וטפל אינו אלא בטפילה המעורבת.

אבל מדברי המג"א (ר"ס רי"ב) משמע קצת דס"ל דהך דין דאזלי' בתערובת בתר רוב הוא מדין עיקר וטפל.

וביאור סברת הגר"א דל"ש טפילה אלא כשאינה מעורבת משום דגדר עיקר וטפל הוא שאינו אוכל את הטפל אלא מחמת שאוכל את העיקר, ואלמלא שרצה לאכול את המליח לא היה נזקק לפת. וזה ל"ש אלא בשני מאכלים נפרדים, אבל תבשיל הנעשה מתערובת כמה מינים הרי רוצה את כל התבשיל, ול"ש בזה עיקר וטפל כלל.

ונראה דגם למג"א דגם בתערובת נאמר דין עיקר וטפל אבל הוא באמת אופן אחר של טפילות דהמין שהוא רוב נחשב עיקר המאכל, אבל גדר טפילה שאינה מעורבת הוא שאלמלא שאכל את העיקר לא היה אוכל את הטפל.

והנה אף שבתערובת שני מינים בדרך כלל ל"ש גדר טפילות זו דפת ומליח וכמבואר בדברי הגר"א כנ"ל, שהרי רוצה את כל התבשיל כמות שהוא, אבל בחושש בגרונו הרי באמת אלמלא שהוא צריך לשמן זית לרפואה לא היה שותה לאניגרון כלל, וא"כ יש שם גדר טפילה שאינה מעורבת, דהאניגרון טפל משום שאלמלא שצריך לשתות את השמן זית לא היה שותה את האניגרון כלל.

זוקק ברכת בפה"ע. ומעתה יש לנו תערוכת שני מינים – שמן זית ואניגרון – שאחד חשוב מחבירו, כי השמן יש לו מעלה עצמית להצריך ברכת בפה"ע, והאניגרון אין לו מעלה עצמית ולכל היותר ברכתו שהנ"ב. ומעתה אפשר דחזר להיות כדון ריהטא וכדעת המג"א דגם בתערוכת יש דין עיקר וטפל, אלא שהוא בגדר אחר מטפילה שאינה מערובת, וענינו שהמאכל שהוא יותר חשוב נחשב עיקר בתערוכת, ובדרך כלל זה נקבע ע"י רוב, אבל כאן הוא נקבע ע"י שהשמן יש לו מעלה עצמית והאניגרון אין לו מעלה עצמית. ולכן מברך על השמן ופותר את האניגרון.

אלא דגם למהלך זה יל"ע בדעת המחבר שפסק כבה"ג והוא עצמו בכ"י חולק על התה"ד וס"ל דהטפל לא הפסיד את ברכתו הראויה לו.

ו. עוד יש לבאר שיטת הבה"ג ודעימיה, דהנה בנידון דהתה"ד שאכל העיקר ואח"כ הטפל, מלבד שיטת הבי"ד מברך על הטפל ברכה הראויה לו ושיטת התה"ד והרמ"א שמברך על הטפל שהנ"ב, עוד יש שיטה שלישית והיא שיטת המג"א (ופירש כן גם בדברי האו"ז שהם מקור דברי התה"ד), והוא דדוקא בכה"ג שברכת העיקר היא ברכה כללית כגון שהנ"ב הוא שאמר האו"ז לברך על הטפל שלפניו שהנ"ב, אבל אם למשל העיקר הוא יין והטפל הוא גרגרניות (שברכתם בפה"ע), ואכל הגרגרניות תחילה, אינו מברך על הגרגרניות שהנ"ב, וגם לא בפה"ג, אלא מברך על הגרגרניות ברכה הראויה להם (שהנ"ב) ואח"כ מברך על היין. (כך פירשו המשנ"ב והגרש"ז את שיטת המג"א, ועי' לק' (מב.). בענין גדר עיקר וטפל שהארכנו בשיטות אלו.) והסכים עמו הגר"א.

וסברתו קשה טובא, דאם איתא דהטפל לא הפסיד את ברכתו ושייך לברך על הגרגרניות בפה"ע א"כ מ"ש כשברכת העיקר היא שהנ"ב, והרי לא מצינו שיהיה מותר לכתחילה לברך שהנ"ב על דבר שברכתו היא בעצם בפה"ע.

ונראה בסברת המג"א והגר"א דס"ל דגדר עיקר וטפל הוא שהטפל נעשה כמו סניף של העיקר ולכן נפטר עמו, ולכן כשאוכל הטפילה תחילה ומברך עליו, הברכה כאילו קאי על העיקר (ונפטר הטפילה ממילא). אלא דמ"מ אינו יכול להוציא שקר מפיו לומר על הגרגרניות בורא פרי הגפן. ולכן כשברכת העיקר היא ברכה כללית כגון שהנ"ב ואכל הגרגרניות תחילה יכול לברך על הגרגרניות שהנ"ב, דא"ז שקר, וקאי הברכה על העיקר דרך הטפל המסונף אליו. ושורי לכתחילה לברך כן ולא אמרי' שמפסיד את ברכת הגרגרניות, דלא גרע מאילו שתה המשקה תחילה דהיה מברך על המשקה ופותר הגרגרנות. אבל אם העיקר הוא יין א"כ

כדמוכח מכל השו"ט בגמ"א^א) ולא על הרפואה שבו, דעל רפואה אין מברכים. והרי מצד הנאת האכילה האניגרון עיקר ולא השמן, וא"כ ברכת השמן אינה ברכה על העיקר.

אבל בה"ג והריטב"א ס"ל כבעה"מ דטפילה אי"צ ברכה כלל, וא"כ כיון שאינו שותה את האניגרון אלא בגלל שצריך לשתות את השמן זית לרפואה הרי האניגרון טפילה (וכגדר טפילה שאינה מעורבת כגון פת ומליח) ואינה צריכה ברכה כלל. אבל השמן זית צריך ברכה, לא מחמת הרפואה שבו אלא מחמת ההנאה שבו, וכדמוכח בגמ' דהשמן כשהוא מעורב בעצם צריך ברכה דכבר אינו בגדר אוזוקי מזיק ל', רק דהגמ' הקשה דהוא טפל לאניגרון, אבל כששותה לרפואה דהאניגרון טפל לרפואה א"כ האניגרון אי"צ ברכה כלל, והשמן צריך ברכה, ולכן מברך על השמן לחוד – לא שהאניגרון נפטר בברכת השמן, אלא שהאניגרון בכלל אי"צ ברכה דטפל לרפואה, ונשאר לו לברך על השמן לבד.

אלא דלפי מהלך זה יקשה דהשו"ע פסק כבה"ג, ושתיק ל' הרמ"א, והרמ"א עצמו פסק כתה"ד דאם אוכל הטפילה תחילה מברך על הטפילה.

ה. עוי"ל דגם הבה"ג והריטב"א ס"ל כתה"ד דטפילה צריכה ברכה, וקושיית הטור נתרץ באופן אחר קצת.

ונקדים, דהנה בנידון דהתה"ד דאוכל את הטפילה תחילה דכתב התה"ד דצריך לברך עליו, דעת התה"ד דאינו מברך אלא שהנ"ב, וכ"פ הרמ"א (רי"ב), אבל הבי"ד חולק וס"ל דמברך על הטפילה ברכתו הראויה לו, דלמה תפסיד את ברכתו. וסברת התה"ד והרמ"א כפיה"נ דכיון שהוא טפל הפסיד כל חשיבות ומעלה עצמית, ולכן אף דכשמקדים את הטפילה צריך לברך עליה אבל ברכתה ירדה למדרגת שהנ"ב.

ומעתה בציור שהזכרנו שאכל רפואה שאין בה הנאה כלל ואח"כ היה זקוק לאכול מאכל אחר מחמת חריפות הרפואה, לב"י יברך על המאכל ברכתו הראויה לו, אבל לתה"ד והרמ"א לא יברך עליו אלא שהנ"ב.

ומעתה יש לבאר שיטת הבה"ג והריטב"א דס"ל כתה"ד והרמ"א, וכיון שאינו שותה את האניגרון אלא מחמת שזקוק לשמן לרפואה הרי הוא בגדר טפילה שאינה מעורבת וטפל לרפואה וכמה שנתבאר לעיל, והפסיד מעלתו העצמית ואין ברכת האניגרון אלא שהנ"ב. אבל השמן זית אינו טפל לשום דבר, ואף שעל רפואה אין מברכים אבל השמן כששותה אותו ע"י אניגרון יש בו גם הנאת אכילה – כדמוכח מכל השו"ט בגמ' – ומצד עצמו הוא

^א אפש"ל משום דע"י עירוב האניגרון נהנה גם מהשמן, אבל לק' יתבאר בשיטת הרמב"ם דגם ע"י עירוב האניגרון אינו נהנה מטעם השמן, אלא צ"ל דכיון דנהנה מן השתיה כולה חשיבא מעשה אכילה, ושתית השמן היא חלק מאותה מעשה אכילה.

השו"ע שהעתיק לשון הרמב"ם בזה) עמד ע"ז וכתב שהוא כדברי התוס' (לח.) דדבר שהוא משקה לעולם ברכתו שהנ"ב. אלא דלכאורה קשה דהרמב"ם עצמו כתב (שם ה"ד) דכשזוהי מי שלקות מברך בפה"א. ועי' לק' (לח.) מה שביארנו בזה).

ב. והנה בהא דאמרי' דאזוקי מזיק ליה פרש"י שמזיק לגופו אבל הריטב"א פ"י דמזיק לשמן, פירוש דכיון שלא נהנה אין לזה גדר אכילה והוי כמזיק את השמן בעלמא, ולשון זה שאול מדיני תרומה דהאוכל שמן זית אי"ח חומש דאינו בכלל אכילה אבל חייב קרן מדין מזיק.

ונראה דגם הרמב"ם מפרש כהריטב"א, דכיון שאינו נהנה אינו בגדר אכילה אלא כמזיק את השמן בעלמא. (וכן משמע מסידור דבריו לענין תרומה (פ"י תרומות ה"ח והי"א), דאם איתא דמה דלא חשיב אכילה הוא משום שמזיק את גופו הו"ל לכלול דין השותה שמן עם דין האוכל אכילה גסה דטעמי באמת משום שמזיק את עצמו עיי"ש).

וזוהו מש"כ דהשותה שמן אינו מברך בפה"ע משום שלא נהנה מטעם השמן, פ"י דלכך אינו נחשב אכילה אלא כמזיק את השמן, וא"כ הטעם שכתב הרמב"ם הוא טעם אחד עם מש"א בגמ' דאזוקי מזיק ליה. והוא כפי' הריטב"א.

אלא שקשה כיון דאינו נחשב מעשה אכילה אלא כמזיק את השמן בעלמא א"כ גם שהנ"ב לא יברך.

ועוד דאכתי קשה מה שהרמב"ם כתב טעם זה גם לבאר למה מברך שהנ"ב כששותה השמן ע"י אניגרון שלא לרפואה, והרי בגמ' יהיב טעם אחר משום שטפל לאניגרון.

ג. והנה מפרש"י בסוגיין מבואר דמה שמדמה הגמ' גדר אכילה גבי ברכות לגדר אכילה גבי תרומה הוא משום דחיוב ברכה מיוסד על הקרא דואכלת ושבעת, ולכן כל מה דממעטינן מכי יאכל פרט למזיק ממועט גם מברכה. והק' הגרעק"א דהא בגמ' פסחים (כד:) דנו למה השותה מי פירות של תרומה פטור מחומש (זולת בזיתים וענבים) ורב זירא הוכיח מזה דאי"ח על אכילה שלא כדרכה. (ואביי דחה דאין משם ראייה דשמא התם משום שהוא זיעה בעלמא אבל אפשר שאינו חולק על עצם ההנחה דשתיית מי פירות היא שלא כדרכה.) והרי על מי פירות בודאי מברך שהנ"ב.²³

א"א להוציא שקר מפיו ולברך בפה"ג על הגדגדניות, דאין לזה שחר, ובכה"ג ע"כ יצטרך לברך על הגדגדניות בפה"ע ואח"כ על היין בפה"ג.

ובעיקר היסוד דגדר עיקר וטפל הוא דהטפל נעשה כסניף של העיקר אפשר דיוודו גם החולקים על המג"א, אלא דס"ל דמ"מ כשאוכל את הטפל תחילה א"א לברך על העיקר דרך הטפל, וברכתו ע"כ קאי על הטפל לבד. (ולב"י מברך עליו ברכה הראויה לו דלא הפסיד את ברכתו, ולרמ"א ותה"ד מברך שהנ"ב שהטפל מפסיד מעלתו העצמית כנ"ל.)

ומעתה יל"פ שיטת הבה"ג, והוא דכיון שהאניגרון טפל לשמן באשר דעתו לרפואה, נעשה האניגרון כסניף של השמן. ולכן כשמברך על השמן בפה"ע נפטר האניגרון. ואע"ג דמה שהאניגרון טפל לשמן הוא מצד הרפואה שבשמן, ומה שמברך על השמן הוא מצד ההנאה שבשמן – וזהו קוטב קושיית הטור – לית לן בה, דסוכ"ס האניגרון נעשה טפל ומסונף לשמן, יהיה הטעם אשר יהיה, וממילא נפטר בברכת השמן.

וזה יעלה גם לדעת הב"י וכמבואר.

וע"ע לקמן בסמוך בענין שיטת הרמב"ם בסוגיין, דמתוך הדברים מתבאר תירוץ אחר לשיטת בה"ג (ויעלה גם לב"י).

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (פ"ח ברכות ה"ב) וז"ל ועל השמן בתחלה הוא מברך בורא פרי העץ. במה דברים אמורים שהיה חושש בגרונו ושתה מן השמן עם מי השלקות וכיוצא בהן שהרי נהנה בשתייתו. אבל אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל, שהרי לא נהנה בטעם השמן עכ"ל.

והקושיות בדבריו ידועות, חדא דבסוגיין מבואר דשמן זית בעין אינו מברך בפה"ע משום דאזוקי מזיק ליה, ואם שתאו ע"י אניגרון אינו מברך בפה"ע מטעם אחר משום שטפל לאניגרון, ואילו הרמב"ם כתב טעם אחד לתרוייהו משום שאינו נהנה בטעם השמן. ועו"ק דאם אינו נהנה בטעם השמן למה מברך שהנ"ב.

(עו"ק כשמעורב באניגרון למה יברך שהנ"ב כיון שבגמ' מבואר דטפל לאניגרון וברכת האניגרון צ"ל בפה"א. אכן בבהגר"א (ע"ד

²³ יל"ע למה לא תירץ הגרעק"א דאף דבתרומה פטור משום שאי"ז דרך אכילת הפרי, אבל לענין ברכה שפיר מברך על מי פירות שהנ"ב דעכ"פ הוא דרך אכילתם של המי פירות, ולא גרעיי ממים בעלמא. ואין להקשות א"כ גם בשמן זית נאמר דאף שאינו דרך אכילת הזית אבל הוא דרך אכילת השמן זית, דבשמן כיון שמזיק לגופו אינו נחשב דרך אכילה גם כלפי השמן זית, ואין שמן זית ניתן לאכילה כלל רק לסיכה ולהסקה.

והנה בפשוטו דהוא מדין עיקר וטפל, דהרוב הוא העיקר, וכ"כ המג"א ר"ס רי"ב. אבל לעיל (בענין מחלוקת ה"ר יוסף ובה"ג) הבאנו את דברי הגר"א (ר"ס ר"ב) שכתב דל"ש עיקר וטפל אלא בב' מאכלים נפרדים, כפת ומליח, דאוכל הא' מחמת השני, אבל לא ע"י תערובת. ואזיל לטעמי' (סי' ר"ח סע' ז') דביאר הא דבאורז הולכין אחר הרוב משום דרובו ככולו, ולא מדין עיקר וטפל.

והנה גם דעת הרמב"ם נראה שהוא כן דעי' בדבריו (פ"ג ברכות ה"ו) וז"ל כיצד היא הטפילה המעורבת כו' שכל דבר שמערכין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או לצבוע את התבשיל ה"ז טפילה אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובת הרי הוא עיקר עכ"ל. מבואר דס"ל דל"ש טפילה המעורבת כ"א בדבר שהוא לדבק או לריח או לצבע, אבל מה שמערב ליתן טעם אינו נחשב טפילה. ולק' (לז). הארכנו בביאור שיטת הרמב"ם בזה, דכל שהוא נו"ט בתערובת הו"ל עיקר, ואם יש כמה מינים שנו"ט כולם עיקר וצריך לברך ברכה הכוללת את כולם עיי"ש. (וגם להגר"א אם אין אחד מהם רוב ע"כ צריך לברך ברכה הכוללת את כולם.)

ולפי"ז צל"פ קושיית הגמ' דשמן זית טפל לאניגרון, דגם זה אינו אלא משום שלא נהנה מטעם השמן, דאילו היה השמן נותן טעם בתערובת היה גם הוא עיקר, דכל שנותן טעם בתערובת הוא עיקר, ומאי קאמר הגמ' דהשמן טפל. אלא ע"כ משום דגם כשהוא בתערובת אינו נהנה מטעם השמן, והוא רק מעבה את המשקה והר"ז כמו לדבק והוי טפל. נמצא דמש"כ הרמב"ם שאינו נהנה מטעם השמן הוא דבר אחד עם מש"א הגמ' דהשמן טפל לאניגרון.²⁷

ה. אלא דצריך להבין מה מתרץ הגמ' בחושש בגרונו, נהי דעי"ז השמן אינו טפל אבל כיון דגם האניגרון נו"ט א"כ גם הוא אינו טפל, ולמה יברך כברכת השמן.²⁷

אבל נראה דאף דבתערובת בעלמא ס"ל להרמב"ם דכל דבר שנו"ט לא חשיב טפל, אבל שאני השותה לרפואה דהוא כמו טפילה שאינו מעורבת וכפת ומליח, דכל מה שאוכל את הפת אינו אלא מחמת שאכל את המליח, וכך כאן כל מה ששותה את האניגרון אינו אלא משום שצריך לשתות השמן לרפואה, והוי

והקושיא היא לרש"י דפי' שאינו מברך על שמן זית כלל, אבל לרמב"ם שפסק דמברך עליו שהנ"ב י"ל דרק ברכת בפה"ע צריכה גדרי אכילה אבל ברכת שהנ"ב חייב לברך על הנאה אפילו כשאינה בגדר אכילה.

ואולי זה גופא מקור למש"פ הרמב"ם דמברך על שמן זית שהנ"ב, דממה שמברכים שהנ"ב על מי פירות חזינן דרק ברכת בפה"ע צריכה גדרי אכילה כמו תרומה, אבל ברכת שהנ"ב אי"צ גדרי אכילה ולכן על מי פירות מברך שהנ"ב אף שאי"ח עליהם חומש.

(אבל לקמן (לו). בענין שיטת הרי"ף בקמחא דחיטי) יתבאר מקור נפתח לשיטת הרמב"ם שברכת שהנ"ב אי"צ גדרי מעשה אכילה, ושיש לברך שהנ"ב על שמן זית בעינן.)

וזהו שכתב הרמב"ם דלא נהנה בטעם השמן, פי' דאין שם הנאת החיך ולא הוי בגדר אכילה, אבל מ"מ הנאת מעיים איכא וסגי בזה לברכת שהנ"ב. והוא נמשך מההלכה הקודמת שם שכתב דעל מי פירות מברך שהנ"ב.

(ומדוייק דבירושלמי סתמו דעל שמן זית מברך בפה"ע ולא הקשו כמו בסוגיין דאזוקי מזיק לה. והירושלמי לשיטתו דס"ל דעל מי פירות מברך בפה"ע כמבואר שם.)

ד. ומתרץ הגמ' דשתה לי' ע"י אניגרון, דיש שם הנאת החיך והוי בגדר אכילה. אלא דקאמר הגמ' דאם אינו לרפואה הו"ל השמן טפל. וקשה כנ"ל דהרמב"ם כתב טעם אחר למה כשאינו לרפואה מברך שהנ"ב, משום שלא נהנה מטעם השמן.

ונראה בהקדם דהנה עי' לק' (לז): גבי ריהטא דחקלאי דס"ד דכל שנפיש קמחא מברך במ"מ וכל דנפיש דובשא מברך שהנ"ב, אלא דדחי מכח הא דרב ושמואל דכל שיש בו מה' המינים מברך עליו במ"מ, עכ"פ מבואר דאלמלא הא דרב ושמואל תלי בכמות הקמח והדבש. [אמנם אינו מפורש דתלוי ברוב, ואפשר דבכל מאכל יש שיעור אחר, לפי חוזק הטעמים, אבל עי' ברא"ש (לז). לענין אורז דאף שברכתו במ"מ אבל אין בו הדין דכל שיש בו ולכן תלוי ברוב עיי"ש, ונראה שנלמד מריהטא דמחוזא וכנ"ל.]

²⁷ אלא דמ"מ קשה למ"ל לגמ' למימר דהשמן טפל לאניגרון, הרי גם אם לא היה השמן טפל מ"מ הרי גם האניגרון עיקר כיון שגם הוא נו"ט ושי' הרמב"ם דכל שנו"ט הו"ל עיקר וא"כ שניהם עיקרים וצריך לברך ברכה הכוללת דהיינו שהנ"ב. אכן אם נאמר דהרמב"ם ס"ל כהגר"א דבתערובת שני מינים כששניהם נו"ט אם אחד מהם הוא רוב אמרי' רובו ככולו א"כ ניחא דנפק"מ היכא דהשמן הוא רוב דאילו היה גם השמן נו"ט היה מברך כברכת השמן שהוא רוב אבל כיון שאינו נו"ט נעשה טפל לאניגרון. ועי' לק' (לז). בענין פסקי הרי"ף והרמב"ם באורז) מה שכתבנו בעני"ז אי אית לי' להרמב"ם סברא זו דרובו ככולו.

²⁸ ודוחק לאוקמה כשהשמן הוא רוב דוקא.

ז. והנה הטור הביא פלוגתת ה"ר יוסף ובה"ג אם השמן נעשה עיקר ע"י שחושש בגרונו או שנעשה עיקר ע"י ריבוי השמן ומש"א הגמ' בחושש בגרונו אינו אלא משום שדיברה הגמרא בהוה דאזי רגילים להרבות בשמן. ודעת הרמב"ם מבואר דס"ל כבה"ג דהשמן נעשה עיקר ע"י מה שחושש בגרונו, והרמב"ם כלל לא הזכיר ריבוי השמן.

והטור הקשה על הבה"ג איך נעשה השמן עיקר ע"י שנצרך לרפואה, הרי מה שצריך אותו לרפואה אינו סיבה לברך כלל ואדרבא הוא מגרע כמבואר בהמשך הגמ' דפריך פשיטא ומתריך מה"ד כיון שהוא לרפואה לא יברך קמ"ל דכיון שנהנה מברך. ולע"י (בענין מחלוקת ה"ר יוסף ובה"ג) הארכנו לבאר כמה דרכים בזה.

אבל מתוך דברי הרמב"ם נראה שיש ללמוד תירוץ חדש לקושיית הטור, דהרי הרמב"ם כתב דהטעם שאינו מברך בפה"ע על שמן בעין הוא משום שאינו נהנה מטעם השמן, וע"כ דכך הוא מפרש את דברי הגמ' דאוזוקי מזיק לי, על דרך הריטב"א דכיון שאינו נהנה מטעם השמן לכן אין זה מעשה אכילה כ"א מעשה מזיק. והגמ' רצה לתרץ דשתה לי ע"י אניגרון, רק דמקשה דאז השמן טפל, אבל הא מיהת מבואר דע"י האניגרון נסתלק החסרון דאוזוקי מזיק לי, ונעשה מעשה אכילה. והיה אפשר לומר משום דכשהוא בתערוכת נהנה מטעם השמן, אבל ברמב"ם מבואר שאינו כן, שהרי כתב דגם כשהשמן מעורב עם אניגרון אינו נהנה מטעם השמן. ולכאורה קשה א"כ למה חשיב שתיית השמן כמעשה אכילה ולא מעשה מזיק. וע"כ צ"ל כמה שנתבאר דכיון שהשתיה בכללה ערבה לו ע"י האניגרון נעשה מעשה אכילה, ואע"ג שאינו נהנה מטעם השמן אבל הכל שתיה אחת ומעשה אכילה אחד, וגם שתיית השמן בכלל.

וזה גופא ביאור המשך הגמ' דפריך פשיטא ומתריך מה"ד כיון ששותה השמן לרפואה ולא להנאה אי"ז מעשה אכילה, קמ"ל כיון שנהנה – פי' כיון שנהנה מטעם האניגרון – נעשה הכל מעשה אכילה, וגם שתיית השמן לרפואה חשיב מעשה אכילה, ושפיר מברך על השמן בפה"ע.

קמחא דחיטי

רש"י ד"ה דאשתני וז"ל וגרע הואיל ולא אשתני לעילוייא מעלייתא עכ"ל. פי' דרש"י גרס כגו' הרא"ש דר' נחמן נתן טעם לדבריו דקמחא דחיטי מברך שהנ"ב, הואיל דאשתני אשתני, ומפרש רש"י דכיון שנשתנה נגרע להיות ברכתו שהנ"ב כיון שלא נשתנה לעילוייא מעלייתא.

ויש לעי' בלשון רש"י מה בא להדגיש בתיבת מעלייתא, ולא היה צ"ל אלא שלא נשתנה לעילוייא.

בגדר טפילה שאינה מעורבת, ולכן האניגרון טפל אף שהוא נו"ט. (ועי' כע"ז לעי' בענין מחלוקת ה"ר יוסף ובה"ג.)

ו. אלא דמ"מ קשה הרי סוכ"ס אינו נהנה מטעם השמן – ומדברי הרמב"ם מבואר דגם כששותה ע"י אניגרון אינו נהנה מטעם השמן – ואיך א"כ יברך עליו בפה"ע, והרי הגמ' מתחילה נקטה בפשיטות דכל שאינו נהנה מטעם השמן אינו אלא כמזיק את השמן ואינו מעשה אכילה.

(ואין לומר דרפואת גרונו היא כהנאת אכילה דא"כ גם בשותה בעין נימא הכי.)

ונראה דיש כאן שני ענינים, חדא מש"א הגמ' מתחילה דאוזוקי מזיק לי דאין כאן מעשה אכילה כיון שאין לו הנאה. ולזה מועיל עירוב האניגרון דעכשיו יש לו הנאה מהמעשה אכילה, ועי"ז כל אכילתו נחשבת מעשה אכילה, לרבות גם שתיית השמן. ואף שהנאתו היא מהאניגרון ולא מהשמן, אבל כיון שהכל מעשה אכילה אחת ונהנה באכילתו חל שם מעשה אכילה על הכל.

אלא דמקשה הגמ' מצד אחר דנהי דחל שם מעשה אכילה על הכל אבל מ"מ כיון שרק האניגרון נותן טעם והשמן אינו נו"ט א"כ הו"ל האניגרון עיקר, והשמן כמו דבר שנותן לדבק או לריח או לצבע. ומתריך דכיון ששותה לרפואה הו"ל כטפילה שאינה מעורבת וכפת ומליח דהמליח עיקר כיון שאינו אוכל את הפת אלא מחמת המליח, וכן כאן אינו שותה האניגרון אלא מחמת השמן והו"ל השמן עיקר ומברך בפה"ע.

ו. נמצא מהלך הסוגיא לפי הרמב"ם הוא כך. תחילה מקשה איך יברך בפה"ע על שמן, והרי כיון שאינו נהנה הנאת החיך כ"א הנאת מעיים בעלמא אי"ז מעשה אכילה אלא מעשה מזיק, כדאשכחן בתרומה. ולא הו"ל לברך אלא שהנ"ב, דלברכת שהנ"ב אי"ז מעשה אכילה.

ומתריך הגמ' דשתה לי ע"י אניגרון, דכיון שעכשיו יש לו הנאה מאכילה זו חל על כולה שם מעשה אכילה, וגם השמן בכלל המעשה אכילה אף שההנאה אינה ממנו.

ועל זה מקשה דמ"מ כיון דרק האניגרון נותן טעם ולא השמן, א"כ הו"ל האניגרון עיקר, והשמן טפל כדבר שניתן לדבק או לריח או לצבע.

ומתריך הגמ' בחושש בגרונו, דאינו שותה האניגרון אלא מחמת השמן, והו"ל כטפילה שאינה מעורבת וכפת ומליח, ומברך על השמן לחוד, וכיון שיש כאן מעשה אכילה (ע"י שנהנה מהאניגרון דזה נותן שם מעשה אכילה על הכל וכנ"ל) לכן ברכת השמן היא בפה"ע.

ולכן נוטעים אותו על דעת עילוי זה, משא"כ קמת. וכמו שדקדק רש"י לבאר. ונכון לענ"ד.

ב. והיוצא משיטת רש"י דלר"נ כל שנשתנה הפרי מברך שהנ"ב אא"כ בא לדרך אכילתו שעל דעת כן נטעהו. אבל עי' ברשב"א בסוגיין שהקשה להשיטות שמפרשים דקמחא דחיטי הוא קמח קליות הרי א"א לעשות ממנו פת וא"כ מ"ק ר"נ דיש לו עילוי אחר בפת. ולפרש"י אין מקום לקושיא זו דסוכ"ס לא בא לדרך אכילתו של חיטה, שנטעו אותה על דעת פת. וע"כ דהרשב"א מפרש דברי ר"נ באופן אחר דכיון שעיקר עילוי קמח זה הוא ליעשות פת והרי עדיין אינו פת זה גופא מגרע הברכה, אבל קמח קליות שאין עושים ממנו פת ברכתו באמת בפה"א.¹⁰

וכן מפורש בחי' הרא"ה וז"ל וכל היכא דאשתני דאית ליה עלויא אחרינא ועומד לכך ומיחסר מעשה אש כגון אפייה ודכוותא בהא ודאי נפיק ליה ביני ביני מתורת פירי ולא חשיב עד דאתי לידי ההוא עלויא עכ"ל.

ולכאורה רש"י לשיטתו לק' (לח.) גבי טרימא שפי' שכתוש קצת ולא נתרסק לגמרי, ופי' התה"ד דעתו דאם נתרסק לגמרי ברכתו שהנ"ב, כיון שאי"ז דרך אכילתו. ורש"י לטעמי' כאן. אלא דיש לעי' דבגמ' שם מבואר שרבא הוא שאמר שטרימא מברך עליו בפה"ע, והרי רבא בסוגיין הסכים עם רב יהודה דעל קמח חיטים מברך בפה"א, ולדידיה אפילו אם נתרסק הטרימא לגמרי היה צ"ל ברכתו בפה"ע. ונראה ראייה מזה דרש"י מפרש דרבא קיבל תשובתו של ר"נ. וכן נראה דעת הר"ף והפוסקים כר"נ.

אבל יל"ע דהרא"ה לק' (שם) כתב ג"כ דאם נתרסק לגמרי ברכתו שהנ"ב, ואיך זה עולה עם שיטתו כאן דטעמא דקמחא דחיטי משום שעומד ליעשות פת ומחוסר מעשה, אבל אם לא היה עומד ליעשות פת לא היתה נגרעת ברכתו אף שנטחן. ועי' בהמשך.

ג. עי' ברי"ף דמסתברא דהלכתא כר"נ דלא רגילי אינשי לספויי קמחא. והקשו עליו דלכ' אי"ז טעמא דר"נ, דר"נ אמר טעם אחר לחלק בין שמן זית לבין קמחא, דקמח יש לו עילוי אחר בפת.

ולכ' לפי שיטת רש"י דכונת ר"נ דבאמת גם שמן זית וגם קמח יצאו מכלל פרי, אלא דשמן זית בא לכלל דרך אכילתו משא"כ קמח, לכ' היה אפשר"ל דזה גם כונת הר"ף דקמח לא בא לכלל דרך אכילתו. אבל באמת זה אינו, דכונת רש"י דשמן יש לו מעלה דהוא דרך אכילתו ונטעי אדעתא דהכי, משא"כ קמח אין לו מעלה

ועוד דבכלל לא היה צריך רש"י לבאר זה שהקמח לא נשתנה לעילויא, שהרי זה יתבאר תיכף בשו"ט בין רבא לר"נ, שרבא הקשה לו משמן זית. ור"נ תי' דקמח יש לו עילויא אחרינא בפת כו'. ואי"ז מדרך רש"י להקדים את דברי הגמ'.

(אבל בזה י"ל דרש"י הוצרך לבאר מ"ש מסוגיא דלעיל (לה:)) לענין יין דחשבינן מה שהינן נשתנה למעלה, ולזה ביאר דהתם נשתנה לעילויא משא"כ כאן.)

וע"ע בדברי רש"י ד"ה הכא אית לי' עילויא אחרינא מש"כ דקמח יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא משא"כ שמן דעיקר הפרי לכך נטעוהו, וצריך להבין מה צריך רש"י לכלל זה האריכות כיון שרש"י עצמו כבר ביאר דטעמא דר"נ משום שהקמח לא נשתנה לעילויא וא"כ די לו לומר דהשמן נשתנה לעילויא (כמפורש בגמ' לעי' לה:). ולמה הוצרך להוסיף ולבאר שהשינוי לעילויא דשמן הוא דרך אכילתו שנטעוהו מתחילה לכך. וכן יש לעי' באריכות לשון הגמ' עצמה דלא קאמר בפשיטות דהתם נשתנה לעילויא משא"כ קמח דנשתנה לגריעותא.

ונראה דרש"י ס"ל דבאמת הקמח ג"כ נשתנה לעילויא, דאי לא תימא הכי לא היה מקום לקושיית רבא משמן זית כלל, וגם ר"נ היה לו לתרץ בקיצור דקמח לא דמי לשמן זית כיון שנשתנה לעילויא. אלא ע"כ דגם קמח חשיב נשתנה לעילויא. (או משום שנעשה יותר קרוב לפת או על דרך התוס' דמיירי בקמח שנעשה משבלים קלויים. וסתמת רש"י משמע כדרך הראשון.) אלא דמ"מ אי"ז עילויא מעלייתא, דאי"ז עילוי גמור. וזהו שהדגיש רש"י בדברי ר"נ הואיל דאשתני דלא נשתנה לעילויא מעלייתא. ומש"כ רש"י ד"גרע" היינו דלענין ברכה השינוי מגרע כל זמן שאינו לעילוי מעלייתא.

ולכן שפיר מק' רבא משמן זית, דגם שמן זית אף שבודאי נשתנה לעילויא אבל אינו עילויא מעלייתא שהרי א"א לאכלו בעין וכסוגיא דלעי'. ומ"מ מברך עליו בפה"ע וא"כ קמח נמי.

ולזה תי' ר"נ דמ"מ בשמן זית יש סברא אחרת שתהיה ברכתו בפה"ע, דאע"פ שלא נשתנה עילויא מעלייתא אבל עכ"פ אין לו עילוי אחר טוב מזה, וא"כ סוכ"ס נוטעים אותו על דעת עילוי זה. משא"כ קמח שאין נוטעים אותו על דעת קמח. וזהו אריכות לשון הגמ' דקמח אית לי' עילויא אחרינא משא"כ שמן, פי' דאמנם תרוייהו הם עילוי שאינו גמור, אבל בשמן זית אין עילוי אחר,

¹⁰ אבל קשה דהרשב"א לק' (לח.) גבי שתיתא רכה דמברך עליו שהנ"ב כמבואר בגמ' הקשה אמאי אינו מברך עליו בפה"א, וכתב בתוך הדברים וז"ל ואי הוה קיימא לן כר"נ דאמר בקמחא דחיטי שהכל שפיר, אלא אי קיימא לן כרב יהודה קשיא עכ"ל לענינו (ועיי"ש מה שתיירן). ותמוה דלפי דבריו כאן קשה גם לרב נחמן, דטעמא דרב נחמן משום שעושים מקמח זה פת, אבל קמח קליות דאין עושים ממנו פת ברכתו באמת בפה"א, וא"כ גם לרב נחמן קשה הא דשתיתא, ולמה קבע הרשב"א את הקושיא אליבא דרב יהודה דוקא, וצ"ע.

ה. הנה חיטה באמת הדרך לאכלו כשאנו פרי, דהיינו כשנעשה פת או מזונות. וא"כ לפי סברת תר"י היה הדין נותן שיקבעו עליו ברכת בפה"א אפילו כשנשתנה, ואפילו כשהוא קמח, דכיון שהדרך לאכלו ע"י שינוי כחו יפה שלא להפסיד ברכתו. אלא דזה אינו, דכנעשה פת או מזונות קבעו עליו ברכה אחרת, שזה מורה דפת היא חשיבות חדשה ולא שנשמר חשיבות הפרי הראשונה. וכיון שהיא חשיבות אחרת אינה מועילה להקמח, וכיון שהקמח מצד עצמו גרוע דאין הדרך לאכלו אמרינן דהקמח אבד מעלת הפרי. וחיטה נחשבת דבר שהדרך לאכלה כשהיא פרי דוקא, וכל שנשתנה אבדה ברכתה.

וזוהו צירוף הטעמים שכתבו תר"י, חדא טעם הגמ' דיש לו עילוי אחר בפת, אשר לתר"י פירוש הדברים דפת הוא עילוי אחר ואינה החשיבות הראשונה, וטעם הרי"ף דאין הדרך לאכול קמח, דשני הטעמים הולכים אל מקום אחד, דכשנשתנה החיטה אבדה מעלתה, שהרי הקמח הוא גרוע דאין הדרך לאכלו, ואף שפת היא חשובה אבל הוא עילוי אחר ולא חשיבות הפרי הראשונה.

ו. והנה לעי' הקשינו סתירת דברי הרא"ה דבסוגיין כתב דטעמא דקמחא דחיטי דמברך עליו שהנ"ב הוא משום שעומד להתעלות וליעשות פת ומחוסר מעשה אש לבוא לידי אותו עילוי, ומבואר דאלמלא האי טעמא לא היה מפסיד ברכתו ע"י שנטחן גרידא. ואילו לק' (לח.) גבי טרימא כתב דאם נתרסקו התמרים לגמרי מברך עליהם שהנ"ב.

ולמש"נ י"ל דקמח שבלא"ה אין הדרך לאכול החיטה כשהוא פרי, לכן במה שנטחן גרידא לא הפסיד ברכתו רק מכח הסברא המיוחדת דעומד להתעלות וליעשות פת ומחוסר מעשה לבוא לידי אותו עילוי, אבל תמרים שנתרסקו יש להם טעם אחר למה הפסידו ברכתם משום שהדרך לאכלם כשהם פרי ולכן כשנתרסקו הפסידו ברכתם, וכסברת רבינו יונה לענין פת קטניות.

שיטת הרי"ף בקמחא דחיטי

הבאנו לעיל את דברי הרי"ף שכתב דמסתברא דהלכתא כר"נ דלא רגילי אינשי לספויי קמחא. ותמהו עליו דלכ' אי"ז טעמא דר"נ, דר"נ אמר טעם אחר לחלק בין שמן זית לבין קמחא, דקמח יש לו עילוי אחר בפת.

ונראה בזה, דכיון דנקט הרי"ף דסוגיין מיירי בקמח ממש א"כ קשה מאי שנא משמן זית דאמר' לעיל דאם שתאו בפנ"ע אוזוקי מזיק לי' ופי' הריטב"א – ונתבאר לעיל דכך פי' הרמב"ם – דאינו מעשה אכילה אלא מעשה מזיק כיון שאינו נהנה מטעם השמן, ופשיטא לי' לרי"ף דאכילת קמח הוא עוד פחות מעשה אכילה דלא רגילי אינשי לספויי קמחא. וע"כ דסוגיין פליגי אסוגיא דלעיל וסוגיות חלוקות הן, וסוגיין נקט דמש"א שמואל ור' יוחנן דעל

זו, וזה מתאים עם לשון הגמ' דקמח יש לו עילוי אחר כו' פי' דאין לו המעלה דזהו גמר עילוי ודרך אכילתו. אבל הרי"ף כתב סברא אחרת דבקמח יש גרעון דאין הדרך לאכלו, ואיך יעלה זה בלשון הגמ' דיש לו עילוי אחר בפת.

ועי' בתר"י שתי' וז"ל ואפשר לתרץ ולומר דה"ק אין לדמותם זל"ז דהתם לית ליה עילויא אחרינא הכא אית לי' עילויא אחרינא בפת ויצא מכלל הדין הראשון שקובע ברכה חשובה יותר ואפי"ה כ"ז שלא הגיע לאותו העילוי הואיל והוא גרוע עכשיו ע"י זה השינוי שאינו ראוי לאכילה מברכין עליו שהכל עכ"ל.

והדברים סתומים דמש"כ דפת יצא מכלל הדין הראשון שקובע ברכה חשובה יותר פירושו לכ' דברכת המוציא מפקיע מדי ברכת בפה"א, וכעין מש"כ תר"י לק' (לז.) לבאר למה מברכין על פת קטניות שהנ"ב ולא בפה"א, ותירץ בתירוץ הראשון דמפני מעלתו ירד דכיון שיש לו מעלת פת יצא ממעלת פרי. אלא דאינו מובן מה זה ענין לכאן דעדיין לא נעשה פת אלא קמח. ואין לומר דמיד כשנעשה קמח כיון שזהו תחילת עשיית פת לכן יצא מכלל פרי, זה אינו דא"כ למה לו להרי"ף להוסיף סברא אחרת דאין הדרך לאכול קמח. אלא ודאי דהקמח עדיין אין לו מעלת פת כדי שיצא מכלל ברכת בפה"א, וצריכים לסברא אחרת דאין הדרך לאכלו והוא גרוע, אבל א"כ למה צריך להסברא דיש לו עילוי בפת דפת קובע ברכה חשובה יותר. ומהו צירוף הסברות בזה.

ד. והנה עי' לק' (לז.) מחלוקת בגמ' אם על פת דוחן מברך במ"מ או שהנ"ב, וצ"ב למ"ד שמברך שהנ"ב אמאי לא יברך עכ"פ בפה"א. ועי' בתר"י שהקשה כע"ז לענין פת קטניות שפסק שברכתו שהנ"ב (אבל על פת דוחן פסק דמברך במ"מ). ותי' ב' תירוצים, חדא דבגלל מעלתו ירד, דכיון שנעשה פת א"א לברך עליו ברכת פרי. ועוד תי' דכיון שהדרך לאכלו כשהוא פרי לכן א"א לברך עליו בפה"א כל שיצא מכלל פרי. ובהשקפה ראשונה התי' השני הוא כעין סברת רש"י דכל שיצא מכלל פרי הפסיד ברכתו א"כ זהו דרך אכילתו. אבל באמת זה אינו, ודברי תר"י אינם דומים לשיטת רש"י כלל, כי לרש"י היה ניחא בפשיטות, דכיון שאי"ז דרך אכילתו א"כ יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא. וזהו סברא אחרת מתירוץ השני של רבינו יונה, וחילוק גדול ביניהם, דסברת רש"י דכדי לברך בפה"א בענין שאכילתו עכשיו היא כדרך אכילתו. אבל תר"י לא הצריך אלא שיהיה הדרך לאכלו כשאנו פרי, אפילו אם עכשיו אוכל אותה בצורה אחרת. דס"ל לתר"י דכל שהדרך לאכלו כשאנו פרי אינו מפסיד חשיבותו ע"י שינוי, ואפילו אם אוכלו שלא כדרכו.

ונפק"מ לדבר שהדרך אמנם לאכלו כשאנו פרי, והוא אכלו כשאנו פרי אבל בצורה אחרת מדרך אכילתו. דלרש"י כיון שלא בא לכלל דרך אכילתו מברך שהנ"ב, וכדברי רב נחמן. אבל לתר"י כיון שעכ"פ הדרך לאכלו כשאנו פרי א"כ הדין נותן לברך עליו בפה"א, דכל פרי שהדרך לאכלו כשנשתנה יש לו כח שלא להפסיד ברכתו ע"י שינוי.

דכיון דאוזוקי מזיק ליה (ומפרש"י שמזיק לגופו) אינו מברך עליו. ותינח להרמב"ם דגם על שמן זית מברך עכ"פ שהנ"ב, רק לא בפה"ע, א"כ ניחא, אבל לפרש"י וכ"פ הטור והשו"ע דאינו מברך על שמן זית בעין כלל מא"ל. ועיי' בפרמ"ג (סי' ר"ד) שחילק דשמן זית לית ליה הנאה מיניה. ויל"פ דבריו עפ"י מה שכתבנו לעי' (לה:): לבאר שיטת רש"י שיש ב' מחייבים בברכה, הא' דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, ועוד מואכלת ושבעת וברכת (עכ"פ בז' המינים) דק"ו לברכה ראשונה. ושמן זית אין לו הנאה ממנו ולכן לא דן הגמ' שם כ"א מצד המחייב השני דואכלת ושבעת וברכת, ובזה מסיק דאוזוקי מזיק ליה ואי"ז נקרא אכילה עיי"ש. ולפי"ז מבוארים דברי הפרמ"ג, בדבר שיש לו הנאה ממנו באמת לא איכפת לן במה דאוזוקי מזיק ליה, דאף שאי"ז אכילה אבל יש בו את המחייב האחר דאסור ליהנות כו'. (אלא שיהיה נפק"מ לפי"ז דעל קמח שעורים לא יברך ברכה אחרונה.)

אכן עי' בדברינו לעי' שם שנטינו מביאור זה בדברי רש"י שם, וביארנו דבריו באופן אחר, דהאיסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה הוא טעמא דקרא דואכלת ושבעת וברכת. וכל שאינו בגדר אכילה אינו גם בכלל האיסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה. וא"כ הדרא קושיין הכא לדוכתה, מ"ש שמן זית דאינו מברך עליו כלל, כיון שמזיק לגופו, ומ"ש קמח שעורים דמברך שהנ"ב אע"ג דקשה לקוקיאנו.

אבל בפשוטו יל"ח דשמן זית מזיק בשעת אכילה וזהו הפקעה מגדרי אכילה, אבל קמח שעורים מזיק לבריאותו אח"כ שגורם לתולעים, אבל לא בשעת אכילה, ולכן אי"ז הפקעה מגדרי אכילה. ויש להעמיס זה בדברי רש"י שכתב דאית ליה הנאה מיניה באכילה, פירוש דהאכילה אינה נפסדת ע"י ההיזק.

תוד"ה קמחא דחיטי. מה דפשיטא להו דעל קמח ממש א"א לברך בפה"א, היה אפשר"ל משום דלא נטעי אינשי על דרך כן. אבל זה אינו שהרי רב יהודה הסובר דעל קמח מברך בפה"א הוא עצמו סובר לק' דעל קורא מברך בפה"א אע"ג דלא נטעי אינשי אדעתא דקורא, ולפרש"י באמת נראה דרב יהודה לטעמיה. וצ"ל דקושיית התוס' היא מצד אחר דס"ל דקמח ממש אינו ראוי לאכילה, וכן מבואר ברא"ש.

ושמואל אמר שהנ"ב הואיל וסופו להקשות. צריך להבין ממנ"פ אם אינו אוכל לא יברך כלל, ואם הוא אוכל למה לא יחשב פרי.

ולמשנ"נ לעיל בדעת הרי"ף והרמב"ם דבשמן זית וקמחא מברך שהנ"ב משום דלא חשיב מעשה אכילה ומ"מ שהנ"ב מיהא מברך, א"כ יל"פ דענין סופו להקשות לא חשיב מאכל וממילא אינו מעשה אכילה ומ"מ מברך שהנ"ב.

שמן זית מברך בפה"ע היינו שמן זית בעין, ולא איכפת לן שאינו מעשה אכילה לענין תרומה. וזהו דמדמה הגמ' בסוגיין קמחא דחיטי לשמן זית ומקשה מיניה לרב נחמן, והוצרך לתרץ דקמח יש לו עילוי אחרונה בפת.

אבל לפי הסוגיא דלעיל דאין לברך בפה"ע על שמן זית בעין דאינו מעשה אכילה כדאשכחן בתרומה דלא חשיב אלא מעשה מזיק ה"ה דאין לברך בפה"א על קמחא דחיטי מאותו הטעם.

(אלא דלפי"ז הסוגיא לעיל דאמר דמש"א רב יהודה אמר שמואל דמברך בפה"ע על שמן זית אינו אלא ע"י אניגרון, קאי אדברי שמואל, אבל רב יהודה לא הבין כן בדבריו דהרי רב יהודה הוא דאמר דעל קמחא דחיטי מברך בפה"א.)

וזהו שכתב הרי"ף דהלכה כרב נחמן דמברך על קמחא דחיטי שהנ"ב דאין הדרך לאכול קמח. דפסק כסוגיא דלעיל.

ומ"מ מדקאמר רב נחמן דעל קמחא דחיטי מברך עכ"פ שהנ"ב, אף שאינו מעשה אכילה, מבואר דברכת שהנ"ב אי"צ מעשה אכילה. ויהיה צ"ל דמש"א הרי"ף לעיל דעל שמן זית בעין "לא מברך עליה" אין כונתו שלא לברך כלל, אלא שאינו מברך עליו ברכת הפירות, אבל שהנ"ב עכ"פ מברך. ואשכחן כה"ג לק' בסמוך בסוגיא דקורא דקאמר הגמ' "וכל היכא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי לא מברכינן עליה", ומוכח שם שהכונה שאינו מברך בפה"א אלא שהנ"ב.

ולפי"ז למדנו מקור נפתח לשיטת הרמב"ם דעל שמן זית מברך שהנ"ב, דלמד כן מדברי רב נחמן דעל קמחא דחיטי מברך שהנ"ב, וכשיטת הרי"ף.

מאי לאו דחיטי בפה"א כו'. ולרב יהודה כן הוא גם למסקנא דעל קמח חטים מברך בפה"א ועל קמח שעורים מברך שהנ"ב. וטעם החילוק משמע ברש"י משום דשעורים לא חשיבי. והנה ברשב"א כתב דלהרי"ף דכל הסוגיא מיירי בקמח רגיל א"כ בקמח קליות יברך בפה"א גם לר"נ, ומ"מ היינו דוקא בדחיטי אבל בדשערי לא דכיון שקשה לקוקיאני אין הדרך לאכלו. וצ"ב מנ"ל סברא זו, והרי בגמ' לא הוזכר חילוק בין קמח חיטי לקמח שערי כ"א לרב יהודה, דקמח שעורים אפילו רב יהודה מודה דמברך עליו שהנ"ב מחמת גריעותו, אבל בקמח קליות מהיכ"ת שיש חילוק בינם. ומשמע מזה דהרשב"א מפרש דהחילוק שאמר רב יהודה בין קמח חטים לבין קמח שעורים אינו משום שהוא גרוע, אלא משום שקשה לקוקיאני דלכן אין הדרך לאכלו, וזה נכון אפילו בקמח קליות. ועי' בחי' הגרעק"א.

ומסקנת הגמ' דאע"ג דקשה לקוקיאני מ"מ מברך עליו עכ"פ שהנ"ב כיון דאית ליה הנאה מיניה. וקשה מ"ש משמן זית בעין

בפה"ע, היה צריך לברך גם במרים שמיתקן ע"י האור בפה"ע. והגר"א נשאר בהשגה על השו"ע, והמג"א תירץ דגרעינים המרים גם להרא"ש אינם פרי ולא נתרכו מקרא דערלה כ"א גרעינים המתוקים.

ודברי המג"א והגר"א תמוהים לכאורה, שהרי גם להרשב"א בגרעינים מתוקים מברך עכ"פ בפה"א, ולא שהנ"ב, ומ"מ במרים ומיתקן מברך שהנ"ב, וע"כ דמרים שמיתקם גריעי ממתוקים מעיקרא, וא"כ גם להרא"ש אפש"ל כן ובמה הוי הרשב"א לשיטתו.

[אמנם עדיין יקשה על המחבר קושיא אחרת שהקשה המג"א דמ"ש גרעינים המרים משקדים המרים שמיתקן ע"י האור שפסק השו"ע עפ"י הרא"ש שמברך עליהם בפה"ע. אבל זו היא קושיא אחרת.]

ב. ונראה שכונת הגר"א והמג"א שהבינו דטעמא דבמרים ומיתקן ע"י האור אינו חוזר לדין ברכת בפה"א להרשב"א משום שלא נטעם אדעתא דהכי. וסבירא להו עוד דהסברא הזאת דלא נטעו להו אדעתא דהכי הוזכרה בגמ' (לו.) לענין קורא ופוגלא ותמרות של צלף, שכולם לא שייך לברך עליהם בפה"ע, ולכל היותר ברכתם בפה"א, שאינם עיקר הפרי, אבל בדבר שהוא עיקר הפרי וברכתו בפה"ע, לא שייך לומר דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי. ושוב הראוני סברא זו מפורשת ברא"ה. ולכן שפיר כתבו דתינח להרשב"א שגרעינים אינם עיקר הפרי, וברכתם בפה"א אפי' במתוקים, א"כ במרים דלא נטעי להו אדעתא דהכי דמי לקורא ומברך שהנ"ב. אבל להרא"ש שגרעינים בכלל עיקר הפרי, וברכתם בפה"ע, לא שייך לומר דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי.

ובאמת סברא זו מבוארת גם בדברי הרמב"ם פ"ב תרומות ה"ד שכתב שצלף שנטעו על דעת זרע אינו מעשר אלא את האביונות שהם פרי, והוא כדעת ר"ע בסוגיין, ומבואר מדבריו שבאמת אינו נוטע אפילו על דעת האביונות, רק על דעת זרע, ומ"מ מעשר את האביונות שהם פרי, והיינו כנ"ל בדבר שהוא פרי לא אזלינן בתר כונת הנוטע.

ג. אבל נראה דיש בזה פלוגתא, וכמו שיתבאר. ומתחילה נקדים מה שיש לעיין במש"פ הרא"ש בשקדים המרים שמיתקם ע"י האור שמברך עליהם בפה"ע, וכ"פ המחבר שם, והרי לא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי (וכמו שכתב הרא"ש עצמו בשם בה"ג

ולפי"ז רב יהודה לשיטתו דגם אקמחא ס"ל דמברך בפה"א כמבואר לעיל.

אבל לשא"ר דס"ל דעל שמן זית אינו מברך כלל, וקמחא מיירי כשצלה את השבלים וטחנם דרגילים לאכלו, א"כ לא מצינו חילוק זה, ומא"ל.

וצ"ל דפרי הוא חשיבות, וכמבואר בלשון רש"י לק' (לט. ד"ה ומלגלג סבר) דתקנו ברכה חשובה לדברים חשובים עיי"ש דמיירי בברכת בפה"א, וכיון דקורא סופו להקשות אינו חשוב דיו ליחשב פרי.

צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא קורא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. יש לעיין למסקנת הגמ' אי קיימא טעמא דסופו להקשות. ואע"ג דשמואל אמר בהדיא דטעמי' משום דסופו להקשות אבל שמואל הרי קיבל הקושיא מצנזון והדר ביה דהעיקר כרב יהודה, רק סתמא דהש"ס קאמר דלא קשה מצנזון דהתם נטעי אינשי אדעתא דפוגלא, וא"כ היה מקום לומר דלשמואל תלוי בדעתו להקשות אבל לדינא תלוי רק בדעת הנוטע.

אבל ברא"ש ובמאירי מפורש דגם למסקנא נשאר טעמא דסופו להקשות, וכדי להפקיע ברכת הפירות צריך שני הטעמים, סופו להקשות ולא נטע אדעתא דהכי. והביאור דאם אין סופו להקשות הוא פרי בעצם, אבל אם סופו להקשות יש מקום לדונו כעץ וזה תלוי בדעת הנוטע.

והק' הפנ"י א"כ מאי פריך הגמ' מצלף. אבל במאירי מבואר דגם בצלף העלים והתמרות סופם להקשות וא"כ שפיר פריך הגמ'.

לא נטעי אינשי אדעתא דהכי

הרא"ש והרשב"א (לו.): נחלקו בדין גרעינים אם מברך עליהם בפה"ע או בפה"א דדעת תוס' והרא"ש שמברך בפה"ע שהם פרי לענין ערלה ולהרשב"א לא נתרכו אלא לענין ערלה אבל לענין ברכות לא, ואינו מברך עליהם בפה"ע. ולדעתו נראה פשוט שמברך עליהם בפה"א, וכ"כ הפוסקים בדעתו. ובגרעינים המרים כתבו שניהם שאין מברך כלל אלא שהרשב"א הוסיף שאם ממתקם ע"י האור מברך שהכל. ובשו"ע סי' ר"ב סע' ג' פסק כהרא"ש שבמתוקים מברך בפה"ע, ובמרים שמתקן פסק שמברך שהכל.

והקשו המג"א והגר"א דהרשב"א שפסק שמברך על הגרעינים המרים שמיתקם ע"י האור שהנ"ב לשיטתו שאינם פרי, אבל למש"פ השו"ע כהרא"ש שגרעינים הם פרי, ובמתוקים ברכתם

שבאמת נטעי להו אינשי על דעת מיתוק. וא"כ חולק על המג"א והגר"א וסובר שגם בפרי גמור שייך לומר דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי. (ואף דאין סופן להקשות אפשר דלא בעי' סופן להקשות, או מה שהן מרים דמי לסופן להקשות, וכנ"ל).

ויש לעיין לפי דברי הגרש"ז דנטעי אינשי אדעתא למתק את השקדים המרים ע"י האור, לכ' הה"ג דנוטעים על דעת למתק גרעינים המרים ע"י האור, דמאי שנא. וא"כ הדרא לדוכתה קושיית המג"א שהקשה מאי שנא גרעינים המרים שפסק המחבר כהרשב"א שמברך עליהם שהנ"ב, משקדים המרים שפסק כהרא"ש שמברך עליהם בפה"ע. והמג"א שתירץ שגרעינים המרים אינם פרי, ושקדים המרים הם פרי, היינו לשיטתו דפרי גמור לא אמרינן דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי. אבל להגרש"ז לא יעלה תירוץ זה, חדא שהרי הוא סובר שגם בפרי גמור שייך טעמא דלא נטעי להו אינשי כו', ועוד שהוא הרי סובר שבאמת נוטעים על דעת מיתוק.

אבל באמת הגרש"ז עצמו עמד ע"ז שכתב שם בסע' ח' לענין גרעינים המרים וז"ל גרעיני הפירות כו' ואם הם מרים אינו מברך עליהם כלל ואף אם מתקן ע"י האור או ד"א אינו מברך עליהם אלא שהנ"ב שגרעינים המרים אין שם פרי עליהם כלל וכעץ בעלמא הם עכ"ל, מדוייק שהוסיף על דברי המג"א, שהמג"א לא כתב אלא שגרעינים המרים אינם פרי, והגרש"ז הוסיף שהם כעץ בעלמא, ולנ"ל מבואר מאד שהמג"א סובר דלא נטעי אינשי על דעת מיתוק, ולכן מספיק לו לומר שגרעינים המרים אינם פרי, פי' אינם פרי גמור לברך עליהם בפה"ע, ולכל היותר ל"ש לברך עליהם אלא בפה"א, וכיון דלא נטעי להו אדעתא דהכי גם בפה"א לא יברך. אבל להגרש"ז לא סגי בזה, דבאמת נוטעים על דעת מיתוק, והוצרך לומר דגרעינים המרים לא רק שאינם פרי גמור, אלא אין להם שם פרי כלל, ואפילו לא כפרי האדמה וכקורא ותמרות ועלין, אלא כעץ בעלמא, ולכן אף דנטעי להו אינשי אדעתא דהכי א"א לברך עליהם אלא שהנ"ב.

ה. ועיין עוד בשו"ע שם שפירות קטנים מרים ועפוצים אין מברך עליהם כלל וכתב המג"א בס"ק ה' שאם מתקן ע"י האור ברכתם שהכל, והגרש"ז שם בסע' ד' כתב וז"ל שכיון שאינו ראוי לאכילה כלל בלא מיתוק אין שם פרי עליו כלל ואינו חשוב אפילו כפרי האדמה אלא כעץ בעלמא הוא עכ"ל. והוא ממש כדברינו, שהגרש"ז סובר שבאמת נוטעים על דעת מיתוק, ולכן הוקשה לו דלמה לא יברך לכה"פ בפה"א, והוצרך לומר דגרעי אפילו מפרי

דלא נטעי אינשי אדעתא דשקדים מרים). ומאי שנא מקורא דמברך עליו שהנ"ב כיון דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי.¹⁰

ולכאורה היה אפשר ל' דקורא איכא גם טעם אחר, דסופו להקשות. וזה תלוי בהבנת הסוגיא (לו). אם לאחר שחידשה הגמ' דקורא לא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי חזרה בה הגמ' מטעמא דסופו להקשות או לא. (וממה שמקשה הש"ס מקורא אצלף ליכא ראייה ד"ל שהקושיא היא מעלים ותמרות שג"כ סופם להקשות, וכן מבואר במאירי). ובאמת הרא"ש שם כתב מפורש דקורא מברך עליו שהנ"ב דסופו להקשות ועוד דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי. ומבואר דקיימא גם טעמא דסופו להקשות. וא"כ שקדים המרים שאין סופם להקשות לא איכפת לן במה דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי. ושפיר פסק הרא"ש שאם מיתקן ע"י האור מברך עליהם בפה"ע.

אבל לכ' אי"ז דעת המג"א והגר"א, דא"כ מה זה שכתבו דהרשב"א שפסק בגרעינים המרים שמיתקן שמברך שהנ"ב לשיטתו שאינם פרי, אבל להרא"ש שהם פרי צריך לברך בפה"ע, וביארנו כונתם משום דפרי גמור לא שייך לומר דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי. וא"כ מבואר שהם הבינו דבטעמא דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי סגי אפי' בלא טעמא דסופו להקשות. ואפשר דסברי דעצם הדבר מה שהם מרים וצריכים מיתוק ע"י האור הוא דומה לסופו להקשות, דלא חשיב פרי כל כך, ולכן מועיל בו טעמא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי. אבל א"כ גם בשקדים המרים כן, והדרא קושיא לדוכתה הא לא נטעי אינשי אדעתא דהכי, ואמאי פסקו הרא"ש והשו"ע שמברך עליהם בפה"ע אם מיתקן ע"י האור.

אבל באמת להמג"א והגר"א קושיא מעיקרא ליתא, כיון דסברי דפרי גמור לא שייך טעמא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, ושקדים המרים הם פרי גמור (שהרי כשמיתקן מברך בפה"ע ולא בפה"א). ורק גרעינים אינם פרי להרשב"א, דרק לערלה נתרבו, (והמג"א מחדש בתירוץ שגם להרא"ש גרעינים המרים אינם פרי), אבל שקדים המרים הם פרי גמור ולכן לא שייך לומר בהם דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי.

ד. אבל ראיתי בשו"ע הגרש"ז שכתב ששקדים המרים שמיתקן ע"י האור מברך עליהם בפה"ע דנטעי להו אינשי אדעתא למתקן ע"י האור. ומבואר שהוקשה לו קושיא זו דהא לא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי, ולא תירץ משום שהם פרי גמור, כ"א משום

¹⁰ יתכן דזה תלוי בנידון אם הנך שקדים המרים שאוכלים אותם כשהם קטנים שדיבר בהם בה"ג היינו דבקטנותם אוכלים את השקדים עצמם, כפשטות לשון הרא"ש, או שבקטנותם אוכלים את הקליפה שלהם כי בקטנותו הוא רך, וכן מבואר בתר"י וכן הוא לשון השו"ע (ר"ב וע"י ביאור הלכה שם). דאם בקטנותם אוכלים את השקדים עצמם א"כ נטעי להו אדעתא לאכול השקדים בקטנותם וא"כ י"ל דגם כשהגדילו ונעשו מרים לא פקע מהם שם פרי (כל שמייתקם ועשאו ראויים לאכילה). אבל אם כונת הבה"ג שאוכלים את הקליפה שהם קטנים, ולזה יש להם דעת בשעת נטיעה, א"כ השקדים עצמם מעולם לא היו בכלל דעת, ואיך יועיל מה שמיתקן ע"י האור.

בפה"ע, הא לא נטעי לה אדעתא דהכי, והק' החזו"א (סי' ל"ג ס"ק ד') דכיון שברכתו בפה"ע א"כ מה איכפת לן במאי דלא נטעי אדעתא דהכי. ומוכח דהרשב"א ס"ל דגם בדבר שהוא עיקר פרי בעי' נטיעה אדעתא דהכי.

ח. ובאמת כי אלמלא פסקי השו"ע היה אפשר"ל שאי"צ לא לסברת המג"א דבפרי גמור לא איכפת לן אם נטעי אינשי אדעתא דהכי ולא לסברת הגרש"ז דנטעי אדעתא למתקן ע"י האור. והייתי אומר שהרא"ש שפסק שבשקדים המרים שמתקן ע"י האור מברך בפה"ע, אף דבאמת לא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי, לשיטתו שכתב גבי קורא לשני הטעמים שסופו להקשות וגם לא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי, וסובר שלא חזרה בה הגמ' מטעמא דסופו להקשות. ולכן שקדים המרים שאין סופן להקשות מברך עליהם בפה"ע, אם רק מיתקן ע"י האור (כי אם לא מיתקן מזקי ואינו מברך כלל כמבואר בדברי הרא"ש שם ע"ש). והרשב"א שכתב בחידושיו שגרעינים המרים שמתקן ע"י האור מברך עליהם שהנ"ב, אף שבמתוקים מברך בפה"א, לטעמיה שסובר שחזרה בה הגמ' מטעמא דסופו להקשות, ובטעמא דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי לחודיה סגי, וכנ"ל.

ט. אבל א"א לומר כן לפי מש"פ השו"ע לכולהו גם לדינו של הרא"ש ששקדים המרים שמתקן ע"י האור מברך עליהם בפה"ע, וגם לדינו של הרשב"א שגרעינים המרים שמתקן ע"י האור מברך שהנ"ב, וגם לדינו של הר"י"ף והרמב"ם שמברך על פלפלין בפה"א, ולא בפה"ע, וטעמא כפי שביאר בעצמו בב"י עפ"י הרשב"א משום דלא נטעי להו אינשי לגמרי אדעתא דהכי. וא"כ צריכים ליישב כל הני פסקי.

ולדעת הגרש"ז הוא ניחא וכנ"ל, ושיטתו שגם בפרי גמור מועיל טעמא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, וזהו טעמא דפלפלין שאין מברך עליהם בפה"ע (ומ"מ מברך בפה"א דנטעי להו קצת על דעת פלפלין כמש"כ הב"י בשם הרשב"א). ומ"מ שקדים המרים שמתקן ע"י האור מברך בפה"ע, דבאמת נטעי אינשי אדעתא למתקן ע"י האור. ומה שמ"מ על גרעינים המרים שמתקן מברך שהנ"ב, ואינו מועיל מה שנוטעים אותם ע"ד למתקן, משום שגרעינים המרים הם כעץ בעלמא, ואינם אפילו כפרי האדמה. וכן פירות מרים ועפוצים שמתקן.

אבל להמג"א והגר"א קשה, תינח הסתירה בין שקדים המרים לבין גרעינים המרים יישוב המג"א דגרעינים המרים אינם פרי (וכן פירות מרים ועפוצים) ושקדים המרים הם פרי גמור. ובפרי גמור ל"א דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי. והגר"א סובר שבאמת שני פסקי אלה סותרים אהדדי כי להרא"ש שגרעינים הם פרי גמור דמי באמת לשקדים המרים. אבל איך יתפרש לדעתם דין פלפלין, למה לא יברך בפה"ע, ומה לי דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, הא פרי גמור הוא, ובפרי גמור לא אזלינן בתר כונת הנוטע.

האדמה והם כעץ בעלמא. אבל המג"א אי"צ לזה, כי הוא סובר דבאמת לא נטעי אינשי אדעתא דמיתוק, ולכן לדידיה סגי לומר שאינם פרי, כמש"כ לענין גרעינים המרים, והיינו שאינם פרי גמור.

ו. והנה בגמ' לק' עמ' ב' מבואר דפלפלין רטובים יש להם דין פרי לענין ערלה וצריך לברך עליהם, אבל לא נתבאר בגמ' בהדיא איזו ברכה מברך, ודעת הרא"ש לברך בפה"ע, שהרי הם פרי, אבל הר"י"ף פסק שמברך בפה"א, ותמה עליו הרא"ש. והרמב"ם פסק כהר"י"ף. ובב"י סו"ס ר"ב הביא תשובה מהרשב"א שביאר דבאמת לא נטעי אינשי אדעתא דרטובים, והיה הדין נותן לברך שהנ"ב דומיא דקורא, רק כיון דנטעי אינשי קצת גם אדעתא דרטובים, לכן מועיל לברך עכ"פ בפה"א, אבל לא בפה"ע. ובשו"ע שם פסק לברך בפה"א, כהר"י"ף והרמב"ם, והמג"א הביא דברי הב"י בשם הרשב"א הנ"ל.

וקשה מאד, תינח לדעת הגרש"ז דגם בפרי גמור אמרינן דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, ניחא שפיר. אבל לדעת המג"א והגר"א דסברי דבפרי גמור לא אמרינן דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, א"כ פלפלין ג"כ הרי הם פרי גמור, ולמה לא יברך עליהם בפה"ע.

ז. מלבד זה קשה הא פלפלין אין סופן להקשות, ומה לי דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי. וכבר הזכרנו שהרא"ש גבי קורא כתב שני הטעמים, חדא דסופם להקשות, וגם דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי, הרי דתרווייהו צריכי וואי"ל דכונתו דבאחד מהם סגי, זה אינו דבוראי בטעמא דסופו להקשות לחוד לא סגי, כמבואר בגמ' (לו.) גבי צנון]. וכאן לא שייך לומר שהמרירות דומה לסופו להקשות, דפלפלין אינם מרים [אמנם הם חריפים אבל מהיכ"ת שחריפות מגרע].

ובזה נראה שדעת הרשב"א שבאמת בטעמא דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי לחוד סגי, ואפילו בדבר שאין סופו להקשות, שהרי עיין בחי' על הסוגיא דצלף (שם) שכתב שהעלין מברך עליהם בפה"א דנטעי להו אינשי אדעתא דהכי, והרי העלין אין סופן להקשות ולמה ליה לומר דנטעי להו אינשי אדעתא דהכי. אע"כ כנ"ל דס"ל דאילו לא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי היה מברך שהנ"ב.

שוב הראוני ברא"ה דפלפלין סופן להקשות, וא"כ י"ל שגם להרשב"א אי"צ שיהיה נטוע אדעתא דהכי כ"א בדבר שסופו להקשות. ומה שהוצרך הרשב"א בסוגיא דצלף לומר דנטעי על דעת העלין, אף שאין סופן להקשות, י"ל דהיינו משום דהעלין אין מתעשרין אפי' לר"א כמבואר בגמ', וע"כ דבאמת אינם ראויים כ"כ לאכילה, ורק בברכה הקילו כמש"כ הרשב"א שם דלענין ברכה כיון שנהנה ונטעי אדעתא דהכי מברך בפה"א, וא"כ אפשר דזה הוי כעין סופו להקשות דכיון שאינו ראוי לאכילה כ"כ כל שאינו נוטע על דעת כן לא חשיב פרי. אבל עי' בשו"ת הרשב"א תכ"ח שהקשה על הא דכל האילן משיוציאו ברכתם

האילן אינו אלא חסרון מצות פירוט, אבל המברך שהנ"ב על פת ויין שהטביעו להם חכמים. ועד"ז לענינו י"ל דהמברך בפה"א על ממשטב שטבעו חכמים. ועד"ז לענינו י"ל דהמברך בפה"א על האביונות הוא חסרון מצות פירוט, אבל המברך בפה"ע על התמרות והעלין דהיינו על חלקי האילן שלא תיקנו להם ברכת בפה"ע כלל הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים אלא דמ"מ יצא כיון שלא שיקר בברכתו וקיי"ל כר' יוחנן דגם המשנה ממטבע שטבעו חכמים בכה"ג יצא. ולכן במקום ספק עדיף לברך בפה"א, ולכל היותר אינו אלא חסרון מצות פירוט, ולא לברך בפה"ע דאפשר דהו"ל משנה ממטבע שטבעו חכמים.

אכן בבהגר"א כתב דטעמא דמברך בפה"א על הקפריסין משום שספק ברכות להקל, ואינו מובן לכ' מה ספק ברכות להקל שייך כאן, ומשמע דאילו היה ספק ברכות להחמיר היה מברך בפה"ע, ומה זה ענין, הרי אין כאן אלא ספק איזו ברכה נכונה לברך, ומה קולא וחומרא שייך בזה.

ואפי"ת דס"ל כמג"א וס"ל דלכן ברכת בפה"ע ובפה"א שוים לענין ספק (דלא כהחילוק שכתבנו בין חסרון מצות פירוט לבין משנה ממטבע שטבעו חכמים) מ"מ למה ברכת בפה"א חשיב קולא טפי מברכת בפה"ע.

וי"ל דלעולם הברכה הכוללת היא קולא, דאם יפרט יותר ממה שצריך מן הדין יכול לגרום ברכה שאי"צ, דאם יהיה לפניו צנון וקפריסין אם יחמיר לברך בפה"ע על הקפריסין יצטרך לברך ב' ברכות, ואם ייקל לברך בפה"א לא יברך אלא ברכה א'. ולכן בכל גונא ספק ברכות להקל לברך הברכה היותר כוללת כיון שיש ספק אם צריך לפרט יותר. וע"ע בהמשך.

ד. והנה יש לחקור למסקנת הגמ' דהנוטעים צלף דעתם אשותא דהיינו שדעתם גם על העלים והתמרות א"כ מ"ט דתנא דברייתא דעל האביונות והקפריסין מברך בפה"ע ועל העלים והתמרות מברך בפה"א. ומהו הקובע מה נחשב עיקר הפרי למברך עליו בפה"ע, ומה נחשב כעלים ותמרות שמברך עליהם בפה"א.

ואפשר דתלוי בכונה, דהיינו מה שעיקר דעתו עליו, דאף דמסקינן דדעתו נמי אשותא היינו כונה משנית, אבל לא הדר בה הגמ' ממש"א תחילה דדעתי אפרחא, דזה באמת עיקר דעתו.¹

אכן לפי"ד הרא"ה דפלפלין סופן להקשות י"ל דמה"ט גופא לא חשיבי פרי גמור ולכן תלוי בכונת הנוטע גם להמג"א והגר"א.

סוגיא דצלף

בגדר פרי העץ ופרי האדמה

הרמב"ן והרשב"א הביאו דעת הראב"ד שפסק דמברך בפה"ע על הקפריסין. והיה אפשר"ל דכיון דבא"י קיי"ל כר"א לכן ס"ל דלענין ברכה נקטינן כותיה וכתנא דברייתא דקפריסין הם פרה"ע. אבל מדברי הרמב"ן והרשב"א משמע שדעת הראב"ד דאפילו לר"ע הוא כן, ועיי"ש שהקשו עליו דא"כ מאי מקשה הגמ' ארב שאכל את הקפריסין מתנא דברייתא דמברך על הקפריסין בפה"ע, והוצרכו לומר דרב נקט כר"ע, הא לפי"ד הראב"ד גם לר"ע מברך על הקפריסין בפה"ע, ואף שלענין מעשר וערלה אינם פרי.

ב. הטור (יו"ד סי' רצ"ד) פסק דבא"י (דנקטינן כר"א) נוהג ערלה בקפריסין ובתמרות, וק' איך נוהג ערלה בתמרות כיון דמברך עליהם בפה"א.

ג. דעת בה"ג דלדינא מברך על הקפריסין בפה"א, וכדעת ר"ע, והקשו עליו תוס' דהא בא"י קיי"ל כר"א, ורק בחו"ל מקילין כר"ע משום דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל, וזהו לענין ערלה אבל לענין ברכה מהכ"ת לפסוק כר"ע. ותי' בתר"י דכיון דספיקא הוא לכן מברך בפה"א. וכן מבואר ברמב"ן. ובפשוטו כונתם דכיון שהוא ספק לכן מברך בפה"א דעיי"ז יוצא מדי ספק דאם בירך בפה"א על פרי העץ הרי יצא. והנה המג"א (ר"ס ר"ו) כתב דכל הגדל בעץ אף שאינו עיקר פרי או לא נגמר פריו וברכתו צ"ל בפה"א מ"מ אם בירך עליו בפה"ע יצא, ובאליה רבה ובאבן העזר הקשו עליו דא"כ כיון שכאן הוא ספק מהיכ"ת לברך בפה"א יותר מבפה"ע, הרי לכתחילה הוא ספק אם ברכת הקפריסין בפה"ע או בפה"א, ובדיעבד יצא בכל אופן.

ויש לחלק עפ"י מה שנתבאר לק' (מ:): דיש חילוק בין המברך שהנ"ב על פירות האילן דיצא לכו"ע כמבואר במשנה, לבין המברך שהנ"ב על פת ויין דתליא במחלוקת רב הונא ור' יוחנן במשנה ממטבע שטבעו חכמים. דהמברך שהנ"ב על פירות

¹ ולצד זה תלוי בדעת יל"ע דהרי עיקר דעתו א"פרא" ופרש"י דהיינו הפרי, ולכ' הפרי הוא האביונות דוקא, ואילו תנא דברייתא קאמר דמברך בפה"ע גם על הקפריסין. אכן עי' ברש"י שהקשה דמהגמ' הנ"ל מבואר דפרחא היינו האביונות ואילו לק' (עמ' ב') כשדנו אם הקפריסין יש להם דין שומר לענין ערלה מייתי עובדא שנפלו הקפריסין ולא מתו האביונות, ולשון הגמ' דשקלוה לפרחא דביטיתא ואיקיים ביטיתא, הרי ש"פרא" היינו הקפריסין ולא האביונות. ותירץ דבאמת גירסת הערוך שם דשקלוה לניצא דפרחא ואיקיים ביטיתא, וא"כ ניהא דגם שם "פרא" היינו האביונות, והקפריסין הם "ניצא" (ומקביל לנץ דרמונא עיי"ש). אלא דלגירסת הערוך קשה הלשון דנטלוה לניצא דפרחא ואיקיים ביטיתא, למה תחילה קורא לאביונות "פרא" ואח"כ קורא להם "ביטיתא". ומשמע מזה דפרחא היינו שם כולל לאביונות כמו שהם גדלים עם הקפריסין יחד, ואותו "פרא" כולל משני חלקים, "ניצא" דהיינו קפריסין ו"ביטיתא" דהיינו אביונות. והיינו דקאמר דשקלוה לניצא של הפרחא ונשאר רק הביטיתא של הפרחא.

על הקפריסין בפה"ע. וביאור זה בדברי הראב"ד ראיתי בס' שלמי ניסן בשם הג"ר גרשון איידלשטיין שליט"א.

ו. והנה הטור (סי' ר"ב) פסק דעל קנה סוכר מברך בפה"ע, הרי דס"ל דתלוי בכונת הנוטע. אבל נראה דס"ל עוד דבעצם כל הגדל בעץ הוא פרי העץ לענין ערלה, דזה אינו תלוי בכונת הנוטע כלל. ומה דלר"ע אין דין ערלה בקפריסין היינו משום שאינם ראויים לאכילה וכמו דס"ל דאינם מתעשרים ואפילו כמעשר ירק. ורק לענין ברכה הוא דאמרינן דאינו מברך בפה"ע כ"א על מה שעיקר דעתו עליו, והוא משום דכל שאין עיקר דעתו עליו אינו חשוב כ"כ ואי"צ פירוט כ"כ, וסגי בברכת בפה"א שהיא כוללת, ורק עיקר הפרי שהוא חשוב יותר בזה קבעו בברכת בפה"ע שהיא פרטית יותר.

ז. ומעתה יש לנו דרך נוספת בביאור דברי הגר"א, דכיון דמספק"ל אם כר"ע דמברך על הקפריסין בפה"א אם כר"א דמברך בפה"ע, לכן מברך בפה"א דספק ברכות להקל, ותמהנו מה זה ענין לקולא וחומרא, אבל למבואר י"ל דס"ל כהטור, דבין לר"ע בין לר"א הקפריסין ואפילו התמרות הם פרי העץ וכמו לענין ערלה, דכל הגדל על העץ הוא פרי העץ. (אלא דלר"ע הקפריסין והתמרות אינם חייבים בערלה משום שאינם ראויים לאכילה כ"כ וזה אינו ענין לברכה.) אלא דלר"א חשובים הקפריסין גם עיקר הפרי להצריכם ברכה פרטית דבפה"ע, משא"כ לר"ע אינם חשובים עיקר פרי ואי"ח לפרט וסגי בברכת בפה"א שהיא כוללת. וזהו ממש בגדר ספק ברכות להקל, דמסופק אם חייב לפרט, ומספק אי"ח דספק ברכות להקל.

וא"ת מ"מ אמאי לא יברך בפה"ע דמהיות טוב אל תקרא רע, ואם הוא מסופק אם חייב לפרט למה ייקל לברך ברכה כללית, מה יזיק לברך ברכה פרטית יותר. אבל אי"ז כלום דא"כ גם האוכל ענבים למה לא יפרט בורא פרי הגפן, אלא לעולם אין לפרט יותר ממה שצריך מן הדין. ועוד דאם יפרט יותר ממה שצריך מן הדין יכול לגרום ברכה שאי"צ, וכמש"נ לעיל דאם יהיה לפניו צנון וקפריסין אם יחמיר לברך בפה"ע על הקפריסין יצטרך לברך ב' ברכות, ואם ייקל לברך בפה"א לא יברך אלא ברכה א'. ולכן בכל גונא ספק ברכות להקל לברך הברכה היותר כוללת כיון שיש ספק אם צריך לפרט יותר.

גם דברי המג"א שאם בירך בפה"ע אל התמרות והעלין יצא מתבארים יותר לאור דברי הטור, דבעצם כל היוצא מן העץ הוא

או"ד הוא מעצם תכונת הפרי דיש דבר שהוא בצורת פרי ויש בו זרע וזהו פרה"ע, ושאר הגדל בעץ אינו בתכונת פרי והוא כגוף העץ וברכתו בפה"א."

ונראה שנחלקו בזה ראשונים. דהנה הרמב"ם (פ"ח ה"ה) הביא פלוגתת הגאונים לענין קנה סוכ"ר אם ברכתו בפה"ע או בפה"א, וברמב"ן ביאר יסוד פלוגתתם דלכו"ע הוא עץ, ונטעי אדעתא דהכי, אלא דהסוברים שמברך בפה"א דעתם שפרי העץ היינו דמפיק פירא, אבל הסוכר הוא העץ עצמו. (ולא ברירא לי אם כונתו במש"כ דמפיק פירא היינו שהעץ מוציא הפירות ואילו קנה הסוכר אינו יוצא מן העץ אלא הוא גוף העץ, או"ד כונתו דפרי העץ הוא מה שמפיק פירות אחרים ע"י שיש בו זרע.) וסיים הרמב"ן בשם בה"ג דדמי לשותא ופרחא, ושותא היינו תמרות ועלין דסוגיין. (ומש"כ לשותא ופרחא, והרי פרחא הם האביונות שהם עיקר הפרי וברכתם בפה"ע, צ"ל שכונתו דדמי לחילוק שבין שותא ופרחא.) ומבואר להדיא ששיטה זו סוברת דטעמא דתמרות מברך עליהם בפה"א אינם משום חסרון דעת אלא משום שבעצם תכונתם אינם נחשבים פרי העץ אלא גוף העץ.

אבל הסוברים שמברך בפה"ע על קנה הסוכ"ר בודאי ס"ל דאינו תלוי בזה אלא בעיקר כונת הנוטע וכיון שנוטעים על דעת הקנים ברכתם בפה"ע.

ה. ומעתה י"ל שדעת הראב"ד דגדר פרי העץ באמת תלוי בעיקר צורת הפרי, והוא מפרש הסוגיא כך, דרב זרק את האביונות ואכל את הקפריסין והיה ס"ד משום שהקפריסין אינם נחשבים פרי העץ בעצם תכונתם, שאינם בגדר מפיק פירא, ועל זה מקשה מהברייתא דמברך עליהם בפה"ע הרי שפרי העץ הם. (ואם נאמר דפרי העץ תלוי במה שיש בו זרע צ"ל דכיון ששומרים על הפרי נחשבים כהפרי עצמו. ואף שאין לו דין שומר לענין ערלה, כמבואר לק' בסוגיין כיון שלא מיית פירא אם יינטלו, אבל מ"מ לעניננו חשובים הם כפרי העץ.)

ומתריך הגמ' דהוא דאמר כר"ע שאינו מעשר את הקפריסין, וטעמא דר"ע אינו משום שהקפריסין בעצם אינם פרי העץ אלא גוף העץ, דאכתי יעשרם מדין מעשר ירק, אלא ע"כ טעמא דר"ע דאינם ראויים לאכילה כ"כ, וכן התמרות והעלין. אבל לעולם אילו היו ראויים לאכילה היו נחשבים פרי העץ. והרי לענין ברכה מקילין בגדר ראוי לאכילה, שהרי העלין לכו"ע אין מתעשרים ומ"מ מברך עליהם. וא"כ לא פליג ר"ע על התנא דברייתא דמברך

ולפי"ז מש"א הגמ' דנטעי אינישי "אדעתא דפרחא" י"ל דכונת הנוטעים כוללת כל הפרחא, האביונות עם הקפריסין יחד, ולכן ברכתם בפה"ע.

" באופן אחר היה אפש"ל דטעמא דמברך בפה"א על העלים והתמרות משום שסופן להקשות (כמבואר במאירי) וכיון שסופן להיות כעץ בעלמא אף שעכשיו ע"י שדעתא דינישי עליהם הם נחשבים פרי אבל א"א שייחשבו עיקר הפרי, ולכן ברכתם בפה"א. אבל מסתבר דכל כה"ג הו"ל לראשונים לפרש.

ב. ועי' ברא"ש שהביא דעת בה"ג דהלכה כר"ע ולכן מברך בפה"א על הקפריסין. וכ"פ הרי"ף והרמב"ם וכן איתא גם ברשב"א. וק' הא לר"ע אין הקפריסין מתעשרים כלל אפילו כמעשר ירק, הרי שאינם פרי כלל, ולמה מברך בפה"א. אבל לפי שי' הרמב"ן דטעמא דר"ע דצלף הוא אילן ובאילן ליכא מעשר ירק ניחא.

עו"ל דהרי תנא דברייתא הוא ר"א כמש"כ הראשונים הנ"ל, ויק' הא אפילו לר"א אינו מעשר את העלין ולמה א"כ מברך עליהם בפה"א. עי' ברא"ש וברמב"ן וברשב"א שהקשו כן ותי' לחלק בין מעשר לברכה. (ולק' נדבר בביאור דבריהם והחילוק שבין דברי הרא"ש לבין דברי הרשב"א.) וא"כ י"ל דפשיטא להו להנך ראשונים דמדור"א נשמע לר"ע דאף מה שאין דעתו עליו כ"כ להיות חייב במעשר מ"מ מברך עליו עכ"פ בפה"א. ובאמת שכן מפורש ברמב"ן, אלא שקשה לי למה צריך הרמב"ן לזה הא לדידה בלא"ה לק"מ, וצ"ע.

עוד היה אפשר לראשונים דר"ע אין דעתו על הקפריסין, ולמעשר בעי' שיהיה דעתו בשעת נטיעה ע"ז, אבל לענין ברכה ס"ל דלא בעינן דעת כ"א בסופו להקשות, כדמשמע מדברי שמואל לעי' דתלה טעמא דקורא מברך עליו שהנ"ב משום שסופו להקשות, ולא סגי ליה בטעמא דלא נטעי אינשי אדעתא דקורא. וכמו שמשמע מדברי הרא"ש לעי' שם שהביא ב' הטעמים, דסופו להקשות וגם לא נטעי אינשי כו'. והגמ' לעי' שהק' מקורא אצלף והוצרך לתרוץ דבצלף נטעי אינשי אדעתא דשותא, היינו כמש"כ המאירי משום דגם בצלף התמרות והעלין סופן להקשות. וממילא דלר"ע דאין דעתו כ"א על האביונות איה"נ דעל התמרות והעלין יברך שהנ"ב, שסופן להקשות, אבל על הקפריסין שאין סופן להקשות לא איכפת לן בכונתו ויברך עכ"פ בפה"א. ומדוייק שהרמב"ם לא כתב אלא שמברך בפה"א על הקפריסין, אבל לא הזכיר מברכת העלין והתמרות. אבל עי' בטור שכתב מפורש דמברך בפה"א על התמרות והעלין ג"כ. וע"ע לק' מה שנכתוב בביאור השמטת הרמב"ם.

ג. הרמב"ם (פ"ב תרומות ה"ד) אף שפסק כר"ע דמעשר רק את האביונות מ"מ כתב דכל זה בנוטע על דעת זרע אבל בנוטע על דעת ירק מעשר גם את הקפריסין והתמרות, ומקורו מהירושלמי. ולכ' מבואר מזה דטעמא דר"ע באמת משום שאינו נוטע אדעתא דשותא. ולכ' א"כ כשנוטע על דעת ירק יהיה דעת ר"ע כדעת ר"א,

פרי העץ, רק דאפשר שלא תיקנו לו ברכה מפורטת, אבל בדיעבד אין הפירוט היתר פוסל הברכה.

הערות במחלוקת ר"ע ור"א

בפשוטו היה נראה דתנא דברייתא דמברך בפה"ע על הקפריסין הוא ר"א. וכן מבואר ברמב"ן וברשב"א ובריטב"א. ולפי"ז מה שלר"א מעשר את העלין ואת התמרות אי"ז מדין מעשר אילן (שהרי ברכתם בפה"א) אלא מדין מעשר ירק.

ולפי"ז יוצא דנחלקו ר"א ור"ע בשתים, חדא דר"ע ס"ל דמעשר רק את האביונות לבד, שהם פרי העץ. ושאר הדברים אינו מעשר אפילו מדין מעשר ירק. ור"א ס"ל דמעשר גם את התמרות והעלין מדין מעשר ירק. ועוד נחלקו מה הוא עיקר פרי האילן, דלר"ע רק האביונות הם פרי האילן (ורק בהם נוהג ערלה, ורק עליהם מברך בפה"ע), ור"א ס"ל דגם הקפריסין הם פרי העץ. כ"כ הרמב"ן דר"ע ור"א נחלקו בשתים.

עוד היה אפשר לראשונים דהכל פלוגתא א', דזה מוסכם לכו"ע שאם הקפריסין הם פרי, הרי הם בגדר פרי העץ ולא פרי האדמה, ולא דמי לתמרות ולעלין, אלא דר"ע ס"ל דאינם פרי כלל, דלא נטעי אינשי כ"א אדעתא דאביונות. ור"א שהוא תנא דברייתא ס"ל דנטעי אינשי גם אדעתא דשותא, וכמה שאמרו בגמ' לעי', וממילא דהכל פרי, אלא שהקפריסין הם פרי העץ והעלין והתמרות הם פרי האדמה. ועי' לעי' מה שביארנו עד"ז שיטת הראב"ד. ולפי"ז מש"א בגמ' לעי' דצלף נטעי אינשי אדעתא דשותא זה נאמר דוקא אליבא דתנא דברייתא שהוא ר"א, ודלא כר"ע.

אבל הרמב"ן נראה לא ניח"ל בזה משום שהוא פי' דמה שנחלקו ר"ע ור"א אם מעשר התמרות כו' אינו משום שנחלקו בדעת הנוטע, אלא משום דר"ע ס"ל דצלף הוא אילן ובאילן אין מעשר ירק, ור"א ס"ל דצלף יש בו דרכים שוה לאילן ויש בו דרכים שוה לירק עיי"ש. ולפי"ז מש"א לעי' דנטעי אינשי אדעתא דשותא הוא לכו"ע, וא"כ מה שנחלקו ר"ע ותנא דברייתא אם הקפריסין הם פרי אי"ז מחלוקת בדעת הנוטע אלא דר"ע ס"ל דבעצם הקפריסין אינם פרה"ע ותנא דברייתא חולק.^ט

^ט לפנינו ברמב"ן בתחילת דבריו כתוב בזה"ל ופירוש לר"א מתעשר תמרות כירק ומתעשר באביונות וקפרס והוא באילן פירא דעבדי צלף ספק ירק עכ"ל, והלשון מסורבל ובודאי צריך תיקון, ובפרט מש"כ דעבדי צלף ספק ירק, דזהו שיטת ב"ש, והרי הרמב"ן ס"ל דתנא דברייתא הוא ר"א ואם הוא ספק ירק למה מברך בפה"ע על האביונות והקפריסין. והרי הרמב"ן בהמשך בפירוש כתב דרב יהודה אמר רב חשש לר"א (ולכן בא"י יש דין ערלה על הקפריסין) ולא חשש לב"ש (ולכן בחו"ל יש דין ערלה על האביונות, דלב"ש דהוא ספק ירק אין בו דין ערלה בחו"ל כלל כמבואר בגמ').

וכמבואר בסוגיין. ולפי"ז מש"כ הר"ש סירליאו דהקפרס והתמרות הם בפה"א זהו כדעת ר"ע.

ה. ולפי"ז זה מחלוקת ר"ע ור"א ותנא דברייתא אינה במחשבת הנוטע כלל, רק בעיקר שם הפרי, דלר"א הצלף הוא ירק כב"ש ואין שם פרי כלל וכולו מתעשר כאחד. ולר"ע ותנא דברייתא הוא אילן כב"ה, אלא שחולקים אם האביונות לבד הם פרי, וכדעת ר"ע, או שגם הקפריסין הם פרי, וכדעת תנא דברייתא.

ויש לעי' לפי"ז דא"כ מש"א בגמ' לעי' דנטעי אינשי אדעתא דשותא אף שזה נאמר אליבא דתנא דברייתא אבל מסתמא לא פליג על זה ר"ע. ונמצא שנוטעים הצלף על דעת העלין והתמרות ג"כ. וק' א"כ למה לר"ע אינו מעשר את העלין והתמרות, ומאי שנא מהנוטע על דעת ירק שמעשר הכל, וכמש"פ הרמב"ם. (ושמא הר"ש סירליאו באמת יחלוק על זה.)

אכן י"ל עוד שכונת הגמ' שם באופן אחר, לא שסתם בנ"א נוטעים גם אדעתא דשותא, רק דכיון שיש עכ"פ בנ"א שנוטעים אדעתא דשותא, והיינו אותם הנוטעים על דעת ירק, לכן השוו חכמים מידותיהם וקבעו ברכתו בפה"ע ובפה"א בכל אופן. וע"ע לקמן בסמוך מש"נ בשיטת הרמב"ם.

בשיטת הרמב"ם

הרמב"ם (פ"ב תרומות ה"ד) פסק כר"ע דאינו מעשר אלא אביונות בלבד וביאר משום דהקפריסין והתמרות לא חשיבי פירא.²

עו"כ הרמב"ם דאם נטע על דרך ירק אז גם התמרות והקפריסין מתעשרים. ומבואר דמה דבסתמא לא חשיבי פירי הוא משום שאינו נוטע אדעתם, ולכן כשנוטע אדעתא דירק חשיבי פירי ומתעשרים.³ ומ"מ צ"ב מקור דברי הרמב"ם בזה, ואם מסברא הו"ל לומר בלשון יראה לי.

ב. ויל"ע דבהל' מע"ש ונט"ר (פ"י ה"ג) סתם הרמב"ם דאין איסור ערלה כ"א באביונות, ולמה לא חילק גם שם דזהו בנוטע סתם,

ויברך בפה"ע על הקפריסין, וגם יהיו הקפריסין אסורים משום ערלה, וק' דהרמב"ם בהל' ברכות ובהל' ערלה לא הזכיר מזה.

ושמא לפי"ד הרמב"ן דטעמא דר"ע משום שצלף הוא אילן ובאילן ליכא מעשר ירק, י"ל דכל זה כשלא נטע בהדיא על דעת ירק אבל נטע על דעת ירק חייבו גם אילן במעשר ירק, ומ"מ הקפריסין לר"ע הם פרי האדמה ולא פרי העץ.

וע"ע לק' בסמוך מה שנבאר בשיטת הרמב"ם.

ד. עוד יש כאן שיטה אחרת דעי' בירושלמי סופ"ד דמעשרות הקפרס והתמרות מין אחד הן ומעשר מן הקפרס על התמרות ומן התמרות על הקפרס אבל לא מהן על האביונות ולא מן האביונות עליהם. ובפירוש הר"ש סירליאו כתב וז"ל הקפרס והתמרות מין אחד ואכולהו מברכין בפה"א דירק הם. אבל לא מהן על האביונות דאביונות הוו פרי האילן עכ"ל. וקשה אליבא דמאן אזלא, אם כר"א הא אמרינן בסוגיין דהקפריסין והאביונות שניהם ברכתם בפה"ע. ואם כר"ע הא התמרות והקפריסין אינם מתעשרים כלל.

אכן באמת אזיל לשיטתו בפירוש המשנה שם שכתב לפרש פלוגתת ר"א ור"ע דר"א (שהוא שמותי) אזיל בשיטת ב"ש דצלף הוא ירק, וכיון שהוא ירק חשיב הכל אוכלא, אבל ר"ע ס"ל שהוא אילן, וכיון שהוא אילן רק הפרי הוא אוכלא והשאר הוא כקורא וכקליפין בעלמא את"ד.

וזה כעין פי' הרמב"ן אלא דבעוד דהרמב"ן ס"ל דלר"א השוו צלף לאילן ולירק, דעת הר"ש סירליאו דלר"א הוא ירק גמור. ויקשה לכ' א"כ הברייתא דמברך על האביונות והקפריסין בפה"ע הוא דלא כמאן, וע"כ דלפירושו תנא דברייתא אינו לא ר"ע ולא ר"א, ויש כאן ג' שיטות דר"א הסובר דאפילו התמרות מתעשרין ויש בו דין מעשר ירק ס"ל דצלף אינו עץ כלל, וכב"ש (ויותר ממנו דב"ש ספוקי מספקא ליה ואילו ר"א פשיטא ליה כן). ור"ע סובר שצלף הוא עץ, והאביונות לבד הם הפרי, ולכן רק האביונות מתעשרים. אבל הקפריסין לאו פרי הם, ולכן אין מתעשרים, כמו התמרות. ותנא דברייתא דעל הקפריסין והאביונות מברך בפה"ע סבר כותיה דר"ע בחדא ופליג עליה בחדא, דסבר כותיה דצלף הוא עץ, ופליג עליה בחדא שסובר שהקפריסין הם ג"כ פרי,

² וזה דלא כרמב"ן שפי' דלעולם הוי פירא אלא דאינם פרי האילן, וטעמא דר"ע משום דס"ל דצלף הוא אילן ולא ירק ובאילן לא חייבו מעשר ירק עי"ש. אבל מדברי הרמב"ם מבואר דטעמא דר"ע דהקפריסין והתמרות לא חשיבי פירא כלל, ואפילו כפה"א אינם.

³ אבל לרמב"ן גם אם יטע אדעתא דירקא לא יתחייב במעשר לר"ע דסוכ"ס הצלף הוא אילן, והקפריסין והתמרות אינם פרי האילן אלא כירק, ואין מעשר ירק באילן.

שייחשבו התמרות והקפריסין פירא אבל עדיין אינם עיקר הפרי של הצלף, ונשארו בגדר פרי האדמה ולא פרי העץ.

וקרוב אצלי לומר עוד דלא מלבו בדה הרמב"ם את הדברים, אלא שהוא מפרש את דברי הגמ' לעיל דתחילה נקטה הגמרא דנטעי אינשי אדעתא דפרחא לבד, והדר קאמרה הגמרא דנטעי אינשי אדעתא דשותא, דהרמב"ם מפרש דאי"ז חזרה בגמ' לענין המציאות, וגם אין הכונה דעיקר כונתם לפרחא אלא דיש להם גם כונה שניה כללית גם לשותא (וכפי הרמב"ן). אלא הענין דאמנם רוב בני"א נוטעים אדעתא דפרחא לבד, אלא דקאמרה הגמ' כיון דאיכא בני"א שנוטעים אדעתא דשותא, דהיינו הנוטעים על דעת ירק, ולגביהם התמרות והעלין חשובים קצת לברך עליהם בפה"א לכן חז"ל השוו מידותיהם לענין ברכות ותיקנו דכו"ע יברכו בפה"א על התמרות והעלין. (ובזה נבדל מקורא דאין אחד שנוטע אדעתא דקורא ולכן ברכתו שהנ"ב.) וא"כ מבואר דגם הנוטע אדעתא דירק אינו מברך אלא בפה"א, דכיון דרוב בני"א נוטעים אדעתא דפרחא א"כ הוא עיקר הפרי ליחשב פה"ע, והתמרות והעלין גם כשנטע אדעתא דירקא לא נעשו אלא פה"א.

ומזה למד הרמב"ם לדעת ר"ע, דכיון דלר"ע רק האביונות הם פה"ע ולא הקפריסין, דס"ל דרוב בני"א נוטעים על דעת האביונות בלבד (ובזה פליג על ר"א דס"ל דרוב בני"א נוטעים גם על דעת הקפריסין), לכן גם הנוטעים אדעתא דירקא אינו מועיל אלא לעשות את הקפריסין לפה"א ולא להחשיבו לפה"ע, ולכן אינו מברך על הקפריסין אלא בפה"א, ואי"ח בערלה.

ה. ובאמת לפי"ד הרמב"ם יש מקום לומר דאין חילוק בעצם בין גדר פירא לענין ברכות לבין גדר פירא לענין מעשרות, ודלא כראשונים שהקשו למה לר"א אינו מעשר את העלין ומ"מ מברך עליהם בפה"א, ונדחקו לחלק בין מעשרות לברכה. דמש"א ר"א דאינו מעשר את העלין היינו כשנטע לזרע, אבל אם נטע לירק אפשר דגם העלין מתעשרין, ואפילו לר"ע כן, והרמב"ם שכתב דאם זרע לירק מעשר את התמרות והקפריסין ולא הזכיר את העלין לא הוצרך לבארו שהוא פשוט שהרי הזרע לירק היינו שזרע לעלין שהם הירק. וממילא דלענין ברכה כיון דאיכא דנטעי אדעתא דשותא דהיינו אדעתא דירק לא פלוג רבנן וברכתו בפה"א. וכן לר"ע אף דאם נטע לזרע רק האביונות מתעשרים אבל אם נטע לירק הכל מתעשר ולכן לענין ברכה מברך בפה"א.

אלא דעדיין יל"ע דר"א אמר דמעשר את התמרות, וע"כ היינו כשלא נטע לירק, דהרי אם נטע לירק ל"פ ר"ע, וקשה לפמ"ש"ג דהרמב"ם מפרש דמש"א דנטעי אינשי אדעתא דשותא היינו מקצת בני"א הנוטעים לירק אבל סתם בני"א אינם זורעים אלא

אבל אם נטע אדעתא דירק נעשה פירא ויהיה איסור ערלה בקפריסין.

וכן בהל' ברכות (פ"ח ה"ו) סתם דמברך בפה"ע על האביונות ובפה"א על הקפריסין, ולמה לא חילק דאם נטע אדעתא דירק מברך בפה"ע גם על הקפריסין.

ג. לכאורה היה אפשר"ל דאף אם נטע אדעתא דירק דנעשה פירא אבל לא נעשו הקפריסין וכ"ש התמרות פרי העץ, אלא הם בגדר פרי האדמה. דגדר החילוק בין חלקי האילן שברכתם בפה"ע לחלקי האילן שברכתם בפה"א אינו תלוי בדעת הנוטע אלא במציאות, וכשיטת הרמב"ן (לו:): בשם בה"ג (דעל סוכ"ר מברך בפה"א כיון שאינו "מפיק פירא" אלא מגוף העץ וכתמרות בצלף), וכתב הרמב"ן דר"ע ס"ל דגם הקפריסין בעצם אינם בגדר פרי העץ אלא כגוף העץ דחשיב פה"א.

אבל קשה לומר כן בדעת הרמב"ם, דהרי תנא דברייתא ודאי ס"ל דהקפריסין הם פרי העץ דהרי מברך עליהם בפה"ע. ומהיכ"ת דר"ע פליג על זה. דבשלמא הרמב"ן הרי פי' דזהו גופא בכלל פלוגת ר"ע ור"א, דר"ע ס"ל דאינו מעשר את הקפריסין משום שאינם פרי האילן אלא כירק ואין מעשר ירק באילן. ²² אבל הרמב"ם הרי פי' דטעמא דר"ע דאינו מעשר את הקפריסין ואת התמרות אינו משום שהם כפרי האדמה אלא משום שאינם פירא כלל כשנטעם סתמא, ואם נטעם אדעתא דירק באמת נעשו פירא ומתעשרים, וא"כ כשנטעם אדעתא דירק דנעשו פירא למה לא נלמד מתנא דברייתא דהקפריסין הם פרי העץ ולא פרי האדמה. דלא מצינו שנחלקו ר"ע ותנא דברייתא אלא אם הקפריסין והתמרות הם פירא כלל, והיינו כשנטעם סתמא, אבל כשנטעם אדעתא דירקא נעשו פירא מהיכ"ת לשוות פלוגתא חדשה בין ר"ע לתנא דברייתא, ומתנא דברייתא למה לא נשמע לר"ע דהקפריסין הם בעצם פה"ע.

ד. ולכאורה צ"ל דס"ל להרמב"ם כהשיטות דהחילוק בין חלקי האילן שברכתם בפה"ע לבין חלקי האילן שברכתם בפה"א אינו תלוי במציאות אלא בדעת הנוטע, דמה שעיקר דעתו עליו בשעת נטיעה חשיב פה"ע, ומה שאין עיקר דעתו עליו בשעת נטיעה חשיב פה"א. וזהו טעמא דתנא דברייתא דהאביונות והקפריסין ברכתם בפה"ע דעיקר דעת הנוטע אדעתא דפרחא וזה כולל גם הקפריסין, ואילו על התמרות והעלין מברך בפה"א דאין עיקר כונת הנוטע עליהם רק דיש שם קצת דעת לאכול גם אותם דנטעי גם אדעתא דשותא. ועוד ס"ל לרמב"ם דכיון דלר"ע אין לנוטע צלף בסתמא דעת אלא על האביונות בלבד, עד כדי שהשאר אין לו דין פירא כלל, לכן גם אם נטע אדעתא דירק אף דמועיל

²² ור"א דהוא תנא דברייתא ס"ל דהקפריסין הם בעצם פרי האילן ולכן ברכתם בפה"ע, וגם ס"ל דצלף יש בו דרכים ששוה לירק ולכן יש בו גם מעשר ירק ולכן מעשר את התמרות ג"כ, ובתרי פליגי עיי"ש.

אין מעשרין את העלין

ע' ברשב"א דתנא דברייתא הוא ר"א, והק' הא לר"א אינו מעשר את העלין ואמאי מברך עליהם בפה"א. ותי' דלענין ברכה כיון שנהנה ונטעי אינשי גם על דעת העלין לכן מברך עליהם בפה"א, משא"כ לענין מעשר דרבנן הקילו שלא להחשיבו ירק. (וכע"ז ברמב"ן, אלא דברשב"א מפורש יותר שהוא מקולי מעשר ירק.) יש לפרש דבריו דהעלין בעצם אינם ראויים לאכילה כ"כ, ולכן מקילין לענין מעשר ירק שלא להחשיבם אוכלין, אי"נ יש לפרש דאין נוטעים על דעת העלין כ"כ, רק קצת כונת נטיעה יש, ואי"ז מספיק לענין חיוב מעשר, אבל לענין ברכה סגי בזה.

ונראה להכריח כהפירוש השני בדבריו, שהרי ע"ע בהמשך דבריו שהק' א"כ שיש חילוק בין מעשר לברכה א"כ מנא פשיטא לה לגמ' דר"ע פליג אתנא דברייתא, דילמא אף דר"ע ס"ל דקפריסין אינם מתעשרים אבל מ"מ מברך עליהם בפה"ע. ואם איתא שהחילוק בין מעשר לברכה הוא בגדר ראוי לאכילה א"כ מאי קשיא ליה, דילמא פשיטא לה להש"ס דקפריסין ראויים לאכילה לגמרי, ומה שאין מתעשרים לר"ע משום שאין דעתו עליהם ובה אין חילוק בין מעשר לברכה. אלא ע"כ כהפירוש השני, דהחילוק בין ברכה למעשר הוא באמת בכונה הנצרכת, דלברכה סגי בכונה קצת, ולמעשר בעי כונה גמורה. ולכן הק' שפיר מנ"ל להגמ' דר"ע פליג אתנא דברייתא, דילמא לעולם מודה ר"ע שיש קצת כונה על הקפריסין, ולכן מברך עליהם בפה"ע, אלא שאין שם כונה מספקת לחיוב מעשר.

וכן מבואר ברמב"ן, דטעמא דר"א דאינו מעשר את העלין משום דדמי לכוסבר שנטעו על דעת זרע דאינו מעשר את הירק, משא"כ לענין ברכה כיון דאכלי להו אינשי ודעתא דאינשי בשעת נטיעה אכל מאי דחזי ל' מיניה לכן מברך בפה"א. ומפורש דהחילוק הוא לענין דעת, דלענין מעשר אין הירק חייב אא"כ היה דעתו מפורש עליו בשעת נטיעה, ובצלף אין דעת מפורשת על העלין, ומה שאמרו דדעתא אשותא היינו דעת כללית לאכול את כל מה שראוי לאכול, משא"כ לענין ברכה סגי גם בדעת כללית זו.

ב. ויל"ע לדעת הרמב"ן א"כ מ"ט מעשר את התמרות, הא עיקר דעת הנוטע הוא אדעתא דפרחא דהיינו האביונות כמבואר בגמ' לעיל. וצ"ל אחד מן השנים, או דבאמת עיקר דעתו גם על התמרות והם בכלל "פרחא". ומה שמברך על התמרות בפה"א ולא בפה"ע אינו מחמת חסרון דעת הנוטע אלא הרמב"ן לשיטתו (לו:): דס"ל ככה"ג דמברך בפה"א על סוכ"ר כיון שאינו "מפיק

לפרחא דהיינו האביונות והקפריסין (דמה"ט מברך עליהם בפה"ע) וא"כ איך אמר ר"א דמעשר את התמרות כשלא נטע לירק.

ולכאורה יהיה צ"ל לדעת הרמב"ם דר"א לאו היינו תנא דברייתא, ולר"א סתם בנ"א נוטעים גם על דעת התמרות ג"כ ותהיה ברכתך בפה"ע.

ו. אלא דיל"ע מדין פלפלא רטיבתא דהרמב"ם (שם ה"ז) פסק דמברך בפה"א ולא בפה"ע, אף שהוא עץ לענין ערלה כמש"א ר"מ (לק' עמ' ב'), וביאר הכס"מ דמברך בפה"א ולא בפה"ע משום שעיקר דעת הנוטע ליבשתא. וקשה כיון שאין עיקר דעת הנוטע ארטיבתא, א"כ למה חייבים בערלה, ומאי שנא מצלף דפסק הרמב"ם שאין דין ערלה בקפריסין ומשמע אפילו אם נטע אדעתא דירק כיון שעיקר דעת רוב בנ"א על האביונות וכמש"נ.

(ואי"ל דהקפריסין בעצם אינו פרי העץ מצד צורתם זה אינו כנ"ל דהא תנא דברייתא ס"ל דמברך עליהם בפה"ע ולא פליג ר"ע אלא משום דאין דעתו עליהם וכמש"נ.)

וי"ל דפלפלין כיון שנוטעים על דעת הפרי חשיב פרי האילן לענין ערלה ואף דדעתו לייבשם אבל סוכ"ס דעתם על הפרי ולענין ערלה מה לי אם יאכלם רטובים או יבשים. ורק לענין ברכה כיון שאין דעת רוב בנ"א בשעת נטיעה לאכלם רטובים לכן לא חשיבי לברך עליהם ברכה פריית. וכעין הסברא שביארנו לעיל בדעת הטור והשו"ע (שפסקו שיש דין ערלה בתמרות ומ"מ ברכתם בפה"א). אלא דצ"ע מנין למד הרמב"ם סברא זו.²²

עוי"ל דהרי הרמב"ם השמיט דינו של ר"מ דפלפלין חייבים בערלה, וכתב הכפות תמרים (יומא פא:): דהרמב"ם ס"ל דר"מ הוא יחידאה וחכמים פליגי עליה. ולפמ"נ יש לבאר עוד דה"ט גופא דדחה הרמב"ם את דברי ר"מ מהלכתא, דר"מ ס"ל דאף דנטעי אדעתא דיבשתא (כשכבר אינו פרי) מ"מ חשיבי פה"ע לחייב משום ערלה, ולא אזלינן בתר כונת הנוטע, אבל אנן קיי"ל כר"ע דאין דין ערלה בקפריסין כיון דלא נטעי אלא אדעתא דאביונות, דכל שאין דעתו עליו בשעת נטיעה לאו פרי העץ הוא ואי"ח בערלה.

²² דתינח הטור ביארנו לעיל דס"ל דזהו גופא טעמא דתנא דברייתא דמברך בפה"ע על האביונות והקפריסין ובפה"א על התמרות והעלין, אף דגם התמרות חייבים בערלה לר"א דהוא תנא דברייתא (כמש"פ הטור), משום דכיון שאין עיקר דעתו על התמרות והעלין לא חשיבי להצריך ברכה מפורטת. אבל לרמב"ם קשה לומר כן דמשמע מדבריו דגם הנוטע אדעתא דירק דאצלו הקפריסין והתמרות חשיבי פירא מ"מ אי"ח בערלה, דכיון דאין עיקר דעת בנ"א עליו בשעת נטיעה אינו נחשב פרי האילן לעולם. הרי דחסרון דעת הנוטע מפקיע שם פרי האילן אפילו לענין ערלה. ומנ"ל לרמב"ם עוד סברא נוספת דחסרון דעת הנוטע מפקיע חשיבות הפרי להצריך ברכה מפורטת.

ד. נתבאר בדברי הרשב"א בדבר שהיא עיקר פרי לברך עליו בפה"ע בודאי שחייב במעשר לכו"ע (ולכן פשיטא לן דר"ע פליג אתנא דברייתא דמברך בפה"ע על הקפריסין), ורק בדבר שאינו עיקר פרי וברכתו בפה"א הוא שיש מקום לחלק בין מעשר לברכה.

ועי' לעי' שביארנו ב' דעות בראשונים בגדר החילוק בין חלקי האילן שמברכים עליהם פרה"ע לבין חלקי האילן שמברך עליהם בפה"א, אם תלוי בכונת הנוטע מה היה עיקר כונתו, או שתלוי בעצם צורת הפרי מה נחשב מפיק פירא ומה נחשב אילן גופא.

ועפי"ז יש לפרש דברי הרשב"א מש"כ דבעיקר הפרי א"א לחלק בין ברכה למעשר בכ' אופנים, או שכונתו דעיקר פרי פירושו שעיקר דעתו עליו, וממילא דאין מקום לחלק בין ברכה למעשר דכל החילוק ביניהם הוא בדרגת כונה הנצרכת וכנ"ל. אלא דלפי"ז לכ' יש לנו ריבוי דרגות ומעלות בכונה, כונה גמורה המועילה לעשותו עיקר פרי, כונה פחותה שמועילה לחייב מדין מעשר ירק, וכונה פחותה מזו כמו בעלין שמועיל לברכה ולא למעשר.

או יל"פ דברי הרשב"א דגדר עיקר פרי אינו תלוי בכונה, אלא בעצם צורת הפרי, רק כונתו לומר בדבר שהיא עיקר פרי לא איכפת לן בכונתו. (ועי' לעי' שנתבאר סברא זו בדברי המג"א והגר"א לענין גרעינים המרים. גם ברא"ה איתא בדבר שהיא עיקר פרי לא איכפת לן בכונת הנוטע.) וממילא דבעיקר פרי אין מקום לחלק בין ברכה למעשר, דכל החילוק ביניהם הוא בדרגת הכונה הנצרכת, ואילו בעיקר פרי אי"צ כונה כלל.

ה. והנה הרמב"ם פסק שעל הקפריסין מברך בפה"א, והשמיט דין התמרות והעלין, ולנ"ל י"ל דס"ל כהדרך הראשון, שהחילוק בין פרי האילן ופרי האדמה הוא דפרי האילן הוא מה שעיקר דעתו עליו בשעת נטיעה, ובפה"א מברך על שאין עליו כ"א כונה פחותה כמו תמרות ועלין, ושהנ"ב מברך על מה שאין דעתו עליו בשעת נטיעה כלל, כמו קורא דלא נטעי אינשי אדעתא דקורא כלל. אשר על כן ס"ל דבשלמא הקפריסין כיון דחזינן דלתנא דברייתא שהיא ר"א יש עליהם כונה גמורה לברך עליהם בפה"ע, מסתבר דגם לר"ע יש בהם עכ"פ כונה פחותה, דלא מסתבר שיחלוק ר"ע עד הקצה האחרון, וממילא דמברך בפה"א. אבל על התמרות והעלין דגם לר"א ליכא כ"א כונה פחותה, דילמא לר"ע ליכא כונה כלל, דכיון דחזינן לענין הקפריסין דנחתנין חד דרגא לר"ע ה"נ לענין התמרות והעלין לר"ע נחתנין חד דרגא, ולר"א יש כונה קצת ולר"ע שמא ליכא כונה כלל. וממילא אפשר דלר"ע מברך שהנ"ב על התמרות והעלין. ולכן לא כתב הרמב"ם שמברך בפה"א כ"א על הקפריסין.

פירא" דהיינו שאין לו צורת פרי ונחשב מגוף העץ, וה"נ נאמר דרך האבינונות והקפריסין יש להם צורת פרי אבל התמרות הם כמו ירק דחשיב מגוף העץ. או שנאמר דרך בעלין שאינם ראויים כ"כ לאכילה הוא דצריך דעת מפורשת כדי להתחייב במעשר, אבל התמרות שראויים לאכילה יותר חייבים במעשר אף שאין לו דעת מפורשת עליהם בשעת נטיעה, דומיא דזרע הכוסבר דגם כשנטע על דעת ירק הזרע חייב.)

ג. ועי' ברא"ש בשם בה"ג דשקדים המרים קטנים ברכתם בפה"ע, והרא"ש הק' דבגמ' בחולין מסקינן דאף שאפשר למתקן ע"י האור מ"מ אין מתעשרים, ובסוגיין מדמינן דין מעשר לדין ברכה. ותי' הרא"ש דמ"מ הא חזינן דהעלין אף שלכו"ע אין מתעשרים מ"מ ברכתם בפה"א, וע"כ דכיון שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה הקילו בברכות טפי, וא"כ י"ל דלעולם שקדים המרים ברכתם בפה"ע כדעת בה"ג, אף שאין מתעשרים.

ומבואר דס"ל דגם בדבר שברכתו בפה"ע (כשקדים המרים) שייך סברא זו דבברכה הקילו טפי, וזה דלא כהרשב"א דרק בפה"א שייך לחלק כן. ולדעת הרא"ש יקשה דא"כ מנ"ל להגמ' שר"ע חולק על תנא דברייתא, דילמא לעולם קפריסין ברכתם בפה"ע, ומ"מ אין מתעשרים, דומיא דשקדים המרים. וכן הק' המעדני יו"ט.

גם עיקר הסברא שכתב הרא"ש דבברכות מקילין טפי משום שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה קשה, דלזה סגי בברכת שהנ"ב.

ונראה שדעת הרא"ש דבאמת עלין אין ראויין לאכילה כ"כ, ולכן פטורים ממעשר, ולכן אילו באנו לדמות ברכה למעשר היו פטורים מברכה לגמרי. ולזה קאמר דכיון שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה לכן ע"כ מקילין בגדר ראוי לאכילה לענין ברכה. וכן שקדים המרים מה שפטורים ממעשר הוא משום שאינם ראויים לאכילה כ"כ כיון שלא נגמרו. ולענין ברכה מקילין בגדר ראוי לאכילה. וממילא דברכתם בפה"ע, דהרי נטעי אדעתא דהכי שאין בשקדים דבר אחר חוץ מהם. אבל קפריסין באמת ראויים לאכילה, ומה דס"ל לר"ע שאין מתעשרים הוא משום דלא נטעי אדעתא דהכי, ובוה אין טעם לחלק בין ברכה למעשר שהרי לא יאכלם בלא ברכה רק שלא יברך עליהם בפה"ע.

ומבואר א"כ שדברי הרא"ש והרשב"א חלוקים ביסודם, שלדעת הרא"ש מה שהעלין אין מתעשרים ומ"מ חייבים בברכת בפה"א הוא משום שאינם ראויים לאכילה כ"כ ובברכה מקילין בגדר ראוי לאכילה כדי שלא ליהנות מעוה"ז בלא ברכה. ולכן נקט טעם זה דאסור ליהנות כו'. אבל דעת הרשב"א דמה דהעלין אין מתעשרים הוא משום שאין דעתו עליהם כ"כ בשעת נטיעה, רק דעת כללית עכ"פ איכא, ולענין ברכה סגי בזה, אבל לענין מעשר דרבנן הקילו להצריך כונה גמורה בשעת נטיעה.

ל"ו ע"ב

גרעינים

ובדעת התוס' והרא"ש לכ' היה אפש"ל דבאמת ס"ל דהריבוי דאת הטפל לפריו לא נאמר כ"א לענין קליפין, שהשומר הוא טפל להפרי, אבל הגרעינים אינם שומרים ואינם בכלל הדרשא דאת הטפל לפריו ומה שחייבים בערלה הוא משום שהם פרי בעצמם.

אבל המעדני יו"ט הק' ע"ז דברא"ש הל' ערלה סי' ד' כתב וז"ל חרצנים גרעינין, זגין קליפין כו', והתמד שנתן מים על השמרים או על החרצנים וקלטו המים טעם יין, והנץ פרח ע"ג הפטמה, והגרעינין גרעין של כל פרי, אסורים בערלה, דדרשינן את פריו את הטפל לפריו עכ"ל. ומשמע דהדרשא דאת הטפל כו' קאי גם על גרעינים. ושמא אינו מוכח ולא קאי אלא על קליפין.

ב. ולכ' תלוי במה שנחלקו המג"א והט"ז בקליפין מעראנצין שדעת המג"א דכמו שכתבו התוס' לענין גרעינים דמברך עליהם בפה"ע כיון שיש בהם ערלה ה"ה לקליפין שג"כ נתרבו לערלה. והט"ז חולק שהרי הקפריסין מברך עליהם בפה"א, ואף שקפריסין אין בהם משום ערלה דאינם בדין שומר כיון דכי שקלת להו לא מיית פירא, ואילו קליפי מערנצין הם שומר, אבל מה ששומר חייב בערלה הוא דין מיוחד בערלה מריבויא דאת הטפל לפריו, ואינו ענין לברכה. ולדעת הט"ז צ"ל שדעת התוס' והרא"ש דגרעינים לא נתרבו מאת הטפל לפריו אלא הם פרי העץ בעצמם. אבל המג"א ס"ל דגרעינים נלמדים מאת הטפל לפריו, וא"כ מגרעינים נשמע לקליפין דכל שהוא שומר ויש בו דין ערלה מברך עליו בפה"ע.

(אבל באמת לשון הט"ז משמע קצת דגם גרעינים נתרבו מ"את", אלא דאופן הריבוי שונה מהא דקליפין, דקליפין אינם פרי כלל והריבוי הוא דחייבין בערלה אע"פ שאינם פרי ומתורת שומר, ואי"ז ענין לברכה, אבל גרעינים הם פרי קצת ולכן שם הריבוי הוא דחייבין פרי, ומזה יכולים ללמוד גם לענין ברכה.)

אלא שסברת התוס' קשה להבין. ולכ' היה אפשר לומר על פי שיטת הראשונים דגדר פרי העץ אינו תלוי בכונת הנוטע אלא בעצם שם פרי, י"ל דמאת פריו ילפינן לכה"ת כולה דהטפל לפרי נחשב בעצם כחלק מן הפרי. אבל ק' דתוס' והרא"ש ס"ל לקמן דעל קנה סוכ"ר מברך בפה"ע, הרי דס"ל דבפה"ע אינו תלוי בעצם צורת הפרי אלא בכונת הנוטע מה היה עיקר כונתו, וא"כ מה זה ענין להדרשא דאת פריו.

וצ"ל דבאמת אין כונת הנוטע לגרעינים אלא דמרבין דכיון שנתכון לפרי לכן גם הגרעינים מקבלים שם פרי. ומינה גם לענין ברכה.

אלא שעדיין קשה – בפרט לשיטת המג"א דגם לענין קליפין ילפינן לברכה – והרי לא לכל דבר ילפינן מערלה, כדחזינן דלענין טומאת אוכלין לא מרבין אלא שומר ולא שומר דשומר, ובערלה מרבין גם שומר דשומר. וא"כ מהיכ"ת לדמות ברכה לערלה, וצ"ע.

תוד"ה קליפי. התוס' הוכיחו מדחייבין בערלה ברכתם בפה"ע. ויל"ע משי' הטור והשו"ע דתמרות של צלף חייבין בערלה אף שברכתם בפה"א.

ולעיל ביארנו בדעת הטור דס"ל דהחילוק בין אביונות דמברך עליהם בפה"ע לבין תמרות דמברך עליהם בפה"א אינו מצד צורת הפרי אלא מצד דעת הנוטע דעיקר דעת הנוטע אפרחא – דהיינו על אביונות – בייחוד, אלא שיש לו גם דעת כללית אשותא, וגם ס"ל לטור דאף שאין עיקר דעתו על התמרות מ"מ בעצם הם פרי העץ וחייבין בערלה, אלא דכיון שאין עיקר דעת הנוטע עליהם לא חשיבי לקבוע עליהם ברכה פרטית דבפה"ע.

וא"כ לפי"ד הטור למה לא נאמר גם בגרעינים נהי דהם פרי העץ לענין ערלה אבל שמא אין עיקר דעת הנוטע עליהם ולא תהיה ברכתם אלא בפה"א.

ולכאורה צ"ל דהתוס' פליגי על הטור. והיה אפש"ל דטעם התוס' משום דס"ל כמשי"נ לעיל בדעת הרמב"ן (לו'): בשם בה"ג דהחילוק בין אביונות לתמרות הוא מצד צורת הפרי דהתמרות הם מגוף העץ והאביונות הם בגדר "מפיק פירא". אבל קשה לומר כן, דהרמב"ן ובה"ג ס"ל מה"ט דעל סוכ"ר אינו מברך אלא בפה"א דאף שעיקר דעת הנוטע עליו אבל אינו בגדר "מפיק פירא". אבל שיטת התוס' דעל סוכ"ר מברך בפה"ע, וע"כ משום שעיקר דעת הנוטע עליו.

ולכן נראה דס"ל להתוס' דאמנם הברכה נקבעת לפי דעת הנוטע, דמה שעיקר דעתו עליו מברך עליו בפה"ע ומה שאין לו אלא דעת כללית עליו מברך עליו בפה"א. אלא דפליגי על הטור בזה, דהטור ס"ל דגם מה שאין עיקר דעתו עליו הוי פה"ע בעצם וחייב בערלה, רק דאינו חשוב לקבוע עליו ברכה פרטית, אבל התוס' ס"ל דאם אין עיקר דעת הנוטע עליו אינו נגדר כפרי העץ בעצם, ואפילו לענין ערלה. ולכן שפיר הוכיחו ממה שגרעינים חייבים בערלה דע"כ עיקר דעת הנוטע עליהם, וברכתם בפה"ע.

(ועדיין יש להסתפק אם היינו דהנוטע מתכוין לגרעינים ממש, או דכיון שמתכוין לפירות כונה זו עולה לגרעיני הפרי.)

שם. מבואר בתוס' דכמו שנוהג דין ערלה בגרעינים, הרי שהם פרי, ה"נ מברך עליהם בפה"ע. וכ"כ הרא"ש. והרשב"א פליגי דמה שנוהג בהם דין ערלה הוא מריבוי דאת הטפל לפריו, אבל לעולם אינם פרי העץ ואין מברך עליהם בפה"ע.

תוד"ה שיעורו, פסקו דכמו דאמרינן לענין איסור קציצת אילנות בשביעית ולענין ערלה דשיעור פרי הוא כבוסר בענבים ובשאר אילנות משיוציאו, ה"ה לענין ברכה. וכ"פ השו"ע (סי' ר"ב). והגר"א שם חולק דדוקא לענין קציצת אילנות נאמר שיעור זה אבל לענין אכילת פירות שביעית צריך להמתין עד שיגיע לעונת המעשרות, וה"ה לענין ברכה. וק' דהא בגמ' מבואר דלענין ערלה ג"כ שיעורו הוא כבוסר ובשאר אילנות משיוציאו. וצ"ל דערלה שאני שאסור בהנאה ולכן אינו תלוי בפרי הראוי לאכילה אלא בשם פרי בעלמא, ודמי לקציצת אילנות בשביעית דאיסור השחתת פירות שביעית אינו תלוי בפרי הראוי לאכילה. אבל לענין אכילה בעי' פרי הראוי לאכילה וזה תלוי בעונת המעשרות.

והלכתא כו' והוא מהלכות גדולות. ובפשוטו דס"ל כהרמב"ם דהלכה כר"ע אפילו בא"י וכן משמע מפשטות דברי הרי"ף. אבל דעת תר"י דלעולם בא"י קי"ל כר"א ורק בחו"ל מקילין כר"ע אלא דעכ"פ הוא ספק שלא הוכרעה ההלכה כר"ע (דהלכה כר"ע מחבירו) או כר"א (דתנא דברייתא מסייע ליה), וכיון שהוא ספק לענין ברכה יש לברך בפה"א. ודעת התוס' דההלכה הוכרעה כר"א, ומה דבחו"ל מקילין כר"ע היינו משום דבערלת חו"ל מקילין אפילו כיחיד נגד רבים, ולכן כיון שעיקר הכרעה ההלכה כר"א מברך בפה"ע. ודעת הראב"ד דאפילו לר"ע מברך בפה"ע, ונתבאר לעי'.

פלפלין

מה שצריך קרא לרבות פלפלין לעלמה, עי' רש"י סוכה (לה). משום שהוא נמוך, ותוס' שם פי' משום דביבשתא אינו ראוי לאכילה, וביאר הכפ"ת כונתם דעיקר הנטיעה היא על דעת יבשתא. ולפי"ז י"ל דאזלי לשי' כאן שכתבו דמברך על פלפלי בפה"א, וטעמא לכ' כמש"כ הבי"י בשם הרשב"א משום שעיקר נטיעתו על דעת יבשתא. ונראה דהתוס' הכריחו דבר זה גופא דעיקר נטיעתו ע"ד יבשתא ממה שצריך קרא לרבותו כמש"כ בסוכה.

ובנחלת דוד תמה על סברת הרשב"א מהיכ"ת לחלק בין עיקר כונה לבין מקצת כונה, אבל נראה דתוס' לשי' דס"ל דעל צוקע"ר מברך בפה"ע, והרי הרמב"ן ביאר דעת הסוברים דמברך בפה"א משום שאינו פרי העץ אלא גוף העץ, ודמי לשותא (דהיינו תמרות ועלין של צלף כדאמרי' לעי' דנטעי אינשי אדעתא דשותא) עיי"ש. ודעת התוס' והסוברים שמברך בפה"ע צ"ל דס"ל דגדר פרי העץ אינו תלוי בצורת הפרי אלא בכונת הנוטע, וכמה שביארנו לעי'. ולדעת התוס' צ"ל שהחילוק בין אביונות שמברך עליהם בפה"ע לבין תמרות שמברך עליהם בפה"א אינו בצורת הפרי, אלא בכונת הנוטע, דעיקר כונתם על האביונות, אבל יש

ג. והנה הגר"א הסכים עם דעת הרשב"א דלא נתרבו גרעינים כ"א לענין ערלה ולא לענין ברכה, והביא ראיה דהא במשנה איתא דגרעינים וקליפין אין בהם משום רבעי, דלא ילפינן רבעי מערלה לענ"ז, וכן הוכיח דאין דין תרומה בגרעינים (עי' תרומות פי"א מ"ה ועוקצין פ"ב מ"ב). הרי שלא נתרבו כ"א לענין ערלה. והיא קושיא עצומה על שיטת תוס' והרא"ש. ועי' בהגהות יעב"ץ שג"כ הקשה כן.

ד. ובדעת תוס' והרא"ש היה נראה דבאמת עי' בפיה"מ להרמב"ם ערלה שם שכתב דהטעם שאין דין רבעי בקליפין ובגרעינים משום דרבעי הוא איסור אכילה ואינם ראויים לאכילה, אבל ערלה אסור גם בהנאה והם ראויים לצביעה. הרי דהרמב"ם מפרש דלעולם הוי ילפינן רבעי מערלה לאסור הטפל להפרי, אלא דהמשנה מיירי בגרעינים וקליפין שאינם ראויים לאכילה וממילא דל"ש בהם איסור ערלה.

וא"כ י"ל דגם התוס' והרא"ש מפרשים כן, דהמשנה מיירי בגרעינים שאינם נאכלים, אבל התוס' והרא"ש מיירי בגרעינים הנאכלים, וכמפורש ברא"ש דאילו גרעינים המרים אינו מברך עליהם כלל. ומה שלמדו תוס' והרא"ש דין גרעינים מתוקים מערלה, אף דהמשנה בערלה מיירי בגרעינים המרים, משום דסוכ"ס לומדים משם שהטפל לפרי דהיינו גרעינים וקליפין נחשב כהפרי עצמו. אלא דכל א' כדינו, דבערלה שהוא איסור הנאה אי"צ פרי שהוא ראוי לאכילה, וסגי בפרי שהוא ראוי לצביעה, וה"נ לענין הטפל להפרי. אבל לרבעי ולברכה אינו אסור אלא פרי הראוי לאכילה, וממילא דגם הטפל לפרי אינו כפרי א"כ הוא ראוי לאכילה.

ה. אבל הגר"א דלא ניח"ל בזה נראה דאזיל לטעמי' דס"ל שם דלשיטת תוס' והרא"ש שגרעינים הם כפרי ומברך עליהם בפה"ע א"כ ה"ה גרעינים המרים שמתקן ע"י האור. וחולק על השו"ע שפסק בגרעינים מתוקים כתוס' והרא"ש דמברך בפה"ע ואילו בגרעינים המרים שמתקן פסק שמברך שהנ"ב. וא"כ הגר"א לטעמיה שפיר מקשה איך אפשר דילפינן מערלה לשאר דברים דהטפל לפרי הוא כפרי, הא א"כ למה אין דין רבעי בגרעינים, ואפילו אם המשנה מיירי בגרעינים המרים אבל הרי אפשר למתקן ע"י האור. אלא ע"כ צ"ל דלא ילפינן מערלה לרבעי כלל ולא נאמר דין את הטפל לפריו כ"א בערלה ולא ברבעי, וכל שכן שאין למדים מערלה לברכה. אבל תוס' והרא"ש י"ל דס"ל כשיטת השו"ע, וכמה שביאר המג"א דאף שגרעינים מתוקים הם כפרי אבל גרעינים המרים אינם כפרי ואפילו אם מיתקן ע"י האור אינם חוזרים להיות כפרי. וממילא ניחא המשנה דאין דין רבעי בגרעינים דמיירי בגרעינים המרים, וכן המשניות לענין תרומה, ובהם לא נאמר את הטפל לפריו כ"א לענין ערלה, דלערלה לא בעי' כ"א פרי הראוי לצביעה, אבל לרבעי צריך פרי הראוי לאכילה.

לבין העץ גופא, וכל הנאכל מן העץ הוא בכלל פרי העץ. רק הרמב"ן דס"ל דמברך על צוקע"ר בפה"א דאינו פרי העץ אלא גוף העץ, ומ"מ כתבו הגאונים דנוהג דין ערלה בזנגבילא, הוא שהוצרך לומר שהוא נדרש מעץ מאכל.

ה. ועי' בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' קצ"ב) שהביא ראייה שדין ערלה נוהג בזנגבילא אע"פ שברכתו בפה"א, ממה דס"ל להתוס' דמברך על פלפלין בפה"א, ואף שמפורש בגמ' שנוהג בהם דין ערלה. ולכ' היה אפשר לחלק דפלפלין בעצם הם פרה"ע רק חסר דעת הנוטע משא"כ זנגבילא שהוא שורש. אבל מ"מ האמת נראה שדעת התוס' שאין חילוק בין דבר שהוא פרי בעצם לבין שאר חלקי העץ, אלא ס"ל כהטור דהכל בכלל פרי העץ, שהרי ס"ל לתוס' שמברך בפה"ע על צוקע"ר.

סוגיא דכל שהוא מחמשת המינים

דברי התוס' דצריך קמח בשיעור הסועד את הלב

תוד"ה כל. האבנ"ז (או"ח ל"ח) דייק מדבריהם דהא דכל שיש בו מה' המינים הוא דוקא כשנותן בשיעור שסועד את הלב. וכתב עוד שמקור חילוקם של התוס' מהסוגיא לק' (לט). דס"ד דאם נותן קמח הרבה בלפת מברך במ"מ ואם נותן מעט מברך בפה"א עד דדחי דכיון שהוא לדבק אינו מברך עליו, וק' לפי הס"ד מ"ש אם נותן קמח הרבה או מעט כיון דקיי"ל כרב ושמואל דכל שיש בו מה' המינים מברך עליו במ"מ. ומזה למדו התוס' דקמח הרבה היינו כדי לסועד את הלב.

אבל ברשב"א ד"ה דובשא משמע דאפילו אם נותן הדגן לטעם ג"כ מברך עליו, ואי"צ שיעור לסועד את הלב. וכן משמע בריטב"א לק' בסוגיין שכתב שכל שנותן הדגן לכוונת אכילה הוא עיקר כיון דחשוב.

ב. וי"ל דתלוי בביאור סברת רב ושמואל, דברא"ה מבואר דהדגן נעשה עיקר, ומשמע שהוא מדין עיקר וטפל, וכן משמע קצת בריטב"א. אבל תוס' י"ל דס"ל דאינו מדין עיקר וטפל, אלא דכיון שלא קבעו ברכת במ"מ על דגן אלא משום שהוא סועד, כלשון הטור דתקנו ברכת במ"מ לדגן משום שעליו יחיה האדם, ולכן כשיש בתערובת שיעור לסועד את הלב כל התערובת נחשב דבר שעליו יחיה האדם וברכתו במ"מ.

מקצת כונה גם על התמרות והעלין (דאם לא כן לא היה מברך אלא שהכל כמבואר בסוגיא דקורא). ומזה גופא הכריחו תוס' והרשב"א שיש חילוק בין מקצת כונה לבין כונה גמורה.

ב. ועי' לעיל בסוגיא דצוף מה שביארנו בשיטת הרמב"ם דגם הוא כתב דמברך על הפלפלין בפה"א, וביאר הכס"מ משום דנטעי להו אדעתא דיבשתא, אלא שהקשינו דא"כ למה חייב עליו משום ערלה, דהרי הרמב"ם פסק שאין דין ערלה אלא באכיונות ולא בקפריסין ובתמרות והארכנו שם לבאר שיטתו דכל דלא נטעי להו על דעת כן לא חשיב פה"ע גם לענין ערלה. וא"כ אם איתא דלא נטעי לפלפלין אדעתא דריטבתא איך אמר ר"מ דחייבים עליהם משום ערלה. וביארנו דה"ט באמת שהשמיט הרמב"ם לדינו של ר"מ עיי"ש.

ג. ועי' ברמב"ן שהביא דעת הגאונים לברך בפה"א על פלפלין. והרמב"ן ביאר משום דהם מגוף העץ דתמרותיהן נעשין בעץ עצמו, וזהו ענין הדרשא דעץ מאכל, דהוא כעץ הנאכל.

וזהו טעם חדש להצריך קרא לחייב פלפלין בערלה, ומשום שאינם פרי העץ אלא כגוף העץ.

ולכאורה משמע דאחר דדרשינן עץ מאכל א"כ כל שגוף העץ נאכל חייב בערלה. (אא"כ נאמר שהוא גזה"כ מיוחדת בפלפלין שטעם עצו ופריו שוה.)

אלא דיל"ע א"כ מ"ט ס"ל לר"ע דאין ערלה בקפריסין, אפי"ת שאינם פרי אבל כיון דנאכלים מי גריעי מגוף העץ. וצ"ל דטעמא דר"ע בקפריסין לאו משום שהם כגוף העץ (דבאמת איזה טעם יש להחשיבם כגוף העץ כיון שהם על גבי הפרי) אלא משום שאינם ראויים לאכילה כ"כ ולא חשיבי פירא כלל.¹⁷

ד. והנה לעי' הבאנו דעת הטור שנוהג דין ערלה בתמרות, ואף שברכתם בפה"א, וביארנו דס"ל שבעצם כל הגדל על העץ הוא פרי העץ ומה שאינו מברך על התמרות כ"א בפה"א הוא משום דכיון דלא נטעי אינשי כ"כ אדעתא דהכי לכן אינם חשוכים לברך עליהם ברכה מבוררת. אבל לפי דברי הרמב"ן בשם הגאונים היה אפשר"ל באופן אחר דלעולם תמרות אינם פרי העץ כלל, אלא כגוף העץ, וכדעת הרמב"ן, ומ"מ רבינו קרא דעץ מאכל לדין ערלה.

ומ"מ העיקר נראה כמה שביארנו לעי', שהרי הטור ס"ל דעל צוקע"ר מברך בפה"ע, ש"מ דבאמת ס"ל דאין חילוק בין פרי העץ

¹⁷ אבל פלוגת ר"ע ור"א בתמרות הוא משום שהם גוף העץ, ור"ע ס"ל דצוף הוא אילן ואין מעשר באילן אלא פה"ע, ור"א ס"ל דיש בו דרכים שוה לירק ולכן מעשר גם התמרות שהם כגוף העץ. ואי"ז דוחק דבלא"ה כתב הרמב"ן לעי' דר"ע ור"א בתרתי פליגי, אם קפריסין הם פירא, ואם צוף יש בו דרכים שוה לירק.

הלב. (וכמו מה שנותנים אצלנו מצה טחונה בדג טחון שאינו לטעם אלא לדבק ולפעמים גם שיהיה סועד טפי.)

וראיה לזה, דהנה התוס' כתבו דאם אינו נותן הקמח לסעוד אלא לדבק אינו מברך במ"מ, ולפי"ד האבנ"ז דבעי' שיעור לסעוד את הלב דוקא ולא סגי בנותן טעם א"כ למה לא כתבו התוס' חידוש טפי דאם אינו נותן הקמח לסעוד אלא ליתן טעם אינו מברך במ"מ. אלא מאי אית לך למימר, דכונת התוס' דאפילו נתן קמח הרבה דסגי לסעוד את הלב במ"מ אם הוא לדבק אינו מברך במ"מ (וכהא דתבשילא דלפתא לק' לט.).

אבל בתוס' ר"פ איתא נמי כדברי התוס' אלא שהם כתבו בסגנון זה דאם נתן קמח כ"כ שסועד את הלב מברך במ"מ אבל אם לא נתן אלא כדי לדבק אינו מברך במ"מ, ומבואר שההבחנה בין לסעוד ובין לדבק נבחנת בכמות, דלסעוד נותן קמח טפי. וא"כ הדרא קושיין לדוכתה, למה לא כתבו חידוש טפי דאם לא נתנו כמות של לסעוד את הלב אלא כמות של נתינת טעם אינו מברך במ"מ. אלא ע"כ דבאמת אם נתן קמח ליתן טעם בודאי מברך במ"מ, ורק כשהוא לדבק אינו מברך במ"מ, אלא דלא דברו תוס' ותוס' ר"פ בנתינת קמח לטעם משום דפשיטא להו דמה שנותנים קמח בעדשים ובפול ובשקדים אינו לנתינת טעם, אלא לפעמים לדבק ולפעמים לסעוד את הלב, ונבחן לפי כמות הקמח.

ה. והנה ברמב"ם פ"ג ה"ח מבואר דדינו של רב ושמואל נאמר כל שהדגן נותן טעם בתערובת, וזהו כהרשב"א והריטב"א. אבל מ"מ נראה שסברת הרמב"ם היא קרובה יותר לסברת התוס', דעי' בלשונו שם ה"ד וז"ל קמח של א' מחמשת המינים שבשלו בקדירה כו' וכן הדגן שכתשו או חלקו כו' וכל זה הוא הנקרא מעשה קדירה כו' בתחילה מברך עליו במ"מ עכ"ל. ונראה שבכונה כתב שכל זה הוא הנקרא מעשה קדירה, דזהו יסוד הדין דמברכים עליו במ"מ, דברכת במ"מ נתקנה על מעשה קדירה, וגדר מעשה קדירה הוא כל שיש בו דגן כדי ליתן טעם. אמנם הדיוק הוא דיוק קל אבל לק' (לז. בענין שי' הרמב"ם בטפילה מעורבת, ועוד שם בענין פסקי הרי"ף והרמב"ם באורז) הראינו פנים דכן היא שיטת הרי"ף והרמב"ם, דכל שיש בו מה' המינים מברך עליו במ"מ לא משום שהדגן נעשה עיקר והשאר טפל אלא משום שכל התבשיל נחשב מזון וברכתו במ"מ בעצם.

והרמב"ם לטעמי' דמשמע דעתו בסוף הפרק שם דאם אכל כזית ממעשה קדירה מברך לאחריו ברכה א' מעין שלש, והוא כנ"ל דהכל בכלל המעשה קדירה.

ועי' במאירי שכתב מפורש דלא סגי במה שנותן דגן למתק את הטעם, אלא בעינן שיהיה כל התבשיל נקרא על שם הדגן. וזה קרוב לשיטת התוס'.

ג. ותלוי בביאור דברי הגמ' אם מש"א רב יוסף כותיה דרב כהנא מסתברא דרב ושמואל כו' הכונה דטעמא דרב כהנא גופא משום דרב ושמואל, והרי רב כהנא אמר בפירוש דטעמי' משום דסמידא עיקר, וא"כ מוכח דדינא דרב ושמואל הוא משום שהדגן נעשה עיקר, או"ד כונת רב יוסף דהלכה כרב כהנא ולא מטעמיה. ועי' בפ"י ריב"ב שנדפס סביב הרי"ף דשו"ט בזה, והביא ראייה לצד הראשון דאם איתא דבאמת הדגן טפל ומ"מ מברך עליו א"כ בפת ומליח מה לי שהפת טפל מ"מ יברך עליו שהרי הוא מין דגן. אבל למש"נ בדעת התוס' דכיון שכל התערובות סועד את הלב לכן ברכתו בעצם במ"מ הרי ל"ש זה אלא בתערובת ולא קשה מפת ומליח.

ונראה דתוס' לטעמייהו דעי' לק' (מא:) דעת רש"י דאם עירב קמח ושאר דברים ולא אכל שיעור כזית מן הקמח אינו מברך על המחיה (כך פ"י הגר"א סי' ר"ח סע' ט' את דבריו עיי"ש), והתוס' הקשו עליו מסוגיין דכל שיש בו מה' המינים מברך עליו במ"מ. ואם איתא דדין זה הוא מדין עיקר וטפל אין מקום לקושיית התוס', דנהי דהדגן הוא עיקר אבל מ"מ כדי לברך על המחיה בעינן שיאכל כזית דגן. אלא ע"כ דהתוס' לשי' דיסוד הדין דכל שיש בו הוא דכל התערובת נחשב מזונות, כיון דכולו סועד את הלב. (ולכ' עדיין ק' מה מק' התוס' שמא אמנם כל התערובת סועד אבל היינו כאורז שמברך עליו במ"מ כיון שסועד אבל לאחריו אינו מברך על המחיה כיון שאינו מז' המינים. וה"נ כותיה נימא דכל התערובת נחשב דבר הסועד לברך עליו במ"מ אבל לא לענין ברכה אחרונה. אבל באמת לק"מ דהרי רב ושמואל ס"ל דעל אורז אין מברכים במ"מ, ומ"מ מברכים על שיש בו דגן במ"מ, וע"כ דנחשב כדגן ממש.)

ד. אבל הב' מרדכי הברמן נ"י הקשה על נכון דאיך אפשר"ל דהתוס' למדו מדברי רב כהנא לק' (לט.). דצריך שיעור הסועד את הלב, ומשום שדינם של רב ושמואל אינו מדין עיקר וטפל אלא משום שתבשיל הסועד את הלב ברכתו במ"מ בעצם, והרי רב כהנא עצמו הוא שאמר בסוגיין דמברך במ"מ משום דסמידא עיקר.

ויהיה צ"ל דמש"א ר"כ בסוגיין דסמידא עיקר אין הכונה מדין עיקר וטפל אלא דהוא עיקר לקבוע שם דבר הסועד את הלב על כל התבשיל.

אבל שו"ר דבאמת כל עיקר דיוקו של האבנ"ז אפשר שאינו, ולעולם ס"ל להתוס' דגם כשהקמח נו"ט לחוד מברך במ"מ, אפילו אינו סועד את הלב. אלא דהיה פשוט להם להתוס' דהמציות היא דמה שנותנים קמח בפול ובעדשים ובשקדים שנותנים לחולה אינו לנתינת טעם, אלא או לדבק או לסעוד את

ל"ז ע"א

תקנו ברכה א' מעין ג' בכוסס את החיטה דאינה אכילה חשובה כ"כ.

ספקת התוס' אם לברך ברכה א' מעין ג' בכוסס את החיטה

הגרעק"א (על השו"ע או"ח ר"ח ה') דן אם ספקת התוס' שייך גם בקמחא דחיטא. ודייק מדברי השו"ע דאין הספק אלא בכוסס את החיטה דמברך עכ"פ בפה"א, אבל בקמח דקיי"ל כר"ג (לו). דאינו מברך אלא שהנ"ב ואבדה ברכת הפרי לענין ברכה ראשונה פשיטא דאבדה ברכת הפרי גם לענין ברכה אחרונה ואינו מברך אלא בנ"ר. והביא ראייה מזית מליח דמבואר בגמ' (לח:): דלמ"ד שלקות מברך עליהם שהנ"ב מברך לפניו שהנ"ב ולאחריו בנ"ר.

אלא שהביא דהרשב"א (לו). כתב דספק זה הוא גם בקמחא דחיטי ודשערי, ואם תקנו ברכה א' מעין ג' בכוסס את החיטה ה"ה בקמחא. וקשה מזית מליח. ותי' הגרעק"א דהרשב"א לטעמיה דפסק כרב יהודה (שם) דעל קמחא דחיטי מברך בפה"א, דאע"ג דנשתנה במילתיה קאי, ולכן הוא בכוסס את החיטה. ואע"ג דמבואר ברשב"א דלצד דמברך ברכה א' מעין ג' בכוסס את החיטה ובקמחא ה"ה בקמחא דשערי, והרי על קמחא דשערי לכו"ע מברך לפניו שהנ"ב כמבואר בגמ', לזה ביאר הגרעק"א דכיון דמה שמברך שהנ"ב על קמחא דשערי אינו אלא מחמת סיבה צדדית דקשה לקוקיאני, ולא מצד שנשתנה ויצא מכלל פרי, לכן אפשר דשייך בו ברכה א' מעין ג', משא"כ שלקות – וכן קמחא דחיטי לשי' רוב הראשונים דקיי"ל כר"ג – שאבדה ברכת בפה"א מחמת שיצא מכלל פרי ה"ה דפשיטא דאינו מברך לאחריו אלא בנ"ר, ועיי"ש עוד מה שהאריך.

ב. והנה בטעם הספק למה באמת אפשר דלא תיקנו ברכה א' מעין ג' בכוסס את החיטה נחלקו ראשונים, דהרשב"א (מא: ד"ה ולענין) כתב דחיטה דקרא לאו בכוסס מיירי ותדע דאין מברכין עליו ברכה א' מעין ג'. הרי דטעמא דאין מברכים עליו ברכה א' מעין ג' הוא משום דיצא מכלל ז' המינים (גם לענין קדימה בברכות עיי"ש). אבל ברא"ש (סי' כ"ה) מבואר דכוסס את החיטה הוי בכלל חיטה דקרא לענין קדימה בברכות, ואע"ג דהרא"ש עצמו (סי' ט') כתב כמסקנת ר"ת דהכוסס את החיטה מברך אחריו בנ"ר, אבל הוא עצמו ביאר דאע"ג דחיטה דקרא מיירי בכוסס מ"מ כיון דאין אכילתה חשובה כ"כ לא חשיבה לברך עלי' ברכה א' מעין ג'. נמצינו למדים פלוגתא בטעמא דאין מברכין ברכה א' מעין ג' בכוסס את החיטה, לרשב"א הוא משום שאינו בכלל ז' המינים, ולרא"ש משום שאינה אכילה חשובה.

ופשוט דהרשב"א לשי' (לה. ד"ה אי"נ) דס"ל דברכה א' מעין ג' היא דאורייתא (וצ"ל דמש"א הגמ' (מו). דארץ הפסיק הענין היינו כהריטב"א דהוי גילוי דאינו מברך ג' ברכות כ"א ברכה א' מעין ג'), וא"כ אילו היה דכוסס את החיטה בכלל חיטה דקרא א"כ היה צ"ל ברכה א' מעין ג' מה"ת, ולא היה שייך לפוטרו משום שאינה אכילה חשובה. אבל הרא"ש י"ל דס"ל כהרמב"ם דברכה א' מעין ג' דרבנן (דארץ הפסיק הענין לגמרי), ולענין דרבנן שפיר י"ל דלא

ג. ועוד הו"ל הרשב"א לשי' במה דס"ל דאין חילוק בין קמחא דחיטי לבין קמחא דשערי לענין ברכה אחרונה וכמש"נ, ולצד דמברך ברכה א' מעין ג' על קמחא דחיטי ה"ה על קמחא דשערי, ואע"ג דעל קמחא דחיטי פסק כרב יהודה דמברך לפניו בפה"א ואילו על קמחא דשערי מברך שהנ"ב דקשה לקוקיאני. שהרי לדעת הרשב"א יסוד הספק אם מברך ברכה א' מעין ג' בכוסס את החיטה ובקמחא הוא אם יצא מכלל ז' המינים דהיינו מכלל חיטה דקרא, והצד דמברך עליהם ברכה א' מעין ג' הוא דכוסס את החיטה וקמחא הם בכלל חיטא דקרא, ולצד זה פשיטא דה"ה קמחא דשערי הוא בכלל שעורה דקרא, דאין סברא דמה שקשה לקוקיאנו יוציא אותו משעורה דקרא. וכיון שהוא בכלל שעורה דקרא הרי חייב לברך ברכה א' מעין ג' מדאורייתא.

על האדמה ועל פרי האדמה

הנה לשון התוס' דהספק הוא "אם מברכין על המחיה ועל הכלכלה ומסיים על האדמה ועל פרי האדמה". ומבואר דגם לצד דמברכין ברכה א' מעין ג' בכוסס את החיטה, הפתיחה צ"ל על המחיה ועל הכלכלה, ורק החתימה נשתנה להיות על האדמה ועל פרי האדמה.

והדברים צ"ב מכמה צדדים:

ב. חדא, למה לא יפרט גם בפתיחה על האדמה ועל פרי האדמה כמו בחתימה.

ג. ועוד, דלכאורה החתימה היתה צריכה להיות "על הארץ ועל פרי האדמה", כמו בשאר ברכה א' מעין ג' דחותם גם בארץ – "על הארץ ועל המחיה", "על הארץ ועל הפירות" – וטעמא משום שהחתימה צריכה לכלול ברכת הזן וברכת הארץ, וכמבואר בירושלמי (פ"ו ה"א) שדנה למה אינו מזכיר בחתימה גם את ברכת בונה ירושלמי, וקאמר דעשאוה כברכת פועלים (שפועלים כוללים ברכת בנין ירושלים בברכת הארץ). וביאור הדברים, דבאמת א"א לכלול בנין ירושלים בחתימה דהא אין חותמין בשתים, ומה שיכול לחתום על הארץ ועל המחיה או על הארץ ועל הפירות ולא חשיב חתימה בשתים היינו כמש"א בגמ' (מט). משום דהכל אחד ארעא דמפיק פירא. אבל בנין ירושלים א"א לכלול בחתימה, וסמכו על ברהמ"ז דפועלים.

עכ"פ מבואר דצריך להזכיר על הארץ כנגד ברכת הארץ, וא"כ בכוסס את החיטה נמי לכאורה היה צריך לחתום על הארץ ועל פרי האדמה.

פרי האדמה, שמא איה"נ לא תקנו על האדמה ועל פרי האדמה, אבל מברך על הארץ ועל המחיה.

וצ"ל דהא פשיטא להו לתוס' דאם תקנו ברכה א' מעין ג' בכוסס את החיטה א"כ יותר הו"ל לחתום בלשון על האדמה ועל פרי האדמה, דלמה לא יפרט שהוא פרי האדמה, כיון שצורת הפרי קיימת. ורק בטחנה ואפאה דאין צורת הפרי קיימת וא"א לברך על פרי האדמה, הוא דחותם בעל הארץ ועל המחיה. ולכן פשיטא להו דאחד מן השנים, או שחותם על האדמה ועל פרי האדמה (כמו שסבר ר"ת מתחילה), או שלא תקנו ברכה א' מעין ג' בכוסס את החיטה כלל (כמו שהסיק ר"ת לבסוף).

ז. ובעיקר הוכחת ר"ת ממה שלא מציינו ברכת על האדמה ועל פרי האדמה, הק' הב' זכריה מיינזר נ"י והרי בגמ' לא הוזכרה גם ברכת על הגפן ועל פרי הגפן ומ"מ פשיטא להו להתוס' לק' (מד). דכך היא ברכת היין.

ושי"ל דהתוס' לשי' דס"ל דכשמברך ברכה א' מעין ג' על היין חותם על הארץ ועל הפירות, ואינו מפרט פרי הגפן בחתימה (כמו שאינו מפרט פרי העץ בחתימה), וא"כ ברכה אחרונה דיינ ודשאר פירות היא בעצם אחת (אף שפתיחתן שונה), ולכן לא נזכרה נוסחת ברכת היין בייחוד. אבל כוסס את החיטה אם איתא דמברך עליו ברכה א' מעין ג' היתה החתימה צ"ל על האדמה ועל פרי האדמה וכמש"נ, והיתה נחשבת ברכה בפנ"ע, ולא אשכחן ברכה זו בגמ'.

שיטת הרמב"ם שטפילה המעורבת היא הניתנת לדבק או לריח או לצבע דוקא

ברמב"ם פ"ג ברכות ה"ד וז"ל קמח של אחד מה' המינים שבשלו בקדירה בין לבדו בין שערכו עם דברים אחרים כו' וכן כל תבשיל שערב בו מה' המינים בין קמח בין פת בתחילה מברך עליו במ"מ עכ"ל, והוא דינא דרב ושמואל דכל שיש בו מה' המינים מברך במ"מ. ואח"כ בה"ה ממשין הרמב"ם וז"ל בד"א כשהיה המין הזה חשוב אצלו ולא היה טפילה אבל אם היה א' מחמשת המינים שערב טפילה אינו מברך אלא על העיקר ופוסט את הטפילה. וזה כלל בברכות כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוסט את הטפילה בין שהיתה הטפילה מעורבת עם העיקר בין שלא היתה מעורבת עכ"ל. ומשמע מלשון זה שדין תעורבת ה' המינים ודין שאר תעורבות שוה, שכמו בתעורבת שיש בו מה' המינים אם הדגן היה טפילה לא היה מברך עליו והיה נפטר בברכת העיקר ה"ה נמי בשאר מינים, דכלל הוא בברכות. ולמה לא ביאר הרמב"ם שיש חילוק בענין זה בין ה' המינים לבין שאר מינים, שבשאר מינים דבר שהוא מיעוט חשוב טפילה משא"כ בה' המינים דאפילו אם הם המיעוט מ"מ כל שיש בו מה' המינים מברך במ"מ.

אבל זה אינו קשה כ"כ, די"ל ד"על האדמה" הוא כמו "על הארץ", וא"כ נוסח זה ד"על האדמה ועל פרי האדמה" הוא כמו "על הארץ ועל פרי האדמה".

ד. אבל מה שיל"ע הוא דלמה בחתימה יפרט פרי האדמה כלל, והרי מאי שנא מפרי העץ דכשמברך אחריו ברכה א' מעין ג' חותם "על הארץ ועל הפירות", דהיינו פירות סתמא, ואינו מפרט פה"ע, וכמבואר בגמ' (מד.). ועי' בתוס' (שם) דס"ל דמה"ט גם כשמברך ברכה א' מעין ג' על יין אף דבפתיחה מפרט על הגפן ועל פרי הגפן אבל בחתימה חותם על הארץ ועל הפירות, דאין מפרטים בחתימה. וא"כ למה נקטו התוס' דבכוסס את החיטה היה חותם "על האדמה ועל פרי האדמה".

באמת הא גופא טעמא בעי למה אינו מפרט פרי העץ בחתימה. אכן במקנ"א (לק' מד). ביארנו דזה היה נחשב חתימה בשתים, דאף דמבואר במשנה (מ). דאם בירך בפה"א על פה"ע יצא, אבל בירושלמי מבואר דהיינו משום שעושים את האילנות כקשין, דהיינו שיכולים להסתכל על פה"ע כאילו גדל ישר מן האדמה ולכנותו פה"א, ולכן יצא בברכת בפה"א, אבל פה"ע בעצם הוא תואר אחר מפרי האדמה, ובמידה שאנו מתיחסים אליו כפרי העץ אינו פרי האדמה. וא"כ כיון שכל ההיתר לחתום בשתים: על הארץ ועל הפירות, אינו אלא משום דהכל אחד ארעא דמפיק פירא, זה ל"ש אלא כשחותם על הארץ ועל הפירות סתמא, אבל אם יפרט על הארץ ועל פה"ע כבר אי"ז בגדר "ארעא דמפיק פירא" ויהיה חתימה בשתים. ועיי"ש מה שביארו עפ"ז את כל דברי התוס' שם.

ומעתה ניחא דכל זה בפה"ע, אבל בכוסס את החיטה שפיר יכול לפרט על האדמה ועל פרי האדמה, ואי"ז חתימה בשתים, ולכן שפיר יש לו לפרט גם בחתימה.

ה. ונשאר לברר למה כתבו התוס' דלשון הפתיחה תהיה על המחיה ועל הכלכלה, ולכאורה היה צ"ל "על האדמה ועל פרי האדמה", כמו החתימה. אבל למבואר ד"על האדמה" ו"על הארץ" הכל אחד, א"כ א"א לפתוח ב"על האדמה", שהרי הפתיחה צ"ל כנגד ברכת הזן, ורק אח"כ אומר ועל ארץ חמדה כו' כנגד ברכת הארץ.

אלא דעדיין ק"ק למה לא תהיה הפתיחה בא"י אמ"ה על פרי האדמה. ושמא גם זה היה נחשב פתיחה בברכת הארץ.

ו. אלא שקשה דמבואר מדברי התוס' דגם כוסס את החיטה בכלל מחיה וכלכלה (ודלא כמש"כ הרשב"א (לו). בשם הראב"ד דבכוסס את החיטה ליכא לא כלכלה ולא מחיה ולא מזון), ולכן פותח על המחיה ועל הכלכלה, א"כ מנא פשיטא להו דגם החתימה בכוסס את החיטה אינה "על הארץ ועל המחיה" כמו בכל אכילת דגן. ומה ראייה מייתי ר"ת דאין לברך ברכה א' מעין ג' על כוסס את החיטה ממה דלא אשכחן ברכת על האדמה ועל

עכ"ל. ולא מיירי באותו סימן דיני דגן כלל, ומבואר דס"ל שזה כלל גדול בברכות. וק' כנ"ל דאם כל דבר שנותן טעם חשיב עיקר א"כ אפי' אם היו נותנים חלב חיטה ליתן טעם מ"מ הרי גם הדבש נותן טעם. וקושיא זו הק' באמת בכסף משנה ובכ"י שם ושם ותי' שהדבר המתקח לעולם חשוב עיקר וכדעת רבותיו של הטור סו"ס ר"ד גבי מורבא ע"ש. ומ"מ ק' מ"ש מריהטא דחקלאי לס"ד דרבא דלא שמיע ליה עדיין דינא דרב ושמואל הרי הדבש נותן טעם ג"כ ולמה מברך במ"מ וכן להיפך בריהטא דמחוזא למה דובשא עיקר הרי הסמידא נותן טעם ג"כ.

ובכלל מה נעשה במקום ששני דברים מעורבים ונותנים טעם.

ד. אכן באמת נראה ברור בכונת הרמב"ם, דמה שכתב הרמב"ם דכל שנותנים לטעם הוא עיקר, אין הכונה שמברכים עליו ופוטרים את השאר. אלא "עיקר" פירושו שאינו טפל, והוא תובע ברכה לעצמו. אבל גם שאר הדברים שבתבשיל שניתנים לטעם הם עיקר עמו, וגם הם תובעים את ברכתם.

שהרי ממוצא שיטת הרמב"ם שטפילה בתערובת הוא רק הניתן לדבק לריח ולצבע מבואר שאין כאן יחס בין חשיבות המאכל שהוא עיקר והמאכל שהוא טפל אליו, דזה ל"ש בתערובת כלל. אלא כל הניתן לדבק ולריח ולצבע הוא טפילה בעצם, וכל הניתן לטעם הוא עיקר בעצם, ועיקר פירושו ע"כ שאינו טפל, ותו לא.

וממילא דאם נתן בתבשיל שני דברים ושניהם נו"ט צריך לברך על שניהם. (ואם הם מעורבים באופן שא"א להפריד ביניהם מסתמא אין עצה אלא לברך ברכה כוללת, והרמב"ם לא דיבר מזה דאינו מוזכר בגמ'). אלא דבדגן נאמר דינא דרב ושמואל דכל שיש בו מה' המינים – ואינו טפל – מברך עליו במ"מ. ובאמת שאי"ז מדין עיקר וטפל כלל, דאין שאר התבשיל נעשה טפל להדגן, דזה א"א לשיטת הרמב"ם שאין טפילה מעורבת אלא הניתן לדבק או לריח או לצבע. אלא הוא כמו שדייקנו לעי' (לו): מלשון הרמב"ם משום דכל שיש בו ה' המינים חשיב מעשה קדירה וברכתו במ"מ בעצם. ודייקנו גם ממה שמשמע מדברי הרמב"ם בסוה"פ דאם אכל כזית ממעשה קדירה מברך עליו על המחיה ואי"צ כזית דגן דוקא.

ובאמת שכיו"ב מצינו בדברי הגר"א דברישי סי' ר"ב כתב דל"ש עיקר וטפל בתערובת, ומ"מ בסי' ר"ח סע' ז' הסכים למש"פ המחבר שם שבתערובת אורז ושאר מינים אזלינן בתר רוב, אבל המעיין בדברי הגר"א שם יראה שדעתו שאי"ז מדין עיקר וטפל, כ"א משום שרובו ככולו. ולשי' שבתערובת ל"ש עיקר וטפל.¹⁷

ושם בה"ו ממשיך הרמב"ם וז"ל כיצד היא הטפילה המעורבת כגון לפת או כרוב שבשלו וערב בו קמח של א' מחמשת המינים כדי לדבקו אינו מברך עליו במ"מ שהלפת הוא העיקר וקמחו טפילה שכל דבר שמעורבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או לצבוע את התבשיל ה"ז טפילה אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובת הרי הוא עיקר לפיכך מיני דבש שמבשלין אותן ונותנין בהן חלב חיטה כדי לדבקן ועושיין מהן מיני מתיקה אינו מברך עליו במ"מ מפני שהדבש הוא העיקר עכ"ל.

ומשמע דכלל הוא בברכות, דהניתן לדבק הוא טפל, ואם ניתן לטעם הוא עיקר, ותמוה דדוקא בדגן הוא כן שאם ניתן לטעם הוא עיקר, אבל בשאר מינים בודאי לא כל הניתן לטעם הוא עיקר שהרי מה נעשה אם ניתנו כמה דברים לטעם.

ועוד דא"כ דכל שנו"ט הוא עיקר א"כ מהו החילוק בין דגן לשאר דברים, הרי גם בדגן אינו עיקר א"כ הוא נו"ט כמבואר ברמב"ם.

עו"ק דממה שמסיים דחלב חטה שנותנים לדבק הוא טפילה ואינו מברך במ"מ, משמע שאילו נתן לטעם היה עיקר, וק' הא גם הדבש הוא נותן טעם. והמג"א והגר"א בסי' ר"ד סע' י"ב יישבו שדברי הרמב"ם בזה אמורים רק לענין דגן, דכל שנותן טעם נעשה עיקר כדעת רב ושמואל. אלא שקשה ע"ז דלשון הרמב"ם משמע שכל זה נמשך אל מש"כ בה"ה שזה כלל גדול בברכות כל שהוא עיקר ועמו טפילה כו' ועל זה הוא שכותב כיצד היא הטפילה כו' שטפילה הוא מה שנותנים לדבק או לריח או לצבע, ובודאי משמע שבכל הברכות הוא כן.

ולכ' צ"ל דהכלל בברכות הוא רק שהניתן לדבק לצבע ולריח הוא נחשב טפילה, אבל מה שהניתן לטעם הוא עיקר זהו דוקא בדגן, מדינא דרב ושמואל, ולא בשאר דברים.

ומ"מ תמוה דא"כ סכינא חריפא מפסיק בדברי הרמב"ם, דמש"כ שכל דבר שמעורבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או לצבוע את התבשיל ה"ז טפילה זה נמשך למה שכתב לעי' שהוא כלל בברכות, אבל מה שמסיים אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובת הרי הוא עיקר לא נאמר אלא בדגן.

ג. והשו"ע הביא דברי הרמב"ם בזה בסי' ר"ד שהוא דיני ברכות ליתר המאכלים, וכתב שם בסע' י"ב וז"ל כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופותר את הטפילה וכל דבר שמעורבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או לצבוע התבשיל ה"ז טפילה. אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובת הרי הוא עיקר לפיכך מיני דבש שמבשלים אותו שנותנים בהם חלב חטה כדי לדבק ועושיין מהם מיני מתיקה אינו מברך במ"מ מפני שהדבש הוא העיקר

¹⁷ אלא דכל זה לפי הפירוש הראשון ברשב"א בריש סוגיין דטעמא דרב יהודה דדובשא עיקר משום שהיה רובו דבש, אבל לפי השני דאפילו היה מיעוטו דבש ס"ל לרב יהודה שהקמח בא להכשיר את הדבש ולכן דובשא עיקר בודאי דהוא מדין עיקר וטפל. והגר"א (שם סע' ב') ציין לשני הפירושים

מברך במ"מ אפי' אם האורז הוא הרוב. וכן דייק הבי"י בסי' ר"ח בדעת הרמב"ם (אבל בכ"מ לא כתב כן ע"ש).

וק' דעי' לק' (לז:): אמר רבא האי ריהטא דחקלאי כו' מבואר דהיה ס"ד דתלוי בכמות הקמח והדבש, אלא דדחי מכת הא דרב ושמאל דכל שיש בו מה' המינים ברכתו במ"מ. ומעתה לענין אורז שלא נאמר בו דין כל שיש בו, וכמש"כ הרי"ף והרא"ש והרמב"ם, אם עירב אורז ודברים אחרים יהיה תלוי בכמות שעירב. וכ"כ הרא"ש דאזלי' בתר רוב ואם רובו אורז מברך במ"מ וכ"פ השו"ע. וא"כ יש לתמוה על הרמב"ם שמשמע מדבריו דאפילו אם לא עירב אלא מעט מדברים אחרים ג"כ אינו מברך במ"מ.

ובאמת כי לפי מה שביארנו לעי' בלשונות הרמב"ם דמש"כ בפ"ג ה"ו דכל שנו"ט בתערובת הר"ז עיקר הוא כלל בכל הברכות, דכל דבר הנו"ט אינו טפילה, א"כ הדבר מוכח לכאורה דאפילו אם הוא מיעוט מכ"מ כל שנו"ט אינו טפילה. וק' מריהטא דחקלאי וכנ"ל.

אכן היה אפשר דאף שכל שנו"ט אמנם אינה טפילה כמבואר ברמב"ם (דטפילה הוא רק לדבק או לריח או לצבע כנ"ל) אבל מ"מ מברכים על המין שהוא רוב בתערובת, לא מדין עיקר וטפל אלא משום דרובו ככולו, וכמש"כ הגר"א (ר"ח סע' ז') דברובו אורז מברך במ"מ משום דהוא ככולו אורז. והבאנו דבריו לעיל. ואפשר דגם הרמב"ם מודה לזה. אבל לפי מה שדייק הבי"י בדברי הרמב"ם לענין אורז דאפילו אם רובו אורז כל שיש שם מין אחר אינו מברך במ"מ מבואר דהרמב"ם ל"ל סברא זו דרובו ככולו.

ובכלל הרמב"ם לא השמיענו בשום מקום דין זה דבתערובת שני מינים אזלינן בתר רובא.

ב. והנה הבאנו לעיל החקירה אם מש"א רב ושמאל דכל שיש בו מה' המינים מברך עליו במ"מ הוא מדין עיקר וטפל, דדגן לעולם נחשב עיקר, או"ד אינו מדין עיקר וטפל, אלא דבעצם כל תבשיל שיש בו דגן הוא נחשב מזון ו"עליו יחיה האדם" (כלשון הטור סי' ר"ח) וברכתו במ"מ בעצם.

ולשיטת הרמב"ם דכללא כ"ל דאין טפילה אלא הנעשה לדבק או לריח או לצבע, ולא כתב שהמתערב עם דגן הוא יוצא מכלל זה, א"כ משמע כהצד השני, דאין שאר המינים טפלים לדגן, כיון

אלא שסתימת דברי הרמב"ם (פ"ג ה"י) משמע דבתערובת אורז ושאר מינים אפילו אם התערובת הוא רוב אינו מברך במ"מ, וכן דייק הבי"י, וא"כ משמע דל"ל הך סברא דרובו ככולו. וע"כ דבתערובת שני מינים שנו"ט יצטרך לברך ברכה הכוללת.

אלא שיקשה לפי"ז לס"ד דרבא (לז:): מקמי דשמיע ל"י הא דרב ושמאל, מהו החילוק בין ריהטא דמחוזא דמברך עליו שהנ"ב לבין ריהטא דחקלאי דמברך עליו במ"מ. כיון דהרמב"ם ל"ל דין עיקר וטפל בתערובת (אא"כ הוא לדבק או לריח או לצבע) וגם ל"ל סברת הגר"א דרובו ככולו. ועי' לק' בענין שיטת הרי"ף והרמב"ם באורז מש"נ בזה.

ה. ועפי"ז נבוא לפרש דברי הרמב"ם גבי מעשה קדירה. כתב מתחילה שכל שיש בו מה' המינים אפילו בתערובת מברך במ"מ, ולמבואר אי"ז משום שהקדירה נעשה טפילה להדגן, אלא משום שבעצם זהו מעשה קדירה וברכתו במ"מ. ושוב כתב שכל זה כשאין הדגן טפילה, שאם הוא טפילה הוא כמי שאינו. ומבאר הרמב"ם דטפילה הוא כשהוא לדבק או לצבע או לריח. וזהו דינא דלק' (לט.). דאם נתן קמח לדבק אינו מברך במ"מ.

ובאמת שדין זה דאין מברכין על טפילה הוא כלל בברכות, כמו שממשיך הרמב"ם, דכל דבר שנתן לדבק או לריח או לצבע אינו טעון ברכה כלל, והוא טפילה.

וממשיך הרמב"ם אבל כל שהוא כדי ליתן טעם הרי הוא עיקר. ופירושו שאינו טפל וכמה שנתבאר, והוא תובע ברכה לעצמו. וממילא דבשאר תערובת צריך לברך גם עליו וגם על שאר הדברים הנותנים טעם. (ואם א"א להפרידם כבר כתבנו דמסתמא צריך לברך ברכה כוללת, ולא דיבר הרמב"ם מזה.) אבל בדגן הדינן לכללא קמייתא דכל שיש בו מה' המינים (ואינו טפילה) נעשה מעשה קדירה ומברך עליו במ"מ.

והוא כפתור ופרח בלשון הרמב"ם כמבואר למעיין.

פסקי הרי"ף והרמב"ם באורז

כתב הרמב"ם פ"ג ה"י וז"ל אורז שבשלו או שעשה ממנו פת בתחילה מברך במ"מ כו' ובלבד שלא יהא מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו עכ"ל ומשמע ודאי דאם מעורב עם דבר אחר אינו

ברשב"א. ולפי"ד הגר"א נמצא דשני הפירושים ברשב"א חלוקים ביסודם, דהפירוש הראשון דתלה ל"י ברוב ס"ל דל"ש עיקר וטפל בתערובת רק רובו ככולו, ודין עיקר וטפל ל"ש אלא בכגון פת ומליח שאינו אוכל את הפת אלא מחמת המליח, והפירוש השני ס"ל דגם בתערובת שייך כעין פת ומליח דאפשר לקבוע דמאכל אחד בא להכשיר את השני.

והוא מדויק בלשון הרמב"ם שבפ"ג ה"ד כתב קמח של א' מחמת המינים שבשלו בקדירה כו' וכן הדגן שכתשו או חלקו כו' וכל זה הוא הנקרא מעשה קדירה כו' בתחילה מברך עליו במ"מ עכ"ל. הקדים שהוא נקרא מעשה קדירה, ורק אח"כ כותב שברכתו במ"מ, שברכת במ"מ נתקנה על שם מעשה קדירה. ואילו לענין אורז ע"ש בה"י כתב וז"ל אורז שבשלו או שעשה ממנו פת בתחילה מברך עליו במ"מ כו' ע"ש, ולא הזכיר שהוא נקרא מעשה קדירה, והוא אשר דיברנו, שאורז לא שייך בשם מעשה קדירה כלל.¹²

ד. ויש להוסיף בזה, דהנה דעת הרי"ף דאף דרב ושמואל איתותבו לענין אורז, אבל לענין דוחן לא איתותבו. ותלמידי רבינו יונה ביארו דהרי"ף למד לחלק בין אורז לדוחן משיטת ריוב"נ דחשיב לאורז דגן, ולא לדוחן. ותר"י חלקו על זה, דאמנם ריוב"נ ס"ל דאורז הוא דגן (וחייבים על חימוצו כרת ואדם יוצא בו יד"ח בפסח) ודוחן אינו דגן, אבל מה זה ענין לדין דקיי"ל דגם אורז אינו דגן ומ"מ מברכים עליו במ"מ משום שהוא מזון וא"כ גם דוחן בכלל וה"ה לשאר דברים שהם מזון כגון המין שקורין פניצ"ו עיי"ש.

אכן הרי"ף נראה דאזיל לשי" דס"ל דמה שמברכים במ"מ על אורז אינו מצד שהוא מזון דא"כ תבשיל שיש בו אורז נמי, אלא תיקנו במ"מ על אורז משום שקרוב לדגן, וכדחזינן דריוב"נ חשיב ל"י דגן ממש, אבל דוחן דגם לריוב"נ אינו נחשב דגן ה"ה לדין אינו קרוב לדגן ולא תיקנו עליו ברכת במ"מ.

ה. ויסוד לזה דעל דגן צריך לברך במ"מ גם אם אינו סועד, ממה דפשיטא לגמ' דלר' יוחנן בן נורי דאורז הוא מין דגן מברכים עליו במ"מ. והרי טעמא דר' יוחנן בן נורי משום דאורז בא לידי חימוץ ולכן הוא נקרא לחם (דילפי' כל שיש בו משום בל תאכל חמץ יש בו משום קום אכול מצה וילפי' מיניה לחם לחם לחלה ומיניה לכ"מ), ומה זה ענין לנידון אם הוא מזון וסועד.

ואי"ל דהא פשיטא מסברא דאורז הוא מזון, שהוא סועד, רק טעמא דרב ושמואל דאין מברכין עליו במ"מ משום דלברכת במ"מ ס"ל דיש תנאי נוסף שיהיה דגן, ולזה מועיל הא דריוב"נ. זה אינו דמבואר בגמ' (עירובין ל). דלרב ושמואל רק ה' המינים הם מזון, והנודר מן המזון אינו אסור אלא בהם. הרי דלרב

דסוכ"ס הם נותנים טעם, אלא דעיקר ברכת במ"מ נתקן על כל תבשיל שיש בו דגן.

וקצת יש לדייק כן מלשון הרמב"ם (פ"ג ה"ד) קמח של א' מחמת המינים שבשלו בקדירה... וכן הדגן שכתשו או חלקו... וכל זה הוא הנקרא מעשה קדירה... בתחילה מברך עליו במ"מ עכ"ל. ולמה הוצרך לכתוב דכל זה הוא הנקרא מעשה קדירה ומה זה ענין לדינא. ושמא כונתו לזה, דברכת במ"מ נתקנה לא על דגן לחוד אלא על מעשה קדירה, וגדר מעשה קדירה הוא כל שיש בו מה' המינים דתבשיל כזה הוא מזון וברכת במ"מ בעצם, ולא משום שנטפל לדגן שבו.

ומעתה נראה עוד, דסובר הרמב"ם דמה דס"ל לרבא דבריהטא דחקלאי מברך במ"מ, דסמידא עיקר, ולמסקנא גם בריהטא דמחוזא כן, אי"ז מחמת דינא דמתני' דכל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטרו את הטפילה, כי דין טפילה ל"ש כ"א בדבר שהוא לדבק או לריח או לצבע. ודבר שהוא נותן טעם ל"ש שיהיה טפילה כלל. רק טעמא דמברך על ריהטא במ"מ משום שברכת במ"מ נתקנה על מעשה קדירה, וכיון שסמידא עיקר בריהטא דחקלאי, חל על כל התבשיל שם מעשה קדירה. ורק בריהטא דמחוזא שדובשא עיקר ס"ד לרבא שאינו בכלל מעשה קדירה, ולכן צריך לברך שהנ"ב, שהיא ברכה כוללת גם על הדבש, וגם על הדגן. ולמסקנא קאמר דרב ושמואל אמרו דכל שיש בו מה' המינים כו' פי' שכל תבשיל שיש בו מה' המינים ואפי' אם הם מיעוט חל על כולו שם מע"ק וברכת מעשה קדירה היא במ"מ.¹³

ג. ועפ"י דרכינו נראה גם לבאר עיקר הדבר מה שסוברים הרי"ף והרמב"ם שיש חילוק בין אורז בעין דבזה לא קיי"ל כרב ושמואל, וברכתו במ"מ, לבין אורז ע"י תערובת דבזה קיי"ל כרב ושמואל ואין ברכתו במ"מ. שהרי נתבאר שגדר הדבר שכל תבשיל שיש בו מה' המינים חל על כל התבשיל שם מעשה קדירה ומזון, ועל מעשה קדירה נתקנה ברכת במ"מ. וא"כ נאמר שבאורז אינו כן, דתבשיל של אורז לעולם אינו בשם מעשה קדירה ומזון, ומה שמברך על אורז בעיניה במ"מ משום שזו היא ברכת אורז, אבל שם מעשה קדירה לא שייך באורז כלל.

¹² ועדיין יל"ע איך יפרש הרמב"ם לפלוגתת רב יהודה ורב כהנא בדייסא כעין חביץ קדירה, דרב יהודה ס"ל דובשא עיקר ור"כ ס"ל סמידא עיקר. והרי לדעת הרמב"ם אין טפילה בתערובת אלא העשוי לדבק או לריח או לצבע. וצ"ל דהך "עיקר" דקאמרי לאו היינו לאפוקי טפל, אלא כונת רב כהנא דהקמח הוא עיקר לקבוע שם מעשה קדירה על כל התערובת, ורב יהודה ס"ל דהרבש עיקר ואין כאן תורת מעשה קדירה, וממילא דמברך שהנ"ב שהיא ברכה הכוללת.

¹³ וברייתא דקתני איזהו מעשה קדירה כו' והאורז, הרי מוקים לה הגמ' כו' יוחנן בן נורי ואפשר דגם למסקנא נשאר כן. ועוד דאף שאנו נקטנו לשון "מעשה קדירה" להוראת תבשיל שיש בו דגן ועי"ז הוא סועד ונחשב מזון, עפ"י לשון הרמב"ם ד"כל זה הוא הנקרא מעשה קדירה", אבל אין הלשון מעכב, והעיקר דתבשיל שיש בו דגן הוא מזון וסועד וחייבו אותו בברכת במ"מ בעצם.

ואילו היה כותב הרי"ף רק דכיון דלא אשכחן בברייתא אלא דעל אורז בעיני' מברך במ"מ, אבל על תבשיל שיש בו אורז לא שמענו, ואין לנו לחדש מעצמינו דאורז יש בו החומר ד"כל שיש בו" לגרור אחריו את כל התבשיל, היה ניחא. (ובהמשך יתבאר שדברי הרא"ש הם עד"ז). אבל מש"כ הרי"ף דבתערובת שיש בו אורז לא איתותבו רב ושמואל ולכן אין לברך עליו במ"מ הוא תמוה טובא. ואדרבא, שמא רב ושמואל יודו דאורז גורר אחריו את כל התבשיל להיות כמוהו לברך בפה"א או שהנ"ב.

אבל למבואר דברי הרי"ף ברורים, שיש כאן שתי שאלות נפרדות לגמרי, האחת אם אפשר לברך במ"מ על אורז מצד שהוא קרוב לדגן (ועל דרך דאשכחן לרוב"ג) – וזה נוגע רק לאורז בעיניה, אבל לא לתבשיל שיש בו אורז (וכן לא לדוחן דרחוק טובא מדגן). והשניה אם אפשר לברך עליו במ"מ מצד שהוא מזין וסועד – וזה שייך בין באורז בעיניה בין בתבשיל שיש בו אורז (בין בדוחן). ומדברי רב ושמואל מבואר דס"ל דלא זה ולא זה, אבל אף דאיתותבו לענין כל שהוא מה' המינים, דמהברייתא שמעינן דעל אורז בעין מברך במ"מ, אבל לא איתותבו לענין כל שיש בו, דגם תנא דברייתא י"ל דמודה לרב ושמואל דאורז אינו סועד (וכן דוחן) וכ"ש תבשיל שיש בו אורז, ורק על אורז בעין מברך עליו במ"מ דקרוב לדגן.

ז. לכאורה קשה על דברינו מדברי הרא"ש שכתב דעל אורז מברך במ"מ משום שנקרא מזון דסועד ומשביע את הלב. וזה דלא כמה שביארנו ברי"ף שהטעם שמברך במ"מ על אורז הוא משום שדומה לדגן.

אבל באמת הרא"ש לשיטתו דפליג על הרי"ף שחילק בין אורז לדוחן, אלא ס"ל דכיון דגם דוחן סועד מברך עליו במ"מ. והיינו דהרא"ש ס"ל דמה דתנא דברייתא ס"ל דמברכים במ"מ על אורז אינו משום שקרוב לדגן, אלא משום שסועד והוי מזון. וממילא ה"ה לדוחן.

ואע"ג דהרא"ש הסכים עם מש"כ הרי"ף דאף דמברך במ"מ על אורז אבל היינו אורז בעין (או כשהוא רוב) אבל אין באורז המעלה דכל שיש בו לברך אפילו על תבשיל שיש בו אורז במ"מ. אבל המעיין יראה דהרא"ש לא העתיק את לשון הרי"ף שכתב דבהא קיי"ל כרב ושמואל. דלדעת הרא"ש ל"ש לומר דקיי"ל בזה כרב ושמואל, דהרי לרב ושמואל מה שאין מברכים במ"מ על תבשיל שיש בו אורז הוא מאותו הטעם דאין מברכים במ"מ על אורז בעין, דלא תקנו במ"מ על אורז לא מיניה ולא מקצתיה דבעצם אינו מזון (כמבואר בעירובין ל. שזוהו דעת רב ושמואל כנ"ל), ומה זה ענין לדידן דקיימא לן דאורז הוי מזון. רק מש"כ הרא"ש דאין באורז דין כל שיש בו אינו משום דבהא קיי"ל כרב ושמואל, רק כיון דלא אשכחן בברייתא אלא דין אורז בעין שהוא מזון וברכתו במ"מ לכן הבו דלא להוסיף עליו ואין לנו לחדש מעצמינו שיש לאורז מעלה זו וכח זה לגרור אחריו את כל התבשיל. דשמא אורז בעין סועד, ולא תבשיל שיש בו אורז.

ושמואל אורז אינו מזון גם לענין נדרים. ומהיכ"ת דר' יוחנן בן נורי יחלוק על זה.

אלא ע"כ דכל שבא לידי חימוץ ונחשב דגן (דזהו גדר דגן) ברכתו במ"מ בעצם, גם אם אינו סועד. אבל מאידך, מוכח מהגמ' בעירובין דאם שאר דברים היו נחשבים מזון היה מברך במ"מ גם עליהם. וא"כ חזינן דיש שני דברים המחייבים ברכת במ"מ, דגן (ולר' יוחנן בן נורי זה כולל אורז שבא לידי חימוץ), או מזון (כגון תבשיל שיש בו מה' המינים דאף שאינו דגן אבל כל התבשיל נעשה מזון).

וכבר הבאנו לעיל את דברי הטור (סי' ר"ח) כשביאר למה מברכים במ"מ וברכה א' מעין ג' על ה' מיני דגן כתב וז"ל וה' מיני דגן... שהם ג"כ חשובים שנשתבחה בהן א"י ... ועוד יש להן מעלה כי עליהם יחיה האדם, ואם עשה מהם פת מברך עליהם המוציא, הלכך אפילו לא עשה מהן פת אלא תבשיל כגון מעשה קדירה ודייסא... מברך עליהם במ"מ ולבסוף ברכה א' מעין ג' עכ"ל. הנה מש"כ טעמא דנשתבחה בהן א"י זהו לבאר למה תקנו להם ברכה א' מעין ג', אבל הטעם שתקנו ברכה מיוחדת בתחילה אינו משום שנשתבחה בהן א"י דא"כ תאינה ורימון נמי. אלא ע"כ זהו מאידך טעם שכתב "שעליהם יחיה האדם, ואם עשה מהם פת מברך עליהם המוציא". ויש כאן ב' טעמים: א) שעליהם יחיה האדם, היינו דסעדי, ב) שעושים מהם פת, שהוא גדר דגן. והם הם הדברים, דמוכח מהגמ' דיש ב' מחייבים לברכת במ"מ.

ומעתה דיש ב' מחייבים בברכת במ"מ, דגן וסועד, יש לחקור מהו טעמא דברייתא דמברך במ"מ על אורז. דהיה אפשר ל' דתנא דברייתא ס"ל דאורז סועד, ופליג על רב ושמואל בזה. (ובהמשך יתבאר שכן דעת הרא"ש). אבל דעת הרי"ף והרמב"ם דכיון דרב ושמואל ס"ל דאורז אינו סועד (והנודר מן המזון מותר באורז כמבואר בעירובין) וכל שכן תבשיל שיש בו אורז, ולא אשכחן דאיתותבו בזה, ממילא יש לנו לומר דגם לתנא דברייתא הוא כן, רק דהברייתא ס"ל דעל אורז בפנ"ע מברך במ"מ משום שקרוב לדגן, ובתערובת ל"ש זה, וכמש"נ.

ו. וזה נראה גם עומק סברת הרי"ף במש"כ דאף שרב ושמואל איתותבו במה דס"ל דעל אורז בעיניה אינו מברך במ"מ, אבל במה דס"ל דעל תערובת אורז אינו מברך במ"מ לא איתותבו. דבאמת תמוה מאד, איך אפשר לשמוע דין תערובת אורז מרב ושמואל, הא רב ושמואל סוברים דאפי' אורז בעיניה אין מברכים עליו במ"מ, וממילא דלדידהו אין מקום לברך במ"מ על תערובת אורז, דגם אילו היה האורז נעשה עיקר בתערובת לא היה מברך במ"מ כיון דאורז גופי' אין ברכתו במ"מ, ומה זה ענין לדידן דאנן קיי"ל דעל אורז בעיניה מברך במ"מ, כשאנו באים לדון בדין תערובת אורז אם יש בו את החומר ד"כל שיש בו", מה שייך לומר שנשמענו מדברי רב ושמואל.

תערוכת דגן ושאר מינים אם נעשה לחם מדין טעכ"ע.

ע"י בשו"ע סי' ר"ח סע' ט' דאם עירב קמח דגן עם קמח קטניות ועשאו פת אם יש בו טעם דגן מברך המוציא. ואם יש בו כזית בכא"פ מברך גם ברהמ"ז. ומבואר בבהגר"א שם דמה שמברך עליו המוציא (אפילו אין בו כזית בכא"פ) הוא מדינא דרב ושמואל בסוגיין.

וק' נהי דמבואר בדברי רב ושמואל דכל שיש בו טעם דגן מברך עליו במ"מ, דהדגן נחשב עיקר (כדברי הרא"ה והריטב"א) או משום שכולו מצטרף לסעוד את הלב (כדמשמע מדברי התוס') או משום שכולו נקרא על שם הדגן (כדברי המאירי) או שברכת במ"מ נקבע על מעשה קדירה (כמה שביארנו בדעת הרמב"ם) אבל מנ"ל דתערוכת כזו נחשב פת.

ועוד דבמשנה חלה פ"ג מ"ט איתא דהעושה עיסה מהחייטים ומהאורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצא בה יד"ח בפסח. ובירושלמי איתא דהוא משום שהחייטים גוררים את האורז, והוא דין מיוחד בחייטים ואורז ולא בשאר מינים, כגון שעורים ואורז. וכל הראשונים הביאוהו, ע"י ברא"ש וברמב"ן בהל' חלה שלהם, וכן הרשב"א בפסקי חלה. ומבואר עוד בראשונים הנ"ל דאפילו אם יש שם שיעור חלה מן החייטים מ"מ בעינן לדין גרירה, ואם עירב שעורים ואורז אי"ח בחלה, אף שיש שם שיעור חלה מן השעורים. (יש שם ב' גירסאות בירושלמי גי' הרמב"ן דהמשנה כרשב"ג דבעי' שיעור חלה, וכן משמע שגורס הרא"ש, וגי' הרשב"א דמתני' פליג על רשב"ג שמצריך שיעור חלה אבל פסק הרשב"א כותי'). וביאר הרמב"ן סוף הל' חלה דכיון שרובו אורז אינו לחם כלל. וא"כ קשה על מש"פ השו"ע כאן דאם עירב דגן וקטניות (שלא מצינו בהם דין גרירה) כל שהדגן נו"ט מברך המוציא.

ב. והנה אף שבירושלמי מבואר דטעמא דמתני' הנ"ל משום גרירה, אבל ע"י בגמ' זבחים (עח). מבואר שהוא משום שנותן טעם (וממה שיוצא יד"ח בפסח הוכיחה הגמ' דנו"ט ברוב הוא מדאורייתא). וביארו הראשונים דהבבלי אינו חולק על הירושלמי בזה, אלא ב' הסברות נצרכות. ויש בזה ב' שיטות עיקריות בביאור הדברים.

דעת הרמב"ן (בהל' חלה) דאילו לא טעם גרירה לא היה האורז נהפך ללחם כלל אבל מ"מ צריך גם לסברא דנו"ט דאל"ה היה הדגן כמי שאינו ולא היה מועיל גרירה.

אבל הרא"ש (סוף הל' חלה) מפרש באופן אחר דבאמת מטעם נו"ט לבד נהפך האורז להיות לחם אלא דלצאת יד"ח מצה בעי' שראוי להתחמץ ולזה צריך לטעם גרירה. (וברע"ב ריש חלה מבואר דגם לענין חלה בעי' ראוי להחמיץ שנלמד ממצה.)

אבל הרי"ף לשי' דמה שמברכים על אורז במ"מ אינו משום שסועד, אלא משום שדומה לדגן (ולכן הוא מחלק בין אורז לדוחן), ויש כאן בעצם שני נידונים, חדא אם ברכת אורז בעצם היא במ"מ מצד שדומה לדגן, ובזה קיי"ל כברייתא דאורז דומה לדגן וברכתו מצד עצמו במ"מ, ועוד נידון אם אורז סועד ובזה לא איתותבו רב ושמואל דאורז אינו סועד וכן תבשיל של אורז אינו סועד.

ח. וע"י ברשב"א שהביא מבה"ג ורה"ג דאע"ג דאיתותבו רב ושמואל קיי"ל כותייהו כיון דרב כהנא ורב יוסף ורבא קאי כותייהו, ולכן על אורז אין מברכים במ"מ אלא שהנ"ב.

והרשב"א תמה עליהם דמה ענין זא"ז דהני אמוראי דקאי כרב ושמואל היינו במה דס"ל דכל שיש בו דגן מברך עליו במ"מ, דהדגן מושך את שאר התבשיל, דעל זה לא איתותבו, אבל במה דס"ל דכל שהוא מה' המינים דוקא לאפוקי אורז ודוחן הרי איתותבו ולא אשכחן מאן דס"ל כותייהו.

ונראה בדעת הגאונים דגם הם ס"ל כהרי"ף והרמב"ם דבאורז לא שייך דין כל שיש בו, וגם תנא דברייתא לא אמר דמברך במ"מ על תבשיל שיש בו אורז רק על אורז לחודיה. וכמו שביארנו בדעת הרי"ף והרמב"ם דמה שמברך במ"מ על אורז לדעת הברייתא אינו אלא משום שדומה לדגן, ולא משום שהוא מזון וסועד. ולכן גם תנא דברייתא לא פליג על רב ושמואל אלא לענין אורז בעיניה, אבל תבשיל שיש בו אורז אין ברכתו במ"מ, וכמש"נ.

אלא דבזה חולקים הגאונים על הרי"ף והרמב"ם, דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דברכת במ"מ נתקנה בשני אופנים, חדא על דגן בפנ"ע והדומה לדגן וזה כולל אורז, ועוד על תבשיל שיש בו דגן והוא מעשה קדירה דנחשב מזון דסועד, וזה נאמר בתבשיל שיש בו דגן דוקא ולא בתבשיל שיש בו אורז. אבל הגאונים לא ניחא להו לומר דיש שני אופנים של ברכת במ"מ, ולכן לתנא דברייתא דמברך במ"מ על אורז בפנ"ע ע"כ שתקנת ברכת במ"מ היא על דגן והדומה לדגן, אבל לא על תבשיל שיש בו דגן. ולרב ושמואל דכל תבשיל שיש בו דגן מברך עליו במ"מ ע"כ שתקנת במ"מ היא על תבשיל הסועד, לאפוקי אורז, ולשיטתייהו דס"ל דאפילו על אורז בפנ"ע אינו מברך במ"מ. וכיון דכל הני אמוראי – רב כהנא ורב יוסף ורבא – ס"ל כרב ושמואל דכל שיש בו מה' המינים מברך עליו במ"מ, ע"כ דלא חשו לברייתא, ואינו מברך במ"מ על אורז כלל.

וזהו גם דיוק לשון הגאונים דעל אורז מברכים שהנ"ב דלא קיי"ל כרוב"ג, דמה ענין זל"ג, אלא כנ"ל דהגאונים הבינו דטעמא דתנא דברייתא משום דאורז קרוב לדגן, וכעין מה דס"ל לרוב"ג, אבל לא קיי"ל כן כמו דלא קיי"ל כרוב"ג.

וא"כ סוכ"ס הדגן מעורב עם דברים אחרים, ומהיכ"ת לברך עליו במ"מ, ולזה צריכים לדינא דרב ושמואל.

(ובאמת גם לענין חלה דס"ל להרא"ש שהכל נחשב כדגן ע"י טעכ"ע כיון שהדגן נו"ט באורז, והרי האורז גם נו"ט בדגן, וייחשב הכל גם כאורז. אלא דהתם אי"ק דאפשר שהוא כפת המעורב עם אורז, וסוכ"ס חייב בחלה מצד הפת שבו. וכן יוצא בו יד"ח מצה מצד הפת שבו.)

ה. ומעתה ניחא לבאר דברי השו"ע שהבאנו בר"ד. ואזיל לטעמי שפסק ביו"ד סי' צ"ח כשי' הרא"ש דטעכ"ע דאורייתא. וא"כ כיון שהדגן נו"ט בקטניות (אף שאינם אורז ואין שם גרירה) נחשב הכל כלחם. ואף דמ"מ הרי כמו שהדגן נו"ט בקטניות גם הקטניות נו"ט בדגן, וא"כ יש כאן גם לחם וגם קטניות, אבל בזה חזרנו לדברי רב ושמואל שהדגן לעולם עיקר.

אלא דצריך להבין לפי זה למה פסק השו"ע דאינו מברך ברהמ"ז אא"כ יש בו כזית בכא"פ, ולמה לא סגי בטעמא דטעכ"ע גם לענין ברהמ"ז ואפילו אין בו כזית בכא"פ. ואפש"ל משום שהרא"ש בחולין (צח.) הביא דעת ר"ח כהן דדוקא בכזית בכא"פ אמרינן דההיתר נהפך להיות איסור ללקות על כזית מן התערובת. (ור"ת חולק וס"ל דאפילו אין בו כזית בכא"פ כיון דטעכ"ע לוקה על כזית מן התערובת.) ובביאור דעת ר"ח כהן נחלקו האחרונים אם כשאין בו כזית בכא"פ לא אמרינן טעכ"ע כלל או"ד אמרינן טעכ"ע ונהפך להיות איסור אבל כיון שהאסור הוא מכח פחות מכזית בכא"פ לכן הוי התערובת כחצי שיעור ואין לוקין עליו. ויש בזה סתירה לכ' בדברי הגר"א דבהל' פסח (סי' תנ"ג) משמע דמפרש דלר"ח כהן אם אין כזית בכא"פ אינו אלא דרבנן אבל ביו"ד (סי' צ"ח ס"ק ח') משמע דמפ' דאסור משום חצ"ש.

ואם נאמר דהוי כחצי שיעור א"כ ניחא פסקי השו"ע כאן דאם יש בו כזית בכא"פ א"כ נעשה כולו לחם גם לענין שאם אכל כזית מן התערובת הוי כאוכל כזית לחם ומברך עליו ברהמ"ז. אבל אם אין בו כזית בכא"פ אף שכולו נהפך ללחם אבל אין בו חשיבות כזית ולכן מברך עליו המוציא אבל לא ברהמ"ז.

אבל לאידך צד בביאור דברי ר"ח כהן א"כ אם אין בו כזית בכא"פ לא אמרי' טעכ"ע כלל וא"כ אמאי מברך המוציא. אבל י"ל דעכ"פ מדרבנן יש בו דין טעכ"ע וסגי בזה לענין ברכה.

ולדעת ר"ח כהן מתני' דחלה מיירי ביש שם כזית דגן בכדי אכילת פרס, וכן מפורש ברא"ש הל' חלה שם.

ו. אכן בש"ך סי' צ"ח מבואר דרק לחומרא נקטי' דטעכ"ע דאורייתא, וא"כ ק' למה כאן נקט השו"ע דמועיל מה שהדגן נו"ט בתערובת, והרי ספק ברכות להקל. והרי להסוברים דטעכ"ע דרבנן ע"כ כונת הגמ' זבחים לודן טעמו וממשו כמש"כ הרמב"ן, ואיך חל שם לחם על האורז ע"כ מדין גרירה, וכפי' הרמב"ן, וא"כ

ג. בפשוטו דהרמב"ן והרא"ש לטעמייהו דהרי דעת הרמב"ן דטעכ"ע לאו דאורייתא ומה שאמרו בגמ' זבחים הנ"ל דנו"ט דאורייתא היינו טעמו וממשו שממשות הדגן קיים וכיון שנו"ט אינו בטל. נמצא לדידיה דהאורז מצד עצמו אף שבלע טעם מהדגן לא נהפך להיות כדגן ע"ז כלל, ואיך א"כ מצטרף האורז לשיעור כזית לצאת יד"ח מצה, וכן לשיעור חלה, וע"כ דצריך לדין גרירה כדי שהאורז ייהפך ללחם.

אבל הרא"ש פסק בפ"ז דחולין (צח.) דטעכ"ע דאורייתא, וגם ס"ל דע"י טעכ"ע ההיתר נהפך לאיסור (ולוקה על כזית מן התערובת), וא"כ שפיר ס"ל דהאורז נהפך להיות כדגן מדין טעכ"ע, ואי"צ לטעמא דגרירה כ"א כדי שיישב ראוי להתחמק.

עוד מבואר ברמב"ן דבשאר מינים דאין גרירה אי"ח בחלה כל שרובה לאו דגן דלאו לחם הוא, ומשמע דאפילו מדרבנן אי"ח בחלה, ואע"ג דמדרבנן גם הרמב"ן ס"ל דטעכ"ע, אכן שי' הרמב"ן דאפילו להאמוראים דס"ל טעכ"ע דאורייתא אבל אין ההיתר נהפך להיות אסור, וא"כ לדידיה אף דמדרבנן טעכ"ע אבל אינו חמור מאשר למ"ד טעכ"ע דאורייתא דאינו מועיל אלא שהטעם לא יתבטל אבל אינו מהפך את ההיתר להיות אסור, וגם האורז אינו נהפך להיות דגן (אפילו מדרבנן).

[עוד יש שיטה אחרת ע"י בפסקי חלה להרשב"א דס"ל דאי"ח בחלה אא"כ יש שיעור חלה בתערובת וגם במצה אינו יוצא יד"ח אא"כ אכל כ"כ מן התערובת דנמצא שאכל כזית דגן. (וזה דלא כהרמב"ן והרא"ש דס"ל דיוצא יד"ח מצה ע"י אכילה כזית מן התערובת, דהאורז עצמו נהפך להיות לחם, לרמב"ן מדין גרירה, ולהרא"ש מדין טעכ"ע.) ומ"מ הביא גם סברת הירושלמי דהוא מטעם גרירה ובחטים ואורז דוקא. והנה ממה דס"ל שצריך לאכול כזית מן הדגן מבואר שאין האורז נהפך להיות דגן, ואף דהרשב"א בתוה"ב פסק דטעכ"ע דאורייתא אבל דעתו שם שאין ההיתר נהפך להיות איסור ואינו לוקה על כזית מן התערובת. ומבואר עוד דס"ל דגם ע"י גרירה אין האורז נהפך להיות כדגן. ועיקר השם לחם הוא על הדגן לבד. אלא דק' א"כ למ"ל דין גרירה כלל. וצ"ל דאף שעיקר השם לחם הוא על הדגן אבל מ"מ כיון שהדגן מעורב במינים אחרים זה מונע ממנו שם לחם, ורק בחטים ואורז שיש בהם טבע גרירה הוא שהאורז נטפל להדגן שלא למנוע ממנו שם לחם. עכ"פ לענינינו שיטה זו קרובה לשיטת הרמב"ן דבלא גרירה אין כאן שם לחם כלל.]

ד. ומעתה יש לעיין בסוגיין לשיטת הרא"ש למ"ל לרב ושמואל לדין מיוחד דכל שיש בו טעם דגן כו' תפ"ל דכיון שהדגן נו"ט בשאר הדברים הרי נעשה הכל כדגן. וכן למה סבירא להו לרב ושמואל שדין זה הוא רק בדגן, הרי כללא הוא בכל דבר שנו"ט אינו בטל. אבל פשוט דאי"ז קושיא, דכמו שהדגן נו"ט בשאר המינים הרי שאר המינים נו"ט בדגן, וא"כ אם עירב בד"מ דגן ודבש, נהי דמדין נו"ט הכל הוא כדגן, אבל הכל הוא גם כדבש,

גרירה, ולכן פשיטא לי' דבמקום דל"ש גרירה אינו נחשב לחם כלל.

ח. והנה הריטב"א בסוגיין כתב שלא נאמר דינא דרב ושמואל א"כ יש בו כזית בכא"פ. והיה אפש"ל דטעמי' דס"ל דגם לברכת במ"מ בעינן לטעמא דטעכ"ע, שייחשב הכל כמזונות. וס"ל דלא נאמר דין טעכ"ע כ"א בכזית בכא"פ וכדעת ר"ח הכהן. אבל באמת זה אינו דהריטב"א בע"ז דף ס"ה ס"ל כהרמב"ן דטעכ"ע דרבנן, ועיסת חיטים שנתערב בעיסת שעורים אינו מדין טעכ"ע אלא משום טעמו וממשו.

אבל באמת טעם הריטב"א מבואר ברא"ה שכתב ג"כ דצריך כזית בכא"פ וביאור דכיון דלענין ברכה אחרונה אינו מברך על פחות מכזית כלל לכן לענין ברכה ראשונה אינו מברך על פחות מכזית בכא"פ. והדברים סתומים, ושמא יש להבינם עפ"י דברי הכס"מ שכתב דטעמא דמברך ברכה ראשונה על פחות מכזית משום שאינו יודע כמה יאכל. וצ"ת.

ל"ז ע"ב

סוגיא דחביצא

שיטת רש"י

הנה התוס' הבינו בשיטת רש"י דדינו של רב יוסף דאם אין בפרורין כזית ברכתו במ"מ הוא משום שנתבשל, דומיא דדין הברייתא לעיל (עמ' א') דטחנה אפאה ובשלה, ורב יוסף מפרש דפרוסות קיימות דהברייתא היינו שיש בהן כזית. ומה שהקשה אביי על רב יוסף מהברייתא דלקט מכולן, ואיפה מבואר דהברייתא מיירי בנתבשלו, אי"ק דרש"י לשי' שפי' דלקט מכולן היינו מפתיתי המנחות, והקושיא היא ממנחת מחבת ומרחשת דחשיבי מבושלים מחמת ריבוי השמן.

ותוס' לשי' (פסחים לז:): דמנחת מחבת ומרחשת חשיבי מבושלות מחמת השמן, ומה דמברך עליהם המוציא כמבואר בברייתא הוא משום שבלילתן עבה וכשי' ר"ת דבבבילה עבה חשיב לחם אע"פ שלא נאפה בתנור אלא נתבשל. (והר"ש ריש חלה פליגי וס"ל דכל שדעתו לבשל לעולם לא חשיב לחם, לא לענין חלה ולא לענין ברכה, ואפילו בבבילה עבה, והא דמברך עליהן המוציא היינו או דקאי אמנחת סולת ומנחת מאפה תנור דוקא, או דמנחת מחבת ומרחשת אין השמן מרובה כ"כ ליחשב מבושל.

ב. אבל המשכנות יעקב (או"ח סי' צ"ד) דייק דרש"י לא הזכיר בישול בסוגיא כלל, ומפרש המשכנ"י דלא כתב רש"י דחביצא היינו שנותן לתוך האלפס אלא לבאר דברי רבא שהצריך תורתא

בתערובת דגן וקטניות ליכא שם לחם כלל. ושי"ל דאי"צ לדין גרירה כ"א מדאורייתא כדי שיצא יד"ח מצה. אבל מדרבנן הרי טעכ"ע ונהפך הקטניות להיות דגן. (ולענין ברכה אי"צ ראוי לחימוץ.) ואף שהרמב"ן עצמו לי"ל סברא זו, וכמה שנתבאר לעי', וס"ל דגם מדרבנן אין טעכ"ע מועיל להפוך שאר המינים לדגן, אבל בזה נקטינן כהרא"ש.]

ז. והנה הפוסקים נחלקו כשיש בו כזית בכא"פ אם כדי לברך ברהמ"ז (או במ"מ) צריך לאכול כ"כ שנמצא שאכל כזית מן הדגן, או דסגי בכזית מן התערובת. ודעת הגר"א דצריך לאכול כזית מן הדגן. וקשה לי, כיון שכל דינו של השו"ע הוא ע"כ על דרך הרא"ש, דהאורז נהפך להיות לחם מדין טעכ"ע – שהרי לדרך הרמב"ן שהאורז נהפך להיות לחם ע"י גרירה מה שייך זה בקטניות – א"כ למה לא תסגי לאכול כזית מן התערובת.

אשר ע"כ נראה דעת הגר"א דבאמת כשמערב קמח דגן עם קמח קטניות אין הקטניות נהפכים ללחם כלל, כיון שאין בהם גרירה, וגם ע"י טעכ"ע אינם נהפכים ללחם, או משום שנקט דע"י טעכ"ע אין ההיתר נהפך לאיסור, או משום דס"ל דכיון שאינו בא לידי חימוץ אינו לחם כלל אפילו לענין ברכה. ומה שמ"מ מברך המוציא משום שהדגן לבד יש עליו שם לחם, וכיון שהדגן עיקר (מהא דרב ושמואל) עליו הוא מברך. ולכן צריך כזית בכא"פ מן הדגן. וכן מדוייק באמת שהגר"א כשביאר דינו של השו"ע דמברך על תערובת זו המוציא ציין להא דרב ושמואל ולא הזכיר דין טעכ"ע.

ואף דבמשנה איתא דאם עירב חיטים ואורז חייב בחלה ומפרש לה בירושלמי מדין גרירה, ומבואר דבמקום דל"ש גרירה אי"ח בחלה ואינו יוצא יד"ח בפסח, צ"ל לדעת הגר"א דהמשנה מיירי בשאין שם שיעור חלה כ"א בצירוף האורז, וכן כשלא אכל כ"א כזית מצה מן התערובת, ולכן צריך לצירוף האורז ולדין גרירה.

אכן ברמב"ן הל' חלה מפורש דאפילו אם יש שם שיעור דגן אי"ח בחלה כ"א במקום ששייך גרירה, אבל במקום דל"ש גרירה – כגון בשעורים ואורז – אי"ח בחלה אף שיש שם שיעור דגן, דכיון דרובו אורז לאו לחם הוא כלל. וזה דלא כהגר"א.

ונראה דאזלי לטעמייהו דבירושלמי אהך מתני' איתא מתני' דלא כרשב"ג דאמר דאי"ח עד שיהא שם שיעור דגן. כן גי' הגר"א שם (וכן גרס הרשב"א בפסקי חלה). אבל הרמב"ן גורס מתני' כרשב"ג, ומפרש דלא אמרינן גרירה א"כ יש שם שיעור חלה מן הדגן לחוד, דרק אז יש לו כח לגרור את האורז. נמצא דלגי' הגר"א המשנה מיירי כשאין שם שיעור חלה מן הדגן, ובזה קאמר הירושלמי דצריך לדין גרירה. אבל במקום שיש שם שיעור חלה מן הדגן לחוד באמת אי"צ גרירה. (אבל הרשב"א בפסקי חלה גורס כהגר"א ומ"מ ס"ל דאפילו יש שם שיעור חלה מן הדגן צריך לגרירה.) אבל לגי' הרמב"ן המשנה באמת מיירי כשיש שם שיעור חלה מן הדגן, ומ"מ מבואר בירושלמי דצריך לתוויה עלה מדין

דאילו לא שמע אביי אלא המימרא דרב יוסף דחביצא בעינן פרוורין כזית כדי לברך המוציא היה ס"ד דרב יוסף מיירי בנתבשל דוקא כמו חביצא, וא"כ לא היה קשה מהא דלקט מכולן כזית, דאפילו מנחת מחבת ומרחשת חשיבי אפויית ולא מבושלות, וכמבואר בלשון רש"י כנ"ל, וכמש"נ דס"ל כהר"ש דאין בהם ריבוי שמן כ"כ שייחשבו מבושלות. אבל כיון שאמר רב יוסף מנא אמינה לה כו' שגילה רב יוסף שלמד את דינו מהא דמברך המוציא על מנחות הפתות, והרי המנחות אינן מבושלות אלא אפויית כנ"ל, מזה הבין אביי שדינו של רב יוסף הוא לאו דוקא בנתבשל, וע"ז שפיר הקשה מהא דלקט מכולן כזית.

ה. ולמש"נ סוגיין והברייתא לעי' הם שני נידונים נפרדים, הברייתא מיירי מצד שנתבשל דאפשר שהבישול מבטל תורת לחם, וענין פרוסות קיימות י"ל דהוא שיעור בפעולת הבישול, ובאמת רש"י לא פי' כירושלמי דאין הפרוסות קיימות היינו שאין בהם כזית אלא פי' שנימוחו, וי"ל דנימוחו מורה על גמר פעולת הבישול. ואילו מה הצריך רבא תוד"נ הוא אפילו כשלא נתבשל אלא שאין בפרוורין כזית, וענינו שחסר בצורת לחם כיון שאין בו כזית וגם אין ניכר בו צורת הלחם.

מברך שהחינו. עי' רש"י כאן ובמנחות (עה:), ובתוס' שם ושם, ומבואר דיש כאן כמה פירושים אי מיירי בבעלים או בכהן, ואי מיירי במקריב לראשונה בחייו, או לזמן מרובה, או מן החדש.

ורש"י (כת"י) במנחות (ד"ה היה עומד) פי' וז"ל כהן שלא הביא מנחה בשנה זו, לישנא אחרינא ישראל שלא הביא מנחה מימיו עכ"ל. ואינו ברור אם הך לישנא אחרינא הוא גירסא אחרת בדברי רש"י שם, או שרש"י שם מביא ב' פירושים. ואם רש"י הוא שמביא ב' הפירושים צריך להבין למה להפי' דמיירי בכהן נקט שלא הביא מנחה בשנה זו, ולפי' דמיירי בישראל נקט שלא הביא מימיו.

והנה הנצי"ב בהעמק שאלה בסוף הספר האריך בענין ברכת שהחינו וביאר דיש ב' אופנים של ברכה זו, האחד על דבר המשמח כגון בנה בית חדש, והב' על עצם הגעת הזמן, ומפרש עד"ז את הגמ' בעירובין (מ:): דמבע"ל אם מברכין זמן בראש השנה וביום הכפורים ופשיט ממה דמברכים אפילו על פרי חדש. וביאר הנצי"ב דהספק היה דשמא ר"ה ויוהכ"פ אין בהם שמחה כ"כ לברך שהחינו, ופשט הגמ' דגם על פרי חדש מברכים אף שאין בזה שמחה מיוחדת אלא משום הגעת הזמן שהגיעו הקב"ה והחיהו לראות עונה חדשה, וא"כ ר"ה ויוהכ"פ לא גרעי מזה עיי"ש.

ומעתה יל"פ דבשלמא כהן שמקריב מנחות תמיד, א"כ כשמגיע שנה חדשה (דהיינו כשקרב שתי הלחם שהוא מתיר במקדש להקריב מן החדש) יש כאן הגעת הזמן שהגיעו הקב"ה לשנה

דנהמא, ולזה פירש שנתן הפרורין בתבשיל ועי"ז אפשר שתבטל תוד"נ. אבל עצם פלוגתת רב יוסף ורב ששת לא מיירי בנתבשל דוקא. ועי"ש שהביא כמה ראיות לזה, חדא דרש"י לא הזכיר בפירוש ענין בישול כלל, ועוד דרש"י במנחות כתב דתוד"נ היינו שלא היה שריו כ"כ שיתבטל צורת לחם, דמשמע מזה דרב ששת מיירי גם ע"י שרייה לחוד. ויש להוסיף בזה דברש"י כת"י שנדפס בשולי הגמ' במנחות פי' כפרש"י דהכא דחביצא היינו שנתנו בתבשיל, אבל בהא דלקט מכולן כתב דקאי אפיתין בעלמא ולא אמנחות (והוכיח כן שהרי כל המנחות באות מזה, וכמו שהוכיחו גם התוס'), ויק' קושיית התוס' מאי ראייה מייתי מהתם כיון שאינו מבושל, אלא ע"כ כהמשכנ"י דגם לרש"י רב יוסף לא מיירי בנתבשל דוקא.

ויש להוסיף דאף שרש"י כאן פי' דלקט מכולן היינו פתית מנחות, אבל לשון רש"י (ד"ה ותני עלה) הוא דמנחת מחבת ומרחשת קריבות כשהן "אפויית", ומשמע דנקט דאין השמן מרובה כ"כ שייחשבו מבושלים, וכדעת הר"ש פ"ק דחלה, ודלא כהתוס' דחשיבי מבושלות. ומדפריך מיניה אביי לרב יוסף ע"כ דרב יוסף לא מיירי דוקא במבושלות.

גם מלשון רש"י בסוף הסוגיא (ד"ה הב"ע) מבואר כמעט להדיא דהנידון בסוגיין הוא אי פרוורין פחות מכזית חשיבי ליחשב לחם, ולא הזכיר ענין בישול כלל.

ג. והנה בהא דהצריך רבא תוד"נ פרש"י דהיינו תואר צורת הלחם, ויש לעמוד על ה"י הידיעה דנקט, מהו הלחם. ומשמע מזה, וכמו ששמעתי מש"ב הג"ר ישע"י קוסובסקי שליט"א, דהנה דעת רב יוסף דצריך כזית א"כ בא מלחם גדול, דעי"ז יש לפירוורין שם לחם אגב אמם, וס"ל לרש"י דבאמת גם רב ששת מודה לסברא זו אלא דס"ל דאפילו אם כל הלחם הגדול נתפרר מ"מ לא פקע השם לחם שיש לפירוורין מכת הלחם הגדול שבא מהם. ועל זה התנה רבא דבעי' תוד"נ דהיינו שנשמר צורת הלחם דהיינו הלחם הגדול את"ד ונכון מאד.

וזה עולה יפה עם מש"נ דשי' רש"י דכל נידון הסוגיא הוא אם פרוורין פחות מכזית חשובים ליחשב לחם, ובזה נחלקו רב יוסף ורב ששת דרב יוסף מצריך שיהיה הלחם הגדול קיים ורב ששת ס"ל דסגי במה שהפרוורין יש להם עדיין צורת הלחם דמעיקרא.

אבל רש"י במנחות לא כתב "ה" זה, רק "תואר מראית לחם", אבל מ"מ אפשר דיסוד הסברא עדיין הוא דכיון שלא איבד צורת לחם לכן לא פקע החשיבות דלחם דמעיקרא.

ד. והנה האחרונים הקשו למה הפנה אביי את קושייתו על מה שאמר רב יוסף מנא אמינא לה כו', ועל זה הקשה אביי אלא מעתה לתנא דבי ר' ישמעאל כו', ולמה לא הקשה מיד על עצם המימרא דרב יוסף דאם אין בפרוורי חביצא כזית מברך במ"מ, דקשה מהא דלקט מכולן כזית. (ועי' צל"ח). ולמש"נ בשיטת רש"י ניחא

פתיתה היא עד כזית, ומ"מ קאמר דאם אירע שהיו שם פירורין פחות מכזית ולקט מהם כזית מצטרפים לצאת בהם יד"ח מצה. ולזה העירני הב' עקיבא טייכמן נ"י, וצ"ע.

תוד"ה חביצא. משה"ק על פרש"י מהברייתא דאין הפרוסות קיימות דמשמע אפילו יש בהן כזית צ"ב, דהנה גם לפרש"י דחביצא הוי מבושל אבל הפירור לא היה מחמת הבישול, וכן במנחת מחבת ומרחשת גם למש"פ התוס' אליבא דרש"י דטיגון הוא כבישול אבל הפתיתה נעשה אח"כ, וצ"ל דלרב יוסף צירוף שני הדברים הבישול ומה שאין בפירורין כזית מגרע בשם לחם אף שהיו בזאח"ו. אבל הברייתא מיירי כשהפרוסות נימוחו ע"י הבישול, ושמה זה גרע טפי והוא שיעור בבישול דכל שנתבשל כ"כ שנימוחו הפרוסות אבד שם לחם, אע"פ שיש בפירורין כזית. ומאי קשיא להו להתוס' על רש"י. וצ"ע.

וכן צ"פ לפי מש"פ המשכנ"י בדעת רש"י דדינו של רב יוסף אינו ענין לבישול אלא כל שאין בפירורין כזית אבד שם לחם, ונתבארו לעיל כמה ראיות לזה, אבל מ"מ הרי רב יוסף דיבר בחביצא שהיא לכאורה מבושלת. ושמה חשיב לי' רש"י מעשה אלפס שדינו כאפוי למה דקיי"ל כר' יוחנן בפסחים (לז:). אבל נראה דא"צ לזה, דכל שהבישול לא המיס את הפרוסות אינו מבטל שם לחם ואינו לא מעלה ולא מוריד, וכל מה שהפסיד ברכת המוציא לרב יוסף אינו אלא מחמת הפירור כשאין בפירורין כזית, ולא דמי לברייתא דלעיל דהבישול המיס את הפרוסות כמש"פ רש"י שם שנימוחו, ובישול כזה מגרע שם לחם גם כשיש בפירורין כזית.

שם. במש"פ התוס' (והתוס' במנחות עה: כתבו זה בשם ר"ת) דחביצא היינו שהפירורין נדבקין יחד ע"י מרק, החיי אדם (כלל נ"ד סע' ד' בנשמת אדם) פ"י דהעיקר אינו תלוי אלא במה שאין בפירורין כזית, והמרק לא מעלה ולא מוריד, ומה דנקט ר"ת שנדבקין יחד ע"י מרק אינו אלא לבאר לשון חביצא. והביא ראיה ממה שהקשה אביי מלקט מכולן כזית, והתוס' הקשו מזה על פרש"י דהרי לא נזכר שם בישול, והרי לדידהו מי ניחא והרי לא נזכר שם מרק, אלא ע"כ דלא איכפת לן במרק.

(ומה שלא תירצו התוס' גם לרש"י דאמנם החביצא נתבשלה אבל לא איכפת לן בבישול, נראה משום דשמיע להו מהברייתא דלע"י דבישול מגרע הברכה, ולכן אם חביצא מיירי שנתבשלו הפירורין לא ניחא להו להתוס' לומר דבישול דנקט רב יוסף הוא לאו דוקא.)

ולפי"ז לר"ת א"צ לומר דראיית רב יוסף היא ממנחת מחבת ומרחשת דוקא, וכמש"פ התוס' אליבא דרש"י, אלא הראיה היא

חדשה של הקרבת מנחות. אבל בישראל שאינו מקריב מנחות תמיד ל"ש זה, ולכן אי מיירי בישראל ע"כ היינו שלא הקריב מימיו דיש כאן ענין של שמחה.

לקט מכולן. רש"י פ"י דקאי אפתיתי מנחות, ולפי הבנת התוס' בשיטת רש"י הרי הוא לשיטתו דכל דין חביצא אינו אלא בנתבשל ולכן צריכים לפרש דגם הך לקט מכולן מיירי בנתבשל דהיינו מנחת מחבת ומרחשת. אבל לפי הבנת המשכנ"י בדעת רש"י, דדינו של רב יוסף אינו דוקא בנתבשל, וכן מוכח לפי מה שמדויק בלשון רש"י דגם מנחת מחבת ומרחשת חשיבי אפיות ולא מבושלות וכמש"נ לעיל, א"כ צריך להבין מה הכריח את רש"י לפ' דלקט מכולן היינו מפתיתי מנחות. ובאמת רש"י (כת"י) במנחות לא פ"י כן (וגם שלל פירוש זה דהא כל המנחות באות מצה, וכהוכחת התוס'), אלא פ"י דקאי אפתיתין בעלמא.

עוד יל"ע בדברי רש"י (ד"ה כזית) שפ"י דהברייתא דלקט מכולן ע"כ הוא ר' ישמעאל דהרי לחכמים פירורי המנחות לאחר שפתתן יש בהם כזית, ומה צריך לזה, והרי קושיית אביי ברורה בלא"ה דעכ"פ מבואר בברייתא דאם לקט חתיכות פחותות מכזית חשיבי לחם.

והנה רב יוסף תירץ דחזר וערסן, ופרש"י דגבלן ואפאן, והיינו דנעשו פנים חדשות וכאילו אפה הלחם מחדש. ומעתה י"ל דס"ל לרש"י דל"ש זה אלא כשהחזיר הפירורין לסלתן, ואין סתמה הברייתא. ולזה פרש"י דהברייתא מיירי בפתיתי מנחות, וכר' ישמעאל, והרי לר' ישמעאל פותת עד שמחזיר את המנחה לסלתה ולכן לא הוצרך הש"ס לבאר זה. ואפשר דזהו שהכריח את רש"י לפירש דלקט מכולן היינו פתיתי מנחות, וכר' ישמעאל.

ומדויק דרש"י במנחות פ"י דחזר וערסן היינו שגבלן ועשאן כזית ולא הזכיר אפיה כלל, וא"כ אינו מדין פנים חדשות רק הגיבול מחזיר את הפירורין לכזית. ולפי"ז אין שום סיבה לפרש דהברייתא מיירי בפתיתי מנחות וכר' ישמעאל, ולכן רש"י שם לשיטתו פ"י דלקט מכולן היינו פתיתין דעלמא.

(ועי' מג"א קס"ח כ"ח שנסתפק אם חזר וערסן צ"ל ע"י אפיה דוקא או סגי בבישול. ויסוד הספק אם הוא מדין פנים חדשות או מדין שחזר להיות כזית (רק דנקט דצריך בישול עכ"פ ולא די בדיבוק בעלמא), והמשנ"ב (ס"ק נ"ט) כתב דהסכמת האחרונים דצריך אפיה דוקא.)

עוד יש להעיר הרי לרש"י דהברייתא מיירי בפתיתי מנחות, ע"כ הא דקאמר אם חמץ הוא היינו כשלקט משתי הלחם ולחמי תודה (וע"ע לק' בזה). והרי אין בהם מצות פתיתה, וע"כ דכונת הברייתא אם במקרה היו בהם פירורין פחות מכזית. וכיון שכן מנ"ל דהברייתא כר' ישמעאל, דילמא לעולם היא כחכמים דמצות

אבל שמא י"ל דמה שבישול מגרע שם לחם כשאין הפרוסות קיימות הוא רק כשכבר נאפה ואח"כ בישלו, אבל בעיסה שנטגנה דחל שם לחם ע"י הטיגון (כיון שבלילתו עבה) אין הטיגון גופא יכול לבטל שם לחם. אלא דמ"מ השמן הוא כמו מרק, וכמו שמרק עם הפירור פחות מכזית מבטל שם לחם ה"נ שמן הטיגון עם הפתיה אילו היה פותת פחות מכזית היה מבטל שם לחם.

ד. ולולא דמסתפינא אמינא ביאור אחר בדברי התוס', לא כהחיי"א דהמרק לא מעלה ולא מוריד, ולא כהגרי"ז דהמרק (יחד עם הפירור) הוא סיבה לגרע שם לחם, אלא כונת התוס' להיפך, דבאמת לרב יוסף כל שאין בו כזית פקע מיניה שם לחם, ואפילו בלי מרק (וכדעת החיי"א). אלא דרב יוסף חידש דאפילו אם היו הפירורין פחות מכזית אם דיבקן יחד ע"י מרק מועיל הדיבוק וחשיב יש בפירורין כזית. ומש"א רב יוסף "יש בפירורין כזית" היינו דנדבקו ונעשו כזית. (ומצינו כיו"ב ברש"י במנחות שפי' חזר וערסן דהיינו שחזר ודיבקן, ודלא כרש"י בסוגיין שפי' דחזר ואפאן.)

וראיית רב יוסף ממנחות היה אפש"ל דאינו ענין לדיבוק המרק אלא לעצם הדין דמברך על פירורין כזית, אבל לשון התוס' במנחות משמע דהשמן כמו מרק וכמש"נ, רק יל"פ דבמנחת מחבת ומחרשת אף שיש להן שם לחם מכח שבלילתן עבה אבל העיסה קודם הטיגון אינה נדבקת יחד והיא כמו אין הפרוסות קיימות וכמו שביארו תוס' (לע"ז עמ' א') דאין הפרוסות קיימות היינו שאם יקח הפרוסה לא יישבר, וע"י הטיגון הוא נדבקה העיסה יחד, ודמי לדיבוק ע"י מרק.

פי' דבדואי לחם שנאפה בתנור אינו כדיבוק ע"י מרק דאדרבא האפיה היא סיבה ליחשב לחם ואין כאן דיבוק מסיבה צדדית אלא הלחם מדובק מצד עצמו. אבל בישול אינו עושה שם לחם רק דבבלילה עבה אינו מבטל שם לחם, אבל עכ"פ כיון שהדיבוק יחד הוא ע"י השמן הוי כמו דיבוק ע"י סיבה צדדית וכמו דיבוק ע"י מרק, ומזה למד רב יוסף דגם דיבוק ע"י דבר צדדי מועיל להחשיבו כזית.

ולכן לפי ר"ת לא קשיא מהברייתא דאין הפרוסות קיימות, דהתם לא נדבקו הפרוסות יחד אלא נתפוררו, אבל בטיגון הפרוסות נדבקו יחד ע"י השמן, ולכן כל זמן שיש בהם כזית מברך המוציא.

אם לחמי תודה הם מנחה

התוס' (ד"ה לקט) הקשו על פרש"י שפי' דלקט מכולן היינו מכל המנחות, והרי כל המנחות באות מצה ואיך משכח"ל שלקט כזית חמץ, עי' תר"י שביארו הקושיא יותר דרק שתי הלחם באות חמץ אבל שאר המנחות באות מצה.

גם ממנחת מאפה תנור, אף דאין שם מרק, דהמרק לא מעלה ולא מוריד.

אבל קשה ע"ז מלשון התוס' במנחות (שם) שכתבו וז"ל ומפרש ר"ת דחביצא הן פתיתין דקין שמדביקין אותן על ידי דבש או על ידי חלב ושומן כעין טיגון של מנחה עכ"ל, ומאי בעי בזה שכתבו שהוא כעין טיגון של מנחה. ומשמע דבא לבאר מה שהביא רב יוסף ראייה ממנחות דגם שם יש כעין מרק דהיינו שמן הטיגון. וא"כ מבואר דדיבוק ע"י מרק הוא בדוקא, ולפי"ז גם לר"ת ראיית רב יוסף היא ממנחת מחבת ומנחת מרחשת.

ויקשה א"כ מה מקשה אביי מלקט מכולן, והרי התם ליכא מרק. וכמו שהקשו התוס' על פרש"י דלא נזכר שם בישול, ולדידהו מי ניחא.

והגרי"ז (מנחות שם) תי' דענין המרק הוא דיסוד שיטת רב יוסף דפירורין שאין בהם כזית בעצם אין להם שם לחם כ"א מכח הלחם דמעיקרא שבאו ממנו, וכיון שנדבקין ע"י מרק הוי כמו פנים חדשות ושוב אינם מתיחסים ללחם דמעיקרא. ואביי היה סבור דהך לקט מכולן מיירי כשמתחילה נאפה מכל מין פחות מכזית, ומעולם לא היה שם לחם כזית, ולכן קשיא לרב יוסף. וזהו דמתרץ הגמ' בבא מלחם גדול, ודלא כפרש"י שהלחם הגדול קיים, אלא שהפירורין באו מלחם גדול ולכן כל שאין שם מרק הם מתיחסים ללחם דמעיקרא ועי"ז יש להם שם לחם.

ג. אבל קשה דהנה התוס' הקשו על פרש"י מהברייתא דלע"ז דבנתבשלו אם אין הפרוסות קיימות אבד ברכת המוציא ומשמע אפילו יש בפירורין כזית. והתוס' כאן תירצו עפ"י הירושלמי דפרוסות קיימות היינו כזית, אבל התוס' במנחות נשארנו בקושיא ומכח קושיא זו (יחד עם הקושיא מלקט מכולן כזית) דחו פרש"י. וקשה הרי לר"ת מי ניחא, הרי אף דלר"ת החביצא אינה מבושלת אבל הרי רב יוסף למדו דינו ממנחת מחבת ומנחת מרחשת משום שהשמן דמי למרק, והרי שמן הטיגון בודאי מתבשל, וא"כ מה לי שהפתיתין יש בהם כזית, למה לא אבדו שם לחם מכח הבישול כיון שפתת אותה ואין הפרוסות קיימות.

אלא מאי אית לך למימר, דלא דמי לדין הברייתא באין הפרוסות קיימות דהתם נימוחו הפרוסות ע"י הבישול משא"כ במנחות דלא נתבטלו הפרוסות ע"י הטיגון רק אח"כ פתת אותן. אבל א"כ מאי קשיא להו לתוס' על רש"י, והרי גם לרש"י אפשר לחלק כן, וכמש"נ לעיל.

והב' מרדכי הברמן נ"י תי' דר"ת ס"ל דמנחת מחבת ומרחשת לא חשיבי מבושלות דאין בהם שמן כ"כ (וכשי' הר"ש ריש חלה), אלא דמ"מ כיון שיש שם שמן הוי כמרק. אבל קשה דהתוס' בפסחים (לז'): נקטו בפשיטות דטיגון בשמן כמנחת מחבת ומרחשת הוי כבישול והטעם דמברך עליהם המוציא הוא משום דמיירי בכלילה עבה והוי בדין תחילתו עיסה וסופה סופגנין.

אוכל אותם, אלא ע"כ בבאות בפנ"ע, ומבואר דינים ליאכל ולכן חשו הכהן מלשקול שלא יחשב מנחת כהן. ואביי דחה הראיה דלעולם בבאים עם הזבח ומ"מ לא רצו הכהנים לשקול, ולא דמי ללחמי תודה, דשתי הלחם אקרי מנחה אבל לחמי תודה לא אקרי מנחה.

ד. לדעת רש"י לכאורה היה אפשר ל דאין כונת אביי דבאמת אין לחמי תודה נחשבים מנחה, רק בא לבאר טעות הכהנים איך חילקו בין לחמי תודה לשתי הלחם, ולמה סברו דאם ישקלו יגרמו לשרוף את שתי הלחם ולא הוקשה להם מלחמי תודה, שהוא משום שלחמי תודה אינו מפורש בקרא שהם מנחה ולכן סברו הכהנים דאינם מנחה ולכן אינם בדין מנחת כהן, משא"כ שתי הלחם דאקרי מנחה בקרא.

אלא דזה תלוי למה באמת אין הדין עם הכהנים, ולמה באמת הכהנים חייבים לשקול ואין זה פוגע באכילת שתי הלחם. דרש"י (שם) פי' דהא דמנחת כהן כליל תקטר מיירי במנחה הבאה בפני עצמו דוקא. ומתחילה חשבתי דשמא כונתו דדין מנחת כהן נאמר דוקא במנחה הבאה בפני עצמה ולא עם הזבח. וא"כ שפיר י"ל דבאמת גם לחמי תודה הם מנחה, והטעם שנאכלים לכהנים משום שבאים עם הזבח, ואביי לא ביאר אלא טעות הכהנים.

אבל קשה לפרש כן חדא דא"כ הו"ל לרש"י לומר "בפני עצמה" ולא "בפני עצמו" כיון דקאי אמנחה. ועוד, והוא עיקר, דא"כ לפרש כן דא"כ אכתי יקשה איך מנחת העומר נאכלת כיון שהיא באה בפני עצמה ואין עמה זבת. והרי הכהנים הזכירו גם מנחת העומר ומה יענה ריב"ז לזה.

אלא ע"כ כונת רש"י במש"כ דדין מנחת כהן הוא דוקא במנחה שהכהן מביא "בפני עצמו" היינו מנחה שמביא בעצמו, ולאפוקי קרבן ציבור. ובאמת השטמ"ק הגיה בדברי רש"י דצ"ל "מביתו" במקום "בפני עצמו". וקרוב לזה פרש"י בערכין (ד.) דל"ש דין מנחת כהן בקרבן ציבור דאזלי' בתר רוב הציבור שאינם כהנים. וכן הוא בירושלמי (פ"א שקלים ה"ג) דמנחת יחיד קריבה כליל ואין מנחת הציבור קריבה כליל.

וא"כ עדיין יקשה איך הכהנים מביאים קרבן תודה ואוכלים את לחמה, והרי אינו ק"צ, אלא ע"כ משום דכך האמת כמש"א אביי דלחמי תודה לא אקרי מנחה.

וא"כ הדרא קושיית הוס' ותר"י על רש"י לדוכתה. וכן קשה לשון רש"י במנחות (מו.) דמשמע דגם לחמי תודה חשיב מנחה.

ה. ושמא י"ל דלא ניח"ל לרש"י להוציא המשנה ר"פ כל המנחות מפשטה, ובמשנה משמע דגם לחמי תודה הם מנחה, ולכן נקט רש"י דאביי ה"ק דדין מנחת כהן לא נאמר אלא בהנך דאקרי מנחה בתורה, אבל לחמי תודה דלא אקרי מנחה בתורה, אף

ובאמת רש"י (כת"י) במנחות (עה:) הקשה ג"כ כקושיית התוס' ותר"י ודחה הפירוש דלקט מכולן היינו פתיית מנחות, ופי' דקאי אפתיית דעלמא. ודלא כמה שפירש כאן.

ואי"ל דכונת הקושיא דליקט "מכולן" משמע מכל המנחות, ואיך משכח"ל זה בחמץ דאין כ"א מנחה אחת, דזה ודאי אינה קושיא על רש"י, דהרי גם במצה לא משכח"ל שליקט ממש מכל המנחות, דהרי אי' שתי הלחם שהם חמץ. וע"כ או דמכולן הוא לאו דוקא, או דמכולן היינו מכל המנחות שהן מצה. וא"כ מאי קשיא להו לתוס' ותר"י על רש"י. וצריך לפרש דקושייתם היא דליקט מכולן משמע דליקט מכמה מנחות והיינו לכה"פ משתי מנחות, ואין כ"א מנחת אחת שהיא חמץ. אי"נ אפי"ת דליקט יכול להתפרש גם במנחה אחת שליקט ממנה כמה פתייתן אבל כיון דליכא מנחת חמץ כ"א שתי הלחם איך משכח"ל שיעבור על איסור חמץ והרי בפסח ליכא שתי הלחם. ואם כשהותר הרי בלא"ה חייב כרת משום נותר.

ב. אלא דיל"ע הרי לשון המשנה ר"פ כל המנחות (מנחות נב:) היא: כל המנחות באות מצה חוץ מחמץ שבתודה ושתי שהלחם שהן באות חמץ. וא"כ מאי קשיא להו על רש"י, נימא דליקט מכולן חמץ היינו שליקט חצי זית משתי הלחם וחצי זית מלחמי תודה, או שליקט כמה פירורין מלחמי תודה.

ובדוחק י"ל דסבירא להו לתוס' ותר"י דלא משכח"ל שתי הלחם בפסח, וגם ד"מכולן" צ"ל לכה"פ שתי מנחות.

אבל אי"צ לזה, כי התוס' ר"פ כל המנחות (שם ד"ה כל המנחות) כתבו דרק שתי הלחם אקרי מנחה ולא לחמי תודה, ולא נקטה המשנה לחמי תודה אלא לאשמעינן דינא שהן חמץ. וברור דזהו גם דעת תר"י וזהו מה שכתבו דכל המנחות באות מצה חוץ משתי הלחם בלבד, ולא הזכיר לחמי תודה. ושפיר א"כ הקשו על רש"י איך משכח"ל ליקט מכולן כיון דליכא כ"א שתי הלחם. (והיינו או דמכולן משמע משתי מנחות, או דבפסח ליכא שתי הלחם, כנ"ל.)

ג. ומקור דברי התוס' דשתי הלחם אקרי מנחה לחמי תודה הוא מהגמ' (שם מו:) דאמר שם אביי לחמי תודה לא איקרו מנחה שתי הלחם איקרו מנחה.

אבל השטמ"ק (שם נב:) ציין לדברי רש"י (מו. ד"ה נפרס לחמה) שמשמע מדבריו דגם לחמי תודה הם מנחה.

ונראה דתלוי בבאיור הסוגיא (שם מו:) דדעת רבה שם דשתי הלחם שבאו בפנ"ע (דהכבשים אין מעכבים את הלחם) נאכלים, והביא ראיה מהמשנה (שקלים פ"א מ"ד) דאמר ריב"ז כל כהן שאינו שוקל חוטא אלא שהכהנים דורשין מקרא זה לעצמן: וכל מנחת כהן כליל תהיה גוי' הואיל ועומר ושתי הלחם ולחה"פ שלנו הן היאך נאכלין. ודייק רבה דהיכי דמי שתי הלחם, דאם כשבאים עם כבשי עצרת מי גרעי מלחמי תודה דגם כהן שמביא תודה

והנה בהל' שבת הביא השו"ע לב' הדעות דעת היראים דבישול מבטל אפיה, ודעת הראב"ה דאין בישול מבטל אפיה. וכן בהל' ברכות הביא לב' הדעות דעת ר"ת דכל שבלילתו עבה חשיב לחם, ודעת הרא"ש דבעינן אפיה דוקא. ומעתה שפיר סתם השו"ע דאם בישל לחם ויש בפרוסות כזית דמברך המוציא, דהוי כעין ספק ספיקא, חדא דאפשר כהראב"ה דאין בישול מבטל אפיה, וגם את"ל כהיראים דבישול מבטל אפיה אבל אפשר כר"ת דבלילתו עבה חשיב לחם גם ע"י בישול, וניחא קושיית המשכנ"י.

פסקי הרא"ש בלחם שבישולו

הרא"ש הביא לדינא את הברייתא דלע"י (עמ' א') טחנה אפאה ובשלה בזמן שהפרוסות קיימות מברך עלי' המוציא כו'. והקשה המעדני יו"ט שסותר את מש"כ בפסחים פ"ב סי' ט"ז ובהל' חלה סי' ב' דשם מביא מחלוקת ר' יוסי ור' מאיר בפסחים (מא.) ובסוגיא דלק' (לח:) במצה מבושלת דר' יוסי ס"ל דאינו יוצא בה יד"ח מצה ומפרש הרא"ש דטעמי' משום שבישול מבטלו מתורת לחם, וקיי"ל כר' יוסי, והקשה שם א"כ איך אמרינן בסוגיין דאם הפרוסות קיימות מברך המוציא ות' דהיא ר"מ ע"ש. והיא סתירה גלויה.

ב. והנה הרא"ש בפסחים ובהל' חלה עיקר מעיינו שם להקשות על שיטת ר"ת (בספר הישר סי' שמ"ד ובתוס' כאן ובכ"מ) דעיסה שתחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה אפילו אם היה דעתו מתחילה לעשותה סופגנין. וכתב הרא"ש דמסתמא ה"ה אם בישל העיסה דלא מסתבר לחלק בין טיגון לבישול (וכן מבואר באמת בספר הישר שם דעת ר"ת עצמו דחלוט הוא לחם גמור ע"ש). ומקשה הרא"ש על ר"ת מדין מצה מבושלת שהבישול מבטל האפיה ומוציא מתורת לחם, כל שכן בנידון דר"ת דלא היתה אפיה כלל רק טיגן את העיסה.

ג. והנה לכ' דברי הרא"ש בפסחים ובהל' חלה שכתב דטעמא דר' יוסי דבישול מבטל אפיה וברייתא דפרוסות קיימות אזלא כר' מאיר, הם כשיטת הרא"ש (עי' טור ובי" סי' שי"ח) שפסק עפ"י סוגיא דפסחים הנ"ל דבישול מבטל אפיה דס"ל דכן הוא מסקנת הגמ', ודלא כדעת הראב"ה דס"ל דלמסקנא דסוגיא דלק' (לח:) אי"ז טעמא דר' יוסי כלל אלא טעמיה משום דבעינן טעם מצה וליכא.

אבל באמת אי"ז לומר כן, וגם הרא"ש סובר שהעיקר כמסקנת הגמ' לק' שאין בישול מבטל אפיה, דהא קיי"ל דשלקות מברך עליהם בפה"א, וטעמא דר' יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא. וכדעת הראב"ה ותוס' פסחים. ומ"מ שפיר הקשה הרא"ש על ר"ת, דשיטת ר"ת הרי היא דאפילו אם לא אפה את העיסה כלל, רק חלטו או טיגנו, מברך עליו המוציא. וע"ז מקשה הרא"ש, דהא מיהת מבואר בסוגיא דפסחים דעולא ור' כהנא פירשו בדעת ר'

דבאמת הם מנחה, אינם בכלל הקרא דכל מנחת כהן כליל תקטר. ואכתי צ"ת.

בטור או"ח סי' שי"ח הביא שיטת הרא"ש שיש בישול אחר אפיה לענין איסור שבת, וע"ש בב"י שראייתו מסוגיא דפסחים (מא.) דמבואר בברייתא שהמבשל את הפסח אחר צליה חייב משום בשל מבושל במים וקאמר שם ר' כהנא דהא מני ר' יוסי היא דאין יוצאים במצה מבושלת, שהבישול מבטל את האפיה וכמו"כ בפסח הבישול מבטל את הצליה, ועולא שם פליג דאפי"ת ר"מ היא פסח שאני דאיכא ריבויא דבשל מבושל במים ע"ש, ומבואר מסוגיא זו דלר' יוסי בישול מבטל אפיה וצלי, ומזה דן הרא"ש דכמו"כ לענין בישול בשבת אף שאין בישול אחר בישול אבל יש בישול אחר אפיה או אחר צליה.

ובב"י שם מביא שהראב"ה השיג ע"ז מסוגיא דלק' (לח:) דמשמע התם דמסקנת הגמ' דטעמא דר' יוסי לא משום שביטול מבטל אפיה כ"א משום דבעינן טעם מצה וליכא. והסוגיא בפסחים היא כהס"ד בגמ' דלק' ולמסקנא אינו. ועי' לק' שם מה שנבאר בזה.

ולשיטת הגמ' פסחים דלר' יוסי (דקיי"ל כותיה) בישול מבטל אפיה יקשה הברייתא דלע"י דטחנה אפאה ובישלה בזמן שהפרוסות קיימות מברך המוציא, ואמאי הא בישול מבטל אפיה. עי' ברא"ש פסחים פ"ב סי' ט"ז ובהל' חלה סי' ב' שהקשה כן ותירץ דהברייתא היא כר"מ ע"ש.

ולפי"ז הקשה המשכנ"י (סי' צ"ד) על השו"ע דבהל' שבת הביא ב' הדעות דעת היראים דקיי"ל כהסוגיא דפסחים דבישול מבטל אפיה, ודעת הראב"ה דאין בישול מבטל אפיה. ואין סתם בהל' ברכות דאם הפרוסות קיימות מברך המוציא. ונשאר בצ"ע.

והנה שיי' ר"ת מובא בתוס' כאן ובכ"מ דכל שבלילתו עבה חשיב לחם אפילו אם לא נאפה בתנור אלא נתשבל. ומה שאמרו בגמ' פסחים (לז.) דאין לחם אלא הנאפה בתנור היינו דוקא בבלילתו רכה. והק' הרא"ש שם וכן הר"ש חלה פ"א ה"ה מסוגיא דפסחים (מא.) הנ"ל דטעמא דר' יוסי דאין יוצאים במצה מבושלת משום שבישול מבטל אפיה, ואילו לשיטת ר"ת מה לי שהבישול מבטל אפיה הא לחם יכול ליעשות גם ע"י בישול. ור"ת יצטרך לומר כהתוס' פסחים שם דר' יוסי מיירי בבלילתו רכה.

עכ"פ לדעת ר"ת ניחא בפשיטות הברייתא דטחנו אפאו ובשלו דמברך המוציא, ולא אמרינן דבישול מבטל אפיה, דהברייתא מיירי בבלילתו עבה (דסתם לחם הוא כן) ואי"ז לאוקמה להברייתא כר"מ.

מש"כ ושמואל קאמר התם כו' אין להם מוכן, ועוד דבאמת דעת שמואל לק' (לח:) דשלקות מברך עליהם בפה"א, אלא ברור שנפלה ט"ס בדברי הר"ש, וצ"ל ושמואל קאמר התם שלקות מברכין עליו בפה"א מוקי לה כו' יוסי, וכונתו כמש"נ שרק עולא ור' כהנא שמפרשים בדעת ר' יוסי שבישול מבטל אפיה, הם צריכים לאוקמה ברייתא דפרוסות קיימות כר"מ, אבל לשמואל דשלקות מברך עליהם בפה"א, שאין הבישול מבטלם, ולדידיה מתוקמא ברייתא גם לר' יוסי. ומ"מ מקשה הר"ש מכל זה על ר"ת, דסוכ"ס שמעינן מדעת עולא ור' כהנא דעיסה שנתבטלה ולא נאפה מעולם פשיטא לכו"ע שאין יוצאים בו יד"ח מצה.

תחילתו עיסה

במשנה חלה פ"א מ"ז נחתום שעשה שאור לחלק חייב בחלה, נשים שנתנו לנחתום לעשות להן שאור אם אין בשל א' מהן כשיעור פטורה מן החלה. ובירושלמי נחלקו בביאור המשנה דעת ריש לקיש דגמר מלאכה להתחייב בחלה צ"ל מדעת בעלים והנשים לא נתנו על דעת שיצרפן הנחתום ולכן אי"ח. אבל ר' יוחנן ס"ל דגמר מלאכה אי"צ דעת בעלים רק ה"ט דהמשנה משום שעיסה העשויה להתחלק אי"ח, משא"כ בנחתום אם לא ימצא קונים לא יחלק את העיסה ולכן אינו נחשב עשוי לחלק.

והרמב"ם פ"ו בכורים ה"ט פסק כר' יוחנן וכן נקט הרמב"ן הל' חלה וש"ר דעיסה העשויה להתחלק אי"ח. (אבל דעת הראב"ד שם דדוקא בנשים שנתנו עיסה לנחתום שאין חשש שמא יימלך אבל סתם אדם העושה עיסה לחלק חיישינן שמא יימלך וצ"ת שדבריו הם דלא כר' יוחנן ודלא כריש לקיש, ועי' חזו"א יו"ד סי' קצ"ח.)

ב. וע"ע במשנה שם מ"ה עיסה שתחילתה סופגנין וסופה סופגנין פטור מן החלה, תחילתה עיסה וסופה סופגנין תחילתה סופגנין וסופה עיסה חייבת. ורבו הפירושים במשנה זו.

דעת הרמב"ן בהל' חלה דתחילתה סופגנין היינו שגלגל העיסה על דעת שלא לאפותה בתנור אלא בחמה (ופשוט דה"ה לטגנה או לבשלה). וסופה סופגנין היינו שבפועל אפה אותה בחמה. וה"ק דאם גלגל העיסה על דעת לאפותה בתנור (תחילתה עיסה) חייבת אף דלבסוף אפה אותה בחמה (סופה סופגנין), וכן להיפך אם גלגלה על דעת לאפותה בחמה (תחילתה סופגנין) אבל לבסוף אפה אותה בתנור (סופה עיסה) חייבת. ורק אם גלגלה על דעת לאפותה בחמה (תחילתה סופגנין) וגם עשה כן לבסוף (סופה סופגנין) הוא שפטורה. ונראה שכן פי' גם הרמב"ם פ"ו בכורים ה"ג עיי"ש.

והביאור בזה דשם לחם תלוי באפיה בתנור כמבואר בפסחים (לז:) שדרשו מהקרא דואפו עשר נשים לחמן בתנור א', לחם

יוסי דבישול מבטל אפיה ואם אפה המצה ואח"כ בשלה יצא מתורת לחם. אשר מזה קשה לר"ת מה לי שהבישול מבטל האפיה הראשונה הרי גם בישול מועילה לעשותו לחם. ומה יועיל לו לר"ת מה דמסקנת הגמ' שאי"ז טעמא דר' יוסי, הרי עד כאן לא פליגי הסוגיות אלא אם בישול מבטל אפיה, אבל זה עכ"פ חזינן מדברי עולא ור' כהנא שאם הבישול היה מבטל להאפיה כבר לא היה מברך המוציא, וסוגיא דלק' לא מצינו דפליג כ"א במה שסובר שאין בישול מבטל אפיה ראשונה, אבל בעיקר הדבר שבישול אינו עושה לחם זה שפיר נשמע מדברי עולא ור' כהנא. ושפיר מקשה הרא"ש על ר"ת.

[ור"ת עצמו יפרש כדברי התוס' פסחים (מא.) דר' יוסי מיירי בבילתו רכה דבזה מודה ר"ת, או דטעמא דר' יוסי דכיון שבישול מבטל אפיה נעשה מצה עשירה ע"ש.]

ד. ומעתה פשוט שאין כאן סתירה בדברי הרא"ש כלל, שהרא"ש בפסחים ובחלה שכתב שברייתא דאין הפרוסות קיימות אזלא כר"מ, כתב כן אליבא דעולא ור' כהנא הסוברים דטעמא דר' יוסי משום שבישול מבטל אפיה. כי דבריו שם אינם באים לקבוע ההלכה בדין פרוסות קיימות, רק להקשות על שי' ר"ת בדין תחילתה עיסה וסופה סופגנין, ומקשה ע"ז מדעת עולא ור' כהנא שבישול מבטל אפיה ויוצא מתורת לחם וכנ"ל. וכדי שלא יקשה עליו איך אפשר לומר דטעמא דעולא ור' כהנא משום שע"י בישול יצא מתורת לחם, הא יקשה עלייהו מברייתא דפרוסות קיימות, לזה מבאר הרא"ש דר' כהנא ועולא יפרשו דהברייתא דפרוסות קיימות אזלא כר"מ.

ולא נחית שם הרא"ש לבאר דמסקנת הגמ' לק' היא דלא כר' כהנא ועולא בטעמא דר' יוסי, כי אי"ז לא מעלה ולא מוריד בעיקר קושייתו על ר"ת.

אבל הרא"ש כאן שבא לקבוע הדין בפרוסות קיימות גופא, שפיר הביא לדינא שאם הפרוסות קיימות מברך המוציא, דאף שדעת ר' כהנא ועולא אליבא דר' יוסי שבישול מבטל אפיה, אבל אנן לא קיי"ל כן, דהא קיי"ל דשלקות מברך עליהם בפה"א, וטעמא דר' יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא, וכמסקנת הגמ' לק' (לח:).

ה. וראיה ברורה לדברינו, שהרי דברי הרא"ש בפסחים ובהל' חלה מקורם מדברי הר"ש פ"א חלה ה"ה, כמו שכתב הרא"ש בהדיא שדבריו הם דברי הר"ש, וע"ש בר"ש כתב וז"ל ועוד ראיה דאין מברכין המוציא על דבר שנתבשל במשקין מההיא דסו"פ כל שעשה דא"ר יוסי דאין יוצאין ברקיק המבושל אע"פ שלא נמחה שהבישול מבטלו מתורת לחם כדמוכח התם אע"ג דר"מ פליג עליה קיי"ל כר' יוסי וכיון דלאו לחם הוא אין מברכין עליו המוציא כו' והא דתניא התם הכוסס חטה כו' בזמן שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליו המוציא כו' ההיא ר"מ היא דלא אתי בישול ומבטל ליה לאפיה. ושמואל קאמר התם שלקות מברך עליו שהכל מוקי לה כר' יוסי עכ"ל הר"ש. ודבריו האחרונים

ליאפות בתנור, אבל בליל"ר צריך אפיה בתנור בפועל). וממילא דלא קשה מעיסת כלבים דהתם ודאי כל שדעתו לתת לכלבים אי"ז לחם בעצם אלא מאכל כלבים, אבל עיסה שבלילתה עבה היא לחם בעצם ואף שנתבשל.

(אכן הרמב"ן הק' עוד מדין לחם העשוי לכותח וידובר בזה לקמן.)

אכן לכ' זה עולה יפה למה דסבר ר"ת לבסוף דאפילו לענין המוציא אי"צ אפיה בתנור וסגי במה שבלי"ע. אבל למה שהיה סבור ר"ת מתחילה דלברכת המוציא צריך אפיה בתנור דוקא, ורק לענין חלה סגי בבליל"ע משום שתלוי בשעת גלגול, ולכ' לפי סברא זו באמת שם לחם תלוי באפיה בתנור, אלא דבשעת גלגול עדיין אפשר שתיאפה בתנור. ויקשה קושיית הרמב"ן מעיסת כלבים.^ה אבל נראה דבאמת גם מתחילה טעמא דר"ת היה משום דשם לחם תלוי במה שראוי ליאפות בתנור, ואי"צ אפיה בתנור בפועל כלל. אלא דמתחילה היה ס"ד דזהו לענין חיוב חלה, דכיון שתלוי בשעת גלגול מסתבר שהשם לחם לענ"ז אינו תלוי באפיה בפועל אלא במה שראוי ליאפות. אבל לשאר דברים שם לחם באמת תלוי באפיה בתנור בפועל. עד שלבסוף החליט ר"ת דגם לענין ברכת המוציא וחיוב מצה שם לחם אינו תלוי אלא במה שראוי ליאפות דהיינו בלילה עבה. (ורק בבלילה רכה בענין שנאפית בתנור בפועל.)

ה. והנה שיטת הר"ש חלה שם קרובה לשיטת הרמב"ן, אבל באמת נראה שב' שיטות חלוקות הן. דהנה הר"ש מתחילה הביא פי' ר"ת דתחילתה סופגנין היינו בלילה רכה וסופה סופגנין היינו שטיגנה או בישלה. אלא שמקשה על שיטת ר"ת מהא דהעושה עיסה על מנת לחלק, הרי דאזלינן בתר דעתו, וא"כ אם דעתו היה לטגנה למה יהיה חייב בחלה. ולכן מסיק דאם דעתו מתחילה היתה לעשותה סופגנין באמת פטור, ומתני' דקאמר דתחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת מיירי בנמלך.

ומ"מ משמע דאף הר"ש דמוקי להמשנה בנמלך אבל לענין פירושא דתחילתה סופגנין מודה לר"ת דהיינו בלילה רכה. וכן נראה מבואר מהרא"ש שבהל' חלה וכן בפסחים (לז). הסכים עם פי' הר"ש, ומ"מ בסוגיין כתב דטרוקנין חייבין אף שבלילתן רכה דהוי כתחילתה סופגנין וסופה עיסה.

העשוי בתנור קרוי לחם, ולכן כל שגלגל על דעת לאפותה בתנור נתחייב בחלה, ואף שאח"כ נמלך ואפאה בחמה לא פקע חיוב חלה מחמת זה. ואם גלגל על דעת לאפותה בחמה א"כ לא נתחייב בשעת גלגול, ומ"מ אח"כ כשנמלך ואפה אותה בתנור מעשה מוציא מיד מחשבה והוי כאילו גלגל על דעת כן ונתחייב. (ולכן לא דמי לגלגל ביד הקדש.)

ויש לעיין לדעת ריש לקיש הסובר דעיסה העשויה לחלק חייבת, ולא אזלינן בתר דעתו, איך יפרנס משנה זו. אכן פשוט לחלק דהתם גבי עיסה העשויה לחלק עכ"פ הוי לחם גמור וס"ל לריש לקיש דמחשבת חילוק אינו מועיל לפטור כיון דלמעשה היה שם שיעור בשעת גלגול, אבל הכא כל שדעתו שלא לאפותה בתנור אי"ז עיסת לחם כלל.

ג. והנה לשיטה זו לא דיברה המשנה מענין בלילה עבה ובלילה רכה, ואין לנו ממשנה זו ראייה דבלילה רכה יכולה להתחייב בחלה. ובאמת בחי' רבינו דוד פסחים (לז). הולך בשיטת רבו הרמב"ן ומפורש בדבריו דהמשנה מיירי בבלילה עבה דוקא, אבל בלילה רכה לעולם אינה נחשבת לחם ואי"ח בחלה. וכן דעת המאירי שם.

ד. שיטת ר"ת דתחילתה עיסה היינו בלילה עבה, ותחילתה סופגנין היינו בלילה רכה. וסופה עיסה היינו שנאפית בתנור, וסופה סופגנין היינו שנטגנה או נתבשלה. ופירוש המשנה שעיסה שבליילה עבה לעולם חייבת אף שלבסוף טיגנה או בישלה. והגם שמתחילה היה דעתו לטגנה אי"ז מועיל לפטור כיון שבלילתה היתה עבה. אבל אם בלילתה רכה אזי אם נאפית בתנור חייבת ואם נטגנה או נתבשלה פטורה. ומבואר בתוס' בסוגיין ובשאר ראשונים דמתחילה היה סבור ר"ת דדוקא לענין חלה הוא שבליילה עבה חייבת אפילו בלא אפיה בתנור, אבל לענין המוציא בעינין אפיה בתנור דוקא. אבל לבסוף מסיק דגם לענין המוציא כל שבלילתה עבה מברך עליה המוציא.

והנה הרמב"ן הקשה על ר"ת מ"ט בבלילתו עבה חייב בחלה כיון שדעתו היה לבשלה, ולמה לא אזלינן בתר דעתו כמו בעיסת כלבים דע"י שדעתו לתת לכלבים לא חשיב לחם. אבל שיטת ר"ת נראה דשם לחם אינו תלוי באפיה בתנור כלל, וכל שבלילתו עבה הוי לחם בעצם. ועי' בספר הישר סי' שמ"ד כתב ר"ת דבליל"ע חשיב לחם אע"ג שלא נאפה דלא בעינן אלא לחם הראוי ליאפות בתנור. (ולפי"ז מבואר מאד מה דלר"ת בליל"ע אי"צ אפיה בתנור ואילו בליל"ר צריך אפיה בתנור, דבליל"ע ראו

^ה אכן באמת בירושלמי היא פלוגתא אם עיסת כלבים תלוי בדעת לחוד, או שצריך היכר, ודעת ר' יוחנן דאינו פטור אא"כ נעשית כלמודין, ודעת ריש לקיש שצריך נתינת מורסן, אכן הרמב"ן מפרש דגם ר' יוחנן וריש לקיש לא אמרו כן כ"א מדרבנן משום מראית עין. אבל ר"ת יכול לסבור דבהא גופא פליגי בירושלמי. אבל אי"ז מספיק דהא לר' יוחנן עכ"פ נפטר ע"י שעשאו כלמודין שהוא אחר הגלגול, וא"כ גם כאן יספיק לפטור מה שאח"כ בישלו. ודוחק לומר דר"ת יסבור כריש לקיש וצריך נתינת מורסן בשעת גלגול.

מכוון מאד, כי להרמב"ן מה שפטור כשהיה דעתו לטגנה הוא משום שדעתו קובעת שאי"ז עיסת לחם כלל. ודמי לעושה עיסה על דעת כלבים, שדעתו קובעת שאי"ז לחם אלא מאכל כלבים. אבל להר"ש מה שפטור כשהיה דעתו לטגנה הוא משום שדעתו היה שלא יתקיים תנאי החיוב בשעת אפיה, ודמי ממש לעושה עיסה על מנת לחלק.

ז. ויש לעיין להר"ש דהטעם שפטור כשדעתו לטגנה משום שהיה דעתו שלא לקיים תנאי החיוב, ודמי לעושה עיסה על מנת לחלק, א"כ לריש לקיש הסובר שהעושה עיסה על מנת לחלק חייב איך יפרנס משנה זו. אבל באמת להר"ש לק"מ דלדידיה המשנה לא הזכירה ענין דעת כלל, רק הר"ש בעצמו מוקי לה בנמלך, אבל לריש לקיש המשנה באמת תתפרש אפילו בלא נמלך, כל שבבילתו עבה חייבת.

אבל להרמב"ן דתחילתה סופגנין פירושו שהיתה דעתו לטגנה, א"כ מפורש במשנה דאזלינן בתר דעתו, ויקשה לריש לקיש. אלא דלהרמב"ן לק"מ וכמה שביארנו לעי' דריש לקיש קאמר דאי"ז דעת שיתקיימו תנאי החיוב בשעת אפיה, אבל לענין עצם שם לחם גם ריש לקיש מודה דאזלינן בתר דעתו, כדמוכח מדין עיסת כלבים.

והנה גבי עיסת כלבים דעת ריש לקיש דבעינן נתן לתוכה מורסן. והרמב"ן כתב דבאמת גם ריש לקיש מודה דמדאורייתא סגי בדעתו לחוד רק מדרבנן צריך שיתן מורסן משום מראית עין. אבל הר"ש על הך משנה דעיסת כלבים כתב שע"י נתינת מורסן לא חזיא לרועים. ואולי לשיטתייהו, דלהרמב"ן ע"כ גם ריש לקיש מודה דלענין עיקר קביעת שם לחם אזלינן בתר דעתו, שהרי זהו דין תחילתה סופגנין. משא"כ להר"ש המשנה דתחילתה סופגנין לא דיברה מענין דעת, ושפיר יתכן דלריש לקיש דלא אזלינן בתר דעתו לענין העושה עיסה ע"מ לחלק ה"ה דלא אזלינן בתר דעתו לענין שם לחם. ולכן ס"ל דעיסת כלבים חייבת מעיקר הדין אא"כ נתן בה מורסן דלא חזיא לרועים.

וע"ע לק' בענין שיטת ר"ת בתחילתו עיסה.

כובא דארעא

הנה שיטת הרא"ש וגירסתו דכובא דארעא חייבת בחלה, ומברכים עליו במ"מ אא"כ קבע עליו סעודה דאז מברך המוציא, ואדם יוצא בו יד"ח בפסח.

והביאור בפשיטות כמש"כ הב"י (קס"ח) לענין פת הבאה בכסנין, דחייבת בחלה – והביא ראיה דהרי שי' הרמב"ם דפהב"כ היינו שנילושה ביין או שמן ודבש, והרי עיסה שנילושה במ"פ חייבת בחלה כמפורש בחלה – ומ"מ כיון שאין הדרך לקבוע עליה

וזה דלא כפי' הרמב"ן שפי' דתחילתה סופגנין היינו שמתחילה היתה דעתו לטגנה.

ולפי"ז מוכרח דגם בביל"ר אם אפאה לבסוף חייבת בחלה, שהרי זהו תחילתה סופגנין וסופה עיסה. ודלא כרבינו דוד שכתב בשיטת הרמב"ן דבביל"ר רכה לעולם פטורה מן החלה.

וצריך להבין כיון שגם בביל"ר רכה חייבת אם אפאה לבסוף, וגם בביל"ר עבה פטורה אם מתחילה היתה דעתו לטגנה או לבשלה, א"כ אין חילוק באמת בין בביל"ר רכה לבין בביל"ר עבה ולמה הזכירה המשנה תחילתה עיסה או סופגנין כלל שהרי הכל אחד ואינו תלוי אלא בסופה. אבל באמת חלוקים טובא, דבבביל"ר עבה אם היה דעתו עכ"פ לאפותה חייב אף שלא נאפית לבסוף, אבל בבביל"ר רכה אפילו אם היה דעתו לאפותה אי"ז אא"כ נאפית בפועל, שהרי זהו דין תחילתה סופגנין וסופה עיסה. וכמו דחזינן לר"ת דבבביל"ר עבה אי"ז אפיה וסגי במה שראוי לאפותה, ובבביל"ר רכה צריך אפיה בפועל, ה"נ דכותיה לדעת הר"ש. והחילוק בין שיטת ר"ת לבין שיטת הר"ש הוא רק בזה דלר"ת כל שראוי לאפותה אי"ז אפילו דעת לאפותה, אבל הר"ש ס"ל שצריך גם שתהיה דעתו לאפותה לבסוף.

ו. ולפי"ז נראה ששיטת הר"ש שונה משיטת הרמב"ן גם ביסודה. דלשיטת הרמב"ן החילוק בין עיסת לחם לבין עיסת סופגנין נקבע ע"י דעתו. דכל שדעתו לאפותה נחשב עיסה, וכל שדעתו לטגנה נחשב סופגנין. ולדעתו זהו כונת המשנה במש"א עיסה שתחילתה סופגנין, היינו דע"י שדעתו לטגנה נחשב העיסה לסופגנין בעצם.

משא"כ להר"ש השם עיסת לחם נקבע ע"י שבביל"ר, ולדעתו זהו פירוש המשנה עיסה שתחילתה עיסה היינו שבביל"ר עבה. דבביל"ר עבה ראוי לאפותה בתנור וזהו גדר עיסה. רק שנאמר בזה תנאי דהיינו שתהיה דעתו שתאפה לבסוף.

והביאור בזה נראה דלהרמב"ן מה שחיוב חלה תלוי בשם לחם ענינו דבעינן שתהיה עיסת לחם בעצם, עיסה שעושים ממנה לחם, וזה נקבע ע"י דעתו וכנ"ל. אבל להר"ש העיסה כשלעצמה לעולם אינה לחם, אלא תנאי הוא שתהיה סופה לחם, והוא מתנאי החיוב, ודומה למה שצריך שיעור חלה שהוא ג"כ מתנאי החיוב, וכמו דלענין שיעור חלה בעינן שבשעת גלגול יהיה שם שיעור וגם בעינן שתהיה דעתו שלא לחלקה קודם אפיה, ה"נ כותיה ממש בעינן שבשעת גלגול יהיה ראוי לאפיה וגם שתהיה דעתו לאפותה.

(ואילו ר"ת סובר דבביל"ר עבה היא לחם בעצם ואינו תלוי באפיה בתנור כלל וכנ"ל.)

ולפי"ז יש כאן דקדוק נאה, דהנה הרמב"ן הביא ראיה דאזלינן בתר דעתו (ודלא כר"ת) מדין עיסת כלבים, ואילו הר"ש הביא ראיה דאזלינן בתר דעתו מדין העושה עיסה על מנת לחלק. ולנ"ל

וא"כ מה יועיל לקבוע עליה סעודה, והרי אינה לחם ואיך יברך בשקר המוציא לחם מן הארץ. וגם כיון שאינה לחם למה יוצא בה יד"ח בפסח.

ה. ונראה בזה בהקדם מה שיש לדייק בדברי תר"י בתחילת הסוגיא כשביאר הגירסא דטריטא פטורה מן החלה כתב וז"ל דכיון שאי"ז דרך גלגול ואין דרך לעשותו לאכילת קבע פטור מן החלה עכ"ל. וצריך להבין מהו צירוף הטעמים בזה, שאינו דרך גלגול ושאינן הדרך לעשותו לאכילת קבע.

ונראה הביאור בזה, דמה שאין הדרך לעשותו לאכילת קבע הוא מחמת פחיתות הלחם שלא נתגלגל כשאר עיסות, ולכן אינו חשוב לקבוע עליו סעודה, ומחמת אי-חשיבותו הוא דלא חשיב לחם ופטור מן החלה.

ולכן ברכתו במ"מ דהרי אינו חשוב להקרא לחם. אבל אם קבע עליו סעודה אחשביה, ונעשה לחם, וברכתו המוציא.

ומה שיוצא בו יד"ח מצה היה אפש"ל דהמצוה אחשביה, ויותר נראה דלענין מצה דכתיב ביה לחם עוני (כמו שהדגיש מר בר רב אשי) כל שהוא גרוע עדיף טפי.

ובזה נבדלת טריטא מפת הבאה בכסנין, דאמנם גם פת הבאה בכסנין איך הדרך לקבוע עליה סעודה אבל מטעם הפוך, לא מחמת שאינו חשוב אלא מחמת שהוא חשוב מאד ואוכלים ממנו מעט למעדנים ולא הרבה לאכילת קבע.

ולכן פת הבאה בכסנין חייבת בחלה, דבודאי היא לחם, אלא שמחמת חשיבותה אוכלים ממנה מעט ולכן לא קבעו עליה ברכת המוציא אא"כ אוכל כשיעור שאחרים קובעים עליו סעודה.

אבל טריטא ברכתה במ"מ מחמת אי-חשיבותה דאינה חשובה להקרא לחם, אא"כ אחשבה ע"י שקבע עליה סעודה, ולכן פשיטא להו לתר"י דכמו שאינה לחם לענין המוציא (אא"כ אחשביה) כך אינה לחם לענין חיוב חלה.

ו. והנה פשטות דברי הטור (קס"ח) משמע שפסק דכובא דארעא חייב בחלה ומברך עליו המוציא, ואילו טריטא (שמתפשט ע"ג הכירה) פטורה מן החלה ומברך עליה במ"מ אא"כ קבע עליה סעודה דאז מברך המוציא, ואדם יוצא בה יד"ח בפסח.

והב"י תמה עליו דהוא נגד הגמ' דלענין כובא דארעא הוא שאמר רב יוסף לאביי שברכתו במ"מ אא"כ קבע עליו סעודה. ולכן הוציא הב"י את דברי הטור מפשטם וכתב דמש"כ דאם קבע עליו סעודה מברך המוציא, ואדם יוצא בו יד"ח בפסח, לא קאי אטריטא אלא אכובא דארעא שדיבור בו לעיל מיניה, ומש"כ לעיל דעל כובא דארעא מברך המוציא כונתו אם קבע עליו סעודה דוקא.

סעודה לא תקנו לברך עליה במ"מ אא"כ קבע סעודה עליה. וא"כ ה"נ דכותה לענין כובא דארעא דאמנם לחם הוא וחייב בחלה, ואדם יוצא יד"ח בפסח, ומ"מ אין הדרך לקבוע עליו סעודה ולכן ברכתו במ"מ אא"כ קבע עליו סעודה.

ב. וכן נראה דעת הרמב"ם שכתב בהל' ברכות (פ"ג ה"ט) דעיסה שנאפת בקרקע מברך עליה במ"מ ואם קבע עליה סעודה מברך המוציא, ובפירוש דימה אותה לפת הבאה בכסנין עיי"ש, ואילו לענין חלה פסק בהל' בכורים (פ"ו הי"ב) דעיסה שנאפת בקרקע חייבת בחלה.

ג. אבל הריטב"א הביא שגי' הגאונים דכובא דארעא פטור מן החלה, וקשה א"כ אינו לחם ואיך יוצא בו יד"ח מצה, ואיך מועיל קביעת סעודה עליו לברך המוציא לחם מן הארץ כיון שאינו לחם.

אבל נראה שהריטב"א ביאר הדבר במש"כ וז"ל דכיון דליכא גלגול כלל פטורה עכ"ל, ויל"פ שזו סברא מיוחדת לענין חלה דכיון שחיוב חלה חל בשעת גלגול, ובכובא דארעא ליכא גלגול, לכן ל"ש בו חיוב חלה, אף דבעצם לחם הוא לשאר דברים, ויוצא בו יד"ח מצה, ואם קבע עליו סעודה מברך המוציא. (ומה שמברך במ"מ כשלא קבע עליו סעודה הוא כמו בפת הבאה בכסנין משום שאין הדרך לקבוע עליו סעודה.)

ואפשר דזהו גם ביאור שיטת רבינו דוד בפסחים (לז.) דס"ל דכל שבלילתה רכה פטורה מן החלה עיי"ש.

ד. אבל יל"ע בשיטת רבינו יונה, דרבינו יונה אינו גורס כובא דארעא בסוגיין כלל, אלא דמפרש (בשם רש"י) גובלא דארעא (שהוא הפירוש הראשון בגמ' בטריטא) כמו שפרש"י לפנינו להא דכובא דארעא דעושה גומא בתוך הכירה כו', ומביא ב' גירסאות אם טריטא זו חייבת בחלה או פטורה מן החלה. ובדברי אביי ורב יוסף במקום "כובא דארעא" גורס "טריטא דארעא", וטריטא דארעא זו היא שמברך עליה במ"מ ואם קבע עליה סעודה מברך המוציא, ואדם יוצא בה יד"ח בפסח. והקשה לגי' דטריטא חייבת בחלה למה אמר רב יוסף דמברך עליה במ"מ, ותי' דלאותה גירסא דטריטא חייבת בחלה ע"כ תרי גווני טריטא איכא, האחד בכלי וחייבת בחלה וברכתה המוציא, והאחד בקרקע ופטורה מן החלה דכיון שנעשית בקרקע אין בלילתה עבה כשאר עיסות, וברכתה במ"מ, אא"כ קבע עליה סעודה. ואדם יוצא בה יד"ח בפסח.

ומבואר דעל עצם מה דס"ל לגירסא זו דטריטא חייבת בחלה לא קשיא לי' הא ל"ש בה גלגול, רק הקשה כיון דחייבת בחלה א"כ היא לחם ולמה מברך עליה במ"מ. ואין הקושיא מובנת והרי מ"ש מפת הבאה בכסנין דחייבת בחלה ומ"מ ברכתה במ"מ וכמו שביאר הב"י משום שאין הדרך לקבוע עליה סעודה.

ועו"ק לפי מה שתירצו תר"י דתרי גווני טריטא איכא, והטריטא שמברכין עליה במ"מ באמת פטורה מן החלה, וא"כ אינה לחם,

אבל לבסוף הוכיח מהא דמברך על מנחת מחבת המוציא דגם לענין ברכות כל שתחילתו עיסה מברך המוציא.

ולכ' כי לפי סברת ר"ת האחרונה טעמא דמברך המוציא אינו משום שכבר נתחייב בשעת גלגול – כמו שהיה סבור ר"ת מתחילה – שהרי מה ענין גלגול לברכה, אלא ע"כ סברתו האחרונה שבעצם כל שבלילתה עבה חשיבא לחם אע"ג שלא נאפה בתנור. וממילא דה"ה לענין מה שחייב בחלה כבר אי"צ לומר כמה שאמר מתחילה דטעמא משום שנתחייב בשעת גלגול, כ"א משום שהוא לחם בעצם.

וכן מוכח עוד ממה שנקטו בפשיטות התוס' פסחים (לו:): ד"ה פרט, ושם (מא.) ד"ה אבל, דלשיטת ר"ת כל שתחילתו עיסה היה יוצא בה יד"ח מצה אפילו אם בשלו לבסוף, אלמלא שהוא מצה עשירה.

ור"ת עצמו בספר הישר סי' שמ"ד הביא ראיה לשיטתו מחלוט דאין יוצא בה יד"ח מצה רק מטעם מצה עשירה כמבואר בפסחים (לו:), אלמא דחשיב לחם את"ר. הרי מבואר דמועיל מה שבלילתו עבה להחשב לחם גמור. [רק דלכ' סותר א"ע דבסי' תק"י שם כתב דהוא חלוט של בעלי בתים ע"ש וחלוט של בעלי בתים הרי בלילתו רכה כמש"כ בעצמו בסי' שמ"ד וצ"ע.]

ובפרט דלשון ר"ת בספר הישר שם "וחלוט שלנו לחם גמור הוא" ע"ש.

ועוד דע"ש בסה"י וז"ל ואפילו לר' יהודה אדם יוצא בה יד"ח דמאי דקמפרש רבא בשילהי שמעתא (לו:): לר' יהודה לחם האפוי בתנור אחד קרוי לחם זהו באותן סופגנין ודובשנין שבלילתן רכה דלא אפשר תחילתו ע"י תנור אלא ע"י אלפס כדי שיקרוש... וה"פ ר' יהודה לחם הראוי לאפות בתנור אחד קרוי לחם ע"כ. היינו דהיה קשה לר"ת איך אפשר"ל דכל שתחילתו עיסה חשיב לחם אפי' עשאו באלפס הא ר' יהודה קרא קא דריש דלחם העשוי בתנור קרוי לחם. ומתריך דהכונה ללחם הראוי לאפות בתנור. ואם איתא דטעמא דר"ת דאזלי' לענין חלה בתר שעת גלגול ובשעת גלגול היה ראוי לאפות וחל עליו חיוב חלה א"כ לא היה צריך לדחוק דכונת ר' יהודה דלחם הראוי לאפות בתנור קרוי לחם. דלעולם נאמר שרק לחם שנאפה בתנור בפועל קרוי לחם, ומ"מ כל שבלילתו עבה והיה עומד לאפות בתנור ולהיעשות לחם כבר נתחייב בחלה, אף שלבסוף לא נעשה לחם. אלא ע"כ דדעת ר"ת שכל שבלילתו עבה חשיב לחם בעצם, אף שלא נאפה בתנור.

ובגמ' פסחים (לז.) נחלקו ר' יוחנן ור"ל במעשי אלפס אם חייבים בחלה ולשי' ר"ת הוא מתפרש בבלילתו רכה כמש"כ ר"ת בסה"י שם. ומקשה הגמ' שם לר"ל מברייתא דמצה העשויה באלפס יוצא בה יד"ח פסח. והק' השפת אמת מאי מק' הגמ' דלמא התם בבלילתו עבה מיירי. אבל באמת ר"ת עצמו חש לתריך זה במש"כ בספר הישר שם וז"ל ומצה העשוי באלפס פ"י מצה שאינה יכולה

אבל שמא יש לקיים דברי הטור כפשטם ונאמר דבתחילת הסוגיא גורס דטרוקנין שהם כובא דארעא חייבין בחלה (כג"י הרא"ש), ובסוף הסוגיא בהא דאביי ורב יוסף גורס ד"טריטא דארעא" מברך עליה במ"מ א"כ קבע עליה סעודה (כגירסת הרי"ף ורבינו יונה). ושם גם בדברי הרא"ש גרס הטור כן. אלא שקשה ע"ז דבקיצור פסקי הרא"ש (שמיוחס לבעל הטורים) כתב בדברי הב"י וכדברי הרא"ש שלפנינו דכובא דארעא חייב בחלה וברכתו במ"מ א"כ קבע עליו סעודה, וצ"ע.

עכ"פ אם דברי הטור הם כפשטם – ודלא כב"י – א"כ שיטתו קרובה לשיטת תר"י, דיש מציאות של לחם שמחמת גריעותו פטור מן החלה, וברכתו במ"מ, ומ"מ אם קבע עליו סעודה אחשביה ומברך עליו המוציא, וגם יוצא בו יד"ח מצה.

ז. ויש לדייק דלענין פת הבאה בכסנין כתב הטור דמברך עליה המוציא אם אכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה, והמקור מדברי הגמ' לק' (מב.), אבל לענין טריטא (וכן לענין לחמניות שג"כ בלילתם רכה עיי"ש) כתב שאם קבע עליהם סעודה מברך המוציא, ולא כתב שאכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה, ומשמע דאינו תלוי באחרים אלא בו.

ולמבואר הוא מדוייק מאד, דפת הבאה בכסנין היא לחם חשוב, ומה שמברך עליה במ"מ הוא משום שאוכלים ממנו מעט למעדנים ולא הרבה כמו שאוכלים לקביעות סעודה, ולכן הוא תלוי בכמות, ואם אכל כמות גדולה שאחרים קובעים עליו סעודה מברך המוציא. אבל טריטא (וכן לחמניות) אינה לחם (דכחזינן דפטורה מן החלה) משום שמחמת גריעותה אין קובעים עליה סעודה וירדה מחשיבות לחם, ולכן אם הוא קבע עליה סעודה אחשבה ונעשה לחם.

גם השו"ע שינה בלשונו דגבי פת הבאה בכסנין כתב שאם אכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה מברך המוציא, ואילו לענין כובא דארעא ולחמניות כתב דאם קבע עליהם סעודה מברך המוציא. וגם בדבריו יל"פ כן, דאף דהשו"ע ס"ל דכובא דארעא חייב בחלה, וא"כ לחם הוא, אבל מה שאין מברכים עליו המוציא סוכ"ס הוא מחמת שהוא גרוע ומחמת גריעותו אין הדרך לקבוע עליו סעודה, ולכן אם הוא אחשיבה וקבע עליו סעודה מברך המוציא, משא"כ פהב"כ היא לחם גמור וחשוב ומה שאין מברכין עליה המוציא הוא משום שהדרך לאכלה מעט למעדנים ולכן תלוי בכמות האכילה וכנ"ל. (אבל המשנ"ב נקט דהכל אחד וגם ככובא דארעא תלוי בשיעור שאחרים קובעים עליו סעודה.)

שיטת ר"ת בתחילתו עיסה

תוס' ד"ה לחם. כתבו דמתחילה ס"ד לר"ת דרק לענין חלה מועיל בלילתו עבה לחייב אפילו אם סופו סופגנין דתליא בשעת גלגול

בחלה מוכיחה שבלילתו עבה הוא לחם בעצם. ומבואר דלית ליה הסברא דכבר נתחייב בשעת גלגול.]

ובספר הישר שם כתב בסו"ד וז"ל מהכא שמעינן דפרטרש ורושולש חייבות בחלה ובהמוציא והוא דאיכא תוריתא דנהמא. וירמישולש פטורין מן המוציא דליכא תוריתא דנהמא עכ"ל. וממש"כ דוירמישולש פטורין מן המוציא, ולא כתב שפטורין גם מחלה, ג"כ משמע קצת כדברי התוס' והמרדכי דבאמת חייבים בחלה, וק' כנ"ל.

ועוד דמ"ש מעיסת כלבים דאזלינן בתר דעתו לענין קביעת שם לחם, וה"נ כיון שדעתו לעשותה וירמישולש שאין להם תוד"נ לכו' הוא כאילו היה דעתו להאכילה לכלבים.^ט

ג. וי"ל בזה, דהנה הר"ש הקשה על ר"ת מהא דהעושה עיסה על מנת לחלק דפטור, הרי דאזלינן בתר דעתו. והרמב"ן הק' מעיסת כלבים שפטורה ובירושלמי איכא מ"ד דעיסה העשויה לכלבים היא עיסה גמורה אלא שדעתו לתתה לכלבים. (וגם ר' יוחנן דפי' שעשאה כלמודין, וריש לקיש שפי' שנתן בה מורסן, מפרש הרמב"ן דלא פליגי מדאו' רק מדרבנן משום מראית עין או משום אחלופי.) הרי שמועיל דעתו.

אכן כבר ביארנו דלר"ת אי"ק דהוא סובר דשם לחם אינו תלוי באפיה בתנור אלא בכלילה עבה לחוד. והחילוק בין סברת ר"ת מעיקרא לבין סברתו לבסוף דמתחילה סבר דרק לענין חלה השם לחם תלוי בכלילה עבה לחוד, אבל לענין המוציא השם לחם

ליעשות אלא ע"י אלפס דבלילתו רכה עכ"ל. וגם מזה מוכח כמש"נ דאם היה טעמא דר"ת משום שכבר נתחייב בשעת גלגול לא היה מקום לקושיית השפ"א דלענין מצה מה יועיל זה ובע"י לחם ממש וא"כ שפיר מק' הש"ס דאם בבלילתו רכה לא נקבע עליו שם לחם ע"י אלפס ה"ה במצה אפי' בלילתו עבה. וממה דחש ר"ת לתרץ קושיא זו ולפרש דמיירי במצה שבלילתו רכה למדנו דסובר דבלילתו עבה חשיב לחם בעצם.

ב. והנה ע"ע בתוס' כתבו דוירמישולש אע"ג דחייבין בחלה פטורין מהמוציא שאין לו תוריתא דנהמא וכ"כ המרדכי בשם ר"ת לענין לאקשיין. ולכ' כיון שאין לו תוריתא דנהמא לאו לחם הוא, ומה שחייב בחלה ע"כ משום דאזלינן בתר שעת גלגול. וקשה דמנ"ל להתוס' זה דאזלינן בתר שעת גלגול, הא מש"י ר"ת א"א להוכיח זה דלמסקנת ר"ת תחילתו עיסה וסופו סופגין לחם גמור הוא.

[ואדרבא מדברי ר"ת בסה"י משמע דלית ליה הסברא דאזלינן בתר שעת גלגול, כי הוא מביא מהמשנה בחלה דתחילתו עיסה חייב בחלה אף שאח"כ נעשה סופגין, וכותב ע"ז וז"ל ומצה העשויה באילפס פי' מצה שאינה יכולה ליעשות אלא על ידי אילפס דבלילתה רכה כו' עכ"ל ע"ש, ומבואר שמהמשנה בחלה הוא מוכיח הדין שבלילתו עבה חייב בחלה, ומזה לבד מכריח שמצה העשויה באילפס היינו שבלילתו רכה. ומה ראייה היא זו הא חלה שאני דכבר נתחייב בשעת גלגול. ואם היה ר"ת מביא ממה שמברך המוציא על מנחת מחבת, להוכיח שבלילתו עבה חשיב לחם בעצם אף שנטגן בשמן, שפיר היה מבואר ההכרח לומר שמצה העשויה באילפס מיירי בבלילתו רכה. אבל ר"ת בספר הישר אינו מזכיר זה כלל, ומשמע שהמשנה בחלה דתחילתו עיסה חייב

^ט ובעיקר הקושיא דין בספר אשר לשלמה (מועד סי' ט"ו) (אבל לא הביא שם לשון ר"ת בספר הישר) ומתריך דתחילתו עיסה חשוב לחם לענין מצה וברכה אבל לענין חלה אינו לחם, דבספרי זוטא ממעטינן חלוט מחלה מגזיה"כ דמלחם ולא כל לחם, ומובא בר"ש פ"א דחלה ה"ד, ואפשר דגם ר"ת מודה לזה, ואפילו בבלילתו עבה, ומ"מ חייב בחלה וע"כ דאזלינן בתר שעת גלגול (ונפק"מ בגזיה"כ דמלחם ולא כל לחם אם בשעת גלגול לא היה כשיעור). נמצא שר"ת תרתי קאמר, חדא דלענין המוציא ומצה תחילתו עיסה וסופו סופגין הוא לחם בעצם. ועוד דאף דלענין חלה באמת אינו לחם בעצם, דלענ"ז דרשי' (בספרי זוטא) מלחם ולא כל לחם, אבל מ"מ חייב בחלה כיון שנתחייב בשעת גלגול. ומהדין הזה השני הוא שמכריח ר"ת דהוא הדין בוירמישולש"ש. וע"ש מיישב בזה פסקי השו"ע דלענין חלה סתם דלא כר"ת, ואילו בהל' ברכות הביא גם שיטת ר"ת, דתמוה הא חלה עיקרו מה"ת והיה צריך לחוש שם יותר. ומיישב עפ"י דרכו דהם שני דינים נפרדים, חדא שי' ר"ת דאזלינן בתר שעת גלגול, ובזה סתם השו"ע דלא כר"ת כיון שהר"ש והרא"ש הקשו ע"ז מעושה עיסה על מנת לחלק ומלחם העשויה לכותח. ועוד דין דלענין המוציא ומצה הוא לחם בעצם, וע"ז ליכא פירכא, את"ד.

אבל לענ"ד הוא נסתר מדברי ר"ת בסה"י שהביא ראייה לשיטתו מדין חלוט גבי מצה, ולדברי האשר לשלמה מה ראייה היא זו, הא תרי טעמי נינהו, דלגבי מצה כל שבלילתו עבה הוא לחם בעצם, ואילו לגבי חלה באמת אינו לחם רק נתחייב בשעת גלגול. וכן נסתר ממה שהוצרך ר"ת לפרש דרשא דלחם העשויה בתנור אחד כו' דהכונה שראוי לתנור א', והגמ' מייתי דרשא זו לענין חלה, הרי דגם לענין חלה כל שבלילתו עבה וראוי לאפות בתנור חשוב לחם בעצם וככל הנ"ל. (ועוד דבגמ' פסחים (מא.) מקשינן לר"ל הסובר דמעשה אלפס פטור מחלה מהא דתניא מצה של אלפס יוצא בה יד"ח, ולדברי האשר לשלמה מאי קושיא היא, הא שאני חלה שיש לגבי' מיעוט דמלחם ולא כל לחם. ויש ליישב דהמיעוט הוא לענין בלילתו עבה שעשאו חלוט (וכגון שלא היה בו כשיעור בשעת גלגול דלא חל החיוב בשעת גלגול) בזה יש חילוק דלענין מצה חשיב לחם ולא לענין חלה, אבל דבר שבלילתו רכה בודאי אינו נעשה לחם כ"א ע"י תנור גם לענין מצה, ואם אלפס לא חשיב תנור לענין חלה כמו"כ לא חשוב כתנור לענין מצה. ומ"מ מדברי ר"ת בסה"י לא משמע כדבריו וכנ"ל.) גם תמוה לחלק בין חלה למצה דבכ"מ דרשינן גז"ש לחם לחם.

מצריך אפיה בתנור. ולבסוף סבר דגם לענין המוציא השם לחם תלוי בבליה לחוד.

ברכה אינו מברך עליה המוציא אם אין לו תורתא דנהמא, דומיא דכובא דארעא.

ובאמת מדוייק מאד דעי' בתר"י שחולקים על התוס' וס"ל דלר"ת וירמשלי"ש פטורין מל החלה כיון שגלגל העיסה על דעת לעשות ממנו דבר שאינו פת. ואזיל לשיטתו דס"ל דכל דבר שחייב בחלה ברכתו המוציא, כמבואר בדבריו לענין טריתא דארעא, וכמש"נ לעי'.

[וק"ל בדברי תר"י דעי' בהמשך דבריו שכתב דאם היתה בלילה עבה ואח"כ רכנו ע"י משקה חייב בחלה כיון דחייב חלה חל בשעת גלגול, אבל ברכתו כמ"מ כיון שאח"כ נעשה בלילה רכה. וק' כיון שנעשה על דעת כן א"כ יהיה פטור גם מחלה, כמו הנעשה בבשבל וירמשלי"ש. ושם מיירי תר"י בנמלך דוקא. וצ"ת.]

לחם העשוי לכותח. ופרש"י שנאפה בחמה. הראשונים הק' מכאן לשיטת ר"ת דתחילתו עיסה וסופה סופגנין פטור מן החלה אפילו כשהיה דעתו מתחילה לעשותה סופגנין, והרי הנאפה בחמה הוא סופגנין כמבואר בפסחים (לז). וא"כ אמאי לחם העשוי לכותח פטור. ועי' במהרש"א שכתב דלר"ת ע"כ מיירי בבליה רכה. אבל עי' בתר"י שתי' דכיון שנעשה על דעת כותח ולא לאכילת לחם לכן אין לו חשיבות לחם, והוי כעיסה הנעשית לכלבים. והיינו כמה שביארנו לעי' דגם ר"ת מודה דאזלינן בתר דעתו כשדעתו היה שלא לעשותו לחם. ומה דס"ל לר"ת דבתחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת אי"ז משום שמתעלמים מן דעתו אלא משום שבעצם כל שבלילתה עבה הוי ראוייה ליאפות בתנור וחשיב לחם בעצם.

ולא ברירא בכונת תר"י לבתר שפירשו דפטור משום שנעשה לצורך כותח אם חזרו גם ממה שפירשו דמיירי שנאפה בחמה, וכן נראה דכיון דהפטור מחמת שעשוי לכותח מהיכ"ת לאוקמה בנאפה בחמה. וכן משמע ברמב"ם (פ"ו הי"ב-י"ד) דס"ל דלחם העשוי לכותח פטור מחלה אפי' אם אפאו בתנור, דהבדיל שני הדינים, פטור לחם שנאפה בחמה, ופטור לחם העשוי לכותח.

ורש"י פ' דעשאן כעבין חייב דגלי אדעתיה שעושהו בתורת לחם, ומשמע דרצונו לומר דאם עשאו כלמודין פטור משום שאי"ז לחם, ויש לפרש דבריו בב' אופנים, או דפליג על ר"ת וס"ל דבעינן אפיה בתנור אבל אם עשאו כעבין אזי האפיה בחמה חשובה כאפיה בתנור, וסברא זו מוזכרת בדברי תר"י עיי"ש. או דס"ל כר"ת דכל שבלילתו עבה חשיב לחם אפילו אם לא נאפה בתנור. (וכדמשמע קצת ממה שביאר הך דהיה עומד ומקריב מנחה ממנחת מחבת ומרחשת, הרי דמברך המוציא גם על מנחת מחבת ומרחשת, אף שנטגן, וע"כ משום שבלילתו עבה וכו"ת. אבל אי"ז ראייה די"ל דס"ל דמעט שמן חשיב כמעשה אלפס,

וממוצא הדברים לדעת ר"ת השם לחם חל בשעת גלגול, א"כ מה שאח"כ כשעשה אותה וירמשלי"ש כבר אינו מברך עליה המוציא הר"ז הפקעה משם לחם דמעיקרא. וא"כ אף שגם מתחילה היה דעתו לעשותה וירמשלי"ש מ"מ אין דעתו מועלת לפוטרה מן החלה, דכבר חל עליו שם לחם מקודם, והמחשבה להפקיעה ממנה שם לחם אינה יכולה לפוטרה. ולמה זה דומה למי שהיה דעתו להחזירה לסלתה אחר אפיה, דמפורש בירושלמי דחייב, וכמו שביאר הרמב"ן דכיון שהיה דעתו לאפותה ולקבוע עליו שם לחם אינו מועיל מה שמחשב להפקיע ממנה שם לחם אח"כ. ולדעת ר"ת הרי השם לחם חל כבר ע"י הגלגול, כל שבלילתה עבה, א"כ המחשבה לעשותה וירמשלי"ש אינה אלא מחשבה להפקיע ממנה שם לחם אח"כ, ודמי למחשבה להחזירה לסלתה, ואי"ז מחשבה הפוטרת. משא"כ גבי עיסת כלבים פטור משום שעיסה המיועדת לכלבים כבר עכשיו אין לו שם לחם.

אלא דק"ק מ"ש מעושה עיסה ע"מ לחלק, דפטור כיון שדעתו היה שבשעת גמר החיוב לא יהיה בו כשיעור, וה"נ נימא דכיון שדעתו היה שבשעת גמר החיוב לא יהיה לחם ייפטר. ושם יש לחלק. וגם אפשר דס"ל דמה שהעושה עיסה ע"מ לחלק פטור אי"ז משום שדעתו היה שלא יתקיימו תנאי החיוב לבסוף, אלא משום דכל שדעתו לחלקה חסר בצירוף לשיעור עכשיו, ואי"ז ענין למה שהיה דעתו לעשותה וירמשלי"ש.

ד. ויותר נראה בזה, דמש"כ התוס' דוירמשלי"ש אין מברך עליהם המוציא כיון שאין להם תורתא דנהמא, אין הביאור דמשו"כ לא חשוב לחם, זה אינו, ולעולם לחם הוא, אלא דלענין ברכת המוציא בעי' תורתא דנהמא, דאם אין לו תוד"נ אינו חשוב לקבוע עליו סעודה. אבל לענין חלה לעולם הוא לחם, וחייב בחלה.

ונראה שלמד כן מדין כובא דארעא דחייב בחלה (כדאמרי' לעי') ויוצא בה יד"ח בפסח (כמש"א מר ב"ר אשי בסוף סוגיין), ומ"מ מברך עליו כמ"מ כיון שהוא גובלא בעלמא כמבואר בגמ' (לח.), וסובר ר"ת דגובלא בעלמא פירושו שאין לו תורתא דנהמא. וממה דמ"מ חייב בחלה ויוצא בה יד"ח מצה מבואר דגם דבר שאין לו תורתא דנהמא חשוב לחם לכה"ת כולה, ורק לענין ברכה ברכתו כמ"מ.

ולעיל נתבאר שזהו שיטת הרמב"ם דלחם הנאפה בקרקע חייב בחלה ויוצא בה יד"ח מצה ומ"מ אינו מברך עליו המוציא כיון שאין לו צורת פת.

ומעתה אף בדעת ר"ת נאמר כן דעיסה שבלילתו עבה אע"ג שאין לו תורתא דנהמא חייבת בחלה, דחשיב לחם בעצם לשי' ר"ת דכל שבלילתו עבה חשיב לחם אפילו אם נתבשל. רק דלענין

ב. אבל באמת אי"ז מספיק חדא דקשה לומר שמעשה אלפס בלא מים הוא מצה עשירה דא"כ מ"ט דר' יוחנן דיוצאין בו יד"ח בפסח, ודוחק לומר דר' יוחנן ור"ל פליגי בב' דברים, גם בגדר לחם וגם בדין מצה עשירה. ועוד, דבכלל לא מסתבר שמעשה אלפס יהיה נחשב מצה עשירה בלא משקה. ועוד דמבואר בירושלמי שם דבאפוי בחמה לכו"ע אין יוצאים יד"ח בפסח, ולכ' פשוט שאי"ז מצה עשירה. הרי דלא נקבע שם לחם ע"י שבלילתו עבה לחוד גם לענין מצה. וכן ק' מסוגיית הש"ס שלנו פסחים (לז). דנחלקו ר"י ור"ל ג"כ בדין מעשה אלפס אם חייב בחלה ושם לא הזכיר ר"ל דין מצה כלל ומ"מ מקשה הש"ס על ר"ל ממה שיוצאים יד"ח במצה העשויה באלפס, ומאי קושיא שמא מצה שאני שאין בו המיעוט דמלחם ולא כל לחם. וע"כ דגדרי לחם לענין מצה שוים לגדי לחם לענין חלה, דנלמד גז"ש לחם לחם. וא"כ הדרא הקושיא לדוכתה למסקנת הר"ש למה צריך לטעמא דמצה עשירה בחלוט.

ג. ומ"מ עיקר הקושיא אי"ק כ"כ די"ל דמיירי בשחזר ואפאו כמש"כ התוס' שם בתירוץ השני וכן דעת הרמב"ן מובא בר"ן שם. ומ"מ קצת קשה שלא חש הר"ש לבאר זה.

ד. ובאמת קשה לי בדברי הגר"א בענ"ז דהנה התוס' פסחים (לו:): ד"ה פרט הקשו בהא דממעטין חלוט ממצה משום שהוא מצה עשירה, ומשמע דהוי עכ"פ לחם, ומ"ש מחלוט של בעלי בתים דפטור מחלה כדאיתא שם (לז). ותי' דהתם בבלילתו רכה, וכ"כ ר"ת בסה"י סי' שמ"ד. ובטור ושו"ע יו"ד סי' שכ"ט כתבו וז"ל אין חיוב חלה אלא בלחם לפיכך הסופגנין דהיינו רכים העשויים כספוג והדובשנים והאסקריטים והם מטוגנים בדבש פטורין מן החלה ע"כ, וכתב ע"ז הגר"א וז"ל לשון הטור וכ"כ ע"פ תוס' דפסחים ל"ו ב' ד"ה פרט אר"ת כו' אבל לשון ספרי זוטא והביאו ר"ש שם מלחם ולא כל לחם פרט למבושל וסופגנין עכ"ל. ומשמע שכונת הגר"א לתרץ קושיית התוס' למה צריך לטעמא דמצה עשירה למעט חלוט ממצה, ומתרץ הגר"א דאף שחלוט של בעלי בתים לא חשוב לחם לענין חלה היינו משום דלענין חלה דרשינן מלחם ולא כל לחם למעט חלוט, אבל במצה דליכא למיעוט זה היה מקום להכשיר חלוט למצות מצה, ולכן צריכים לטעמא דמצה עשירה. וכ"כ בס' אשר לשלמה, מועד סי' ט"ז, בביאור דברי הגר"א.

ותמוה דא"כ מאי פריך הגמ' פסחים הנ"ל על ר"ל הסובר דמעשה אלפס פטור מחלה מהא דמצת אלפס יוצא בו יד"ח, הא חלה שאני דכתיב ביה מלחם ולא כל לחם. וכן בירושלמי מ"ט דר"ל דאין יוצא בו יד"ח מצה, ואם משום מצה עשירה למה נחלק עליו ר' יוחנן וכנ"ל.

ה. ולכן נראה שכונת הגר"א לדבר אחר, ונקדים דברי התוס' פסחים הנ"ל שמתחילה הקשה דין חלוט במצה דהוא מצה עשירה אדין חלוט של בעלי בתים דלא חשוב לחם לענין חלה ותי' דהתם בבלילתו רכה. ועוד תירץ דאפשר דגם הא דמצה מיירי

כמש"כ הר"ש פ"ק דחלה, וכ"נ מדברי רש"י לעי' ד"ה ותני עלה דחשיב למנחת מחבת ומרחשת אפויית. אלא דמ"מ ס"ל דאם עשאו כלמודין ואפאו בחמה הר"ז גילוי דעתו שאינו חשוב כלל וממילא דהוי כעיסת כלבים ופטור.

ודברי התוס' סתומים שהקשו על פרש"י ולא ביארו איך הם מפרשים הא דלחם העשוי לכותח. ולפ"ד מהרש"א דמוקי לה בבלילה רכה לכ' צ"ל דלא באו לחלוק על פרש"י אלא לפרש דבריו, ולא משמע כן. אבל י"ל כמו שהעירני הב' מרדכי הברמן נ"י דהתוס' העתיקו לשון רש"י "עיסה שמייבשים בחמה" (ולפינו ברש"י לא נזכר עיסה) וי"ל דשמיע להו דעיסה היינו בלילה עבה, וע"ז באו התוס' לחלוק.

ועוד אפשר לפרש דבאו התוס' להוכיח דהפטור אינו תלוי באפיה בחמה כלל אלא במה שנעשה לכותח וכסברת תר"י.

עוד בענין תחילתו עיסה

עי' בר"ש פ"א חלה מ"ו מתחילה היה סובר דבלילתו עבה חייב בחלה אפי' אם לבסוף אפאה בחמה או בשלו או טגנו במשקה וכדעת ר"ת. ולבסוף חולק עליו ומוקי המשנה דתחילתו עיסה וסופה סופגנין בנמלך. ויש לעיין דמתחילה הביא הר"ש ראייה דתחילתו עיסה חשוב לחם מדין חלוט דהוי מצה עשירה כמבואר בגמ' פסחים (לו:): ש"מ דהוי לחם עכ"פ. ולא נתבאר בר"ש למסקנת דבריו שאינו לחם מה יעשה עם ראייה זו.

ולכ' י"ל דלעי' בה"ד הביא הר"ש דרשא דספרי זוטא מלחם ולא כל לחם, למעט סופגנין וחלוט, וא"כ י"ל דתחילתו עיסה וסופו סופגנין או חלוט לא חשוב לחם לענין חלה אבל לענין מצה חשוב לחם שפיר.

וא"ת א"כ מנ"ל דאין מברכין המוציא על חלוט עד שהקשה הר"ש דלמה מברך המוציא על מנחת מחבת. נימא שדין המוציא כדין מצה דחלוט חשוב לחם (רק שאינו לחם עוני). בפשוטו י"ל משום דהירושלמי סתמא קאמר דמעשה אלפס לר"ל אי"ח בחלה ואין אומרים עליו המוציא ואין יוצאים יד"ח בפסח, והרי למסקנת הר"ש לא מסתבר לומר דמיירי דוקא דבלילתן רכה, כיון שלענין חלה הדין נכון גם בבלילתו עבה, אלא ע"כ דגם בבלילתו עבה נאמרו הדברים שלא הוקבע בשם לחם ע"י בלילה עבה לא לענין חלה ולא לענין המוציא וא"כ נשמע מזה שגדר לחם לענין המוציא שוה לגדר לחם לענין חלה, ולכן שפיר הקשה הר"ש מהא דמנחות. אבל לענין מצה באמת יש גדר אחר וכל שבלילתו עבה חשוב לחם לענין מצה, ולכן הוצרך הש"ס לטעמא דמצה עשירה למעט חלוט, ור"ל דקאמר בירושלמי דמעשה אלפס אין יוצאין בה יד"ח מצה באמת הוא מטעם מצה עשירה.

כגון שעשה ככר גדול שאינו דומה ללחם עוני. וא"נ הא דאמרינן בפסחים כגון דחלטיה ולא הדר אפייה לפיכך לא קרינן ביה לחם עוני אבל הך דהחולץ מיירי דחלטיה והדר אפייה דהשתא נעשה פת עני כשאפאו אבל קודם אפייה לא עכ"ל. וממש"כ דהא דפסחים בשלא חזר ואפאו צ"ל שבלילתו עבה דאם לא כן הרי אינו פת כלל דתחילתו סופגנין וסופו סופגנין וא"כ ממה שחילק דביבמות מיירי דחוזר ואפאו ולא כתב חילוק אחר משמע דגם ההוא דיבמות מיירי בבלילתו עבה וכל החילוק הוא דחוזר ואפאו ומועיל אפילו כשבלילתו עבה לסלק שם לחם עוני, והוא דלא כדברי התוס' פסחים הנ"ל בשם ר"ת.

ובסי' תק"י כתב וז"ל ומפרש התם [ביבמות] אלא חלוט מצה הוי למאי הלכתא... ומפרש רבינא גופיה דאירי בבא לצאת בו יד"ח בפסח כדמפרש התם דחלטיה והדר אפייה אבל היכא דלא אפייה לא נפיק ביה בפסח. דאמרינן בפסחים (לו:): פרט לחלוט ואשישה דהוי מצה עשירה כיון שנאפית כולו ע"י חליטה דהיינו חלוט של בעלי בתים עכ"ל. ובעיקר התירוץ דומה למש"כ בסי' מ"ז הנ"ל אבל מש"כ דהיינו חלוט של בעלי בתים קשה דחלוט של בעלי בתים פטור מחלה כמבואר שם (לו:): וע"כ לשיטת ר"ת שבלילתו רכה וכ"כ ר"ת עצמו שם בסי' שמ"ד וא"כ מה זה ענין לאותו חלוט דדף (לו:): דחשיב מצה עשירה דע"כ בלילתו עבה דאל"כ לא היה בדין לחם כלל.

ובאמת שבסו"ס סימן שמ"ד כתב ר"ת בהדיא דחלוט דחשוב מצה עשירה בסוגיא דדף (לו:): מיירי בתחילתו עיסה ע"ש וא"כ תמוה איך כותב בסי' תק"י שהוא חלוט של בעלי בתים, דחלוט של בעלי בתים בלילתו רכה כמש"כ ר"ת בסי' שמ"ד הנ"ל וצ"ע.

לחם העשוי לכותח

כעבין חייבין כלמודין פטורין כו' כתב הרא"ש פסחים פ"ב סי' ט"ז, וכע"ז בהל' חלה סי' ב', וז"ל ורבינו שמשון ז"ל כתב במס' חלה שהלש עיסה גמורה ודעתו לבשלה במים או לטגנה בשמן פטורה מן החלה והביא ראיה מפ' כיצד מברכין דתני ר' חייא לחם העשוי לכותח פטור מן החלה והתניא חייב ומשני התם כדקתני טעמא ר' יהודה אומר מעשיה מוכיחין עליה עשאה כעבין חייבת למודין פטורה ופרש"י התם לחם העשוי לכותח אין אופין אותו בתנור אלא מייבשין אותו בחמה אלמא אע"ג דמשעת גלגול קאתי חיוב החלה כיון דגלגלה אדעתא לאפותו בחמה מיפטר משום דסופו לבטלו מתורת לחם והא דמפליג בין כעבין ללמודין משום דכעבין מיחלפא בשאר עיסה שאינה עשויה לכותח אבל למודין מעשיה מוכיחין עליה ולא אתי לאיחלופי. ובירושלמי גרס עיסת כותח חייבת בחלה שמא תמלך ותעשה חררה לבנה, וכדי שלא יקשה היא דירושלמי לגמ' דידן יל"פ דהיא ירושלמי כגון שנטלה מן העיסה מעט לאפותה באור דחיישינן שמא תימלך ליקח כשיעור חלה והיינו נמי דמפליג בגמ' דידן בין כעבין

בבלילתו רכה אלא שאחר שחלטו חזר ואפאו וע"ז נעשה לחם [כת"ק דר' יהודה שם (לו:)]. ושוב כתבו וז"ל אך ק' דאמרינן בהחולץ (מ.) אע"ג דחלטיה מעיקרא כיון דהדר אפייה בתנור או כאלפס לחם קרינן ביה ואדם יוצא יד"ח בפסח ע"כ, וכונתם נראה להקשות דאיך אמרינן דחלוט הוא מצה עשירה א"כ בההוא דהחולץ איך מועיל מה שחזר ואופה אותו בתנור. [והקושיא היא לשני התירוצים, גם לתי' האחד דחלוט דחשיב מצה עשירה הוא בבלילתו עבה, גם לתירוץ הב' דבלילתו רכה וחזר ואפאו, סוכ"ס מבואר בגמ' דע"י החליטה חשיב מצה עשירה וא"כ בההיא דהחולץ איך יוצא בה יד"ח מצה.] וע"ז מתרץ וז"ל ואומר ר"ת דהתם נמי מיירי בבלילתו רכה דקודם אפייה לאו לחם הוא כלל ואחר אפייתו הוא דחשיב לחם וחשיב נמי לחם עוני כיון שבלילתו רכה ע"כ, פי' דהא דחלוט חשוב מצה עשירה הוא בבלילתו עבה, ושם אינו מועיל לחזור ולאפותו בתנור, וההיא דפ' החולץ דמועיל לחזור ולאפותו בתנור הוא בבלילתו רכה ולכן מועיל מה שחזר ואפה אותו בתנור. [וכאן חוזרים התוס' מהתירוץ השני.] וצ"ב הטעם בזה אם חלוט חשוב מצה עשירה בבלילתו עבה, ואינו מועיל להחזירו לתנור להפקיע ממנו שם מצה עשירה, למה מועיל חזרה לתנור בבלילתו רכה להפקיע ממנו שם מצה עשירה.

ונראה שכונת דבריהם דכיון שבלילתו רכה א"כ ע"י חליטה לא נעשה לחם, דהוא תחילתו סופגנין וסופו סופגנין, וכיון שלא נעשה לחם כלל אינו נקבע בשם מצה עשירה, ואח"כ כשחוזר ואופה אותו ונעשה לחם הוא נקרא לחם עוני, כיון שנעשה לחם בתנור. משא"כ בלילתו עבה שהוא לחם מיד עם החליטה, דאולי בשי' ר"ת דתחילתו עיסה וסופו סופגנין חשוב לחם, א"כ כבר נקבע בשם מצה עשירה, ושוב אי"ז נפקע ע"י שחזור ואופה אותו בתנור.

וסברא זו ממש רק באופן הפוך איתא בתוס' שם (מא.) לענין אפאו וחזר ובישלו שאם בישול מבטל צלי בקרבן פסח ה"ה שמבטל אפיה ונעשה מצה עשירה, אבל אם בישול אינו מבטל צלי בק"פ, ה"ה שאינו מבטל אפיה, ואינו מצה עשירה ע"ש ודר"ק.

ושמענין מזה דבבלילתו רכה קודם האפיה לא חשוב לחם כלל וכמש"נ דלכן לא חל בו שם מצה עשירה ע"י חליטה. וע"ז כותב הגר"א דבספרי זוטא משמע שלעולם חלוט הוא לחם, רק שנתמעט מקרא דמלחם ולא כל לחם, אבל בודאי אחר שנתמעט לענין חלה ה"ה דילפינן מיניה לענין מצה, דהא בכ"מ דרשינן לחם לחם, רק דעכ"פ הוא דלא כסברת ר"ת דחלוט אין לו שם לחם כלל.

ו. ודע שראיתי לר"ת בספר הישר חזות קשות דבסי' מ"ז כתב וז"ל החולץ (מ.) חלוט מצה היא למאי הלכתא אמר רבינא לומר שאדם יוצא בה יד"ח בפסח. ובפסחים (לו:): אמרינן לחם עני פרט לחלוט ואשישה אלמא אין יוצאין בה בפסח. י"ל דחלוט דפסחים

ג. אבל א"כ קשה קושיית הט"ז למה הוצרך הר"ש לפרש דהירושלמי דחושש שמא יעשה חררה לבנה מיירי בנוטל ממנה מעט וכדי שלא יקשה סוגיית הבבלי על הירושלמי, למה לא נפרש דהירושלמי מיירי בלא נטילה וחושש על כל העיסה שמא תמלך לאפותה בתנור אלא דמיירי בעשוי כעבין (שהרי בלא"ה הירושלמי מיירי בעשוי כעבין וכן"ל) ואיזה סתירה היה בזה בין הירושלמי והבבלי.

והק"נ פירש דהא פשיטא דהירושלמי דחושש לשמא יעשה חררה לבנה מיירי בנוטל ממנה קצת דבלא"ה לא הוי חיישינן וכונת הר"ש רק דכדי שלא יקשה הבבלי על הירושלמי צ"ל דגם הבבלי נתכוין לזה וזהו טעמא דעשוי כעבין ולא משום אחר. ותמוה דלא משמע כן כלל ברא"ש דלשונו ברור שמכח סתירת הבבלי והירושלמי הוא מכריח דהירושלמי מיירי בנוטל מן העיסה מעט.

ובאמת א"א כלל כהבנת הק"נ, דע"ע שם בר"ש בסו"ד כתב וז"ל ורב פליג התם דאמר עיסת כותח חייבת בחלה א"ר בון שמא תימלך לעשותה חררה לבנה משמע דאפי' לא שקלה מינה כלל חייבת גזירה שמא תימלך והגמ' שלנו לית ליה דרב דפטרין עיסת כותח ולא חיישינן שמא תימלך אי"נ רב איירי בשעשאה כעבין דזה שייך לחייב משום גזירה שמא תימלך ע"כ, הרי מפורש דבעשאו כעבין גזרינן אפי' לא שקלה מינה כלל.

ובאמת בטור ושו"ע סתמו דלחם העשוי לכותח עשאו כעבין חייב בחלה ומשמע בודאי אפי' בלא נטילת מקצת לאפות בתנור.

ד. באמת יש מקום עיון בלשון הר"ש בר"ד שמתחילה כתב שכעבין לא מחייב אלא היכא דשקיל מינה חררה קטנה כו' דלמא ממלך אכולה עיסה, הרי שהחשש הוא שמא תמלך על כל העיסה, ואח"כ מביא הירושלמי ומפרש דמיירי בשוקל מינה מעט דחיישינן שמא תימלך ליקח כשיעור ע"ש והוא חשש אחר קצת. [אבל אי"ק כ"כ דלק' מינה גבי אצותא איטרי כתב שאם לוקח מעט חיישינן דלמא תימלך על כולה או על כדי חיוב ע"ש וא"כ י"ל דכאן חדא מתרי נקט.]

ה. ולולא שיראתי מחברי הייתי אומר שט"ס נפלה בדברי הר"ש, ומתחילה היה כתוב כך: "אבל לענין למודין לאו אורחיה למימלך אלא היכא דשקל מינה חררה קטנה ואפי' לה ואכל דאסור בלא חלה. וכעבין נמי לא מחייב אלא דלמא ממלך אכולה עיסה. אבל היכא דנעשה לכותח פטורה ע"כ". והביאור, דבלמודין פטור אא"כ נטל חררה קטנה, שמא יטול כשיעור. והוא דין הירושלמי. וכעבין ג"כ הוא רק מחששא שמא תימלך על כל העיסה. אבל היכא דעבר ועשאו בחמה דכבר ל"ש להיות נמלך באמת פטור. ומכל זה מוכיח שיטתו דאף שבלילתו עבה לא נתחייב בשעת גלגול.

והסופר טעה ואחר שהעתיק "אבל לענין למודין לאו אורחיה למימלך", דלג שורה והמשיך "ובעבין נמי לא מחייבי אלא",

ללמודין דכעבין אתי למימלך אבל למודין לאו אורחיהו למימלך עכ"ל.

והט"ז סי' שכ"ט ס"ק ד' הק' דמה קושיא יש מהירושלמי על גמ' דידן נאמר דהירושלמי מיירי בעשאו כעבין. ולמה צריך לאוקמה בנוטל ממנו מעט. ומפרש דשמיע ליה להר"ש דהירושלמי כיון שאינו מחלק בין כעבין ללמודין ע"כ מיירי אפילו בלמודין ובכגון שנטל ממנו מעט. ולפ"ז בעשאו כעבין אפי' לא נטל ממנו מעט חייב. ועפ"ז הקשה על מש"כ הרא"ש והטור בשם מהר"ם דכשהיו עושין עיסה בביתו לבשלו במים היה מפריש ממנו קצת לאפותו ועי"ז היה מתחייב, והרי מסתמא היו עושים ככעבין ודמי לעושה עיסת כותח כעבין דחייב שמא ימלך.

ובעיקר הקושיא היה אפשר שהרא"ש כתב שני טעמים למה בעשוי כעבין חייב או דבכה"ג רגיל להיות נמלך או משום דאתי למחלפא וא"כ אפשר דהמהר"ם נקט כעיקר טעמא דאתי למחלפא וזהו דוקא באפוי בחמה דהוא עכ"פ אפוי ואין ניכר הבדל בינו לבין אפוי בתנור אבל בנתבשל או נטגן דניכר ההבדל בין זה לבין הנאפה בתנור בכה"ג ס"ל דל"ש דין עשוי כעבין. ורק בנוטל ממנו מעט לאפותו דחיישינן שמא ימלך ליקח כשיעור בזה אין חילוק בין נאפה בחמה לבין נתבשל או נטגן.

ועוד דאפילו לסברא שכתב הרא"ש דכעבין אתי למימלך פשוט הביאור משום דכעבין חשוב טפי ואפיה בחמה אינה אפיה חשובה ומתוך חשיבות העיסה שעשתה אותה ערוכה יפה שמא תמלך מלאפותה אפיה גרועה בחמה, אבל ביטול וטיגון אינם חשובים פחות מאפיה בתנור, ואדרבא הגמ' פסחים (לו:) קאמר דחלוט הוא מצה עשירה, וא"כ אפילו עשאה כעבין אין מקום לחוש שמא תימלך.

ב. ומ"מ בעיקר הבנת הט"ז בדברי הרא"ש לכאורה א"א לומר כן כי דברי הרא"ש לקוחים מדברי הר"ש פ"א חלה מ"ד וז"ל משום דכעבין מחלפין בשאר עיסה שאינה עשויה לכותח אבל למודין מעשיה מוכיחין עליה ולא אתי לאיחלופי ועוד דבעשאה כעבין הוא דאיכא למגזר שמא מימלך כדאמר בירושלמי אבל לענין למודין לאו אורחיהו למימלך. וכעבין נמי לא מחייבי אלא היכא דשקל מינה חררה קטנה ואפי' לה בלא חלה דאסור דלמא ממלך אכולה עיסה אבל עשאה לכותח פטורה והכי איתא בירושלמי עיסת כותח חייבת בחלה שמא תימלך לעשותה חררה לבנה וע"כ כדי שלא תיקשי ההיא דברכות צ"ל כדפרישית דשקלה פורתא ואופה באור דחיישי' שמא תמלך ליקח כשיעור עכ"ל, הרי בהדיא דבעשוי כעבין גופא לא מחייבא אלא היכא דשקל מינה חררה קטנה, ודלא כהבנת הט"ז.

וכן הבין הק"נ בכונת הרא"ש עיין שם ולכ' מפורש כן במקור הדברים בר"ש.

והנה הרדב"ז דייק דבהי"ב סתם הרמב"ם שאין מעשה חמה לחם ואילו בהי"ד חילק בלחם העשוי לכותח בין עשאו כעכין או כלמודין. וגם שינה לשונו שבהי"ב קראו העושה עיסה ליבשה בחמה, ובהי"ד קראו לחם העשוי לכותח. ולכן כתב הרדב"ז שהרמב"ם אינו מפרש כרש"י שלחם העשוי לכותח הוא נאפה בחמה, כי הנאפה בחמה לעולם פטור אפי' עשאו כלמודין, רק הוא לחם שעושין לטבול בכותח, ואם עשוי כלמודין אין לו שם לחם.

וא"ת א"כ מנין לו להרמב"ם דין לחם הנאפה בחמה, גמרא ערוכה היא בפסחים (לז). ע"ש.

ומעתה שלחם העשוי לכותח אינו הנאפה בחמה, לכי אומר לי שהרמב"ם מפרש דנהמא דהנדקא הוא באמת הנאפה בחמה. וגביל מרתח הוא העשוי בקדירה, וגביל מלשון גובלא בעלמא (לח.), ומרתח מלשון סיר רותח. וא"כ מש"כ בהי"ב העושה עיסה ליבשה בחמה או לבשלה בקדירה, זהו דין נהמא דהנדקא וגביל מרתח בגמ'. ולא השמיטו הרמב"ם כלל.

וקצת תימה שהטור והשו"ע סתמו בפשיטות בהל' חלה ובהל' ברכות דטריתא שהיא עיסה שמתפשטת אנה ואנה פטורה מן החלה, ואינו מברך עליה המוציא (ולדעת השו"ע אפי' קבע עליה סעודה), ובאמת ברמב"ם לא נזכר חילוק זה וע"כ שיש לו פירוש אחר בגביל מרתח וכו"ל.

[ואין לומר שאף שהרמב"ם לא הביא דין זה שלדעתו אינו מוזכר בגמ', מ"מ הדין דין אמת גם לדעתו דלחם כזה שמתפשט אנה ואנה אין לו תוריתא דנהמא וא"א לברך עליו המוציא, ופטור מחלה, ז"א דגם עיסה שנאפית בקרקע כתב הרמב"ם בפ"ג ברכות ה"ט שאין לה צורת פת, ונראה שהרמב"ם מפרש מה שאמרו בגמ' (לח.) דכובא דארעא אינו מברך עליו המוציא בלא קביעות סעודה משום דגובלא בעלמא הוא, הכונה שאין לו תוריתא דנהמא. ומ"מ הרי חייבת בחלה ויוצאים בה יד"ח מצה כמבואר בגמ' שם, וברמב"ם הל' חו"מ והל' בכורים וכו"ל. וע"כ דגם לחם שאין לו תוריתא דנהמא חשוב לחם לענין חיוב חלה ולצאת יד"ח מצה, וכן לברך המוציא אם קבע עליו סעודה. וכמו שנתבאר לעי'.

וגם רש"י ודעימיה הסוברים שטריתא היא עיסה שמתפשטת אנה ואנה בשעת אפיה ופטורה מן החלה, אפשר שמודים בעיקר הסברא דגם לחם שאין לו תוריתא דנהמא חשוב לחם, רק הם סוברים דטריתא גרע טפי ואין לו שם לחם כלל.]

וכאן טעה בטעות הדומות תיבות "אלא" שדומות זל"ז, וחזר לתיבת "אלא" בשורה שדלג, והמשיך "אלא היכא דשקיל מינה חררה קטנה ואפי' לה דאסור בלא חלה". ושוב חזר למקום שפסק "דלמא ממלך אכולה עיסה".

וא"כ הוא כדברי הט"ז, שכעבין אפי' לא נטל כלום חייב, דכיון שהוא ערוך יפה חיישינן שמא תימלך על כל העיסה, ולכן סתמו הטור והשו"ע שכעבין חייב בכל גונא. ובלמודין הוא דבעי' שיטול קצת כדי להתחייב, דרק אז חיישינן שמא תטול כשיעור. ובדוקא נקט הר"ש להני תרי חששי.

וסתירת הבבלי והירושלמי שהק' הר"ש הוא כהבנת הט"ז דמשמע בירושלמי דאפי' כלמודין חייב וע"כ דהוא כשנוטל קצת לאפות ודו"ק.

ומ"מ עדיין יש סתירה בדברי הר"ש במה שבר"ד נקט דהירושלמי מיירי בששקלה מינה פורתא [והיינו בעשייה כלמודין] וכן העתיק הרא"ש דבריו, ואילו בסו"ד כתב שסתמת הירושלמי משמע דחייבת אפילו בלא שקלה מינה פורתא [ומוקים לה בעשייה כלמודין] וצ"ע.

גביל מרתח ונהמא דהנדקא

טריתא פטור מן החלה כו' ויש ע"ז ג' פירושים בגמ' או שהוא גביל מרתח או נהמא דהנדקא או לחם העשוי לכותח. ובלחם העשוי לכותח מחלק הגמ' בין נעשה כעבין (וי"ג כעכין) או כלימודין. ופרש"י גביל מרתח נותנים קמח ומים בכלי ובוהשין בכף ושופכין על הכירה כשהיא נסקת. ונהמא דהנדקא פירש בצק שאופין בשפורד ומושחים אותו תמיד בשמן או במי ביצים ושמן. ולחם העשוי לכותח פירש אין אופין אותו בתנור אלא בחמה. וכן העתיקו הרא"ש והטור והשו"ע בהל' ברכות סי' קס"ח ובהל' חלה סי' שכ"ט.

ועיין רמב"ם פ"ו בכורים הי"ב עיסה כו' אם אפאה בין בתנור בין בקרקע בין על המחבת והמרחת... הרי כל אלו חייבין בחלה. אבל העושה עיסה ליבשה בחמה בלבד או לבשלה בקדירה הרי היא פטורה מן החלה שאין מעשה חמה לחם כו' עכ"ל. ושם בהי"ד וז"ל לחם העשוי לכותח מעשיה מוכיחין עליה עשאה כעכין חייבת בחלה עשאה כלמודין פטורה מן החלה ע"כ.

והמעין יראה שהרמב"ם השמיט לגמרי דין גביל מרתח ונהמא דהנדקא. וכן בפ"ו מהל' חו"מ ה"ו סתם שמצה שנאפה בתנור או מחבת או בקרקע יוצא בה יד"ח מצה ולא חילק בין כובא דארעא לבין גביל מרתח שמתפשט אנה ואנה. וכן בפ"ג מהל' ברכות סתם ג"כ כנ"ל.

ל"ח ע"א

זיעה

אשכחן חילוק בין יין ושמן לבין שאר משקין לכן הריבוי דתביא קאי אכל משקין, ומינה ילפינן גם לתרומה. ור' יהושע ס"ל כיון דבתרומה אין חיוב הפרשה כ"א בתירוש ויצהר לכן דינינן מינה דגם משקין היוצאין מן התרומה אינו חייב עליהם כ"א ביוצא מזו"ע, ושוב ילפינן מתרומה לביכורים דגם בביכורים כן. ור"א ס"ל דון מינה ומינה וילפינן הכל מביכורים והתם לא נזכר תוי"צ ולכן מרבינן כל מי פירות גם בביכורים וגם בתרומה.

ועיי"ש ברש"י שהק' מה שייך בזה פלוגתא אי ילפינן מביכורים לשאר מי פירות של תרומה והרי תרומת פירות אינו אלא דרבנן מלבד מדגן תירוש ויצהר. ותי' דהוא לאו דוקא אלא דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ועי' בתוס' שם שהביאו פרש"י וגם הוסיפו תירוץ אחר דמשכח"ל משקין בדגן כגון בדגן שהמחהו (והתוס' בבכורות נד. כתבו בלשון אחר דמשכח"ל כגון מלילות שריסקן ועי' במנחת ברוך סי' נ"ט דגם בתוס' בחולין צ"ל כן עיי"ש), אבל משמע שלא שללו פרש"י רק כתבו בלשון אפשר דאפשר שהוא דוקא. ותמוה חדא דהיכן אשכחן דכותה דנימא כל דתקון לענין איך לדרוש הפסוקים. וביותר ק' דהא ר"א ור' יהושע פליגי גם בביכורים גופא, דלר' יהושע ילפינן ביכורים מתרומה דרק היוצא מזו"ע חייב, ור"א פליגי, והרי התם הוא נוגע לדין דאורייתא, ומה שייך לומר בזה כל דתקון כו'.

(ובעיקר מה דנקט רש"י דרק דגן תירוש ויצהר חייבים בתרו"מ מה"ת כן דעת רש"י והתוס' בכ"מ, וכן דעת הרשב"א (שבת סח.) אבל הרמב"ם (פ"ב תרומות ה"י) פליגי וס"ל דכל מעשר אילן דאורייתא. ודעת הראב"ד אינה ברורה, דבהשגותיו על הרמב"ם (פ"א מעשר ה"ט) כתב דרק דגן תירוש ויצהר חייבים מה"ת, אבל בהשגותיו על בעה"מ (כתוב שם) רפ"ט דחולין (מד:) כתב וז"ל ואומר אני שאין חייבים מיתה אלא על תרומת דגן תירוש ויצהר ועל הטבל שלהן אבל שאר מינין תרומה נוהגת בהן וכן מעשרות, אבל אין חייבין על תרומתן מיתה ולא על טבלן. וחזן מזה ומזה אף אם נאמר שאין חייבים מן התורה אם קרא עליהם שם יש עליהם קדושת תרומה מן התורה ומדמעת כשל תורה עכ"ל.)

ד. והנה צריך להבין לר' יהושע למה צריך ריבוי דתביא לרבות משקין כלל, תפ"ל מקרא דתירוש ויצהר גופא. (וגם ביכורים ניליף מתרומה דכתיב בה תירוש ויצהר.) אבל רש"י באמת רמז לזה דמה דכתיב תירוש ויצהר זהו במפריש תוי"צ מעיקרא, אבל ר"א ור' יהושע מיירי שהפריש תרומה מזו"ע ודרך את הזו"ע והוציא מהן משקין. אלא דא"כ אינו מובן כ"כ מ"ק ר' יהושע דון מינה ואוקי באתרה, והרי נהי דאשכחן בתרומה דהפרשת תרו"מ היא רק מתוי"צ ולא משאר מ"פ אבל מהיכ"ת שאם הפריש שאר פירות ואח"כ דרכן שלא יהיה המשקין כמותן.

וביותר צריך להבין מהיכ"ת דמה דכתיב תוי"צ בא לאפוקי שאר מ"פ שאין להם חשיבות פרי, דילמא לעולם גם שאר מ"פ חשיבי פרי, אלא דהתורה נקטה תירוש ויצהר משום דחיוב תרו"מ מה"ת הוא בדגן תירוש ויצהר דוקא. והתורה ייחדה תירוש ויצהר לא

רש"י פי' דהיוצא מזו"ע לא חשיב זיעה משום שזו"ע נתנו למשקה, ועי' ברשב"א שהבין בדבריו שנוטעים אותם על דעת משקה. ובשם התוס' פי' דנשתנו לעילויא, וכן הוא בתוס' ר' יהודה. (ושמא אזלי לשי' לעי' לו. גבי קימחא דחיטי דרש"י פי' שהוא קמח ממש ומ"מ צריך לטעמא דאית ליה עליוא אחרנא בפת דהיינו שלא בא לדרך אכילתו כמש"פ רש"י שם, וה"נ צריך לטעמא שלא נטע על דעת כן. אבל תוס' פי' דמיירי בקמח קליות, דלא נשתנה לגריעותא, ולפי"ז מה שנשתנה לגריעותא פשוט דלא חשיב פרי ואי"צ לטעם אחר.) אבל קשה למ"ל טעמים אלה, תיפוק ליה מהמבואר בסוגיא דחולין (קכ:) דטעמא דר' יהושע משום דס"ל דון מינה ואוקי באתרה ויליף ממה דכתיב בתרומה תירוש ויצהר.

גם מבואר מדברי הרשב"א דגם שאר פירות אילו משכח"ל דנתנו למשקה היה דינם כדין זו"ע. (ועיי"ש מה שדן לענין חומץ סיתוניות למה לא אמרין דנתנו למשקה.) וק' כנ"ל דהא ר' יהושע דרש קרא דתירוש ויצהר דוקא.

אמנם הרשב"א כתב בהמשך דהגמ' דקאמר זיעה בעלמא הוא טעמא דקרא, אבל התם הכונה דרשינן דטעמא דאי"ח על שאר מי פירות של תרומה משום שהתורה החשיבתו זיעה בעלמא וממילא ה"ה שאינו מברך עליו, אבל בטעם דזו"ע שאני מהיכ"ת שצריך טעם אחר ממה שהתורה החשיבתו שאינו זיעה.

ב. וע"ע ברשב"א מש"כ בשם הראב"ד דטעמא דר' יהושע משום דס"ל דון מינה ואוקי באתרה ולא משום דהוי זיעה, וא"כ מ"ק הגמ' דמר ב"ר אשי שאמר דמברך שהנ"ב על דובשא דתמרי דהוי זיעה ס"ל כר' יהושע, ותי' דמר ב"ר אשי סבר כותיה היכא דהוי זיעה דהיינו שזב מאליו, אבל כתשן לא, ובכתשן באמת מברך בפה"ע דלא גרע משלקות. ושוב הק' א"כ אתיא דמר ב"ר אשי אפילו כר"א, דזוב מאליו שהוא זיעה בעלמא גם ר"א יכול להודות, ותי' דמילתא דפשיטא נקט דכר' יהושע אתיא ודאי (דפטר אפילו בכתשן וכ"ש בזיעה) וכר"א ספק.

ותמוה חדא דבגמ' פסחים (כד:) מפורש דטעמא דר' יהושע משום דשאר מי פירות חשיבי זיעה. וגם ק' כמש"ק עליו הרשב"א דא"כ אמאי תלה הגמ' הא דמר ב"ר אשי בדר' יהושע כלל, כיון דר' יהושע לא מיירי בזיעה. ועוד וכי פליגי מר ב"ר אשי אדר' יהושע. ועוד וכי למאי דקיי"ל דשלקות מברך עליהם בפה"א מפקינן דר' יהושע מהלכתא.

ג. והנה עי' בגמ' חולין שם נתבאר דר"א ור' יהושע פליגי בדין מינה ומינה או דון מינה ואוקי באתרה, דבביכורים דרשינן תביא לרבות את המשקין, וילפי' מינה לתרומה, וכיון דבביכורים לא

ו. ומבואר היטב לפי"ז מה שכתבו רש"י ותוס' והרשב"א לבאר דבזו"ע היוצא מהן הוא משקה ולא זיעה משום שנוטעים על דעת כן, או משום שנשתנו לעילויא. (וה"ה אם משכח"ל שאר מ"פ כיוצא באלה, יהיה דינם כזו"ע לענ"ז). וק' דהרי ר' יהושע יליף לה מקרא דכתיב תוי"צ ומה צריך עוד לנתינת טעם בזה.

אבל למבואר ניחא דהוקשה להם מנ"ל למר ב"ר אשי דאין תורת משקין על שאר מ"פ, ונהי דלר' יהושע אמרינן דון מינה ואוקי באתרה והיוצא מזו"ע הוא קדוש מדין תוי"צ, דהיינו מדין משקין, אבל מהיכ"ת שאר מ"פ אין להם תורת משקין ג"כ. ומה שהתורה נקטה תוי"צ דוקא היינו משום דחיוב תרומה מה"ת אינו אלא בדגן תירוש ויצהר. אבל מנ"ל שאין דין משקין גם בשאר מ"פ. וגם על ר' יהושע עצמו ק', מנ"ל שאין חיוב קרן וחומש בשאר מ"פ, נהי דבקרא כתיב תירוש ויצהר אבל היינו משום שאין חיוב תרו"מ מה"ת כ"א בדגן תירוש ויצהר, אבל מדרבנן שחייבו גם שאר פירות בתרומה (וגם חייב עליהם קרן וחומש מדרבנן) למה לא יתחייב גם על המשקין היוצא מהן. וגם מנ"ל לר' יהושע שמשקין היוצאין משאר פירות אין להם קדושת ביכורים, ואיך ילפינן זה מתרומה, הא בתרומה גופא אי"ז מיעוט לשאר מ"פ רק דלא משכח"ל שאר מ"פ בתרומה כיון שאין חיוב תרומה כ"א בדגן תירוש ויצהר.

ולזה הוצרכו לבאר דבאמת סברא היא דרק היוצא מזו"ע יש לו תורת משקה, דנתנו למשקה ונשתנו לעילויא, אבל שאר מ"פ פשיטא דאין להם תורת משקה. ושיעור דברי הגמ' בחולין דלר"א דס"ל דון מינה ומינה א"כ חיוב מ"פ הוא מדין מיחוי פרי, ובזה אין חילוק בין פירות שנתנו למשקה לבין שאר פירות. אבל לר' יהושע דס"ל דון מינה ואוקי באתרה, א"כ משקין היוצאין מן הפירות קדושים מדין תירוש ויצהר, דהיינו מדין משקין, וממילא פשוט דשאר מ"פ שאין להם תורת משקין (דלא נתנו למשקין ונשתנו לגריעותא) אינו חייב עליהם. אבל אם משכח"ל פרי אחר שניתן למשקה איה"נ דהיה המשקה היוצא ממנו כמותו, גם לענין תרומה וגם לענין ברכה.

ז. והנה דעת הרמב"ן בפירושו עה"ת בפ' ראה דלא רק שאין חיוב תרו"מ מה"ת בשאר פירות, אלא דאפילו זיתים וענבים אי"ח בתרו"מ מה"ת רק תירוש ויצהר ממש דהיינו יין ושמן. ולכ' יתמה מהגמ' הנ"ל דמבואר דילפי' מבכורים ותרומה דאם המחיה איסור (שאינו איסור הבא מאליו עיי"ש בסוגיא) וגמעו חייב, דלא פקע שם האיסור אלא מיחוי, ואילו לפי"ד הרמב"ן כל המציאות דיין ושמן של תרומה אינה אלא כשהפרישם אחר שנעשו תירוש ויצהר, ואינו משום דמיחוי הפרי כפרי דהרי הפרי גופא אינו בדין תרומה, אלא משום שם חדש דתירוש ויצהר. וע"כ צ"ל לדעת הרמב"ן כמש"נ בדעת רש"י והרשב"א דבהא גופא נחלקו ר"א ור' יהושע, דר' יהושע ס"ל דחיוב תירוש ויצהר בתרומה הוא מחמת שם חדש דתירוש ויצהר, ואליבא דידיה הוא שחידש הרמב"ן דאפילו בזיתים וענבים ליכא דין תרומה רק בתירוש ויצהר לבד. אבל ר"א ס"ל דחיוב תירוש ויצהר הוא משום מיחוי פרי וא"כ כ"ש זו"ע עצמם.

משום שאר מ"פ אין להם חשיבות משקין, כ"א משום שאר פירות עצמם אין להם חיוב תרו"מ. וכמו שאנו מחייבים שאר פירות מדרבנן, אף דהתורה לא חייבה אלא דגן תירוש ויצהר, ה"נ שהמשקין היוצאים מהן כמותן (כמו בבכורים), והתורה שנקטה תירוש ויצהר דוקא משום דחיוב תרו"מ מה"ת הוא באלה דוקא.

ה. ונקדים, דהנה יש לחקור במה דמריבין מ"פ מקרא דתביא אם הביאור דהוי כאילו המחיה את הפרי וחיוב מדין פרי ממש, דהקרא מגלה דאף שנמחה לא יצא מתורת פרי, דומיא דהמחה את החלב. היינו דהקרא מגלה דמה שהפרי נמחה ונעשה משקין אינו חייב שינוי והוי כאילו הפרי הוא בעין. או"ד מה שחייב על מ"פ הוא מדין משקין, והוא שם חדש.

ונראה דרש"י והרשב"א מפרשים דזהו גופא הנידון דדון מינה ומינה או דון מינה ואוקי באתרה. דלר' יהושע דס"ל דון מינה ואוקי באתרה א"כ כיון דאשכחן הפרשת תרומה מתירוש ויצהר, אשר זהו ודאי בתורת משקין ומחמת השם המחדש דתירוש ויצהר, ולא בתורת מיחוי פרי, מינה יליף ר' יהושע דגם מה דמריבין מי פירות מקרא דתביא הוא מדין משקין ולא מדין מיחוי פרי. וממילא ידעינן מסברא למעט היוצא משאר מי פירות שאין נוטעים אותם על דעת משקין, דפשיטא שאין להיוצא מהן תורת משקין.

וגם ילפינן ביכורים מתרומה, דגם בביכורים מה שחל שם ביכורים על היוצא הוא מדין תירוש ויצהר, דהיינו מדין משקין ולא מדין מיחוי פרי.

וא"ת למה באמת לא חל שם בכורים על המ"פ מדין מיחוי פרי, ומאי שנא מהמחה את החלב וכיו"ב, י"ל משום שהוא איסור שלא בא מאליו עיי"ש בסוגיא. אי"נ כסברת המנחת ברוך (סי' נ"ט), דמ"פ (כל שאין להם שם חדש דמשקין) גריעי ממיחוי פרי דהם ככל שהמשקה פורש מהפרי הוא כזיעה בעלמא ואין להם שם מיחוי פרי כלל, ולא דמי להמחה את גוף האיסור.

אבל ר"א ס"ל דון מינה ומינה, וילפינן הכל מביכורים, ובביכורים לא אשכחן תורת ביכורים בייחוד על משקין. וא"כ לדידיה מה שהמשקין היוצא הוא כמותן הוא מדין מיחוי פרי, דהקרא מגלה דמה שנמחה ונעשה משקין לא חייב שינוי, ולענ"ז אין טעם לחלק בין זו"ע לשאר פירות.

ומש"כ רש"י דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, כונתו דלא תימא כיון שתרומת שאר מ"פ הוא מדרבנן א"כ מה שייך ללמוד זה מדרשא כלל רק ניחוי איך תקנו, ותי' דבודאי תקנו כעין דאורייתא. אבל עיקר פלוגתא ר"א ור' יהושע אינו בדרבנן אלא בדאורייתא, ונוגע גם למי פירות של ביכורים, דלר"א דס"ל דון מינה ומינה קדושת מ"פ הוא מדין מיחוי פרי, וממילא דכל מ"פ בכלל, ולר"י דס"ל דון מינה ואוקי באתרה קדושת מ"פ הוא מדין משקין, וממילא דלא נכללו בזה כ"א תירוש ויצהר.

אלא משום שם חדש דתירוש ויצהר. וע"כ הלימוד להמחה את האיסור לא קאי כותי, וכדעת שאר האחרונים שהביא המנח"ב.

ח. כל זה היא שיטת הרשב"א. וכ"נ גם דעת רש"י ותוס' ממה שהוצרכו לתת טעם למה תוי"צ לא חשיב זיעה בעלמא. אבל הראב"ד נראה דמפרש הסוגיא בחולין באופן אחר, דבאמת אין חילוק בין משקין היוצאין מזו"ע לבין משקין היוצאין משאר פירות. וכמו שהיוצא מזו"ע חשוב משקה ה"ה היוצא משאר פירות.

אלא שפלוגתת ר"א ור' יהושע היא בזה, דלר' יהושע דס"ל דון מינה ואוקי באתרה הקרא דתוי"צ מגלה דאין קדושה חלה אלא על תוי"צ ולא על שאר משקין. והוא מדיני הקדושה. ואפי"ת דבתרומה אין בזה נפק"מ דבלא"ה ליכא חיוב תרומה מה"ת בשאר פירות וכל שכן בשאר מ"פ (והבאנו לעיל דכן דעת הראב"ד בהל' מעשר אבל אפשר שחזרו בו מזה), אבל נפק"מ לבכורים, דילפי' מתרומה לבכורים דאין קדושת בכורים חלה על שאר משקין כ"א על תוי"צ.

אלא דמזה מוכרח דמה שתוי"צ יש בהם קדושה אינו מדין מיחוי פרי כפרי, דאם מיחוי הפרי היה חשוב כפרי א"כ כיון שקדושת בכורים חלה על כל הז' מינים למה לא תחול על המ"פ שלהם. אלא ע"כ דמיחוי הפרי אינו כפרי, אלא דיש לו שם חדש דמשקין, ובזה אמרה תורה דקדושת תרומה ובכורים חלה על המשקין דתוי"צ ולא על שאר משקין.

ואילו ר"א ס"ל דון מינה ומינה, והריבוי דתביא מרבה דכל משקין היוצאין מפירות של תרומה ביכורים יש להם קדושת ביכורים, ואין קדושת ביכורים מצומצמת לתוי"צ דוקא. כי קדושת ביכורים יכולה לחול על כל משקין היוצאין מז' המינים. ולדידיה שפיר י"ל שהוא משום שמיחוי הפרי הוא כפרי.^ל

אבל באמת לדעת ר"א אין לדבר הכרע, ושם גם הוא ס"ל דמיחוי פרי אינו כפרי, ומה שהמשקין היוצאים מתרומה ובכורים יש לו קדושה הוא מחמת שם חדש דמשקין, אלא דכיון דאית לי' דון

(וא"ת לר' יהושע למה צריך לימוד מבכורים לתרומה, והרי בהדיא כתיב תוי"צ בתרומה, ורש"י פי' דקרא דתוי"צ כשקרא שם על היין והשמן, והלימוד מבכורים נצרך להיכא דקרא שם על זו"ע ואח"כ סחטן. אבל לפי"ד הרמב"ן ל"ש קריאת שם על זו"ע כלל מדאורייתא. וצ"ל דאיה"נ והלימוד נצרך רק כדי ששוב נוכל ללמוד מתרומה לבכורים דדוקא היוצא מזו"ע ולא שאר משקין.)

ולמש"נ צ"ל דהגמ' דבעי למילף מתרומה ובכורים לדין המחה את האיסור בשאר איסורים אינו אלא אליבא דר"א, דרק לדידיה הוא דבתרומה ובכורים גופא הו"ל מדין מיחוי פרי כפרי. אבל לר' יהושע שהוא משום שם חדש דתירוש ויצהר א"כ מה זה ענין להמחה את האיסור בשאר איסורים.

ובלא"ה כן דעת חבל אחרונים – כמו שהביא בשו"ת מנחת ברוך (שם) – דהלימוד להמחה את האיסור הוא לר"א דוקא, אבל לר' יהושע ל"ש למילף מתרומה ובכורים כיון דבתרומה ובכורים גופא מה דמשקין היוצאים מהם כמותם אינו אלא ביין ושמן ולא בשאר פירות, ולדידיה איה"נ המחה את האיסור (כשאינו איסור הבא מאליו) פטור.

אבל המנחת ברוך פליג עלייהו וס"ל דהוא דחוק בסוגיא לומר דלר"א דוקא הוא דקאמר הגמ' דילפי' מתרומה ובכורים לשאר איסורים, ולכן פי' דגם לר' יהושע מה שמחלק בין זו"ע לשאר מי פירות היינו דבשאר מ"פ משקין היוצאים מהם הם זיעה בעלמא ואין להם תורת פרי בעצם רק כמיא בעלמא, ובזו"ע היין והשמן היוצאים מהם הם מגוף הפרי. אבל מ"מ אף שהיין והשמן הם כגוף הפרי אבל מ"מ מעיקרא אוכלא והשתא שנסחטו נעשו משקה, והוא כהמחה את החלב, וזה חידוש נוסף דלא פקע האיסור ע"י המיחוי, ובזה לא מסתבר לחלק בין זו"ע לשאר מיחוי, ולכן אפי' לר' יהושע יכולים ללמוד מתירוש ויצהר לעלמא דאם המחה את גוף הפרי או גוף האיסור לא פקע מיניה שמו הראשון, עיי"ש שהאריך בדברים נפלאים כדרכו.

אבל לפי מש"נ בדעת ראשונים אלה א"א לומר כן דהא נתבאר דלר' יהושע חיוב תירוש ויצהר אינו משום דחשיב כמיחוי פרי

^ל ואם דעת הראב"ד דבתרומה אין חיוב מה"ת כ"א בדגן תירוש ויצהר, ושאר פירות דרבנן (וכאמור אפשר שיש חזרה בשיטת הראב"ד בזה), א"כ יש כאן עוד פלוגתא בין ר"א ור' יהושע לענין דרבנן, דלר' יהושע לא גזרו דין תרומה דרבנן כ"א על שאר פירות, אבל לא על שאר משקין, ולר"א כמו שגזרו דין תרומה בשאר פירות ה"ה בשאר משקין היוצאין מן הפירות. וי"ל דהכל פלוגתא אחת, דכיון דר' יהושע ס"ל דילפינן מתוי"צ א"כ הריבוי דתביא להביא את המשקין הוא בתורת משקין ולא בתורת מיחוי פרי. וא"כ נהי שחז"ל גזרו דין תרומה בשאר פירות אבל מהיכ"ת שגזרו בשאר משקין, דמשקין הוא שם אחר. אבל ר"א דס"ל דון מינה ומינה ולא ילפינן גדר משקין מתוי"צ, לדידיה מסתבר שדין משקין היוצאין מן הפירות הוא מדין מיחוי פרי, שהתורה גילתה שהמשקה הנימוח דינו כפרי עצמו ולא חשיב שינוי, וממילא כיון שחז"ל גזרו דין תרומה על שאר פירות ממילא דזה כולל גם המשקין היוצאין מהן ואי"צ לזה גזירה חדשה.

ועוד יש לבאר בפשיטות טפי דלר' יהושע דגם בבכורים משקין היוצאים משאר פירות אין להם קדושת בכורים לכן בתרומה לא גזרו עליהם, אבל לר"א דבבכורים משקין היוצאים משאר פירות יש להם קדושת בכורים גזרו עליהם גם לענין תרומה.

לברך עליהם בפה"ע, ומה דמ"מ פטר להו ר' יהושע מקרן וחומש הוא מטעם אחר משום שאין קדושת תרו"מ וביכורים בשאר משקין כ"א בתוי"צ.

ולא פליג ר' יהושע על הא דשלקות מברך עליהם בפה"א, דגם שלקות יש להם תורת משקין, דהוי כמו כתשן.

וכן מש"כ הראב"ד דלר' יהושע ודאי אינו מברך על דבש תמרים אבל לר"א ספק, הכונה דלר' יהושע ודאי חזינן דמיחוי פרי אינו כפרי, אבל לר"א הוי ספק, וכמה שכתבנו בדעת ר"א אין הכרע, דאפשר דס"ל לר"א דחייב על מ"פ מדין מיחוי פרי, וא"כ גם דבש הזב מתמרים הוא כפרי, אבל אפשר דס"ל דמיחוי פרי אינו כפרי, ומה שחייב על מ"פ הוא מדין משקין, רק פליג על ר' יהושע במה דס"ל לר' יהושע שאין קדושת תרו"מ וביכורים חלה על שאר משקין זולת על תוי"צ, ור"א ס"ל דזה נתרבה מתביא שקדושת ביכורים חלה גם על שאר משקין. אבל הזב מאליו שבדאי אינו משקה מודה ר"א דאינו פרי, דמיחוי פרי אינו כפרי. ולכן לר' יהושע דינו של מר ב"ר אשי ודאי נכון, אבל לר"א ספק.

ומעתה ניחא גם מה שהקשינו להראב"ד דזיעה הוא רק הזב מאליו, מדברי הגמ' פסחים (כד:): דשם אמר אביי דטעמא דר' יהושע משום שאר מ"פ חשיבי זיעה בעלמא. אבל למבואר ניחא דה"ק הגמ' דטעמא דר' יהושע שא"ח על שאר מ"פ משום דמיחוי פרי אינו כפרי, אלא כזיעה, דהיינו דכלפי הפרי דמעיקרא היוצא הוא רק זיעה, ונאבד שם הפרי דמעיקרא. אמנם מצד עצמו היוצא יש לו תורת משקין, דהוא שם חדש, אבל אין קדושת תרו"מ וביכורים במשקין כ"א בתוי"צ דוקא ולא בשאר משקין. אבל לענין ברכה שפיר יכול לברך בפה"ע על מ"פ, דמה לי דמיחוי פרי אינו כפרי הראשון, אבל יש לו תורת משקין וגם על משקין יכול לברך בפה"ע. משא"כ הזב מאליו דבודאי אינו משקה, אלא מיחוי פרי, ומיחוי פרי אינו כפרי, והם דברי מר ב"ר אשי.^א

מינה ומינה לכן אין לנו סיבה לחלק בין משקין למשקין, ומשקין היוצאים מכל הפירות חלה עליהן קדושת תרומה ובכורים.

ומעתה לענין ברכה לכו"ע כל שכתשן מברך עליהם בפה"ע דממנ"פ אם מיחוי פרי כפרי הרי פרי, וגם אם אינו כפרי אבל כיון שכתשן יש להם שם משקין וחשוב גם לברך עליהם בפה"ע, וכמו שהוכיח הראב"ד מדין שלקות דכיון שנעשה לרצון יש לו חשיבות לברך עליו בפה"א. ומה שאמר מר ב"ר אשי דעל דובשא דתמרי אינו מברך אלא שהכל, היינו משום שזב מאליו ולא נכתש, והזב מאליו אין לו שם משקה, דמשקה הוא הנעשה ברצון דוקא, אלא הוא מיחוי פרי בעלמא, ודעת מר ב"ר אשי דמיחוי פרי אינו כפרי, אלא זיעה בעלמא הוא.

וסברא זו דמיחוי פרי אינו כפרי נלמדת מדברי ר' יהושע, שהרי אילו היה מיחוי פרי כפרי א"כ לא היה מקום לחלק בין זו"ע לבין שאר מ"פ. וע"כ דלר' יהושע מיחוי פרי אינו כפרי, וחייב על היוצא רק מדין משקין. ולדידיה הזב מאליו אינו לא משקה ולא פרי, דמיחוי פרי אינו כפרי ואילו שם משקה ל"ש אלא כשנעשה לרצון, ואינו אלא זיעה בעלמא, וכדברי מר ב"ר אשי.

ועצם הדבר דמיחוי פרי אינו כפרי לר' יהושע, ולמה גרע מהמחה את החלב, י"ל משום שהוא איסור שלא בא מאליו, או כסברת המנחת ברוך, דמ"פ גריעי ממיחוי פרי דלא המחה את גוף הפרי רק הוציא מימיו ממנו ואין שם ממשות הפרי והוא כזיעה בעלמא כלפי הפרי דמעיקרא.

וזהו דקאמר הראב"ד דמר ב"ר אשי סבר כר' יהושע היכא דהוי זיעה, אבל היכא דכתשן לא, ואין כונתו דמר ב"ר אשי חולק על ר' יהושע, רק ה"ק דמה שלמד מר ב"ר אשי מדר' יהושע לברך שהנ"ב זהו במה שזב מאליו דוקא, דכיון שזב מאליו אינו משקה רק מיחוי פרי, וזה שפיר מצינו למילף מדר' יהושע דמיחוי פרי אינו כפרי. אבל היכא דכתשן א"א למילף מדר' יהושע לברך שהנ"ב, דבאמת שאר מ"פ שכתשן ג"כ חשיבי משקין גמורין

^א אלא דיל"ע דהגמ' בחולין למד מקראי דהמחה את האיסור וגמעו חייב, ומקשה תינח איסור הבא מאליו אבל איסור שלא בא מאליו מנ"ל, ויליף לה מתרומה ובכורים. ומוכח דמה שחייב על מי פירות הוא מדין מיחוי פרי כפרי. וקשה כמאן אזלא, דאי לר' יהושע הרי ס"ל דהמשקה היוצא הוא זיעה בעלמא כלפי הפרי דמעיקרא, רק שיש לו שם חדש דמשקה, ומה זה ענין להמחה את האיסור וגמעו, אלא ע"כ כר"א, וכמש"כ כמה אחרונים בלא"ה וכמו שהבאנו לעיל, וא"כ מדברי הגמ' בחולין עכ"פ יש לנו הכרע דטעמא דר"א משום דמיחוי פרי הוא כפרי, ואינו כזיעה בעלמא. ולמה כתב הראב"ד דלר"א הוא ספק.

ושי"ל דענין משקה אינו כפנים חדשות לגמרי דאיך א"כ נמשכת בהן קדושת תרומה ובכורים דהפרי דמעיקרא. אלא ע"כ דע"י שיש לו חשיבות של משקה הוא כמו תולדת הפרי, ולכן בהנך משקין דיכולה קדושת תרומה ובכורים לחול עליהם (דהיינו כל מ"פ לר"א, ותוי"צ לר' יהושע) נמשכת הקדושה מהפרי למשקה. ולכן קאמר הגמ' דהן לר"א והן לר' יהושע אפשר ללמוד מדין משקין להיכא דהמחה את גוף הפרי דאף דמעיקרא היה דבר גוש והשתא מחוי יכול הוא להתייחס אחר האיסור דמעיקרא ואינו כפנים חדשות.

וקרוב לומר דמזה גופא הכריח הראב"ד את שיטתו דטעמא דר' יהושע אינו דבשאר מ"פ ליכא תורת משקה, אלא לעולם כל מי פירות (שכתשן) יש להם תורת משקה רק שאין קדושת תרומה ובכורים חלה אלא על תוי"צ, וכמש"נ. משום דאלו היה טעמא דר' יהושע משום שאר מ"פ לא חשיבי משקין כלל א"כ איך למד הגמ' בחולין מתרומה ובכורים לדין המחה את האיסור. ולא ניחא ליה לראב"ד לומר דהלימוד הוא רק אליבא דר"א, דהסוגיא

הערות בתוד"ה האי דובשא

בר"ד וכן משקין מכל מיני פירות כו'. משמע דאפילו נטעי להו אדעתא דמשקין וגם נשתנו לעילויא, דגז"ח הוא דתו"צ דוקא. וזה דלא כמש"כ הרשב"א בשם תוס' דכל שנשתנה לעילויא חשיב משקין וחייב עליו קרן וחומש וברכתו בפה"ע. (ועיי"ש משה"ק מחומץ סיתוניות). וכדברי הרשב"א בשם תוס' מבואר בתוס' ר' יהודה.

ולע"י ביארנו דאף דבקרא כתיב תירוש ויצהר ור' יהושע ס"ל בחולין (קכ:): שזה מגלה דהריבוי דתביא להביא את המשקין לא נאמר אלא בזו"ע, אבל אין הביאור דתו"צ הוא מיעוט דשאר מ"פ לא חשיבי משקין, זה אינו דהתורה לא נקטה תו"צ אלא משום שדוקא הני חייבים בתרומה, ואי"ז גילוי דשאר מ"פ לא חשיבי משקין. וכמו שהתורה נקטה דגן ואי"ז גילוי דשאר פירות לא חשיבי פירות. רק כונת הגמ' דמתו"צ ילפי' דהריבוי דתביא להביא את המשקין אין ענינו דמיחוי פירות חשיב כפרי, אלא הוא מלתא דמשקין, דומיא דתו"צ, וממילא ידעינן דאינו אלא במה שיש לו חשיבות משקין שנוטעים אותו על דעת משקין או נשתנה לעילויא.

אבל מדברי תוס' מבואר שלא פירשו כן, ונראה דאזלי בשיטת הוס' בפסחים (כד:): שהקשו על מש"א אביי שם דטעמא דר' יהושע משום דמ"פ הם זיעה בעלמא, ואילו בגמ' חולין מבואר דטעמיה משום קרא דתו"צ. (והרשב"א בסוגיא ביאר דטעמא דקרא הוא דהתורה גילתא שמ"פ הם זיעה בעלמא.) ותי' דמסברא אמינא דכל מ"פ הם זיעה בעלמא, והקרא מגלה דתו"צ יצאו מכלל זיעה עיי"ש. וא"כ אף שאין כאן מיעוט (דהקרא נקט תו"צ משום דבשאר פירות בלא"ה ליכא תרומה מה"ת) אבל אי"צ מיעוט דהבו דלא להוסיף עלה, ויש לנו גילוי על תו"צ אבל לא על שאר משקין, והדרינן לסברא קמייתא שהם זיעה בעלמא.

שם, מש"כ בשם בה"ג דמר בר רב אשי מיירי בנתן לתוכן מים. ברא"ש ובתוס' ר' יהודה מבואר דטעמא דבה"ג משום דאל"כ נשתנה לעילויא כמו שמן זית. ולכ' זהו כסברת הרשב"א בשם תוס', ותוס' ר' יהודה, דהמעלה דתו"צ דנשתנו לעילויא וא"כ כל דנשתנה לעילויא כותי". אלא דתוס' ר' יהודה פליג על בה"ג דס"ל דגם דבש תמרים לא נשתנה לעילויא, ומשמע דפליגי במציאות. וצ"ת.

ט. ועי' ברמב"ם פ"ב ביכורים ה"ד כתב דאין מביאין ביכורים משקין אלא מזו"ע, ולא חילק בין הביא ענבים לעזרה ודרכן לבין הבאת משקין לכתחילה. וק' דבמשנה סוף חלה איתא דיוסי הכהן הביא ביכורים מיין ושמן ולא קבלו מידו. גם ר' יוסי לא ריבה אלא הביא ענבים ודרכן, ולא הבאת משקין לכתחילה, דזה הרי נתמעט מפרי אתה מביא ואי אתה מביא משקין.

ובכ"מ ביאר דהרמב"ם לשיטתו בפיה"מ תרומות פ"א מ"ג אהא דתנן אין מביאין ביכורים משקין אלא היוציא מזו"ע, וכתב הרמב"ם דמש"א שמביאין ביכורים מיין הוא כר' יהושע דס"ל דון מינה ואוקי באתרה. ומשמע מדבריו דלר"א אין מביאין ביכורים יין. וק' דהרי אדרבא לר"א מביאין אפילו שאר מ"פ.

וצ"ל דהרמב"ם הבין דהמשנה דקאמר שמביאין ביכורים משקין בזו"ע היא כפשטה שיכול להביא היין לעזרה (ודלא כרש"י ערכין יא. שכתב דהמשנה מיירי בהביא ענבים ודרכן). ודעתו דמש"א בגמ' דהריבוי דתביא מיירי בהביא ענבים ודרכן דוקא, ולא בהבאת משקין לכתחילה, זהו כר"א, דלדידיה כיון שאין חילוק בין תו"צ לבין שאר משקין א"כ איך יתיישבו שני המקראות, מה דמרבין משקין מתביא, וממעטינן להו מפרי, וע"כ דאין מביאין משקין לעזרה אבל מביא ענבים ודרכן. וה"ה שאר פירות. אבל לר' יהושע ניחא בפשיטות דהריבוי דתביא הוא בזו"ע, והמיעוט דפרי הוא בשאר פירות. והמשנה דיוסי הכהן הביא ביכורין מיין ושמן ולא קיבלו ממנו אתיא כר"א.

אלא שיק' מה צריך מיעוט לשאר מי פירות הרי נתמעטו בלא"ה מקרא דתו"צ.

אכן על פי דרכנו נראה לבאר דלר"א שמשקין נתרבו מדין מיחוי פרי, א"כ אף שלא פקע קדושת הפרי ע"י שדרכן אבל מ"מ א"א להביא משקין לכתחילה, שהרי התורה אמרה פרי אתה מביא, דהיינו פרי שלם. אבל לר' יהושע דלא נתרבו אלא זו"ע, ואי"ז מדין מיחוי פרי כ"א מדין תו"צ, א"כ הרי היין והשמן אינו מיחוי פרי אלא המשקין עצמן הם הפרי, שנחנו למשקה, וא"כ כשמביא יין ושמן זהו הבאת פרי שלם, ול"ש למעטם מדין פרי אתה מביא. (והמשנה דיוסי הכהן אתיא כר"א וכנ"ל.)

לא משמע כן (וכמו שטען המנחת ברוך). אלא ע"כ דכל מי פירות יש להם תורת משקין, ומכא תורת משקין שלהם מתיחסים אחר הפרי דמעיקרא, ולכן יכולים ללמוד מזה להמחה את האיסור דאינו כפנים חדשות. רק דס"ל לר' יהושע דמדיני קדושת תרומה וביכורים שאינה חלה על שאר משקין וזלת תו"צ.

אכן עי' בפסקי הרא"ש ובתוס' הרא"ש שכתב על דרך התוס' אבל סידר דבריו באופן אחר דמתחילה הק' מ"ט מברך שהנ"ב שהרי השעורים עיקר ואשתני לעילויא, ותי' דאית לי' עילויא אחרינא בפת. ועוד כיון שצולל המים הוא עיקר. ואח"כ כתב דלא שייך להא דרב ושמואל כיון שאין בו כ"א טעם בעלמא. ונראה לפרש דמתחילה כונתו להקשות שיברך בפה"א, כיון שהשעורים עיקר. ולכן הוצרך להוסיף דנשתנו לעילויא, והיינו דלא יצאו מכלל פרי. ותי' דאית להו עילוי אחרינא בפת. ועוד תירץ דאפשר שמים הם עיקר. ושוב הקשה דמ"מ יברך במ"מ מדרב ושמואל, ולזה לא יועיל מה שיש לו עילוי אחר, דאין זה ענין לברכת במ"מ, דהרי ברכת במ"מ אינה על הפרי דנאמר שנשתנה ולכלל דרך אכילתו לא בא, וגם ל"ש לומר שהוא טפל למים שהרי רב ושמואל ייסדו דכל שיש בו מה' המינים הדגן נחשב עיקר. ולזה תי' דכיון שאין שם ממשות השעורים כ"א טעם בעלמא ל"ש לברך במ"מ. (ובביאור תירוץ זה עי' לק' בסמוך.)

שו"ר לשון הרא"ש בתשובה כלל ד' סי' ט"ו וז"ל ודמי לשכר שעושים משעורים, שקולטין המים טעם וכח השעורים, ומברכים עליו שהכל נהיה בדברו. אע"פ שהשעורים עיקר, ואישתני לעילויא, כמו שכתוב בתוספות, הואיל ויש לשעורים עילויא אחרינא בפת, לכן אין מברכין על השכר בורא פרי האדמה. ועוד, כיון שהמסקה צלול, ואין השעורים נכרים בהם, עקרו על שם המים. ולא שייכא להא דרב ושמואל כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות, לפי שאין בשכר אלא טעם בעלמא, מידי דהוה אשתיתא, שמברכין על רכה שהכל עכ"ל.

הרי מפורש כדברינו דהטעמים הראשונים נאמרו כלפי ברכת בפה"א, והטעם האחרון נאמר כלפי ברכת במ"מ.

ומאחר שכן, ובפרט שהרא"ש בתשובה כתב כן בשם תוס', בודאי נראה דגם דברי התוס' שלנו הם לצדדים, ומש"כ דלא דמי להא דרב ושמואל משום שאינו אלא טעם נאמר כלפי ברכת במ"מ, ומש"כ דיש לו עילוי אחרינא בפת נאמר כלפי ברכת בפה"א.

ומעתה יל"ע בסברא השלישית של התוס' – שלא הזכרה ברא"ש – דכל שהוא לשתייה מברך שהנ"ב, אם זה נאמר כלפי ברכת במ"מ – דכל שהוא לשתייה אינו מברך במ"מ, או כלפי ברכת בפה"א – דכל שהוא לשתייה אינו מברך ברכת הפירות, או כלפי שתייה. ויבואר בסמוך.

שיטת התוס' דעל שתייה מברך שהנ"ב

התוס' (ד"ה האי בסו"ד) כתבו דאין מברכים על שכר שלנו כ"א שהנ"ב, דעל שתייה אומר שהכל. ולכאורה סברא זו היא היא הסברא שכתבו התוס' בסה"ע לענין שתייתא רכה דכל שאינו עשוי לסעוד אלא לשתות מברך שהנ"ב.

והרשב"א הביא שיטה אחרת בשם ר' האי גאון דמר בר רב אשי מיירי ע"י בישול אבל אם זב מאליו ברכתו בפה"ע דבש דקרא הוא דבש תמרים. והרשב"א הביא ראיות לחלוק עליו דמבואר בכ"מ דפלוגתת ר' יהושע ור"א אינו ביוצא ע"י בישול. אבל בסוף מסיק דאפשר דהדין עם בה"ג בתמרים דוקא דבש דקרא הוא דבש תמרים. משמע מדעיקרא הבין שמש"כ רה"ג דבש דקרא הוא דבש תמרים הוא על דרך ראייה דהזב מהפרי הוא כפרי וה"ה היוצא משאר פירות, ובסוף מסיק דכונת בה"ג דהוא דין מסויים דבש תמרים דהדבש הוא הפרי.

ולשי' בה"ג קשה איך מדמה לי' הגמ' להא דר' יהושע דלא מיירי ע"י בישול, צ"ל דהיוצא מהדבש ע"י בישול דומה ליוצא מפירות ע"י סחיטה. וזה דלא כדעת הרא"ש (סי' י"ח) שהקשה מ"ש דובשא דתמרי דמברך שהנ"ב משלקות דמברך בפה"א, ותי' דבשלקות יש טעם הפרי טפי.

ובעיקר הקושיא משלקות הרשב"א תי' דשאני שלקות שדרכן בכך. ודעת הראב"ד דהיוצא ע"י כתישה באמת דומה לשלקות, ומר בר רב אשי מיירי בזב מאליו. והארכנו לעיל בביאור דבריו דרק היוצא מדעת – ע"י כתישה או בישול – חשיב משקה, והוא שם בפנ"ע ויש לו חשיבות כפרי, אבל הזב מאליו אינו אלא זיעה בעלמא.

שם, ושכר דידן אע"ג דשמא יש בו כזית בכא"פ כו'. לכאורה משמע דס"ל דדינא דרב ושמואל הוא רק ביש בו כזית בכא"פ, וכדעת הריטב"א. וק' דבתוס' לעי' (לו'): לא הזכירו מזה עיי"ש.

אכן אינו מוכרח וי"ל דהתוס' תרתי קאמר, דהיה מקום שיברך במ"מ מדין טעמ"ע, אם יש בו כזית בכא"פ. וכשי' ר' חיים כהן דבטעמו וממשו ההיתר נהפך להיות איסור והיינו כשיש בו כזית בכא"פ, עי' ברא"ש חולין (צח). וה"נ כיון שהשעורים נותנים טעם במים, ואין להמים טעם בפנ"ע, חשיב הכל כשעורים. ועוד סברא אחרת משום דרב ושמואל.

שם, ועוד משום שיש בו עילויא אחרינא בפת. יש כאן חידוש דבגמ' לעי' (לו). נאמרה סברא זו כלפי ברכת בפה"א, וביאר רש"י שם דיצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא. אבל התוס' כאן מיירי כלפי ברכת במ"מ, ולכ' ל"ש בזה לומר שיצא מכלל פרי, וא"כ מה לי שיש לו עילוי אחר. (דענין הסברא דאית לי' עילוי אחרינא בפת ביאר רש"י לעי' (לו). דיצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא.) והרי כל תבשיל שיש בו קמח הוא כן, דהקמח יש לו עילוי אחרינא בפת, ומ"מ ברכתו במ"מ.

ברכות ה"ב), וברמב"ם (שם ה"ד) מפורש דירקות ששלקן לשתות מימיהן מברך בפה"א.

עוד צריך להבין בדברי תוס' הרא"ש שהשוה הסברא דלא דמי לדרב ושמואל כיון שהוא לטעמא לסברא דבשתייתא מברך שהנ"ב משום שאינו לסעוד אלא לשתות, כמבואר בלשונו כנ"ל, והרי בשתייתא יש ממשות שעורים ולא טעם בלבד, וגם בעצם הן שתי סברות נפרדות לכאורה.

ב. ונקדים להנה בשו"ת הרא"ש כלל ד' סי' ט"ו נשאל לענין מי שעורים שמבשלים המים עם השעורים אבל שותה המים לבד לרפואה, ודעתו שמברך שהנ"ב דומיא דשכר, ובתוך הדברים כתב וז"ל ולא שייכא להא דרב ושמואל כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות, לפי שאין בשכר אלא טעם בעלמא, מידי דהוה אשתייתא, שמברכין על רכה שהכל. ומי שעורים אלו, גריעי ממי שתייתא רכה, ששתייתא רכה נשאר בה הקמח שמערבים בה. אבל במי השעורים, אין מהשעורים בתוכם כלום, אלא מי בישול השעורים מתמצה לצד אחד, ואין בהם אלא קליטת טעם וכח של השעורים. ואע"פ שהשעורים נעשים דייסא, ואם היה אדם רוצה לאכול מהם היה צריך לברך בורא מיני מזונות, מ"מ עיקר בישולם בשביל המים, ואינן נמשכין אחר השעורים. ולא דמי למיא דשלקי, דהנך עיקר בישולם בשביל הירקות, הלכך, כיון שנתנו הירקות טעם בהם, הולכים אחר הטעם. ואפי' אם בשלו הירקות לצורך מימיהם, לרפואה, כיון שכל העולם מבשלים אותם לאכילה, לא נשתנית ברכת המים בשביל זה שמבשלים עתה לרפואה, ואין החולה צריך לאכילת הירקות עכ"ל.

ומבואר מדבריו דבא לחלק בין שתייתא רכה, וכן מי שעורים, שאין המים נמשכים אחר השעורים, לבין מי שלקות שמברך על המים כברכת הירקות. ומחלק דבשלקות כונתו לאכול גם את הירקות, ולכן כיון שגם המים קיבלו טעם מהם ברכתם בפה"א, משא"כ גבי מי שעורים, כונתו רק לשתיית המים, וצ"ל דגם בשתייתא רכה כונתו להמים אף שנשאר מהשעורים מעורבים בהם. ולכן אף שהמים קיבלו טעם מהשעורים אינם נמשכים אחריהם.^ל

וביאור הסברא בזה נראה דס"ל דמה שמברך על מי שלקות בפה"א הוא משום שהכל נעשה תבשיל של ירקות. והיינו דוקא כשהדרך לאכול גם את הירקות וגם את המים. (ואי"ז מדין עיקר וטפל דא"כ היה הדין כן דוקא אם הוא יאכל את הירקות, ואילו בדברי הרא"ש מבואר דגם אם הוא מתכוון רק לשתות המים מ"מ כיון שכל העולם מבשלים אותם לאכילה הוי ברכת המים

ויל"ע דכיון שהתוס' כאן כתבו סברא זו אחר מש"כ דיש לו עילוי אחרינא בפת, וכבר נתבאר דזה נאמר כלפי ברכת בפה"א דכיון שנשתנה ולכלל דרך אכילתו לא בא יצא מכלל פרי, א"כ משמע דגם סברא זו דשתיה נאמרה (עכ"פ גם) כלפי ברכת בפה"א. וכן מבואר בדברי הגר"א (סי' ר"ב) על מש"פ השו"ע דבשמן זית ע"י אניגרון אם אינו שותהו לרפואה והאניגרון עיקר מברך שהנ"ב, וכן הוא ברמב"ם, וקשה למה לא יברך בפה"א, וע"ז ציין הגר"א לדברי התוס' כאן וגם לדברי התוס' בסה"ע דעל שתיית מברך שהנ"ב.

אבל מאידך לשון התוס' בסה"ע (ד"ה והא) דכל שאינו עשוי "לסעוד" אלא לשתות מברך שהנ"ב משמע דהסברא נאמרה כלפי ברכת במ"מ דוקא, דכל שהוא לשתיה מפקא מכלל "לסעוד" ואינו מזון.

ועי' בתוס' הרא"ש שכתב לענין שכר דלא דמי לדרב ושמואל כיון שהוא לטעמא (והוא כמו הסברא הראשונה בתוס' שלנו) והוסיף שהוא כמו שתייתא, וגבי שתייתא כתב דכיון שאינו לסעוד אלא לשתות מברך שהנ"ב, והוסיף וז"ל וראיה מזה לשכר כדפי' לעיל עכ"ל. ומזה היה משמע דהך סברא דכל שהוא לשתות היא היא הסברא דכיון שהוא לטעמא לא דמי לדרב ושמואל, והיא סברא כלפי ברכת במ"מ. אלא דקשה דבתוס' שלנו הן ב' סברות נפרדות, דכיון שהוא לטעמא לא דמי לדרב ושמואל, ועוד שכל שהוא לשתות מברך שהנ"ב.

ושמא יש כאן באמת ב' סברות נפרדות, חדא דכל שהוא לטעמא אינו לסעוד ומפקא מברכת במ"מ, והיא הסברא הא' בתוס' דאין השכר אלא לטעמא בעלמא ולכן לא דמי לדרב ושמואל, ועוד סברא אחרת כלפי ברכת בפה"א דכל שהוא לשתות מברך שהנ"ב. אבל זה קצת דלא כדברי הגר"א דמיירי לענין ברכת הפירות וציין לשני דיבורי התוס', משמע דגם התוס' בסה"ע באו לבאר למה אינו מברך בפה"א.

אבל קשה אם איתא דהסברא דכל שהוא לשתות מברך שהנ"ב נאמרה גם כלפי ברכת הפירות, וכמבואר מדברי הגר"א דמה"ט כשאינו חושש בגרונו מברך שהנ"ב על האניגרון, א"כ בחושש בגרונו למה מברך בפה"ע על השמן זית, והרי גם הוא לשתות.

(אבל ממה שמברך בפה"א על שלקות לא קשה דאפשר שאינו חשוב לשתות, דהוא כמו מרק שאוכלים בכף.)

עו"ק על דברי הגר"א והרי דברי השו"ע דבשותה שמן זית ע"י אניגרון שלא לרפואה מברך שהנ"ב הם דברי הרמב"ם (פ"ח

^ל הב' מרדכי הברמן נ"י הקשה ממי דשכתא (לט). דהשבת משנתן טעם בקדירה אינו אלא עץ בעלמא ומ"מ מברך על מי שלקות שלו בפה"א. ועי' לק' (שם) מש"נ בזה.

ביאר הסברא כלפי ברכת בפה"א ושם הוצרך לבאר במה נבדל משלקות דגם שם אין במים אלא טעם, ולזה ביאר דבשלקות הוא לאכילה שאוכל הירקות עם המים משא"כ כאן ששונה המים לחודייהו.

והתוס' בסה"ע גבי שתיתא שכתבו דכיון שהוא לשתייה ולא לסעוד מברך שהנ"ב נכלל בזה גם דמה"ט אין ברכתו בפה"א וגם דמה"ט אין ברכתו במ"מ. וכמבואר בתשובת הרא"ש הנ"ל דהכל אחד דכל שאוכל הירקות או השעורים עם המים ברכת המים כברכת השעורים והירקות, וכל ששונה המים לחודייהו מברך שהנ"ב.

והנה לעי' הבאנו מש"כ הגר"א (סי' ר"ב) לבאר מש"פ השו"ע דבשמן זית ע"י אניגרון כשאינו חושש בגרונו מברך שהנ"ב, דקשה למה לא יברך בפה"א, והגר"א ציין לדברי התוס' דעל שתייה מברך שהנ"ב. וק' שהרי דברי השו"ע הם דברי הרמב"ם וברמב"ם מפורש דירקות ששלקן לשתות מימיהן מברך בפה"א.

אבל למבואר י"ל דמש"כ הרמב"ם שמברך בפה"א על מי השלקות היינו כשאוכל גם את השלקות עצמם. (ומש"כ ששותין מימיהם היינו עם הירקות). משא"כ אניגרון דנעשה לשתיה לבד. וזהו שציין הגר"א לדברי התוס' שמחלקים בין הנעשה לסעודה לבין הנעשה לשתיה, דכונתו לחילוק זה וכמש"נ בדברי הרא"ש.

ד. והנה הרא"ש (סי' י"ח) הקשה מ"ש מי שלקות דמברך עליהם בפה"א ממי פירות דמברך עליהם שהנ"ב, ותיירך דכמי שלקות יש טעם הירק טפי. וקשה לפי מה שכתב הרא"ש עצמו בתשובה דכל דין זה דמי שלקות מברך עליהם בפה"א אינו אלא כשעיקר הבישול בשביל הירק – דאז המים נמשכים אחר הירק – א"כ מאי קשיא ליה ממי פירות, והרי התם אינו שותה כ"א מי הפירות לחודייהו, בלי הפרי. וכן הקשה הפנ"י.

ושמא דבריו בהלכות אינם תואמים את דבריו בתשובה, דבהלכות ס"ל דכל מה שאינו מברך על טעם הוא כשהוא צלול ממש, וכמו שכתב דכיון שהוא צלול המים הם עיקר, וכמו שדייקנו לעיל דגם מה שכתב דלא דמי לדרב ושמואל כט' הוא נמשך למש"כ דכשהוא צלול הטעם טפל למים. אבל מי שלקות שמא אינם צלולים ולכן מברך עליהם בפה"א, אפילו אם היה עיקר הבישול בשביל המים. ולכן הוקשה לו מ"ש ממ"פ והוצרך לחלק דבמ"פ ליכא טעם הפרי.

ואף שהגר"א דייק מדברי התוס' דכל שהוא לשתות אינו מברך בפה"א ולכן על אניגרון מברך שהנ"ב, אף דאניגרון הוא מיא דכולהו שלקי (לעי' לה:), ואם מי שלקות אינם צלולים גם אניגרון אינו צלול. היינו משום שדייק מסתימת לשון התוס' שכתבו דכל שהוא לשתיה מברך שהנ"ב דאין חילוק בין צלול לשאינו צלול, וכדעת הרא"ש בתשובה.

בפה"א). דבכה"ג כיון שהמים ג"כ יש להם טעם הירקות, הכל לתבשיל ירקות ייחשב. משא"כ גבי מי שעורים ושתיתא שכונתו לשתיית המים, אי"ז תבשיל של שעורים, אלא מים עם טעם שעורים, ואי"ז חשוב לברך אלא שהנ"ב.

והנה מבואר מדברי הרא"ש דהא דשלקות מברך עליהם בפה"א הוא דוקא כשהדרך לאכול גם את הירקות עם המים. ונראה דזהו גופא החילוק שכתב הרא"ש בין הנעשה לסעודה לבין הנעשה לשתייה, דהנעשה לסעודה הוא דומיא דשלקות שנעשה גם לאכילת הירקות.

ומעתה מבואר שבאמת מש"כ תוס' הרא"ש דעל שכר מברך שהנ"ב שהשעורים הם רק לטעמא, דומיא דשתיתא, ומש"כ גבי שתיתא דמברך שהנ"ב משום שכונתו לשתייה ולא לסעודה וכמו שכר, ומשמע דהכל טעם א', ולמבואר כן הוא, וכונתו דאף שבשתיתא מעורב ממשות השעורים אבל כיון שכונתו לשתייה לכן עיקר כונתו למים ולא לשעורים, ולכן אי"ז נחשב תבשיל של שעורים כ"א מים עם טעם שעורים, וכיון דאי"ז אלא טעמא בעלמא ברכתו שהנ"ב.

אלא דיל"ע בלשון הרא"ש בהלכותיו שכתב דכיון שהוא צלול המים הם עיקר ולא דמי לדרב ושמואל כיון שהוא לטעמא. וכיון שלא כתב בלשון "ועוד" משמע דאינו חוזר מהטעם דכיון שהוא צלול המים הם עיקר, רק שהוקשה לו הא רב ושמואל אמרו שהדגן לעולם הוא עיקר, ועל זה תי' דבטעם לא נאמר זה. ומזה נראה דעכ"פ הכל בתנאי שהוא צלול, דאז הטעם בטל למים. וא"כ מה קשיא ליה בתשובה משלקות דהוצרך לחלק בין כשכונתו לירקות לבין כשכונתו למים.

ושמא גם מי שלקות הם צלולים.

ומ"מ קשה דהא שתיתא אינו צלול, וכמבואר להדיא בדברי הרא"ש בתשובה הנ"ל, ומ"מ מברך שהנ"ב, וצ"ת.

ג. ולפי"ז גם דברי התוס' אפשר לבאר עד"ז, דכיון שהשכר הוא לשתייה לכן הוא נחשב מים בטעם שעורים, ולא תבשיל של שעורים.

אלא שצריך להבין שהתוס' כתבו זה כב' סברות, חדא דאי"ז אלא טעמא, ועוד שהוא לשתייה, ומהרא"ש משמע שהכל סברא א'. וי"ל דתחילה כתבו התוס' כלפי ברכת במ"מ דכיון שאינו אוכל ממשות השעורים לכן המים עומדים בפנ"ע ואין בהם אלא טעמא ואינו מברך במ"מ, ואח"כ הוסיף דגם כלפי ברכת בפה"א שייך זה דכל שהוא לשתייה ואינו אוכל השעורים עם המים דנים על המים לחוד ואין בהם אלא טעם וברכתם בפה"א. והכל באמת סברא אחת אלא שתחילה ביארה כלפי ברכת במ"מ, ושם לא הוצרך להדגיש כ"כ שהוא לשתייה דפשיטא דבשכר אינו אוכל את השעורים ובוה נבדל מדברים שמברכים עליהם במ"מ, ואח"כ

והיה אפשר לה להתם הוא דרך אכילתו, ובכה"ג גם רש"י מודה. אבל עיי"ש ברשב"א שמבואר בדבריו שמה שכתב רש"י שם דמי פירות לא נתנו למשקה זולת זו"ע, הכונה שאין נוטעים אותם על דעת משקין. וא"כ מוכרח שאין הדבש נחשב דרך אכילתו של התמרים. וא"כ הדרא קושיא לדוכתה.

ובאמת בריטב"א כתב דמשמע בגמ' דדוקא כתוש קצת אבל נתרסק (דלא קיימא במילתיה) מברך שהנ"ב, וכתב שזה בנה אב שמברך שהנ"ב על מי פירות. (ונראה שכונתו לאפוקי משיטת הראב"ד דדוקא דבש הזב מאליו מברך שהנ"ב, אבל המשקין היוצאין ע"י כתישה מברך עליהם בפה"ע.) ומשמע שדין משקין כדין נתרסק וק' א"כ למ"ל טעמא דזיעה.

ולכ' צ"ל דמש"א דזיעה בעלמא הוא הכונה שאין לו דין משקין. אבל מה שאין לו דין פרי לזה אי"צ לטעמא דזיעה, דאפילו פרי שנתרסק לא קיימא במילתיה.

אבל ק' א"כ מ"ק הריטב"א שמנתרסק יש ללמוד לדין מ"פ, דילמא מ"פ חשיבי משקין (כדעת הראב"ד) אבל נתרסק כיון שאינו משקה וגם פרי אינו שהרי נתרסק לכן ברכתו שהנ"ב. ושמא ס"ל להריטב"א דאם איתא דכל מ"פ חשיבי משקין, ולא רק תירוש ויצהר ודכותיה, א"כ גם פרי שנתרסק היה צריך להיחשב כעין פרי. דהרי משקין אינו אלא סוג אחר של פרי, ואם כל מ"פ יכולים להיחשב כן, א"כ כל פרי שנתרסק יהיה נחשב סוג אחר של פרי. וע"כ דלא כל הרוצה ליטול שם משקין יכול ליטול, ורק תירוש ויצהר הם משקין (ולהרשב"א גם מה שניטע על דעת כן), אבל שאר מ"פ אינם כלום, וה"ה פרי שנתרסק.

וע"ע לעי' (לו). בסוגיא דקמחא דחיטי ומש"נ שם.

אבל קשה לשוות פלוגתא בזה דהרי בתוס' הרא"ש כתב כלשון הרא"ש בהלכות דכיון שהוא צלול המים הם עיקר ולא דמי לדרב ושמואל כו', וגבי שתייתא כתב כלשון התוס' שלנו דכל שהוא לשותות ולא לסעוד מברך שהנ"ב.

ושמא לעולם דעת הרא"ש בהלכות כדעתו בתשובה, דכל דין שלקות דמברך עליהם בפה"א אינו אלא כשעיקר הבישול בשביל הירקות. ואשר למה שהקשינו א"כ מאי קשיא ליה ממי פירות, והרי התם אין דעתו כ"א לשותות המי פירות, י"ל דכל הסברא הזאת דאם עיקר הבישול בשביל הירקות אז המים נמשכים אחר הירקות ואם עיקר הבישול בשביל המים אז אין המים נמשכים אחר הירקות, ל"ש א"כ נאמר דבעצם טעם הפרי יש לו שם פרי, ולכן כשמברך בפה"א על מי השלקות אינו מוציא שקר מפיו. דאז יש מקום לחלק דאם עיקר הבישול בשביל הירקות גם המים נחשבים לברך עליהם בפה"א עם הירק, ואם עיקר הבישול בשביל המים אז אינם חשובים לברך עליהם בפה"א.

(ודמי למש"נ לעיל לז. בסוגיא דצלבך בדעת הטור דהתמרות יש בהם דין ערלה ומ"מ ברכתם בפה"א, דאף שהם פרי העץ בעצם אבל כיון שאין עיקר דעת הנוטע להם לכן אינם חשובים לקבוע עליהם ברכת בפה"ע.)

אבל מי פירות לא רק שאינם חשובים לקבוע עליהם ברכת בפה"ע, אלא שאין בהם שם פרי כלל, שהרי מר ב"ר אשי למד דינם מדרי' יהושע דס"ל דאין בהם קדושת תרומה וקדושת בכורים ואיסור ערלה. ולזה הוקשה לרא"ש א"כ גם מי שלקות לא יהיה להם שם פרי, ושוב ל"ש לחלק אם דעתו כשבישלם היה לירקות או למים. והוצרך לחלק דבמ"פ ליכא טעם הפרי, משא"כ במי שלקות.

וע"ע לק' (לט. בענין מי שלקות) יישוב אחר לסתירת דברי הרא"ש.

ל"ח ע"ב

שלקות

טרימא

שיטת תוס' והרא"ש דגם למה דקיי"ל דשלקות מברך עליהם בפה"א (ומה שאין יוצאים ברקיק המבושל היינו משום דבעינן טעם מצה וליכא), ולא פקע שם פרי, מ"מ איתא להא דרב חסדא דעל תומי וכתתי מברך שהנ"ב. וצ"ל דטעמא אינו משום שנשתנה, דהא לדידן שלקות אינו שינוי. רק טעמא משום שגרוע, וכמו בכרובא וסלקא חיים דמברך שהנ"ב, אף דבוודאי הוא פרי, משום שהוא גרוע, ה"נ בתומי וכתתי שלוקין, אף שהוא פרי, אבל הוא גרוע. נמצא דלשיטת תוס' והרא"ש רב חסדא ס"ל דבעצם שלקות מברך עליהם בפה"א רק תומי יוצאים מן הכלל כיון שנעשו גרועים.

דעת רש"י דדוקא בכתוש קצת, אבל בנתרסק מברך שהנ"ב, וכמו שדייק התה"ד. וכן דעת הרא"ה והריטב"א. ורש"י לשיטתו לעי' (לו). גבי קמחא דחיטא דאמרינן בגמ' דמברך שהנ"ב משום דאית ליה עילויא אחרינא בפת, ופרש"י דיצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא, ובזה חלוק קמח משמן זית שנוטעים אותו על דעת שמן עיי"ש. וה"נ דכותיה כיון שנתרסק הרי הוא כקמח ויצא מכלל פרי, ולכלל דרך אכילתו לא בא. וכתב התה"ד דדוקא כשאינו דרך אכילתו, ולמבואר הוא מוכרח מדברי רש"י שם.

אבל א"כ ק' לעי' גבי דובשא דתמרי למ"ל למר ב"ר אשי לטעמא דזיעה בעלמא, תפ"ל דנתרסק.

המימרות אליבא דר' יוחנן, והוצרך לומר דהא דעולא וכן דר' בנימין בר יפת שבשתא היא.

ועוד י"ל דהרי לשי' לרש"י שיטת רב חסדא בנויה על ההנחה דבעצם שלקות הוא ביטול צורת הפרי, זולת בכרובא וסלקא דזהו עיקר פריו, והרי סתמא דהגמ' קבע ד"ולא היא" דהן לר"מ הן לר' יוסי בישול אינו מבטל שם לחם. וא"כ דברי רב חסדא נדחו ולכן לא ניח"ל לרנב"י ליישב כן.

ג. אבל לתוס' ולרא"ש לא יעלו שלשת התירושים, דמאותו תלמיד שבירך על הפרגיות אין ללמוד כלום דמבואר בגמ' דהוא סבר דשלקות מברך עליהם שהנ"ב, אבל רב חסדא ס"ל (לפי' התוס') דשלקות כשטובים חיים כמו מבושלים מברך עליהם בפה"א דבישול אינו מבטל צורת הפרי, ורק בתו"כ מברך שהנ"ב משום שגרושים, וא"כ מהיכ"ת שיש מי שחולק על סברא זו.

ולתוס' גם לא יעלה התירוץ דר"ל לשיטתו, דהרי ס"ל להתוס' (גיטין שם) דסתם ר"נ הוא רב נחמן בר יעקב וא"כ אין כאן לשיטתו.

וגם לא יעלה לתוס' והרא"ש התירוץ דדברי הגמ' ד"ולא היא" הם דלא כרב חסדא, דכיון דס"ל לתוס' דלרב חסדא פירות הטובים חיים ומבושלים מברך עליהם ברכת הפירות דבישול אינו מבטל צורת הפרי וא"כ דברי רב חסדא אינם סותרים מסקנת הגמ' ד"ולא היא", וכמש"נ לעיל. וא"כ הדק"ל מי דחקו לרנב"י לומר דהא דעולא ודרב בנימין בר יפת שבשתא היא, ואמאי לא נוקים לדבריהם בתומי וכתתי.

ותחילה חשבתי לומר דלדידהו קושיא מעיקרא ליתא די"ל דהאמוראים שסתמו בדין שלקות בודאי מיירי (עכ"פ גם) בטובים חיים כמו מבושלים, ואין א"כ מקום לומר דלא פליגי, וגם רב חסדא לא בא לומר דלא פליגי רק סבירא לי' לגמרי כרב ושמואל דשלקות אינו ביטול צורת הפרי ורק תומי וכתתי גריעי ואפשר דגם רב ושמואל מודי לזה.

אבל אי"ז מספיק דעי' ברא"ש בסו"ד שכתב דהשתא דאמרי' דהא דעולא שבשתא היא לא צריכא להכרעה דרב חסדא ומ"מ סברא טובה היא דכיון שנשתנה לגריעותא נשתנה ברכתו, ולשון זה משמע דעיקר הצורך בהכרעה דרב חסדא הוא כדי ליישב שיטת עולא עם שיטת אינך אמוראי, ולכן למסקנא דמוקי לעולא בשבשתא שוב אי"צ להכרעה רב חסדא, וזהו כרש"י דרב חסדא בא ליישב שיטת עולא עם שיטת שאר האמוראים. וא"כ הדק"ל למה הוצרך רנב"י לומר דהא דעולא שבשתא היא, נוקמה בתו"כ וכרב חסדא.

אכן עי' בתוס' (ד"ה משכח"ל) בסו"ד שהביא שיטת הרי"ף דאפילו שלקות שנשתנו לגריעותא כתומי וכתתי מברך עליהו בפה"א, וביארו התוס' טעמא דהרי"ף משום דר' חייא בר אבא

וכן מבואר ממה דנקטו תוס' והרא"ש דגם לרב חסדא ירקות שטובים חיים כמו מבושלים מברך עליהם בפה"א בין חיים בין מבושלים, דאין הבישול מבטל שם פרי.

ולפי"ז מש"א הגמ' בהמשך "ולא היא" דבין לר"מ בין לר' יוסי בישול אינו מבטל שם לחם עולה יפה כשיטת רב חסדא. וכן מוכרח שהרי הרא"ש פסק כרב חסדא, ופסק גם כהך סברא ד"ולא היא" דהרי פסק בלחם שטחנה אפאה ובישלה והפרוסות קיימות דמברך עליו המוציא ולא נתבטל משם לחם, אף דקיי"ל כר' יוסי דאין יוצאים ברקיק המבושל, וכמש"נ לעי' (לז:). בענין פסקי הרא"ש בלחם שבישלו).

אבל ברש"י מבואר דרב חסדא סבירא לי' דבישול "אפקיה ממילתיה לגריעותא" דהיינו שהבישול בעצם מוציא הפרי מדינו לגריעותא, ורק כרובא וסלקא יוצאים מן הכלל דכיון שאינם ראויים כ"א מבושלים א"כ זהו "עיקר פריו". ולפי"ז דברים שחיים טובים כמו מבושלים תהיה ברכתם שהנ"ב לרב חסדא. ולרש"י מש"א הגמ' בהמשך "ולא היא" דבין לר"מ בין לר' יוסי בישול אינו מבטל שם לחם הוא דלא כרב חסדא.

ב. והנה רנב"י אמר דמש"א עולא בשם ר' יוחנן דשלקות מברך עליהם שהנ"ב הוא שבשתא כיון דרב חייא בר אבא א"ר יוחנן דשלקות מברך עליהם בפה"א. והנה רש"י (ד"ה ואני אומר) פי' דרב חסדא בא ליישב דרב ועולא לא פליגי, רק רב מיירי בכגון כרובא וסלקא ועולא א"ר יוחנן מיירי בכגון תומי וכתתי. וא"כ קשה מי דחקו לרנב"י לומר דהא דעולא ודר' בנימין בר יפת שבשתא היא, ולמה לא יישב גם רנב"י דכל השמועות אליבא דר' יוחנן אמיתיות, ואין בהם שבשתא, רק הא בכרובא וסלקא והא בתומי וכתתי, ועל דרך שאמר רב חסדא.

וי"ל דסברת רב חסדא דבכרובא וסלקא מברך בפה"א – אף דביסוד הדבר ס"ל לרב חסדא דשלקות אפי' ממילתיה לגריעותא – משום שזהו עיקר פריו, אינו מוסכם, דהא לק' (לט.) מבואר דאותו תלמיד שבירך על הפרגיות ולא על הכרוב סבר דשלקות מברך עליהם שהנ"ב, הרי דלי"ל טעמא דזה עיקר פריו. וא"כ אפשר דגם ר"נ סבר כותי'.

ועוד דהנה רב נחמן הביא דשמואל אמר שלקות מברך עליהם בפה"א ועולא אמר ר"י דמברך עליהם שהנ"ב, "ואני אומר במחלוקת שנויה", ולרש"י דרב חסדא בא ליישב השיטות בודאי מסתבר דכונת ר"נ לאפוקי מדעת רב חסדא ולקבוע דלא כך אלא במחלוקת שנויה, ולי"ל יישובו של רב חסדא. ונראה דס"ל כאותו תלמיד. (אבל למפרשים דגם רב חסדא לא בא ליישב הדעות א"כ מש"א ר"נ "ואני אומר במחלוקת שנויה" לא בא לחדש אלא דפלוגתת הנך אמוראי תליא בפלוגתת ר"מ ור' יוסי.) והנה דעת רש"י (מגילה כח: ד"ה ר"נ, ועי' תוס' גיטין לא: ד"ה אנא) דסתם ר"נ הוא ר"נ בר יצחק, וא"כ ר"נ שאמר דבמחלוקת שנויה הוא ר"נ בר יצחק, ולכן ר"נ בר יצחק לטעמי' לא היה יכול ליישב

לדעת הרא"ש שיעור דברי ר"נ דבא לאפוקי מדרב חסדא שיישב דברי עולא דאינו חולק על רב ושמואל ולא מיירי עולא אלא בתומי וכריתיה דנעשים גרועים ע"י הבישול, אבל ביסוד הדבר גם עולא ס"ל דשלקות בעלמא לא נתבטלה צורתם, וע"ז קאמר ר"נ דאינו כן אלא במחלוקת שנויה, ודברי עולא הם כפשוטם דכל שלקות מברך עליהם שהנ"ב דס"ל כר' יוסי דאין יוצאים ברקיק מבושל משום שפקע מיניה שם לחם. וממשיך ר"נ ד"ולא היא", אי"ז טעמא דר' יוסי, וגם ר' יוסי ס"ל דשלקות מברך עליהם בפה"א, והא דעולא שבשתא היא, וכמש"א רנב"י.

וכן לרש"י דס"ל דסתם ר"נ הוא רנב"י ג"כ מסתבר לפרש כן ד"ולא היא" היא מדברי ר"נ, דאם לא כן איך אמר רנב"י דעולא היא משבשתא כיון דהוא עצמו אמר דר' יוסי קאי כות"י.

עוד בהנ"ל

יש לעיין בדעת התוס' אם מה דס"ל לרב חסדא דבכרבא וסלקא שלוקים מברך בפה"א אם זהו לשיטתו דס"ל דשלקות אינו שינוי, אבל למ"ד דשלקות הוי שינוי א"כ אפילו על כרבא וסלקא שלוקים מברך שהנ"ב. או דילמא בהא מודה דכיון שאין טובים חיים א"כ עיקר הפרי הוא שלוק ואדעתא דהכי נטעי. וכמו בשמן זית דאמרינן לעי' (לו). דאף דנשתנה אבל כיון שאין לו עילוי אחר ברכתו בפה"ע. וכן היה מסתבר לכאורה, אבל באמת מוכרע להיפך מהסוגיא דלק' (לט). בהמעשה דהני תרי תלמידי דבר קפרא דמבואר בגמ' דלמ"ד שלקות מברך עליהם שהנ"ב ה"ה על כרוב. ולא אשכחן מאן דפליג ע"ז. וצ"ל דשלקות הוא שינוי יותר משמן זית וקמחא דחיטי, דהתם הוא שינוי בצורת הפרי אבל בישול הוא שינוי בחומר הפרי ומהותו. שו"ר שעד"ז כתב בנחלת דוד.

ב. ועי' בתוד"ה משכחת בר"ד כתבו שאף שענינו הרואות דתו"כ משתבחים ע"י הבישול אבל אי"ז מחמת עצמם אלא בשביל הבשר והמלח שבתוכן. וכ"כ הרא"ש. ואינו מבואר בדבריהם אם מש"א רב חסדא דמברך שהנ"ב על תומי וכרתי מיירי אפילו כשבישולם עם בשר ומלח, או"ד דברי רב חסדא הם דוקא כשבישולם בפנ"ע. אבל תר"י כתבו מפורש אליבא דהתוס'.

קאי כות"י ובכל שלקות מיירי רחב"א אף באותן דמשתנים לגריעותא מדפליג להו גמרא אהדדי ר' חייא בא אבא ור' בנימין בר יפת עיי"ש, ואריכות דבריהם צריכה ביאור ונראה דכונתם דבאמת הוקשה להם קושיא זו מנ"ל לר"נ דר' חייא בר אבא ור' בנימין בר יפת פליגי ואמאי לא נימא דלא פליגי וכהכרעת רב חסדא, וכתבו התוס' דמזה הוכיח הר"ף דר"נ ל"ל סברת רב חסדא וס"ל דאם שלקות אינו ביטול צורת הפרי א"כ גם אם נשתנה לגריעותא לא הפסיד ברכת בפה"א.

אבל הרא"ש (וכן רבינו יהודה בתוס') פליג על הר"ף וכתב דאף דלמסקנא אי"צ להכרעת רב חסדא מ"מ סברא טובה היא דכיון שנשתנה לגריעותא הפסיד ברכתו, ומשמע דר"נ לא פליג על סברא זו, וא"כ עדיין יקשה לדידה מנ"ל לר"נ לאוקמה דעולא וכן לדר' בנימין בר יפת שבכתא, נימא דאיהו מיירי בתו"כ, וכסברת רב חסדא.

וצ"ל לדעת הרא"ש דרב נחמן בר יצחק אזיל בשיטת ר"נ (ואפשר דס"ל כרש"י דרב נחמן בר יצחק הוא ר"נ אבל) שאמר דאני אומר במחלוקת שנויה ובפלוגתא דר"מ ור' יוסי, דשמיע לי דעולא מיירי גם בטובים חיים כמו מבושלים וסבירא לי כר' יוסי דאין יוצאים ברקיק המבושל (ול"ל דטעמא דר' יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא), וכמו שכתבנו לעיל לדעת רש"י.¹⁷

והיה מבואר לשונו הסתום של הרא"ש שכתב וז"ל ור"נ אוקי פלוגתייהו בפלוגתא דתנאי ולא מתוקמה מילתא דעולא דאמר משמיה דר' יוחנן דשבשתא היא עכ"ל לעניננו, וקישור דבריו סתום, וגם למה הזכיר הא דר"נ אוקי לה בפלוגתא דתנאי כלל, ובפרט דמסקנת הגמ' אינו כן ד"ולא היא".¹⁸

ולנ"ל ה"ק דכיון דר"נ מוקי פלוגתת שמואל ועולא בעיקר דין שלקות וכתנאי, ודלא כרב חסדא שיישב ביניהם ומוקי דעולא בתו"כ דוקא, א"כ א"א ליישב מש"א עולא משמיה דר' יוחנן עם מה שאמר ר' חייא בר אבא משמיה דר' יוחנן, וע"כ דעולא משבשתא היא כיון דרחב"א דייק וגמר שמעתיה טפי.

ולפי"ז כונת הרא"ש דר"נ דאמר דבמחלוקת שנויה הוא בחד שיטתא עם רנב"י דאמר דהא דעולא שבשתא היא. ומעתה מסתבר דהרא"ש מפרש כהך פירוש שהביא הרשב"א בשם רה"ג דר"נ גופא הוא דקאמר "ולא היא", והרשב"א הקשה ע"ז דאין אמר ר"נ דבמחלוקת שנויה והוא עצמו אומר דולא היא, אבל

¹⁷ אלא דלרש"י ניחא טפי טעמא דר"נ דלא ניח"ל בהכרעת רב חסדא, משום דל"ל הסברא בכרבא וסלקא דאחר הבישול הוי עיקר פרי, אלא ס"ל כאותו תלמיד דכרוב מברך עליו שהנ"ב וכמש"נ. אבל לרא"ש סוכ"ס סברת רב חסדא סברא טובה היא וא"כ מי דחקו לר"נ לשבש את שיטת עולא.

¹⁸ וכבר נתבאר דהרא"ש ע"כ פסק כהך "ולא היא" דהרי פסק (פסחים פ"ב ה"טז) דכר' יוסי דאין יוצאין ברקיק המבושל ופסק כהברייתא דלעי' (לו). דלחם שבישלו אם הפרוסות קיימות מברך המוציא.

והמג"א והגר"א וכן המעדני יו"ט על הרא"ש חילקו דבאגוז הנטגן בדבש האגוז הוא עיקר, משא"כ בתומי וכתתי הבשר הוא עיקר. והסברא צ"ב כיון דלמעשה אוכל התו"כ בפנ"ע ולא עם הבשר. ונראה דבאגוז כיון שהטיגון היה לצורך האגוז חשוב אגוז שנשתבח, ולכן חשוב לקבוע עליו ברכה מבוררת, משא"כ בתו"כ כיון שהבישול היה לצורך הבשר אי"ז תו"כ שנשתבחו אלא תו"כ הבלוע עם טעם בשר ואמנם הבשר הוא טעם משובח אבל התו"כ בעצמם הם גרועים ואינם חשובים לקבוע עליהם ברכה מבוררת וכנ"ל.

ד. עי' בהג"א לעי' (לח.) שדייק מלשון רב חסדא דדבר שתחילתו בפה"א כתו"כ כשנתבשל יורד לשהנ"ב, אבל דבר שתחילתו בפה"ע ונגרע ע"י הבישול יורד לבפה"א, דלעולם נחתין חדא דרגא. ומלבד מה דעצם הסברא צ"ב, גם הקשו עליו מהמבואר בגמ' דלרב בנימין בר יפת דשלקות מברך עליהם שהנ"ב ה"ה על זית מליח דמברך שהנ"ב.

ונראה לבאר סברת ההג"א דס"ל כתוס' והרא"ש דרב חסדא ס"ל דשלקות אינו שינוי, ומ"מ כשנגרע ע"י הבישול כתו"כ מברך שהנ"ב, דאף שלא פקע מיניה שם פרי אבל כיון שהוא גרוע אינו חשוב לקבוע עליו ברכה מבוררת דבפה"א. וממילא ס"ל דדבר שברכתו בפה"ע, ונעשה גרוע, יורד חד דרגא שלא לברך עליו הברכה המבוררת דבפה"ע, אלא ברכת בפה"א שהיא פחות מבוררת. דלעולם נחתין חד דרגא בדרגת הבירור.

ודמי ממש לתמרות של צלף דשיטת הטור דהוי פרי העץ בעצם לענין ערלה ומ"מ מברך עליהם בפה"א, דכיון שאינם חשובים לא חשיבי לברך עליהם ברכה מבוררת דבפה"ע, אבל מ"מ אינו מברך שהנ"ב אלא בפה"א, הרי דנחתין חד דרגא.

אבל לרב בנימין בר יפת דשלקות הוא שינוי, ופקע מיניה שם פרי, כמו שפקע מיניה שם מצה ברקיק המבושל, א"כ בזה אין חילוק בין פרי העץ לבין פרי האדמה, ושפיר פריך הגמ' עליו מזית מליח.

שיטת הרי"ף

הרי"ף פסק דשלקות מברך עליהם בפה"א ואפילו בתומי וכתתי, ודלא כרב חסדא. ועי' בתוס' איך שביארו טעמו, ולעיל ביארנו דבריהם דכיון דר"ג לא תירץ את דברי עולא כרב חסדא ש"מ דלי"ל הסברא דכל שנעשה גרוע הפסיד ברכתו.

ולכ' היה אפשר עוד בדעת הרי"ף למה דחה את סברת רב חסדא משום דמפרש כרש"י דרב חסדא ס"ל דשלקות בעצם הוי שינוי ואפקיה ממילתיה, ומה דמ"מ מברך על כרוב וסלקא בפה"א היינו משום דאף שנשתנה אבל זהו עיקר הפרי. ולכן לדין

דאפילו אם בישלו עם בשר ומלח מ"מ כיון שמה שנשתבחו אינו מחמת עצמו אלא מחמת דבר אחר הוי ברכתו שהנ"ב.

ויל"ע שהרי ש"י התוס' בהמשך בשם רבינו יהודה וכן שיטת הרא"ש דאף דקיי"ל דשלקות מברך עליהם בפה"א, והיינו דלא חשיב שינוי כמבואר בגמ' (דמה שאין יוצאין ברקיק המבושל משום דבעי טעם מצה ולא משום שנימוח), מ"מ קיי"ל כרב חסדא דעל תומי וכתתי מברך שהנ"ב. וצ"ל לשיטה זו דטעמא דרב חסדא אינו משום שנשתנה לגריעותא, שהרי שלקות אינו שינוי כלל, אלא משום דהוי אכילה גרועה. וכמו בכרוב וסלקא חיי"ן. וק' דכשנתבשל עם בשר ומלח הרי אינה אכילה גרועה כלל וכיון שלא פקע השם פרי אמאי לא יברך בפה"א.

ובפשוטו נראה דטעמא דרב חסדא שמברך שהנ"ב על תו"כ אינו משום שהיא אכילה גרועה, אלא משום שהתומי וכתתי עצמם גרועים מצד עצמם (אף שנשתבחו מחמת דבר אחר), ולכן אף שהם פרי אבל אינם חשובים לקבוע עליהם ברכה מבוררת דבפה"א.

ודמי למה שנתבאר לעי' (לז.) בשיטת הטור דתמרי דצלף חשיבי פרי העץ לענין ערלה ומ"מ ברכתם בפה"א משום שאינם חשובים לקבוע עליהם ברכה מבוררת כ"כ דבפה"ע. וה"נ דכותיה אף שהתומי וכתתי הם פרי האדמה שלא נשתנו אבל אינם חשובים לקבוע עליהם ברכה מבוררת.

והנה התוס' ד"ה מדקתני הק' מאי מדייק הגמ' ממתני' דשלקות מברך עליהם בפה"א, הרי הלחם נשתנה לעילויא, ויש ירקות שאין משתנות לעילויא ומ"מ מברך עליהם בפה"א. וכתבו דמ"מ מדייק הגמ' דהבישול אינו מגרע הברכה, ודבריהם סתומים, אבל למבואר נראה דכונתם לומר דמדייק דהבישול עכ"פ לא חשיב שינוי, ומה דמ"מ מברך שהנ"ב על תו"כ זהו משום שגרועים בעצמם אבל לא מדין שינוי.

ג. והנה האחרונים הק' מ"ש תומי וכתתי דכיון שגרועים מחמת עצמם מברך עליהם שהנ"ב, ומ"ש אגוז שנטגן בדבש דאף שגרוע מצד עצמו אבל כיון שהדבש משביחו מברך בפה"ע כמש"כ התוס' בסו"ד. והט"ז תי' דיש חילוק בין פרה"ע לבין פרה"א. ונראה סברתו דטעמא דרב חסדא משום ששינוי לגריעותא מפקיע השם פרי מפרי האדמה (ודלא כמה שביארנו לעי'), ולכן אינו מועיל מה שנשתבחו ע"י דבר אחר דסוכ"ס אי"ז פרי, אבל בפרי העץ שחשובים יותר אין הבישול מועיל להפקיע שם פרי. אלא דמ"מ כיון שהוא גרוע אינו מברך כ"א שהנ"ב, ולזה מועיל מה שנשתבחו ע"י דבר אחר דעי"ז אינו גרוע. ומ"מ הוא תימה שהרי אנן קיי"ל דשלקות אינו שינוי כלל, ואפילו כשנשתנה לגריעותא, כדחזינן ברקיק המבושל דבודאי הוא שינוי לגריעותא ומ"מ לא חשיב שינוי. גם קשה לומר דהבישול יפקיע שם פרי מפירות האדמה ולא מפירות האילן, דא"כ מאי פריך הגמ' לרב בנימין בר יפת מזית מליח, וכן הק' הגרעק"א.

אבל לדין דקיי"ל דשלקות אינו שינוי, א"כ גם כשהם מבושלים הם פרי, וא"כ כשאנו דנים איך הוא עיקר אכילת הפרי דתו"כ, נאמר דעיקר אכילתו הוא כשהוא מבושל, דאז הם משובחים ע"י הבשר כו' ורוב בני"א אוכלים אותם כך. נמצא דעיקר אכילת הפרי דתו"כ הוא כשהם מבושלים, ואכילתם חי הוא שלא כדרך, וברכתו שהנ"ב, וכמש"כ הטור.

בישול אחר בישול

-א-

שיטת הרא"ם שבישול מבטל אפיה

בטור או"ח סי' שיי"ח הביא שיטת הרא"ם שיש בישול אחר אפיה לענין איסור שבת, וע"ש בב"י שראיתו מסוגיא דפסחים (מא). דמבואר בברייתא שהמבשל את הפסח אחר צליה חייב משום בשל מבושל במים וקאמר שם ר' כהנא דהא מני ר' יוסי היא דאין יוצאים במצה מבושלת, שהבישול מבטל את האפיה וכמו"כ בפסח הבישול מבטל את הצליה, ועולא שם פליג דאפי"ת ר"מ היא פסח שאני דאיכא ריבויא דבשל מבושל במים ע"ש, ומבואר מסוגיא זו דלר' יוסי בישול מבטל אפיה וצלי, ומזה דן הרא"ם דכמו"כ לענין בישול בשבת אף שאין בישול אחר בישול אבל יש בישול אחר אפיה או אחר צליה.

ובב"י שם מביא שהראב"ה השיג ע"ז משום שבסוגיין נחלקו שמואל ועולא דעת שמואל שמברך על שלקות בפה"א ודעת עולא שמברך שהנ"ב וקאמר שם ר' נחמן דבמחלוקת שנויה בפלוגתא דר"מ ור' יוסי אם יוצאים במצה מבושלת, פי' כמו דלר' יוסי בישול מבטל אפיה כמו"כ בשלקות הבישול מבטלו מתורת ירק, ודחי הש"ס דלא היא דע"כ לא קאמר ר' יוסי אלא לענין מצה דבעינן טעם מצה וליכא, אבל בשלקות לעולם מברך בפה"א. ומבואר דהדר ביה הש"ס מלומר דטעמא דר' יוסי משום שבישול מבטל אפיה, ולעולם בישול אינו מבטל אפיה, (ולכן קיי"ל שלקות מברך עליהם בפה"א), ובמצה יש טעם אחר משום דבעינן טעם מצה וליכא. וממילא דגם לענין שבת אין בישול אחר אפיה.

וכשיטת הראב"ה כן מבואר בתוס' פסחים שם שכתבו שם דסוגיא דפסחים שדימה דין בישול אחר צלי בפסח לדין בישול אחר אפיה במצה, הוא כס"ד דסוגיין, ועולא לטעמיה דס"ל בסוגיין ששלקות מברך עליהם שהנ"ב, אבל למסקנא דסוגיין דשלקות מברך עליהם בפה"א, וטעמא דר' יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא, אין דברי ר' יוסי ענין לבישול הפסח. וא"ת א"כ למה באמת חייב על פסח שבישלו אחר צליה, עיין בבהגר"א או"ח שם דהוא משום ריבויא דבשל מבושל, וכמו שאמר עולא בגמ' פסחים שם לדעת ר"מ, ה"נ נאמר אנו לדעת ר' יוסי.

דקיי"ל דשלקות אינו שינוי, כמסקנת הגמ' ד"ולא היא" וגם ר' יוסי מודה דרקיק המבושל חשיב לחם ונדרחו דברי רב חסדא מהלכתא.

ועוד דרך שלישית בדעת הר"ף מבואר בתר"י שביארו דרב חסדא שחילק בין השלקות הוא סברת עצמו ולא נתכוון שיהיה דעת רב ור' יוחנן כן. ולמה הוצרך לזה והרי אפי"ת שרב חסדא אמר חילוק אליבא דרב ור' יוחנן אבל עכ"פ סברתו היא דשלקות הוי שינוי ולא קיי"ל כן אלא כסתמא דתלמודא דטעמא דר' יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא ולא דהבישול הוא שינוי. ונראה דתר"י מפרשים אליבא דהר"ף דבאמת רב חסדא ס"ל דשלקות אינו שינוי, ומה שמברך שהנ"ב על תו"כ הוא משום שהוא גרוע (וכדעת תוס' והרא"ש). אלא דמ"מ כל שאר האמוראים שדנו בדין שלקות, ונקטו שלקות סתם ולא חילקו בין המשנתה לעילויא או לגריעותא, משמע דלית להו סברא זו, אלא סבירא להו דכל השלקות שוים, ולכן נדרחו דברי רב חסדא.

ב. והנה הטור כתב שדעת הר"ף דעל תומי וכתרי חיים מברך שהנ"ב, ושלוקים בפה"א, דנשתנו לעילויא. והמפרשים תמהו ע"ז שהרי רב חסדא אמר מפורש דתו"כ תחילתן בפה"א, ואף דלא קיי"ל (לדעת הר"ף) כרב חסדא כשהם שלוקים, אבל כשהם חיים למה יידחו דברי רב חסדא. ועוד שיהיה סברת הר"ף היפך סברת רב חסדא. ועוד דאין אפשר"ל דתו"כ נשתנו לעילויא הרי א"כ הם יהיו ככרבא וסלקא, דתחילתן שהנ"ב וסופן בפה"א אפילו לרב חסדא.

ג. ונראה דמש"כ הטור דנשתנו לעילויא כונתו ע"י שמתבשלים עם בשר ומלח, כמש"כ תוס', אבל לא מצד עצמם. ובזה נבדלים מכרבא וסלקא. וגם ס"ל להטור כמש"נ לעיל דמה שהר"ף דחה דברי רב חסדא מהלכה הוא משום דרב חסדא ס"ל דשלקות הוי שינוי (כמו שפרש"י), ואנן קיי"ל דשלקות לא הוי שינוי. ועוד נראה דס"ל להטור דבאמת רובא דאינשי אוכלים תו"כ ע"י בישול עם בשר וכיו"ב, ולא חיים. שהרי באופן זה הם מעולים יותר, כמש"כ הטור.

וע"י הקדמות אלו יבואו דברי הטור על נכון, והוא דלרב חסדא דשלקות הוי שינוי, א"כ תו"כ מבושלים אינם פרי כלל. (ולא דמי לכרבא וסלקא דגם אחר בישול חשיב פרי, ואפילו לרב חסדא, דהתם שאני שזהו עיקר הפרי, אבל בתו"כ דאף שמשתבחים בבישול אבל לא מצד עצמם אלא מצד הבשר והמלח, ל"ש לומר דזהו עיקר הפרי). נמצא דלרב חסדא תו"כ אינם נחשבים פרי כ"א כשהם חיים. וא"כ כשאנו דנים איך הוא עיקר אכילת הפרי דתו"כ, על כרחך הוא כשהם חיים, שהרי כשאינם חיים אינם פרי כלל. ולכן לרב חסדא מברך בפה"א על תו"כ חיים, דאף שרוב בני"א אוכלים אותם מבושלים, אבל זה אינו בתורת פרי כלל, והאוכלים אותם כפרי הם האוכלים אותם חיים.

אבל לדעת הראב"ה ותוס' בפסחים דמוקי לסוגיא בפסחים כס"ד דסוגיין, צ"ל דפשיטא לגמ' דכל שפקעה מיניה הצורה הראשונה דאפוי יכולה לחול בו צורה חדשה דמבושל.

שו"ר באגלי טל (מלאכת האופה ט"ו ב') דמפרש סוגיין אליבא דהרא"ם דמתחילה ס"ד דבישול מבטל שם לחם, ומיניה שמבטל שם ירק, ולבסוף מסיק דבישול רק מבטל אפיה וכיון שנתבטל האפיה נעשה מצה עשירה (עיי' תוס' פסחים (מא.) ד"ה אבל), וכשי' תר"י בסוגיין דמפרש דברי הגמ' דבעינן טעם מצה היינו טעם לחם עוני. וסוגיא דפסחים כמסקנת סוגיין דוקא, וזה על דרך מה שכתבנו, אלא שלא הבתי כ"כ למה הוצרך האג"ט לפרש הגמ' מטעם מצה עשירה, דלכ' אי"צ לזה כלל וכמש"נ.

-ב-

ג' שיטות אליבא דהרא"ם

ועיי' עוד בטור שם הביא מחלוקת י"א ור' פרץ אם לשיטת הרא"ם חייב גם בצלי אחר צלי ובאפיה אחר אפיה. דעת הי"א דחייב ודעת ר' פרץ דפטור. ולכ' פלוגתתם בזה, דהי"א הבינו בשיטת הרא"ם דטעמא דחייב בבישול אחר צלי ובבישול אחר אפיה משום שהצלי והאפיה אינם נחשבים גמר, וממילא דה"ה לצלי אחר צלי ולאפיה אחר אפיה. ור' פרץ הבין בשיטת הרא"ם דטעמא דחייב בבישול אחר צלי ובבישול אחר אפיה הוא משום ששינה, וממילא דבצלי אחר צלי ובאפיה אחר אפיה שלא שינה אינו חייב.

ולכ' יקשה לשיטת הי"א, דהנה בסוגיא דפסחים הנ"ל דימו דכמו שלר' יוסי יש בישול אחר אפיה במצה, כמו"כ יש בישול אחר צלי בקרבן פסח. והנה תינח להבנת ר' פרץ דהטעם שיש בישול אחר אפיה הוא משום ששינה, מובן הדמיון לבישול אחר צלי דהוא ג"כ שינוי. אבל להבנת הי"א דהטעם שיש בישול אחר אפיה הוא משום שאפיה לא חשיבא גמר, ושניא בזה מבישול, יקשה מנא פשיטא לה להש"ס לדמות צלי לאפיה ולומר דגם צלי לא חשיב גמר. שמא צלי דומה יותר לבישול דחשיב גמר. (שהרי לכו"ע אין בישול אחר בישול.) אבל נראה שאינו קשה, דצלי ואפיה הם פעולות דומות זל"ז, ששניהם על האש בלא משקין, רק אפיה בתוך התנור ומסתבר שאי"ז מעלה ומוריד לענין שייחשב גמר.

ועפי"ד תוס' והראב"ה יש לנו הבנה נוספת בסוגיין איך ס"ד לדמות ריקק מבושל לדין שלקות, הרי הסוברים דשלקות מברך שהנ"ב היינו משום שהשינוי ע"י האור מבטל שם פרי, ומה זה ענין למצה דכל הויתו ע"י האור. רק הענין דס"ד דכמו שבישול הוי שינוי לבטל צורת הפרי, כך הוא שינוי לבטל שם דבר האפוי.

ורחי הש"ס דלעולם אי"ז ביטול צורה כלל רק דבעינן טעם מצה וליכא, ועי' בתר"י דהיינו דהוי כמצה עשירה.

ב. אבל דעת הרא"ם נראה דגם למסקנא הוי טעמא דר' יוסי משום ביטול אפיה, דבאמת צ"ע מהו "טעם מצה" דקאמר הגמ' דבעינן וליכא, והרי אם ריקק מבושל לא בטיל מיניה שם במה א"כ במה אין הטעם שלו נחשב טעם מצה. (תינח לק' דאמרי' דבעינן טעם מרור ניחא דהיינו טעם מרירות, אבל אם ריקק מבושל יש לו שם מצה במה אין טעמו טעם מצה, הרי זו מצה וזה טעמה.) ולכן מפרשים הרא"ם ד"טעם מצה" היינו טעם אפוי, וכיון שנשתנה טעמו ע"י הבישול לטעם מבושל חשיב מבושל, דכל שיש לו טעם אפוי הוא האפוי וכל שנשתנה טעמו לטעם מבושל נעשה מבושל. נמצא דגם למסקנת סוגיין טעמא דר' יוסי דע"י הבישול יצא משם אפוי לשם מבושל, ועולה שפיר עם הסוגיא בפסחים.¹⁷

ולפי"ז הסוגיא בפסחים אזלא הן כההו"א והן כהמסקנא דהגמ' כאן.

ויתכן דלדעת הרא"ם הסוגיא בפסחים אתיא כמסקנת סוגיין דוקא, דהרי לס"ד דטעמא דר' יוסי משום שבישול הוא הפקעת צורת הדבר (וכלשון רש"י דאפקיה ממילתי) ופקע מיניה שם מצה כמו שבשלקות פקע מיניה שם פרי א"כ מהיכ"ת דחל בו מעכשיו שם בישול לענין איסור בשל מבושל במים, דשמא לענין חלות שם בישול בעינן שיהיה מבושל מעיקרא, ומה שאינו יוצא ברקיק המבושל אינו משום שחל בו שם מבושל כ"א משום שנתבטלה ממנו שם לחם דנתקלקלה צורתו. ורק למסקנת הגמ' דבישול אינו מקלקל צורת הדבר רק טעמא דר' יוסי דאינו יוצא ברקיק המבושל משום שנתחלף טעם אפוי בטעם מבושל הוא דקאמר הגמ' בפסחים דכמו"כ בבישול אחר צלי חייבים עליו משום בשל מבושל במים בפסח, כיון שנתחלף טעם צלי בטעם בישול, דשם מבושל תלוי בטעם בישול.

¹⁷ ולדעת תוס' והראב"ה דהסוגיא בפסחים כהו"א דסוגיין דוקא, אבל למסקנת הגמ' אין בישול מבטל אפיה א"כ קשה כנ"ל מ"ק הגמ' דבעינן טעם מצה וליכא, הרי זו מצה וזה טעמה. וי"ל דתוס' לטעמייהו (פסחים שם ד"ה אבל) דר' יוסי פסל משום דע"י שנעשה מבושל הו"ל מצה עשירה, ומעתה י"ל דההו"א בסוגיין היה דכדי להיחשב מצה עשירה צריך שיהיה לו דין מבושל, וכסוגיא דפסחים דמדמה ל' לדין בשל מבושל במים בפסח, אבל מסקנת סוגיין דגם אם אין בישול מבטל אפיה אבל כיון שטעמו מבושל יש לו טעם מצה עשירה ופסול משו"כ. וכונת הגמ' דבעינן טעם מצה היינו טעם לחם עוני ולא טעם מצה עשירה. ולזה העירני הב' שמחה פרידמן נ"י.

בעצם אינו גמר, כדחזינון דלשיטה זו חייב גם בצלי אחר צלי. וא"כ מה זה ענין לשלקות, דאין שם צלי כלל רק בישול לחוד.

גם לשיטת הסמ"ק דטעמא דר' יוסי משום שהבישול חייב מוסיף לגבי צלי לא נחא כ"כ, דמה זה ענין לשלקות שלא היה שם צלי כלל.

רק לשיטת הסמ"ק נחא דיש מקום לומר דכמו שחייב בישול אחר אפיה, דחשיב שינוי, כמו"כ שלקות אינו מברך עליהם בפה"א, דנשתנו. אבל לשיטת הסמ"ק והי"א קשה.]

מאי אית לך למימר, דקיי"ל כמסקנת הגמ' דטעמא דר' יוסי משום דבעינן טעם מצה וליכא. והיינו כמש"נ לעיל דכיון שנשתנה טעמו מטעם אפוי לטעם מבושל עיי"ז הבישול מבטל את האפיה. אמנם פירוש זה יתכן מצד עצמו, אבל להי"א א"א לפרש כן, שהרי ס"ל דאפילו בצלי אחר צלי חייב, אף שלא נשתנה טעמו כלל.

וא"כ קשה שיטת הי"א, דהוא דלא כס"ד דסוגיין וגם דלא כמסקנת הסוגיא.

ה. ונראה דאיה"נ, שיטת הי"א אינה לא כהס"ד בסוגיין ולא כמסקנת הסוגיא, וס"ל לשיטה זו דהסוגיא בפסחים חולקת הן על הס"ד בסוגיין והן על המסקנא. דבסוגיא דפסחים מבואר דטעמא דר' יוסי משום שבישול מבטל אפיה (דמה"ט מדמינן דכמו"כ בקרבן פסח אם צלאו ואח"כ בשלו חייב דהבישול חל גם אחר צליה), והי"א הבינו בזה דהטעם שיש בישול אחר אפיה ואחר צליה משום שאפיה וצלי לא חשיבי גמר. אבל אי"ז דעת סוגיין כלל, דהרי מתחילה ס"ד שם לדמות דאם אינו יוצא במצה מבושלת ה"ה דשלקות מברך עליהם בפה"א. וזה א"א להיות מטעם שיש בישול אחר אפיה דמה זה ענין לשלקות שלא היה שם אפיה כלל ואנו דנים אם נתבטל מהם צורת ירק. וע"כ הס"ד היה דטעמא דר' יוסי משום שבישול הוא ביטול צורת הדבר לגמרי. ומסקנת הגמ' בסוגיין דלעולם שלקות מברך עליהם בפה"א וטעמא דר' יוסי משום דבעינן טעם וליכא. וגם זה דלא כסוגיא דפסחים דטעמא דר' יוסי משום שיש בישול אחר אפיה. אבל הגמ' בסוגיין לא נחית לסברא זו כלל. וקיי"ל כסוגיא דפסחים, דהיא סוגיא במקומה לענין ביטול צלי ואפיה.

-ג-

שיטת הרא"ש בדבר לח יש בישול אחר בישול

שיטת הרא"ש דרק בדבר יבש אין בישול אחר בישול אבל בתבשיל שיש בו מרק יש בישול אחר בישול. ועיי' בב"י סי' ש"ח בשם רבינו ירוחם שכתב בשם רבינו יונה דדוקא במצטמק ויפה לו הוא דאמרינן כן אבל תבשיל שמצטמק ורע לו אין בו בישול אחר בישול. והובא גם ברמ"א שם. ובב"ח שם תמה דאיזו סברא

וגם הוא ק"ו דאם אפיה בתוך התנור לא חשיב גמר כ"ש צלי שהוא חוץ לתנור.

ב. עוד מצינו פלוגתא אחרת אליבא דהרא"ם, דהנה הסמ"ק כתב דכמו שחייב להרא"ם בבישול אחר צלי ה"ה להיפך בצלי אחר בישול. אבל הסמ"ק חולק על זה וס"ל דדוקא בבישול אחר צלי שהבישול הוא בסוף הוא דחייב אבל לא להיפך. ונראה דהי"א הנ"ל מוכרחים לסבור כשיטת הסמ"ק, שהרי לדעתם טעמא דהרא"ם משום שצלי אינו נחשב גמר, אבל בישול הוא בודאי גמר, דמה"ט פטור בבישול אחר בישול, וכיון שבישול הוא גמר פשוט דפטור בצלי אחר בישול, וכדעת הסמ"ק, וז"ב.

ומ"מ אף שהי"א ע"כ סוברים כהסמ"ק, אבל הסמ"ק אינו סובר כהי"א, דהסמ"ק כתב מפורש דאינו חייב בצלי אחר צלי. נמצא דלהסמ"ק אי"ח כ"א בבישול אחר צלי, אבל בצלי אחר צלי ובצלי אחר בישול פטור. וצ"ל דהוא מפרש דטעמא דיש בישול אחר צלי משום שהבישול פועל יותר מן הצלי, ולכן הצלי משאר מקום לבישול, ולא להיפך, ובצלי אחר צלי שלא הוסיף כלום אינו חייב.

אבל בספר היראים שבידינו מפורש דכמו שחייב בבישול אחר צלי כמו"כ חייב בצלי אחר בישול דחד טעמא לתרווייהו ע"ש, וכדעת הסמ"ק, ודלא כהסמ"ק, ולמבואר הוא גם דלא כדעת הי"א בטור.

ג. הרי כאן ג' שיטות אליבא דהרא"ם, שיטת הסמ"ק דחייב בבישול אחר צלי ובצלי אחר בישול. וכן הוא בס' היראים שלפנינו. אשר לפ"ז טעם החיוב משום ששינה מצלי לבישול או להיפך, ופשוט דלשיטה זו אי"ח בצלי אחר צלי.

ושיטת הסמ"ק דחייב בבישול אחר צלי אבל לא בצלי אחר בישול ולא בצלי אחר צלי. ולדעתו טעם החיוב כפיה"נ משום שבישול חשיב תוספת לגבי צלי, ולכן בבישול אחר צלי שמוסיף חייב, ובצלי אחר בישול וכן בצלי אחר צלי שאינו מוסיף פטור.

ושיטת הי"א בטור, דכמו שחייב בבישול אחר צלי כמו"כ חייב בצלי אחר צלי, ולשיטה זו טעם החיוב נראה משום שצלי לא חשיב גמר, משא"כ בישול הוא גמר (שהרי בבישול אחר בישול לכו"ע פטור). ופשוט דלשיטה זו פטור בצלי אחר בישול, וכנ"ל.

ד. והנה באמת שיטת הי"א קשה, איך תתפרש סוגיין לשיטה זו, דלכ' אינו מתיישב לא הס"ד בסוגיא ולא מסקנת הסוגיא.

שהרי מתחילה ס"ד בגמ' לדמות דלר' יוסי דאינו יוצא ברוקא המבושל ה"ה דשלקות מברך עליהם בפה"א. אבל להי"א הרי אי"ז משום שבישול הוא שינוי כ"א משום שצלי אינו גמר, ונמצא דטעמא דר' יוסי כלל אינו משום חומר בישול כ"א משום שצלי

ל"ט ע"א

תוד"ה בצר. על כן יש לזיזתו לשתות מכוס של ברכה מלא לוגמיו כדי שיברך לאחריו מעין ג' ברכות כו'. לכ' קשה דהרי גמרא ערוכה היא בפסחים (קז.) דהמקדש צריך שיטעום מלא לוגמיו ואם לאו לא יצא.

אכן הנה דעת הרא"ש שם דא"צ שיטעום המקדש דוקא וסגי בא' מן המסובין ומביא ראיה מהגמ' עירובין (מ:) דמוכח הגמ' דברכת זמן אי"צ כוס שהרי ביוהכ"פ א"א לברך על הכוס, ומקשה הגמ' דלמעמה לינוקא, ומתריך דאתי למסרך, עכ"פ מבואר דהיה אפשר לצאת יד"ח טעימה ע"י שיטעים לתינוק, וא"צ שהמברך עצמו יטעום. אבל שיטת הגאונים דהמקדש דוקא צריך שיטעום, וביאר הטור דהגאונים ס"ל דקידוש שאני משאר כוס של ברכה, דבשאר כוס של ברכה סגי שיטעום אחר כההיא דעירובין אבל בקידוש צריך שהמקדש דוקא יטעום. וכפיה"נ דבקידוש הטעימה היא חלק מן הקידוש.

והנה בקידוש צריך שיטעום מלא לוגמיו דוקא כמבואר בגמ' שם, ולשיטת הרא"ש שמדמה קידוש לשאר כוס של ברכה א"כ מסתבר דה"ה בשאר כוס של ברכה צריך שיעור זה. אבל לשיטת הגאונים שמחלקים דבקידוש הטעימה היא חלק מן הקידוש משא"כ בשאר ברכה על הכוס, אפשר לחלק ולומר דדוקא בקידוש צריך מלא לוגמיו אבל בשאר כוס של ברכה אי"צ. וכן מסתבר לפמש"כ רש"י בעירובין שם שהטעם שצריך שיטעום הוא משום דבלא"ה יהיה בזיון להכוס, והריטב"א שם כתב באופן אחר דבלא"ה ברכת בפה"ג תהיה לבטלה עיי"ש (היינו דסידור ברכה על הכוס מצריך שיברך בפה"ג לשיך הברכה אל הכוס, וממילא דצריך שיטעום כדי שלא תהיה ברכת בפה"ג לבטלה) ולכ' לטעמים אלה סגי בטעימה כלשהו וא"צ מלא לוגמיו.

ועי' או"ח סי' ק"צ סע' ג' לענין כוס של ברהמ"ז כתב המחבר שצריך לשתות מלא לוגמיו, והגר"א ציין לדברי הגמ' פסחים הנ"ל. הרי מבואר שהש"ע מקיש קידוש לשאר כוס של ברכה להצריך מלא לוגמיו. אבל מאידך עי' ברמ"א יו"ד סי' רס"ה דכשחל מילה ביוהכ"פ מטעים הכוס לתינוק הנימול, וכתב הט"ז דמסתבר דא"צ מלא לוגמיו. ולכ' תליא בב' דעות הנ"ל.

ולפי"ז י"ל דהתוס' ס"ל כשיטת הגאונים דבשאר כוס של ברכה יוצא גם בטעימה כל שהו, ולכן הוצרכו לומר דמ"מ יש להזהר לשתות מלא לוגמיו כדי שיוכל לברך ברכה א' מעין ג'.

אלא שאינו מובן כ"כ מהי זהירות זו ומה איכפת לן אם לא ישתה מלא לוגמיו ולא יברך ברכה א' מעין ג'.

וכע"ז ק' בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תרכ"ה שכתב דבכוס של ברהמ"ז ישתה רביעית כדי שיוכל לברך ברכה א' מעין ג', וזה על דרך התוס' רק דהתוס' ס"ל דהשיעור לברכה אחרונה הוא מלא

היא זו, דענין מצטמק ורע לו מצינו בגמ' לענין חשש חיתוי דכל שמצטמק ורע לו לא אתי לחתויי אבל מה זה ענין לאיסור בישול דאורייתא. ובפרט שהרי רבינו ירוחם עצמו פסק בדבר יבש כל שהגיע למאב"ד אין בו חיוב בישול, אף שבודאי יפה לו להגמר בישולו, וא"כ אמאי בדבר לח יתחייב דוקא כשמצטמק ויפה לו.

ב. הרמ"א פסק דדבר לח שלא נצטנן לגמרי אין בו בישול אחר בישול, אבל אם נצטנן לגמרי יש בו בישול אחר בישול. והפוסקים נתחבטו בזה למה יהיה תלוי בנצטנן לגמרי, והיה צ"ל תלוי בשיעור יס"ב דהוא שיעור בישול.

ג. ונראה לבאר סברת רי"ו, דשמיע ליה שהחילוק בין דבר יבש לבין דבר לח הוא בזה, דדבר יבש יש בו רק בישול אחד שהרי אחר גמר בישולו אם יצטנן ויבשלו שנית יתייבש וישרף. וכיון שיש לו רק בישול אחד א"א להתחייב על בישולו כ"א פעם אחת אשר לכן אין בו בישול אחר בישול. ואפילו אם רק הגיע למאב"ד, כבר אין בו חיוב בישול, כיון שסוכ"ס לתבשיל זה יש רק בישול אחד, א"א להתחייב על בישולו כ"א פעם אחת, וכיון שנתחייב כשהגיע לשיעור מאב"ד, שזהו עיקר הבישול, א"א לחייבו יותר, דמה שמוסיף להתבשל הוא רק גמר אותו בישול שכבר נתחייב עליה כשהגיע למאב"ד.

משא"כ דבר לח יכול להתבשל פעמים רבות, וכל פעם שמבשלו יש בו טעם נוסף, אשר זה מאומת בחוש במרק וכיו"ב שכל פעם שמבשלים אותו מחדש יש בו תוספת טעם לשבח. וכיון שכן דבר לח יש בו בישולים הרבה, וכל פעם שמבשלו הוא שם בישול בפנ"ע, ויכול להתחייב על כל בישול ובישול.

ד. ומעתה מובנת מאד סברת רבינו ירוחם, דכל זה בתבשיל שמצטמק ויפה לו, דיכול לבשלו פעמים רבות. אבל תבשיל שמצטמק ורע לו הרי א"א לבשלו כ"א פעם אחת, דיותר מזה יתייבש ויתקלקל, וכיון שא"א לבשלו כ"א פעם אחת ממילא הוא כדבר יבש ואין בו בישול אחר בישול.

ה. וגם מובנת עפ"ז סברת הרמ"א דכל שלא נצטנן לגמרי אין בישול אחר בישול אפילו בדבר לח. דנתבאר דמה שיש בישול אחר בישול בדבר לח אי"ז משום שחייב על עצם החימום, אלא משום שדבר לח יש לו בעצם בישולים הרבה, וכל בישול הוא שם בפנ"ע. ולכן ס"ל להרמ"א דכל שלא נצטנן לגמרי לא פקע הבישול הראשון, וכשחוזר ומבשלו אי"ז בישול חדש, דעדיין עומד בבישולו הראשון, וא"א לחול שם בישול חדש עד שיסתלק הבישול הראשון.

וביותר י"ל דעי' תוס' סוכה שם שדנו דשמא לברך ברכה אחרונה על שתיה צריך כביצה דהרי דרשי' (לק' מט:) ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה, ושביעה היא בכביצה (כדאשכחן לר' יהודה דמצריך כביצה לברכה אחרונה גם באכילה משום דדריש ואכלת ושבעת אאכילה). ושוב דחו דאפשר דאף דלענין אכילה השיעור שביעה הוא בכביצה אבל בשתיה אי"צ כ"כ. ואפשר דזהו גם היסוד לשי' התוס' שלנו דצריך שיעור מלא לוגמיו משום שהוא שיעור שביעה קצת כדאשכחן ביוהכ"פ, ובעינין ושבעת זו שתיה.

ובזה חידש ר"י דכל זה בברכה א' מעין שלש אבל בנ"ר שאינה ברכה חשובה אי"צ שביעות כלל ויכול לברך על פחות מכדי שביעה. אבל כזית מיהא בעי.

וא"כ ניחא מה שלא חשו התוס' לבאר לשי' ר"י דבנ"ר אי"צ שיעור א"כ מאי פריך הגמ' איך בירך ר' יוחנן על זית מליח, ולנ"ל מבואר דגם להר"י כזית עכ"פ בעי. וכן ניחא כשבאו התוס' לחלוק על ר"י, ולהצריך שיעור גם בברכת בנ"ר, הטעימו משום דבנ"ר תקנו כנגד על הגפן, נקטו על הגפן דוקא משום דמירי בשתיה, וברכה א' מעין ג' בשתיה היא דוקא ביין, שהרי בשאר מי פירות מברך שהנ"ב (זולת בשמן זית ע"י אניגרון בחושש בגרונו והתוס' דיברו בהווה).

אבל ק' דהתוס' לק' (מט:) כתבו בשם ר"י דלברכה אחרונה על שתיה אי"צ מלא לוגמיו וסגי בכזית. וכשיטת התוס' בסוכה. וא"כ מש"כ התוס' כאן בשם ר"י דלענין בנ"ר אי"צ שיעור ע"כ היינו דאי"צ אפי' כזית.

וכן מבואר להדיא ברא"ש ששיטת ר"י דלבנ"ר אי"צ אפילו כזית, ואפילו באכילה, אבל בדברי התוס' נראה כמש"נ.

ומ"מ י"ל דאף דר"י עצמו כונתו דלברכת בנ"ר אי"צ אפילו כזית, אבל מש"כ התוס' כשבאו לחלוק עליו ולבאר דגם ברכת בנ"ר צריכה שיעור – ולדעת התוס' היינו גם שיעור מלא לוגמיו בשתיה – הוצרכו להדגיש דתקנו ברכת בנ"ר כנגד על הגפן (ותמהנו למה נקט על הגפן טפי משאר ברכה א' מעין ג'), כדי לאפוקי מהסברא הנ"ל דאף דברכת בנ"ר צריכה כזית (דלא כר"י) אבל שמא אי"צ מלא לוגמיו דהוא שיעור שביעה קצת, ולברך בנ"ר סגי בכזית אפילו בשתיה. ולזה כתבו התוס' דאינו כן, דברכת בנ"ר בשתיה היא כנגד ברכת על הגפן ביין וכיון דלברכת על הגפן צריך מלא לוגמיו ה"ה לברך בנ"ר על שתית שאר משקין.

וגם לא הביאו התוס' ראיה ממה דפריך הגמ' איך בירך ר' יוחנן על זית מליח, דאף דזו אמנם קושיא על שי' ר"י עצמו דלבנ"ר אי"צ אפי' כזית אבל אינו מספיק להפריך את הסברא הממוצעת הנ"ל דאמנם צריך כזית אבל שמא מלא לוגמיו בשתיה אי"צ. ולכן לא הקשו אלא מסברא דתקנו בנ"ר כנגד על הגפן.

לוגמיו והרשב"א ס"ל דהשיעור הוא רביעית, אבל עכ"פ דברי הרשב"א בודאי אינם מכח הגמ' בפסחים שהמקדש צריך שיטעום דהרי התם סגי במלא לוגמיו והכא הצריך הרשב"א רביעית, אלא הוא מהטעם שביאר הרשב"א כדי שיברך ברכה א' מעין ג' לאחריו, וק' כנ"ל דמה איכפת לן אם ישתה פחות ולא יברך לאחריו, וצ"ע.

שם, והר"י היה אומר כו' ולא נראה דכיון דבורא נפשות תקנוה כנגד על הגפן כי היכי דעל הגפן בעי שיעורא בבונ"ר נמי בעי שיעורא עכ"ל. יש לעיין מ"ט נקט על הגפן טפי משאר ברכה א' מעין ג'. ולא היה לו לומר אלא שבנ"ר תקנו כנגד ברכה א' מעין ג'.

עוד יש לעי' דבאמת לשי' ר"י דבנ"ר אי"צ שיעור יקשה מאי פריך רב ירמיה לרבי זירא היכי בריך ר' יוחנן על זית מליח הא בציר ליה שיעורא, אמאי לא תירצו דבאמת ר' יוחנן בירך בנ"ר. אמנם הרא"ש באמת הק' כע"ז עיי"ש מה שתירץ, גם אפש"ל דהקושיא היא על רבי זירא דלעי' תהי רבי זירא על ר' בנימין בר יפת דשלקות מברך שהנ"ב ממה שר' יוחנן בירך על זית מליח, ומבואר דר' זירא נקט בפשיטות דר' יוחנן בירך בפה"ע ועל העץ, וא"כ י"ל דרבי ירמיה מקשה לר' זירא לטעמיה. ומ"מ הדבר תמוה קצת אמאי לא חשו התוס' לבאר כל זה.

והיה קרוב לומר דבאמת דעת התוס' דלא אמר הר"י דבנ"ר אי"צ שיעור כ"א לענין שיעור מלא לוגמיו דשתיה, אבל שיעור כזית לעולם צריך. ויש לבאר הטעם בזה, דבפחות מכזית לא חשיב אכילה כלל, משא"כ שיעור מלא לוגמיו שנאמר לענין שתיה אי"ז משום שבפחות לא חשיב שתיה, שהרי מצינו לענין חיוב דם שחייב על כזית (עי' חולין פז:; ועי' שו"ת בנין ציון ח"א סי' מ"ט). ובכלל לענין איסורים השיעור שתיה הוא או כזית או רביעית (ויש בזה מבוכה מתי השיעור הוא כזית ומתי הוא רביעית), ואילו שיעור מלא לוגמיו לא מצינו אלא לענין יוהכ"פ ולענין טעימה מקידוש. ומסתמא ה"ט דהצריכו התוס' מלא לוגמיו משום שהברכה לאחריו באה על שביעה קצת כדאמרינן בריש פירקין כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן. וכן משמע בתוס' סוכה (כו:; שחלקו על סברת התוס' כאן וסבירא להו דגם לענין שתיה אי"צ מלא לוגמיו אלא סגי בכזית, דאף דביוהכ"פ צריך מלא לוגמיו ליתובא דעתא אבל לענין ברכה אי"צ כ"כ שהרי באכילה ביוהכ"פ צריך ככותבת ולענין ברכה סגי בכזית, ומבואר שהסברא להצריך מלא לוגמיו הוא באמת משום יתובי דעתא, וזהו דעת התוס' בסוגיין דלברכה אחרונה צריך מלא לוגמיו, היינו משום דבפחות מזה ליכא יתובא דעתא ובעינן כשהוא שבע מברך, ואף שאי"צ שביעה ממש, ואפילו לא כביצה, אבל קצת יתובי דעתא עכ"פ צריך.

נאמר בו ואכלת, אבל תוס' כתבו בשם ר"י סברא אחרת דבנ"ר אינה ברכה חשובה, והפירוש בזה כפשוטו דבנ"ר נתקנה על דברים שאי"צ ברכה גמורה, דהיינו כל מה שאינו בכלל הקרא דואכלת ושבעת וברכת. וכמו שמברך בנ"ר על דברים שאינם מז' המינים, דבנ"ר היא הברכה שמברך על דברים דהתורה לא חייבה אותם בברכה, ממילא מסבירים התוס' דה"ה שיש לברך בנ"ר על דבר שאין לו שיעור. ופשוט לפי"ז דגם על ז' המינים פחות מכשיעור יש לברך בנ"ר. אבל סברת הרא"ש היא באופן אחר, דבנ"ר היא ברכה גמורה שנתקנה על שאר מינים חוץ מדגן וז' המינים, אלא דמ"מ כיון שלא נאמר בה אכילה לכן אי"צ שיעור. ולפי"ז יש מקום לומר דברכה זו לא נתקנה כ"א על שאר מינים, אבל לא נתקנה על ז' המינים שיש להם ברכה בפנ"ע, ואותה ברכה צריכה שיעור.

וזהו שכתב הרא"ש דמשמע מדברי ר"י כו' היינו דמשמע מדברי ר"י בתוס' ומסברתו דיש לברך בנ"ר על ז' המינים פחות מכשיעור. והרא"ש חולק עפ"י סברתו.

סוגיא דבריה

עי' חולין (קב:) מבואר שם דהאוכל עוף טמא אפי' פחות מכזית חייב משום בריה, אבל בנבילת עוף טהור צריך כזית. ונחלקו הראשונים בטעם החילוק, דעת רש"י דבנבילה ל"ש דין בריה משום שאין שם נבילה עליו בתחילת ברייתו. וכע"ז דעת הרשב"א בתוה"ב (ב"ד ש"א) דכיון שנבילה אינו איסור מחמת עצמו אלא מצד שנתנבלה אין בו דין בריה. ונראה לדעתם דדין בריה הוא דין בחלות האיסור דיכול לחול על בריה שלימה אבל דוקא בשעת ברייתו (לרש"י) או דוקא באיסור עצמי (לדעת הרשב"א).

אבל דעת תוס' (חולין צו.) והרא"ש (שם פ"ז סי' ל"ג) דל"ש בריה כ"א כשהתורה פירשה לא תאכל עוף טמא וכיו"ב, דהוי כמפרש שבועה שלא אוכל כל שהו, דכאילו התורה פירשה לא תאכל עוף טמא אפילו בכ"ש. אבל באיסור נבילה דשם נבילה חלה גם על מקצת מן העוף, ולא אמרה תורה לא תאכל עוף שנתנבלה, בזה ל"ש דין בריה. ומביאין ראיה מהגמ' שבועות (כא:): דאיתא שם דמפרש כבריה דמי. אכן רש"י שם פ"י דע"י שמפרש אחשביה והוי כבריה, ולפי"ז אין כונת הגמ' דבריה הוא משום מפרש, אלא להיפך דכל מפרש נעשה חשוב וזהו כעין בריה דמחמת חשיבותו אי"צ שיעור. ורש"י לשיטתו דלא ס"ל סברת תוס' והרא"ש.

והנה בירושלמי שהביאו התוס' בסוגיין מבואר שנאמר דין בריה גם לענין ברכה אחרונה, והוזכר זית וענב ופרידה של רימון. וכמה אחרונים דנו דשמא אין דין זה נוהג כ"א בשבעת המינים, דהרי כל אלו שהוזכרו בירושלמי מז' המינים הם. (עי' פנ"י לעי' עמ' א', וקדן אורה ד"ה שוב, ופרמ"ג סי' ר"י במשב"ז ס"ק ב'). ולכ' ו

שם. עי' ברא"ש אחר שהביא הספק דשמא בנ"ר אי"צ שיעור, הקשה א"כ מאי פריך רבי ירמיה לר' זירא איך בירך ר' יוחנן על זית מליח הא בציר ליה שיעורא, ודילמא בירך בנ"ר. ותי' הרא"ש דאליבא דר' חייא בר אבא פריך. פי' דר' חייא בר אבא אמר לעי' דשלקות מברך עליהם בפנ"ע, וא"כ הברכה על זית מליח היא על העץ, ולא בנ"ר, ולכן שפיר פריך הש"ס על ר' יוחנן.

ולכ' אינו מובן מה הרויח בזה, אפי"ת דהברכה על זית מליח היא על העץ, היינו כשאכל שיעורא, אבל ר' יוחנן שאכל פחות מכשיעור דילמא באמת בירך בנ"ר. ויותר היה לו להרא"ש לומר דקושיית רבי ירמיה לרבי זירא אינה על ר' יוחנן עצמו אלא על ר' זירא, דר' זירא לעיל תמה על ר' בנימין בר יפת דס"ל שלקות מברך שהנ"ב ממה דר' יוחנן אכל זית מליח ובירך תחילה וסוף מאי לאו בפנ"ע ועל העץ, והש"ס לעי' דחה דילמא שהנ"ב ובנ"ר, וא"כ י"ל דרבי ירמיה עכשיו מקשה לרבי זירא לטעמך דר' יוחנן בירך בפנ"ע ועל העץ הא בציר ליה שיעורא. אבל תירוצו של הרא"ש אינו מובן לכ'.

וצ"ל דהרא"ש ס"ל דאפי"ת דבנ"ר אי"צ שיעור אבל היינו דוקא דבר שברכתו בנ"ר, אבל ז' המינים שברכתם ברכה א' מעין ג' אינו מברך על פחות מכשיעור כלל ואפילו בנ"ר. ולכן שפיר תי' דקושיית הש"ס היא אליבא דר' חייא בר אבא דזית מליח לא יצא מתורת פרי, וברכתו בפנ"ע ועל העץ, וממילא שפיר מקשה איך בירך ר' יוחנן כיון דבצר ליה שיעורא.

אבל א"כ קשה על המשך דברי הרא"ש שכתב דר' צדוק שלא בירך על לחם פחות מכביצה היינו שלא בירך ברהמ"ז אבל בנ"ר בירך. והרי נתבאר שדעת הרא"ש דבדבר שצריך ברכה א' מעין ג' (וכ"ש לחם שצריך ברהמ"ז ממש) אינו מברך על פחות מכשיעור כלל ואפילו לא בנ"ר. אמנם דברי הרא"ש אלה האחרונים מוקפים בחצאי עיגול, ונראה שהכונה באמת למחקם ושמא מחמת הקושיא הנ"ל. אבל יש לציין שגם בתוס' הרא"ש מופיעים הדברים, וק' דלכ' סותר את עצמו.

וע"ע ברא"ש בסו"ד שכתב דלפי"ד הר"י משמע שעל ז' המינים פחות מכשיעור מברך בנ"ר, והרא"ש חולק דלא מסתבר שאם אכל ז' המינים פחות מכשיעור שתשתנה הברכה לבנ"ר. ועי' במעדני יו"ט שהיה אפשר לפרש שהרא"ש בא לחלוק על סברת הר"י לגמרי ולהצריך שיעור לברכת בנ"ר, אבל מדברי הטור מבואר שהבין שהרא"ש לא בא לחלוק על מש"א ר"י דבנ"ר אי"צ שיעור, אלא רק לענין ז' המינים דעליהם אין לברך בנ"ר אפילו אם אכל פחות מכשיעור. ולפי המבואר הוא מוכח בדברי הרא"ש לעי' לענין זית מליח.

אכן יש להעיר דלפי"ז צ"ל שדברי הרא"ש לעי' הם דברי עצמו ולא דברי ר"י. וא"כ צ"ע מש"כ הרא"ש דמשמע מדברי ר"י דאם אכל ז' המינים פחות מכשיעור צריך לברך בנ"ר, לאיזה דברי ר"י כונתו. ושי"ל דהנה הרא"ש הסביר דבנ"ר אי"צ שיעור משום דלא

(ולכ' היה אפש"ל דלהרשב"א יש ב' אופנים של בריה, חדא היכא שהתורה פירשה, ובזה אי"צ בריית נשמה. ועוד היכא שהתורה לא פירשה, והוא מחמת חשיבות בעלמא, ובזה צריך בריית נשמה. אלא דזה אינו דא"כ למה הוצרך הרשב"א לומר דגיד הנשה הוא בריית נשמה, תפ"ל דהתורה פירשה.)

ושמא יש לחלק, דדין בריה גבי איסורים הוא דין בחלות האיסור שאינו יכול לחול על פחות מכזית (רק דחצ"ש אסור משום שראוי לצירוף) אבל על בריה יכול לחול, ודוקא בדבר האסור מצד עצם ברייתו. ובזה נאמר דצריך בריית נשמה דבשעת הטלת נשמה דוקא יכול האיסור לחול על פחות מכזית. אבל דין בריה לענין ברכה אחרונה הוא מחמת חשיבות בעלמא, ובזה אי"צ בריית נשמה. וצ"ת.

ג. לפי"ד רש"י שכתב דהטעם שאין דין בריה בנבילה משום שלא נאסר בתחילת ברייתה, ק' מאי שנא גבי חיטה של טבל דחשיב בריה לר"ש, וגם חכמים ל"פ כ"א משום שאינו בריית נשמה, והרי לא נאסר מתחילת ברייתה עד שעת מירוח. תינח להרשב"א שכתב באופן אחר קצת, דנבילה אינה אסור מחמת עצמה אלא מחמת שנתנבלה, א"כ ניחא דטבל הוא איסור מחמת עצמו אף שאינו חל עד שעת גמר מלאכה, דהגמר מלאכה אינה סיבה האוסרת. אבל לרש"י עכ"פ קשה.

ושי"ל דמה שצריך שהאיסור יחול בשעת ברייתה הוא לאו דוקא, אלא הכונה שהאיסור יחול בחייה בעוד שהיא בריית נשמה, משא"כ נבילה שהאיסור חל לאחר מיתה דכבר אי"ז בריית נשמה. וא"כ ניחא, דלר"ש דאי"צ בריית נשמה ה"ה דאי"צ שהאיסור יחול בשעת ברייתה.

ד. במה שכתבו התוס' וש"ר ליישב סוגיין עם הירושלמי דבסוגיין מיירי בלא הגרעין ובירושלמי מיירי עם הגרעין, ברא"ש מבואר דמ"מ אי"צ לאכול הגרעין אלא כל שהובא לפניו שלם ואכל ממנו כל מה שאפשר לאכול חשיב שאכל זית שלם ומברך. אבל ברשב"א משמע שצריך לאכול הגרעין ממש. לכ' ה"ה שיחלקו לענין האוכל עוף טמא דלהרשב"א לא יהיה חייב א"כ אכל כל העוף ממש עם הגידים והעצמות. אבל להרא"ש כל שבא לפניו שלם ואכל ממנו כל מה שראוי לאכול יהיה חייב. וצ"ת בזה.

והנה תר"י בסוגיין יש לו שיטה אחרת, והוא שדעת הבבלי דאמנם יש דין בריה לענין ברכה אחרונה אבל לא בדבר שיש בו גרעין, דכיון שהגרעין אינו ראוי לאכילה ל"ש שיאכל את כל הבריה, וגם אם אכל להגרעין אי"ז אכילה ואינו כלום. והק' הגרעין א"מ"ש מהאוכל עוף טמא דחייב משום בריה והרי יש בו דברים שאינם ראויים לאכילה. ונראה דע"כ צריך לחלק, שדין בריה לענין איסורים הוא משום מפרש (כשי' תוס' והרא"ש) וכיון שהתורה פירשה לא תאכל עוף טמא הרי הכונה בזה לכל הראוי לאכילה בעוף. אבל ענין בריה לענין ברכה הוא מחמת חשיבות בעלמא,

תלוי בהנ"ל דלתוס' והרא"ש דבריה משום מפרש א"כ מסתבר דה"נ מה שיש דין בריה ברכה אחרונה הוא משום שהתורה כאילו פירשה גפן תאינה ורימון כו' ואכלת ושבעת וברכת. אבל שאר דברים לא. משא"כ לרש"י והרשב"א אין מקום לחלק כן.

ב. בגמ' מכות (יז.) נחלקו ר"ש וחכמים אם חייב על חיטה של טבל, ור"ש אמר לחכמים מ"ש מנמלה דחייב משום בריה, וחכמים השיבו דנמלה הוי בריית נשמה. ומשמע שדין בריה הוא בבריית נשמה דוקא, וכ"כ הרשב"א בתוה"ב שם. אבל דעת תוס' והרא"ש (חולין שם ושם) דחכמים לדבריהם דר"ש קאמרי, דלדידהו בלא"ה חיטה אינה בריה שהרי התורה לא אמרה לא תאכל חיטה של טבל, ובריה הוא דוקא במפרש. אלא לדברי ר"ש שדימה חיטה לנמלה אמרו שאינו דומה דנמלה יש לה חשיבות יותר שהיא בריית נשמה. ומדברי תוס' והרא"ש מבואר דלחכמים דתלוי במפרש א"כ אין נפק"מ בין בריית נשמה לשאר בריה, שהרי אם התורה לא פירשה אין שם דין בריה, ובמקום שהתורה פירשה נוהג דין בריה אפילו בדבר שאינו בריית נשמה, כגון גיד הנשה. אבל הרשב"א דחה הראיה מגיד הנשה דגיד הנשה נמי אתיא מבריית נשמה. וכן הביא הרא"ש (שם) בסו"ד בשם י"מ.

וברור דתוס' והרא"ש לשיטתייהו שדין בריה הוא משום מפרש, דהרי בנשבע שלא יאכל כלשהו פשוט שאין חילוק בין דבר שיש בו נשמה לדבר שאין בו נשמה. ולכן אין מקום להצריך בריית נשמה. משא"כ להרשב"א שדין בריה הוא מחמת חשיבות ואינו משום מפרש, א"כ אין להוציא הגמ' מכות מפשוטה דצריך בריית נשמה. ועוד, דהא מיהת מפורש בגמ' מכות דבריית נשמה יותר חשובה מבריה שאין בה נשמה, אלא דלתוס' והרא"ש דין בריה אינו תלוי בחשיבות כלל כי אם במה שהתורה פירשה, רק לדבריהם דר"ש קאמרי רבנן דלדברין שהדבר תלוי בחשיבות אין ללמדו מנמלה דחשובה טפי שהיא בריית נשמה. אבל להרשב"א דס"ל דגם אליבא דחכמים דין בריה הוא מחמת חשיבות א"כ הרי מפורש בגמ' דבריית נשמה דוקא היא שחשובה ולא בריה שאין בה נשמה.

והנה המשכנות יעקב הקשה איך כתבו תוס' וש"ר ללמוד מהירושלמי שהאוכל זית שלם או ענב שלם יברך ברכה אחרונה משום בריה, והרי אינו בריית נשמה. אמנם בירושלמי מבואר דיש בו דין בריה אבל שמא הירושלמי לשיטתו בנזיר פ' ג' מינים דאם אכל ענב כלשהו לוקה הרי דהירושלמי ל"ל הסברא דבריית נשמה. אבל לדידן דקיי"ל דצריך בריית נשמה א"כ הרי זית וענב ורימון אינם בריית נשמה.

והנה לתוס' והרא"ש ניחא דגם בעלמא ס"ל דאי"צ בריית נשמה, וחכמים לדבריהם דר"ש קאמרי וכנ"ל. אבל על הרשב"א ק', דבעלמא נקט דצריך בריית נשמה, ואילו בסוגיין כתב על דרך התוס' דאם אכל זית עם גרעינה חייב לברך ברכה אחרונה משום בריה.

לא פירשה לא תאכל חיטה של טבל. ולא ניה"ל לרש"י לומר דחכמים לדבריו דר"ש קאמרי. ש"מ שיש דין בריה משום חשיבות לחוד. ומאידיך גיד הנשה אינו בריית נשמה, ולא ניה"ל לומר כהרשב"א דאתיא מבריית נשמה, ומ"מ הוי בריה, וע"כ משום מפרש. ומזה למד רש"י שיש שני עניני בריה. ובעוף טמא שהתורה פירשה לא תאכל כל מה שראוי לאכול מן העוף חייב דכאילו התורה פירשה לא תאכל כל מה שראוי לאכול מעוף טמא. אבל בבשר מן החי שהתורה לא פירשה לא תאכל עוף חי, אי"ח משום בריה, דגם חשיבות אין שם כיון שהאיסור הוא על הבשר ולא על הגידים והעצמות.

אבל ק' דא"כ בשבועות (כא:) כשאמרו מפרש נמי כבריה דמי היה לו לרש"י לפרש כהתוס' והרא"ש דבריה הוא משום מפרש, ואילו רש"י שם פירש להיפך דמפרש אחשביה והוי כבריה.

אבל שי"ל באופן אחר קצת, דאמנם יש רק דין א' של בריה והוא משום חשיבות, אלא דמ"מ אותה חשיבות משכח"ל בב' אופנים, או בכריה שלימה ממש, או במקום שהתורה פירשה ומשום אחשביה, דלא גרע מה שהתורה פירשה ממי שנשבע ופירש. אשר על כן, מי שאכל עוף טמא חייב שהרי התורה פירשה לא תאכל עוף טמא, ואף שאין כל העוף ראוי לאכילה אבל כיון שהתורה פירשה שלא לאכלה וכונת התורה למה שראוי לאכול ממנה א"כ אחשביה למה שראוי לאכול מן העוף להחשיבו כבריה. אבל באוכל בשר מן החי שהתורה לא פירשה כלל, לא שייך דין בריה אפילו אם אכל עוף שלם, שהרי אין שם בריה שלימה מן האיסור, כי האיסור הוא הבשר ולא הגוף.

אלא שק' לפי"ז גבי עוף טהור שנתנבלה שצריך כזית, למה הוצרך רש"י לפרש משום שלא נאסר מתחילת ברייתה, תפ"ל דכיון שהתורה לא פירשה לא תאכל עוף שנתנבלה, ואין כולו ראוי לאכילה, ממילא דאין שם בריה.

ושי"ל באופן אחר, דבאיסור עוף טמא (וכן נבילה) כל העוף יש לו שם עוף טמא, ולכן אף שאין כולו ראוי לאכילה מ"מ חשיב הכל בריה של איסור. משא"כ בבשר מן החי שהשם איסור הוא רק הבשר ושאר העוף אין לו שם איסור כלל. אבל הב' ארי פדרגרון נ"י העירנו מהסוגיא דכשהותרה נבילה היא וגידה כו' (פסחים כב.) דמבואר שהשם נבילה אינו חל על מה שאינו ראוי לאכילה, וצ"ע.

מחלוקת התה"ד ומהרי"ל אם יש דין בריה במצוות

עי' תה"ד (פסקים וכתבים סימן רמה) וז"ל גם אכילת מרור אם אדם יכול לצאת ידי חובתו בקלח אחד עם העלין שלם כמו שהוא, אע"פ שאין בו כזית מטעם דבריה חשיבא ולא בעינן כזית, כההיא

ואינו שייך אא"כ אכל כל הבריה ממש, ובדבר שיש בו גרעין ל"ש זה.

ה. בגמ' חולין (קב.) אמר רב דאבר מן החי צריך כזית דאכילה כתיב ביה, ומבואר דאי לאו האי טעמא לא היה צריך כזית, וגזה"כ הוא. ובפשוטו היינו משום דהוי בריה. אבל רש"י לא כתב כן אלא פירש דהיה ס"ד דהתורה ייחדה איסור אבר מן החי אף דבלא"ה איכא איסור בשר מן החי לחייב אפילו על אבר כל דהו. והגרעק"א דייק מדברי רש"י דס"ל דבאמת אבר אינו חשוב בריה.

וכתב הגרעק"א דרש"י לטעמי' שדין בריה אינו משום מפרש (ודלא כתוס' והרא"ש). והוא, שהרי במשנה ריש טהרות מפורש שאם אכל אבר של עוף טמא שאין בו כזית פטור. ויקשה אמאי אי"ח משום בריה. ולתוס' והרא"ש ניהא, דס"ל דבריה משום מפרש, והרי התורה לא פירשה לא תאכל אבר של עוף טמא, ולא דמי לאבר מן החי שהתורה פירשה לא תאכל הנפש דהיינו אבר. אבל לרש"י דבריה אינו משום מפרש מאי איכא למימר. אלא ע"כ מוכח מזה דאבר אינו בריה, ורק עוף שלם נחשב בריה.

ובאמת ברא"ש סוף פ"ז וכן בתוס' הרא"ש (קב:) מפורש דאבר מן החי חשוב בריה (לענין שאינו בטל ברוב) ואזיל לשיטתו.

אלא דקשה לשיטת רש"י דאבר אינו בריה א"כ מ"ש גיד הנשה דחשיב בריה, וצ"ע.

ו. בגמ' שם (קב:) נחלקו תנאים אם בהמה בחייה עומדת לאברים, היינו אם אכל בהמה שלימה או עוף שלם שאין בהם כזית אם חייב משום אבר מן החי. וברש"י שם מבואר דהפלוגתא דוקא לענין איסור אבר מן החי, אבל אם יש שם כזית בשר בודאי חייב משום בשר מן החי. והק' הגרעק"א א"כ אפילו אין בו כזית בשר יתחייב משום בריה, שהרי אכל כל העוף. ואף שהאיסור בשר מן החי הוא דוקא על הבשר, ולא על שאר העוף, אבל מ"מ אמאי לא יתחייב כמו באוכל עוף טמא, שאף שהאיסור עוף טמא הוא רק על מה שראוי לאכילה, ולא על הגידים והעצמות שא"ר לאכילה, ומ"מ יש שם חשיבות של בריה, וא"כ ה"נ דכותיה, ונשאר בצ"ע.

(אבל הא מיהת אין להקשות כשאכל עוף שלם למ"ד לאברים עומדת, אמאי צריך כזית בשר גידין ועצמות, כמבואר בגמ' דאכילה כתיב בה, ואמאי אי"ח אפילו בלא כזית ומשום בריה. ומה דכתיב בה אכילה נוקים להיכא דאכל אבר א', דאין בו דין בריה, לרש"י דאבר אינו בריה. אבל לק"מ דגם למ"ד בהמה בחייה לאברים עומדת החיוב הוא על כל אבר בפנ"ע, ואם א"א לחייב על כל אבר, דאין בו כזית ולא חשיבות בריה, ממילא דעל העוף כולו ג"כ אי"ח.)

ושמא היה אפשר ללרש"י יש ב' אופני בריה, הא' משום מפרש, והב' משום חשיבות. ולמד זה מדין חיטה של טבל, דמשמע בגמ' מכות דהיה נחשב בריה אלמלא שאינו בריית נשמה, אף שתורה

אכילה בפועל דעל זה מודה, וע"כ דבריה מועילה גם לענין המעשה אכילה דאכילת בריה נעשה מעשה אכילה.

(והיינו או שבא להוכיח כצד הראשון, או דס"ל אמנם כצד השני אלא שבא להוכיח דאף דלדין בריה שמצינו גבי איסורים אי"צ לחדש דאכילת בריה הוי מעשה אכילה אבל מהירושלמי מוכח כן.)

ב. והנה בשו"ת מהרי"ל (חדשות סימן נב) חלק על התה"ד וז"ל היא דירושלמי דאפרידה אחת מברך לאחריו ובאת לדמות לזה אכילת מרור, שגגה יצאת מלפני השליט, דרחוק זה מזה כמזרח ומערב. דלענין ברכה תלי בחשיבות ואיכא למימר דברי חשבי' הי' וראוי לברך ולהודות עליה, אבל מאי דהקפיד תורה אאכילה וסתם אכילה בכזית היכא ניפוק בציר מכזית. אע"ג דאוכל נמלה בכלשהו וכן חטה לר' שמעון שהיא כברייתא, היינו משום חשיבות דבריה אין צריך שיעור בעי זה האברים אי להם שיעור, אבל מצות דטעון שיעור אכילה לא מיקרי אכילה פחות מכשיעור עכ"ל.

והנה מש"כ המהרי"ל בתו"ד "בעי זה האברים אי להם שיעור" הוא מגומגם וצ"ב ליישבו, אבל גם עיקר החילוק שכתב בין מצוות דטעון שיעור לאכילה לבין איסורים אינו מובן לכ', דגם באיסורים לכ' בעינן מעשה אכילה דמה"ט ס"ל לריש לקיש דחצ"ש מותר מה"ת דאין שם מעשה אכילה. ומשמע דס"ל כצד השני הנ"ל דבאיסורים אי"צ מעשה אכילה בפועל דחזי לאצטרופי וכו' יוחנן והתורה אסרה מעשה שבכחו ליעשות מעשה אכילה, אבל במצוות צריך מעשה אכילה בפועל, וס"ל דדין בריה אינו מועיל אלא לענין שיעור החפצא אבל לא ליחשב מעשה אכילה. ולית ליה הראיה מברכה אחרונה דס"ל דלענין ברכה אחרונה אי"צ מעשה אכילה. וקשה הרי בברכות כתיב ואכלת ושבעת וברכת, וכמו שכתב התה"ד. ושמא נקט המהרי"ל כהנך ראשונים דהקרא לא קאי אברכה א' מעין ג' דארץ הפסיק הענין, ולכן לענין ברכה א' מעין ג' לא מצינו דצריך מעשה אכילה, אלא מודה על החפצא החשובה שאכל.

(וקצת יל"ע לפי"ז דא"כ לריש לקיש איך מועיל בריה באיסורים. וצ"ל דלריש לקיש אמנם מוכח דאכילת בריה נעשה מעשה אכילה, אבל לר' יוחנן אין לנו.)

אמירת בשכמל"ו על הזכרת ש"ש לבטלה

התוס' הביאו מירושלמי דאם בירך על פרי ונפל מידו צריך לחזור ולברך דיאמר בשכמל"ו משום שבירך ברכה לבטלה. ויש לחקור אם הוא כעין תשובת המשקל על מה שזולזל בש"ש להוציא לבטלה או"ד ע"י שאומר בשכמל"ו מפקיע האיסור דשוב אינו לבטלה. ולשון הרמב"ם מורה כצד השני שכתב (פ"ד ברכות ה"י)

דירושלמי שהביא הרא"ש ב'פ' כיצד מברכין אפי' לא אכל אלא פרידה אחת של ענב או של רימון צריך לברך אחריו. ולע"ד הרי דברים ק"ו דאפי' ברכה דכתיב ביה אכילה בהדיא באורייתא, אפי' הכי חשבינן בריה פחות מכזית, כ"ש מרור דלא כתוב ביה אכילה כלל דיאכלוהו אפסח קאי. וכ"כ הרא"ש בערבי פסחים להדיא, טעמא דבעינן כזית במרור משום דמברכין על אכילת מרור ואין אכילה פחות מכזית, ולא יהא לשון ברכה כמאי דכתיבא באורייתא עכ"ל לענינו.

והנה מש"כ התה"ד דיוצא יד"ח מרור בבריה פחות מכזית ק"ו מברכה אחרונה, צריך להבין למה הוצרך ללמוד מברכה אחרונה דאינו אלא ירושלמי והרי"ף והרמב"ם לא הביאו משום דס"ל דהבבלי חולק, ולמה לא למדו התה"ד מדין בריה שמצינו לגבי איסורים.

(ואי משום דכמה ראשונים ס"ל דהתם בעי בריית נשמה, א"כ קשה לאידך גיסא שמא גם לענין מרור ל"ש בריה מה"ט. ואין ללמוד מברכה אחרונה דאמדר"ר. ושמא משום דגם מרור בזה"ז דרבנן. ודוחק.)

והנה דעת ריש לקיש (יומא עד.) דחצ"ש מותר מה"ת דלא חשיב אכילה, ור' יוחנן פליג דחזי לאצטרופי. ויש לחקור אם מה דחשיב מעשה אכילה ע"י דחזי לאצטרופי היינו דהוי מעשה אכילה בפועל, דכל שראוי להצטרף למעשה אכילה הוא עצמו מעשה אכילה בעצם. ומה דלענין מלקות צריך כזית צ"ל דהוא מדין שיעורים דצריך חפצא של כזית שראוי למעשה אכילה בלי צירוף. או"ד אינו מעשה אכילה מצד עצמו אלא שהתורה אסרה גם מעשה שבכחו להצטרף למעשה אכילה. (וכמה אחרונים נקטו דלצד זה הוי כעין סייג דאורייתא. ולענינו אי"צ לזה.) ומה דא"ח מלקות פשוט משום דלחייב מלקות לא סגי במה שעשה מעשה שבכחו ליעשות מעשה אכילה, אלא צריך מעשה אכילה בפועל. (ועי' בשיעורים ע"פ יום הכפורים מה שהארכנו בענ"ז.)

ונפק"מ לענין הבנת דין בריה, דלצד הראשון צ"ל דמה דחייב על בריה – והרי לכ' אין שם מעשה אכילה – הוא משום דאכילת בריה נחשבת מעשה אכילה. דבריה משוי לה מעשה אכילה. אבל לצד השני אי"ז מוכרח, די"ל דגם אכילת בריה אינה מעשה אכילה אלא דלא גרע מחצי שיעור דהתורה אסרה גם מעשה שבכחו להצטרף למעשה אכילה, רק דלענין חיוב צריך חפצא של כזית, ולזה מועיל חפצא של בריה במקום חפצא של כזית.

והנה לענין מצוות מסתבר דלא סגי במעשה שבכחו להצטרף למעשה אכילה אלא צריך אכילה בפועל. דזו היא המצוה לעשות מעשה אכילה ולא רק מעשה שיכולה להצטרף למעשה אכילה. וא"כ לצד השני הנ"ל היה מקום גדול לומר דבמצות ל"ש דין בריה. ולזה הביא התה"ד ראייה מהירושלמי דגם לענין ברכה אחרונה סגי בבריה, וכדי לברך ברכה אחרונה בודאי צריך מעשה

לבטלה, ומשמע דגם אם לא יאמר בשכמל"ו לא יעבור אלא על העשה והוצאת ש"ש לבטלה, ולמה לא כתב טפי דיעבור על הל"ת דברכה שאי"צ.

וצ"ל דכיון שבשעה שבירך היה האוכל בידו ולא ידע שיפול אין שם איסור ברכה שאי"צ גם כשנפל, אבל נשאר עדיין העשה דמוציא ש"ש לבטלה. אלא דצריך טעם לחילוק זה למה לענין העשה לא נאמר ג"כ דכיון שלא ידע שיפול אין שם איסור מוציא ש"ש לבטלה.

עכ"פ מאחר שמבואר מדברי הרמב"ם דבנפל הפרי גם אם לא אמר בשכמל"ו אינו עובר אלא על העשה דמוציא ש"ש לבטלה, ולא דמי למברך ברכה שאי"צ דעובר גם על ל"ת, מסתמא זהו גם יסוד החילוק למה מועילה אמירת בשכמל"ו בנפל הפרי, ולא במברך ברכה שאי"צ, דס"ל דאמירה זו מועילה לעשה ואינה מועילה לל"ת. אלא דגם חילוק זה צריך ביאור.

נמצא שאנו צריכים להסביר שני דברים, חדא למה באיסור מוציא ש"ש לבטלה מועילה אמירת בשכמל"ו ובאיסור ברכה שאי"צ אינה מועילה, ועוד למה כשמברך על פרי ונפל מידו עובר על איסור מוציא ש"ש לבטלה ואינו עובר על איסור ברכה שאי"צ.

ג. והנה הגרעק"א (שו"ת קמא כ"ה) דייק דשיטת הרמב"ם דהמברך ברכה שאי"צ עובר באיסור נושא ש"ש לשוא דהוא איסור אחד עם איסור שבועת שוא (וכבר הבאנו לשון הרמב"ם בהל' שבועות (פי"ב הי"א) שכללם יחד), ועפ"י כתב הגרעק"א דלדעת הרמב"ם גם אם יברך בכינוי או בלעז יעבור על האיסור – אע"ג דלענין איסור הוצאת ש"ש לבטלה אינו עובר בכינויים או בלעז – דכיון שאיסור ברכה שאי"צ הוא מלתא דשבועת שוא הרי איסור שבועת שוא הוא גם בכינויים, וכמש"פ הרמב"ם (פ"ב שם ה"ב). וכתב הגרעק"א שאין לתמוה איך חמירא ברכה לבטלה (דנוהג איסורה אפי' בכינויים או בלעז) מהזכרה ש"ש לבטלה (דאינו אלא בשמות שאינם נמחקים), דהא חזינן דחמירא להרמב"ם, דבברכה לבטלה איכא לאו דלא תשא ואילו בהזכרת ש"ש לבטלה לא קאי אלא בעשה.

ומבואר דאיסור ברכה לבטלה לדעת הרמב"ם אינה מלתא דהזכרת השם כלל. דנוהג גם אם מברך בכינוי או בלעז.¹⁷

וז"ל נטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר נוטל אחר וחוזר ומברך עליו אף על פי שהוא מאותו המין. וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה ראשונה כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה עכ"ל. ועד"ז כתב בהל' שבועות (פי"ב הי"א) וז"ל ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא, ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה. לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה. כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא ומהולל מאד וכיוצא בזה כדי שלא יהא לבטלה עכ"ל. ומשמע דע"י אמירת בשכמל"ו נעשה שלא לבטלה.

ומאי דך הטור (סי' ר"ו) כתב וז"ל בשכמל"ו על שהוציא ש"ש לבטלה עכ"ל, ולשונו מורה יותר כצד הראשון, דאמנם הוציא ש"ש לבטלה, אלא שעושה תשובה על חטאו במה שמפאר לשמו.

ב. ועי' רמב"ם (פ"א ברכות ה"ט) וז"ל כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן עכ"ל. ויל"ע למה לא כתב גם שם שיאמר בשכמל"ו. ומשמע דשם לא יועיל אמירת בשכמל"ו. ומאי שנא.

והנה מבואר מדברי הרמב"ם שם דהמברך ברכה שאי"צ עובר משום נושא ש"ש לשוא, ומשמע שהוא ל"ת גמור, וכן מבואר בדברי הרמב"ם בהל' שבועות (פי"ב ה"ט) וז"ל השומע הזכרת השם מפי חבירו לשוא או שנשבע לפניו לשקר או שבירך ברכה שאינה צריכה שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא כמו שבארנו בהלכות ברכות הרי זה חייב לנדונו עכ"ל. וחמור ממוציא ש"ש לבטלה דאינו עובר אלא בעשה דאת ה' אלקיך תירא (עי' תמורה ד.). ומקורו מהגמ' (לעי' לג.) כל המברך ברכה שאי"צ עובר משום לא תשא. אלא שדעת התוס' (ר"ה לג.) ועוד הרבה ראשונים דדברי הגמ' בברכות אינן אלא אסמכתא, ואיסור ברכה שאי"צ אינו אלא מדרבנן, וקיל ממוציא ש"ש לבטלה ממש דהוא עכ"פ בעשה. אבל מדברי הרמב"ם מבואר דהוא דין גמור, ואדרבא חמור דין המברך ברכה שאי"צ מדין מוציא ש"ש לבטלה, דזה בל"ת וזה אינו אלא בעשה.¹⁸

ומעתה יש לעיין למה לענין הנוטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו כתב הרמב"ם שצריך לומר בשכמל"ו כדי שלא להוציא ש"ש

¹⁷ והאחרונים תמהו על שיטת הרמב"ם דאיסור ברכה שאי"צ הוא דאורייתא, והרי כל דין ברכות אינו אלא מדרבנן ואיך יעבור על ברכה שאי"צ באיסור דאורייתא. ולכ"ז צ"ל דאף שמה"ת אין חיוב לברך ברכה ראשונה על המאכל שאוכל, אבל גם מה"ת אי"ז דבר ויק להודות למי שבראם, כאותה סברא שאמרו בריש פירקין דאסור ליהנות מן העה"ז בלא ברכה, ולכן כשמברך גם מה"ת יש קיום ברכה לה', ומאי דך אם מברך שלא לצורך יש בו איסור כעין איסור שבועת שוא.

¹⁸ וכפיה"נ הגדר בזה דאיסור הזכרת השם שהוא בעשה יסודו משום זלזול בשם, דיש מצות עשה של מורא בשמות שאינם נמחקים. אבל איסור שבועת

היה לברכה על מה לחול ובוזה באמת אינו מועיל אמירת בשכמל"ו, ורק בציור השני שחלה הברכה על הפרי אלא דאח"כ נפל מידו דאי"ז ברכה שאי"צ רק הוצאת ש"ש לבטלה בזה הוא דמועיל אמירת בשכמל"ו.

(ומ"מ יל"ע דלכ' גם בציור הראשון יש לו לומר בשכמל"ו דאף שלא יועיל לענין איסור ברכה שאי"צ אבל לכה"פ יתקן איסור הוצאת ש"ש לבטלה.)

רש"י ד"ה דורמסקין, וא"א להעמידה דא"כ הרי ברכתו בפה"ע והיאך קדם וברך על הפרגיות שברכתן שהכל ואינם כדברים חשובים כדמפרש ואזיל עכ"ל. והגרעק"א תמה דמאי קשיא ל"י לרש"י הרי אותו תלמיד שבירך על הפרגיות ס"ל דשלקות מברך שהנ"ב וא"כ גם הפרונ"ש היה מברך שהנ"ב כמבואר גבי זית מליח דגם פרי העץ הוי בכלל פלוגתא דשלקות.

בפשוטו י"ל דכונת רש"י דאם איתא דדורמסקין היינו פרוני"ש א"כ מסתמא לא נתבשלו שהרי אינו מוזכר באותו מעשה שהדורמסקין היו שלוקות. ואף דגם הכרוב אינו מפורש שהיה מבושל, אבל זה פשוט להגמ' דמיירי בכרוב מבושל שהרי אין הדרך לאכלו חי כמבואר בגמ' לעי'. וכן אם דורמסקין הם עשב כו' י"ל ג"כ שאין הדרך לאכלו חי. אבל פרוני"ש שדרכן להאכל חי א"כ סתמו כפירושו דבחיין מיירי, דאל"כ הו"ל להש"ס לפרש.

ב. אבל שי"ל בע"א, דהנה יש לעי' בסיום דברי רש"י מש"כ דפרגיות אינם כדברים חשובים כדמפרש ואזיל, למה נתכוון. אבל הוא מבואר ברש"י ד"ה ומלגלג סבר שלקות בפה"א, וז"ל שהיא ברכה חשובה לעצמה לדברים חשובים והיה לו להקדימו עכ"ל. ומבואר מלשון רש"י שקדימת ברכה מבוררת אינה מצד הברכה עצמה, אלא משום שכל שמברכים עליו ברכה מבוררת נחשב דבר חשוב, שחז"ל קבעו ברכה מבוררת לדברים חשובים. וזהו דקאמר רש"י כאן דפרגיות אינם דברים חשובים, היינו שאינו חשוב כמו פרוני"ש שהרי על פרוני"ש תקנו ברכה מבוררת.

אלא דאכתי צ"ע למה הוצרך רש"י כאן להאריך כ"כ, וסוכ"ס לא היה לו אלא לומר דאם דורמסקין הם פרוני"ש א"כ איך קדם וברך על הפרגיות שברכתן שהנ"ב, והרי בסוגיין מבואר דלעולם בפה"א קודמת לשהנ"ב, וכ"ש בפה"ע, ולמה הוצרך רש"י כאן להכנס לטעם הדבר שהוא מלתא דחשיבות.

ושי"ל, דכיון שקדימת ברכה מבוררת היא משום חשיבות האוכל שתקנו עליו ברכה מבוררת, על כן ס"ל לרש"י דפרי העץ שיש לו

ד. ומעתה נראה לבאר את מה שנתבאר מדברי הרמב"ם דאמירת בשכמל"ו מועילה לתקן העשה דמוציא ש"ש לבטלה, ולא את הל"ת דברכה שאי"צ. וגם דקדקנו מדבריו דאם בירך על פרי ונפל מידו – ולא אמר בשכמל"ו – אין שם אלא העשה דהוצאת ש"ש לבטלה, אבל לא הל"ת דלא תשא.

והוא, דשיטת הרמב"ם הרי היא דאיסור ברכה שאי"צ הוא איסור אחד עם איסור שבועת שוא, כמו שביאר הגרעק"א, וגדר האיסור הוא דאין לשבועה או לברכה על מה לחול, דנשבע על דבר שידוע לכל ואי"צ לאמתו, או שידוע שהוא שקר או נמנע, וכן ברכה שאי"צ היינו שמברך כשאין שם הנאה או מצוה שתחול הברכה עליה. אבל כל שיש לשבועה או לברכה על מה לחול לא איכפת לן אם אח"כ אירע שלא היה בו עוד צורך. וכמו מי שנשבע להפטר מממון ואח"כ באו עדים אע"ג דאחר שבאו עדים שוב אי"צ לשבועתו מ"מ כיון דבשעה שנשבע היה לשבועה על מה לחול אי"ז שבועת שוא. וכן כשבירך על פרי שרצה לאכלה, והברכה חלה על הפרי והתירה אותו, ואח"כ נפל מידו, אף שעכשיו אי"צ לברכתו, אבל סוכ"ס היה לברכה על מה לחול בשעתה, ולא עבר על הל"ת דלא תשא.

אבל אם בירך ברכה שאי"צ ממש שלא היה בדעתו כשבירך ליהנות, ועבר על הל"ת, שוב לא יועיל לומר בשכמל"ו, דסוכ"ס לא היה לברכה על מה לחול, דהברכה צריכה לחול על איזו הנאה או מצוה, ואינה יכולה לחול על אמירת קילוסין בעלמא, ולכן לא הזכיר הרמב"ם במברך ברכה שאי"צ שיאמר בשכמל"ו.

אבל האיסור עשה דמוציא ש"ש לבטלה הוא ענין אחר, שמזכיר את השם לבטלה דהיינו שלא לצורך, ולזה מועילה אמירת בשכמל"ו, דכיון שמקלס לשם נמצא שלא היתה הזכרתה לבטלה.

ולכן אם בירך על פרי ונפל מידו, כיון שהיתה לברכה על מה לחול אין שם גדר ברכה שאי"צ, אלא דמ"מ כיון דסוכ"ס מאחר שנפל נמצא דאי"צ לברכה והוי מוציא ש"ש לבטלה, ולזה מועילה אמירת בשכמל"ו, דכיון שמקלס לשם אין הזכרתו לבטלה.

(ולפי"ז אם בירך על פרי בכינוי או בלעז ונפל מידו, לא יהיה צריך לומר בשכמל"ו.)

והב' מרדכי הברמן נ"י הוסיף דיוק נכון, דהרמב"ם בהל' ברכות (פ"ד שם) כתב שני ציורים, הראשון שבירך על האוכל קודם שבא לפניו, דצריך לחזור ולברך כשבא לפניו, והציור השני שבירך ונפל מידו, ורק על הציור השני כתב דיאמר בשכמל"ו כדי שלא להוציא ש"ש לבטלה, ומשמע דבציור הראשון לא יועיל, ולמבואר הוא נכון דבציור הראשון הרי בירך ברכה שאי"צ דלא

שוא וכן ברכה שאי"צ אינו משום זלזול בשם אלא משום זלזול בכבודו של מקום שמשמש בכבודו לדבר בטל.

מועיל בו הסיבה, א"כ משמע דשאר דברים לכו"ע אין מועיל להם הסיבה. וכמש"כ הרא"ש שם.

אכן דעת הרשב"א שם דהגמ' נקט יין משום דרב, אבל לר' יוחנן יין צריך הסיבה וה"ה שאר דברים. ובאמת שכן משמע בתוס' חולין (קו:) שכשהביאו הך פלוגתא דרב ור' יוחנן הביאו ב' לשונות בדרב, אם יין אי"צ הסיבה או אין מועיל לו הסיבה, אבל בדר' יוחנן לא כתבו אלא דבעי הסיבה, ובפשוטו משום דס"ל דלר' יוחנן אין חילוק בין ב' הלשונות דמה לי לומר דיין בעי הסיבה ומה לי לומר דיין מועיל לו הסיבה. אבל לדברי הרא"ש יש חילוק טובא בין הב' לשונות גם לר' יוחנן, לענין שאר דברים. אלא ע"כ דתוס' ס"ל כהרשב"א דלר' יוחנן יין וה"ה שאר דברים צריכים הסיבה ומועילה להם הסיבה. וזה עולה יפה עם דברי התוס' כאן. (ועי' לק' (מב.) תוד"ה הסבו ומש"נ שם.)

והנה רש"י נקט בפשיטות דהך מעשה מיירי כשאכלו לחם, ומ"מ הוצרכו לברך על הכרוב והפרגיות משום דהוי דברים הבאים שלא מחמת הסעודה. ורש"י לטעמ' (מא:) דדברים הבאים מחמת הסעודה היינו ללפת את הפת, אבל כרוב וכיו"ב הוי דברים הבאים שלא מחמת הסעודה וצריכים ברכה לפנייהם. ומ"מ קשה מי הצריך את רש"י לפרש כן דמיירי שאכלו גם לחם. ונראה דרש"י ס"ל כשי' הרא"ש בזה דלפי הל"ב בשאר דברים לכו"ע לא מהני בהו הסיבה. וגם ס"ל לרש"י דהלכה כל"ב ולחומרא. ודלא כהרא"ש שהוכיח מהך מעשה דהני תרי תלמידי דהלכתא כל"ק. וכן מבואר דעת הראב"ד (פ"א ברכות הי"ב) דהלכתא כהל"ב לחומרא ובשאר דברים לא מהניא הסיבה. ולכן הוצרך רש"י לפרש דמיירי שהסיבו לאכול לחם ומיגו דמהניא הסיבה לפת מהניא לשאר דברים (וכמש"א לק' מג.) אליבא דרב דמיגו דמהני הסיבה לפת מהניא (ליין).

אבל התוס' לא יכלו לפרש שהסיבו לאכול לחם שהרי לשיטתם (מא:) דברים הבאים מחמת הסעודה היינו דברים הרגילים לבוא בתוך הסעודה וא"כ אילו אכלו לחם לא היו צריכים לברך על כרוב ופרגיות כלל. אלא ע"כ דלא אכלו לחם, אלא הסיבו לאכול כרוב ופרגיות, וכמבואר בדברי התוס' (דלכן דנו כאן אם גם לנו מהניא הסיבה לפירות עיי"ש).

הני גרגלידי דליפתא כו. רש"י פי' דמיירי בחיין, ולשי' זו מבואר דירק חי שחתכו דק דק באופן שנעשה גרוע אבד ברכתו ומברך שהנ"ב. ובפשוטו דרש"י לשי' גבי טרימא (לח.) דמברך בפ"ה ע' דוקא בכתוש קצת אבל לא במרוסק לגמרי. ולשי' לעי' (לו.) גבי קמחא דחיטי דקאמר ר"נ דמברך שהנ"ב משום שיש לו עילוי אחרינא בפת, ופרש"י דיצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא, הרי דכל שנטחן יצא מכלל פרי ומברך שהנ"ב א"כ הוא עיקר דרך אכילתו דנטעי על דעת כן עיי"ש בדבריו. וכן מבואר שי' הרא"ה בסוגיין עיי"ש.

ברכה חשובה גם אם נתבשל וגם למ"ד דשלקות מברך שהנ"ב, דחשיב שינוי, אבל עכ"פ לא אבד חשיבותו, וצריך להקדימו לפרגיות, ולברך שהנ"ב על הפרונ"ש השלוקים ולא על הפרגיות.

ולא דמי לכרוב, דאמרינן בגמ' דלמ"ד ששלקות מברך שהנ"ב מברך על הפרגיות ולא על הכרוב, כי כרוב כשהוא חי ברכתו שהנ"ב, כמבואר בגמ' לעי', וא"כ למ"ד ששלקות מברך שהנ"ב נמצא שלעולם לא תקנו ברכת פה"א על כרוב, וא"כ אין לו חשיבות כלל. אבל פרוני"ש דכשהם חיים בודאי מברך עליהם בפ"ה ע', הרי שתקנו עליהם ברכה חשובה לדברים חשובים, וכיון שחשובים הם א"כ גם כשנתבשלו ומברך עליהם שהנ"ב אבל עדיין חשובים הם יותר מן הפרגיות. וזהו שהאריך רש"י לבאר שהפרגיות אינם כדברים חשובים, ולא כתב בפשיטות שהפרגיות ברכתן שהנ"ב, דזה אינו מספיק לקושייתו שהרי גם הפרונ"ש כשהם שלוקים ברכתן שהנ"ב לדעת אותו תלמיד, רק קושיית רש"י דסוכ"ס פרוני"ש הם חשובים, כדחזינו שכתבם חיים מברך עליהם בפ"ה ע', ופרגיות אינם חשובים, ואמאי הקדים אותו תלמיד לברך על הפרגיות.

אלא דהב' מנחם נגל נ"י העיר מלשון רש"י לעי' (לח: ד"ה כל) דשלקות "אפקיה ממילתיה לגריעותא", דמשמע דלמ"ד שלקות מברך עליהם שהנ"ב היינו משום דאבדו חשיבותם, וא"כ מאי קשיא לרש"י כיון דאותו תלמיד סבר דשלקות מברך עליהם שהנ"ב נימא דאבדו חשיבותם ונשתוו לפרגיות. וצ"ת.

ג. עי' מג"א סי' רי"א ס"ק ח', שהקשה דכיון דבפ"ה ג' קודמת לבפ"ה ע' (שהיא ברכה מבוררת יותר), ובמ"מ קודמת לבפ"ה ג', א"כ כ"ש דבמ"מ עדיפא מקדימה בפסוק, וק' על הרמ"א דמשמע מיניה דברכת זית קודמת לבמ"מ על שעורים (דזית הוא ראשון לארץ ושעורים הם שני לארץ), והרי במ"מ לעולם קודמת לקדימה בפסוק. עיי"ש מה שתירץ. ולכ' הקושיא אינה מובנת, דמה שבפ"ה ג' קודמת לבפ"ה ע' היא משום שהיא ברכה מבוררת, ומה שבמ"מ קודמת לבפ"ה ע' היא משום קדימה בפסוק, אבל מהיכ"ת שיקדם במ"מ לבפ"ה ע' במקום שהקדימה בפסוק מחייב להיפך, כיון שאין א' מהן מבוררת מחברתה. אבל נראה שדעת המג"א היא על דרך שביארנו בדעת רש"י, דקדימת ברכה מבוררת אינה מחמת הברכה אלא מחמת חשיבות האוכל, דכל שתקנו עליו ברכה מבוררת הר"ז מגלה שהאוכל הוא חשוב. ולכן דן המג"א דכיון דחזינו שבפ"ה ג' קודמת לבפ"ה ע', הרי שייך חשוב יותר מפירות, ומאידך כיון דבמ"מ קודמת לבפ"ה ג' ע"כ דדגן חשוב יותר מיין. וכ"ש א"כ שדגן חשוב יותר מפירות. (והט"ז חולק על המג"א ולק' (מא.) נדבר בזה.)

תוד"ה נתן. בא"ד ומיירי בהסבו כו'. הגרעק"א תמה דממנ"פ לל"ק בגמ' לק' (מג.) דפליגי רב ור' יוחנן אם יין בעי הסיבה, א"כ משמע דשאר דברים לכו"ע אי"צ הסיבה. ולל"ב דפליגי אם יין

דעל טרימא מברך שהנ"ב, ופליג על רבא. (אבל לרש"י דרבא מיירי בכתוש קצת י"ל דרב הונא בירושלמי מיירי בנתרסק לגמרי ולא פליגי.) אכן ע"י בשאר מפרשי הירושלמי שפי' פירושים אחרים במורתא שחיקתא.

ד. כל זה לרש"י שפי' דגרגלידי דליפתא הוא חי. אבל הטור (סי' ר"ה) הביא שי' רב האי גאון שפירש דמיירי בשלוק. וסמך לזה מן הירושלמי דאיתא התם בזה"ל רב זעירא בשם שמואל ראשי לפתות ששלקן אם בעינין הן אומר עליהם בפה"א שחקן אומר עליהן שהנ"ב. א"ר יוסי ומתנינא אמרה כן (פי' בתמיה) חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ, ופת לאו שחוקה היא לאו מר אלא חוץ מן הפת הא שאר כל הדברים אע"פ ששחוקין בעינין הן ע"כ.

והנה יל"ע אם טעמא דזעירא הוא משום השחיקה לחודה, ומה דנקט לפתות ששלקן היינו משום שאם לא שלקן אי"ז דרך אכילתו ובלא"ה מברך שהנ"ב (וכמש"כ הטור לדעת רב האי גאון). או"ד בשחקן לחוד פשיטא שלא אבדו ברכתן, וטעמא דרב זעירא משום שהשחיקה מחזקת את פעולת הבישול, דאם בישל ירק חתוך נימוח טפי והוי איבוד צורה. ומסתברא כן דהרי בשחוקין לחוד כבר דנו בירושלמי לעי' שם והעלו דמברך בפה"ע, ומשמע דכאן הוא נידון אחר, וכן משמע ממה שנקט לפתות שחוקין ואמאי לא נקט ירק אחר שאי"צ בישול, אלא ע"כ כנ"ל דטעמא דרב זעירא משום צירוף החיתוך עם הבישול.

וא"כ י"ל דזהו גם טעמא דרב הונא, ולא קשה מטרימא שאינו מבושל, ולכן לא אבד ברכתו, וגם שלקות לא אבדו ברכתן כיון שהם שלמים, אבל כאן שנחתך דק דק ונתבשל בזה ס"ל לרב הונא שהוא איבוד צורה לגמרי.

אלא דצ"ב לפי"ז מהו טעמא דרב יהודה דפליג עליה, ומה לי שנמתק טפי ע"י אבל סוכ"ס אבדה צורת הפרי. ושי"ל דכונתו דהר"ז דרך אכילתו ונטעי על דעת כן.

(אבל ק"ק א"כ למה הר"ף והרמב"ם לא הביאו לפלוגתא זו, דאפי"ת דכל ירק חתוך נמתק אבל מ"מ בירק שאין עיקר אכילתו ע"י בישול א"כ אי"ז דרך אכילתו ושוב נאמר דאם חתכו ובישלו יברך שהנ"ב. וצ"ת.)

מי שלקות

מי דכולהו שלקי כו' הראשונים הק' מ"ש מדובשא דתמרי לעי' (לח.) דמברך שהנ"ב. והרא"ש (סי' י"ח) תי' דיותר יש טעם הפרי ע"י בישול מאשר ע"י סחיטה.

אלא שקשה דגבי קמחא דחיטי רב יהודה פליג על ר"נ וס"ל דמברך בפה"א. וא"כ למה הוצרך רב יהודה בסוגיין לטעמא דהא דפרמינהו כי היכי דנמתק טפי. וזה ראייה למה שכתבנו לעי' שם שדעת רש"י דקמחא דחיטי אינו גרוע לגמרי, דעכ"פ נתקרב יותר לפת, רק שאינו עילוי מעלייתא, ובזה נחלקו רב יהודה ור"נ. אבל בסוגיין שנעשה גרוע בזה גם רב יהודה מודה. ושמא משו"כ הוצרך רש"י כאן להדגיש דהטחינה היא גריעותא.

ומ"מ פשיטות לשון רש"י כאן משמע שדינו של רב הונא אינו משום שיצא מכלל פרי, כ"א משום גריעותא לחוד. ושמא כונתו באופן אחר, דלעולם לא יצא מכלל פרי כיון שאינו מרוסק לגמרי ולא דק כקמח. רק דמ"מ כיון שהוא גרוע דעת רב הונא דזהו כשלעצמו טעם לברך שהנ"ב, דלא תקנו ברכה מבוררת על דבר גרוע. ועל דרך שביארנו לעי' (לח:) שי' תוס' והרא"ש גבי תומי וכרתי. (אבל קמח אינו גרוע כ"כ וכנ"ל, וכן טרימא, ולכן התם צריכים לאתויי עלה מצד דיצא מכלל פרי.)

ב. כל זה לש"י רש"י, אבל שי' הר"ף והרמב"ם דטרימא אפילו נתרסק לגמרי ונעשה עיסה עדיין מברך עליו בפה"ע. (וצל"ח בין זה לבין קמחא דחיטי, דקמחא דחיטי יש לו עילוי אחר בפת, ושמא הם יפרשו כפי' הרשב"א (לו.) שאינו גמר. אי"נ שאני קמח דאין הדרך לאכלו כלל כמש"כ הר"ף שם.) וא"כ מ"ט דרב הונא דמברך שהנ"ב על פרימא זוטא.

והיה אפשר ל"ל משום שגרוע, אבל ק' שהר"ף והרמב"ם פסקו דעל תומי וכרתי שלוקים מברך בפה"א (ודלא כתוס' והרא"ש שפסקו שמברך שהנ"ב, ונתבאר לעי' לח:). הרי דאף שהוא גרוע מ"מ לא אבד ברכתו. אבל י"ל דס"ל דתומי וכרתי באמת אינם גרועים כ"כ, ושמא אינם גרועים כלל, וס"ל דטובים חיים כמו מבושלים, ודלא כתוס' לעי' שם. (וזה עולה יפה עם מה שביארנו לעי' שם שדעת הר"ף והרמב"ם דרב חסדא ס"ל דשלקות הוי שינוי, דלכן מסתבר דאפילו אם טובים חיים כמו מבושלים מ"מ אבדו ברכתם.)

ג. עוי"ל דהר"ף והרמב"ם ס"ל דבאמת ע"י שנחתך דק דק אבד צורת הפרי, ופליגי על רבא שאמר דעל טרימא מברך בפה"ע. ולכן הר"ף והרמב"ם לא הביאו הך פלוגתא דגרגלידי דליפתא כלל.

(אך בעיקר הקושיא אמאי לא הביאו הפלוגתא י"ל דלא הביאוהו משום שפסקו כרב יהודה, דאפילו בנחתך דק דק לא אבד ברכתו כיון שנמתק טפי. אבל מ"מ ק' דהיה להם להביא בדבר שאינו נמתק ע"י חתיכה אם חתכו דק דק אבד ברכתו. אלא דאפשר דס"ל דכל ירק הוא כן שנמתק ע"י חתיכה.)

ועד"ז פי' התורת רפאל (או"ח סי' ט"ז) והוסיף דרב הונא לטעמיה דאיתא בירושלמי (פ"ו ה"א) דרב הונא אמר הני שתית ומורתא שחיקתא מברך עליהם שהנ"ב. והפ"מ פי' דמורתא היינו תמרתא, וא"כ מורתא שחיקתא הוא טרימא. הרי מפורש דרב הונא ס"ל

סוכ"ס הם דבר א' בתולדה, וצריכים להחילוק שחילק הרא"ש דכיון שאין הפרי נו"ט בהמים הנסחטים לכן באמת הם ב' דברים.

והנה הטור סי' ר"ה הביא בשם רבינו יחיאל דעל מי סחיטת ירקות מברך בפה"א, ק"ו ממיא דשלקי. והטור חלק עליו דהמים הנסחטים נשתנו לגריעותא. ומקשים המפרשים דלכ' דבריו סותרים זא"ז דהוא עצמו כתב לעיל מיניה שם את דברי הרא"ש שחילוק בין מיא דשלקי לבין דבש תמרים הוא שאין הפרי נותן טעם כ"כ בהמשקין הנסחטין ממנו. וא"כ סגי בטעם זה לחלוק על רבינו יחיאל.

אבל למש"נ י"ל דמש"כ לעי' הוא סברת הרא"ש לבאר למה במי שלקות המים נחשבים תבשיל א' עם הירק, דנתחברו עם הירק וקיבלו טעם ממנו, ולמה במים הנסחטים לא נאמר כן ג"כ דנתחברו עם הפרי, ולזה תי' שהמים הנסחטים אין מקבלים טעם מן הפרי וכנ"ל. אבל עדיין יש כאן נידון אחר, והוא למה המשקין היוצאין אין להם ברכת בפה"ע מצד עצמם. וזהו הנידון דסוגיא דזיעה, דמבואר שם שהמשקין היוצאין מזו"ע חשיבי פרה"ע, ומשקין היוצאין משאר פירות חשיבי זיעה בעלמא. ונתבאר שם מחלוקת ראשונים בגדר החילוק, שדעת התוס' דהוא גזה"כ בין ושמן אבל שאר כל היוצא מן הפירות חשוב זיעה בעלמא ואין לו חשיבות פרי. אבל הרשב"א כתב בשם רש"י שהחילוק הוא דזו"ע נוטעים על דעת משקה, ובשם תוס' כתבו שזו"ע נשתנו לעילויא. והטור נראה דס"ל כהרשב"א בשם תוס', וכל שנשתנה לעילויא ע"י סחיטה אינו זיעה, וברכתו בפה"ע מצד עצמו.

(אבל עדיין ק"ק חדא דהטור עצמו בסי' ר"ב גבי סוכר נקט הטעם דמברך בפה"ע משום דנטעי אדעתא דהכי, והוא כרש"י, ולא טעם הרשב"א בשם תוס' דנשתנה לעילויא. ועוד דהרי רבינו יחיאל עצמו למד דינו בק"ו ממיא דשלקי, והעיקר הו"ל להטור לבאר דק"ו פריכא הוא דשאני מיא דשלקי דמקבל טעם מן הירק יותר ממים הנסחטים, ורק אח"כ הו"ל לדון למה אינו בדין תוי"צ. וצ"ת.)

ומבואר לפי"ז שלשית הרא"ש מה שמברך בפה"א על מי שלקות, אינו דין א' עם מה שמברך בפה"ע על תירוש ויצהר, דבתירוש ויצהר הוא משום שהמשקין יש להם חשיבות פרי מצד עצמם, שהם תירוש ויצהר שהמשקה עצמו יש לו תורת פרי. אבל במי שלקות מברך בפה"א משום שנחשב תבשיל של ירקות, שנתחברו עם הירקות ע"י שחיברם יחד בכונה לאכילת הירקות וגם קיבלו טעם מהם.

ג. והב' מרדכי הברמן נ"י הקשה לפי"ד הרא"ש בתשובה שלא נאמר דין מי שלקות כ"א במקום שכונתו לאכילת הירק, א"כ איך יפרנס הרא"ש לדין מיא דשבתא, דהשבת אחר שנתן טעם בקדירה הוא כעץ בעלמא, ואין שם כונה לאכול השבת כלל, ולמה א"כ יברך בפה"א על המים. אבל למבואר ש"ל דכל מה שצריך כונת אכילת הירק הוא כדי שהמים יתחברו עם הירק,

ויש מהאחרונים שהבינו כונתו משום טעכ"ע (עי' רש"ש פסחים כד: ובפרמ"ג סי' ר"ב משב"ז ס"ק ח') אבל נראה לבאר באופן אחר בהקדם דהפנ"י הק' סתירת דברי הרא"ש שהרא"ש בתשובה כלל ד' סי' ט"ו הק' מ"ש מי שלקות דמברך על המים כברכת הירקות ומ"ש מי בישול שעורים ושתיא דמברך על המים שהנ"ב. ותי' דבמי שלקות עיקר בישולו בשביל הירקות ולכן כיון שנתנו טעם במים הולכים אחר הטעם משא"כ מי שעורים עיקר בישולם בשביל המים. והק' הפנ"י א"כ הרא"ש היה יכול לתרץ הא דדובשא דתמרי בפשיטות דכיון שאין כונתו בסחיטה בשביל הפירות אלא בשביל המשקין, ואדרכא הפירות הסחוטים מסתמא יזרוק, א"כ הוי כמי שעורים ומברך שהנ"ב.

אבל נראה דלק"מ דכבר ביארנו לעי' (לח.) סברת הרא"ש בתשובה הנ"ל דכיון דכונתו בשביל הירקות וגם הירקות נתנו טעם בהמים לכן הכל נחשב תבשיל של ירקות, וברכתו כברכת הירקות. משא"כ במי שעורים שאין כונתו לאכול השעורים כלל א"כ אין שם תבשיל של שעורים אלא מים בעלמא.

נמצא דכל הסברא דכונתו להירקות הוא לענ"ז דכיון שכונתו לירקות לכן המים והירקות הם תבשיל אחד. אבל במים היוצאים מהפירות אפי"ת שכונתו בסחיטה להמים ולא להפירות, אבל סוכ"ס הפירות והמשקין הם דבר אחד בתולדה. ולכן לא היה יכול הרא"ש לתרץ דבמי שלקות כונתו להירקות, משא"כ במשקין הנסחטין, דאין חילוק זה כלום, דפשוט שהחיבור שבין הפרי והמשקין היוצאים שהוא בתולדה אינו פחות מהחיבור שבין הירק והמים שנעשה ע"י כונתו.

ולכן הוצרך הרא"ש לתרץ באופן אחר, דבמי שלקות הפרי נותן טעם בהמים, ולכן מועיל כונתו לעשותם אחד. אבל המשקין היוצאים מן הפרי לא קבלו טעם מהפרי כלל, רק יש להם טעם עצמם, ובכה"ג נחשבים הם לב' דברים בעצמם, ואף שנתחברו בתולדה.

ולפי"ז מבואר דהך טעם שכתב הרא"ש דהירקות נו"ט בהמים אי"ז מדין טעכ"ע, דא"כ אפילו במי שעורים נמי נימא כן, אלא סברא הוא דכיון שכונתו לאכול הירקות, וגם הירקות נו"ט בהמים שנתבשלו בהם, לכן הכל נחשב תבשיל א' של ירקות, וכנ"ל.

ב. והנה הרא"ש נסתפק אם ה"ה במי בישול של פירות, והאחרונים נתקשו מהו יסוד ספיקתו. וכפיה"ג דמספק"ל שמא אי"ז הדרך בפירות. אלא שהקשו דאם איתא דגם להרא"ש צריך שיהיה הדרך לבשל יחד א"כ מאי קשיא ליה מדובשא דתמרי מעיקרא נימא דהתם אינו הדרך לסחטם, וכמו שתיירץ באמת הרשב"א.

אבל למבואר לא קשה כלל, דספיקת הרא"ש דאולי אין הדרך לבשל הפירות במים וא"כ לא נעשו תבשיל א' ואין מועיל כונתו לחברם. אבל בסחיטת פירות מה איכפת לן אם הדרך לסחטם,

שבמיא דשלקי יש סברא אחרת, דכיון שרוב אכילת הירק ע"י שליקה לכן המים שבהם נתבשל הירק נגררים אחר הירק. וזהו לשון הרשב"א שכתב וז"ל דהנהו כיון דרוב אכילתן ע"י שליקה מי שליכתן כמותן עכ"ל, היינו דעיקר שם פרי הוא על הירק שנתבשל אלא שברכת המים נגרת אחר ברכת הירק.

וזה כעין סברת הרא"ש בתשובה שנתבארה לעיל.

וא"ת א"כ הדק"ל למ"ל לרשב"א סברות מיוחדות בתו"צ דנטעי אדעתא דהכי ונשתנו לעילויא, תפ"ל שרוב אכילתן ע"י סחיטה.

ותחילה חשבתי דהך סברא דרוב אכילתן ע"י שליקה ל"ש אלא בירק שאוכלים הירק עם המים, אבל בתו"צ ל"ש זה, שהרי אין אוכלים היין עם הענבים ולא השמן עם הזית. (וכמו שחילק הרא"ש בתשובה בין מי שלקות דעיקר הבישול בשביל הירקות לבין שכר דאינו אוכל הדגן אלא המים.) ולכן בתו"צ הוצרך הרשב"א לסברא אחרת, דהיין והשמן הם עיקר הפרי מצד עצמם כיון שנוטעים על דעתם וגם מעולים מהפרי.

אלא שהב' אדם דניס נ"י העיר מלשון הרשב"א שם שממשיך וז"ל הא כל מידי דלית דרכיה למשלקיה ולא למסחטיה אלא למיכליה בעיניה בהנהו לא אמרינן שיהיו מימיהון כהן עכ"ל. הרי שכלל שליקה וסחיטה בהדדי, ודוחק טובא לומר שדבריו הם לצדדין – דאם דרכו לשלוק ולאכול הירק עם המים ברכת המים נגרת אחר ברכת הירק, ואם דרכו לסחוט הוי כתי"צ ודוקא אם נוטעים על דעת כן או שנסתנה לעילויא – דלא משמע כן כלל.

ו. משמע מזה שדעת הרשב"א דכל שרוב אכילתו ע"י שליקה או סחיטה ברכת המים נגרת אחר ברכת הפרי, ואפילו אם אין דעתו לאכול הפרי כלל – והוא כהרא"ש (דהמים נגררים אחר הפרי) ועדיף מיניה (דאפילו אם אינו אוכל את הפרי הוא כן).

וייחשב הכל תבשיל של ירק. ובשבת כיון שהוא נותן את כל טעמו בהמים, א"כ אף שאח"כ זורק את השבת שנעשה כעץ אבל כבר נעשה חיבור גמור בין השבת והמים, וחשוב תבשיל של שבת. ואכתי צ"ב.^ל

ד. אבל הרשב"א (לח.) חילק בין מי שלקות לבין דבש תמרים באופן אחר מהרא"ש, משום שרוב אכילת ירקות ע"י שליקה ולכן מי שליכתם כמותם.

והיה אפשר לפרש דאזיל לשיטתו שפי' החילוק למה תו"צ חשיב כפרי ושאר מי פרי חשיבי זיעה בעלמא משום דבתו"צ נוטעים אותו על דעת כן (כמש"כ בשם רש"י) או משום שנסתנו לעילויא (כמש"כ בשם תוס'). ואינו בזה"כ בעלמא (כדמשמע מדברי התוס' לח. ד"ה האי.) וא"כ י"ל דגם מיא דשלקי כיון שרוב אכילתן ע"י שליקה נטעי על דעת כן וחשיב שנסתנה לעילויא, והוי כתיירוש ויצהר.

ולפי"ז לדעת הרשב"א דין תירוש ויצהר ודין מי שלקות הוא בעצם דין אחד.

וראיה לזה דאל"כ למ"ל הדין המיוחד דתו"צ, תפ"ל דלא גרע משלקות, דהרי כל החילוק לדעתו בין שלקות לבין מ"פ הוא דבשלקות הוי רוב אכילתן בכך, והרי גם תו"צ לכאורה הם כן, אלא ע"כ דאיה"נ מה דבשלקות הוי כפרי משום שרוב אכילתן בכך ומה דתו"צ חשיבי פרי משום דנטעי אדעתא דהכי ונשתנו לעילויא הכל אחד.

אבל שבת ונתתי אל לבי דדוחק לפרש בדעת הרשב"א דמיא דשלקי הוא דין אחד עם דין תו"צ, דהו"ל לרשב"א לפרש כן בהדיא. ועוד דבעצם נראה דהן סברות שונות, דבתו"צ נתן טעם ביין ושמן עצמם דנטעי אדעתייהו וגם נשתנו לעילויא ולכן היין והשמן הם עיקר הפרי, משא"כ במי שלקות נתן הרשב"א טעם בירקות שרוב אכילתן ע"י שליקה.

אלא נראה דיש כאן שני ענינים נפרדים, חדא דין תו"צ דחשיבי כפרי מצד עצמם, משום דנטעי אדעתא דהכי או משום שנסתנו לעילויא. וזה ל"ש במי שלקות דאף שרוב אכילתם ע"י שליקה אבל עיקר כונת הנוטע אינו למים ואין המים מעולים מן הירק, וגם אפשר דל"ש כלל שמי הבישול ייחשבו עיקר הפרי. אלא

^ל והב' יונתן בוקסר נ"י העיר דשמא הרא"ש יפרש כהריטב"א דפי' ספקת הגמ' במיא דשבתא היפך מפרש"י, דמבע"ל אם השבת בא ליתן טעמו בקדירה אז השבת עצמו נעשה העץ ומברך שהנ"ב, או"ד בישול השבת הוא כדי לאעבורי וזהמא מן השבת עצמו ואז יש לשבת טעם גם אחר שנתבשל וברכתו בפה"א. אמנם הריטב"א לשי' דמפרש כל ספקת הגמ' לענין ברכת הירקות אם פוטר המים, ולא לענין ברכת המים עצמם, אבל שמא הרא"ש יפרש לפי דרכו דאם השבת נו"ט נעשה כעץ בעלמא אז אין המים יכולים להגרר אחריו וברכתם שהנ"ב, אבל אם השמן משתבח וברכתו בפה"א אז המים יכולים ליגרר אחריו. אבל קשה לומר דהרא"ש יפרש כן, דא"כ למסקנת הגמ' דהשבת נו"ט תהיה ברכת מיא דשבתא שהנ"ב, והרא"ש בפסקים כתב דלמסקנא על מיא דשבתא מברך בפה"א.

עצמם, או משום דנטעי על דעת כן או משום שנתשנו לעילויא ולכן הם עיקר הפרי.

(ולדעת הרשב"א דגם בסחיטה שייך הך סברא דברכת המים נגדרת אחר ברכת הפרי ניחא הא דמיא דשבתא דאף שאין אוכלים את השבת ברכת המים נגדרת אחר ברכת השבת.)

ז. והנה השו"ע (סי' ר"ה סע' ה') הביא פלוגתת הרא"ש והרשב"א בטעם החילוק בין דבש תמרים ומיא דשלקי. ואח"כ (סע' ט"ו) פסק כהרמב"ם דעל סוכ"ר מברך שהנ"ב, ודלא כגאונים דמברך בפה"ע. וכתב הגר"א (שם) דהוא כהרשב"א בסע' ה'. ודבריו תמוהים לכ' דאדרבא לפי הרשב"א כל שרוב אכילתו ע"י שליטה או סחיטה מי שליקתן וסחיטתן כמותן, והטעם בדבש תמרים מברך שהנ"ב הוא משום שא"ז דרך רוב אכילתן, וא"כ לרשב"א בסוכ"ר שבודאי רוב אכילתן ע"י סחיטה ובישול יברך בפה"ע, כדעת הגאונים. ורק לרא"ש דמחלק דמי שלקות מקבלים טעם מן הפרי משא"כ מים הנסחטים הוא די"ל דלא קיבל הסוכ"ר טעם מן הפרי או מן העץ וברכתו שהנ"ב.

ולכן קרוב לומר דיש ט"ס בדברי הגר"א וצ"ל דהרמב"ם ס"ל "כהרא"ש", ולא "כהרשב"א".

וא"ת איך אפשר ל' כן, והרי הרא"ש עצמו ס"ל דעל סוכר מברך בפה"ע, כמו שהביא הגר"א עצמו לעיל מיניה באותו הדיבור.

וא"ת להרשב"א מ"ט מברך על שכר שהנ"ב, כיון שהוא דרך אכילתן. אבל זה טעות לכאורה, כי אף שהוא עיקר דרך עשיית שכר אבל אינו עיקר דרך אכילת השעורים.^{לט}

וא"ת א"כ תעלה סברא זו גם ליינן ושמן, ולמה צריך לדין מיוחד דתוי"צ, ולסברות חדשות דנטעי אדעתא דהכי ונשתנו לעילויא.

וי"ל דאמנם בשמן היה שייך לומר כן, דמברך בפה"ע דכיון שרוב אכילתו ע"י סחיטה לכן ברכת השמן נגדרת אחר ברכת הזית. אבל ביינן לא יספיק זה, דהרי על הענבים מברך בפה"ע ואילו על היין מברך בפה"ג. וע"כ דאין ברכת היין נגדרת אחר ברכת הענבים אלא היין חשיב פרי בפנ"ע, ולזה צריך סברות חדשות דבתוי"צ נטעי אדעתא דהכי ונשתנו לעילויא ולכן היין והשמן הם עיקר הפרי מצד עצמם.

ועוד י"ל משום דסברא זו דכל שרוב אכילתן ע"י שליטה (או סחיטה) מי שליקתן (וסחיטתן) כמותן אינה אלא לענין ברכה דברכת המים נגדרת אחר ברכת הפרי. ואמנם היה די בזה לבאר למה על תוי"צ מברך ברכת הפרי, אבל לא יתבאר בזה למה תוי"צ נחשבים פרי גמור לענין שיחול בהם קדושת תרומה וביכורים וערלה, כמבואר לעי' (לח.) ובחולין (קכ:). ולכן בתוי"צ הוצרך הרשב"א לטעמים נוספים לבאר למה היין והשמן הם פרי מצד

^{לט} והב' יונתן אליעזר אולשין נ"י הראני שבשו"ת זרע אמת סי' ל' הוכיח מהא דשכר דגם הרשב"א מצריך שיהיה עיקר הבישול בשביל הירק, מלבד מה שצריך שיהיה עיקר דרך אכילתו, ועל דרך תשובת הרא"ש, ולא הבנתי הראיה כלל, דאמנם הוא עיקר דרך עשיית שכר אבל אינו עיקר דרך אכילת שעורים. וגם קשה ממה שהשוה הרשב"א מי בישול למי סחיטה.

אבל עוד הראני הבחור הנ"ל שגם בשו"ע הגרש"ז (ר"ב י"א) משמע שהבין דגם הרשב"א ס"ל כהרא"ש דאין מי בישול ירקות נגדרים אחר הירקות אא"כ עיקר הבישול בשביל הירק, וצ"ל שתנאי זה הוא רק במי שלקות שהירק והמים הם שני דברים נפרדים בטבע וכדי שיחשב הכל תבשיל של ירק וייגררו המים אחר הירק בעינן שהבישול יהיה לצורך הירק. אבל במי פירות שהם מחוברים לפרי בטבע אי"צ לתנאי זה. ולכן גם מי פירות הנסחטים כמו דבש תמרים אף שעיקר הסחיטה בשביל המים מ"מ היה להם ליחשב כמיא דשלקי, וצריך למצוא חילוק אחר ביניהם. (וכמו שכתבנו לעיל בדעת הרא"ש.) ובזה נחלקו הרא"ש והרשב"א, דהרא"ש ס"ל דמי פירות אין להם טעם הפרי, ולכן אין מקבלים שם הפרי, משא"כ מי שלקות יש להם טעם הירק, והרשב"א ס"ל דמי פירות אי"ז עיקר דרך אכילתן ומיא דשלקי זהו עיקר דרך אכילתם.

אבל לא ידעתי מי הכריח את הגרש"ז לפרש כן דגם הרשב"א מצריך שיהיה עיקר הבישול בשביל הירק, ואז צ"ל דבמי פירות שמחוברים בטבע אי"צ לתנאי זה, כדי לבאר למה הוצרך הרשב"א לחילוק אחר דמי פירות אי"ז עיקר דרך אכילתו, ובפשוטו הוא דחוק דאם מים הנסחטים שמחוברים בטבע אי"צ לתנאי שיהיה עיקר הבישול בשביל הפרי מאי שנא דצריכים לתנאי דעיקר דרך אכילתו, דלכאורה שני התנאים דומים זל"ז דעי"ז נעשה תבשיל אחד של ירק. משא"כ לרא"ש התנאי דעיקר בישולו בשביל הירק הוא כדי שייחשב תבשיל אחד כדי שיהיה נגדר ברכת המרק אחריו ובמים הנסחטים אי"צ לזה דמחובר בטבע, אבל התנאי דטעם הוא משום דבלא"ה הוא מיא או זיעה בעלמא וזה שייך הן במי בישול והן במים הנסחטים. ועוד דבשלמא הרא"ש הוזהק לתנאי זה דעיקר הבישול בשביל המים כדי לבאר מאי שנא שכר ממיא דשלקי, אבל לרשב"א אי"צ לזה דבשכר אינו עיקר דרך אכילת השעורים. וצ"ע.

שיטת הרא"ש ודעימיה

הראשונים הק' דממנ"פ אי סוגיין מיירי כשיש שם שלימה א"כ מ"ט דרב חייא בר אשי, הא בודאי שלימה עדיפא, ואם בדליכא שלימה מ"ט דר' חייא, הא בודאי כשאין שם שלימה יכול לברך גם אפרוסה. והרא"ש הוסיף דגם אי ליכא שלימה כל שיש שם גדול הרי גם גדול עדיף.

הרא"ש ותוס' הרא"ש ותוס' ר' יהודה וכן הרשב"א בשם תוס' כולם תירצו בסגנון אחד דרב חייא בר אשי מיירי אף בשלא היה שם שלימה, אלא דרב חייא בר אשי מחדש דגם לכתחילה יכול לצנום הפת ולברך אח"כ. (וצ"ל דפת צנומה היינו שרוצה לצנומה). ואף דלכ' עי"ז אינה שלימה, מ"מ סגי במה שבצע עליה כשהיתה שלימה לצורך ברכה. ובזה חולק על ר' חייא שמצריך שהבציעה תהיה עם סיום הברכה, וכל שכן שחולק על רבא שמצריך שיברך ואח"כ יבצע.

ותר"י כתבו עד"ז אלא דמיירי אחר שכבר בצע הצנומה אלא שיש שם גם שלימה ולכן לר' חייא צריך לבצוע על השלימה אבל רב חייא בר אשי ס"ל דסגי במה שכבר בצע את הצנומה לשם ברכה.

ב. והנה עצם הסברא דסגי במה שבוצע קודם ברכה צ"ב מה מועיל זה כיון דסוכ"ס בשעת הברכה כבר אינה שלימה. ומה לי איזו כונה היתה לו כשהסיר ממנה מעלת שלימה. ומוכח מזה דס"ל שיש דין מסויים שצריך לבצוע הפת כשמברך עליה, ובזה ס"ל לרב חייא בר אשי דכל שבצע לצורך ברכה חשיב שהבציעה מתיחסת לברכה, ואפילו כשקדמה הבציעה לברכה. ואילו ר' חייא ס"ל שצריך לבצוע עם גמר הברכה דוקא. וכל המעלה דשלימה הוא בבציעה. (וכן הוא גם לשון הרמב"ם פ"ז ה"ד "מצוה מן המובחר לבצוע מככר שלימה", הרי ששילמה היא מעלה בבציעה).²

ולכן גם כשבוצע קודם הברכה, כל שהיתה הבציעה לצורך הברכה ס"ל לרב חייא בר אשי שהיא מתקשרת לברכה ויש שם מעלת בציעה על שלימה.

והנה בתוס' הרא"ש ותוס' ר' יהודה הלשון דרב חייא בר אשי התיר לפרר תחילה כיון שהוא "לצורך ברכה", אבל לשון הרא"ש בפסקיו דטעמא דחייא בר אשי משום שהוא "לצורך בציעה", ולשון זה אינו מובן לכ', דכל בציעה היא לצורך בציעה. אבל לפי

אבל לק"מ, דזהו שהמשיך הגר"א וכתב דהטור השיב על הרמב"ם דשאני סוכ"ר דנטעי אדעתא דהכי, פי' והוי כתירוש ויצהר, דהיינן והשמן חשיבי פרי מצד עצמם, ולא משום שקיבלו טעם מן העץ.

נמצא דיש שתי סברות לברך ברכת הפירות על סוכ"ר, חדא דהוי כמיא דשלקי, וזה תלוי במחלוקת הרשב"א והרא"ש, ועוד דהוי כתי"צ.

והרמב"ם דס"ל דמברך שהנ"ב צ"ל דלענין מיא דשלקי ס"ל כהרא"ש, ולענין תוי"צ ס"ל כתוס' (לח). דדין תוי"צ לא נאמר אלא ביין ושמן דהוא גזה"כ בהנך דוקא.

ואכתי יל"ע דאם נגרוס כן בדברי הגר"א יוצא דלפי הרשב"א דכל שעיקר אכילתו ע"י סחיטה משקין היוצאים ממנו כמותו ה"ה בסוכ"ר. ולכ' לא דמי, דתינח במי שלקות ברכת הירק הוא בפה"א, וברכת המים נגדרת אחר ברכת הירק כמש"נ, אבל בסוכ"ר העץ אינו ראוי לברכה כלל, ואחרי מה ייגרר ברכת הסוכ"ר. אבל זה תלוי בספקת הכס"מ (פ"ח ה"ה) לדעת הרמב"ם שעל סוכ"ר מברך שהנ"ב אם מ"מ כשמוצץ את הקנים מברך ברכת הפירות. ואפשר דהגר"א פשיטא ליה שכן, וא"כ שפיר נקט דלרשב"א גם ברכת הסוכ"ר נגדרת אחר ברכת הקנים.

פת צנומה בקערה

רש"י ד"ה פת צנומה, מש"פ דצנומות היינו יבשות כמו צנומות, דקות, הוא לטעמי' בפירושו עה"ת עה"פ (בראשית מ"א כ"ג) שבע שבלים צנומות דקות, שפי' דצנומות היינו קשות כסלע. אבל הרמב"ן פי' שם דצנומות היינו פרודות לחתיכות הרבה, והוסיף שהוא לשון רבותינו פת הצנומה בקערה. והראשונים בסוגיין שנקטו דפת צנומה היינו שנעשה פירוין דל"ש בהו בציעה נראה דאולי בשיטת הרמב"ן. ולזה העירני הב' יהושע פאליק פריסר נ"י.

² וראיה לסברא זו מהא דלק' (עמ' ב') דיר"ש מניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע, ודעת ר"ת דקאי אפרוסה של חטיין ושלמה של שעורים, וכתב רש"י ב' לשונות אם בוצע משתיהן או רק מן השלמה, והתוס' משמע שהסכימו עם הלשון השני שבוצע מן השלמה ונראה כבוצע משתיהן. וקשה אפי"ת דעי"ז הבציעה חלה על שתיהן אבל סוכ"ס כיון שלא בצע אלא את השלמה של שעורים בודאי לא אכל תחילה כ"א ממנה, וקשה הרי קדימת המוקדם בקרא בודאי אינה דין רק בבציעה דהרי אשכחן קדימה זו גם בפירות אלא היא מדיני קדימת ברכה, וכיון שלא אכל תחילה אלא מן השעורים לכאורה עבר על דיני קדימת המוקדם בקרא. וע"כ ע"י שהבציעה מתיחסת לפרוסה גם הברכה חלה עליה אע"פ שלא אכל אלא מן השלמה. ועי' לק' שם עוד בזה.

ועי' בתוס' שתירצו דלעולם בשיש שם שלימה, ומ"מ כיון דאיכא שלימה ובצע מן הצנומה²² היא חביבה עליו ומברך עליה מדין חביב. ולכ' תמוה דא"כ מנ"ל להגמ' דר' חייא פליג על זה, הרי ר' חייא לא קאמר אלא דכשלא בצע עדיין שימתין לבצוע עד גמר הברכה כדי שתהיה שלימה בשעת הברכה, ודילמא היינו בדליכא חביב, אבל כשיש שם חביב הוא עדיף משלימה.

ותחילה חשבתי לומר דגם ר' חייא מודה דמצד דיני קדימה חביב עדיף, אלא דכיון דס"ל דיש דין בציעה זה ודאי עדיף מכולהו דאינו משום קדימה בברכות בעלמא אלא מעצם מטבע הברכה לברך על בציעה. אבל לשון התוס' (סוד"ה פת) שכתבו דלר' חייא שלמה עדיף לא משמע כן, אלא דפליגי בעדיפות דלרב חייא בר אשי חביב עדיף ולר' חייא שלמה עדיף, וזה קשה מנ"ל לגמ' כן דילמא ר' חייא מיירי בדליכא חביב.

(התוס' לק' (עמ' ב' ד"ה אבל) הביאו מתוספתא דפתיתין מפת נקיה ושלמין מפת קיבר שלימה עדיפא, ולכ' פת נקיה חביבה, וקשה לרב חייא בר אשי. ואם נאמר דר' חייא פליג וס"ל דשלמה עדיף א"כ התוספתא אתיא עכ"פ כותי'. אלא שעדיין קשה דא"כ אמאי לא הביא ר' חייא ראייה לשיטתו מהתוספתא, וצ"ע.)

ונראה בהקדם שיטת הרא"ה והריטב"א.

ב. דהנה הרא"ה והריטב"א פי' דרב חייא בר אשי מיירי כשאין שם שלימה דאל"כ בודאי שלימה עדיפא (ודלא כתוס' דחביב עדיף), אלא יש שם פתיתים גדולים על השולחן שאמנם אינם שלימים אבל הם גדולים דים שיכול לבצוע אותם, משא"כ הפת צנומה היא פתיתים קטנים שא"א לבצוע אותם. ורב חייא בר אשי אמר דמברך על הפת הצנומה, דכיון דליכא שלמים לא שנא בין פתיתים גדולים וקטנים.²³

וצריך להבין כיון דא"א לבצוע על הפתיתים הקטנים א"כ אמאי ס"ל לרב חייא בר אשי דלא שנא בין קטנים לגדולים. ולכאורה צ"ל דלי"ל דין בציעה כלל. והוא קצת סתום בלשון הריטב"א, ובהמשך יתבאר.

ג. וקאמר הגמ' דרב חייא בר אשי פליג אדר' חייא שאמר שצריך שתכלה ברכה עם הפת. ועל זה השיג רבא מאי שנא צנומה דלא

האמור נראה כונתו שפירר לצורך אותה בציעה שמברך עליה. (אבל יותר נראה שהוא ט"ס וצ"ל כמו שהוא בתוס' הרא"ה ובתוס' ר' יהודה.) והרשב"א בשם תוס' כתב שהוא לצורך אכילה זו, ונראה דהכונה דלכן הבציעה נחשבת תחילת הסעודה, והברכה צריכה להיאמר עם הבציעה שהיא תחילת הסעודה.

וא"ת אם שלימה אינה אלא מעלה בבציעה ולא בברכה, א"כ מה הקשה רבא לר' חייא דכי כליא אברכה אפרוסה כליא, ומה בכך כיון שהבציעה היתה אשלימה. נראה דהא גופא דיש מעלה בבציעת שלימה היא משום שהברכה חלה על בציעה חשובה. (ועי' ברא"ה דע"י הבציעה מראה שהברכה היתה על דבר חשוב.) ולכן דעת רבא דאם בגמר הברכה כבר היתה פרוסה א"כ אין הברכה חלה אלא על פרוסה ואיכדה מעלה זו.

ג. וענין הסוגיא לשיטה זו, דרב חייא בר אשי ס"ל דכל שבצע על שלימה לצורך ברכה חשיב שבוירך על בציעת שלימה, ולכן יכול לצנום ואח"כ לברך. ופליגא דר' חייא, דס"ל שאין הברכה חלה על הבציעה כשבצע מקודם, וצריך לבצוע בשעת הברכה. ורבא ס"ל דגם בזה לא סגי דהברכה חלה כשגמר לברך ואם בגמר הברכה כבר היא פרוסה אין כאן המעלה דברכה על בציעת שלימה, אלא בוצע ואח"כ מברך.

ד. וא"ת מ"מ לר' חייא למה לצריך לבצוע בשעת ברכה דוקא, ובמה סניא שיברך ואח"כ יבצע. נראה פשוט דכל שיכול לבצוע קודם גמר הברכה הכי עדיף משום הפסק. ומזה למדו הראשונים דגם למה דקיי"ל כרבא יש להתחיל הבציעה מקודם כדי למעט בהספק.

שיטת התוס', ושיטת הרא"ה והריטב"א

הבאנו לעיל קושיית התוס' ושאר דממנ"פ אי סוגיין מיירי כשיש שם שלימה א"כ מ"ט דרב חייא בר אשי, הא לכו"ע שלימה עדיפא²⁴, ואם בדליכא שלימה מ"ט דר' חייא, הא בודאי כשאין שם שלימה יכול לברך גם אפרוסה.

²² כן לשון התוס', ולטעמי' דס"ל בסוגיא לק' (עמ' ב') דלכו"ע יש מעלה בשלימה. אבל שי' רש"י לק' דלרב הווא אין מעלה בשלימה כלל. ומ"מ גם לדידיה יש להקשות דמ"מ יש מעלה בגדול, וכן הק' הרא"ה דאם יש שם שלימה ודאי שלימה עדיפא וגם אם יש שם פתיתים גדולים הרי גדול עדיף.

²³ כך לשון התוס' אבל הרבה ראשונים כתבו דצנומה ל"ש בציעה וצ"ת.

²⁴ ואף שהוא גדול י"ל דהרא"ה והריטב"א ליי"ל מעלת גדול כ"א בבצל שהוא מתוק ע"י כך, וכשי' תוס' לק' עמ' ב', והא דרב הווא ס"ל דמברך על הפתיתין אינו משום שהם גדולים (כפי' התוס' לק') אלא משום דמקרי בנייתן כמבואר ברא"ה ובריטב"א בהמשך.

דאם הבציעה היא עם גמר הברכה לא עדיפא מצנומה כיון דסוכ"ס כליא ברכה אפרוסה.

ה. ועדיין צריך להבין ביסוד השגת רבא מאי קאמר ואיך מדמה בוצע בסוף הברכה למברך על צנומה דליכא בציעה כלל, וכמשה"ק לעיל. וע"כ נראה לדעת הרא"ה והריטב"א דיסוד דין בציעה אינו דצריך מעשה בציעה, אלא הוא מצד הברכה שיש מעלה לברך על ככר בלתי פרוסה ולא על פרוסה. ואף אם אינה שלימה, אלא פתיתים גדולים, מ"מ כל שגדול כדי שגדול וראויה לבציעה הר"ז מעלה בברכה ועדיף מלברך אפרוסה.

וזהו מש"כ הריטב"א דר' חייא בר אבא סבר שצריך שתכלה ברכה עם בציעת הפת "הלכך פתיתין גדולים דאפשר למבצע בהו עדיפי".

והדברים יותר מפורשים ברא"ה שכתב וז"ל אלא אמר רבא מברך ואח"כ בוצע, פי' וכליא ברכה לגמרי מקמי בציעה, דגמר ברכה בעינן בחשיבות' דפת, ואח"כ בעינן בציעה היכא דאפשר למיבצע לגלוי אחשיבותיה דהאי פיתא, דחשיבותא הוא כי איכא כולי האי דחזי למבצע עכ"ל.

הרי מבואר דכל המעלה דבציעה היא להראות שהברכה היתה על פת חשובה דחזי למבצע.

וזהו דקאמר רבא, דאם הוא בוצע בסוף הברכה סוכ"ס חלה הברכה על פרוסה והוי כמברך על צנומה, דבשעת חלות הברכה כבר אין שם פת חשובה דחזי למבצע.

ו. והנה לעיל כתבנו דרב חייא בר אשי שאמר שמברך על הצנומה ע"כ לי"ל דין בציעה כלל, אבל מעתה י"ל דגם רב חייא בר אשי אית לי' מעלת בציעה אלא דס"ל דכל מעלת בציעה היא בשלימה, דכשבוצע על שלימה הוי חשיבותא בברכה, אבל כל שאינה שלימה כבר היא כפרוסה לדעתו ואין חילוק בין פתיתים גדולים לקטנים. וזהו שכתבו דלרב חייא בר אשי דכיון דליכא שלמים לא שנא בין פתיתים גדולים וקטנים – פירוש, דכל מעלת בציעה היא כשיש שם שלימה.

אלא שלכאורה קשה על זה דאם גם רב חייא בר אשי אית לי' מעלת בציעה עכ"פ בשלימה א"כ מנ"ל דפליג על ר' חייא, והרי דילמא ר' חייא מיירי בשלימה דוקא. אבל למש"נ בשי' הרא"ה והריטב"א נחא דר' חייא בר אבא היה בן דורו של רב חייא בר אשי ובא לחלוק עליו וקאי שניהם באותו ציור דהיו לפניו פת צנומה בקערה ופתיתים גדולים על השולחן. וקאמר לי' ר' חייא

דכי קא כליא ברכה אפרוסה כליא, אי הכי שלימה נמי כי כליא ברכה אפרוסה כליא.

והנה באמת קושיית רבא צריכה ביאור, דאם כונתו להקשות דאם יגמור הבציעה עם גמר הברכה נמצא שהברכה לא היתה על שלימה, או שהבציעה לא היתה על שלימה, ואיבד מעלת שלימה, מ"מ אי"ז ענין למברך על צנומה דליכא בציעה כלל, ולשון רבא משמע דהבוצע בגמר הברכה הוא כמברך על צנומה בלי בציעה כלל.

ד. ותחילה נעיין בלשון הריטב"א שהאריך בביאור דברי רבא וז"ל פירוש רבא אתקיף להאי טעמא דר' חייא בר אבא דכיון דאית ליה דכליא ברכה עם הבציעה לאו דינא הוא לאפרושי כלל בין צנומה דפתיתין קטנים דלא איפשר למבצע בהו לפתיתין גדולים דאיפשר להו למיבצע, דמאי שנא צנומה דלא דכי כליא ברכה אפרוסה כליא פתיתין גדולים נמי, ואפילו פת שלמה, דכיון דאמרת צריך שתכלה ברכה עם הפת גמר ברכה מיהת אפרוסה אתיא. והאי דנקט שלימה²⁷ לאו דוקא דאנן השתא לא איירינן אלא בפת פרוסה אלא לרבותא נקט לה הכי כו' עכ"ל לעניננו. ועד"ז ברא"ה.

ודבריהם תמוהים לכאורה דמשמע דר' חייא מיירי בפתיתין גדולים, וזהו שהקשה עליו רבא דאם הבציעה היא בסוף הברכה מה בין גדולים לקטנים, וכן מבואר ממה שכתבו דשלימה לאו דוקא דאנן השתא לא איירינן אלא בפת פרוסה. ותמוה דהרי ר' חייא דיבר על בציעה בעלמא דיש לעשותה עם גמר הברכה וסתם בציעה מסתמא היא בשלימה ומאן יימר דר' חייא מיירי בפת פרוסה.

ובאמת גם לשון רבא קשה דקאמר מאי שנא צנומה כו' והרי ר' חייא לא דיבר בצנומה. וצריך לדחוק דנקט צנומה לדוגמא בעלמא של לחם דל"ש ביה בציעה. אבל לשון הרא"ה והריטב"א קשה טפי שכתבו דאנן לא איירינן אלא בפת פרוסה, ומי הגיד להם דר' חייא לא איירי בשלימה.

ונראה ברור דהרא"ה והריטב"א לשיטתם דהמעין יראה שגרסו ש"ר' חייא בר אבא" אמר שצריך שתכלה ברכה עם הפת, ולא ר' חייא סתם, ור' חייא בר אבא היה בן דורו של רב חייא בר אשי, ונראה דהרא"ה והריטב"א מפרשים דר' חייא בר אבא משיב היה לדברי רב חייא בר אשי, דרב חייא בר אשי אמר שיש לברך על הפת הצנומה, ולא על הפתיתים הגדולים שעל השולחן, והשיב לו ר' חייא בר אבא דיותר יאות לברך על הפתיתים הגדולים כדי שתכלה ברכה עם הפת, דהיינו כדי שיוכל לבצוע אותם, ואגב אורחא נקט דהבציעה היא עם גמר הברכה. ועל זה השיב רבא

²⁷ כך היתה גירסת הרא"ה ובריטב"א בדברי רבא, "שלמה נמי כי קא גמרה...".

לי דיש לבצוע אשלימה אלא דסגי במה שבוצע לצורך ברכה. וגם לא משמע כתוס' דהצנומה חביבה דהו"ל להראב"ד לפרש זה.

ונראה שדבריו הם על דרך הרא"ה והריטב"א, דמיירי כשאין שם שלם רק שיש לחם גדול פרוס, ולכן ס"ל לרב חייא בר אשי דאין מעלה בגדול, ופליג אר' חייא דבעי לחם גדול "בין פרוס בין שלם", פי' לא מבעיא שלם דאז גם רב חייא בר אשי מודה, אלא אפילו פרוס.

שיטת ר"ח והרי"ף

עי' ברי"ף שכתב דהלכתא כרב חייא בר אשי, והלכתא כר' חייא אליבא דרבא.

ותמוה דבגמ' מבואר דר' חייא פליג על רב חייא בר אשי, וכל שכן רבא דעדיף מיניה טפי, וכמבואר בכמה ראשונים. וכן מדוייק גם מלשון רבא דקאמר "מאי שנא צנומה דלא...". הרי להדיא דלרבא אין לברך על פת צנומה. אבל הב"ח הגיה ברי"ף דצ"ל והלכתא כרבא ותו לא, וכן הוא ברא"ש. אבל הגי' שלפנינו צ"ב.

ולכאורה יש סיוע לגירסא זו מדברי האו"ז בשם ר"ח שכתב דהלכה כרבא דמברך ואח"כ בוצע, אבל אם אין שם שלימה מברך על הפת צנומה המוציא, ומשמע דכונתו לפסוק כרב חייא בר אשי, וק' כנ"ל. ושמא אין כונתו אלא דאמנם רב חייא בר אשי מיירי בשיש שם שלימה ולית הלכתא כותי' אלא דמ"מ אם אין שם שלימה בוצע על הפת הצנומה, אבל ק"ק מה חידוש הוא זה.

ב. הרמב"ם הביא דיני קדימה בכרכות בפרק ח', ובפרק ז' כתב דיני דרך ארץ בסעודה, ושם בפרק ז' כלל גם דין בציעה, וכתב (הל' ב') דמברך ואח"כ בוצע, ועו"כ (הל' ד') שמצוה מן המובחר לבצוע אפרוסה.

ולכ' מבואר מדבריו דשלימה אינה מעלה בברכה אלא מעלה בבציעה. וקשה א"כ למה צריך לברך ואח"כ לבצוע, ומה הקשה רבא על ר' חייא דכי כליא ברכה אפרוסה כליא, והרי אין השלימות מעלה בברכה אלא בבציעה.

ונראה דבדודאי שלימה היא מעלה בבציעה, אלא דהא גופא מה דבעינן בציעה (וגם מהדרינן לבצוע אשלימה) היא משום דהברכה קאי על הבציעה, ומעלה היא בברכה שתיאמר על בציעה מעולה. וזה גופא הטעם שאין לברך אצנומה, דבעינן שהברכה תחול על בציעה.

ג. מעתה י"ל בדעת ר"ח דרב חייא בר אשי מיירי אפילו כשיש שם שלימה אלא דלי"ל סברא זו דהוי חשיבות בברכה לברך על בציעה, ולכן אם רוצה לברך על פת צנומה שפיר דמי, ואפילו יש

בר אבא דגם בכה"ג יש לברך על הפתיתים הגדולים, דסוכ"ס הם עדיפי מפרוסה בעלמא, כיון דחזי לבציעה.

והמעייין יראה שכל הדברים האלה יוצאים כמעט מפורשים מפשטות דברי הרא"ה והריטב"א, דתחילה פירשו בדעת רב חייא בר אשי דכיון דליכא שלמים לא שנא בין פתיתים גדולים וקטנים, פי' דאם היתה שם שלימה היה עדיף לברך עליה ובזה גם רב חייא בר אשי מודה דשלמה עדיפא רק כיון דליכא שלימה ס"ל דכבר אין חילוק. ואח"כ ביאר דר' חייא בר אבא ס"ל דעדיף לבצוע על פתיתים גדולים דאפשר למבצע בהו, וגם זהו חשיבותא דאיכא כולי האי דחזי למבצע. ורבא אמר דאם יכלה הברכה עם בציעת הפת סוכ"ס חלה הברכה על פרוסה, אלא יש לברך ואח"כ לבצוע, גם בפתייתן גדולים, דהיינו כדי שתחול הברכה על לחם גדול דחזי לבצוע ולא על פרוסה גרידא.

ומעתה מובנת מאד השגת רבא, וגם לשון הרא"ה והריטב"א בביאור דברי רבא מתחוור כשמלה, דכל עיקר דברי ר' חייא בר אבא הוא שעדיף לברך על הפתיתים הגדולים שטרם נעשו פרוסות מלברך על הפת הצנומה שאינה אלא בגדר פרוסה, ועל זה מקשה רבא דסוכ"ס כי קא כליא ברכה אפרוסה קא כליא, ומה הרויח בבציעתו, וכבר היה יכול לברך על הצנומה. אלא מברך ואח"כ בוצע, כדי שבגמר הברכה עדיין לא תהיה בגדר פרוסה.

ז. ומעתה י"ל דהתוס' נמי גרסי ר' חייא בר אבא, ומפרשים דר' חייא בר אבא השיב לדברי רב חייא בר אשי ומיירי שניהם בחד גונא, ולפי' התוס' היינו שהיתה לפניו פת צנומה ופת שלימה, דרב חייא בר אשי אמר לברך על הצנומה דמעלת חביב עדיפא ממעלת שלימה, ור' חייא בר אבא פליג ואמר דיש לברך על השלימה ולבצוע אותה עם גמר הברכה. ולק"מ משה"ק דילמא ר' חייא מיירי דליכא חביב, דר' חייא בר אבא הוא שאמר כן ורב חייא בר אשי הוא דקאמר ושניהם מיירי באותו ציור שהיה שם פת צנומה ופת שלימה.

אלא שבתוס' הלשון הוא ר' חייא סתם, אבל אפשר דמפרשים דהגמ' ידעה דר' חייא מיירי באותו ציור שדיבר בו רב חייא בר אשי, דהיינו שיש שם פת צנומה ושלימה.

ח. וא"ת סוכ"ס לר' חייא נהי דסגי לבצוע בשעת הברכה אבל למה הקפיד ר' חייא שיעשה כן בדוקא ומי סניא לברך ואח"כ לבצוע. אבל כבר כתבנו לעיל דהוא משום הפסק דכל שיכול לבצוע קודם גמר הברכה הכי עדיף, ומזה למדו תוס' ושאר דיש למעט בבציעה אחר הברכה כל האפשר.

ט. ועי' בהשגות הראב"ד על בעה"מ שביאר דעת רב חייא בר אשי וז"ל שאע"פ שיש לו ככר לחם לבצוע עליו אם רצה מברך על אותה הצנומה, דלא כר' חייא דבעי בציעה על לחם גדול בין פרוס ובין שלם עכ"ל. ולא משמע כהרא"ש דגם רב חייא בר אשי אית

וביותר מדוייק כן מהמשך דבריו שממשיך וז"ל ומתקיף רבא אהא דר' חייא מאי שנא צנומה דפליג... אלא אמר רבא צריך שתכלה ברכה על הפת, כלומר אם היא פת שלמה מברך ואח"כ בוצע, אבל אם היא פתיתה או צנומה בקערה, אומר המוציא פושט ידיו ונוטל. והלכתא כרבא עכ"ל.

וכל המשך דבריו משמע דאין כאן אלא פת אחת שהיא או צנומה או שלימה, ורב חייא בר אשי אמר שמברך עליה אף שהיא צנומה, ופליג אדר' חייא שאמר שצריך שתכלה ברכה עם הפת. אבל רבא פליג על ר' חייא וס"ל דאם היא שלימה מברך ואח"כ בוצע ואם היא צנומה פשוט ידיו ונוטל בלי בציעה כרב חייא בר אשי.

והדברים סתומים דאם רב חייא בר אשי מיירי כשאותה הפת שלפניו שאנו דנים עליה צנומה, ולכך לא פליג ארבא דמיירי כשהיא שלימה, א"כ אמאי לא נימא דגם ר' חייא לא פליג על רב חייא בר אשי, וגם הוא מיירי כשהיא שלימה.

ושי"ל דשמיע ל' לר"ח דטעמא דר' חייא דצריך שתכלה ברכה עם בציעת הפת אינה כדי שתחול הברכה על בציעת שלימה, דא"כ אדרבא היה עדיף לברך ואח"כ לבצוע. (ולא ס"ל הסברא דהוי היסח הדעת). אלא טעמא דר' חייא משום שעצם מטבע הברכה הוא לברך עם הבציעה. ולכן בפת שכולה צנומה א"א לברך המוציא כלל דחסר בעצם מטבע הברכה. ופליג על רב חייא בר אשי. אבל רבא ס"ל דאין לבצוע בשעת הברכה, דנמצא שהברכה חלה על פרוסה, אלא מברך ואח"כ בוצע, וא"כ אין הבציעה מעצם מטבע הברכה, וממילא דאין כאן אלא מעלה בעלמא לברך על שלימה, אבל כשכולה צנומה פושט ידו ומברך בלי בציעה.

(וק"ק לפי"ז לשון רבא "מאי שנא צנומה דלא... והרי צנומה דאיירי בהו היא כשאין שם אלא צנומה ובהא ס"ל לרבא דבאמת מברך המוציא. אבל באמת לשון ר"ח "מאי שנא צנומה דפליג", ואפשר שגורס כן, ויל"פ דה"ק דרבא סבר דטעמא דר' חייא דפליג על רב חייא בר אבא משום שא"א לברך על פרוסה, ומקשה דאם זהו טעמך דפלגת בפת צנומה א"כ גם כשבוצע עם הברכה הרי כליא ברכה אפרוסה. אבל ר' חייא עצמו באמת טעמי' משום שעצם מטבע הברכה מחייב לברך עם הבציעה.)

ולפי"ז ניחא דברי הרי"ף בפשיטות דכל הסוגיא מיירי כשאין שם פת אחרת, והלכה כרב חייא בר אשי ממש, דמיירי כשהפת צנומה, ורבא מיירי כשהפת שלימה, ולא פליגי. ורק ר' חייא הוא דפליג על רב חייא בר אשי דס"ל דגם כשאין שם אלא צנומה אינו יכול לברך המוציא דצריך שתכלה ברכה עם הפת. ולא קיי"ל כותי'.

אלא שקשה איך אפשר ל"ל כן דר' חייא ס"ל דא"א לברך על הצנומה אפילו כשאין שם פת אחרת, והרי מה יענה לברייתא דהיה עומד ומקריב מנחות בירושלים דמברך על פתיחתן כזית.

שם שלימה. ובוזה לית הלכתא כותי' אלא כרבא. אלא דרב חייא בר אשי סתמא קאמר, ומשמע שיש חידוש בדבריו אפילו היכא דליכא שלימה, והביאור דהיה ס"ד לומר דעיקר צורת ברכת המוציא היא לברך על בציעה, והיא מעכבת בברכה, קמ"ל רב חייא בר אשי דלא. נמצא שיש שני חידושים בדבריו, חדא דאין הבציעה מעכבת בברכה, ועוד דגם אינה מעלה בברכה. ועל החידוש השני פליגי ר' חייא ורבא, אבל על החידוש הראשון לא אשכחן דפליגי, והיינו דקאמר ר"ח דהיכא דליכא שלימה מברך על הפת הצנומה.

וכן דברי הרי"ף יל"פ עד"ז דהלכתא כרב חייא בר אשי דמברך אפת צנומה, היינו היכא דליכא שלימה, אבל הלכתא כרבא היכא דאיכא שלימה.

ד. אבל שו"ר דאי"ז מספיק דבודאי אי"ז חידוש כלל שאין הבציעה מעכבת דהרי ברייתא היא (לעי' לז:): דהיה עומד ומקריב מנחות בירושלמי מברך המוציא, ואע"ג דפותתן כזית עיי"ש.

אלא י"ל דס"ל לר"ח ולרי"ף כבעה"מ דפת צנומה בקערה היינו דליכא עלה תוריתא דנהמא וחידוש רב חייא בר אשי דמ"מ כיון שאינו אלא כלי שני מברך עליו המוציא. ולפי"ז רב חייא בר אשי חידוש שני דברים, חדא עצם הדין דשייך המוציא אפת צנומה אע"ג דאין בו תוד"נ, ועוד ממה שסתם דמברך על הפת הצנומה דמשמע אפילו אם יש שם שלימה שמעי' דיכול לברך על הצנומה אע"ג דאיכא שלימה ולא אשגחנין בבציעה. ואע"ג דלא קיי"ל כותי' בחידוש זה השני אבל הלכתא כותי' בחידוש הראשון.

אלא שקשה דבפי' ר"ח הנדפס מחדש כתוב (בתוך סוגריים מרובעות) "ומיירי בדאיכא עליה תוריתא דנהמא". וזה דלא כבעה"מ. אבל י"ל על דרך הנ"ל דס"ל דחביין קדירה דצריך תוד"נ (כדלעי' לז:): היינו בלי בישול (כשי' התוס' שם), וכאן אשמעינן דאפילו ע"י בישול לא אבד ברכתו. (ושמא דוקא בקערה דהיינו בכלי שני, אבל בכלי ראשון אבד ברכתו אפילו יש לו תוד"נ, כי הא דטחנה אפאה ובישלה דאם אין הפרוסות קיימות מברך במ"מ, ואכ"מ.)

ודברי ר"ח מסייעים לזה ממה שהוצרך לבאר דמיירי דאיכא עלי' תוד"נ דמשמע דרב חייא בר אשי אשמעינן חידוש מצד איכות הפת, דאף שהיא בקערה לא אבדה ברכתה. וא"כ שפיר צריך הדבר להאמר דלענ"ז הלכתא כותי'. והם דברי ר"ח והרי"ף.

ה. אבל ע"י בלשון ר"ח הנדמ"ח וז"ל ופליגא דר' חייא דאמר צריך שתכלה ברכת המוציא עם בציעת החתיכה מן הככר שבוצע ממנו, דהא זה הפת כולה כבר היא צנומה בקערה עכ"ל. ולא משמע דמיירי כשיש שם פת אחרת שלימה, אלא יש פת אחת שכולה צנומה ולכן א"א לברך עליה המוציא דצריך שתכלה ברכת המוציא עם החתיכה.

ובאמת צ"ב מנ"ל לרא"ש ולריטב"א שהבבלי חולק על הירושלמי, ולמה לא נוכל לפרש כל סוגיית הבבלי על דרך הירושלמי כנ"ל.

ג. ושמא משום דפשיטא להו לרא"ש ולריטב"א דבפת צנומה בקערה ל"ש חשש זה, כיון שהיה דעתו לאכול כל הפת שבקערה. וכיון דהבבלי מדמה הא דר' חייא להא דפת צנומה ע"כ דפליג על הירושלמי.

ועפי"ז יש לבאר דפליגי היש מביאים ראיה בתוס' עם הרא"ש והריטב"א במה שהביא הב"י (סי' ר"ו) שנחלקו ראשונים אם הדין דהיכא דנקט תורמסא בידיה ובירך ונפל מידו וחזרו ומברך הוא אפילו כשהיה דעתו לאכול את האחרים או"ד דוקא כשלא היה דעתו אלא לזה.

ונאמר דהרא"ש והריטב"א דס"ל דהבבלי פליג על הירושלמי נקטו דאינו אלא כשלא היה דעתו לאכול את האחרים, וכך בפת מיירי ר' חייא כשאין בדעתו לאכול אלא פרוסה זו, משא"כ בפת צנומה בקערה דעתו לאכול כל אשר בקערה ולכן שם ל"ש זה, והיש מביאים ראיה בתוס' נקטו דגם כשהיה דעתו לאכול את האחרים כיון שנקט אחד בידו ובירך עליו אם נפל צריך לחזור ולברך, ולכן חשש זה שייך גם בפת צנומה בקערה, ושפיר אפשר לפרש את הבבלי על דרך הירושלמי.

ד. אבל קשה דהרא"ש כאן כתב בפירוש עפ"י הירושלמי דאם היו פירות לפניו ודעתו לאכול אחד מהם ובירך ונפל מידו צריך לחזור ולברך, ומבואר דגם כשהיה דעתו לאכול את כולם הברכה חלה על זה שנטל בידו, וא"כ שוב קשה מי הגיד לו שהבבלי חולק על הירושלמי.

אכן אף שהפרישה והט"ז והמאמר מרדכי (סי' ר"ו) הבינו שכונת הרא"ש שהיה דעתו לאכול את כולם, אבל המעדני יו"ט כתב שאין כונת הרא"ש אלא שהיה דעתו לאכול אחד מהם ואותו נטל בידו, ולשון הטור (שם) לכ' נוטה כן שכתב נטל בידו פרי לאוכלו כו' עיי"ש. וא"כ ניחא כנ"ל.

ה. אבל קצת יש להביא ראיה דהריטב"א ס"ל שדין הירושלמי הוא אפילו כשהיה דעתו לאכול את כולם, דהנה הירושלמי פריך מה בין זה לבין אמת המים, ומתרץ התם לכך כיון דעתו מתחילה. ולכ' מפורש דכל שהיה דעתו גם לאחרים לא הפסיד הברכה, ויקשה לאידך שיטה. וע"כ הסוברים דגם כשהיה דעתו לאכול את האחרים מ"מ הפסיד הברכה כשנפל זה שבירך עליו יצטרכו לפרש כונת הירושלמי לחלק דבאמת המים לא היה דעתו לברך על המים שלפניו כלל כי הם זורמים כל הזמן, משא"כ כשלקח פרי בידו אף שדעתו לאכול האחרים אבל דעתו עכ"פ לברך על זה. ולשון הריטב"א כשביאר את הירושלמי נוטה לזה, שכתב וז"ל כלומר כשמברך על המים שבנהר... שלכך כיון דעתו מתחילה שידוע היה שילכו וכונתו על אותם שיבאו בשעת שתיה,

ושמא איה"נ אבל ר' חייא תנא הוא ופליג, כדאי' בב"מ (ה.). ועוד שי"ל דלר' חייא אמנם צריך למהדר אשלימה משום שכך עיקר מטבע הברכה לברך בשעת בציעה, אבל הא ודאי דכשאינו יכול לברך על שלימה (כגון שאין לו שלימה בביתו) דמברך המוציא גם על צנומה. ובמנחות שאכילתן מצוה בודאי עדיף לברך עלייהו מלברך על שלימה אחרת. (וחביץ קדירה דמברך עליו המוציא הוא באמת דלא כר' חייא אלא כרבא דקיי"ל כותי').

ל"ט ע"ב

אם הבבלי חולק על הירושלמי

תוס' ד"ה והלכתא, בא"ד ויש שמביאים ראיה שצריך לסיים הברכה קודם שיבצע מדתני ר' חייא בירושלמי כו'. דברי התוס' צ"ב דאם כונתם להביא ראיה דצריך לגמור הבציעה אחר הברכה הרי מה צריך ראיה על זה הרי הוא מפורש בגמ' דידן דקיי"ל כרבא דמברך ואח"כ בוצע, וכן הק' מהרש"א. וצ"ל דכונתם להביא ראיה דגם התחלת הבציעה תהיה אחר שגמר הברכה, ודלא כמש"כ בתחילת דבריהם דצריך להתחיל הבציעה קודם גמר הברכה כדי למעט בהפסק, ועל זה כתבו דיש מביאים ראיה נגד זה מהירושלמי, דהרי אם יתחיל לבצוע קודם גמר הברכה גילה בזה דעתו שהברכה קאי על פרוסה זו ושמא תפול ויצטרך לברך שנית. וכ"פ הרש"ש. אבל קשה איך אפשר לפרש כן, הרי ר' חייא עצמו אמר בירושלמי דמברך בשעה שהוא פורס, הרי שפורס בשעת הברכה ולא לאחריה.

וי"ל דאף שר' חייא אמר בירושלמי דמברך בשעה שהוא בוצע, היינו ר' חייא לטעמי' בבבלי דצריך שתכלה ברכה עם הפת דס"ל דהברכה חלה בתחילתה, ולכן די במה שהתחיל לברך כשהיא שלימה ועי"ז הברכה חלה על כל הפת. אבל רבא אמר שהברכה חלה בסופה, וא"כ אם יתחיל לבצוע קודם גמר הברכה אף אם לא יגמור את הבציעה עד אחר הברכה הרי בשעה שכליא ברכה כבר גילה דעתו שמברך על פרוסה זו ובאנו לחשש שמא תפול פרוסה זו מידו. ולכן אין להתחיל כלל לבצוע עד אחר הברכה.

ב. אבל קשה כיון שתוס' באים ללמוד הלכה למעשה מן הירושלמי הוזה ע"כ דס"ל שאין הבבלי חולק עליו, והרי הרא"ש והריטב"א כתבו בפשיטות דהבבלי אינו מפרש דברי ר' חייא באופן זה, וא"כ לבבלי מוכח דלא חיישינן לנפילה.

וצ"ל דהיש מביאים ראיה בתוס' ס"ל דאין הבבלי חולק על הירושלמי, וגם לבבלי טעמא דר' חייא הוא מחשש שמא תפול הפרוסה מידו. וכל הסוגיא מתפרש עד"ז דרב חייא בר אשי אמר שיכול לברך על פת צנומה ולא חיישינן שמא תפול החתיכה הצנומה מידו, ופליג על ר' חייא דאין לבצוע קודם הברכה משום חשש נפילת הפרוסה.

מיירי בדליכא גדול. ומיניה דרב הונא דאמר שמברך על הפתיתין ג"כ הכונה אפילו כשאניס גדולים, דלית ליה מעלת שלם כלל.

ונראה עוד דמזה גופא למד רש"י דפת גדול הוא מעלה, והרי מנ"ל לרש"י זה כיון דלפירושו אינו מבואר בסוגיא, אלא משום שלמדו מבצל גדול.

ב. והנה רש"י כתב על דברי רב הונא דאם יש שם גדול מברך עליו. ומשמע דר' יוחנן מברך על השלם אפילו כשיש שם גדול. וכן כתבו התוס' אליבא דרש"י. וצריך לבאר מנ"ל לרש"י הא כיון דר' יוחנן ורב הונא לא דברו כשיש שם גדול. אבל נ"ל ברור בכונת רש"י, דהנה זה ודאי דגדול הוא מעלה כדחזינן דר' יהודה תורמין בצל גדול, ורש"י הרי מפרש דהיינו משום שיש לו מעלת גדול. (ודלא כתוס' דבצל גדול הוא טוב). וממילא דלרב הונא דשלם אינו מעלה כלל ע"כ אם יש שם גדול עליו הוא מברך.

אבל לר' יוחנן אם יש שם שלם וגדול איזה עדיף, זה תלוי בביאור דברי הת"ק דתורמין בצל שלם. דאם טעמא דת"ק משום דשלם עדיף מגדול (וכמו שפי' ר' ירמיה בר אבא) א"כ ע"כ דשלם עדיף מגדול. אבל לסתמא דהש"ס דטעמא דת"ק משום שמתקיים, וחשוב עדיף משלם (ולכן מברך על פרוסה של חיתין קודם שלימה של שעורים), א"כ גדול עדיף משלם. (שהרי לרש"י גדול הוא חשוב). וא"כ לר' יוחנן לא מברעא מילתא אם שלם עדיף מגדול או להיפך, ותלוי במחלוקת סתמא דהש"ס עם ר' ירמיה בר אבא בביאור טעמא דת"ק.

אבל רב הונא דלי"ל מעלת שלם כלל צ"ל דמפרש דטעמא דתורמין בצל שלם אינו משום מעלת שלם כ"א משום שמתקיים, וכסתמא דהש"ס, וכדלא כר' ירמיה בר אבא. ור' ירמיה בר אבא דאמר כתנאי כו' היינו אליבא דר' יוחנן.

ולר' ירמיה בר אבא ר' יוחנן למד מעלת שלם מת"ק, דזהו טעמא דת"ק דתורמין בצל קטן שלם, אבל לסתמא דהש"ס דטעמא דת"ק משום שמתקיים, ומ"מ ס"ל לר' יוחנן דיש מעלה בשלם (כשאין שם גדול), צ"ל דר' יוחנן מסברא למדה.

נמצא דלרב הונא שלם אינו מעלה כלל, ות"ק דקאמר דתורמין בצל שלם היינו משום שמתקיים. ולדידיה אם יש שם גדול בודאי עליו הוא מברך, דגדול בודאי הוא מעלה, כדחזינן מדברי ר' יהודה, וגם ת"ק לא אשכחן דפליג אלא משום שמתקיים. אבל ר' יוחנן אמר ששלם הוא מעלה, אלא שאינו ברור אם הוא יותר מעלה מגדול, ותלוי במחלוקת ר' ירמיה בר אבא וסתמא דהש"ס.

ולכן בדברי רב הונא נקט רש"י בפשיטות דאם יש שם גדול עליו הוא מברך, ואילו בדברי ר' יוחנן לא פירש רש"י כלל מה יהיה הדין אם יש שם גדול, כיון דתלוי במחלוקת המתבארת בהמשך הסוגיא.

אבל הכא שהיה דעתו לברך במה שהיה בידו כיון דנפל ולא אשכחיה צריך לברך זימנא אחרינא על האחר עכ"ל, ומדוייק שלא כתב דהכא לא היה דעתו לאכול פירות אחרים, אלא דהכא היה דעתו לברך במה שהיה בידו, וזהו החילוק בין זה לבין אמת המים שלא היה דעתו לברך על המים שלפניו.

אבל זה דלא כמש"נ לעיל דהריטב"א ס"ל דל"ש דין נפל בפת צנומה בקערה כיון שדעתו לאכול כל הפת אשר בקערה. וא"כ הדק"ל מנ"ל לריטב"א שהבבלי חולק על הירושלמי בטעמא דר' חייא.

ושמא הריטב"א לטעמי' דרב חייא בר אשי מיירי בפתיים קטנים בקערה ופתיים גדולים על השולחן, וס"ל דשייך חשש נפילה גם בפתיים גדולים דשמא כולה תפול, ורק בככר שלם ל"ש חשש נפילה דגם אם תפול הקרום מיגן עליה וכל החשש הוא בפרוסה. ולכן לפי הירושלמי אין טעם שר' חייא יצריך לברך על פתיים גדולים קודם פתיים קטנים. אבל לרא"ש לא יעלה זה דמפרש הא דפת צנומה בככר שלם והנידון אם יצנום אותה קודם ברכה או לאחריה.

ו. ויל"ע לדעת הירושלמי דמבואר דאלמלא החשש נפילה היה יכול לפרוס ואח"כ לברך והרי שלימה עדיף, וגם בירושלמי (פ"ו סוף ה"א) איתא כן דשלימה עדיפה. וצ"ל כדעת הרא"ש אליבא דרב חייא בר אשי דכיון שבצע לצורך ברכה הוי כמברך על שלימה. והירושלמי ס"ל דכו"ע סבירא להו כן, ורק חשש נפילה הוא דאיכא.

פתיתין ושלמין

שיטת רש"י

רש"י פי' דרב הונא ור' יוחנן מיירי בשאין שם גדול, ומוכח דרב הונא לית ליה מעלת שלם כלל, ומש"א רב הונא שמברך על הפתיתין היינו אם ירצה, דלא הפתיתין ולא השלמים יש להם מעלה.

ונראה דרש"י לשי' דהגמ' קאמר בהמשך דלכו"ע פרוסה של חיתין קודמת לשלימה של שעורים, דחשוב עדיף משלם. וקאמר ר' ירמיה בר אבא דתלוי במחלוקת ת"ק ור' יהודה אם תורמין בצל שלם או בצל גדול. ורש"י מפרש דבצל גדול היינו שיש בו יותר מהקטן, וזהו כל מעלתו. (ודלא כתוס' שמפרשים דבצל גדול הוא טוב יותר.) ומבואר דהחשיבות דגדול דומה להחשיבות דחיתין, וממילא דכיון דסתמא דהש"ס קאמר דלכו"ע פרוסה של חיתין עדיפה משלם, א"כ ה"ה דפרוסה גדולה עדיפה מפת שלם קטן, ואפילו לר' יוחנן. ומוכח א"כ דר' יוחנן שאמר דמברך על השלם

ושי"ל דאילו היתה כונת ר' ירמיה בר אבא דר' יוחנן ורב הונא כתנאי, ור' יוחנן כת"ק ורב הונא כר' יהודה, א"כ כשבא סתמא דהש"ס לדחות התליה הו"ל לומר בלשון זה "אמר לך רב הונא אנא דאמר אפילו כת"ק..." ומדלא אמר בלשון זה ש"מ דמש"א ר' ירמיה בר אבא כתנאי לא קאי אר' יוחנן ורב הונא אלא על סברת סתמא דהש"ס דלכו"ע של חיטין עדיף, ומזה מסתעף כל פרש"י וכנ"ל.

ה. ובהמשך קאמר רנב"י דיר"ש יוצא ידי שניהם ומניח פרוסה בתוך שלימה ומברך. ופרש"י יצא מחלוקת ר' יוחנן ורב הונא. והנה ע"כ דמירי בשהפרוסה גדולה דאל"כ לכו"ע יכול לברך על השלימה. ויק' הרי כשהפרוסה גדולה א"כ לדעת סתמא דהש"ס לכו"ע חשוב עדיף משלם ואפילו לר' יוחנן, ויברך על הפרוסה. וצ"ל דרנב"י כר' ירמיה בר אבא דטעמא דת"ק משום ששלם עדיף מגדול. והיינו אליבא דר' יוחנן, אבל לרב הונא בודאי שלם אינו מעלה כלל, וטעמא דת"ק משום שמתקיים, וזהו דקאמר רש"י שיוצא ידי ר' יוחנן ורב הונא. נמצא שלדעת רנב"י ור' ירמיה בר אבא מחלוקת ר' יוחנן ורב הונא הוא בזה גופא אם טעמא דת"ק משום שמתקיים או משום ששלם עדיף.

והב' אריה ריינשטיין נ"י הקשה למה פרש"י כן דידי שניהם היינו ידי ר' יוחנן ורב הונא, ולמה לא פירש דידי שניהם היינו ידי ר' ירמיה בר אבא וסתמא דהש"ס שנחלקו אליבא דר' יוחנן. ובפרט למה שכתבו תוס' וש"ר דהלכה כר' יוחנן נגד רב הונא. ואפשר דרש"י לית ליה כלל זה. וצ"ע.

עוד בשיטת רש"י

לשיטת רש"י דרב הונא ל"ל מעלת שלם ואפילו אם אין הפתיתין גדולים יכול לברך עליהם ולא על השלימה לכאורה צ"ל דרב הונא פליג על ר' חייא דאמר לעיל (עמ' א') דצריך שתכלה ברכה עם הפת ומבואר בגמ' שם דלכן אינו מברך על פת צנומה בקערה דכבר היא פרוסה. ויהיה דעת רב הונא כרב חייא בר אשי שם. ודוחק דהו"ל להש"ס לבאר זה.

(וי"ל דלגי' הרי"ף והרא"ש לעיל דגרסי אמר רב חייא בר אשי "אמר רב" לא היה הש"ס צריך לבאר זה, כיון דרב הונא הוא תלמיד דרב.)

אבל באמת לק"מ ואין כאן ענין להא דלעיל, כי פת צנומה בקערה ל"ש בה בציעה כלל – כמבואר ממה דפשיטא לגמ' דרב חייא בר אשי שהצריך שיבצע עם גמר הברכה פליג על ר' חייא – וכן משמע מדברי רש"י (שם ד"ה צריך שתכלה). (וכן מבואר בריטב"א שם דפת צנומה היינו פתיתין קטנים דל"ש בהו בציעה, וכן מבואר בהשגת הראב"ד על בעה"מ עיי"ש.) אבל פתיתין דסוגיין היינו פתיתין גדולים דשייך בהו בציעה, כדמוכח ממה

ג. אבל התוס' כתבו בדעת רש"י דלר' יוחנן שלם עדיף אפילו אם יש שם גדול. וזה תימה, דהרי שיטת רש"י דגדול הוא חשוב, ולדעת סתמא דהש"ס ר' יוחנן מודה דחשוב עדיף, דלכן מברך על פרוסה של חיטין ולא על שלמה של שעורין.

וי"ל דגם התוס' לא נתכוונו לומר אלא דלדעת רש"י יש עכ"פ צד לומר דלר' יוחנן שלם עדיף מגדול, וכמו שמדויק באמת ממה שבדעת רב הונא כתב רש"י דאם יש שם גדול עליו הוא מברך, ובדעת ר' יוחנן סתם. והיינו כמו שביארנו דלר' יוחנן הוא תלוי במחלוקת ר' ירמיה בר אבא וסתמא דהש"ס בטעמא דת"ק. והתוס' כתבו זה כהקדמה למה שהקשו על רש"י דא"כ הוי סברות הפוכות, דלרב הונא שלם אינו מעלה כלל, וגדול הוי מעלה, ולר' יוחנן אליבא דר' ירמיה בר אבא לא רק ששלם הוא מעלה אלא שהוא גם עדיף מגדול.

(אבל עיי' תוד"ה כל ומש"נ שם.)

ובדעת רש"י י"ל דל"ש סברות הפוכות אלא כשנחלקו שני חכמים בסברא אליבא דנפשיהו, אבל כאן יסוד פלוגתת רב הונא ור' יוחנן הוא בביאור דעת ת"ק, דרב הונא ס"ל דטעמא דת"ק משום שמתקיים (שהרי לרב הונא שלם אינו מעלה כלל), וא"כ לא שמענו מהמשנה שיש מעלה בשלם כלל. אבל ר' יוחנן (אליבא דר' ירמיה בר אבא, דקושיית התוס' אליביה) ס"ל דטעמא דת"ק משום דשלם עדיף מגדול, וא"כ ממשנה זו למדנו לא רק שיש מעלה בשלם אלא גם שמעלת שלם גדולה ממעלת גדול.

אבל עיי' תוס' ד"ה כל, ומה שביארנו שם.

ד. ויל"ע למה לא פרש"י דרב הונא ור' יוחנן מיירי כשהפתיתין גדולים מהשלמין, ורב הונא ס"ל דמברך דוקא על הפתיתין דגדול עדיף, ור' יוחנן ס"ל דמברך על השלימה דשלם עדיף. ומה דמודה ר' יוחנן בפרוסה של חיטין הוא ענין אחר דמעולה באיכות וזה עדיף משלם ומגדול. וכשאמר ר' ירמיה בר אבא כתנאי היינו דרב הונא ור' יוחנן הוו כתנאי, דר' יוחנן כת"ק ורב הונא כר' יהודה. והגמ' שדחה דלא היא היינו דרב הונא מצי למימר דכו"ע סבירא להו כותי' דגדול עדיף משלם, וה"ט דת"ק משום דמתקיים. וזה לכי פירוש מרווח.

והיה אפשר לרש"י לרש"י מלשון רב הונא שלא אמר דמצוה מן המובחר לברך על הפתיתין (כלשון שאמר ר' יוחנן דשלימה מצוה מן המובחר) ש"מ דרב הונא אם רצה קאמר. אבל הב' נועם מאירפליד נ"י העיר דקשה לדייק כן דהרי הגמ' קאמר דבפרוסה של חיטין ושלמה מן השעורים מברך על החיטין, ולא קאמר בלשון מצוה מן המובחר, אף דבודאי הכונה דמברך דוקא על החיטין (דהרי ר' ירמיה בר אבא מוקי לה כר' יהודה דחשוב עדיף), הרי דאין שינוי הלשון דיוק. (ועיי' לק' מה שביארנו בדעת ר"ת.)

שאמר רנב"י בסוף סוגיין דיר"ש יוצא ידי שניהם דמניח פרוסה לתוך שלימה ובוצע ופרש"י דבוצע משתיהן ויוצא ידי דרב הונא ודר' יוחנן. הרי דאירינגן בפרוסה כזאת דשייך בה בציעה.

שיטת התוס'

תוס' ד"ה מברך, משה"ק דא"כ סברא הפוכה היא כו'. לכ' אין כונתם להקשות איך יתכן דלר' יוחנן שלם עדיף מגדול, ולרב הונא להיפך גדול עדיף משלם, דזה אינה קושיא כלל שהרי לר' ירמיה בר אבא זה באמת מחלוקת ת"ק ור' יהודה וא"כ כבר מצינו דנחלקו בסברות הפוכות כאלו.

אלא לכ' צל"פ דכונת התוס' להקשות דכיון דלרב הונא שלם אינו מעלה כלל, אפילו בדליכא גדול, ואילו לר' יוחנן שלם עדיף מגדול (עכ"פ אליבא דר' ירמיה בר אבא, וכמו שביארנו לעיל), וזהו תימה דמה שלרב הונא אינו מעלה מכל וכל, יהיה עדיף מגדול לר' יוחנן.

(ועי' לעי' מה שביארנו איך יתרוץ רש"י קושיא זו, דרב הונא ור' יוחנן לא נחלקו בסברא אלא בביאור דברי ת"ק, ובזה ל"ש סברות הפוכות.)

אבל אם זו היא קושיית התוס' א"כ כשבאו התוס' לחלוק על פרש"י ולפרש דר' יוחנן ורב הונא מיירי בפתיחתן גדולים, מ"מ מי הכריחם לפרש דלרב הונא מברך על איזה שירצה, ואמאי לא פירשו דלר' יוחנן מברך על השלם, דשלם עדיף, ולרב הונא מברך על הגדול, דגדול עדיף. ושניהם מודים דגם שלם וגם גדול הם מעלות, רק פליגי איזו מעלה עדיפה, ואי"ז נחשב סברות הפוכות, שהרי לדעת ר' ירמיה בר אבא גם ת"ק ור' יהודה נחלקו בכה"ג.

ועי' בתוס' לק' ד"ה ומר בסו"ד שהוכיחו דגם לר"ת מש"א ר' ירמיה בר אבא כתנאי לא קאי ארב הונא ור' יוחנן כיון דלרב הונא מברך על איזה מהן שירצה, וכן בתוס' ד"ה מניח הוכיחו דמש"א רנב"י דיר"ש יוצא ידי שניהם לאו היינו ידי רב הונא ור' יוחנן כיון דלרב הונא מברך על איזה מהן שירצה. ומי הכריחם לכל זה, ואמאי לא נימא דלרב הונא מברך על הגדול דוקא.

ועי' בפנ"י שהקשה כן.^{מ"ה}

ב. אבל מצאתי התירוץ לזה מתוך דברי תוס' ר' יהודה שהוסיף בשם ר"ת קושיא שלישיית, והיא למה לענין פתיחתן ושלמין נקט ר' יוחנן לשון מצוה מן המוכרח, ואילו לענין פרוסה של חיטין ושלמה של שעורים נקט הגמ' לשון אחרת דמברך על הפרוסה

נמצא דסוגיא דלעיל וסוגיא דהכא דנים בשני נידונים שונים, דהסוגיא כאן דנה כששני הלחמים שייך בהו בציעה, אלא דאחד שלם ואחד אינו שלם, ופליגי רב הונא ור' יוחנן אם יש מעלה בשלם. אבל סוגיא דלעיל מיירי בפת כזאת דל"ש בה בציעה, דהיינו פת צנומה בקערה, ופליגי רב חייא בר אשי ור' חייא אם יכול לברך עליה או שצריך להקפיד ברוך על הפת ששייך בה בציעה.

אלא שהקשו הראשונים שם דע"כ מיירי התם כשמלבד הפת הצנומה יש גם פת אחרת דשייך בה בציעה (דאל"כ למה יחלוק ר' חייא), וא"כ נהי דרב חייא בר אשי ל"ל מעלת בציעה, אבל למה לא יקדימנה משום שהיא שלמה. ותוס' תי' דרב חייא בר אשי ס"ל דחביב עדיף משלמה, והריטב"א תי' דהפת השני דשייך בה בציעה אינה שלמה. ולרש"י דס"ל דרב הונא ל"ל מעלת שלמה כלל י"ל עוד דרב חייא בר אשי ס"ל כרב הונא דאין מעלה בשלמה. ושוב הראני הב' יונתן אליעזר אולשין נ"י שבשו"ת חת"ס (ח"ז סי' י"ב) כתב כן והוסיף דלגי' הרי"ף והרא"ש דגרסי א"ר חייא בר אשי אמר רב ביותר ניחא דרב הונא הוא תלמידי דרב (עי' שבת קכח.).

אלא דאכתי קשה דלמה לא יקדים את הפת השניה משום שהיא גדולה. ולתוס' י"ל דחביב עדיף גם מגדול. ולריטב"א י"ל דגדול אינו מעלה כלל, דבסוגיין פי' דטעמא דרב הונא דמברך על הפתיחתן משום דמקרבן הנייתן עיי"ש, ובצל גדול י"ל דמעלתו משום שמתוק כפי' ר"ת.

אבל כל זה לא יעלה לרש"י דס"ל בסוגיין דגדול הוא מעלה לכו"ע גם בבצל וגם בפת.

אבל נראה דרש"י לשי' דפת צנומה היינו יבשה ששרה בקערה, ודלא כהריטב"א ועו"ר שפירשו דפת צנומה היינו חתוכה לחתיכות קטנות, וביארנו לעי' דפליגי במחלוקת רש"י והרמב"ן עה"ת (בראשית מ"א כ"ג) בביאור מהו צנומות דקות. וא"כ לרש"י י"ל דהפת הצנומה אינה קטנה מהפת האחרת, אלא דלא שייך בה בציעה משום שהיא יבשה ושרויה.

^{מ"ה} ומה שתירוץ דפשיטא להו לתוס' מסברא דטעמא דר' הונא משום שחביב עדיף משלם ולכן מברך על איזה שירצה פי' איזה שחביב לי' טפי, תמוה דא"כ כשבאו התוס' לק' ד"ה ומר) להוכיח אליבא דר"ת דמש"א ר' ירמיה בר אבא כתנאי לא קאי ארב הונא ור' יוחנן, כיון דלרב הונא מברך על איזה שירצה, למה לא הוכיחו טפי דהא טעמא דרב הונא משום דחביב עדיף ומה זה ענין לבצל גדול. ואם נפשך לומר דבצל גדול הוא חביב א"כ יקשה לאידך גיסא למה לא פי' ר"ת דבאמת התנאי קאי ארב הונא ור' יוחנן, דרב הונא ס"ל חביב עדיף וכן בצל גדול, ור' יוחנן ס"ל שלם עדיף וכן בצל שלם.

תוד"ה כתנאי. מש"כ להוכיח דבצל גדול לאו היינו שגדול בכמות מן השלם, יל"ע למה לא כתבו הוכחה אחרת, דהרי הגמ' מדמה בצל גדול וחשוב לפרוסה של חיטין, ומסקנת הגמ' דחשוב עדיף, ואילו בפת דעת התוס' דרב הונא ור' יוחנן מיירי בפתייתין גדולים ומ"מ לר' יוחנן שלם עדיף, וגם לרב הונא מברך על איזה מהן שירצה. ושמא התוס' רצו להקשות אליבא דרש"י.

אלא דזה תלוי בביאור דברי התוס' לעיל שכתבו בשם רש"י דלר' יוחנן מברך על השלם אפילו אם הפתייתין גדולים, דלעיל ביארנו דזהו רק לש"י ר' ירמיה בר אבא דלת"ק שלם עדיף, ולדידיה שלם עדיף גם מחיטין. וא"כ ניחא דמעלת בצל גדול הוא כמו מעלת פתייתין גדולין, ולת"ק אליבא דר' ירמיה בר אבא שלם עדיף מתרוייהו. אבל לק' (על דברי התוס' ד"ה כל) יתבאר שהתוס' באמת נקטו בדעת רש"י (ושמא גרסו כן) דלר' יוחנן שלם עדיף מגדול גם לדעת סתמא דהש"ס דטעמא דת"ק משום שמתקיים, ובדאיכא כהן לכו"ע בצל גדול עדיף מבצל שלם, ומ"מ דעת ר' יוחנן דפת שלמה עדיפא מפתייתין גדולים. וא"כ הדק"ל דמזה גופא הו"ל להתוס' להוכיח דהמעלה דבצל גדול אינו מצד גודלו.

אבל באמת ניחא דהתוס' לק' (שם) כתבו דגדול הוא מעלה בבצל דוקא ולא בלחם, משום שהכהן ניח"ל בכך. ולכן בצל גדול הוא חשוב, ודמי לפת חיטין שחשוב, אבל פתייתין גדולים אינם חשובים. ולכן מזה לא יכלו התוס' להוכיח דמעלת בצל גדול אינו מצד גודלו.

תוד"ה כל. הגרעק"א תמה דהרי התוס' בדיבור שלפנ"ז ביארו דמעלת בצל שלם משום שמתוק והוי בכלל כל חלב לה' ודומה למעלה חיטין דאקדמיה קרא, ואינו ענין כלל למעלת פתייתין גדולים.

וכתב הרש"ש דע"כ דיבור זה של התוס' הוא אליבא דרש"י.

אבל א"כ מבואר מדברי התוס' שהבינו דמש"כ בשם רש"י דלר' יוחנן מברך על השלם אפילו אם הפתייתין גדולים קאי לכו"ע ואפילו לדעת סתמא דהש"ס, ודלא כמה שביארנו לעיל דרש"י באמת סתם מה הדין לר' יוחנן כשהפתייתין גדולים משום דתליא במחלוקת סתמא דהש"ס ור' ירמיה בר אבא אם לת"ק שלם עדיף או חשוב עדיף, והתוס' שכתבו בשם רש"י דמברך על השלם אפילו כשהפתייתין גדולים היינו דלר' ירמיה בר אבא הוא כן, וכתבו זה כהקדמה למשה"ק דלר' ירמיה בר אבא הוי סברות הפוכות, וכמשי"נ לעיל. דלפי"ז אי"צ לחלק בין פתייתין גדולים לבצל גדול, דהכל אחד, דהוי חשוב, ותלוי בטעמא דת"ק.

ולפי"ד הרש"ש צ"ל דהתוס' באמת גרסו בדברי רש"י דלר' יוחנן מברך על השלם אפילו כשיש שם פתייתין גדולים, ואפילו לדעת סתמא דהש"ס. ולכן הוקשה להם איך קאמר סתמא דהש"ס

של חיטין. וביאר ר"ת דקדימת חיטין היא משום שמוקדם בקרא והוי חיוב גמור, אבל קדימת שלם אינה מכח הקרא רק מסברא ואינו חיוב גמור רק מצוה מן המובחר בעלמא.

(ועפ"י דברי ר"ת אלה מבואר טפי תוקף קושיית התוס' בהמשך (ד"ה ומר) שהקשו איך מדמה הגמ' קדימת בצל גדול לקדימת פרוסה של חיטין, כיון דקדימת פת חיטין משום שמוקדם בקרא. ותירצו דגם בצל גדול יש לו מעלה מצד הקרא דכל חלב לה').

ולכאורה תמוה הא גם רב הונא נקט לשון זה דמברך על הפתייתין, ולא קאמר מצוה מן המובחר, והרי אין שם קדימה בקרא שיהיה חיוב גמור. והו"ל לרב הונא לומר דמצוה מן המובחר לברך על הפתייתין.

ונראה דמזה הכריח ר"ת דלרב הונא אין כאן קדימה כלל, ומש"א דמברך על הפתייתין אין הכוונה דחייב לעשות כן אלא דיכול לעשות כן דליכא קדימה ומברך על איזה מהן שירצה. ולכן לא נקט רב הונא לשון מצוה מן המובחר.

נמצא דרב הונא לא נקט לשון מצוה מן המובחר משום שאין כלל מצוה להקדים את הגדול, דשוין הם, ואילו לענין פת חיטין להיפך הגמ' לא נקטה לשון מצוה מן המובחר משום שאינה מצוה גרידא אלא חיוב גמור.

ג. אבל קשה לי על דברי תוס' ר' יהודה, דהרי ר' ירמיה בר אבא אמר כתנאי ופי' רש"י וגם ר"ת דקאי אהא דפרוסה של חיטין ושלמה של שעורים, ות"ק ס"ל דשלם עדיף, ומברך על השלימה של שעורים ולא על הפרוסה של חיטים, ולר' יהודה חשוב דהיינו חיטין עדיף, ומברך על הפרוסה של חיטין ולא על השלימה של שעורים. וקשה איך ס"ל לת"ק דשלם עדיף, כיון דקדימת שלם אינה אלא בגדר מצוה מן המובחר, ואילו קדימת חיטין היא בגדר חיוב דעליו הוא מברך, ואיך תגבר קדימה שהיא רק למצוה מן המובחר על קדימה שהיא מן הדין.

אלא מאי אית לך למימר, דת"ק יחלוק על עצם ההנחה דקדימת שלם היא רק מצוה מן המובחר, ויסבור דשתי הקדימות הן מן הדין, או שתיהן מצוה מן המובחר. אבל א"כ קשה דנמצא סברות הפוכות, דלדעת ר' יהודה (וכן לדעת ת"ק לפי מה שדחה הגמ' דגם הוא ס"ל חשוב עדיף) קדימת חיטים לא רק שהיא מתגברת על קדימת שלם אלא שהיא יתירה ממנה ביסודה דקדימת חיטין מן הדין וקדימת שלם למצוה מן המובחר, ואילו לדעת ת"ק (אליבא דר' ירמיה בר אבא) קדימת חיטים לא רק ששוה לקדימת שלם ביסוד גדרה אלא שהיא גם פחותה ממנה במעלה ונדחה בפניה. והרי כל עיקר שיטת ר"ת היא למאן בסברות הפוכות, וצ"ע.

ומשמע שהוא מעיקרא דינא ולא רק לחומרא בעלמא. וקשה דבהל' תרומה פסק בפשיטות דבצל שלם עדיף מגדול וכו"ל וא"כ מן הדין יבצע על שלימה של שעורים, דהש"ס מדמה ליה פרוסה של חיטים לחצי בצל גדול.

[ואת"ל דהרמב"ם אינו מפרש "כתנאי" כרש"י ותוס' דקאי על דין פרוסה של חיטים, כ"א על עיקר פלוגתא דר' הונא ור' יוחנן, אבל פרוסה של חיטים עדיף מחצי בצל גדול, א"כ יקשה להיפך דהש"ס סתם לעיל דבפרוסה של חיטים מודה ר' יוחנן דמברך על הפרוסה, ואם ה"כתנאי" לא קאי על זה אם כן קמה מילתא כן, ואם כן מאי קאמר הגמ' דירא שמים יוצא ידי שניהם, והא אין בזה פלוגתא כלל. וביותר איך סתם הרמב"ם שחייב לבצוע על שניהם, כיון שבאמת הדין שפרוסה עדיפה.]

ונראה דע"כ הרמב"ם מפרש דמה דקאמר הגמ' דיר"ש יוצא ידי שניהם אין הפירוש ידי שתי דעות דפליגי, רק ידי שניהם היינו ידי שתי המעלות, מעלת שלם ומעלת חיטים. דכיון שאפשר לצאת ידי שניהם אין לוותר על מעלת שלם.

וכן איתא ברא"ש ידידי שניהם היינו שתי הככרות, ודייק כן מלשון הרי"ף שכתב ידי שתייהן לשון נקיבה ע"ש. וכתב הרא"ש דלפי"ז מש"א "בין התלמידים" היינו בין ת"ק ור' יהודה, פי' דאף דבוראי הלכה כת"ק, ומה שבוצע משתייהן הוא לקיים שתי המעלות, מ"מ אגב כך גם משים שלום בין ת"ק ור' יהודה. וזהו כר' ירמיה בר אבא דת"ק ור' יהודה פליגי אם שלם עדיף או חשוב עדיף. ואפשר דמכאן למד הרמב"ם לפסוק כר' ירמיה בר אבא ולא כסתמא דהש"ס.

ויש להעיר דהרמב"ם לא הזכיר מעלת גדול כלל – לא לענין תרומה ולא לענין ברכה. וקשה נהי דקיי"ל כר' יוחנן דשלם עדיף מ"מ נפק"מ בשני שלמים או שתי פרוסות ואחת מהן גדולה, ועוד דלמה לא נאמר דאם יש גדול ושלם יבצע משניהם לצאת ידי שתי המעלות, כמו בפרוסה של חיטין ושלם דאף ששלם עדיף כמש"פ הרמב"ם בהל' תרומה מ"מ יוצא ידי שתי המעלות. אלא משמע דהרמב"ם ס"ל דלענין ברכה גדול אינו מעלה כלל, ורב הונא קאמר דיברך על איזה שירצה (ומה"ט גופא לא פירש ידידי שניהם היינו ידי רב הונא ור' יוחנן), ומעלת בצל גדול משום שהוא מתוק כפי' התוס', והרמב"ם בהל' תרומה לא הוצרך להזכיר מעלת בצל גדול משום שסמך על מש"כ דתורמין מן היפה.

אם שלם וחשוב הן מעלות בברכה או בכביעה

הנה הרמב"ם כתב כל דיני קדימה בברכות – כגון קדימת חביב וקדימת מין ז' – בפ"ח, אבל הדינים דסוגיין – דמצוה לבצוע על ככר שלם וכן הדין דנוטל הפרוסה של חיטין עם שלמה של

דלכו"ע כשיש שם כהן חשוב עדיף, דהיינו דבצל גדול, והא לר' יוחנן שלם עדיף מפתיתין גדולים. והוצרכו לתרץ דלענין ברכה גדול אינו חשיבות.

אבל תימה דרש"י כתב דלרב הונא אם הפתיתין אינם גדולים על איזה שירצה יברך, ואם הפתיתין גדולים מברך עליהם. ולפי הבנת התוס' בדברי רש"י מנ"ל לרש"י דלרב הונא גדול הוי מעלה כלל, כיון דלר' יוחנן גדול אינו נחשב חשוב, ומנ"ל דרב הונא פליג על זה, ואף דרב הונא אמר דמברך על הפתיתין אבל היינו דיכול לברך עליהם, דהרי קאי גם כשאין הפתיתין גדולים, וא"כ גם כשהפתיתין גדולים הו"ל לרש"י לפרש כן.

משא"כ למה שפירשנו לעיל ניהא דרש"י למדו מדין בצל גדול, דגדול הוי מעלה לכו"ע כדחזינן מדברי ר' יהודה, ולרב הונא גם ת"ק ל"פ אלא באין שם כהן. ואין סיבה לחלק בין בצל לגדול לפתיתים גדולים, דבתרווייהו הגדלות היא מעלה. וגם לר' יוחנן גדול הוי מעלה, אלא דגם שלם הוא מעלה, וכשיש שם שלם וגדול תלוי במחלוקת ר' ירמיה בר אבא וסתמא דהש"ס בטעמא דת"ק, וככל מה שמבואר ומפורש לעיל.

יר"ש יוצא ידי כולם כו'. התוס' פירשו דקאי אשלימה של שעורים ופרוסה של חיטים. וכן נראה שפי' הרמב"ם. והרשב"א הביא בשם הראב"ד להקשות ע"ז דמהיכ"ת לעשות כן דהא לא קמה מילתא דר' ירמיה בר אבא כלל, פירוש דבריו דר' ירמיה בר אבא אמר דהדין של פת שעורים ופרוסה של חיטין תלוי בתנאי, ולא קמה מילתא ולכו"ע חשוב עדיף וטעמא דחכמים דתורם בצל קטן שלם משום שמתקיים, ע"ש ברשב"א מוכיח כן מדלא פריך הגמ' מאותה משנה על שי' ר' הונא דמברך על הפתיתים ולית ליה המעלה דשלימות כלל ע"ש. ולא הבנתי הקושיא כ"כ דשמא לר' הונא אמנם מוכרחים לומר כן דטעמא דחכמים משום שהוא מתקיים, אבל ר' יוחנן מצי לסבור דטעמייהו דחכמים משום דשלם עדיף (ואדרבא נאמר שמשם למד ר' יוחנן) וא"כ באמת אליבא דר' יוחנן יהיה דין פרוסה של שעורים תלוי בתנאי. וכן מבואר ברמב"ם פ"ה תרומות ה"ב שפסק שתורם בצל קטן שלם אפילו יש שם כהן, הרי שפוסק דטעמא דחכמים משום דשלם עדיף ולא משום שמתקיים, וע"כ משום דקיי"ל כר' יוחנן. וא"כ שפיר י"ל דיר"ש יוצא ידי שניהם היינו ידי מחלוקת ר' יהודה וחכמים אם חשוב עדיף או שלם עדיף. אי"נ אפי"ת דהלכה כחכמים ואי"צ לצאת ידי דעת ר' יהודה אבל יר"ש יוצא ידי שתי הסברות אם טעמא דחכמים משום ששלם עדיף, וא"כ צריך לבצוע על השלם, או טעמא דחכמים משום שמתקיים, ובאמת חשוב עדיף וצריך לבצוע על פרוסה של חיטים.

ומ"מ צ"ב בדעת הרמב"ם שכתב בפ"ז ברכות ה"ד וז"ל ואם היתה שלימה של שעורים ופרוסה של חיטים מניח שלימה בתוך פרוסה ובצוע משניהם כדי שיבצע מחיטים ומשלימה עכ"ל.

שעורים ובוצע על שניהם – כתב בפ"ז עם דיני דרך ארץ הנוהגים בסעודה ובכללם דיני בציעה.

וברור מסיודור דבריו דס"ל דכל הנך קדימות דסוגיין אינן מעלות מצד הברכה אלא מצד הבציעה. וכן מורה לשונו (פ"ז ה"ד) שכתב שמצוה מן המובחר לבצוע ככר שלמה. הרי דתלה לי בבציעה.

ונראה דהרמב"ם לשיטתו (פ"ח הי"ג) שכתב וז"ל היו לפניו מינין הרבה אם היו ברכותיהן שוות מברך על אחת מהן ופוטור את השאר. ואם אין ברכותיהם שוות מברך על כל אחת מהן ברכה הראויה לו, ואי זה מהם שירצה להקדים מקדים. ואם אינו רוצה בזה יותר מזה אם יש ביניהם אחד מז' המינים עליו הוא מברך תחילה עכ"ל. ובכהגר"א (סי' רי"א) דקדק שבראש דבריו כשדיבר מברכותיהם שוות לא הזכיר כלל שיברך על החביב או על מין ד', רק אח"כ כשדן בשני מינים שאין ברכותיהן שוות הוא שכתב שיקדים איזה שירצה (היינו החביב) ואם אינו רוצה באחד יותר מחבירו יקדים דמין ז'. ומשמע שאילו בשברכותיהן שוות אין קפידא על איזה יברך כלל. ופי' הגר"א שהרמב"ם פסק כמ"ד לק' (מא.) בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת, וגם לא גרס כג' ס"ש "אף בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת", כ"א "בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת", (בלא "אף"), וסובר דלמ"ד דבשאין ברכותיהן שוות מחלוקת לא נחלקו תנאי בשברכותיהם שוות, ושם אין קפידא כלל.

וא"כ בסוגיין דברכת כל הככרות שוה ואין אנו דנים אלא על איזו ככר לברך אין דיני קדימה מצד הברכה כלל. ולכן נקט הרמב"ם דכל דיני הקדימה דסוגיין אינן אלא מצד דיני בציעת הפת.

ב. אבל לשאר הראשונים דס"ל דיש דיני קדימה גם כשברכותיהן שוות, א"כ יש לעיין בהא דרנב"י דיר"ש יוצא ידי שניהם ומניח פרוסה בתוך שלמה ובצוע, ולדעת ר"ת קאי אפרוסה של חיתין ושלמה של שעורים, ופרש"י בלשון שני והסכימו לזה גם התוס' שמברך על השלמה ונראה כבוצע מן הפרוסה, וקשה נהי דע"י שנראה כבוצע משניהם המעשה בציעה מתיחס לשתייהן, אבל כיון שלא בצע אלא את השלמה בודאי אוכל ממנה – דכי ינגוס מן הפרוסה בלא בציעה – ונמצא שלא בירך אלא על של שעורים, וקשה הא מדיני הברכה להקדים המוקדם בקרא.

ושי"ל דכיון שנראה כבוצע מן הפרוסה והמעשה בציעה חל גם על הפרוסה לכן הברכה חלה גם על הפרוסה אע"פ שלא אכל ממנה. כי הברכה חלה על הככר דרך הבציעה.

וכיוצא בסברא זו כתבנו לעי' (עמ' א') בביאור דברי הרא"ש ועו"ר שכתבו דטעמא דרב חייא בר אשי שיכול לברך על פת צנומה בקערה והרי איבד מעלת שלמה משום שבשעת הבציעה היתה שלמה והבציעה היתה לשם הברכה. דקשה סוכ"ס הברכה לא היתה על שלמה. וכתבנו דהברכה חלה ע"י הבציעה וכיון דבשעת הבציעה היתה שלמה חשיב שבירך על שלמה.^מ

ובעיקר הקושיא, הב' מרדכי הברמן נ"י העיר על נכון דכמו שכתבו התוס' לעי' דכשמברך על כל הככר ואח"כ בוצע ונפלה הפרוסה דאי"צ לברך שנית כיון שבשעת הברכה חלה הברכה על כל הככר, כע"ז י"ל דכשמברך על פרוסה ושלמה מצד הברכה דיינין דהברכה היתה על הכל כיון שנקט הכל בידו כשבירך, וזו הערה נכונה.

אלא שצריך להבין א"כ למ"ל לתוס' טעמא דנראה כבוצע מן הפרוסה כלל, תפ"ל שנטל הפרוסה בידו בשעת הברכה. (ודוחק לומר דמלבד מה שקדימה בקרא היא מעלה בברכה היא גם מעלה בבציעה, ומצד הברכה סגי במה שנטל שניהם אבל מצד הבציעה צ"ל נראה כבוצע מן הפרוסה.) וע"כ צריכים אנו עדיין לומר דחלות הברכה תלויה בבציעה, ואפילו נטל שתייהן בידו לא היתה הברכה יכולה לחול על הפרוסה בלי שיהיה נראה כבוצע גם אותה.

אבל ע"ע בתוד"ה הכל ומה שכתבנו שם.

ג. אבל דעת הרא"ה והריטב"א לעיל (עמ' א') בסוגיא דפת צנומה בקערה, דכל מה שיש לברך על פתיחים גדולים שיכול לבצוע אותם ולא על פתיחים קטנים שאינו יכול לבצוע אותם הוא משום שע"י הבציעה מראה שהברכה היתה על לחם גדול דשייך בי' בציעה. (והארנו בדבריהם לעיל.) ומשמע דס"ל שאין הבציעה דין בפנ"ע רק שיש מעלה לבצוע להראות שהברכה היתה על פתיחין גדולין ולא על פרוסה גרידא. וא"כ איך מתפרש הא דרנב"י דמניח פרוסה כו', דמה יועיל מה שבצוע על שתייהן ומה איכפת לן בבציעה, דלכאורה כל הקדימות הן מצד הברכה, והברכה חלה על זו שבירך עליה, ולכאורה היינו זו שאכל ממנה.

והיה אפשר"ל דהרא"ה והריטב"א יפרשו דבצוע משתייהן, ועיקר הכונה באמת לא לבציעה אלא לאכילה, דבצוע ואוכל משתייהן.

אבל באמת הרא"ה והריטב"א לשיטתם פירשו סוגיין באופן אחר לגמרי, דרב הונא ס"ל דפרוסה עדיפא משום דמקרבא הנייתה, ור' יוחנן ס"ל דשלמה עדיפא דיותר מהודר, ורנב"י אמר שיצא ידי דרב הונא ודר' יוחנן, שיברך כשהשלמה המהודרת למעלה ועי"ז

^מ אבל שם י"ל באופן אחר דבאמת ס"ל לרא"ש דשלמה אינה מעלה אלא מצד הבציעה ולא מצד הברכה. אבל יקשה לפי"ז דא"כ מאי פריך רבא דכי כליא ברכה אפרוסה כליא. וכתבנו עוד מזה שם.

שיטת הרא"ש (פסחים פ"י סי' ל') שמברך המוציא על השלימה, ועל אכילת מצה על הפרוסה.

התוס' בברכות (לט:) הביאו שיטה – והעידו שכן המנהג – שהיא כעין שיטת הרא"ש, אבל יש שם תוספת, שמברך המוציא על השלימה, ובוצע, "ונראה כבוצע מן הפרוסה", ואח"כ מברך על אכילת מצה על הפרוסה. ותוספת זו ש"נראה כבוצע מן הפרוסה" צריכה ביאור.

הטור מביא שיטה הפוכה, והיא שיטת ר"ח, שמברך המוציא על הפרוסה, ועל אכילת מצה על השלימה.

ומחמת מחלוקת זו כתב השו"ע שיאכל ב' כזיתים^מ, כיון שיש פלוגתא על איזו מצה קאי ברכת על אכילת מצה, ובאותה מצה צריך לאכול הכזית של מצוה.

כל אלו השיטות צ"ב. והיותר מובנת היא שיטת הרא"ש, דדין לחם עוני שייך למצת מצוה ומעמידה על פרוסה, ואילו המוציא מברך על שלמה כמו בכל השנה. אבל דברי התוס' צ"ב, ושיטת ר"ח לכאורה אינה מובנת כלל, כי איזו סברא יש שדוקא המצה של המוציא – שאינו מקיים בה המצוה – היא שצ"ל לחם עוני, ואילו המצה של על אכילת מצה – שהיא המצת מצוה – היא השלימה.

ג. ונראה שסברת ר"ח היא שהדין של לחם עוני – מה דרכו של עני בפרוסה – נאמר בבציעה – כי בבציעה הוא ששייך חילוק בין שלימה לפרוסה. והרי כל הסוגיא בברכות (לט:) מדברת בדיני בציעה, ובתוך אותה סוגיא נאמר דין זה דבפסח צ"ל פרוסה. וגם לשון הגמרא מורה כן: אמר רב פפא, הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע.

שוב הראוני שבפי' ר"ח שנדפס מחדש עמ"ס ברכות שם מפורש דמה דרכו של עני "לבצוע" בפרוסה כו'.

וסובר ר"ח שתורת בציעה שייכת לברכת המוציא, ורק הלחם שמברך עליו המוציא הוא ששייך בו תורת בציעה. ולכן דוקא הלחם שמברך עליו המוציא הוא שצ"ל פרוסה. וממילא מברך על אכילת מצה על המצה האחרת, משום חבילות חבילות.

ולבאר יותר, כי ברכת אכילת מצה היא על מצות אכילה, ואכילה היינו שלוקח כזית וכולע, ועל זה לא תפיס תורת שלימה ופרוסה. אלא שלימה ופרוסה שייכים לבציעה, שהיא תחילת הסעודה, וע"י שהבציעה היא בפרוסה נעשה אכילת של "מה דרכו של עני

נראה שמברך על ככר מהודרת, אבל אוכל מן הפרוסה דמקרבא הנייתה. ולפי"ד מש"א "ובצוע" היינו שבוצע ואוכל מן הפרוסה, ונתקיימו שתי המעלות בברכה, שבירך על ככר מהודרת אבל אכל באופן של מקרבא הנייתה.

מוציא מצה

ראיתי להעתיק כאן מה שכתבנו בשיעורים עמ"ס פסחים בענין מוציא מצה, והנחת פרוסה בתוך שלימה:

מבואר בגמרא בברכות שבפסח כורך המצה הפרוסה בתוך המצה השלימה ובוצע, משום שדורשים לחם עוני, מה דרכו של עני בפרוסה כו'. ודעת הרא"ש (פסחים פ"י סי' ל') שצריך שלש מצות, שתיים שלמות משום לחם משנה, ואחת פרוסה משום לחם עוני.

אבל דעת הר"ף והרמב"ם (פ"ח חו"מ ה"ו) שאין צריך אלא שתי מצות, אחת שלימה ואחת פרוסה. ומבאר הר"ף משום שדין לחם עוני מגרע אחד הלחמים של לחם משנה. וכ"כ הרמב"ם (שם) וז"ל ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני עיי"ש.

אלא שצריך להבין לשיטתם למה לא יגרע דין לחם עוני את שתי המצות, ויקח שתי פרוסות. וזה יתבאר בהמשך.

ב. עוד נחלקו ראשונים בשתי הברכות – המוציא ועל אכילת מצה – על איזו מצה מוסבת איזו ברכה. דעת התוס' בפסחים (קטז). שמברך שתי הברכות על המצה הפרוסה. ובתוס' בברכות (לט:) ייחסו שיטה זו לר' מנחם מווינא. ואף שאין עושין מצוות חבילות חבילות, ביארו התוס' שכלל זה לא שייך בברכת הנהנין. (ועי' תוס' פסחים קטז. ד"ה והדר בסופו מש"כ בשם הרב יוסף טוב עלם ומה שחלקו עליו, ובמש"נ בישמח אב עמ"ס פסחים קיד: בענין שני טיבולין.)

אבל ראשונים אחרים סוברים שגם בברכת הנהנין נאמר הכלל שאין עושין מצוות חבילות חבילות, וצריך לברך שתי הברכות על מצות נפרדות. אלא שנתפרדו הדעות על איזו מצה מוסבת איזו ברכה:

^מ כ"כ בשו"ע הגרש"ז ובמשנ"ב, אבל ברא"ש מבואר דגם לשיטת עצמו צריך שני כזיתים, שצריך לאכול כזית מן המצה של המוציא, והמשנ"ב תמה ע"ז, ואכ"מ.

וממילא שהוא מגרע מהלחם משנה, דפשיטא לי' להרי"ף שצריך לבצוע על הלחם משנה, שזהו עיקר דין לחם משנה, שבוצע על ב' ככרות, כלשון הגמ' בברכות (לט:).

אבל קשה דהרא"ש בברכות ס"ו כ"א כתב שבוצע גם מן הפרוסה משום לחם עוני, ולכאורה זהו רק לשי' הרי"ף אבל לשי' הרא"ש עצמו הבציעה היא מן השלימה דוקא כמבואר בדבריו בפסחים. ועוד דהרא"ש בברכות כונתו להביא ראיה להך לשון ברש"י בפרוסה של חיטין ושלמה של שעורים דקאמר רנב"י דיר"ש מניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע דהכונה שבוצע משתייהן עיי"ש, ומייתי הרא"ש ראיה ממה שאותו לשון דמניח פרוסה כו' ובוצע מצינו בפסח, וא"כ מבואר דגם שם הכונה שצריך לבצוע משתייהן, והרי לכ' בין להרא"ש בין להרי"ף הבציעה היא רק ממצת המוציא, ולא פליגי אלא איזו מצה היא המצה של המוציא.

ושמא גם ברכת על אכילת מצה צריכה בציעה, דכל ברכה על לחם היא עם בציעה, ולכן צריך לבצוע משתייהן, מן השלמה משום המוציא ומן הפרוסה משום מצת מצוה שהיא צ"ל לחם עוני. ועי' בהמשך ראיה לזה מדברי תוס' הרא"ש שם.

ומש"כ בפסחים דהרוצה לצאת ידי שתי השיטות כו' ה"ק דלרא"ש היה מברך המוציא על השלמה ובוצעה, ועל אכילת מצה על הפרוסה ובוצעה, ולרי"ף היה מברך שתי הברכות על הפרוסה ובוצעה (או אם אית לי' טעמא דחבילות חבילות היה מברך המוציא על הפרוסה ובוצעה ועל אכילת מצה על השלמה ובוצעה) אבל השתא לצאת ידי שתי השיטות ממתין לבצוע עד אחר שתי הברכות ובוצע שתייהן.

ה. ולפי"ז מתורץ מה שנתקשנו לעיל בשיטת הרי"ף והרמב"ם, הסוברים שדין לחם עוני מגרע בלחם משנה. והקשינו א"כ נימא ששתי המצות צ"ל פרוסות.

אבל להאמור ניחא, שהרי דין לחם משנה הוא שצריך לבצוע "על שתי ככרות", ומ"מ מבואר בגמרא (ברכות שם) דרב כהנא נקט תרתי ובצע חדא, וכך פסק הרי"ף. (אבל דעת הרשב"א שר' זירא חולק עיי"ש.) ומעתה, כיון שלחם עוני הוא דין בבציעה, שצריך לבצוע מצה פרוסה, והרי גם כשנוטל לחם משנה אינו בוצע אלא אחד, ואותה מצה שבוצע לשם לחם משנה היא שצ"ל פרוסה, ולא האחרת.

אבל אכתי צ"ע בדעת הגר"א דס"ל דהעיקר כהרי"ף והרמב"ם דלוקח ב' מצות, הרי דדין לחם עוני מגרע בלחם משנה, והוא עצמו ס"ל (סי' רע"ד) כהרשב"א דלדינא בוצע משתי הככרות של לחם משנה, וא"כ למה לא יגרע דין לחם עוני בשתי המצות. וצ"ל דס"ל דלדין לחם עוני סגי במה שמגרע משבת ויו"ט בעלמא, דבעלמא נקט תרתי והשתא מצה וחצי. ועי' בדברי הגר"א שהקשה על הרא"ש דלוקח ג' מצות דהר"ז עשירות שהוא יותר מלחם משנה בעלמא, דהרי דדנים על כל הככרות יחד. וא"כ ה"ה

בפרוסה". ולכן כל ענין זה של פרוסה שייך למצה של המוציא, כי ברכת המוציא נתקנה על הבציעה וכמש"נ. אבל ברכת על אכילת מצה קאי על האכילה, ובוזה ל"ש תורת פרוסה.

ובמרדכי כתב שדרכו של עני בפרוסה כשמברך המוציא, ונראה שהכונה ג"כ על דרך זה.

ומאד מאירים לפי"ז דברי הרמב"ם (פ"ח חו"מ ה"ו) וז"ל: ולוקח שני ריקיין וחולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ. ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר ימים טובים משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. ואחר כך כורך מצה ומרור כאחת ומטבל בחרוסת ומברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצות ומרורים ואוכלן עכ"ל.

ומבואר שכל הדין ד"לחם עוני" שייך לברכת המוציא, ולא לברכת על אכילת מצה. והיינו כנ"ל משום שהוא דין בבציעה.

ד. ויש להביא ראיה גדולה לביאור זה מדברי הרא"ש (פסחים שם).

דהנה ראינו עד עתה ב' מחלוקות – מחלוקת הרי"ף והרא"ש אם הדין לחם עוני מגרע מהלחם משנה, ואי"צ אלא ב' מצות, או שלחם עוני לחוד ולחם משנה לחוד, וצריך ג' מצות, ומחלוקת ר"ח והרא"ש אם מברך על אכילת מצה על הפרוסה והמוציא על השלימה, או להיפך. ולכאורה אין שתי המחלוקות תלויות זב"ז כלל.

אבל עי' ברא"ש אחר שהביא דעת עצמו, שמביא ג' מצות, ומברך המוציא על אחת מהשלימות ובוצע, ואח"כ על אכילת מצה על הפרוסה. ואח"כ מביא שיטת הרי"ף שדי בשלימה ופרוסה ואי"צ מצה שלישיית. ומסיק וז"ל והרוצה לצאת ידי חובת שניהם יברך המוציא ועל אכילת מצה ויבצע מן השלימה ומן הפרוסה עכ"ל.

פי', דפשיטא לי' דלהרי"ף המוציא קאי על הפרוסה. וא"כ איך יבצע אחר המוציא, דלהרא"ש צריך לבצוע השלימה, ולרי"ף צריך לבצוע הפרוסה. ואם יבצע שתייהן אחר המוציא א"כ ברכת המוציא תהיה מוסבת על שתייהן, ואח"כ כשיברך על אכילת מצה יהיה חבילות חבילות. ולכן ממתין לבצוע עד אחר שתי הברכות באופן שאין הבציעה קובעת על איזו מצה בירך המוציא.

מבואר דפשיטא לי' דלהרי"ף בוצע על הפרוסה. ואיפה ראה זה בדברי הרי"ף.

ולדברינו מבואר מאד. שהרא"ש הבין שממוצא שיטת הרי"ף שדין לחם עוני מגרע בלחם משנה מוכח שהוא דין בבציעה, דאם לא כן למה יגרע הלחם משנה, ולמה לא יקח פרוסה בפנ"ע למצות מצה. אלא ע"כ שדעת הרי"ף דלחם עוני הוא דין בבציעה,

חבילות חבילות צריך לברך המוציא על השלימה דוקא, ועל אכילת מצה על הפרוסה דוקא, שהרי הוא סובר שאין דין לחם עוני מגרע בדין לחם משנה, וצריך א"כ לבצוע על שתי שלימות, ולבצוע אחת מהן, והמוציא הרי נתקנה על הבציעה, ועל כרחק שמברך המוציא על השלימות. ואילו על אכילת מצה צריך לברך דוקא על הפרוסה שהיא המצת מצוה. אבל התוס' לא הזכירו מצה שלימית, משום שהם סוברים שלחם עוני הוא גם כן דין בבציעה, ולכן דין לחם עוני מגרע בלחמי משנה, ולכן אלמלא טעמא דאין עושין מצוות חבילות חבילות היה מברך שתי הברכות על הפרוסה, וכשיטת ר' מנחם מוינא.

והנה הראשונים בברכות הביאו דר"י היה בוצע משתיהן, אלא דהתוס' שלנו כתבו דטעמו משום דאי"ז חבילות חבילות כיון שבוצע משתיהן, משמע דאמנם ס"ל דיש דין חבילות חבילות בברכת הנהנין אבל כיון שבוצע משתי המצות אי"ז חבילות חבילות, אף שעיקר כונתו לפרוסה, דכבר אי"ז כמשאוי. אבל בתוס' הרא"ש כתבו דטעם הר"י משום דס"ל דל"ש חבילות חבילות בברכת הנהנין. ולפי"ז יקשה א"כ מ"ט בצע ר"י מן השלמה כלל, ואמאי לא בצע הפרוסה לבודה, כשיטת רבינו מנחם מוינא. וע"כ משום דס"ל דברכת המוציא קאי על השלמה, ורק ברכת על אכילת מצה קאי על הפרוסה. נמצא ששיטת הרא"ש תואמת את שיטת ר"י כפי שהיא מובאת בתוס' הרא"ש.

אלא דעדיין קשה מ"ט לא בצע מן השלמה לבודה, דהרי על הפרוסה מברך רק על אכילת מצה ומה ענין בציעה לזה. ומה ראה למש"נ לעיל בדעת הרא"ש דגם ברכת על אכילת מצה טעונה בציעה.

והנה באמת יל"ע לשיטת הרא"ש שמברך המוציא על השלימה, ועל אכילת מצה על הפרוסה, א"כ למה צריך שלש מצות כלל, ולמה לא יקח שתי שלימות ויברך עליהן ויבצע, ואחר הבציעה הרי השלימה נעשה שתי פרוסות, ועל אחת מאותן פרוסות יוכל לברך על אכילת מצה ויתקיים דין לחם עוני. אבל התירוץ פשוט, שצריך שתהיה לו מצה פרוסה בשעת אמירת ההגדה. אלא מאי אית לך למימר, למה לא יקח שתי מצות שלימות ויברך עליהן המוציא ויאכל מהן, ואח"כ יברך על אכילת מצה על אותה פרוסה המונחת על השולחן מקודם. אבל פשוט שא"א לעשות כן, שא"כ באנו לטענת רב חסדא וכי מאחר שמילא כריסו ממנה יברך עליה. וע"כ צריך להניח הפרוסה שעל השולחן שאמר עליה את ההגדה בתוך השלימה כדי שתיכף אחר הברכה יאכל ממנה ביחד עם השלימה שבצע עליה.

(וקצ"ע שהגר"א ריש סי' תע"ה משמע שהשוה שיטת התוס' עם שיטת הרא"ש.)

ט. נתבאר ששלשת פלוגתות הראשונים במוציא מצה – אם צריך ג' מצות או ב', ומתי חוצים המצה, ועל איזו מצה מברכים איזו ברכה – סובבות סביב ציר אחד, והוא גדר דין לחם עוני. שיטת

להיפך דכל שאחת שלימה ואחת פרוסה גרוע מלחם משנה בעלמא ודי בזה לקיים דין לחם עוני.

ו. נמצינו למדים שנחלקו הרא"ש עם הר"י והרמב"ם בגדר דין לחם עוני. שלהרא"ש הוא דין במצת מצוה, שהמצה שמקיים בה מצות אכילת מצה צ"ל פרוסה. ולהר"י והרמב"ם הוא דין בבציעה, שהבציעה – שהיא תחילת הסעודה – של סעודת הלילה תהיה בפרוסה, ולכן הוא מתקיים במצה של המוציא דוקא.

ופליגי לשיטתם. שנחלקו גם מתי חוצים את המצה. דעת הרא"ש (בהלכות פסח בקצרה) כדעת הטור שבוצע המצה קודם מגיד. אבל שיטת הרמב"ם שאינו חולק המצה עד תיכף לפני מוציא מצה.

והוא מבואר, דלהרא"ש עצם המצת מצוה צ"ל פרוסה. וכיון שאומרים ההגדה על המצת מצוה – בשעה שפסח מצה ומרור מונחים לפניך – לכן חולקים המצה בתחילת ההגדה, כדי לומר ההגדה על מצת מצוה כדינה דהיינו לחם עוני.

אבל להרמב"ם כל דין פרוסה הוא במעשה בציעה, ואין שום טעם לחלק המצה קודם, דכל הדין של לחם עוני מתקיים אך ורק בזה שפותח הסעודה ע"י שמברך המוציא ובוצע מצה פרוסה.

ז. ומעתה נבוא לביאור השיטה שהביאו התוס' בברכות (לט:): והעידו שכן המנהג, שמברך המוציא על השלימה ובוצע, "ונראה כבוצע מן הפרוסה", ואח"כ מברך על אכילת מצה על הפרוסה.

ונראה ששיטה זו סוברת שדין לחם עוני נאמר בבציעה (כהר"י) כפשטות לשון הגמ' שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע מ"ט כו', אבל הוא גם דין במצת מצוה (כהרא"ש) שהרי מצוות התורה היא לאכול לחם עוני. אשר א"כ נאחזנו בסבך, שהרי מדין לחם עוני צריך לבצוע על הפרוסה, וממילא צריך לברך עליה המוציא שהרי ברכת המוציא לעולם נאמרת על הבציעה, אבל מאידך הפרוסה שהיא לחם עוני היא גם מצת המצוה וצריך לברך עליה על אכילת מצה. ואיך יברך שתי הברכות על מצה אחת הרי זה חבילות חבילות.

ולזה כתבו התוס' שאמנם מברך המוציא על השלימה ובוצע אותה, אבל נראה כבוצע גם על הפרוסה. דהיינו שמברך המוציא על השלימה ובוצע אותה, אבל הבציעה מתיחסת גם לפרוסה והוי בציעת עני, אבל עיקר הברכה על השלמה, ואח"כ מברך על אכילת מצה על הפרוסה כדי לקיים מצוות הלילה בלחם עוני.

(והמעייין בדברי התוס' שם יראה איך כל דברי התוס' מתבארים יפה עפ"י זה.)

ח. והנה הרא"ש באמת לא הזכיר ענין חבילות חבילות, ולדעתו נראה שאין צריך לזה וגם אלמלא הטעם שאין עושים מצוות

הפרוסה. ומ"מ אף שנראה כבוצע מן הפרוסה – דע"ז הוי בציעת עני – אבל אין הברכה חלה על הפרוסה כ"א על השלמה לחוד, דאם לא כן במה ניצול מחבילות חבילות. וא"ת למה לא יברך המוציא על הפרוסה, ועל אכילת מצה על השלמה (כשי"ר ח"ח), צ"ל דס"ל דגם מצת מצוה צ"ל לחם עוני דהיינו פרוסה.

ב. וקשה דלעיל כתבו התוס' דהא דיר"ש יוצא יד"ש היינו שבוצע מן השלמה ונראה כבוצע מן הפרוסה, וקשה דהתם לכ' צריך שתחול הברכה על הפרוסה ממש לקיים מעלת הפרוסה (דהיינו מעלת גדול לפרש"י, ומעלת חייטים לפי ר"ת).

וא"כ קשה ממנ"פ, אם במה שנראה כבוצע מן הפרוסה נחשב שבירך על הפרוסה א"כ בפסח למה אי"ז חבילות חבילות, ואם אינו נחשב שבירך על הפרוסה א"כ איך יר"ש יוצא ידי שניהן.

ג. ושמא היה אפשר – ונתעוררתי לזה ע"י ה"ב' יונתן בוקסר נ"י – דע"ז שנראה כבוצע מן הפרוסה חלה הברכה על הפרוסה ממש, ומ"מ אי"ז חבילות חבילות, דכיון שבירך המוציא על שתי המצות ועל אכילת מצה על הפרוסה לחוד כבר אי"ז בגדר חבילות, דכל שברכת המוציא כוללת גם מצה אחת שאינה בכלל ברכת על אכילת מצה אי"ז חבילות חבילות.

אבל קשה א"כ למה לא יברך המוציא על שתיהן ויבצע שתיהן ממש, ואח"כ יברך על אכילת מצה על הפרוסה הבצועה, דהיינו רבע מצה, דלכ' במה שהפרוסה בצועה כבר הוי לחם עוני טפי. וקשה לומר דדרכו של עני לבצוע אפרוסה דהיינו חצי, ולא על רבע. אבל ה"ב' זכריה מיינזר נ"י העיר דיל"פ דכיון שכבר בצע את הפרוסה ל"ש לבצוע אותה שנית, כי הבציעה היא תחילת האכילה ול"ש ב' פעמים.

ולכן אנו נאחזים בסבך, דאם אחר ברכת המוציא יבצע שתיהן איך יברך אח"כ על אכילת מצה על הפרוסה שהיא כבר בצועה. (וצ"ל לפי"ז דגם ברכת על אכילת מצה דורשת בציעה, וכמו שבלא"ה הוכחנו לעיל (בענין מוציא מצה) מדברי הרא"ש ותוס' הרא"ש.) ואם יבצע השלמה לחוד לא נתקיים ברכת המוציא דרכו של עני לבצוע אפרוסה, ואם יברך שתי הברכות ויבצע הפרוסה לחוד (כדעת רבינו מנחם מווינא) הו"ל חבילות חבילות. ואם יברך שתי הברכות ואח"כ יבצע שתיהן נראה כמברך שתי הברכות על אותן המצות והו"ל חבילות חבילות. ולכן עצת התוס' לברך המוציא ויבצע השלמה ונראה כבוצע הפרוסה, והו"ל כמברך על שתיהן ממש, ומ"מ הפרוסה נשארה בעינה כדי שיוכל לברך עליה על אכילת מצה ולבצוע אותה. אבל קשה לסבול כ"כ הרבה עקולי ופשוורי.

והב' מרדכי הברמן נ"י הציע די"ל דחלות הברכה תלוי בדעתו כמו דאשכחן לעי' בירושלמי שהביאו התוס' ברה"ע דכל שלא בצע לפני הברכה דעתו על על כל הככר ולכן אפילו נפל פרוסה אי"צ לחזור ולברך, ולכן בהא דיר"ש יוצא ידי שניהם עיקר מה

הרא"ש שהוא דין בחפצא של המצת מצוה, ושיטת ר"ח והרי"ף והרמב"ם שהוא דין בבציעה של הלחם של סעודת הלילה.

ולכן להרא"ש חוצים המצה בתחילת הסדר, כדי לומר ההגדה בשעה שהמצה של מצוה כצורתה מונחת לפניו. ולהרמב"ם אין סיבה לחצות המצה עד תיכף לפני מוציא מצה כדי שיוכל לבצוע על פרוסה.

ולכן להרא"ש אין דין לחם עוני מגרע בדין שצריך לבצוע על שתי ככרות משום לחם משנה, ולכן צריך ג' מצות. אבל להרי"ף והרמב"ם הרי דין לחם משנה הוא לבצוע על שתי ככרות, אבל מדין לחם עוני צריך לבצוע על פרוסה דוקא, ולכן דין לחם עוני מגרע בלחם משנה, ואי"צ אלא שתי מצות, אחת שלימה ואחת פרוסה.

ולכן להרא"ש מברך על אכילת מצה על הפרוסה, שהיא המצה של מצוה, והמוציא מברך על השלימה. אבל לר"ח והרי"ף מברך המוציא על הפרוסה, שהרי המוציא קאי על הבציעה, וצריך לבצוע על פרוסה.

והתוס' ס"ל כשתי השיטות, שלחם עוני הוא דין גם בבציעה וגם בחפצא של מצת מצוה, ולכן אם בברכות הנהנין ל"ש חבילות חבילות מברך שתי הברכות על הפרוסה, כשיטת ר' מנחם מווינא, ואם בברכת הנהנין שייך חבילות חבילות, מברך המוציא על השלימה ובוצע אותה אבל נראה כבוצע גם מן הפרוסה מדינא דרב כהנא דנטל תרתי ובצע חדא וחשיב בציעה על שתי הככרות, ונתקיים בזה דין בציעה על לחם עוני, ומברך על אכילת מצה על הפרוסה שהיא למצות הלילה.

(אגב אעיר דמה שאומרים "מוציא מצה" בסימנים שבתחילת הסדר, דלכאורה הכונה לברכת המוציא וברכת על אכילת מצה, וקשה שהרי אין אומרים "האדמה" לברכת כרפס, ו"הגפן" לברכת בורא פרי הגפן. ואפילו הארבע כוסות עצמן אין מזכירים, כי הכוס של מגיד נכללת במגיד, וכן כולן, וכל שכן הברכה שלה. וכן ברכת בורא פרי האדמה נכללת ב"כרפס". וכן ברכת המזון נכללת ב"שולחן עורך".)

אלא פשוט כי "מוציא מצה" היינו שתי אכילות של מצה, שצריך לאכול כזית מן המצה שבירך עליה המוציא, וכזית מן המצה שבירך עליה על אכילת, וכמש"כ הרא"ש.)

תוד"ה הכל מודים. השיטה הראשונה בתוס' בפשוטו ס"ל דמברך המוציא על השלמה, ועל אכילת מצה על הפרוסה, דבלא"ה הו"ל חבילות חבילות, אלא דס"ל דבבציעה דהמוציא צריך להיות גם דין לחם עוני שתהיה כבציעת עני (ודלא כהרא"ש דצריך לברך המוציא על שתי שלימות), ולזה מועיל מה דנראה כבוצע מן

לחם משנה

א"ר אבא ובשבת כו' א"ר אשי חזינא לרב כהנא כו' ר' זירא הוה בצע כו'. כך סדר המימרות לפנינו וכן הם מסודרים בגמ' שבת (ק"ז): ובדברי רש"י שם. אבל מסידור המימרות בריטב"א מבואר שלפניו היה כתוב הא ד"אמר רב אשי חזינא לרב כהנא... אחרי הא דר' זירא. וכן מבואר מלשון הרשב"א שבתוך ביאורו לדברי ר' זירא כתב "והיינו נמי דאמר רב אשי בתר הכי" עיי"ש.

ולפי סדר זה משמע שדברי ר' זירא הם מענין לחם משנה כיון שבאו דבריו בין דברי ר' אבא ורב אשי שדיברו שניהם מדין לחם משנה. ונראה שזהו כונת הרשב"א שכתב שדבר הלמד מענינו הוא דר' זירא מיירי בדין לחם משנה, ומזה הכריח את פירושו שבצע את כל הלחמים. אבל רש"י שפי' דברי ר' זירא באופן אחר, שהיה בוצע פרוסות גדולות, נראה שגרס סידור המימרות כמות שהוא לפנינו, וכמבואר בדבריו בשבת. ורב אבא ורב כהנא מיירי בדיני לחם משנה, ור' זירא מיירי בדיני בציעה בשבת סתם.

ובעיקר ביאור דברי ר' זירא פי' הרשב"א והריטב"א שבצע על כל הככרות המונחות לפניו לאכול. ומשמע דאפילו אם היו יותר משתים. וכן מבואר בריטב"א שהיה בוצע מכל הככרות שבדעתו לאכול באותה סעודה. ולכ' היה אפשר ל"דאי"ז מלתא דלחם משנה כלל, רק מכבוד השבת לבצוע כל הככרות שלפניו. ונפק"מ דאם לא היה דעתו לאכול אלא ככר א' לא יצטרך לבצוע כ"א א' גם לר' זירא. אבל שוב יק' א"כ למה באו דברי ר' זירא בין דברי ר' אבא ורב אשי.

אכן עי' בריטב"א שכתב וז"ל ונכון שהיה בוצע על הככרות כולן שהיה בדעתו לאכול באותה סעודה דכיון דבעינן לחם משנה היה מרבה בהן לכבוד שבת עכ"ל, הרי מפורש דהא דר' זירא הוא מלתא דלחם משנה.

ונראה הביאור דס"ל דלחם משנה הוא ענין ריבוי, ור' אבא אמר שמדין לחם משנה יש לבצוע על ב' ככרות, דזהו שיעור הריבוי כדאשכחן במן, ור' זירא ס"ל יותר מזה דיש לבצוע על כל הככרות שדעתו לאכול, דהוא ריבוי טפי, אבל עכ"פ בפחות משתים בודאי לא סגי דאל"כ אין שם ריבוי כלל.

ב. והנה יל"ע מנ"ל לרשב"א ולריטב"א שר' זירא היה בוצע כל הככרות שהיו לפניו, דילמא מש"א הגמ' דר' זירא בצע אכולא שירותא אין הכונה אלא שהיה נוטל כולם בידו אבל הבציעה לא היתה אלא באחת. דהרי ר' אבא אמר שחייב "לבצוע" אשתי ככרות ומ"מ רב כהנא נקט תרתי ובצע חדא, ולא משמע דפליג על ר' אבא רק זה גופא נקרא בוצע על שתי ככרות, וא"כ שמא גם מש"א הגמ' דר' זירא בצע אכולא שירותא הכונה רק דנקט לכל הככרות, ומנ"ל לרשב"א ולריטב"א שהיה גם בוצע את כולם.

שהברכה חלה על שתיהן הוא מכח דעתו שרוצה לברך גם על הפרוסה מחמת המעלה שיש בה. ומה שצריך ג"כ להיות נראה כבוצע מן הפרוסה הוא משום דאם אינו נראה אלא כבוצע מן השלמה זה עוקר דעתו מן הפרוסה. אבל בפסח אדרבא אין דעתו לברך המוציא על הפרוסה כלל, כיון שמברך עליה על אכילת מצה ואינו רוצה לעבור על איסור חבילות חבילות. ולכן דעתו לברך המוציא רק על השלמה. אלא דגם להמוציא הרי בעינן מעשה בציעה של עני, ולזה מועיל מה שנראה כבוצע מן הפרוסה, דהוי מעשה בציעה של עוני. אבל גם זה דחוק דלפי"ז ענין נראה כבוצע מן הפרוסה בפסח אינו דומה ממש לענין נראה כבוצע מן הפרוסה בהא דיר"ש יוצא ידי כולן.

ד. ושי"ל דלעולם נאמר דגם כשנראה כבוצע מן הפרוסה אין הברכה חלה אלא על השלמה שבוצע ממנה ממש, ומברך המוציא על השלמה לחוד ועל אכילת מצה על הפרוסה לחוד כדי להנצל מאיסור חבילות. אלא דגם להמוציא בעינן מעשה בציעה של עני ולזה סגי במה שנראה כבוצע מן הפרוסה. ואשר למשה"ק א"כ איך אמר רנב"י דיר"ש יוצא ידי שניהם ע"י שבוצע מן השלמה לחוד, והרי לא חלה הברכה על הפרוסה, המעיין יראה שהתוס' לא הסכימו ללשון זה ברש"י דבוצע מן השלמה לחוד אלא לפי מה שנקטו מתחילה כרש"י ידי שניהן היינו רב הונא ור' יוחנן, וא"כ מיירי רנב"י במעלת שלמה ומעלת גדול, ומעלות אלו אפשר דאינן אלא בבציעה ולא בברכה, דהרי לא אשכחן מעלות אלו בגמרא לענין ברכת הפירות. ולכן לענ"ז סגי במה שנראה עכ"פ כבוצע מן הפרוסה, דמעשה הבציעה מתיחס עי"ז גם לפרוסה. אבל למה דמסקי התוס' בשם ר"ת דמיירי בפרוסה של חטיף דהיא בודאי מעלה בברכה עצמה, דמעלת המוקדם בקרא מצינו גם בברכת הפירות, וצריך לברך גם על הפרוסה ממש, אפשר דצל"פ כאידך לישון ברש"י דיר"ש בוצע משתיהן ממש.

אלא דקשה לומר כן דהרי לפרש"י ר' ירמיה בר אבא ס"ל דלת"ק שלם עדיף מחיטין, והרי חטיף מוקדם בקרא וזה ודאי מעלה בברכה עצמה, ואם שלם אינו מעלה אלא בבציעה אין תהיה שלם עדיף מחיטין. אלא ע"כ דגם שלם הוא מעלה בברכה עצמה. וא"כ מהיכ"ת לומר גדול אינו אלא מעלה בבציעה.

ובאופן אחר קצת י"ל כמו שהעיר הב' יוסף קפלן ג"י דלרש"י דיד"ש היינו ידי רב הונא ורב יוחנן, והרי העיקר לדינא כר' יוחנן, ולא בא רנב"י אלא לתת שלום בין התלמידים, ושמא לזה סגי במה שנראה כבוצע מן הפרוסה דנראה כאילו עושה כרב הונא, אף דבאמת לא חלה הברכה אלא על השלמה כר' יוחנן. אבל קשה להעמיס זה בלשון רנב"י דיר"ש יוצא את כולם, וגם הו"ל לתוס' לבאר זה. וצ"ע.

ונראה דבאמת יל"ע בהא דרב כהנא, כיון דאינו בוצע אלא אחת איזה קיום דין יש במה דנקט תרתי, והרי הברכה לכאורה אינה חלה אלא על זו שבוצע אותה, וכמש"נ לעיל כ"פ.

ונראה דהרמב"ם ביאר זה במה שכרך הדין שצריך לבצוע על ב' ככרות עם מש"כ דצריך לקבוע כל סעודה משלשת הסעודות של שבת על היין עיי"ש בלשונו, דהיינו שהכל מדין חשיבות הסעודה וכבוד שבת, ומחשיבות הסעודה שיטול ב' ככרות לסעודת שבת, והקיום של כבוד שבת הוא במה שנוטל לסעודה ב' ככרות, וזה נקבע בשעת הברכה. ולענ"ז לא מעלה ולא מוריד אם אחר הברכה בוצע אחת או שתיים.

אבל מה שבוצע על אחת אי"ז מדיני סעודת שבת, אלא מהלכות ברכות, ואשמעינן דאף שנוטל שתי ככרות בידו והיה מקום לחשוב דממילא חייב לבצוע שתיהן, וכמו בפרוסה של חיטים ושלמה של שעורים שכתב הרמב"ם תיכף לפני"ז שמניח פרוסה בתוך שלמה – דהיינו שנוטלם יחד – ובוצע משתיהן, וקמ"ל דכאן אף שצריך ליטול שתי ככרות (כדי לקבוע הסעודה על ב' ככרות לכבוד שבת כנ"ל) אבל אין שום דין שצריך לבצוע את שתיהן, אלא נוטל שתיים בידו אבל אי"צ לבצוע אלא אחת.

(וברור לפי"ז דלרמב"ם הא דבוצע חדא היינו דיכול לבצוע חדא, אבל יכול גם לבצוע שתיים. ואי"ל דמחזי כרעבתנותא, דלרמב"ם לא נזכר זה בגמ' אלא לענין בציעת פרוסה גדולה. משא"כ לפי הרשב"א והריטב"א רב כהנא בוצע חדא דוקא כדי דלא לחזי כרעבתנותא. אלא דגם לדידהו הרי כתב רה"ג דאי בעי בוצע חדא שפיר דמי ואי בעי בוצע תרתי שפיר דמי, וכמו שביארנו לעיל דלמד מדברי רב אשי דהן מידת ר' זירא והן מידת רב כהנא מידות הן.)

מ' ע"א

טול ברוך

לשון רש"י דהנידון משום הפסק, ותלוי בפרוסה של ברכה, ואילו לשון התוס' דהנידון משום היסח הדעת, ותלוי בצורך הסעודה. והוא מכוון, דהיסח הדעת היינו שהסיח דעתו מלאכול, ולכן תלוי אם השיחס היתה מענין האכילה, אבל הפסק היינו בין הברכה לפרוסה של ברכה שצ"ל תיכף לה, ולכן תלוי אם השיחה היתה לצורך אותה פרוסה.

אכן לשון הפסק דנקט רש"י אין בו הכרע כ"כ דהיה אפשר לה הכונה דע"י שמפסיק מסיח דעתו, אבל עיקר הדיוק בדברי רש"י הוא ממה דתלה לי בצורך הברכה דוקא דאילו לענין היסח הדעת מה לי צורך ברכה מה לי צורך הסעודה סוכ"ס לא הסיח דעתו מלאכול. מאידך, מה דסגי בצורך הסעודה לתוס' אינו מכריע כ"כ

ובפשוטו י"ל שלמדו כן ממה שהקשה רבינא לרב אשי דמחזי כרעבתנותא. ומ"מ ק"ק דנמצא עיקר חסר מדברי הגמ'.

אבל לפמש"נ דלג' הרשב"א והריטב"א קדמו דברי ר' זירא לדברי רב כהנא ניחא דכיון דעדיין לא שמענו את דברי רב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא סתמו כפירושו דמש"א דר' זירא בצע אכולה שירותא היינו שחתך את כולם, ולא הוצרך הגמ' לפרש זה.

וביותר נראה דלג' זו מש"א רב אשי דרב כהנא נקט תרתי ובצע חדא הוא גופא מטעמא דלא לחזי כרעבתנותא. וענין הסוגיא דתחילה אמר דר' זירא בצע אכולה שירותא, פירוש שבצע כל הככרות שהיו לפניו, והקשה רבינא לרב אשי דהא מחזי כרעבתנותא, והשיב לו רב אשי דכיון דכל יומא לא עביד הכי לא מחזי כרעבתנותא. ועוד הוסיף רב אשי דרב כהנא באמת חשש לטעם זה דלא לחזי כרעבתנותא ומה"ט אף דנקט תרתי לא בצע אלא חדא.

וכן מבואר מתוך דברי הרשב"א וד"ל אלא ודאי הכי פירושו בצע על כל הככרות המונחות לפניו לאכול, והא מחזי כרעבתנותא, והיינו נמי דאמר רב אשי בתר הכי כי הוינן ביה רב כהנא הוה שקיל תרתי ובצע חדא עכ"ל. ודברי הרשב"א מש"כ "והיינו נמי דאמר רב אשי... " לכ' אינו מובנים מאי בעי בזה, אבל פשוט שכונתו דבציעת כל הככרות מחזי כרעבתנותא (ודלא כרש"י דפריסת פרוסה גדולה היא הרעבתנותא) והיינו נמי טעמא דרב כהנא שלא היה בוצע אלא אחת.

ועי' ברשב"א בשם רה"ג דאי בעי למעבד כרב כהנא ולבצוע אחת שפיר דמי ואי בעי למעבד כר' זירא ולבצוע שתיים שפיר דמי. ואפשר דטעמי' משום שלא מצינו בגמ' הכרעה הלכה כמי. אבל ביותר י"ל דכיון דרב אשי שהצדיק את שיטת ר' זירא ואמר דכיון דכל יומא לא עביד הכי לא מחזי כרעבתנותא הוא גופא אמר דמ"מ רב כהנא חשש דלא לחזי כרעבתנותא ובצע חדא ש"מ דשתי המידות הן מידות של תורה, ואם רוצה לנהוג מידת ר' זירא ולהרבות בכבוד שבת ולבצוע כל הככרות שפיר דמי, ואם רוצה לנהוג מידת רב כהנא ולחוש טפי להלכות דרך ארץ דלא לחזי כרעבתנותא שפיר דמי.

ג. הרמב"ם (פ"ז ברכות ה"ג) כתב שבשבת יש לו לבצוע פרוסה גדולה, וזהו כפרש"י בהא דר' זירא. ולכן סתם (שם ה"ד) כרב כהנא דנוטל שתייהן בידו ובוצע אחת מהן, דלית מאן דפליג עליי'.

אבל יל"ע דבהל' שבת (פ"ל ה"ט) כתב שצריך לקבוע הג' סעודות על היין ולבצוע על שתי ככרות, ולא הזכיר שם שבוצע אחת מהן. וגם עצם כפילות הדברים צ"ב למה כתב הדין גם בהל' ברכות וגם בהל' שבת, אשר לא כדתו בכל מקום.

(עוד הזכיר כאן רש"י כיסוי הדם ולא ברירא כונתו ובגליון צוין לחולין (פז). והתם מיירי אם כיסוי הדם הוי היסח הדעת משחיטה ומדמה ל"י להב ונברך דהוי היסח הדעת מסעודה. וג"כ קשה מה ענין היסח הדעת לכאן דמיירי בהפסק.)

וי"ל דאמנם לרש"י טעמא דסח בין תפילה לתפילה הוא משום היסח הדעת דע"ז בטלה הקביעות ונזקקות התש"ר לברכה, אבל סוכ"ס למה צריך לברך להניח, נימא דברכת להניח שבירך קודם תש"י מעתה תימשך גם לתש"ר. אבל זה אינו דהרי הפסיק ביניהן. נמצא דבדין סח בין תפילה לתפילה כלולים שני הענינים, חדא דהוי היסח הדעת ומעתה אין התש"ר נפטרים ממילא אלא צריכים ברכה לעצמן, וזהו מלתא דהיסח הדעת, וגם דהברכה דלהניח אינה עולה לתש"ר כיון שהפסיק ביניהן. ולכן שפיר מביא זה רש"י כאן לענין הפסק.^{מ"ב}

ג. והנה צריך להבין לתוס' דהנידון בסוגיין הוא משום היסח הדעת, והרי באמצע הסעודה ודאי אין שום שיחה נחשבת היסח הדעת גם כשאני מענין הסעודה כלל. צ"ל דקודם שהתחיל לאכול חמור טפי, ובקל נחשב היסח הדעת. ועל דרך מש"כ הרא"ש (פסחים שם) לענין שי' רש"י דסח בין תפילה לתפילה הוי היסח הדעת, דג"כ קשה למה שיחה בעלמא נחשבת היסח הדעת, והרא"ש רמז תירוץ לזה במש"כ דתש"י ותש"ר הן ב' מצוות ולכן הוי היסח הדעת ע"י שיחה, פי' דאף שקבע עצמו לשתי המצוות ונעשה קביעות אחת אבל כיון דהן בעצם שתי מצוות נפרדות בקל מתפרדת החבילה.

ומ"מ עצם שיטת תוס' בסוגיין צ"ב למ"ל טעמא דהיסח הדעת תפ"ל דהוי הפסק, ואולי ס"ל דא"צ שברכת הנהנין תהיה תיכף לאכילה ולא קפדינן אלא שלא יסיח דעתו מלאכול דאז פסקה הברכה.

ובס' שירת נתן הביא ע"ז דברי התוס' פסחים (קטו): אהא דאיכא מ"ד בגמ' שם דבליל פסח נותן מצה ומרור לפני כל או"א וכתבו תוס' וז"ל ונראה דטעמא כדי שיטעום תיכף לברכה מיד כיון שזאת הברכה היא לשם חובה אבל בשאר ימות השנה דאין הברכה חובה א"צ לטעום תיכף לברכה מיד עכ"ל. ומבואר דבברכת הנהנין באמת א"צ שהברכה תהיה תיכף לאכילה ובזה נבדלת מברכת המצוה.

דהוא משום היסח הדעת דאולי הוא משום הפסק אלא דכל שיחה מענין האכילה אינו נחשב הפסק בין הברכה לתחילת האכילה, אלא עיקר הדיוק בדברי התוס' הוא ממה דנקטו לשון היסח הדעת.

ובאמת לתוס' יל"ע מ"ט דרב, וכי הבא מלח הבא לפתן אינו צורך אכילה. והרא"ה והריטב"א כתבו דבזה גופא פליגי רב ור' יוחנן אם צריך צורך פרוסה של ברכה או סגי בצורך אכילה, אבל זה ניחא אם הכל משום הפסק, וכן הוא באמת לשונם, דאז י"ל דרב ס"ל דרק אם סח בצורך הברכה והפרוטה של ברכה ממש אינו הפסק בין הברכה לאכילה ור' יוחנן ס"ל דכל שהוא מענין הסעודה אינו הפסק גם בין הברכה לתחילת האכילה. אבל לתוס' דאתינן עלה מחמת היסח הדעת קשה, דהיסח הדעת ודאי היינו מלאכול, וא"כ מה לי טול ברוך מה לי הבא מלח, וצ"ע.

ב. והנה רש"י מדמה ל"י לסח בין תפילה לתפילה (וכן תוס' הזכירו זה) ויל"ע דברא"ש פסחים (פ"א סי' י') משמע דלר"ת דחזור ומברך ברכת להניח הוא משום הפסק ולרש"י שמברך ברכה חדשה דעל מצוות תפילין הוי משום היסח הדעת. ודבריו סתומים מה ענין זל"ז.

ובשיעורים עמ"ס פסחים (ז): ביארנו דה"ק, דלר"ת שחזור ומברך משמע דברכת להניח כשלא סח קאי (גם) על תש"ר, דלכן כשסח צריך לחזור ולברך אותה ברכה דלהניח. וכיון דברכת להניח קאי אתש"ר א"כ השיחה היא הפסק בין הברכה למצות תש"ר. אבל לרש"י דבעלמא מברך להניח לחוד, וכשסח מברך ברכה שניה דעל מצות, ואינו חוזר ומברך ברכת להניח, משמע דבעלמא ברכת להניח לא קאי על תש"ר כלל, רק על תש"י לחוד, ועל תש"ר אינו מברך כלל, דכמו בסעודה מברך על פרוסה ראשונה ושאר הסעודה נפטר ממילא, כך בתפילין כיון שהכל קביעות אחת מברך על תש"י לחוד ותש"ר נפטרת ממילא. אבל כשסח בטלה הקביעות, ואז התש"ר זקוקים לברכה, ולא תקנו על תש"ר ברכת להניח, אלא ברכת על מצות תפילין.

וזהו דקאמר הרא"ש דלר"ת הסיחה משום הפסק ולרש"י היא משום היסח הדעת.

וא"כ קשה איך תלה ל"י רש"י כאן בהא דתפילין כיון דהוא עצמו מפרש כאן משום הפסק.

^{מ"ב} והנה הדרישה כתב בשם מהר"ל דהטעם שמברכים על תש"י בלשון להניח ועל תש"ר בלשון על הוא משום דלהניח משמע קשירה וזה שייך בתש"י דוקא. ולפי דבריו שמא יש מקום לפרש שי' רש"י באופן אחר מהרא"ש, דלעולם דעת רש"י דבעלמא כשלא סח ברכת להניח קאי הן על תש"י והן על תש"ר – ואז נוכל לומר דבסח משום הפסק נגעו בה, כפשטות דברי רש"י כאן – ומ"מ נוסח הברכה כשסח משתנה, משום דדוקא כשהברכה קאי על שתייהן הן תש"י והן תש"ר כיון שיש שם קשירה יכול לברך בלשון להניח, אבל כשסח וחוזר ומברך על תש"ר לחוד דאין בה קשירה אינו יכול לברך בלשון להניח, ומברך בלשון על. ונתעוררתי לזה ע"י הב' אדם דניס נ"י.

הברכות, דכל ברכה פרטית היא דרגא בחשיבות. וכן מבואר בדברי רש"י לעי' (לט.) שתקנו בפה"א שהיא ברכה פרטית על דברים חשובים עיי"ש. אבל מיני דשאים ומיני זרעים אינם חשובים זמ"ז ולכן לחכמים אין ענין לפרטם, משא"כ לר' יהודה אף שאין שם ענין של חשיבות מ"מ יש ענין לפרט משום ברוך ה' יום יום, לברך על כל דבר מעין ברכתו.

וכן במצוות אין מצוה א' חשובה מחברתה (דאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות) ולכן לחכמים יכול לברך ברכה א' כוללת משא"כ לר' יהודה.

ב. ויל"ע למה לענין מצוות פסק ר' זירא (ואיתמא ר' חנינא בר פפא) כר' יהודה ולענין ברכת הנהנין הוא גופא פסק כחכמים.

ובס' המכתם (סוכה שם) עמד ע"ז וכתב וז"ל מיהו התם לית הלכתא כותי' אלא כת"ק דאמר בפה"א, וטעמא דמילתא דהתם הנאה אחת לכולן וסגי בברכה אחת לכולן אבל הכא כל חדא וחדא מצוה באפי נפשה היא ע"כ. פי' דלהלכה קיי"ל דברכת הנהנין אי"צ מעין ברכתיו דהברכה על ההנאה וכל הנאה אחת היא משא"כ במצוות שהברכה על גוף המצוה.

אבל הרמב"ן כאן גרס דהלכה כר' יהודה, והוכיח כאותה גירסא מהא דסוכה, ושוב כתב דיש לחלק "שזו מעין ברכה היא דכולהו פה"א נינהו וכולן מין אחד לברכה עכ"ל. פי' דגם חכמים דפליגי על ר' יהודה כאן אפשר דבעצם אית להו הסברא דמעין ברכתיו (דלא כחכמים דפליגי על ר' יהודה בסוכה) רק ס"ל דכל פה"א הוי מין אחד.

ולרמב"ן יש מקום לומר דמה שמפרטים בפה"ע ובפה"א באמת אינו משום חשיבות אלא משום מעין ברכתיו. וכן מפורש בבה"ג ר"פ כיצד מברכין וז"ל וכל מינא ומינא מיחייבין לברוכי עלי' ברכתו דדמיא לי' דכתיב ברוך ה' יום יום כו' אף כל מין ומין תן לו מעין ברכתיו עכ"ל. דלכאורה תמוה דהא לא קיי"ל כר' יהודה, וע"כ דס"ל כרמב"ן דלענין מעין ברכתיו באמת קיי"ל כר' יהודה ורק לענין זרעים סבירא לן דכל פה"א מין אחד לברכות. אי"צ דגרס כרמב"ן דהלכתא דר' יהודה גם כאן.

אבל קשה על הבה"ג דהרי חכמים דפליגי על ר' יהודה בסוכה ודאי לית להו הא דמעין ברכתיו, ותמוה לומר שיסברו דבהיו לפניו מינים הרבה יברך ברכה אחת לכולן, ודלא כסתם מתני' דלק' דמברך על החביב או על מין ז'.

ואולי יש איזו סברא לומר דברכת הנהנין שייך מעין ברכתיו טפי מבמצוות (היפך סברת המכתם) ולכן אף דבמצוות לית לן מעין ברכתיו אבל לענין ברכות כו"ע אית להו מעין ברכתיו ולא פליגי חכמים אלא לענין מין זרעים.

וזהו הביאור בשיטת התוס' דברכת הנהנין לא איכפת לן כמה שמפסיק בין הברכה לאכילה מצד תורת הפסק, רק משום היסח הדעת נגעו בה, ולכן כל שהשיחה היא מענין הסעודה לא הסיח דעתו מלאכול ולא פסקה הברכה.

ובספר הנ"ל ביאר עוד בזה את דברי רבינו יונה והרא"ש שכתבו בסוגיין דמכאן יש ללמוד לסח באמצע שחיטה בצרכי שחיטה כגון העוד יש בהמה לשחוט, וקשה למה לא כתבו טפי דמכאן יש ללמוד לסח בין ברכה לשחיטה, ובאמת כ"כ המאירי וכ"מ ברמב"ם (פ"א ברכות ה"ח) שהביא דינא דסוגיין הן לענין ברכת הנהנין הן לענין ברכת המצוות. ולנ"ל מבואר דס"ל לרבינו יונה ולרא"ש כתוס' דברכת הנהנין אי"צ תיכף ותלוי בהיסח הדעת אבל ברכת המצוות צ"ל תיכף ולכן אין ללמוד מסוגיין אלא כשכבר שחט ונתקיים דין תיכף שהברכה היתה תכופה למצוה, ושאר השחיטות נפטרות ממילא, כל שלא הסיח דעתו מלשחוט, ובוזה ילפינן מסוגיין דכל שהשיחה מענין השחיטה אינה היסח הדעת, את"ד.

ובאמת גם לשון התוס' מדוקדק לפי"ז דגם הם ציירו שיחה לצורך שחיטה כגון שאמר העוד יש בהמה לשחוט, ומשמע דמיירי אחר שחיטת הראשונה, ולנ"ל הוא מכוון מאד. (וממילא גם מה שציירו שסח שיחזיקו את הבהמה מיירי כה"ג.)

רק צ"ב מאיפה למדו הנך ראשונים חילוק זה בין ברכת המצוה לברכת הנהנין, ואולי מהא דפסחים (קטו:) כנ"ל. ועוד יל"ע דרבינו יונה כתב שהשיחה דסוגיין אינה הפסק משום שהיא לצורך מצוה, פי' מצות ברכה, ומשמע דס"ל כרש"י דצריך שהשיחה תהיה לצורך הפרוסה של ברכה, וזה דלא כתוס' דהוא משום היסח הדעת מאכילה, וממילא נפל בבירא הביאור הנ"ל בדברי רבינו יונה.

ברוך ה' יום יום

עי' בגמ' סוכה (מו.) שנחלקו חכמים ור' יהודה בהיו לפניו מצוות הרבה דלחכמים מברך ברכה א' אקבמו על המצוות אבל לר' יהודה מברך על כו"א ומפרש ר' זירא טעמא דר' יהודה משום ברוך ה' יום יום כו' מעין ברכתיו. ויל"ע לדעת חכמים דפליגי על ר' יהודה שם וכאן ולית להו מעין ברכתיו א"כ כמו דלענין ברכות המצוות מברך ברכה א' על כולן כמו"כ אם היו לפניו מינים הרבה אמאי אינו מברך שהנ"ב על כולן, ולמה צריך לברך על כו"א.

בפשוטו י"ל דלחכמים מה שמפרט בפה"ע ובפה"א ובמ"מ כו' אי"צ כלל משום מעין ברכתיו, אלא הוא משום חשיבות, דתקנו ברכה פרטית על מאכלים חשובים. וכמו שתקנו בפה"ג על יין משום שסועד ומשמח כדאיתא בריש פירקין, כן הוא בכל

ומעתה י"ל גם לדעת המכתם, דגם הוא יודה דענין מעין ברכותיו בסוגיין אינו ממש כענין מעין ברכותיו בסוכה, דהתם הנידון דר' יהודה ס"ל דיש לברך על כל מצוה ומצוה אף שמרבה בברכות, וחכמים פליגי, וזה לא שייך בסוגיין שהרי אין לפניו אלא מין אחד והרי אפי' במצוות כשיש לפניו מצוה אחת מברך כברכתה ולית מאן דפליגי בזה וכמשה"ק לעי', אלא נידון מעין ברכותיו בסוגיין הוא דר' יהודה ס"ל דיש לדקדק בהגדרת המינים ולחלק בין סוגי פה"א כדי לברך מעין ברכותיו ממש וחכמים פליגי, וכמו שביארנו לרמב"ן. רק דלא נח"ל להמכתם לומר דזהו גופא הטעם דבסוכה קיי"ל כר' יהודה והכא קיי"ל כחכמים, דפשטות הסוגיא משמע דחכמים לי"ל מעין ברכותיו בברכות כלל, ומאן דאית ליה מעין ברכותיו אית ליה כן בכל האופנים. (והרי עיניך הרואות דגם הרמב"ן לא נח"ל כ"כ לומר כן ומעדיף את הגירסא דגם בברכות הלכה כר' יהודה.) ולכן מתרץ המכתם באופן אחר דחכמים ס"ל דל"ש מעין ברכותיו בברכות כלל כיון דאין ההנאה על גוף הפרי אלא על ההנאה.

ה. עי' לק' (נד.). מחלוקת ר' יהודה וחכמים ברואה את הים הגדול, והרמב"ם וכן השו"ע (סי' רכ"ח) פסקו כר' יהודה דמברך עושה הים הגדול, וכ' הגר"א משום דר' יהודה לטעמיה דס"ל מעין ברכותיו, פי' דגם שם אין ים הגדול חשוב משאר דברים שמברך עליהם עושה מעשה בראשית, ומ"מ לר' יהודה יש ענין לברך מעין אותו דבר.

אבל יל"ע למה פסקו הרמב"ם והשו"ע כר' יהודה שם נהי דהלכתא כותי' בברכת המצוות אבל הרי לא פסקו כותי' בברכת הנהנין ומהיכ"ת לדמות ברכת השבח לברכת המצוות טפי מלברכת הנהנין.

ואי ס"ל להגר"א כהמכתם י"ל דברכת הנהנין הנאה אחת לכולן אבל בברכת השבח מברך על הים עצמו ודמי לברכת המצוות.

ומתחילה חשבתי דאי ס"ל כרמב"ן היה ניחא בפשטות טפי דבאמת גם בברכת הנהנין ההלכה היא לברך מעין ברכותיו רק דחכמים דסוגיין ס"ל דכל פה"א מין אחד הוא לענין ברכה.

אבל למש"נ נראה לאידך גיסא דאין דבריו כשיטת הרמב"ן, דהרי נתבאר דלרמב"ן טעמא דר' יהודה בסוגיין משום שיש לדקדק ולצמצם מה נכלל בכל מין כדי שתהיה הברכה יותר מעין ברכתו, ואילו טעמא דר' יהודה בסוכה דיש להרבות בברכות כדי לברך על כל דבר מעין ברכתו, וא"כ הנידון דהרואה את הים הגדול יותר דומה להא דסוגיין, דאין הנידון שם כשהיו לפניו גם הים הגדול וגם קולות וברקים – דאז היה דומה להא דסוכה, אלא הנידון הוא שרואה את הים הגדול לחוד, ודינין אם יש לדון ראייה זו לסוג מיוחד של ראייה, או לכללו בסוג ראיית מעשה בראשית בכלל, וזה דומה להא דסוגיין. וכיון דבסוגיין לא קיי"ל כר' יהודה למה פסק השו"ע ברואה את הים הגדול כר' יהודה. אלא ע"כ דברי הגר"א הם על דרך המכתם.

ג. עוד יל"ע לחכמים דלי"ל מעין ברכותיו בברכת המצוות למה כשיש לפניו מצוה אחת מברך אותה מצוה (ורק כשהיו לפניו מצוות הרבה סבירא להו דמברך על המצוות) ואילו בברכת הנהנין גם כשיש לפניו רק זרע א' אינו מפרט בורא מיני זרעים אלא מברך בפה"א.

אכן לרמב"ן ניחא דחכמים ס"ל דזרעים אינם מין בפני"ע כלל וכל פה"א הם מין אחד לברכות ואין סיבה לפרטם אפילו כשאין לפניו אלא מין אחד.

אבל למכתם דגם חכמים ס"ל דזרעים וירק הם שני מינים רק טעמייהו דחכמים משום דלי"ל מעין ברכותיו בברכות א"כ מ"ש ברכת המצוות דאף לחכמים דס"ל שאינו מפרט כשיש לפניו מצוות הרבה אבל כשבאה לפניו מצוה אחת מברך כברכתה ומ"ש ברכת הנהנין דגם כשבא לפניו זרע לחוד אינו מפרט אלא מברך בפה"א.

אכן באמת גם לרמב"ן קשה, דלפי דבריו יוצא דר' יהודה בסוגיין אית לי שני חידושים, חדא דזרע וירק הם שני מינים לברכה, ועוד דאית לי מעין ברכותיו. וק' הרי לא משמע במתני' דמיירי כשהיו שני מינים לפניו, וא"כ למ"ל לגמ' למימר דטעמא דר' יהודה משום מעין ברכותיו, הא גם בלאו האי טעמא כיון שלא בא לפניו אלא אחד בודאי צריך לברך עליו כברכתו וכמו בברכת המצוות דגם לחכמים דלי"ל מעין ברכותיו מ"מ על מצוה אחת מברך כברכתה. ולא הו"ל לגמ' למימר אלא דטעמא דר' יהודה משום דס"ל דזרעים וירק הם שני מינים.

וע"כ נראה דהא גופא מה דס"ל לר' יהודה דירק נידון כמין בפני"ע לענין ברכה הוא משום דאית לי טעמא דמעין ברכותיו. דהסברא דמעין ברכותיו מחייב שני דברים, חדא דראוי להרבות בברכות כדי לפרט מעין ברכת כל מצוה ומצוה, וזהו ענין הסוגיא בסוכה (וזה ל"ש בסוגיין דאין לפניו אלא מין אחד), וגם שראוי לדקדק בקביעת המינים לענין ברכה כדי שהברכה תהיה יותר מפורטת ויותר מעין יחוד כל מין ומין, וזהו ענין סוגיין.

ושיעור דברי הרמב"ן לפי"ז, דסוגיין והסוגיא בסוכה הם שני נידונים אלא שהם סובבים סביב ציר אחד, דר' יהודה ס"ל טעמא דכעין ברכותיו ולכן כשיש לפניו כמה מצוות יש לברך על כל מצוה ומצוה, משא"כ לחכמים אין להרבות בברכות ומברך על המצוות (אבל במצוה אחת לכו"ע מברך כברכת אותה מצוה), ור' יהודה ס"ל גם דיש לדון ירקות למין בפני"ע דהוא יותר מעין ברכתו, ולחכמים אי"צ לדקדק כ"כ וכל פה"א יידונו כמין אחד.

וכיון שנידון שתי הסוגיות מקבילות אבל לא שוות ממש, לכן הרמב"ן מעדיף את הגירסא דהלכה כר' יהודה בשתי הסוגיות, ומ"מ כתב דיש לקיים אידך גירסא דכיון דאי"ז נידון אחד ממש לכן י"ל דלדינא קיי"ל כר' יהודה לענין הא דסוכה וחכמים לענין הא דסוגיין.

נקצץ העץ מ"מ האדמה יכולה לתת פירות כאלו ע"י אילן אחר, והכל אחד, וממילא דאינו כקובל.

אבל רש"י כתב דאם נקצץ האילן או יבש המעין בטל ארעא, ומבואר דמפרש דמש"א האדמה אשר נתת לי היינו משום שהפירות אמנם מתיחסים בעיקר לעץ אבל האדמה דקרא באמת כולל גם העץ, ורק אם נקצץ העץ בטל הארעא דמיירי בה. וקשה א"כ כמו שכל זמן שלא נקצץ העץ יכול לומר האדמה אשר נתת לי ותהיה הכונה לעץ א"כ כמו"כ למה לא יוכל לברך בפה"א ותהיה הכונה לעץ.

וצריך לחלק בדמקרא בכורים מודה על הארץ שהקב"ה נתן לנו מצד שיש בה עצים, ולכן האדמה שם מתפרשת שכוללת העץ שממנו גדל הפרי, אבל כשמברך בפה"א אינו מודה על האדמה ושם משמע שהפרי מתיחס לאדמה שגדל ממנה ממש ולא מהעץ.

עוד בהנ"ל

בגמ' מוקים למתני' דבירך על פירות האילן בפה"א יצא כרנב"י כר' יהודה דנקצץ האילן מביא וקורא, דעיקר אילן ארעא הוא.

ועיין בירושלמי נחלקו בזה, דר' חזקיה בשם ר' יעקב בר אבא ס"ל דמתני' כר' יהודה דעביד את האילנות כקשים (והוא כדעת רנב"י בבבלי), ור' יוסי ס"ל דמתני' דברי הכל דפירות האילן בכלל פירות האדמה ע"ש. ויש להבין במאי פליגי הני ב' דעות. גם לכאורה דברי ר' יוסי אינם מובנים מאי קאמר שפרי האילן בכלל פרי האדמה לכו"ע, והרי זהו שיטת ר' יהודה דעביד את האילנות כקשים וחכמים באמת חולקים ע"ז.

ובפשוטו דפלוגתם בזה, דלר' יוסי כשדנים את פרי האילן כפרי האדמה, נשאר עליהם גם שם פרי האילן, ומתורת פרי האילן הם גם פרי האדמה, שדין פרי האילן נכלל בדין פרי האדמה. וכשנקצץ האילן שאינו יכול לקרות מדין פרי האילן, גם מדין פרי האדמה אינו יכול. אבל לחזקיה (ורנב"י בבבלי) פרי האילן ופרי האדמה הם שני ענינים שונים, אין האחד בכלל חברו. רק שמ"מ כל פרי האילן אפשר גם לדונו כפרי האדמה ע"י שנדון את האילנות כקשים. נמצא שפרי האילן יש בהם שני דינים שונים, כי הם פרי האילן מצד האילן, ופרי האדמה אם דנים את האילנות כקשים. ולכן אפילו נקצץ האילן אף שאינו יכול לקרות מדין פרי האילן מ"מ מביא וקורא מדין פרי האדמה.

זאת אומרת שלר' יוסי הטעם שיוצא אם בירך בפה"א על פרי האילן, משום שדין פרי האדמה כולל גם את דין פרי העץ. אבל לחזקיה, וכן לדעת רנב"י בבבלי, הטעם שיוצא אם בירך בפה"א על פרי האילן אינו משום שדין פרי העץ נכלל בדין פרי האדמה,

אלא שדברי הגר"א קשים לכאורה דבדיבור שלפנ"ז כתב דר' יהודה לא פליג על ת"ק, וציין לדברי הרא"ש בתשובה (כלל ד' ס' ד'), והרא"ש שם כתב דלא פליגי ת"ק ור' יהודה דת"ק מיירי בשאר ימים ור' יהודה מיירי בימים הגדול, ולכן הלכה כר' יהודה דגם ת"ק לא פליגי עליה. ודברי הגר"א כסותרים זא"ז, דאם ת"ק ור' יהודה לא פליגי מה שייך לומר דר' יהודה לטעמי'. וכן תמה בדמשק אליעזר.

ונראה דאף שהגר"א ציין לדברי הרא"ש אבל אין כונתו כהרא"ש לגמרי, דהרא"ש כתב דת"ק ל"פ אר' יהודה ור"י לא פליגי את"ק, אבל הגר"א לא העתיק אלא דר' יהודה לא פליגי את"ק, ונראה דכונתו רק לבאר דר' יהודה לא קבע ברכה מיוחדת אלא לים הגדול, אבל בשאר ימים מודה לת"ק שמברך עושה מעשה בראשית, וזהו טעם הרמב"ם והשו"ע דאף שפסקו כר' יהודה מ"מ כתבו דעל שאר ימים חוץ מים הגדול מברך עושה מעשה בראשית. אבל מש"כ הרא"ש בתשובה עוד דגם ת"ק ל"פ על ר' יהודה, את זה לא העתיק הגר"א וגם לא ס"ל כותי', אלא ס"ל דת"ק סתם דעל כל הימים מברך עושה מעשה בראשית, וים הגדול בכלל, ור' יהודה מודה ל'י' בשאר ימים ופליגי עלי' לענין ים הגדול. ושוב ביאר הגר"א דהרמב"ם והשו"ע פסקו בזה כר' יהודה משום דאזיל לטעמי' בסוכה וכמש"נ.

וזה מדוייק היטב בדברי הגר"א שהדיבור הראשון קבע על מש"כ השו"ע דעל שאר ימים מברך עושה מעשה בראשית, והדיבור השני קבע על מש"כ דעל ים הגדול מברך עושה הים הגדול.

בירך על פירות האילן בפה"א

לפמ"ש פ' תוס' דטעמא דמביא ואינו קורא משום שנראה כקובל כר' קשה א"כ מנ"ל להגמ' דרבנן לא ס"ל דעיקר אילן ארעא הוא, דילמא לעולם עיקר אילן הוא הארעא והיה יכול לומר האדמה אשר נתת לי רק שהיה נראה כקובל. וכן הק' הנחלת דוד, ועי"ש מה שתירץ.

בפשוטו י"ל דהנה צריך להבין במה דאמרינן בסוגיין דלחכמים עיקר האילן הוא העץ ולכן אם בירך בפה"א לא יצא והרי מי גרע ממקרא בכורים גופא שאומר פרי האדמה אשר נתת לי.

ונראה דתוס' באו לתרץ זה, ופי' דבאמת מש"א פרי האדמה אשר נתת לי אין הכונה שהפרי גדל מהאדמה, רק משבח בדרך כלל על הארץ שהיא ארץ שיש בה גפן תאנה ורימון, ולא דמי לברכות ששם מש"א פרי האדמה הוא לאפוקי פרי העץ. אלא דענין הסוגיא דלחכמים דהפרי מתיחס בעיקר לאילן א"כ כשיבש האילן שוב לא ימצא בארץ פירות אלה ולכן מה שאומר פרי האדמה אשר נתת לי הוא כקובל בעלמא. משא"כ לר' יהודה דעיקר אילן ארעא הוא, והעץ כקשין בעלמא (כלשון הירושלמי), א"כ גם אם

לק' שם) כך אין דין קדימה לשום ברכה פרטית. (ומה שקשה על זה מהסוגיא לעי' (לט.) יתבאר שם.) ולהאמור הרמב"ם בזה לשיטתו, שפסק כר' יוסי שהטעם שיצא אם בירך בפה"א על פירות האילן אינו משום דעביד את האילנות כקשים, כ"א משום שפרי האילן בכלל פרי האדמה. וא"כ לדעתו ברכת בפה"א היא באמת ברכה כוללת, וברכת בפה"ע מבוררת טפי, ואין מקום לחילוקו של הרא"ש. והרא"ש לטעמיה שפסק כרנב"י וכחזקיה.

יבש המעין ונקצץ האילן

פרש"י שקצר בכורים ואח"כ יבש או נקצץ. וקשה מהא דמכות (יח:) דא"ר אלעזר אמר רבי הושעיא הפריש בכורים קודם לחג ועבר עליהן החג וירקבו כו' כדרכי זירא דאמר ר' זירא כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לבילה מעכבת בו. ומבואר דכל שנתחייב בקריאה (כגון הפריש בכורים קודם החג) ועכשיו אינו יכול לקרות (דעבר החג) הקריאה מעכבת ואינו יכול להביא הבכורים כלל. וא"כ הכא שהפריש הבכורים ונתחייבו בקריאה ואח"כ יבש המעין או נקצץ האילן היאך מביא ואינו קורא, היה הדין צ"ל דירקבו.

וכן מפורש בירושלמי (פ"א בכורים ה"ה) בשם ר' הושעיא, דהא דתנן דשליח מביא ואינו קורא היינו כשלקטן ע"מ לשלחם שלא נתחייבו בקריאה מעיקרא, אבל אם לקטן להביאן הוא בעצמו לא ישלחם ביד אחר, שכל הבכורים שנראו להיות ניתרים בקריאה אינם ניתרים אלא בקריאה. ומקשה מהא דהפריש בכורים ואח"כ מכר שדהו מביא ואינו קורא, ומוקי לה כשהפריש ע"מ למכור, ומקשה מהא דיבש המעין ונקצץ האילן ומוקי לה ביבש מעיקרא. (וי"ל"ע איך משכח"ל קצץ מעיקרא וי"ל שקצץ האילן עם הפרי, או שהפריש בדעת לקצוץ האילן.)

וכ"כ התוס' (ב"ב מב.) והר"ש (בכורים פ"א מ"ו) דבהכי מיירי. אבל דברי רש"י כאן בררו מללו דהפריש הבכורים ואח"כ יבש או נקצץ. וקשה מהגמ' במכות ומהירושלמי.

ב. וביותר קשה על הרמב"ם שפסק (פ"ד בכורים ה"ה) הפריש בכוריו ומכר את שדהו מביא ואינו קורא, ולא התנה שיהיה כשהפריש ע"מ למכור, וכן פסק (שם הי"ב) הפריש בכוריו ויבש המעין או שנקצץ האילן מביא ואינו קורא, ומשמע שהפריש תחילה ואח"כ יבש או נקצץ, ודלא כירושלמי דדוקא כשיבש מעיקרא. וכן פסק (שם הי"ג) דהמביא בכורים מאחר חג הסכות עד חנוכה אע"פ שהפרישן קודם החג מביא ואינו קורא, ולמה דחה דברי ר' הושעיא שהובאו בשני התלמודים.

והכס"מ (שם) תירץ דהרמב"ם דחה דברי ר' הושעיא מקמי דברי ריב"ח בגמ' בב"ב (פא:) שאמר בצרן ושגון ביד שליח ומת שליח בדרך מביא ואינו קורא מאי טעמא דכתיב ולקחת והבאת

כ"א משום שפירות האילן עצמם יש בהם שני דינים, כי כל פרי האילן הם גם פרי האדמה אם דנים את האילנות כקשים.

ב. והנה עי' בטור (סי' רי"א) בשם ר' פרץ שיש להקדים ברכת בפה"ג לברכת בפה"ע שברכת בפה"ג מבוררת טפי. ויש לעיין דהנה תוס' והרא"ש (מא.) דייקו מהסוגיא שם שברכת בפה"ע אינה קודמת לברכת בפה"א, ודלא כדעת בה"ג. והקשו מסוגיא דבר קפרא (לט.) ששם מבואר שברכת בפה"א קודמת לשהנ"ב. ותירצו דיותר עדיף בפה"א משהנ"ב שהיא ברכה שכוללת הכל מאשר עדיף בפה"ע מבפה"א ע"ש. וגם הטור פסק כן שבפה"ע אינה קודמת לבפה"א, אף שבפה"א קודמת לשהנ"ב. וא"כ קשה, מה לי שברכת בפה"ג מבוררת טפי מברכת בפה"ע, הרי עכ"פ ברכת בפה"ע אינה כוללת הכל, ודמי לברכת בפה"ע ובפה"א דאיזה שירצה יקדים.

אבל למבואר נראה לפרש מש"כ תוס' והרא"ש שברכת שהנ"ב היא ברכת הכוללת הכל משא"כ ברכת בפה"א, שאין הפירוש מחמת שברכת שהנ"ב כוללת כל דברים שבעולם לכן גרע מברכת בפה"א שכוללת רק פרי האדמה ופרי העץ. אלא כונתם לומר שברכת בפה"א אינה ברכה כוללת כלל, כי אינה כוללת ברכת בפה"ע, כי דין פרי העץ ודין פרי האדמה הם שני ענינים שונים, ואין האחד בכלל חבירו, וא"כ ברכת בפה"ע אינה ברכה מבוררת כלל לגבי ברכת בפה"א. ומה שיצא אם בירך בפה"א על פירות האילן הוא משום שפירות האילן מלבד שיש להם דין פירות האילן, יש להם ג"כ דין פירות האדמה ע"י שדנים את האילנות כקשים. אבל עכ"פ ברכת בפה"ע לא נתקנה מצד זה, כ"א על פרי האילן באשר הם פרי העץ, ולכן א"א לומר שברכת בפה"ע נכללת בכלל ברכת בפה"א. משא"כ ברכת שהנ"ב שבאמת כוללת כל דברים שבעולם, היא כוללת פרי האילן ג"כ, וברכת בפה"ע נכללת בכלל ברכת שהנ"ב, וחשיבא ברכה מבוררת לגבה.

וא"כ עלו שפיר דברי ר' פרץ מש"פ שברכת בפה"ג מבוררת יותר מברכת בפה"ע. כי פרי הגפן הוא באמת פרי העץ, ולכן מה שפורט בורא פה"ג הוא בירור טפי, וחשיב ברכה מבוררת. ודמי מצד זה לברכת בפה"א ושהנ"ב. משא"כ ברכת בפה"ע ובפה"א שאין הא' בכלל חבירו כלל, וכנ"ל.

ג. והנה הרמב"ם פסק כת"ק דר' יהודה דיבש האילן מביא ואינו קורא, ומ"מ פסק כמתני' דאם בירך בפה"א על פירות האילן יצא. והיינו כדעת ר' יוסי בירושלמי. אבל הרא"ש שם כתב דהלכה כר' יהודה כיון דסתם מתני' דברכות כותיה, הרי דנקט בפשיטות כדעת רנב"י וחזקיה דמתני' כר' יהודה, כיון שבבבלי לא הובא דעה אחרת.

והנה הרמב"ם השמיט דין קדימת ברכה מבוררת, לקמן (מא.) נבאר בעז"ה שהרמב"ם לית ליה חילוקו של הרא"ש, ומדמה הרמב"ם קדימת בפה"א לשהנ"ב לקדימת בפה"ע לבפה"א, ולכן החליט דכמו שאין ברכת בפה"ע קודמת לבפה"א (כדמוכח בגמ')

ומעתה לפי רשב"ם בציור השני (שבצר השליח ומת והבעלים הביאם לירושלים) איך מביא ואינו קורא, והרי בשעת הבצירה נראו לקריאה ולר' הושעיא היה הדין נותן שירקבו. וא"א לתרץ כמו שתירצו התוס' דמיירי שבצורם על דעת לשלחם ביד שליח, דהרי השליח בודאי לא בצר על מנת למות, וסבר השליח לעשות הלקיחה וההבאה, וא"כ נראו לקריאה שהרי אם השליח היה עושה את הלקיחה וההבאה היו הבעלים יכולים לבוא ולקרוא. וא"כ נראה לקריאה, ועכשיו שאין הלקיחה וההבאה כאחת אינם ראויים לקריאה, ולפי"ד ר' הושעיא נימא שירקבו.

אלא ע"כ דריוב"ח ל"ל הא דר' הושעיא.

אבל לתוס' דהבעלים הם שבצרו שפיר אפשר לאוקמה שחשב מעיקרא לשלחם ביד שליח וכשהשליח מביא הבכורים ל"ש קריאה וא"כ בשעת בצירה לא נראו לקריאה, ואי"צ לשוות פלוגתא בין ריוב"ח ור' הושעיא, וכמו שפי' באמת התוס' ואזלי לשי'.

ואם רש"י סובר כרשב"ם א"כ ניחא למה בסוגיין נקט דאף שנראו לקריאה מ"מ אם יבש המעיין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא, ולא ירקבו, דנקט כריוב"ח.

אבל הרמב"ם הרי פי' כתוס' ולמה לא ניח"ל לפרש דריוב"ח מיירי שבצורם ע"מ לשלחם ביד שליח, וכפי' הירושלמי, וצ"ל לפי"ד הכס"מ דסתימת דברי ריוב"ח לא משמע דמיירי בבצורם ע"מ לשלחם דוקא. ובהמשך יתבאר עוד ההכרח לזה מסוגיית הירושלמי גופא.

ד. והמראה הפנים הוסיף על הכס"מ דבאמת בסוגיית הירושלמי גופא משמע דר' הושעיא וריוב"ח נחלקו בזה, דמבואר בירושלמי דריוב"ח הוא זה שהקשה על הא דר' הושעיא מהמשניות דהפריש בכורים ומכר שדהו, ויבש המעיין ונקצץ האילן, ור' יסא תירץ כשהיה דעתו מעיקרא למכור וביבש מעיקרא. אבל ריוב"ח הבין את המשניות כפשוטם ולשיטתו בבבלי דלי"ל הך כללא דר' הושעיא.

נמצא דהן בבלי והן בירושלמי נחלקו בזה ר' הושעיא וריוב"ח, והרמב"ם פסק כריוב"ח.

עד שתהא לקיחה והבאה כאחד. והקשו התוס' איך מביא ואינו קורא והא כיון שנראה לקריאה ועכשיו אינו יכול לקרות נימא דירקבו, כהא דר' הושעיא. והתוס' תירצו דמיירי כשבצור ע"מ לשלחן ביד שליח, ועל דרך הירושלמי הנ"ל. אבל הרמב"ם לא ניח"ל בזה דהו"ל לריוב"ח לפרש אלא משמע דריוב"ח פליג על ר' הושעיא והרמב"ם פסק כותי'.^{מט}

ונמצא דפלוגתא היא, דר' הושעיא – הן בבלי והן בירושלמי – אמר דאם נראה לקריאה הקריאה מעכבת (והבבלי מוסיף דאף שאין הקריאה בפועל מעכבת אבל מעכב שיהיו ראויים לקריאה) וריוב"ח פליג.

ג. ויש להוסיף דלפי' הרשב"ם בב"ב (שם) מוכח דריוב"ח פליג על ר' הושעיא ולא איכפת לי' במה דנראה לקריאה, ואין מקום כלל לפרש כתוס' דריוב"ח מיירי כשבצור ע"מ לשלחם ביד שליח ולכן לא נראו לקריאה.

דהנה ריוב"ח אמר דצריך לקיחה וההבאה כאחת ופרשב"ם דלקיחה היינו הבצירה, ולפי"ז מש"א ר' הושעיא בצורם ושלחם ביד שליח ומת השליח מפרש רשב"ם דהוא שני ציורים, האחד דבצורם הבעלים ושלחם ביד שליח (וזהו לקיחת בעלים והבאת שליח), והשני שהשליח בצר ומת והבעלים הביא את הבכורים (וזהו לקיחת שליח והבאת בעלים), ובשניהם מביא ואינו קורא כיון שלא היתה הלקיחה וההבאה כאחת.

ולפי"ז בציור הראשון (בצורם ושלחם ביד שליח) השליח הוא שהביא את הבכורים לירושלים, וק' א"כ למ"ל טעמא דלקיחה והבאה כאחד תפ"ל שאין השליח יכול לקרות דאינו יכול לומר אשר נתת לי, וכדתנן במשנה דשליח מביא ואינו קורא. ומחמת קושיא זו הוצרך הרשב"ם לפרש דאלמלא דין לקיחה והבאה כאחת היה השליח מביא את הבכורים והבעלים באים וקוראים, ויכולים לומר ועתה הבאתי כיון ששלוחו של אדם כמותו.

(ותוס' והרמב"ם פליגי על כל זה ומפרשים דלקיחה היינו הלקיחה מהבית ולא הבצירה, ואין כאן אלא ציור אחד, שהשליח לקחם מהבית ומת והבעלים הביאם לירושלים, ואלמלא שהלקיחה היתה ע"י שליח היו הבעלים מביאים וקוראים עיי"ש.)

^{מט} וא"ת איך אפשר ל"ל כן, והרי דברי ריוב"ח באו לתרץ קושיית הגמ' דמביא ברייתא דהקונה שני אילנות מביא ואינו קורא, דכיון שהוא ספק אם קנה קרקע אינו יכול לקרות דלא ליחזי כשיקרא, ומקשה הגמ' הא כיון שאינו יכול לקרות איך מביא כלל נימא דכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו, ותי' דעבר להו כריוב"ח, הרי מפורש דגם לריוב"ח צ"ל ראוי לבילה. אבל לק"מ, דהתם מספק"ל דילמא קנה הקרקע וא"כ הבכורים חייבים בקריאה גם עכשיו (ולא רק שנראו לקריאה מעיקרא), ואין אנו מניחים לו לקרות, ולכן בכורים כאלה שחייבים עכשיו בקריאה ואין מניחים אותו לקרות נחשבים אינם ראויים לקריאה וקריאה מעכבת בהן. אבל ר' הושעיא במכות ובירושלמי חידש דאפילו אם ל"ש בבכורים קריאה עכשיו, רק שנראו לקריאה מעיקרא, כגון שהפרשין קודם ועבר החג, או שלקטן קודם שיבש המעיין ועכשיו יבש המעיין, ירקבו. ובוזה פליג ריוב"ח וס"ל דאף שנראה תחילה לקריאה כיון שעכשיו פקע מהם דין קריאה לא איכפת לן במה שאינו יכול לקרות, ומביא ואינו קורא.

שליח הוא משום ביטול מצות קריאה, והרי הרמב"ם כתב דין זה בפרק ב', ואילו מצות קריאה לא ביאר עד פרק ד'.

וענין הרואות כמה דקדק הרמב"ם בסידור דבריו, דבפרק ב' ביאר דין קונה אילן א' וקונה ג' אילנות, אבל לדין קונה ב' אילנות נטר עד פרק ד', משום דקונה אילן א' פטור מבכורים לגמרי וקונה ג' אילנות חייב ככל מביא בכורים וזה יכול להתבאר בפרק ב' גם קודם שנתבאר מצות קריאה, אבל קונה ב' אילנות מביא ואינו קורא (וגם צריך לשלחן ע"י שליח שלא יהיה בככל כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת) וזה א"א לבאר עד פרק ד' שנתבאר עיקר מצות קריאה.

ומעתה מאחר שהרמב"ם כתב הך דין דאם הפריש להביאם בעצמו לא ישלחם ביד שליח בפרק ב' ע"כ שאינו ענין לקריאה כלל. וא"כ צ"ב טעם הדין.

ז. ונקדים, דהנה ע"י בירושלמי שם אחר שנתבאר פלוגת ר' הושעיא ור"ב"ח איתא בזה"ל וקרייה מעכבת אמר רבי שמואל בר רב יצחק הראוי לקרייה אין קרייה מעכבת. ליקטן לשלחם ביד אחר לא ישלחם ביד אחר שמא ימלך הוא להביאן ע"כ.

והנה מש"א ר' שמואל ב"ר יצחק דהראוי לקריאה אין קרייה מעכבת לכאורה היינו דין כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת, וכמו שאמר ר' הושעיא בבבלי במכות (שם). אבל ק"ק דלשון ר' הושעיא בירושלמי הוא דכל שנראה ליתור בקריאה אינו ניתר אלא בקריאה, ומשמע שאין הקריאה בגדר מצוה אלא בגדר מתיר, ולכ' במתיר ל"ש כל הראוי לבילה. (וכמו שפשוט שלא נתיר בהמה ע"י שראויה לשחיטה.) ומשמע דר' הושעיא בירושלמי לא סגי לי' בראוי לקריאה, אלא כל שנראה לקריאה צריך קריאה בפועל להתירו. ודלא כדברי ר' הושעיא בבבלי דסגי

ה. אלא שקשה מאחר שהרמב"ם פסק כר"ב"ח ודלא כר' הושעיא א"כ איך הביא לדינא (פ"ב שם הכ"א) את דינו של ר' הושעיא דאם לקטן להביאן הוא לא ישלח ביד שליח. וגם מנא פשיטא לי' לרמב"ם לפסוק כר"ב"ח ודלא כר' הושעיא.

ותי' המראה הפנים דמבואר בירושלמי דהן ר' יוחנן והן ר' הושעיא אמרו דין זה דאם לקטן להביאן הוא לא ישלחן ביד שליח, אבל ר' יוחנן לא סיים הטעם, ור' הושעיא סיים דטעמא משום דכל שנראו להיות ניתרים בקריאה אין ניתרים אלא בקריאה. אבל לר' יוחנן באמת אי"ז הטעם, רק טעמו משום ביטול מצות קריאה, דכל שלקטן ע"מ להביאם ולקרות אין לו לשלחם ביד שליח דע"ז מבטל מצות קריאה.¹

וראיה לזה דהרי בהמשך הסוגיא קאמר ר' יוחנן דאם חלה האב היורש מביא ואינו קורא, וקשה הרי נראו להיות ניתרים בקריאה. אלא ע"כ דר' יוחנן ל"ל סברא זו דכל שנראה להיות ניתר בקריאה אינו ניתר אלא בקריאה.

(אך קצת יש לדחות דמירי שהיה חולה כשהפריש וחשיב שלא נראו לקריאה),

וזהו גופא הטעם למה פסק הרמב"ם כר"ב"ח נגד ר' הושעיא, משום דגם ר' יוחנן קאי כותיה, את"ד המראה הפנים. ועד"ז כתב המלבי"ם בס' ארצות החיים.

ועפ"ז ניחא דברי רש"י בסוגיין דגם הוא ס"ל דקיי"ל כר"ב"ח ודלא כר' הושעיא.

ו. והנה אף שכל הדברים נפלאים למבין, אכתי קשה איך אפשר"ל דטעם הרמב"ם שפסק שאם לקטן להביאם בעצמו לא ישלחם ביד

¹ ואת"א א"כ מאי שנא כשלקטן ע"מ לשלחן דאז רשאי לשלחן ע"י שליח, והרי סוכ"ס מבטל מצות קריאה. י"ל עפ"מ ש"כ האור שמח (פ"ד בכורים הי"ג) לבאר בהא דר' הושעיא דצריך ראוי לקריאה משום שכל שאינו ראוי לבילה אין מעכבת בו, א"כ גם כשהפריש אחר החג איך מביא ואינו קורא, ומה לי שלא היה ראוי מעיקרא, והרי מאי שנא מחליצת אילם ואילמת דפסולה משום דבעינן ראויים לקריאה, אפילו אם היו אלמים מעיקרא. וביאר האו"ש דשאני בכורים לפי שבפרשת משפטים כתיב ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך, ולא נזכר שם קריאה, ובמכילתא דריש מכאן לנשים וגרים שמביאים אע"פ שאינם ראויים לקריאה. הרי דיש פרשה נפרדת של בכורים שאי"צ קריאה. ולכן הוצר אחר החג מצות בכורים שחלה עליהם היא מכח הא דפרשת משפטים דהיינו בלי קריאה, וכך מצותם ולא בעינן שיהיו ראויים לקריאה. אבל כשבצום קודם החג דחל עליהם מצות בכורים של פרשת כי תבוא דהיינו עם קריאה, שם בעינן שיהיו ראויים לקריאה וכל שעבר החג וכבר אינם ראויים לקריאה פסולים.

ומעתה י"ל דכל שלקטן ע"מ לשלחן לא חלה עליהן מצות קריאה מעיקרא, והן כבכורי נשים וגרים, ולכן מותר לשלחן ביד שליח ואין כאן ביטול מצות קריאה, משא"כ כשלקטן להביאן הוא דחלה עליהן מצות קריאה, אין לבטל מצות הקריאה.

ומ"מ י"ל ע"פ ל"ז דא"כ הול"ל לרמב"ם לומר דאם מכרן ולא היה בדעתו למכור השדה דאסור למכרה, דמבטל ע"ז מצות קריאה. ולא מצינו כן. אלא משמע דאין איסור לבטל מצות קריאה, דמצות קריאה חלה כשמביא הפירות לביהמ"ק.

כי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואז והדר מפיך

לא נצרכה אלא לר' יהודה כו'. קשה אם איתא דלר' יהודה חיטה הוי עץ א"כ הוא בכלל פרי העץ דמתני' ואיך נשמע ממתני' דאם בירך בפה"ע על חיטה דלא יצא. אך י"ל דזה נשמע ממתני' קמייא דפירקין דעל פירות האדמה אומר בפה"א חוץ מן הפת כו' דמבואר דברכת פת היתה צ"ל בפה"א. ומ"מ קשה אם מתני' כו' יהודה א"כ למה באמת אינו מברך בפה"ע על חיטה.

בפשוטו היה אפש"ל עפ"י המבואר בירושלמי בפירקין (ה"א) גבי פלוגתא דהמוציא לחם או מוציא לחם, דמבואר בירושלמי דקודם החטא היתה הארץ מוציאה גלוסקאות, וא"כ שמא באמת אז היתה החיטה עץ ממש, וכמדומה שכן איתא במדרש, אבל עכשיו ודאי חיטה אינה עץ ולכן ברכתה בפה"א. רק דהיה ס"ד לומר דמ"מ בדיעבד אם בירך עליה בפה"ע יצא, כיון דמעיקרא היתה עץ, ולזה אשמעי' מתני' דכל שעיקר ברכתה בפה"א אינו יוצא בברכת בפה"ע.

אבל ע"י תוס' שבת (סו.) ד"ה כוורת דלר' יהודה דחיטה מן אילן הוא מקבל טומאת כלי עץ עיי"ש ומבואר דגם לאחר החטא חיטה הוי עץ לר' יהודה וא"כ הדק"ל.

ב. והנה הראשונים הביאו תוספתא לענין כלאים דכל שמוציא עלין מעיקרו הר"ז ירק, מעצו הר"ז אילן, והקשו מהגמ' הכא שנתנו גדר אחר דגוואז קיימא. וע"י בריטב"א וכן ברא"ה בתי' הראשון דהתם הוא לענין האילן אם הוא נחשב עץ, והכא לענין הפרי. והדברים טעונים ביאור דלכ"י אם האילן הוא עץ ממילא דהפרי הוא פרה"ע.

והביאור בזה שמעתי מש"ב הג"ר ישעי' קוסובסקי-שחור שליט"א דכל שהעץ מתחלף בכל שנה והארץ מוציא בכל שנה עץ חדש עם פירות חדשים, הפירות מתחסיים להאדמה, כיון שהעץ אינו קבוע, ורק כשהעץ קיים משנה לשנה הוא שהפירות מתחסיים להעץ ולא להאדמה.

ועפ"י ביאר ש"ב הנ"ל לסוגיין דאמנם לר' יהודה חיטה הוא עץ אבל מ"מ ברכתו בפה"א דכיון שאינו קיים משנה לשנה לכן אין

בראוי לקריאה. אך שמא ר' שמואל ב"ר יצחק בא לחלוק על ר' הושיעה, ודוחק.¹²

וביותר תמוה המשך הגמ' דליקטן לשלחם ביד אחר לא ישלחם ביד אחר, דאין לזה מובן, וגם איזה טעם הוא זה שמא ימלך הוא להביאן, והמפרשים נדחקו בזה טובא.

ולענ"ד הרמב"ם גרס בירושלמי "לקטן להביאן הוא" לא ישלחם ביד אחר, והוא המימרא דר' יוחנן בתחילת הסוגיא, וענין הסוגיא דר' שמואל ב"ר יצחק בא לחלוק על ר' הושיעה, וקאמר בתמיה וכי קריאה מעכבת, בודאי אין קריאה מעכבת, ומש"א "הראוי לקריאה אין קריאה מעכבת" כוננו דאף הראוי לקריאה – דהיינו שנראו לקריאה – אין קריאה מעכבת. (ולמש"נ הוא כדעת ריוב"ח.) ובא לבאר א"כ מ"ט אמר ר' יוחנן דאם לקטן להביאם הוא לא ישלחם ביד אחר – דר' יוחנן לא סיים מהו טעם הדין, ור' הושיעה הוא שביאר משום שנראו לקריאה, ורב שמואל ב"ר יצחק בא לחלוק על טעם זה – וקאמר דגזירה היא, שמא ימלך להביאן.

וענין הך גזירה נראה דחיישינן דאם מתחילה היה דעתו לשלוח ביד שליח אין חוששים שמא ימלך להביאם בעצמו, אבל אם היה דעתו להביא בעצמו ורק אח"כ התעצל ושלחם ביד שליח חיישינן שמא ימלך בדעתו וירצה להביאם בעצמו כמחשבתו הראשונה, וממילא בטלה השליחות, ואדהכי השליח יביאים לביהמ"ק ויניחם אצל המזבח, ונמצאת ההנחה בפסול והרי ההנחה מעכבת בהיתר הכהנים לאכול את הבכורים.

ומבואר מאד למה הרמב"ם כתב דין זה בפרק ב', אצל דיני ההבאה, ואינו ענין כלל לפרק ד' דמיירי בדיני הקריאה, ומקורו מדברי הירושלמי דמסיק דטעמא דר' יוחנן אינו משום קריאה כלל דקריאה אינה מעכבת ואפילו אם נראה לקריאה, וכריוב"ח ודלא כר' הושיעה, והא דא"ר יוחנן דאם היה דעתו להביאם בעצמם לא ישלחם ביד שליח הוא מחשש שמא ימלך על השליחות ונמצאת ההבאה וההנחה בפסול, וכמש"נ.

¹² והנה רש"י ותוס' (ב"ב מא:) נחלקו כשהביאן שליח, דאין השליח יכול לקרות, אם הבעלים יכולים לקרות. ולדעת רש"י שהבעלים יכולים לקרות א"כ אין קאמר ר' הושיעה דלקטן להביאן לא ישלחם ביד שליח משום שנראו לקריאה, והרי הם ראויים לקריאה שהרי הבעלים יכולים לבוא ולקרות. וע"כ דלא סגי לר' הושיעה במה שראויים לקריאה, אלא צריך קריאה בפועל, וכמו שכתבנו בפנים. אבל תוס' שם פליגי וס"ל דאין הבעלים ליכולים לקרות כשהביא השליח, ולדידהו אם השליח הביא את הבכורים אינם ראויים לקריאה כלל. (ואי"ל דהבעלים יחזרו ויבאם, דהא בעינן לקיחה והבאה כאחד, ע"י בגמ' שם.) וא"כ שמא גם לר' הושיעה בירושלמי סגי בראוי לקריאה. אלא שקשה כמשה"ק בפנים דר' הושיעה שם אמר שצריך קריאה להתירן, ובמתירי לכ' לא סגי בראוי להתיר.

דהרא"ש מפרש התוספתא כהריטב"א וכהתירוח הראשון ברא"ה, דאינו ענין לגוואז קיים אלא גדר אחר, וכמה שביארנו לעי' דתרווייהו צריכי, דעצם גדר עץ תלוי בעלין יוצאין מעצו, דכל שעליו יוצאים משרשיו אינו עץ בעצם, אבל צריכים גם לגדר סוגיין שיהיה גוואז קיים דאל"כ הפירות אינם מתיחסים להעץ. ולכן כתב הרא"ש לשני הסימנים, גדר התוספתא לקבוע שהוא עץ, וגדר גוואז קיים לקבוע שהפירות מתיחסים להעץ.

ועי' בב"ח ובדרישה שם שנדחקו בדברי הרא"ש ולג"ל מבואר מאד.

אבל ק' דבשו"ע (סי' ר"ג ס"ב) פסק דמברך על תותים בפה"א וביאר הרמ"א משום דאף שהשרש מתקיים אבל העץ אינו מתקיים משנה לשנה, וכשיטת הגאונים. וכתב ע"ז הגר"א וז"ל כ"כ המדרכי והטור טעם על תותים וכתב גאון דהכי איתא בתוספתא וכ"כ הרא"ש בשם התוספתא וז"ל התוספתא ספ"ג דכלאים זה הכלל כל שמוציא עליו מעיקרו הר"ז ירק וכל שאינו מוציא עליו מעיקרו הר"ז אילן עכ"ל הגר"א לענינו, ומשמע שהבין בדברי הרא"ש שכונת התוספתא כשיטת הגאונים, ותמוה שהרי הרא"ש חולק על שיטה זו ואיך א"כ הביא את התוספתא שהוא ראייה לסתור. וצ"ע.

תוד"ה איתי. עי' בב"ח סי' ר"ג שהבין בדברי התוס' דתותים אין העץ מתקיים משנה לשנה אבל השרש קיים, והשיטה הראשונה בתוס' היא כשיטת הרא"ש דסגי שיתקיים השרש וכמש"כ הטור בשם ר"י. ודעת רב מנחם שהביאו התוס' היא כשי' רש"י והגאונים דבעינן שהעץ יתקיים משנה לשנה, וזהו שמביא מהירושלמי דאטד הוא ירק לענין ברכה, פירוש משום שאין עצו מתקיים משנה לשנה.

ולפי"ז יהיה מוכרח דלענין כלאים אי"צ שהעץ יתקיים. והביאור כמש"נ לעי' בדברי הריטב"א והרא"ש דאי"צ שהעץ יתקיים כ"א כדי שהפירות יתייחסו להעץ, ולא לעצם גדר אילן.

אכן מדברי הגר"א שם סע' ד' משמע שפ"ד דטעמא דאטד אינו עץ לענין ברכה משום שהוא אילן סרק ואינו חשוב. ולפי"ז דברי ר' מנחם הם נידון חדש בדברי התוס', ואינם ענין לתותים. ועי' במדרכי שהביא בשם ר' מנוח לברך על מיני אטד בפה"א, והביא ראייה מהירושלמי שהביאו התוס', ובשם הר"ם כתב לברך בפה"ע כיון שעצו מתקיים משנה לשנה, הרי מפורש דאטד באמת מתקיים משנה לשנה, ומה שמברכים עליו בפה"א לדעת ר' מנוח (ומסתמא הוא ר' מנחם בתוס') ע"כ משום שאינו חשוב, וכפי' הגר"א.

הפרי (דהיינו גרעיני החיטה) מתיחסים אלא להאדמה, את"ד ודפח"ח.

אלא דמ"מ קשה לי דלכ' היתה המשנה יכולה להשמיענו חידוש זה גם לחכמים, בעץ שענפיו יוצאים מעצו ומ"מ אין העץ קיים משנה לשנה, דאף דלענין כלאים עץ הוא מ"מ ברכתו בפה"א, וא"כ עדיין ק' למה הוצרכו לאוקמה להמשנה כר' יהודה, הרי אותו חידוש היינו יכולים לשמוע ממתני' גם להחולקים עליו. אבל בזה י"ל דחידוש זה באמת לא היה נשמע ממתני', שהרי המשנה לא קאמר אלא דאם בירך בפה"ע על פרי האדמה לא יצא, אבל גדר פרי העץ ופרי האדמה אינו מבואר במתני' כלל, וא"א ללמדו ממתני'. אבל לר' יהודה דחיטה הוא עץ, ומ"מ מבואר במשנה בריש פירקין דברכת לחם היתה צ"ל בפה"א, ועל כרחך משום שאין גוואז קיים משנה לשנה, ומשנתנו מוסיפה דאפילו בדעיבד לא יצא בברכת בפה"ע בדבר שברכתו צ"ל בפה"א, לדידיה דוקא הוא שנשמע ממתני' חידוש זה, דדבר שאין גוואז קיים פרינו נחשבים פרי האדמה ואפילו בדעיבד אם בירך עליהם בפה"ע לא יצא, ולכן מוקי הגמ' למתני' כר' יהודה.

(ומ"מ לגוף הקושיא למה באמת אינו יוצא בברכת בפה"ע על חיטה לר' יהודה, י"ל עוד דהנה אף דר' יהודה ס"ל דעץ שאכל ממנו אדה"ר היה חטה אבל מ"מ גם לר' יהודה בעיקרו הוא מין זרע, כדמוכח ממה דגם לר' יהודה יש בו כלאים כמפורש במשנה (פ"א כלאים ה"ט). וצ"ל דלא קאמר הגמ' אלא דיש בו צד עץ דס"ד שיפול עליו גם ברכת בפה"ע. אבל לדינא כיון שתקנו לו ברכת בפה"א (או בורא מיני זרעים עי' לעי' לז.) דבעיקרו הוא מין זרע, אינו יוצא אם בירך בפה"ע.)

ג. והנה נפק"מ לפירוש זה של ש"ב הנ"ל בדברי הריטב"א והרא"ה, אילו מצינו עץ שמוציא עליו מעיקרו, אבל גוואז קיימא משנה לשנה, דאך דגדר פרי העץ לענין ברכה תליא בגוואז קיימא, אבל היינו דוקא לאחר שנקבע שהאילן הוא עץ, וצריך לשתי הסברות, שיוציא עליו מעצו כדי שייחשב עץ, ושיהיה העץ קיים משנה לשנה כדי שהפירות יתייחסו להעץ.

ד. וע"ע ברא"ה שכתב תירוח אחר ליישב סוגיין עם התוספתא דבאמת כונת התוספתא דאם מתיבש בימות הגשמים וחוזר ומוציא עליו מעצו בימות החמה הר"ז אילן, דזה גוואז קיים, אבל אם מתיבש בימות הגשמים וחוזר ומוציא עליו משרשיו הר"ז ירק, דזהו גוואז אינו קיים, והתוספתא הוא ענין אחד עם כללא דסוגיין, עיי"ש. ונראה שזהו כדעת הגאונים שהביא הב"י (סי' ר"ג) שהוכיחו מתוספתא זו דגדר גוואז קיים תלוי בקיום העץ ולא בקיום השרשים, ואפילו אם השרשים קיימים משנה לשנה אבל כל שהעץ אינו קיים הרי ברכתו בפה"א. ודלא כדעת הרא"ש בסוגיין דתלוי בקיום השרשים.

ה. ויש לעי' דהרא"ש עצמו הביא את דברי התוספתא וק' דלכ' זה סותר את שיטתו דסגי כמה ששרשו קיים. ולכ' נראה מזה

מ' ע"ב

משנה ממתבע שטבעו חכמים בברכה

אתמר רב הונא אמר חוץ מן היין כו'. פרש"י דטעמא דרב הונא כדאמרין לק' שהיין גורם ברכה לעצמו. והיינו כמש"פ רש"י לק' (מב.) אהא דאמרין בגמ' שברכת המוציא אינו פוטר יין משום שהיין גורם ברכה לעצמו, ופרש"י שבכמה מקומות הוא בא ומברכין עליו אע"פ שלא היו צריכים לשתיתו. וכאן הוסיף רש"י ופירש מה הן אותן מקומות, קידוש והבדלה וברכת חתנים.

והנה רבינו יונה לק' (שם) הביא דברי רש"י בלשון אחרת דייין הוא חשוב דעל ידם (לכ' צ"ל ידו) תבוא ברכה אחרת, דהיינו דייין הוא חשוב שהרי מלבד ברכת בפה"ג באים על ידו ברכות אחרות דהיינו ברכות קידוש והבדלה וכיו"ב. (ועיי"ש שמקשה דגם פת הוא חשוב דגם עליו מקדשים, ות"י דמ"מ על יין מבדילים ולא על הפת, או דכונת הגמ' דמ"מ יין חשוב כמו פת ולכן אינו נטפל אליו.) אבל לשון רש"י שלפנינו לא משמע כן, דלא הזכיר אפילו שמקדשים ומבדילים עליו, רק כתב שבכמה מקומות הוא בא אע"פ שאי"צ לשתיתו, אף שהכונה לקידוש והבדלה כמבואר בדבריו כאן אבל עכ"פ משמע דאין החשיבות מחמת שמברכים עליו ברכה אחרת דהיינו ברכת מקדש השבת או ברכת הבדלה וחתנים, אלא מה שמברכים בפה"ג אע"פ שאי"צ לשתיתו היין. והדברים סתומים לכאורה.

ונראה ביאור דבריו על פי המבואר ברש"י עירובין (מ.) דמבע"ל לגמ' שם אם ברכת זמן צריכה כוס, ומייתי ראייה מברכת זמן

ביוהכ"פ, ומבואר דכדי לברך על הכוס צריך לטעום ממנה, ופרש"י דכיון שצריך בפה"ג הוי בזיון אם לא ישתה. ובריתב"א שם פ"י דתהיה ברכה לבטלה אם לא ישתה. עכ"פ מבואר מדבריהם דמה שצריך לברך בפה"ג כשמסדר ברכה על הכוס אינו משום שצריך לטעום, אלא להיפך, כיון שצריך לברך בפה"ג ממילא דצריך לטעום כדי שלא יהיה בזיון (לרש"י) או ברכה לבטלה (להריטב"א). ומבואר דמעצם המטבע דסידור ברכה על הכוס הוא לברך בפה"ג.²²

וזהו מש"כ רש"י כאן דבקידוש והבדלה וברכת חתנים מברך בפה"ג אע"פ שאינו צריך לשתיתו, פירוש שברכת בפה"ג שם אינה לצורך שתייה כלל, רק להיפך, השתייה לצורך הברכה.

ב. ויל"ע למה הוצרך רש"י לזה, ולמה לא פ"י טעמא דרב הונא משום שפת ויין חשובים שיש להם ברכה בפנ"ע. נראה משום שהוקשה לו מ"ש לרב הונא דאינו יוצא אם בירך שהנ"ב על פת ויין, ואילו אם בירך שהנ"ב על פירות יצא כמבואר במשנה, והרי גם פירות מה שיש להם ברכה פרטית הוא מחמת חשיבותם כמש"כ רש"י לעי' (לט.) דבפה"א קודמת לשהנ"ב משום שתקנו ברכה חשובה לדברים חשובים (ועי' לעי' עמ' א' בענין ברוך ה' יום יום). וע"כ דאי משום חשיבות בעלמא בודאי יוצא גם אם בירך שהנ"ב, דאי"ז אלא חסרון מצות פירוט, ולא שינוי ממתבע שטבעו חכמים. ושאני פת ויין, דלא רק שיש להם ברכה חשובה אלא שיש להם מעלה מיוחדת דקובעים ברכה לעצמם. (אלא דיל"ע תינח יין אבל פת איפה מצינו שקובעת ברכה לעצמה. ועי' בהמשך.)

²² ויל"ע דלכ' דברי רש"י סתרי אהדי דמדבריו בעירובין הנ"ל מבואר שהטעם שצריך שמישהו ישתה מהכוס של ברכה הוא משום שכיון שמברך עליו בורא פרי הגפן, גנאי הוא לברכה אם לא יטעמו מן הכוס. ומבואר שבעצם ברכה על הכוס מצריכה שיברך בורא פרי הגפן, וכתוצאה מכך (משום גנאי) צריך גם לשתות. (והריטב"א שם כתב באופן אחר קצת, שאם לא יטעום תהיה הברכה לבטלה. וגם לדבריו מבואר שהכוס בעצם טעונה ברכת בפה"ג, אלא שממילא צריך לטעום משום שברכת בפה"ג שלא באה אחריה הנאה היא נחשבת לבטלה.) ואילו בר"ה (כט:) כתב להיפך, שברכת בפה"ג בקידוש באה לפי שהמברך צריך שיטעום, ואי אפשר לטעום בלא ברכה. והרש"ש עמד על סתירת הדברים, שבעירובין עשה הברכה סיבה, והשתיה מסובבת, ובר"ה עשה השתיה סיבה, והברכה מסובבת.

עוד קשה על דברי רש"י בעירובין, מדברי הירושלמי (ברכות פ"א ה"ו, ומובא בתוס' פסחים קג.: וברא"ש שם סי' ב', ובשו"ע סי' תרע"א), שאם כבר בירך בפה"ג בערב שבת, וקידש עליו היום, מקדש בלי ברכת בפה"ג. ומזה מבואר שכל מה שצריך לברך בפה"ג בקידוש אינו אלא כדי להתיר השתיה, וכשיש לו כבר היתר שתיה מקודם אינו צריך לברך בפה"ג שנית כחלק מסידור קידוש על הכוס.

ונראה בירורם של דברים, שכדי שברכת קידוש או הבדלה או שאר ברכות הנאמרות על הכוס תחולנה על הכוס, צריך או שהמברך ישתה ממנה, או שיברך עליה בורא פרי הגפן. כי בלאו הכי במה תתקשר ברכת המצוה (שאינן בעצם תכנה שום ענין להכוס) להכוס. ולכן בעירובין שמדובר ביום הכיפורים, שאין המברך יכול לטעום, על כרחך הוא צריך לברך בורא פרי הגפן כדי לקשר ברכת הזמן להכוס, אלא שממילא גנאי הוא שלא ישתה מן הכוס (וצריך להטעימו לתניוק). ואילו בר"ה לענין קידוש מדובר שהמברך עצמו ישתה מן הכוס, ובזה נעשה כוס של ברכה, אלא שממילא צריך לברך בורא הגפן, שא"א לשתות בלי ברכת הנהנין.

(ונפק"מ לפי"ז שבציור הירושלמי שמקדש בלי ברכת בפה"ג צריך לשתות בעצמו מן הכוס ולא להטעימו לאחר, כי אם לא כן במה יתקשר הקידוש עם הכוס.)

ג. ומ"מ צריך להבין מה ענין זה שייך גורם ברכה לעצמו לענין שאינו נפטר בברכת שהנ"ב.

עוד בהנ"ל

והנה עיקר מה שפרש"י טעמא דרב הונא על פי פירושו בגמ' לק' דיין גורם ברכה לעצמו, הרי לא יעלה לשא"ר שפירשו הגמ' לק' באופנים אחרים, ע"י בתוס' ובריטב"א ותלמידי רבינו יונה שם. ותמוה לכ' שלא חשו שאר הראשונים בסוגיין לבאר טעמא דרב הונא כלל, דדבריו תמוהים לכאורה אם אינו יוצא כשבירך שהנ"ב על פת ויין משום דחשיב שינוי ממטבע שטבעו חכמים א"כ מ"ט יוצא כשבירך שהנ"ב על פירות הרי גם זה לכ' שינוי ממטבע שטבעו חכמים.

ב. הראשונים לא הקשו קושיא זו ממש אלא הקשו באופן אחר קצת דאיך ס"ד לדמות ברכת שהנ"ב לברוך המקום שבראה, והרי בשאר דברים חוץ מפת ויין יוצא בברכת שהנ"ב לכו"ע, כמבואר במשנה, ואילו פלוגתת ר"מ ור' יוסי בברוך המקום שבראה נאמרה לא רק בפת אלא גם בתאנה. ולר' יוסי היה לנו לומר דאפילו בפירות לא יצא אם בירך שהנ"ב.

וע"י בתוס' הרא"ש שבאמת הגיה בגמ' ומחק הבבא דכמה נאה תאנה זו. וע"י לק' מה שכתבנו בביאור שיטתו.

אבל תוס' והרא"ה תירצו דברוך המקום שבראה גרע טפי שאינה ברכה כלל ולכן חשיב שינוי אפילו בפירות.

והק' מהרש"א א"כ מנ"ל דרב הונא כר' יוסי כלל, כיון דברוך המקום שבראה גרע משהנ"ב.

ג. ונראה ביאור דבריהם, עפ"י מש"נ כ"פ דבשאר דברים חוץ מפת ויין הפירוט אינו מעיקר המטבע רק תוספת שבה על תוספת חשיבות, ואם בירך שהנ"ב בודאי אינו נחשב משנה ממטבע שטבעו חכמים, רק שהחסיר מצות פירוט.²²

וכן צריך להבין בסוגיא לק' (מב.) דקאמר הגמ' דפת אינו פוטר יין שבתוך הסעודה משום שייך גורם ברכה לעצמו, ופרש"י כנ"ל שבכמה מקומות הוא בא אע"פ שאי"צ לשתייתו (ותוס' פי' באופן אחר שתקנו לו ברכה מיוחדת בפנ"ע כדלע"י לה:), ומה זה ענין למה שאינו נפטר בברכת הפת.

ובפשוטו נראה לבאר דכיון דחזינן דבקיודש והבדלה וברכת חתנים מברך בפה"ג שלא לצורך השתיה כלל, ע"כ שאי"ז ברכה על ההנאה לבד, אלא ברכה על החפצא של יין. וברכת הפת דפוטרת שאר דברים הבאים עם הפת משום שהנאתם טפלה להנאת הפת, אבל ברכת היין אינה על ההנאה רק עצם היין מחייב ברכה, ולכן אינו נפטר בברכת המוציא.

וזהו סברת רש"י בסוגיין, דאף דבפירות יוצא בשהנ"ב, היינו משום שהברכה היא על ההנאה והפירוט רק לתוספת חשיבות, אבל פת ויין ברכתם היא מסוג אחר דמברך על החפצא של יין, ומטבע הברכה דברכה זו היא בפה"ג, ולכן אם בירך שהנ"ב אי"ז חסרון מצות פירוט גרידא אלא שינוי ממטבע שטבעו חכמים.

ד. רק ק' תינח יין אבל בדברי רב הונא מבואר דגם פת אינו נפטר בברכת שהנ"ב. ואיפה מצינו שפת גורמת ברכה לעצמה. ושמא רש"י לטעמ' (פסחים קו:): דאפשר לקדש על הפת עיי"ש.

אבל ראיתי בגמרא מהדורת עוז והדר שהביאו נוסח רש"י מכת"י דגרס חוץ מן הפת "דזיין" ומן היין כדאמרינן לק' כו'. וא"כ בפת יש טעם אחר משום דזיין.

והביאור נראה דמה שמברך ברהמ"ז על פת הוא מצד דסעיד (כמבואר בדברי רש"י לע"י לה: ד"ה אי הכי), ולכן גם לענין ברכה ראשונה יש לה חשיבות מיוחדת ואינה בכלל שאר ברכות הנהנין, ואם בירך שהנ"ב אינו רק החסרת פירוט גרידא אלא שינוי מטבע כנ"ל.

²² ע"י לע"י (לו.) מח' ר"ע ור"א בצלף אם הקפריסין חשיבי פרי, ונפק"מ לענין ערלה ולענין ברכה, ולענין ערלה מסיק דבא"י מחמירין וכו"ל מקילין, וע"י בתר"י דלענין ברכה מברך בפה"א דבדואי יצא, אבל בבהגר"א כתב באופן אחר דספק ברכה להקל, ואינו מובן לכ' מה ספק ברכות להקל שייך כאן, ומשמע דאילו היה ספק ברכות להחמיר היה מברך בפה"ע, ומה זה ענין, הרי אין כאן אלא ספק איזו ברכה נכונה לברך, ומה קולא וחומרא שייך בזה. וביארנו שם דהחייב לפרט הוא מלתא דחשיבות, דפה"ע חשוב יותר מפה"א וצריך להוסיף שבה על חשיבות זו, וא"כ כשיש לו ספק אם חייב לברך בפה"א או בפה"ע יסוד הספק הוא אם נתחייב בתוספת שבה של הפירוט, וזהו בגדר ספק ברכה להקל. ומבואר מזה דכשמברך בפה"א על פרי האילן אי"ז משנה ממטבע שטבעו חכמים, דא"כ לא היה שייך בזה ספק ברכה להקל, שהרי הספק הוא איזה מטבע תקנו לפרי זה, אלא ע"כ דגם בפה"א היא מטבע שטבעו חכמים על כל פרי האדמה, אלא שיש חיוב נוסף להוסיף שבה על מה שפירות האילן חשויים טפי. וכן ע"י לק' (מא.) שהבאנו ש"י השאג"א דאם היה לפניו פרי האדמה ופרי העץ ובירך בפה"א בכונה להוציא שניהם, מחוייב לחזור ולברך בפה"ע על פרי האילן. וביארנו משום שפרי האילן מחייבו בתוספת שבה, והא דתנן (מ.) שאם בירך בפה"א על פרי האילן יצא היינו משום שאם יחזור ויברך א"כ תהיה הברכה הראשונה לבטלה, ובכה"ג מותרים על שבה הפירוט, משא"כ כשהיו לפניו ב' פירות א"כ לא תהיה הברכה הראשונה לבטלה שהרי תישאר לפרי

אבל לחם ויין שתקנו להם ברכה בפנ"ע שם הפירוט הוא מעצם המטבע.

ויש לבאר זה עפ"י מה שנתבאר לע"י (לה: בענין מה דס"ד לברך ברהמ"ז על יין) מיסודו של הריטב"א (שם), דמה שתקנו ברכה מיוחדת ללחם הוא כעין דאורייתא שהתורה קבעה ברהמ"ז ללחם דוקא, וכעין דאורייתא תקנו גם ברכה ראשונה מיוחדת ללחם, וגם מה שתקנו ברכה מיוחדת ליין הוא משום דייך הוי כמו לחם דסעיד, ואף דלחם קובעים עליו סעודה ועל יין אין קובעים אבל כנגדו יש ליין מעלה אחרת שמשמח, ולכן יש לו כעין החשיבות דפת. ומבאר הריטב"א דזו היא קושיית הגמ' לע"י (שם) אי הכי לברך עליה ג' ברכות, דכיון שתקנו ברכה ראשונה מיוחדת ליין דומיא דפת א"כ גם לענין ברהמ"ז נתקן שיהיה דומיא דפת.

ולכן המברך שהנ"ב על פירות אינו משנה ממטבע שטבעו חכמים כלל, דאינו אלא חסרון שבח הפירוט, ולא נחלקו רב הונא ור' יוחנן אלא במברך שהנ"ב על פת ויין דשם הפירוט הוא מעצם מטבע הברכה ובאנו לדין משנה ממטבע שטבעו חכמים.

אבל המברך ברוך המקום שבראה שאי"ז מטבע ברכה כלל הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים אפילו בתאנה. ושפיר מדמה הגמ' הא דר' יוסי להא דרב הונא, ואף דר' יוסי מיירי באומר ברוך המקום שבראה דחשיב שינוי אפילו לגבי פירות, ורב הונא מיירי בשהנ"ב דאינו נחשב שינוי מטבע אלא לגבי לחם ויין, אבל סוכ"ס יסוד אחד לשניהם שהמשנה ממטבע שטבעו חכמים לא יצא, ולא דמי למברך שהנ"ב על פירות, דאינו שינוי מטבע כלל.

ד. ולע"י הבאנו דיש גירסא ברש"י חוץ מן הפת "דזיין" ומן היין כדאמרינן לק' שגורם ברכות הרבה כו'. ומש"כ רש"י דפת זיין נראה הכונה דלכך קבעה לו תורה ברכה אחרונה מיוחדת דהיינו ברהמ"ז (דכך פרש"י לע"י לה: לקושיית הגמ' אי הכי נברך עלי' ג' ברכות, דכיון דייך סעיד הרי הוא מזון ויברך עליו ברהמ"ז), וממילא גם חז"ל תקנו כעין דאורייתא שיש לו ברכה ראשונה מיוחדת. וכמו שביארנו. אלא דרש"י ס"ל דאין ביאור זה עולה לענין יין, ולשיטתו שלא פ"י שאלת הגמ' לע"י (שם) "אי הכי..." כפי' הריטב"א דכיון שתקנו ברכה ראשונה ליין דומיא דפת יהיה דומיא דפת גם לענין ברהמ"ז, אלא רש"י מפ' דהיא קושיא חדשה דכיון דסעיד ייחשב מזון לענין ברהמ"ז, ומתרץ הגמ' דאין קובעים עליו סעודה ולא דמי ללחם כלל, ולכן לענין יין הוצרך רש"י לטעם חדש דגורם ברכה לעצמו וכמש"נ לעיל.

ה. והנה כבר הזכרנו שתוס' הרא"ש באמת הגיה בגמ' ומחך הבבא דכמה נאה תאנה זו. ולפי זה מבואר דבתאנה באמת יוצא לכו"ע בברוך המקום שבראה (עכ"פ לפי ההו"א דהגמ' שמדמה

ברוך המקום שבראה לשהנ"ב). ואף שאי"ז ברכה דתקינו רבנן לית לן בה. אבל ק' א"כ מ"ט דר' יוסי דבפת אינו יוצא בברוך המקום שבראה, והרי כמו שברכת כמה נאה תאנה זו ברוך המקום כו' חשיבא כמו ברכת שהנ"ב, ה"נ ברכת כמה נאה פת זו כו' תיחשב כברכת המוציא.

ויש לומר בשני אופנים, הא' דבאמת מה שאומר כמה נאה פת זו אינה מן הברכה כלל, והברכה היא רק ברוך המקום שבראה, והרי לא פירט לחם, ולכן דעת ר' יוסי דאינו יוצא. והיינו דמדמה ליה הש"ס לברכת שהנ"ב. (ולפי"ז מה שדוחה הגמ' בהמשך דשמא טעמא דר"מ משום דאדכר שמיה דפת, הכונה דכיון דלפני שבירך הזכיר כמה נאה פת זו, לכן גם מה שאומר ברוך המקום שבראה הכונה שברא להפת ולכן עדיף משהנ"ב). וק' א"כ דבתאנה יוצא לכו"ע בברוך המקום שבראה, א"כ טעמא דר' יוסי דאינו יוצא בפת ע"כ משום דבפת צריך לפרט, וק' דר' יוסי אמר טעם אחר דהוי משנה ממטבע שטבעו חכמים. וצ"ל דכונת ר' יוסי דדבר זה גופא שלא פירט הוי משנה ממטבע כו' שחכמים טבעו שבפת ויין צריך לפרט, משא"כ בשאר פירות. ועל דרך שביארנו לשאר הראשונים, דבפירות הפירוט הוא רק לתוספת שבח אבל בפת ויין הוא מעיקר מטבע הברכה.

והאופן הב', דטעמא דרב הונא דאינו יוצא בברכת שהנ"ב בפת ויין, אינו משום חסרון פירוט אלא משום שאי"ז מטבע שטבעו חכמים לפת ויין, ואף דבשאר דברים יוצא בברכת שהנ"ב, התם שאינם דברים חשובים כ"כ לא קפדינן אמטבע שטבעו חכמים, אבל בפת ויין שחשובים צריך לברך במטבע שטבעו חכמים דוקא.

והיינו דמדמה הגמ' הא דרב הונא ור' יוחנן למחלוקת ר"מ ור' יוסי בברוך המקום שבראה, ואף דהתם באמת פירט פת, אבל סוכ"ס אי"ז מטבע שטבעו חכמים, ולכן מדמה ליה למי שבירך שהנ"ב על פת ויין, דג"כ שינה ממטבע שטבעו חכמים.

ודחי הגמ' חדא דשמא באמת טעמא דרב הונא אינו משום ששינה ממטבע כו' כ"א משום שלא פירט, ולכן לא דמי לדר' יוסי דהתם אדכר שמיה דפת. וכן דוחה לאידך גיסא, דשמא טעמא דר' יוחנן משום שהשינוי במברך שהנ"ב אינו שינוי גדול כ"כ, דהוי מברכה לברכה, משא"כ השינוי דברוך המקום שבראה הוא שינוי גמור דאי"ז ברכה דתקינו רבנן, ולכן לא דמי לדר"מ.

נימא רב הונא דאמר כו' יוסי ור' יוחנן דאמר כו' מאיר. הרא"ש כתב דהלכה כר"מ, חדא דבירושלמי פסק כותי', ועוד דהלכה ככו'

אבל הב"י (סי' קפ"ז) דייק מלשון הטור דיצא אפילו בלי חתימה. וצ"ב פלוגתייהו.

ב. והנה עי' פסחים (קד:-קה.) דעולא הבדיל ברוך המבדיל בין קודש לחול "ותו לא". ופרשב"ם דאפילו לא אמר ג' הבדלות, וגם לא חתם. ומקשה הגמ' על מה שלא חתם מברייתא דכל הברכות פותח בברוך וחות בברוך חוץ מברכת המצות וברכת הפירות וברכה הסמוכה לחבירתה. ומתריך אמר לך עולא הא נמי כברכת המצות דמיא, דברכת המצות מאי טעמא משום דהודאה היא הא נמי הודאה היא. ופרשב"ם משום שאין בה הפסק ענין אחר.

ועל מש"פ רשב"ם דעולא לא אמר ג' הבדלות הק' התוס' א"כ פשיטא דדמיא לברכות המצוות ומאי ס"ד לגמ' להקשות על עולא מהברייתא. ולכן פי' התוס' דעולא אמר ג' הבדלות, רק שלא חתם, ולכן היה ס"ד דכיון שיש שם אריכות קצת צריך לחתום.

והנה אנן לא קיי"ל כעולא אלא כאינך אמוראי שאמרו ג' הבדלות וחתמו. וקשה במה פליגי על סברת עולא דדמי לברכת המצוות.

ולתוס' י"ל מה"ט גופא דהג' הבדלות הויין אריכות קצת וסגי בזה להצריך חתימה, וכסברת המקשן. וכן מבואר בראבי"ה (תש' קס"ח).

אבל לרשב"ם משמע דאינו תלוי אלא בהפסק ענין אחר וא"כ מא"ל.

ג. והנה נחלקו אמוראי בכתובות (ז:): אם ברכת האירוסין צריכה חתימה, ומבואר בגמ' דמאן דלא חתים ס"ל מידי דהוה אברכת הפירות וברכת המצות, ומאן דחתים ס"ל מידי דהוה אקידושא. ופרש"י דמאן דלא חתים ס"ל דכיון דכולה תדא הודאה ואין בה הפסק בקשה בנתיים לא בעיא חתימה, והביא הגמ' בפסחים הנ"ל. ומאן דחתים ומדמה ל' לקידושא פרש"י כיון דבלשון קדושה היא כקידוש היום חתמינן בה כי התם, דבהיא חתמינן משום דיש בה הפסק כגון כי הוא יום תחלה למקראי קודש. וכ"פ הריטב"א שם.

אבל התוס' שם ד"ה מאן דלא חתים מידי דהוי אברכת הפירות פי' וז"ל שאין בה אריכות והאי נמי אינה ארוכה ולא דמי לקידושא דאריך טפי ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא דחתים ביה משום דאריך והאי נמי חשיבא ארוכה עכ"ל. ואולי לשי' בפסחים דתלוי גם באריכות הלשון. ורש"י משמע דאזיל בשיטת הרשב"ם דאינו תלוי אלא בהפסק בקשה בנתיים.

ד. ומעתה לענין משה"ק לשי' רשב"ם למה קיי"ל דחותמין בהבדלה והרי אין שם הפסק בקשה באמצע, י"ל דהוא כברכת אירוסין דקיי"ל דצריכה חתימה משום דמיא לקידוש, וכפרש"י דבלשון קדושה היא, דגם הבדלה היא בלשון קדושה ומענין

יוחנן ולכאורה ר' יוחנן כר"מ ס"ל אלא דהגמ' קא דחי לה. מבואר מדבריו דלדינא הפשטות הוא כמו שנקט הש"ס מתחילה דר"ה כר' יוסי ור' יוחנן כר"מ, והסברות דקאמר הש"ס לדחות אינן אלא בדרך דיחוי בעלמא, וכיון דהלכה כר' יוחנן יש לנו לפסוק כר"מ.

וקשה, דהרי רב אמר דיוצא בברכת בריך רחמנא מרא דהאי פיתא, וזהו בודאי כר"מ, שהרי מפורש בגמ' דמלבד שהוא לשון חול גם אינו כמטבע הברכה, והרי רב הונא הוא תלמידו של רב עד כדי כך שהגמ' (שבת קכח. ובכ"מ) מקשה והא רב הונא תלמיד דרב הוה וא"א שיאמר שלא כדבריו, ואיך אמר רב הונא דאינו יוצא אם בריך שהנ"ב על פת והר"ז דלא כרב ור"מ, וע"כ צ"ל כמו שדחה הש"ס דשאני התם דאדכר שמיה דפת, וא"כ מבואר שאי"ז דיחוי בעלמא, וא"כ גם אידך דיחוי דקאמר הגמ' דאפשר דר' יוחנן קאי כר' יוסי מהיכ"ת שאינו אמת, וצ"ע.

בתוס' ר' יהודה פסק כר' יוחנן דיוצא בברכת שהנ"ב, וכר"מ דיוצא בכמה נאה פת זו כו', אבל מספק"ל אם בריך בלשון ברוך המקום שבראה אבל לא הזכיר פת, אם יצא. וכע"ז בהגהות אשר"י. וספיקתם צ"ב, דכיון דיוצא בשהנ"ב, אף שלא פירט, ויוצא בכמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה, אף שאי"ז ברכה דתיקנו רבנן, א"כ מאי שנא שלא יוכל לצאת גם בברכה שלא תיקנו רבנן וגם אין בו פירוט.

ושמא יש לומר עפ"מ ש"נ דמה שנחלקו ר"מ ור' יוחנן במברך שהנ"ב על פת הוא באמת משום משנה ממטבע שטבעו חכמים, דהפירוט הוא ג"כ מן המטבע. ולכן מספק"ל, דשמא גם למסקנא דקיי"ל כר' יוחנן וכר"מ, אבל קצת מטבע שטבעו חכמים צריך עכ"פ, והיינו או שיפירט כמו שתיקנו חכמים לפירט, או שיברך בנוסח ברכה שתיקנו חכמים, אבל אם אין שם לא פירוט ולא נוסח שתיקנו חכמים א"כ אי"ז מטבע שטבעו חכמים בשום דבר, ושמא בזה לכו"ע אינו יוצא.

וכע"ז מצינו בגמ' אהא דאמר רב דיוצא בברכת בריך רחמנא מרא דהאי פיתא, ומקשה הגמ' מאי קמ"ל, ומתריך דס"ד דאף שיוצא בכל לשון אבל היינו דוקא כשמברך כעין המטבע שתקנו בלשה"ק. ומבואר דאף דפשיטא ל' דבלשה"ק יוצא אף כששינה מן המטבע, וכן פשיטא ל' דיוצא בשאר לשונות, אבל בצירוף שניהם אפשר דגרע טפי.

אם ברכת מרא דהאי פיתא צריכה חתימה

מאי יצא דקאמר רב נמי יצא ידי ברכה ראשונה. פרש"י דהיינו ידי ברכת הזן. והק' הרשב"א הא בעי חתימה, ותי' דמיירי כשחתם.

קדושה, ודמי באמת לברכת אירוסין שמברך על מה שהבדיל הקב"ה בין ביאה אסורה לביאה מותרת.

ה. ומעתה לענין פלוגתת הרשב"א והטור במברך בריך רחמנא מרא דהאי פיתא אם יצא בלא חתימה, י"ל דתלוי בפלוגתת רש"י ותוס' בכתובות הנ"ל. דלרש"י שפי' דברכת אירוסין והבדלה אף שאין בהם הפסק ענין אחר מ"מ יש בהם חתימה משום שהם מעין קידוש, א"כ כל שכן המברך בריך רחמנא מרא דהאי פיתא דרוצה לצאת יד"ח ברכת הזן, וברכת הזן גופא יש בה חתימה (שיש בה הפסק בקשה), וא"כ בודאי צריכה חתימה.

אבל הטור י"ל דאזיל בשי' התוס' דלי"ל סברא זו, וס"ל דאינו תלוי אלא באריכות הלשון ובהפסק ענין אחר, וא"כ כיון דלשון בריך רחמנא מרא דהאי פיתא אין בו לא אריכות ולא הפסק ענין אחר לכן יצא בה בלא חתימה.

אבל הגרעק"א בהגהותיו על השו"ע (שם) פי' דטעמא דהטור משום דאף שבמקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, אבל בדיעבד אם קצר יצא, ולפי"ז לדעת הטור גם בברכה ארוכה אם החסיר החתימה יצא בדיעבד, וצ"ע לדברי הרמב"ן במלחמות בסוגיא דפתח בדחמרא וסיים בדשכרא עיי"ש.

מאי יצא דקאמר רב נמי יצא ידי ברכה ראשונה. רש"י וכן הרשב"א פי' דהיינו ברכה ראשונה דברהמ"ז, אבל מהרש"ל כתב דבפשוטו היה אפשר"ל דהכונה לברכה ראשונה ממש דהיינו המוציא.

ויש להעיר דהגמ' מיייתי עלה מהמשנה דאלו נאמרין בכל לשון (סוטה לב.), והתוס' שם (ד"ה ק"ש) הקשו למה נקטה המשנה הנך דוקא והשמיטה הלל וקידוש וברכת הפירות וברכת המצוות, ותי' דבהנך דמתני' צריך לשון שהוא מבין דוקא (וגרסי אלו נאמרין "בלשונם" כמבואר בדיבור שלפנ"ז), משא"כ באלו שלא נמנו. ואם איתא כפי' מהרש"ל דכונת הגמ' לברכת המוציא, הרי אינה בכלל המשנה וקיל ממנה, ויהיה צריך לדחוק דקושיית הגמ' היא בדרך כל שכן דאם השנויים במשנה יוצא בלשון חול ק"ו אלה שאינם שנויים במשנה. אבל לפי' הראשונים אי"צ לזה דהכא נמי מיירי בברהמ"ז שהיא שנויה במשנה.

במשנה, על החומץ ועל הנובלות ועל הגובאי כו'. יל"ע אם יש בה חידוש לת"ק, או דכל החידוש הוא רק לאפוקי מדרי' יהודה. ובגמ' איכא צד דרי' יהודה ל"פ על נוכלות (למ"ד תמרי דזיקי) וא"כ ע"כ צ"ל שיש בהם חידוש מצד עצמם, והחידוש דאינו מברך בפה"ע (וכדס"ל להל"ב אליבא דאמת) וצ"ל משום שהם גרועים.

אך מאידך גובאי לכ' אינו חידוש מצד עצמו כלל רק לאפוקי מדרי' יהודה וקצ"ע א"כ שנשנו יחד.

וביותר ק' להך צד בתר"י דרי' יהודה ל"פ על גובאי כלל עיי"ש וא"כ לשם מה נשנה, דלכ' פשוט שברכתו שהנ"ב דמ"ש משאר דבר שאין גידולו מן הארץ, ולמה נשנה בפנ"ע. ושמא החידוש באמת דמברך עליו אע"פ שהוא מכה, רק דס"ל להך צד בתר"י דרי' יהודה לא בא לחלוק על זה, דמין קללה דקאמר ר' יהודה הכונה שהוא מקולקל, דומיא דחומץ ונובלות.

עוד ק"ל להך צד בתר"י, דבגמ' קאמר לפי הל"ק דאם נוכלות הם תמרי דזיקי א"כ לא פליג ר' יהודה כ"א אשאר, והרי לפי"ד תר"י גם על גובאי ל"פ ר' יהודה, נמצא דאינו חולק אלא על חומץ, ולכ' לשון אשאר לא משמע כן דמשמע שחולק בכמה דברים, וצ"ע ק'.

וכן ק"ל קצת ברמב"ם (פ"ח ברכות ה"ח) שמנה פת שע"פשה ויין שהקרים ותבשיל שעברה צורתה ונובלות וחומץ ומלח וכמהין ופטריות שכולם ברכתם שהנ"ב, ובכולם יש חידוש שאינו מברך עליהם כפה"ע או כפה"א (וגם מלח שמא הוא חידוש כיון שחופרים אותו באדמה) ובתוך הדברים מנה הרמב"ם גם גובאי ומשמע שזה ג"כ חידוש שברכתו שהנ"ב וק' מה חידוש בזה שכבר כתב ברה"פ דעל דבר שאין גידולו מן הארץ כגון בשר וגבינה ודגים מברך שהנ"ב. ודוחק לומר דהחידוש הוא שמברך עליו כלל כיון שהוא מין קללה, דא"כ אינו דומה לשאר הדברים שמנה הרמב"ם עמו.

וברמב"ם בפיה"מ משמע דרי' יהודה פליג על גובאי ונובלות דוקא אבל לא על חומץ עיי"ש, והחידוש בחומץ פשוט שאינו מברך כפה"ג או כפה"ע.

חומץ

עי' רא"ש ותר"י הקשו מהגמ' יומא (פא:) דאי"ח עליהם ביהכ"פ. והרא"ש תי' דמיירי במזוג, והיינו עפ"י המבואר בגמ' יומא שם דבמזוג חייב ביוהכ"פ.

עוד תי' הרא"ש בחושש בשיניו ונתן חומץ הרבה, והוי כעין אניגרונן דלעי' (לו.). והנה מש"כ שנתן חומץ הרבה זהו כעין לשון רש"י לעי' שם שכתב לענין אניגרונן שנתן שמן הרבה. ונחלקו הפוסקים בכונת דבריו, דהב"ח סי' ר"ב הבין שכונת רש"י דתיתי בעי', שנתן שמן הרבה וגם חושש בגרונו. אבל הגר"א שם הבין בדעת רש"י דבאמת אינו תלוי אלא בנתינת שמן הרבה, ומה דמוקי לה הש"ס בחושש בגרונו היינו אורחא דמילתא דאם אינו חושש בגרונו אין הדרך ליתן שמן הרבה עיי"ש. ומשמע דפשיטא ליה להגר"א דאין מקום לפרש דברי רש"י שצריך שניהם. וק'

יש כאן והוי בכלל האיסור ליהנות מעה"ז בלא ברכה. אבל לענין ברכה אחרונה כיון דצריך שיעור לכן אינו מברך כ"א על שתיה מרובה. אי"נ יל"פ דכיון שאם ישתה הרבה יינה לכן תקנו שיברך גם על מעט שמא ישתה הרבה ונמצא למפרע שנהנה מעה"ז בלא ברכה. וזהו שהדגיש ענין זה דאיסור ליהנות מעה"ז בלא ברכה.

ונראה ראייה דהכל תירוץ אחד, דאם נאמר ששני תירוצים הם, ובתירוץ הראשון מתרצים דגם לענין ב"ר צריך שתיה מרובה, ומוקי לדין המשנה בשתיה מרובה דוקא, א"כ יקשה למה לא תירצו עוד דמתני' מיירי במזוג (כמו שתי' הרא"ש), שהרי בגמ' יומא שם מבואר שני חילוקים לענין יוהכ"פ, חדא דבמזוג חייב, ועוד דבשתיה מרובה חייב, ולמה בחרו תר"י דוקא בתירוץ דשתיה מרובה. אבל אם נאמר דהכל תירוץ אחד, דתר"י לא רצו באוקימתא, אלא ניחא להו לומר דהמשנה מיירי בכל גונא, דכל שתית חומץ צריכה ב"ר, ולזה ביארו דכיון דבשתיה מרובה יש שיעור לענין יוהכ"פ א"כ גם שתיה מועטת היא ככל פחות מכשיעור דמ"מ צריך ברכה ראשונה.

וקצת משמע דס"ל לתר"י דשיעור שתיה לענין ברכה אחרונה תלוי בשיעור חיובא ביוהכ"פ והיינו כדעת התוס' לעי' (לט). דשיעור שתיה לענין ברכה אחרונה היא מלא לוגמיו עיי"ש.

ד. ושמא יש לומר טעם אחר במה שהרא"ש תירץ דמיירי במזוג, דהקשינו לעי' אמאי לא ניחא לי' לתרץ עוד דמיירי בחומץ הרבה. והוא דהרא"ש באמת חולק על סברת תר"י הנ"ל וס"ל דמה שחייב בחומץ הרבה אי"ז מדין שיעור בעלמא, אלא דכל שלא שתה הרבה אי"ז אוכל כלל, ואפילו משום חצי שיעור אין בו (וכדמוכח ממה שאינו מברך עליו ב"ר, אף דב"ר אי"צ שיעור). ורק כששותה הרבה אז הכל ביחד משיב את הנפש וחייב. ומעתה שמא ס"ל עוד דב"ר לא שייך כ"א על דבר שהוא אוכל אפילו בכל שהו, שהרי ב"ר נאמרת על כ"ש, ואפילו אם דעתו לשתות חומץ הרבה אבל הרי הכלשהו הראשון אינו אוכל כלל וא"א לברך עליו, וכן הכ"ש השני, וגם מהכלשהו האחרון אין לו הנאה מצד עצמו, אלא כששותה הכלשהו האחרון מתיישב דעתו למפרע במה ששתה קודם, ואמנם לענין יוהכ"פ חייב בזה דתליא ביתובי דעתא, אבל לענין ברכה אפשר דל"ש לברך ככה"ג.

בדיני קדימה השנויים במשנה יל"ע אם הוא דין מצד האוכל או מצד הברכה. ומסברא היה נראה שהוא מצד הברכה, לקבוע הברכה על מאכל חשוב, וכן למ"ד בשאין ברכותיהם שוות מחלוקת להקדים ברכה על דבר חשוב. אבל בשל"ה מבואר שהוא מצד האוכל להקדים דבר חשוב, ויל"ע א"כ גם כשכבר בירך יהיה דין להקדים אכילת ז' המינים לאכילת שאר פירות ולא שמענו כן. וצ"ל דהאכילה שמברך עליה חשובה טפי, כמו שאין מכבדים אלא בפתח שיש בה מזוזה. וקצת משמע כצד זה מהירושלמי שהביא הטור דמכסים הפת בשעת קידוש כדי שלא

מדברי הרא"ש כאן, דע"כ אין כונת הרא"ש דהכל תלוי בנתינת חומץ הרבה, ואי"צ להיות חושש בשיניו, שהרי זה כבר בכלל התירוץ הראשון דמיירי במזוג. וע"כ כונת הרא"ש לומר תירוץ אחר, דבאמת מיירי בחושש בשיניו, ומ"מ הצריך חומץ הרבה.

עוד יל"ע בדברי הרא"ש, דהרי התירוץ הראשון שכתב דמיירי במזוג הוא ודאי אמת דהכי איתא ביומא שם דבמזוג חייב ביוהכ"פ, וא"כ אינו מובן התירוץ השני דמיירי בנותן חומץ הרבה וחושש בשיניו, הרי כיון שאין החומץ בעין ממילא דהוא מזוג ולמה לי טעמא דחושש בגרונו.

וצ"ל דמיירי שנתן כ"כ חומץ שאינו בכלל מזוג. ולפי"ז מש"כ דנתן חומץ הרבה הכונה אפילו נתן חומץ הרבה, דבנותן חומץ מעט פשיטא דמברך מטעם מזוג, אבל בנותן הרבה אינו בכלל מזוג, ומ"מ כיון שראוי לאכילה ע"י המרק, והחומץ עיקר משום שחושש בגרונו, שפיר מברך. וממילא דניחא גם קושיין קמייא.

ב. ובתר"י כתבו לתרץ עפ"י המבואר בגמ' שם דאם שתה הרבה חייב (ומדברי תר"י מבואר דהרבה היינו יותר מרביעית) וא"כ לא יצא מתורת אוכל. וק' למה הרא"ש לא תירץ כן. אבל באמת הרמב"ם בפ"ב הל' שבייתת עשור הביא דחייב על חומץ מזוג אבל לא הזכיר שחייב על חומץ הרבה. ועי' בשיח יצחק יומא שם שכתב דהרמב"ם לא גרס לה בגמ' והביא ראייה מלשון ההגה"מ שם שלא היה זה בגירסתו. ועוד כ' עפ"י המאירי שם שפי' הגמ' באופן אחר דכונת הגמ' דבחומץ הרבה אסור מדרבנן עכ"פ והוא לרוחא דמילתא דאפי"ת דחומץ מעט שרי מדרבנן אבל הרבה ודאי אסור עיי"ש. וא"כ י"ל שכך הוא גם דעת הרא"ש.

ג. וע"ע בתר"י כתבו עוד דמיהו לענין ב"ר נראה לברך אפילו על חומץ מעט שלא ליהנות מעה"ז בלא ברכה. אבל לברכה אחרונה צריך שתיה מרובה דומיא דיוהכ"פ. ועי' בחידושי אנשי שם נראה שהבין שזהו תירוץ אחר, דאף דחומץ לא חשיבא אכילה לענין יוהכ"פ כ"א בשתיה מרובה, אבל לענין ב"ר חשובה הנאה. והק' דא"כ לימא כן גם לענין ברכה אחרונה ולמה הוצרך לומר דלענין ברכה אחרונה צריך שתיה מרובה. ויש ליישב דפשיטא ליה דברכה אחרונה כיון דנלמד מואכלת ושבעת וברכת צריך גרדי אכילה, וכיון דחומץ אינו נחשב אכילה לענין יוהכ"פ כ"א בשתיה מרובה ה"ה לענין ברכה אחרונה, משא"כ ברכה ראשונה אי"צ גרדי אכילה. (ועי' ברש"י לעי' לה: ובמש"נ שם.) ומ"מ קשה דתר"י בקושייתם נקטו בפשיטות דחיוב ב"ר תלוי בחיובא לענין יוהכ"פ, והוכיח כן מפלפלי וזנגבילא, ואם עכשיו חזר בו מסברא זו היה צריך לבאר מה בין זה להנך.

ולכן יותר נראה דהכל תירוץ אחד, דמתחילה ייסדו דכיון דגם ביוהכ"פ חייב על שתיה מרובה, ש"מ דלא יצא מתורת אוכל, רק שיש לו שיעור גדול ליתובי דעתא. וממילא דהוי ככל שתיה דחייב בברכה ראשונה אפילו על פחות מכשיעור, דגם בפחות משיעור אף שאין בו שיעור יישוב הדעת אבל מ"מ מקצת הנאה

יראה הפת בשתו, ומשמע שהדין קדימה הוא באמת מצד הפת, ולא מצד הברכה. אלא דאינו מובן לפי"ז קדימת חביב.

(והנה בשבת סא. איתא דנועל של ימין תחילה, ולא מצינו ענין זה בשאר בגדים. והיה נראה משום דעל הנעילה מברך שעשה לי כל צרכי, ולכן שייך בו דיני קדימה. וגם שם יל"ע אם הכונה מצד הברכה, שיברך על נעילת ימין – ולכ' לפי"ז אותם שמברכים אח"כ בביהכ"ס אין בזה קפידא איזה ינעלו תחילה – או"ד מצד הנעילה עצמה, וכנ"ל. גם יש לעי' דעוד איתא שם כשהוא רוחץ ג"כ רוחץ של ימין תחילה, ועל הרחיצה ליכא ברכה וא"כ למה יש קפידא בזה. וצ"ע.)

מ"א ע"א

סוגיא דקדימה בברכות

שיטת רש"י

עי' רש"י אבל בשאין ברכותיהם שוות דברי הכל אין ברכה א' פוטרתן ושוב אין כאן מחלוקת עכ"ל. הנה דעת התוס' דמש"א עולא דמברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז היינו שמקדים החביב, ודעת הרא"ש דהכונה שיקדים איזה שירצה. והנחל"ד דייק מדברי רש"י דס"ל כרא"ש לענ"ז דלעולא כשאין ברכותיהם שוות ליכא קפידא איזה יקדים, אבל פליגי על הרא"ש בזה דלרא"ש עולא השמיענו שני חידושים, שצריך לברך ב' ברכות (ואין ברכת הצנון פוטרת הזית) וגם שיכול להקדים איזה שירצה, והכל בכלל מש"א דמברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז, ואילו מדברי רש"י מדוייק שפי' דלא השמיענו עולא אלא שצריך לברך ב' ברכות, אבל מה שיכול להקדים איזה שירצה אי"ז חידושו של עולא אלא שהוא פשוט לדעת עולא ואי"צ למימרא, דעולא לא אסיק אדעתיה כלל טעמא דלהקדים. והיינו דמקשה הגמ' לק' למ"ד בשאין ברכותיהם שוות נמי מחלוקת פליגי במאי פליגי, ומתרץ להקדים, ומבואר דמתחילה לא אסיק אדעתיה דין קדימה כלל.

וכן משמע ממש"כ רש"י דלא גרסינן פשיטא דבודאי יש חידוש בדברי עולא שאין ברכת הצנון פוטרת הזית עיי"ש, ואמאי לא קאמר רש"י טפי דיש חידוש בדברי עולא דבאין ברכותיהם שוות אין דיני קדימה, אלא ש"מ דלרש"י אי"ז חידושו של עולא כלל אלא הוא פשוט לדעת הש"ס עכשיו ולדעת עולא עצמו ואי"צ למימרא.

ועפי"ז ביאר הנחל"ד דמש"כ רש"י "ואע"ג דתנן בירך על פירות האילן בפה"א יצא ה"מ בחד מינא כו..." אי"ז קושיית רש"י ותירוצו אלא הכל ביאור דברי עולא דזה גופא החידוש שבא עולא לאשמעינן, וזהו דקאמר רש"י דא"א לגרוס פשיטא דעולא החשיב הדבר לחידוש דאם בירך על הצנון לא נפטר הזית.

(והתוס' הבינו דברי רש"י באופן אחר, וידובר לקמן.)

ב. והנה מבואר מלשון רש"י דאילו היתה ברכת הצנון פוטרת את הזית – כדין המשנה דבירך על פרי האילן בפה"א יצא, ודלא כעולא שחילק דהיינו דוקא כשבירך בפה"א על פרי האילן עצמו – אזי היינו אומרים דפליגי גם באין ברכותיהן שוות. וצריך להבין דזה ודאי דלא היה שום ס"ד בעולם שברכת הזית תפטור את הצנון. וא"כ איך היו חולקים ר' יהודה וחכמים אם לברך על הצנון או על הזית, תינח חכמים היו מצריכים לברך על הצנון החביב כדי לפטור הזית, אבל למה יחלוק ר' יהודה ויצריך לברך על הזית שהוא מין ז' כיון שלא יפטור עי"ז את הצנון והוי ב' ברכות ועולא לא שמיע לי' טעמא דלהקדים.

וצ"ל דכונת רש"י דלחכמים היה מברך על הצנון ופוטר את הזית כדי לקיים מעלת חביב. ועוד דבזה היה ממעט בברכות.⁷¹ אבל לר' יהודה א"א לעשות כן דנמצא מברך על שאינו מין ז' ופוטר מין ז' ולא יאות הוא, וע"כ לר' יהודה היה צריך לברך ב' ברכות, דהיינו שיברך תחילה על הזית ואח"כ על הצנון. שהרי אם יברך על הצנון תחילה יפטור את הזית. וכעיי"ז כתב הנחל"ד.

(אלא שהקשה לי א' מן התלמידים לר' יהודה אמאי אינו יכול לברך על הצנון תחילה אם ירצה, ויתכוון שלא להוציא הזית. דמסתמא גם לס"ד ככה"ג לא היתה ברכת הצנון פוטרת את הזית. ואף דבזה היה מקדים ברכת הצנון לזית, מה בכך, כיון דעולא לי"ל טעמא דלהקדים.)

וק"ק א"כ מאי פריך הגמ' לק' על המ"ד דבשאין ברכותיהם נמי מחלוקת "פליגי במאי פליגי", ופרש"י דהא ודאין אין ברכה א' פוטרתן, פי' דהגמ' לא ידע עדיין טעמא דלהקדים וא"כ כיון שבדאי צריך לברך ב' ברכות איזו מחלוקת ר' יהודה וחכמים שייך בזה. וק' למה לא תי' הגמ' דהמ"ד בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת פליגי על עולא ס"ל דמברך על הצנון ופוטר את הזית, וממילא דשפיר נחלקו בזה ר' יהודה וחכמים וכמש"נ. ורש"י לכ' עמד על זה במש"כ (ד"ה במאי פליגי) דהא ודאי אין ברכה א' פוטרתן, היינו שהוא מילתא דפשיטא דבודאי אינו נפטר בברכה א' וא"א שיהיה מי שיחלוק על עולא בזה. וקשה דרש"י עצמו כתב דא"א לגרוס דהגמ' הק' על עולא פשיטא, דאי"ז פשיטא

⁷¹ אלא דלכאורה צ"ב איך היה ס"ד שיברך על הצנון כדי לפטור הזית, הרי מחסר בזה מצות פירוט דברכת פרי האילן. עי' לק' (עוד בשיטת השא"ג) מה שכתבנו בזה.

ב' ברכות, וזה מש"א מברך על זה וחוזר ומברך על זה, דצריך שתי ברכות, אבל לא דיבר עולא כלל בענין איזו ברכה יקדים, וכמו שכתב הרא"ש בדעתו. (ולענין מה שהקשה הרא"ש דא"כ הו"ל לעולא לומר דאין האחד פוטר את חברו, עי' לק' מש"נ בזה.)

ד. וצריך להבין בדעת בה"ג, הרי כמו דפשיטא לי' לעולא דבב' ברכות ל"ש קדימת חביב ומין ז', למה לא נימא דל"ש גם קדימת ברכה מבוררת.

(ותוס' כתבו דבה"ג ס"ל כאידך לישנא ודלא כעולא, אבל בבה"ג לפנינו מפורש דפסק כעולא.)

ואי"ל דגם בב' ברכות שייך כל אופני קדימה רק דקדימת ברכה מבוררת עדיפא מקדימת חביב ומין ז', דא"כ חזרנו לקושיית תוס' והרא"ש דאי"ז בכלל לשונו של עולא, וכל עיקר תירושו של הנחל"ד הוא דבה"ג מפרש דעולא לא אמר אלא דצריך לברך ב' ברכות וממילא פשיטא לי' דל"ש קדימת חביב ומין ז'. וא"כ מ"ש קדימת ברכה מבוררת.

ויש לומר בשני אופנים: א) דקדימת חביב ומין ז' היא מצד חשיבות הפרי דלכבוד הברכה ראוי לברך על הפרי החשוב, ופשיטא לי' לעולא דל"ש זה בב' ברכות דבלא"ה מברך על שני הפירות, אבל קדימת הברכה המבוררת היא מצד הברכה עצמה דראוי להקדים אמירת הברכה המבוררת שהיא ברכה חשובה מצד עצמה. ב) דקדימת הברכה המבוררת אינה משום חשיבות אלא משום שאם יקדים הברכה הכללית יפסוד בזה את שני הפירות, דהרי אם בירך בפה"א על פה"ע יצא, ולכתחילה צריך לברך עליו כברכתו.

ויש להוסיף דלאופן השני ניחא לשון עולא לבה"ג בפשיטות דעיקר חידושו של עולא דצריך לברך ב' הברכות וזהו גופא טעם הבה"ג להקדים הברכה המבוררת כדי שלא תפסוד ברכת הצנן את הזית.¹¹

והנה אף שהנחל"ד יישב שיטת הבה"ג על פי שיטת רש"י כנ"ל, אבל רש"י עצמו לא ס"ל כבה"ג, כדמוכח ממש"ה"ק למה אין

דאשמעינן עולא דאין ברכת הצנן פוטר את הזית. ואם אינו פשיטא, למה א"א להיות חולקים על עולא בזה, וצ"ע.

ג. והנה עי' ברא"ש שהביא שיטת הבה"ג דבאין ברכותיהן שוות מקדים ברכת בפה"ע שהיא יותר מבוררת מברכת בפה"א. וכתב דלפי דבריו צ"ל דעולא לא בא להשמיענו דיני קדימה כלל, רק עולא אשמעי' דאינו יוצא בברכה א', וממילא ידעי' מסברא דמקדים הברכה המבוררת. ודחה הרא"ש שיטת הבה"ג דלשון עולא משמע דמיירי בדיני קדימה.

וע"ע ברא"ש בסו"ד כתב דלי נראה דלעולא אין קפידא כלל לא במין ז' ולא בחביב דאין ב' הברכות שייכות זל"ז ואין בהם קפידא בקדימה כלל.

ולכ' כי לפי"ז גם להרא"ש לא מיירי עולא מדיני קדימה, ושוב היינו יכולים לומר כבה"ג דמקדים הברכה המבוררת. אבל מדברי הרא"ש מבואר דגם למסקנא דחה את דברי בה"ג.

וצ"ל כמו שביאר הנחל"ד כנ"ל דגם למסקנת הרא"ש דלעולא אין קפידא כלל, מ"מ עולא מיירי גם בדיני קדימה, דזהו גופא כונת עולא במש"א מברך על זה וחוזר ומברך על זה, ותרתי אשמעינן, דצריך לברך ב' ברכות וגם דיכול להקדים איזה שירצה. וממילא הוא דלא כבה"ג.

זאת אומרת, לדעת התוס' וכן דעת הרא"ש בתחילת דבריו, מש"א עולא "מברך על זה" היינו אותה השנויה במשנה, אלא שדנו תוס' והרא"ש אם הכונה השנויה לחכמים או לר' יהודה ומסקנתם דמסתמא יחיד מודה לרבים והכונה להחביב. ואילו לדעת הרא"ש במסקנתו מש"א עולא "מברך על זה" הכונה איזה שירצה ואין קפידא. ומ"מ לשני הפירושים עולא בא להשמיענו דין בהלכות קדימה. משא"כ לבה"ג דמקדים הברכה המבוררת, וזה א"א להכניס בלשונו של עולא דמברך "על זה", דמבוררת מאן דכר שמיה. וע"כ דלבה"ג עולא אינו משמיענו דיני קדימה כלל, והרא"ש וכן התוס' דוחים זה דאי"ז משמע בדברי עולא.

והנה הרא"ש הביא את דברי עולא ומ"מ כתב דמקדים ברכת בפה"א לבפה"ע וצ"ל דס"ל כרש"י דעולא לא חידש אלא דצריך

¹¹ והחולקים על עולא וס"ל דמחלוקת בשאין ברכותיהם שוות, לפי הבה"ג לכ' יסברו דלחכמים מברך על הצנן החביב אע"ג דעי"ז באמת פוטר הזית (וכמו שהיה ס"ד בגמ' לפרש הברייתא). כי ברכה כללית לעולם פוטרת. (ולפי"ז כשאין שם חביב או מין שבעה גם הם יודו שמקדים הברכה המבוררת.) אבל לשון הגמ' לא משמע כן, דקאמר דלהך מ"ד חכמים ור' יהודה פליגי בלהקדים, משמע דלעולם מברך ב' ברכות. רק י"ל להיפך, דהחולקים על עולא חולקים על עצם ההנחה דברכת הצנן פוטרת הזית, וממילא דאין סיבה להקדים הברכה המבוררת, ומקדים החביב. (ולפי"ז להחולקים על עולא לעולם אין סיבה להקדים הברכה המבוררת, אפי' כשאין שם חביב או מין שבעה.)

והנה הרמב"ם השמיט לגמרי דין קדימת ברכה מבוררת, ולהאמור י"ל דאזיל לשי' דפסק כמ"ד כשאין ברכותיהם שוות מחלוקת (כמו שדייק הגר"א בסו"ר י"א), ומפרש כבה"ג דזהו גופא נקודת המחלוקת מה הדין בשאין ברכותיהם שוות, רק דבה"ג פסק כעולא כמפורש בדבריו בהל' ברכות,

אבל נראה דלרש"י אי"צ לזה דיסוד פלוגתת ר' יהודה וחכמים אם אזלינן בתר מה שחשוב אצלו (החביב) או מה שהתורה גילתה שהיא חשובה (מין ז'). ומעלת ברכה מבוררת דומה למעלת מין ז', דרבנן גילו במה שתקנו ברכה מבוררת דמאכל זה חשוב. ולכן נחלקו ר' יהודה וחכמים גם באין ברכותיהן שוות, דלחכמים מקדים החביב דזה עדיף הן ממין ז' והן מברכה מבוררת, ולר' יהודה מקדים הברכה המבוררת או דמין ז'. (ואם משכח"ל דהיה לפניו ברכה מבוררת ומין ז' מסתמא מין ז' עדיף, דמעלה שהתורה קבעה מסתמא עדיפא ממעלה שחכמים קבעו.)

מחלוקת הגר"א והשאג"א בביאור דברי רש"י

והנה יל"ע במש"כ רש"י ואע"ג דתנן בירך על פירות האילן בפה"א יצא כו', ומאי קשיא לי' שמא איה"נ אם בירך על הצנן היה פוטר הזית, אלא דזהו בדיעבד דבודאי לכתחילה צריך לברך ברכה הראויה, ואדרבא מטעם זה גופא יקדים הזית ואח"כ יברך על הצנן, לא משום שהזית חשוב (דס"ל לרש"י דל"ש קדימת דברים חשובים באין ברכותיהן שוות) אלא משום שאם יברך בפה"א תחילה יפטר את הזית ולכתחילה צריך לברך עליו בפה"ע.

ושמא אף דלרש"י עולא לא דיבר מענין קדימת ב' הברכות איזון ברכה יקדים, וכדיוקו של הנחל"ד, אבל מ"מ שמיע לי' לרש"י מסתימת דברי עולא דמברך ב' ברכות בין אם הקדים הצנן בין אם הקדים הזית. ולכן הק' רש"י הרי בגונא שהקדים הצנן אין כאן ב' ברכות שהרי ממילא יפטר הזית דאם בירך בפה"א על פה"ע יצא.¹¹

ויותר נראה עפ"מ ש"פ הנחל"ד בדברי רש"י דס"ל דעיקר החידוש של עולא אינו שאין דיני קדימה דחביב ומין ז' באין ברכותיהן

ברכת בפה"א פוטרת הזית, ואילו לכה"ג הרי ע"כ מברך בפה"ע על הזית תחילה.¹²

ונראה דרש"י לטעמי' דהרי כל עיקר המקור לקדימת ברכה מבוררת היא מהגמ' לעי' (לט). בהני תרי תלמידי דבר קפרא דמבואר שם דברכת בפה"א קודמת לברכת שהנ"ב, ורש"י שם ביאר שתקנו ברכה חשובה לדברים חשובים, דהיינו שזו קדימה מצד המאכל עצמו, דמה שמברך ברכה מבוררת הוי סימן שהמאכל הוא חשוב. וזה דלא כשתי הסברות שכתבנו בדעת בה"ג. ולרש"י כיון דקדימת ברכה מבוררת היא מצד חשיבות הפרי א"כ כמו דלעולא באין ברכותיהן שוות ל"ש קדימת מין ז' וחביב, ע"כ ה"ה דל"ש קדימת המאכל החשוב שתקנו לו ברכה מבוררת.

ה. רק יקשה לרש"י לחולקים על עולא דס"ל דגם כשאין ברכותיהם שוות מחלוקת, וצריך להקדים הברכה על המאכל החשוב יותר (שהוא חביב או ממין ז') לברכה על המאכל החשוב פחות, א"כ למה לא יקדים כמו"כ בפה"ע לבפה"א מה"ט, שהרי תקנו ברכה חשובה לדברים חשובים. וא"כ איך פליגי בשאין ברכותיהן שוות אם להקדים החביב או דמין ז', הרי לכו"ע צריך להקדים הברכה המבוררת. (והרי בגמ' לט. מבואר דקדימת ברכה מבוררת עדיפא מקדימת חביב.)

ולכה"ג עצמו לא קשה די"ל דאיהו ס"ל כעולא, דבאין ברכותיהן שוות אין קדימה למאכל החשוב, וקדימת ברכה מבוררת היא מטעם אחר כמש"נ. אבל לרש"י דגם קדימת ברכה מבוררת היא משום חשיבות המאכל (שתקנו ברכה חשובה לדברים חשובים), א"כ לעולא ל"ש זה, וא"כ הגמ' לעיל דקאמרה דמקדים הברכה המבוררת הוי דלא כמאן.

ואולי לרש"י יהיה צ"ל כמש"כ תוס' והרא"ש דלא חשיב בפה"ע כ"כ מבפה"א כמו שחשוב בפה"א משהכל.

והרמב"ם לשיטתו שפסק כאידך מ"ד. ועי' לק' נבאר בזה יותר.

¹¹ באמת יש לדחות דלעולם גם רש"י ס"ל ככה"ג שצריך להקדים הברכה המבוררת, אלא דקדימת חביב בברכותיהן שוות עדיפא מקדימת ברכה מבוררת באין ברכותיהן שוות, ולכן אילו היה יכול לברך על הצנן ולפטר את הזית לחכמים היה מקדים ברכת הצנן כדי שיפטר את הזית ותחשבנה ברכותיהן שוות ותתקיים מעלת מברך על החביב, וזה עדיף מאשר לברך על הזית ואח"כ על הצנן ולקיים מעלת קדימת ברכה מבוררת. ולזה אשמעינן עולא דגם אם יברך על הצנן לא יפטר את הזית, ולעולם צריך לברך ב' ברכות, וממילא ל"ש המעלות דחביב ומין ז', ונשארה המעלה דקדימת ברכה מבוררת לבדה.

אבל מ"מ פשטות דברי רש"י בודאי משמע שכך האמת שיכול לברך על הצנן ואח"כ על הזית, ואי"צ להקדים הברכה המבוררת, ודלא ככה"ג.

¹² אך לפי ביאור זה יוצא דקושיית רש"י היא על מש"א עולא מברך על זה וחוזר ומברך על זה, דמשמע דמברך ב' ברכות, והרי כשמברך על הצנן אמאי לא נפטר הזית. אכן לשון רש"י משמע יותר שמקשה על מה דסליק מיניה דאין ברכה א' פוטרתן ואין כאן מחלוקת, ועל זה מקשה רש"י הרי באמת ברכה א' פוטרתן דברכת הצנן פוטרת הזית דבירך על פירות האילן בפה"א יצא, וא"כ יש כאן עדיין מחלוקת ולחכמים יקדים הצנן שהוא

הא דפריך הגמ' למאן דפליג על עולא וס"ל דאף בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת "פליגי במאי פליגי", ופרש"י וז"ל הא ודאי לא מפטרי בחדא ברכה עכ"ל. ומבואר דאילו הווי מפטרי בחדא ברכה – ודלא כעולא – היה ניחא במאי פליגי ר' יהודה וחכמים באין ברכותיהן שוות.

והיינו ע"כ משום דאלמלא חידושו של עולא – אילו היינו אומרים דברכת הצנון פוטרת את הזית – אז היה בדין שלחכמים יברך על הצנון ויפטור הזית, כדי לברך על החביב ולפטור את שאינו חביב (כמו בברכותיהם שוות). ולר' יהודה היה עדיף שלא לעשות כן, דאם יברך על הצנון תחילה יפטור הזית ונמצא שפטר את שהוא ממין ז' במה שאינו ממין ז'.

ועוד, דמסתמא יש למעט בברכות, ולכן אילו היה הדין שברכת הצנון פוטרת את הזית היה ראוי לחכמים לברך על הצנון ולפטור את הזית, והוא כדין דמברך על החביב ופוטור את שאינו חביב, אבל לר' יהודה לאו יאות לעשות כן, דנמצא מברך על שאינו מין ז' ופוטור של מין ז', ולכן ע"כ צריך לברך ב' ברכות, תחילה על הזית ואח"כ על הצנון. ונמצא דפליגי גם בשאין ברכותיהן שוות. ולזה חידש עולא דאין ברכת הצנון פוטרת את הזית, וצריך לברך ב' ברכות, ושוב אין כאן מחלוקת.

וזהו דפריך הגמ' לעולא מהברייתא דמברך על הצנון ופוטור את הזית, ומשמע דאלמלא דעולא היה ניחא, דמברך על הצנון שהוא חביב, ופוטור את הזית. ורק לעולא א"א לפרש הברייתא כן, שאין ברכת הצנון פוטרת הזית.

וקשה איך היה אפשר"ל שלחכמים (אלמלא דעולא) היה לו לברך לכתחילה על הצנון כדי לפטור הזית (כדי לקיים מעלת חביב), והרי כל מה שיוצא אם בירך בפה"א על פרי האילן אינו אלא בדיעבד, ואיך נאמר לו לכתחילה לברך על הצנון ולפטור הזית, ונמצא שלא בירך על הזית כדינו.

וצ"ל עפ"י מש"נ לעי' (לט.) עפ"י הירושלמי שהביאו התוס' שם דהברכה חלה על הפרי שבידו, ושאר הפירות שדעתו לאכול ניתרים ממילא. ומעתה ס"ל לרש"י דאמנם לכתחילה אין לברך בפה"א על פרי האילן, דאי"ז ברכה כתיקונה, אבל אם בירך בפה"א על הצנון, והזית נפטר בדרך ממילא, בזה הרי נמצא שבירך כתיקונה שהרי ברכתו היא על הצנון ובירך עליו כתיקונו של צנון, וא"כ לחכמים היה יאות לעשות כן, לברך על הצנון ולפטור הזית, כדי שיוכל לברך על החביב ולפטור שאינו חביב.

אבל כיון שכן, דאלמלא הא דעולא היה בדין לחכמים לברך על הצנון ולפטור הזית כדי למעט בברכות ולברך על החביב ולפטור

שוות, דזה פשוט עכשיו לגמ' ואי"צ למימרא (ולכן לק' פריך לחולקים על עולא "פליגי במאי פליגי" והוצרך לתרץ "להקדים"). אלא עיקר החידוש של עולא הוא דבר זה גופא דצריך לברך ב' ברכות. ועיקר החידוש בזה בודאי הוא שאין ברכת הצנון פוטרת הזית, וכמו שביאר הנחל"ד דמש"כ רש"י "ואם תאמר... אינה שאלת רש"י על עולא אלא ביאור דברי עולא גופא וחידושו, דבא עולא לבאר דמברך ב' הברכות ולא דמי למתני' דבירך בפה"א על פירות האילן יצא דאי"ז אלא כשמברך בפה"א על הפרי האילן גופא. וממילא מוכח מתוך דברי עולא עצמו דיכול להקדים גם ברכת הצנון, ולא יפטור בזה את הזית.

ב. ועי' שו"ע אר"ח סי' ר"ו סע' ב' וז"ל היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ ובירך על פרה"א ונתכוין לפטור את פרה"ע יצא ע"כ. ובשגת אריה סי' כ"ז הקשה ע"ז דהא בסוגיין פרש"י ותוס' דהנ"מ בחד מינא וטעה ובירך עליה בפה"א אבל צנון וזית ובירך על צנון לא נפטר זית עכ"ל, משמע שדין המשנה דבירך על פירות האילן בפה"א יצא לא משכח"ל בשני מינים כלל, ואילו לפי דברי השו"ע גם בשני מינים פרי האדמה ופרי האילן משכח"ל לדין המשנה היכא דבירך על פרי האדמה ונתכוין לפטור גם את פרי האילן. אמנם כי בדברי תלמידי רבינו יונה שם משמע באמת כדברי השו"ע אבל לא היה לו להשו"ע לשבוק דעת רש"י ותוס' ולפסוק כתר"י, את"ד השאג"א.

אבל הגר"א כתב שדברי רש"י ותוס' הם כשלא נתכוון לפטור הזית, אבל אם בירך על הצנון וכיון בהדיא לפטור הזית בודאי מועיל.

ג. ולכאורה יש להוכיח מתוך דברי רש"י דכונתו כהבנת השאג"א.

דהנה מבואר מדברי רש"י (ד"ה פשיטא ל"ג) דעיקר חידושו של עולא במש"א דמברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז הוא דלא אמרינן שברכת בפה"א על הצנון פוטרת גם את הזית, וזהו הטעם שאין דברי עולא פשוטים (וא"א לגרוס פשיטא כו'), משום שעולא חידש לנו דבר זה שאין ברכת הצנון פוטרת הזית, ולא דמי למתני' דאם בירך בפה"א על פירות האילן יצא.

ופשטות לשון הגמ' משמע דחידוש זה דאין ברכת הצנון פוטרת הזית הוא גופא הטעם שלא נחלקו חכמים ור' יהודה כשאין ברכותיהן שוות. ואלמלא חידוש זה של עולא היו חכמים ור' יהודה חלוקים אף באין ברכותיהן שוות.

וכן יוצא ברור מתוך דברי רש"י שכתב על דברי עולא דאין ברכה אחת פוטרתן "ושוב אין כאן מחלוקת", הא אילו היתה ברכה אחת פוטרתן היתה כאן מחלוקת. וכן מבואר מדברי רש"י לק' על

אכן עי' ריטב"א (מב. ד"ה בירך על הפרפרת) שכתב שאם בירך במ"מ על פת יצא אבל אם בירך במ"מ על פרפרת ונתכוון לפטור הפת לא יצא עיי"ש והיינו לכ' כסברת השאג"א.

ב. והנה עיין בטור סו"ס רט"ז וז"ל ויראה שאם היה לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים ובירך בורא מיני בשמים פטר הכל כו' וכן יראה דעת הרמב"ם כו' אבל רב עמרם כתב היו לפניו ג' מינים עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים מברך על כל אחד בפני עצמו עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור איך עושה מזה פלוגתא בין הרמב"ם ורע"ג אם ברכת בורא מיני בשמים פוטרת גם לעצי בשמים ועשבי בשמים, והרי הוא עצמו פסק בפשיטות בריש הסימן שעל כולם אם בירך בורא מיני בשמים יצא. ונחלקו הב"י והב"ח בביאור דבריו. דעת הב"י דברישי הסימן מיירי לענין בדיעבד, וכאן פלוגתת הרמב"ם ורע"ג לענין לכתחילה כשיש לפניו ג' מינים אם ראוי לברך בורא מיני בשמים ולפטור הכל. [ולפ"ז סברת הרמב"ם קשה להבין, כמשה"ק הב"י עצמו, מ"ש מברכת הפירות דבוראי מברך על זה וחוזר ומברך על זה. ועי' לק' (מג.) מה שכתבנו ליישב זה.] והב"ח פירש באופן אחר דגם כאן מיירי הטור לענין בדיעבד וסברת רב עמרם גאון היא דדוקא בהיה לפניו מין אחד כגון עצי בשמים לבד או עשבי בשמים לבד ובירך עליו בטעות במ"ב הוא דיצא, אבל אם היו לפניו ג' מינים, עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים, ובירך עליהם בורא מיני בשמים, לא פטר אלא את המיני בשמים ולא את העצי בשמים והעשבי בשמים. ולפי פירוש הב"ח נמצא שסברת רב עמרם גאון היא דומה ממש לסברת השאג"א, שאין ברכה כוללת פוטרת כ"א בהיה לפניו מין אחד ובירך עליו ברכה כוללת בטעות. אבל כשהיו לפניו ב' מינים, ואחד מהם צריך ברכה פרטית, והשני דיו בברכה כוללת, כמו בנידון דהשאג"א שהיו לפניו פרי האדמה ופרי האילן ובירך בפה"א, וכן בנידון דרע"ג שהיו לפניו מיני בשמים ועצי בשמים ועשבי בשמים ובירך במ"ב, לא פטר כ"א פרי האדמה ומיני הבשמים.

והב"ח כתב ביאור לסברתו וז"ל דלא אמרו על כולם אם אמר בורא מיני בשמים יצא אלא בחד מינא כגון שהיה לפניו עצי בשמים או עשבי בשמים וטעה ואמר בורא מיני בשמים יצא כדי שלא תהוי ברכה לבטלה, אבל כששלשתן לפניו ובירך על מיני בשמים במ"ב כיון דלא הוי ברכה לבטלה צריך לברך על עצי בשמים בורא עצי בשמים ועל עשבי בשמים בורא עשבי בשמים כנ"ל עכ"ל הב"ח. ביאר לנו הב"ח סברתו שכל הדין שמועיל בדיעבד אם בירך במ"ב על עצי בשמים הוא בחד מינא שאם היה צריך לחזור ולברך היתה ברכתו הראשונה לבטלה ולכן אי"צ לחזור ולברך. אבל בשנים ושלושה מינים שבלא"ה אין ברכתו

שאינו חביב, א"כ מוכח דלפי דברי עולא בשום פנים אינו יכול לעשות כן, ואפילו אם כיוון להדיא לפטור הזית. דאילו היה יכול להתכוון לפטור הזית, היה לו לעשות כן, כדי למעט בברכות ולברך על החביב, ואמאי לעולא מברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז.

וא"כ שיטת רש"י מוכחת כהשאג"א דגם אם נתכוון לכך אין ברכת הצנן פוטרת הזית.¹¹

וקשה על הגר"א שכתב דגם לרש"י אם נתכוון להדיא לזית פטרותו.

ד. ונראה לומר בדעת הגר"א דאמנם אם כיוון להדיא לפטור הזית בברכת הצנן יצא, אבל היינו משום דאזי הו"ל כמברך להדיא על הזית, וזה באמת אסור לכתחילה, שהרי כיון שמברך על הזית צריך לפרט פה"ע כדין. ורק לס"ד (אלמלא דעולא) דיכול לברך על הצנן ולא להתכוון להדיא לזית, והזית יפטר ממילא, הוא דהיה מקום לומר שיעשה כן לכתחילה כדי לקיים מעלת חביב, ואינו מבטל מצות פירוש כיון שברכתו על הצנן לחוד, והזית נפטר בדרך ממילא.

פי' דגדר חילוקו של עולא הוא דכל מה דתנן שברכת בפה"א פוטרת פרי האילן הוא כשהברכה קאי על פרי האילן ממש, אבל כשמברך על פרי האדמה ורוצה שפרי האילן יפטר ממילא זה לא אמרי', אלא צריך לברך ב' הברכות.

ולכן קאמר עולא דא"א לברך על הצנן ולפטור הזית כדי לקיים מעלת חביב, דממנ"פ אם לא יתכוון לזית לא נפטר הזית, ואם יתכוון לזית אמנם נפטר הזית אבל זה בדיעבד דלכתחילה צריך לפרט פה"ע כדינו, וא"א לברך שלא כדין כדי לקיים מעלת חביב, והבן.

עוד בשיטת השאג"א

הנה סברת השאג"א דברכת הצנן אינה פוטרת הזית אפילו אם נתכוון לכך צריכה עיון כיון שבעצם ברכת בפה"א יכולה להועיל בדיעבד גם לפירות האילן כדאשכחן בחד מינא א"כ גם בשני מינים למה יגרע, כיון שנתכוין בהדיא שתחול ברכתו על פרי האילן.

¹¹ אבל השאג"א עצמו לא נתכוון לכל זה דהרי בנה דעתו על לשון רש"י ותוס' שחילקו בין מין אחד לשני מינים ולא תלו ל"י בדעתו, ולשיטת התוס' דכונת עולא דבאין ברכותיהן שוות מברך על החביב ל"ש כל מה שכתבנו.

ה. ונראה להביא ראיה לקצת להבנה זו בשיטת השאג"א (ולב"ח היא גם שיטת רע"ג) מלשון הבה"ג בהל' ברכות (א' ע"ה) שכתב וז"ל והיכא דקדים וברוך על פרי האדמה לא מיפטר פרי העץ כדתנן ברוך על פירות האילן בורא פרי האדמה [יצא], ודוקא דנקיט עינבי בידיה ואישתלי וברוך בורא פרי האדמה, אבל ברוכי על פרי האדמה לא מיפטרין דעץ אלא בעי מעין ברכותיו עכ"ל. ועצם הדין הוא כמש"כ רש"י ותוס' דאם בירך על הצנון לא פטר את הזית ולא דמי למתני' שבירך להדיא על פרי האילן בפה"א. אלא דלפי הבנת הגר"א הו"ל לבה"ג לסיים דברוכי על פרי האדמה לא מיפטרין דעץ משום שלא נתכוון לו, וצריך לברך עליו כדינו, אבל ממה שבה"ג הדגיש דצריך לברך על העץ מעין ברכותיו משמע קצת כמו שביארנו בשיטת השאג"א דאף שכבר בירך ברכה כוללת אבל עדיין לא קיים מצות פירוט לברך מעין ברכותיו וכיון שלא תיעשה ברכתו הראשונה ברכה לבטלה יש לו לחזור ולברך מעין ברכותיו.

[ובמה שהקשה השאג"א דלא הו"ל להשו"ע לפסוק כתר"י נגד רש"י ותוס', לפי דברי הב"ח הרי פלוגתתם היא גם פלוגתת רב עמרם גאון עם הטור והרמב"ם, והו"ל תלת ותלת וספק ברכות להקל].

וע"ע לק' (מב. בענין בירך על הפרפרת) על המשנה דבירך על היין כו' כתבנו דרך אחרת בסברת רש"י לפי הבנת השאג"א.

בביאור שיטת התוס'

שיטת התוס' דפירוש דברי עולא דבאין ברכותיהם שוות כו"ע מודו לחכמים שמברך על החביב. וזה דלא כהרא"ש שכתב דלעולא כשאין ברכותיהם שוות ומברך ב' ברכות אין קפידא בקדימה כלל.

ויש לעיין דבהמשך הגמ' מבוואר דר' אמי ור' יצחק נפחא נחלקו בדעולא חד אמר כעולא דדוקא בשברכותיהם שוות מחלוקת, וחד אמר דבשאין ברכותיהם שוות נמי מחלוקת. ומקשה הגמ' למ"ד בשאין ברכותיהם שוות נמי מחלוקת במאי פליגי, ומתריך הגמ' א"ר ירמיה בלהקדים דא"ר יוסף ואיתימא רב יצחק כל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה. ופשטות לשון הגמ' משמע דלעולא לא שייך קדימה בברכות כלל, ורק אליבא דמ"ד בשאין ברכותיהם שוות מחלוקת הוא דהוצרך ר' ירמיה לחדש הסברא ד"להקדים". שגם בב' ברכות יש קפידא בקדימה. וק' להתוס' דמפרשים דגם לעולא יש קדימה בברכות, רק שלכו"ע מקדים החביב.¹³

לבטלה שהרי היא נצרכת למיני בשמים באמת לא יצא יד"ח ברכת עצי בשמים ועשבי בשמים וצריך לחזור ולברך.

ג. וסברא זו תועיל גם לדעת השאג"א, שבמה אמרו על כולם אם בירך שהנ"ב יצא דוקא היכא שאם היה צריך לחזור ולברך היתה ברכתו הראשונה לבטלה דהיינו בחד מינא, אבל בתרי מיני שבלא"ה אין ברכתו לבטלה באמת צריך לחזור ולברך על פרי העץ ברכה הראויה לה.

ומ"מ עיקר הסברא אינה מובנת סוכ"ס ממנ"פ אם ברכת בורא מיני בשמים כחה יפה לפטור אפילו עצי בשמים א"כ אפילו בתרי מיני נמי יועיל, ומה לי שאין ברכתו לבטלה סוכ"ס הועילה הברכה לשניהם. ואם אין בכחה לפטור עצי בשמים א"כ אפילו בחד מינא לא יועיל ומה לי שנגרם עי"ז שברכתו לבטלה, הרי כיון שאין הברכה מועילה באמת היא לבטלה.

ד. ונראה בביאור סברת הב"ח, דיש להבין בדין המשנה שאם בירך על פרי האילן בפה"א יצא וכן על כולם אם בירך שהנ"ב יצא, והרי אף שברכת שהנ"ב היא ברכה כוללת הכל אבל הרי חז"ל תקנו לברך על פרי האילן ברכה מבוררת וחסר אותו השבח שבפירוט הברכה. והיה ראוי שיחזור ויברך בפה"ע בשביל השבח ההוא של פירוט הברכה.

ונראה שסברת הב"ח דאיה"נ כשבירך שהנ"ב באמת החסיר חלק מהשבח שתקנו חכמים שהרי תקנו לשבח בפירוט על פרי העץ וחסר לו שבח זה. אבל מ"מ אינו חוזר ומברך שאם יחזור ויברך נמצאת ברכתו הראשונה לבטלה. (וכן אם לא יאכל כלל תהיה ברכתו לבטלה.) ולכן אנו מסתפקים בברכת שהנ"ב שהרי באמת מצד הברכה עצמה אפשר לברך שהנ"ב גם על פירות האילן, כי היא ברכה כוללת, רק שפרי האילן היו צריכים להצריך שבח יותר, וכאן שא"א בלא שייגרם ברכה לבטלה לכן אנו מוותרים על השבח של פירוט.

וכל זה בחד מינא, אבל בשני מינים כגון שהיו לפניו פרי העץ וכמהין או פטריות ובירך על הכמהין ופטריות שהנ"ב אף שנתכוין לפטור גם את פרי העץ מ"מ צריך לחזור ולברך דנהי שברכת שהנ"ב שייכת גם לפרי העץ אבל החסיר את הפירוט של בפה"ע וחסר לו שבח זה, ולכן צריך לחזור ולברך. דכאן לא יגרם עי"ז ברכה לבטלה שהרי בלא"ה ברכת שהנ"ב נצרכת לכמהין ופטריות.

וכן בברכת הריח כשהיו לפניו מיני בשמים ועצי בשמים נהי שברכת במ"ב שייכת גם לעצי בשמים אבל חסר לו הפירוט של עצי בשמים ומשו"כ צריך לחזור ולברך.

¹³ והיה אפשר לראות דבאמת הו"ל להגמ' דליכא דין קדימה בברכות כלל, ודברי התוס' אמורים למסקנת הגמ' דמייתי מדר' יוסף דכל המוקדם בפסוק

נמצא שדעת עולא דבשברכותיהם שוות מברך על מין ז' (לר' יהודה), ובליכא מין ז' מברך על החביב. ובאין ברכותיהם שוות להיפך דלכו"ע חביב קודם, ובדליכא חביב מברך על מין ז'.

וקשה להבין הסברא בזה, וממנ"פ אם חביב עדיף יברך על החביב גם בברכותיהם שוות, ואם מין ז' עדיף יקדים מין ז' גם כשאין ברכותיהם שוות.

ג. גם מבואר דלהתוס' עיקר הסייעתא דמייתי הש"ס נגד עולא מהא דר' יצחק הוא משום דר' יצחק מיירי אפילו בדאיכא חביב, וקשה מנא פשיטא ליה להש"ס כן, שמא ר' יצחק מיירי בדליכא חביב, ואתיא אפילו כחכמים. (וכדס"ל באמת לרב שמעיה דגרוס אמר רב יוסף.)

ד. ונראה בזה, דלעולא לא הרי דין ברכה על מין ז' בשברכותיהם שוות, כהרי קדימת מין ז' (בדליכא חביב) כשאין ברכותיהם שוות. דכשברכותיהם שוות דמברך על מין ז' ופוטור את שאר המינים הוא מעיקר מטבע של ברכות, דכיון דבפרשת ואכלת ושבעת וברכת כתיב הני ז' מינים נלמד מזה דמעיקר מטבע הברכה לברך על מין ז' ועל המוקדם בפסוק. וכמו שמעיקר מטבע של ברכות דעל מין ז' מברך לאחריו ברכה א' מעין ג', משא"כ בשאר פירות, כמו"כ בברכה ראשונה מעיקר מטבע הברכה לברך

ב. יש לעיין לשיטת עולא דבאין ברכותיהם שוות לכו"ע מקדים החביב, מה הדין היכא דליכא חביב, אם נאמר דלעולא לא שייך קדימת ז' מינים כלל (וכן קדימת המוקדם בפסוק) בדאין ברכותיהם שוות, או"ד היכא דליכא חביב גם עולא מודה דמקדים דמין ז'.

ובאמת זה מוכרע מדברי התוס' ד"ה א"ר ירמיה, דנקטו בפשיטות להג"י דגרוס "דא"ר יוסף" דע"כ ר' יוסף ואיתיא ר' יצחק כר' יהודה ובדאיכא חביב. ואם איתא דלעולא אינו מקדים המוקדם בפסוק אפילו בדליכא חביב, ואין מעלה במין ז' לענין קדימה כלל, א"כ היה אפשר לפרש דלעולא ר' יצחק כחכמים ובדליכא חביב ומ"מ מייתי מיניה הש"ס ראייה דעכ"פ שייכת מעלת מין ז' אפילו לענין קדימה, ודלא כעולא. וזה היה גם מרווח מאד בהמשך הגמ' דמק' פליגי במאי פליגי ומתרץ להקדים "דאמר רב יוסף...". פי' דמייתי ראייה מדרב יצחק דשייכת מעלת מין ז' לענין קדימה.

ומדלא פירשו התוס' כן, ע"כ דגם עולא מודה היכא דליכא חביב דמקדים מין ז' (וכן המוקדם בפסוק), ורק היכא דאיכא חביב ס"ל דלכו"ע חביב קודם.

מוקדם לברכה, והיינו אפילו בשאין ברכותיהם שוות (דאל"כ מאי מייתי מזה סייעתא לדר' ירמיה, וכ"כ הגר"א בס"י ר"א), דס"ל להתוס' דגם עולא לא פליג על זה, ולכן מפרשים התוס' דגם לעולא יש דין קדימה בברכות, ומה דקאמר עולא דלא פליגי ר' יהודה וחכמים בזה היינו דלכו"ע מקדים החביב.

אבל זה אינו דעיי"ש בתוס' ד"ה א"ר ירמיה להקדים דא"ר יוסף, כתבו וז"ל פרש"י והר"י לפי גירסא זו אתיא הא דאמר רב יוסף כל המוקדם כר' יהודה דוקא, אבל ר' שמעיה גריס אמר רב יוסף וכו' ואתיא אליבא דרבנן ומיירי שאין חביבין זה מזה... ומילתא דרב יוסף מילתא באפי נפשא עכ"ל לענינינו. מבואר מדבריהם דלסברת ר' שמעיה דר' יוסף מיירי בדליכא חביב א"א לגרוס "דא"ר יוסף", שאין מדברי ר' יוסף סייעתא לר' ירמיה. וצריכים לגרוס "א"ר יוסף" ואינו נמשך לדברי ר' ירמיה.

ותמוה דמנ"ל להתוס' כן שמא לעולם כסברת ר' שמעיה דר' יוסף מיירי בדליכא חביב ומ"מ מייתי מיניה הגמ' סייעתא לסברת ר' ירמיה דיש דין קדימה בברכות אף שאין ברכותיהן שוות, ואם ר' יוסף ס"ל כחכמים ובדליכא חביב מינה נשמע גם לר' יהודה ובדאיכא חביב.

ופשוט דהתוס' לשיטתם דגם עולא מודה שיש דין קדימה בברכות, ומעולם לא נסתפק הש"ס בזה, ומה דמקשה הגמ' למ"ד בשאין ברכותיהם שוות נמי מחלוקת "במאי פליגי" היינו דמתחילה היה פשוט להש"ס כסברת עולא דבאין ברכותיהם שוות לכו"ע חביב עדיף. וע"ז מתרץ ר' ירמיה "להקדים" פי' דלר' יהודה מין ז' קודם לחביב אפילו באין ברכותיהם שוות. ואם כן אם באנו לגרוס "דא"ר יוסף" צריכים לומר שדברי ר' יוסף הם ענין לנקודה זו דמין ז' קודם לחביב אליבא דר' יהודה אפילו בשאין ברכותיהם שוות. ולכן פשיטא להו להתוס' דלגי' זו ע"כ ר' יוסף מיירי בדאיכא חביב וכו' יהודה, וז"ב.

וכן מבואר בתוס' (ד"ה במאי פליגי) דקושיית הגמ' "במאי פליגי" היא לר' יהודה, אבל טעמא דחכמים דמקדים החביב לא קשיא לי', דגם לעולא מקדים החביב.

ומ"מ קשה טובא לשון הגמ' דמקשה בפשיטות "במאי פליגי" ומתרץ "להקדים", והרי גם עולא מודה שיש דין קדימה בברכות, והשו"ט היא אם מין ז' קודם לחביב (לר' יהודה) אפילו בשאין ברכותיהם שוות וא"כ העיקר חסר מן הספר. וזו היא קושייתנו הנ"ל.

המוקדם בקרא ומזה נשמע דבר יהודה ס"ל. (ומזה מייתי ראייה דגם בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת.) היפך דעת רב שמעיה דרב יצחק מיירי בדליכא חביב, וכחכמים, ואין כאן ענין להא דעולא, וגרס "אמר רב יוסף". אבל לשון התוס' סתום דהו"ל לבאר כל זה, ובפרט הו"ל לבאר דבר זה דע"כ קים ל' להש"ס דרב יצחק מיירי בדאיכא חביב.

וביותר יל"ע בלשון הרא"ש שלא דיבר כלל מענין הגירסא אם לגרוס דאמר רב יוסף או אמר רב יוסף, ולא דן כלל אם הגמ' מייתי הא דרב יצחק לראיה דבאין ב"ש נמי מחלוקת או שהוא מימרא בפנ"ע. רק הרא"ש הקשה על המעשה דרב חסדא ורב המנונא שבירך רב המנונא על התמרי ברישא ושאל לו רב חסדא הרי רימוני קודמים בקרא, והקשה הרא"ש מאי קשיא ל' שמא רב המנונא היו תמרי חביבים ל'. ולזה תירץ הרא"ש דכל המוקדם דלק' אתיא כר' יהודה וכן כל הנך אמוראי דסברי כל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה כר' יהודה ס"ל. ופשטות דבריו משמע דהדרשא דכל המוקדם בקרא בעצם לא אתיא אלא כר' יהודה.

ואולי כונתו דאם הקרא מיירי לענין קדימת ברכות א"כ פשיטא דהוא עדיף מחביב דאינו מרומז בקרא. וע"כ דחכמים ל"ל דין קדימת ז' מינים כלל, ואפילו בדליכא חביב.

אבל יותר נראה לבאר, דהנה ביארנו טעמא דעולא דבברכותיהם שוות הקדימה דמין ז' שעליו הוא מברך הוי מעצם מטבע הברכה, ולכן ס"ל לר' יהודה דמין ז' עדיף, אבל בשאין ברכותיהן שוות דאינו אלא להקדים בזה לא קבעה תורה סדר, רק דמ"מ הוא ככל ב' מצוות שמקדימים החשובה, וכיון שהתורה החשיבה ז' המינים לדברים אחרים הם חשובים גם לענ"ז, אבל החביב לו דאחשיבה חשוב טפי.

ומעתה יל"ע בטעמא דחכמים דס"ל חביב עדיף אפי' בברכותיהם שוות. ואיך חביבות ידיה עדיף ממה שקבעה תורה. וי"ל דחכמים באמת ל"ל הדרשא דארץ חיטה ושעורה גו' לענין ברכה כלל, ואפילו בברכותיהם שוות, רק ס"ל דאמנם ז' המינים חשובים לדברים אחרים ולכן מקדימים אותם גם לברכה, אבל כיון שאינו אלא משום חשיבות בעלמא ולא שהתורה קבעה שצריך לברך עליהם דוקא לכן החביב לו דאחשיבה עדיף טפי.

וכמו דס"ל לר' יהודה באין ברכותיהן שוות (לעולא), כך ס"ל לחכמים בברכותיהם שוות.

ומעתה נראה דלחכמים לא שייך קדימת המוקדם בקרא למאוחר בקרא כלל, דהרי לדברים אחרים לא מציינו שום יתרון לגפן על תאנה ולתאנה על רימון. אלא כל הז' מינים בחדא מחתא נינהו לבכורים ולכל דבר. ולכן כל הנך אמוראי שדרשו שהמוקדם בקרא מוקדם לברכה ע"כ כר' יהודה ס"ל, דהתורה קבעה סדר לברכות.

על המוקדם בפסוק ולפטור את המאוחר. ולכן מין ז' עדיף מחביב, דחביבות הפרי אצל המברך ל"ש למטבע של ברכות כלל.

משא"כ כשאין ברכותיהם שוות ומברך על זה וחזור ומברך על זה, ואנו דנים רק איזו ברכה להקדים, דעת עולא שאין דין קדימה מצד מטבע של ברכה כלל. רק דמ"מ יש לפניו ב' מצוות וצריך להקדים החשובה, וכמו בכל ב' מצוות שיש דינים איזו מצוה חשובה להקדים כמו תדיר ושאינו תדיר וכיו"ב. ולכן מקדים המוקדם בפסוק דעכ"פ התורה גילתה שהמוקדם בפסוק הוא פרי חשוב מהמאוחר. אבל בזה אם יש חביב חביב עדיף, דהרי אחשיבה ולגביה ידיה הוא החשוב.

אבל המ"ד דבשאין ברכותיהם שוות נמי מחלוקת חולק על עולא, וסובר דאפילו היכא שאין ברכותיהם שוות צריך לברך על מין ז' (לר' יהודה) לפני שמברך על החביב. ומקשה הגמ' ע"ז במאי פליגי, דלכ' סברת עולא פשוטה דהיכא דל"ש למטבע של ברכה צריך להקדים החביב דהרי אחשיבה. ומתיר ר' ירמיה שמ"ד זה סובר שגם במטבע של ברכה יש דיני קדימה, ומעיקר מטבע הברכה לברך על המוקדם בפסוק לפני שמברך על המאוחר. וזהו ביאור דברי ר' ירמיה "להקדים", דתמהנה לעיל הא גם עולא מודה שיש קפידא בהקדמה, אבל למבואר כונת ר' ירמיה לחדש דגם במטבע של ברכה יש דיני קדימה, וזה דלא כעולא.

ומייתי הש"ס ראייה (לפי הגירסא דגרס "דא"ר יוסף כו") מדר' יצחק דכל המוקדם בקרא מוקדם בברכה, וצ"ל דשמיע ליה להש"ס דר' יצחק מיירי בשאין ברכותיהם שוות. וכ"כ הגר"א ר"ס רי"א. וכנראה שדיוקו של הגמ' הוא מלשונו של ר' יצחק "מוקדם לברכה" דמשמע דמיירי בדיני קדימה כשאין ברכותיהם שוות. ומ"מ צ"ב הא גם עולא מודה דהיכא דליכא חביב מקדים המוקדם בפסוק וכנ"ל. ולכאורה צריך לדחוק דהכי קים ליה להש"ס דר' יצחק מיירי אפילו בדאיכא חביב.

אבל למבואר י"ל דשמיע ליה להש"ס בדברי ר' יצחק שהוא אומר דין קדימה במטבע הברכה, דמשמע מדבריו דלכונה זו גופא נאמרו פירות אלו בקרא בסדר זה [ואם הוא אסמכתא אבל עכ"פ האסמכתא נדרשת באופן זה], וכן מבואר ממה דקאמר הגמ' דר' יצחק פליגי על ר' חנן שדורש הפסוק לשיעורים. וכיון שהפסוק גופא בא לגלות סדר אמירת הברכות ע"כ שזה הוא ממטבע הברכה, ודלא כעולא.

ה. אבל באמת נראה לומר עוד, דעצם הדין דכל המוקדם בקרא מוקדם לברכה ס"ל להתוס' (לגי' זו דגרס "דאמר רב יוסף") דאינו אלא לר' יהודה, אבל לחכמים אף דמין ז' קודם לשאינו מין ז', אבל אין המוקדם בקרא עדיף על המאוחר בקרא.

דבאמת יש לדקדק בלשון התוס' שכתבו דלפי גירסא זו צ"ל דאתיא הא דאמר רב יצחק כל המוקדם כר' יהודה דוקא. דלכאורה צל"פ כונתם דקים לן דרב יצחק מיירי בדאיכא חביב ומ"מ מקדים

וזהו גם כונת התוס' שכתבו בפשיטות דלגי' זו אתיא הא דאמר רב יצחק כר' יהודה, ואין כונתם משום דקים לן דרב יצחק מיירי בדאיכא חביב דמהיכ"ת דבהכי מיירי, רק כונתם בפשיטות דעצם הדרשא דכל המוקדם כו' לא אתיא אלא כר' יהודה.

ברא"ש

הרא"ש (סי' כ"ה) הביא דעת הבה"ג דבפה"ע קודמת לבפה"א שהיא ברכה מבוררת טפי, וכתב הרא"ש דלבה"ג צ"ל דהא דקאמר עולא מברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז לא בא להשמיענו דין הקדמה כלל אלא שאין האחד פוטר את חברו, ולישנא לא משמע הכי דא"כ הו"ל למימר אין האחד פוטר את חברו.

וצריך להבין למה לא הקשה טפי, כיון דלבה"ג מקדים ברכת בפה"ע א"כ פשיטא דאין האחד פוטר את חברו דבדואי אין ברכת הזית פוטר את הצנון, ומאי למימרא.

אבל באמת לק"מ דאלמלא דעולא הו"א דמברך על הצנון ופוטר את הזית, ואין כאן אלא ברכה א' ול"ש קדימת ברכה מבוררת. (והיה ס"ד דיכול לעשות כן ואף שמחסיר מצות פירוט, כיון שקבע ברכתו על הצנון ובירך עליו כדינו, והזית נפטר ממילא.) ולזה אשמעינן עולא דאין ברכת הצנון פוטר את הזית, וצריך לברך שתי הברכות, וממילא חזרנו לכלל דהברכה המבוררת טפי קודמת.

והנה כבר הבאנו מה שנחלקו הגר"א והשאג"א אם בירך על הצנון ונתכוון לפטור הזית אם נפטר הזית. ולדעת הגר"א דנפטר הזית, צ"ל דמה שאמר עולא דאין הצנון פוטר את הזית היינו דלכתחילה אין ראוי לברך על הצנון ולהתכוון לפטור הזית, דמחסיר מצות פירוט. משא"כ להשאג"א מש"א עולא דמברך ע"ז כו' היינו דאין ברכת הצנון יכולה כלל לפטור את הזית, ואפילו יתכוון לכך.

ולדעת הגר"א קשה, מאי קשיא לי' להרא"ש על הבה"ג דהו"ל אין האחד פוטר את חברו, הא בפשוטו י"ל דלא רצה עולא לומר בלשון זה דהוי משמע דאין ביכולת שברכת הצנון תפטר הזית, וזה אינו, דבאמת אם יתכוון לכך ברכת הצנון יכולה לפטור הזית, רק שאין ראוי לעשות כן. ולכן נקט עולא לשון זה דמברך ע"ז וחוזר ומברך על זה, פי' דאינו ראוי לברך על הצנון ולהתכוון לפטור הזית, כיון שמחסיר מצות פירוט. ואפשר דזו דעת בה"ג ולכן לא קשיא לי' מלשון עולא.

משא"כ לשאג"א שפיר הקשה הרא"ש דהו"ל לעולא לומר שלא פטר את האחד את חברו, דכן האמת דאין ברכת הצנון פוטר את הזית כלל. וא"כ דברי הרא"ש מסייעים לדעת השאג"א. אבל ק"ק לאוקמה לדברי הגר"א דלא כהרא"ש.

עוד ברא"ש, ובענין קדימת המוקדם בקרא כששניהם ממיין ז'

ע"י בתר"י ס"ל כשי' התוס' דלעולא לכו"ע מקדים החביב. וע"ע שם דס"ל דהדרשא דרב יצחק דכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה אתיא כר' יהודה, ולא ניח"ל לומר (כסברת התוס' ד"ה א"ר ירמיה) דאתיא כחכמים ובדליכא חביב. והקשה דא"כ קרא יקשה לעולא שהרי לעולא כשאין ברכותיהם שוות מקדים החביב ואילו בקרא מבואר דמקדים חיטה ושעורה לגפן תאינה ורימון, אף שאין ברכותיהם שוות (ושמיע לי' לתר"י דהיינו אפילו בדאיכא חביב וכו"ל). ות"י ב' תירוצים, או דהקדימה דקרא באמת מיירי בברכותיהם שוות דוקא, וכונת הכתוב דחיטה קודמת לשעורה, וגפן לתאינה כו', אבל בחיטה וגפן לעולם מקדים החביב. ועוד ת"י דקרא לא מיירי בכוסס את החיטה, אלא במיני מזונות, וברכת במ"מ יותר חשובה מברכת בפה"ע עיי"ש.

ותמוה דא"כ תקשה להיפך, דהרי בקרא מבואר דשעורה היא שני לארץ, ואילו זית הוא ראשון לארץ, וא"כ לפי הקדימה דקרא זית קודם לשעורים, וק' הרי ברכת במ"מ יותר חשובה.

ב. עו"ק דהשו"ע בסי' רי"א סע' ו' פסק דשיבולת שועל ושיפון וכוסמין קודמין לגפן כו' אע"פ שאינם ממיין ז', כיון שעושים מהם פת ומברך עליהו המוציא חשיבי, וקשה א"כ למ"ל לקרא להקדים חיטה ושעורה לגפן תאינה ורימון, מחמת קדימת הקרא, תפ"ל משום שיש להם חשיבות זו. ולכ"י צ"ל כסברת תר"י דזהו גופא טעמא דקרא, אבל א"כ גם על השו"ע יקשה שהרי לפי סדר הקרא זית קודם לשעורה. (ואי"ל דהקרא מיירי בכוסס את החיטה, זה אינו דהשו"ע פסק בפירוש דהקדימה דקרא הוא במיני מזונות או פת דוקא, ולא בכוסס את החיטה.)

וכן קשה על הרמ"א, דשתיק ליה להמחבר בדין זה, דש"ש ושיפון וכוסמין קודמין, והוא עצמו הביא דין הרא"ש דהסמוך לארץ קמא קודם להסמוך לארץ בתרא, וזה משכח"ל רק בחיטה וזית או שעורה ותמרים, ומוכח מזה דאילו זית (שהוא ראשון לארץ) קודם לשעורים (שהם שני לארץ). וכן דייקו הנו"כ, הרי שהקדימה דקרא עדיף מהמעלה דמזונות, וק' מאי שנא מש"ש ושיפון וכוסמין, שקודמים לגפן תאינה ורימון, אף שגפן תאינה ורימון הם ממיין ז'.

וכן קשה על הטור שפסק דחיטה ושעורה קודמין לגפן משום שמוקדמים בקרא, ולסברת השו"ע למ"ל זה הרי אפילו ש"ש ושיפון וכוסמין שאינם בקרא כלל קודמין.

וכן קשה על מש"פ הרמ"א שם דאף דתמרים קודמים לענבים, אבל אם עשה מהענבים יין הם קודמים דברכת יין חשובה שיין קובע ברכה לעצמו, והמקור מדברי הטור בשם ר"פ, וכתב עוד

למה יקדמו חייטים לזית ושעורים לתמרים, כיון שאין ב"ש. ולהך תירוץ דקרא מיירי במיני מזונות והקדימה מצד שברכת במ"מ היא חשובה מברכת בפה"ע א"כ איך תקדם זית לשעורים.

ה. עוד יש לי כאן שאלה, ונקדים, דהנה באמת עיקר דבר זה שכתב הרא"ש וכן הטור דחיטה קודמת לזית וכן שעורים לתמרים, תמוה מאד שהרי אין ברכותיהם שוות והרא"ש כבר החליט דבאין ברכותיהם שוות ליכא קפידא כלל. ותי"ת התפארת שמואל וכ"כ הדרישה בשם מהרש"ל והט"ז והמג"א, שדעת הרא"ש והטור דאף דבאין ברכותיהם שוות ליכא קפידא כלל, אבל היינו דוקא בצנן וזית שרק א' מהם הוא ממין ז', בזה אמרנו דליכא קפידא איזה קודם, אבל כששניהם ממין ז', כמו חיטה וזית, אזלינן בתר הקדימה דקרא.⁹ (אבל הגר"א חולק והניח דברי הטור בצ"ע.)

ועוד נקדים, דהנה אף דהרא"ש ס"ל דכשאין ברכותיהם שוות ליכא קפידא כלל, מ"מ מודה דבפה"א קודמת לשהנ"ב, כמבואר בדבריו בהדיא, וע"כ דכל הסברא שכתב דבאין ב"ש אין ב' הברכות שייכות זל"ז ואין בהם קפידא היינו דוקא לענין דיני קדימה התלויים בחשיבות המאכל עצמו, כמו הקדמת החביב או דמין ז', אבל דיני קדימה שהם מצד חשיבות הברכה, דהיינו קדימת ברכה מבוררת, בזה יש קפידא אפילו כשאין ב"ש.

(וצ"ל דברכה על חביב אינה חשובה מצד עצמה יותר מברכה על שאינו חביב, וכן ברכה על מין ז' אינה חשובה יותר מברכה על שאינה ממין ז', ולכן אין קפידא איזו ברכה יקדים, ומה דבברכותיהם שוות מברך על מין ז' (לר' יהודה) או החביב (לחכמים) אינו כדי שהברכה תהיה חשובה, אלא כדי לחלוק כבוד לברכה לקבעה על דבר חשוב, אבל הברכה עצמה אינה מתעלה ע"י.)

ומעתה יפלא, מה הוא זה שהקשה הרא"ש על הבה"ג דס"ל דבפה"ע קודמת לבפה"א ומברך על הזית ואח"כ על הצנן, מהקרא דמקדים חיטה ושעורה לגפן תאינה ורימון, למה לא תי' בפשיטות דמש"א בה"ג דמקדים בפה"ע לבפה"א היינו כשרק א' הוא ממין שבעה, דבעצם אין ביניהם שייכות ומ"מ בפה"ע קודמת לבפה"א משום ברכה מבוררת. (וכמו דס"ל להרא"ש עצמו לענין בפה"א ושהנ"ב.) ואילו קרא דקאמר דחיטה ושעורה קודמין לגפן תאינה ורימון היינו משום שכולם ממין ז', ובוה אזלינן בתר הסדר דקרא.

(ומה"ט ק"ל על מה שביאר התפארת שמואל למה הרא"ש הק' מהקרא על שי' בה"ג דוקא ולא על שי' רש"י והר"ר שמעיה דבאין ב"ש מקדים החביב, וכתב התפא"ש דלדידהו נחיא

הרמ"א דמ"מ ברכת במ"מ קודמת לברכת יין. ומבואר דהחשיבות דברכת היין עדיפא מקדימה דקרא, וגם מבואר דברכת במ"מ עוד חשובה יותר, וק' על מה שמוכח מדברי הרמ"א דזית קודם לשעורים, הרי דהקדימה דקרא עדיפא ממעלת ברכת במ"מ. ועי' בנו"כ שדנו בכל זה.

ג. ועי' ברא"ש שהקשה ג"כ כעין קושיית תר"י, וגם תירץ כעין תירוץ, או דקרא מיירי בברכותיהם שוות דוקא, או דמיירי במיני מזונות או לחם דברכת במ"מ חשובה מברכת בפה"ע. אלא שברא"ש מבואר שהקושיא היא דוקא לשיטת בה"ג דבפה"ע קודמת לבפה"א, ורק לדידיה צריך לב' התירוצים הנ"ל, אבל לשי' ר' שמעיה (שהיא שיטת התוס' ותר"י) דלעולא מקדים החביב לק"מ מהקרא. וצ"ל כונתו משום דלהר"ר שמעיה קרא מתוקמא בדליכא חביב. (אבל תר"י לא ניח"ל לאוקמה קרא בדליכא חביב.)

אבל ק' דהרא"ש לעי' מיניה כבר החליט דהדרשא דרב יצחק הוא אפילו בדאיכא חביב, וכו' יהודה. וצ"ל דכונתו דעכ"פ לחולקים על הר"ף אפשר לדחוק כן דקרא בדליכא חביב, משא"כ לבה"ג. ובתפארת שמואל ביאר באופן אחר, אבל קשה לי על דבריו, כמו שיתבאר בסמוך.

וגם על הרא"ש ק' כמה שהקשינו לעי' על תר"י, איך אפשר דקרא מיירי במיני מזונות וברכת מזונות קודמת לבפה"ע, הא קרא מקדים זית לשעורה.

ד. עו"ק בדברי הרא"ש דאחר שדן בשיטת ר' שמעיה ובשי' הבה"ג מסיק דיותר נראה דלעולא אין קפידא כלל כיון שמברך ב' הברכות ואין ביניהם שום שייכות זל"ז לכן אין קפידא בקדימה כלל. וא"כ יקשה לדידיה מעין אותה קושיא שהק' על הבה"ג, איך קאמר קרא דחיטה ושעורה קודמים לגפן תאינה ורימון, הרי אין ברכותיהם שוות ולמה יהיה בהם קפידא כלל.

ולכ' יצטרך לתרץ גם אליבא דנפשיה אותן ב' תירוצים שתי' אליבא דהבה"ג, או דהקדימה דקרא מיירי בברכותיהם שוות דוקא, או דקרא מיירי במיני מזונות או המוציא שמקדימם משום שברכות אלו יותר חשובות מברכות בפה"ע.

אבל א"א לומר כן, שהרי הרא"ש כתב בסו"ד דחיטה קודמת לזית אף דשניהם ראשון לארץ, דארץ קמא עדיף, וכן שעורים קודמים לתמרים מה"ט, ומוכח מזה דאילו זית (שהוא ראשון לארץ) קודם לשעורים (שהוא שני לארץ). והרי זה דלא כשני התירוצים הנ"ל, דלהך תירוץ דהקדימה דקרא הוא דוקא בשברכותיהם שוות א"כ

⁹ ולפי דבריהם צ"ל דהרא"ש גרס "אמר רב יוסף", כגו' ר' שמעיה, ולא "דאמר רב יוסף" כגו' רש"י והר"י, דהרי גם עולא מודה דכששניהם ממין ז' מקדים המוקדם בקרא.

(וכל זה ראייה לעצם סברת המהרש"ל ודעימיה בדברי הרא"ש).

ח. ונחזור למשה"ק לעי', איך קאמרי תר"י והרא"ש דהטעם שהקדימה תורה חיטה ושעורה משום שברכת במ"מ חשובה, והרי התורה הקדימה גם זית (שהוא ראשון לארץ) לשעורה (שהוא שני לארץ). והנה בפשוטו היה נראה לתרץ דבאמת סדר הקרא הוא ב' מערכות שונות, הא' הסדר דחיטה שעורה גפן תאינה ורימון, והב' הסדר דזית שמן ודבש. והקרא מיירי רק בסדר ברכה תוך אותה מערכת. ומה שאמרו בגמ' (עמ' ב') דתמרים קודמים לרימונים דזה שני לארץ וזה חמישי לארץ, אין הפירוש דזהו בכלל הקדימה המפורשת בקרא, רק מסברא אנו אומרים דמסתמא הסמוך לארץ במערכת האחת חשוב יותר ממה שמופלג מארץ במערכת האחרת. אבל מ"מ התורה עצמה לא קבעה סדר קדימה כ"א בתוך כל מערכת. וממילא דשפיר קאמרי תר"י והרא"ש דקדימת חיטה ושעורה היא מצד מעלת ברכת במ"מ החשובה, וממילא דשניהם קודמים גם לזית. ומעולם לא הקדימה תורה זית לשעורים, דאינה במערכת אחת כלל. דאף דבדרך כלל מה שסמוך לארץ בתרא קודם למה שמופלג מארץ קמא, זהו רק מסברא ודוקא כגון תמרים ורימונים שברכותיהם שוות ואנו דנים רק מצד חשיבות עצמם, בזה הסברא נותנת דהחשיבות נקבעת לפי סמיכותם לארץ, אבל בחיטה ושעורה שאין ברכותיהם שוות לשאר המינים כלל, וקדימתם בקרא מצד חשיבות הברכה שהתורה גילתה דברכת במ"מ חשובה, ממילא דכמו שחיטה ושעורה קודמין לגפן תאינה ורימון כך הם קודמים לזית שמן ודבש.

ט. אלא שקשה על זה ממש"כ הרא"ש בסו"ד דארץ קמא עדיף ולכן חיטה קודמת לזית ושעורה לתמרים, ומבואר דאילו זית קודם לשעורים. ועו"ק דעצם סברת הרא"ש דחיטה קודמת לזית, ושעורים לתמרים, ואף שהוא עצמו סובר דבאין ברכותיהם שוות אין קפידא כלל, וע"כ לחלק כסברת מהרש"ל ודעימיה דכששניהם ממין ז' שאני, והסברא ביארנו משום דבעלמא באין ב"ש אין קשר בין ב' הברכות, משא"כ כששניהם ממין ז' דהתורה עצמה קבעה להם סדר. והרי ברא"ש מבואר דהסדר שקבע קרא הוא כולל גם קדימת חיטה לזית, ושעורה לתמרים, הרי שהכל מערכת אחת.

י. אבל באמת לק"מ שהרי כל ההכרח לסברא זו דיש כאן ב' מערכות, הוא מכח מה שתר"י והרא"ש הקשו לעולא איך הקדימה התורה חיטה ושעורה לשאר מינים כיון שאין ב"ש, ותירצו דהקדימה היא מצד חשיבות הברכה דבמ"מ, ועל זה הקשינו א"כ למה זית קודם לשעורים, והוצרכנו לומר מכח זה דיש כאן ב' מערכות כנ"ל, והתורה עצמה באמת מעולם לא הקדימה זית לשעורה. אבל נתבאר דהרא"ש מעיקרא לא הקשה קושיא זו כ"א מקמי דמסיק דכונת עולא דצנן וזית לא שייכי אהדדי ואין בהם קפידא כלל, אבל לבתר דמסיק פירוש זה, ונתחדש מכח זה שדברי עולא הם רק כגון צנן וזית שא' מהם אינו ממין ז', אבל כששניהם ממין ז' התורה עצמה קבעה להם סדר, וכנ"ל, ממילא דכבר אין שום הכרח לומר דהקרא מתחלקת

דכששני המינים ממין ז' מקדים המוקדם בקרא ולא החביב, ולא הבנתי דאם אפשר לתרץ כן א"כ מה מקשה הרא"ש על הבה"ג הא גם לדידיה אפשר לתרץ כן דבשניהם ממין ז' מקדים המוקדם בקרא ולא הברכה המבוררת).

ו. ונראה בזה, בהקדם מה שצריך לבאר עצם הסברא שהוכיחו המהרש"ל והתפא"ש ודעימיהו מדברי הטור והרא"ש, למה כששניהם ממין ז' אזלינן בתר סדר הקרא, ואילו כשרק א' מהם ממין שבעה (כצנן וזית) קאמר עולא דליכא קפידא כלל. ונראה בפשיטות, דהרא"ש ביאר טעמא דעולא דכיון שאין ברכותיהם שוות אין ב' הברכות שייכות זל"ז. ונראה דהיינו דוקא כשרק א' מהם הוא ממין ז', אבל כששניהם ממין ז' הרי התורה עצמה קבעה להם הסדר דקרא, וזהו גופא המקשר אותם. וכמו שלא נאמר דאין קפידא בסדר י"ח ברכות דאינן שייכות זל"ז כיון שאין ברכותיהם שוות דזו על פרנסה וזו על רפואה כו', דפשוט דאדרבא מה שחז"ל התקינו הי"ח ברכות בסדר זה הוא עצמו המקשר ביניהם, כמו"כ כששתי הברכות הם ממין ז' התורה עצמה קבעה הסדר וזה עצמו הקשר ביניהם.

וזהו טעם הרא"ש דס"ל דלעולא בצנן וזית אין קפידא כלל, ומ"מ חייטים קודמים לזית ושעורים לתמרים, וכן כל המוקדם בקרא לכל המאוחר בקרא.

ולפי"ז נראה ברור, דסברא זו שייכת דוקא לפי הרא"ש דלעולא בצנן וזית אין קפידא כלל. אבל לסברת התוס' ותר"י דלעולא מקדים החביב, הרי מבואר דגם באין ב"ש יש בין ב' הברכות סדר ושייכות. ולדידהו פשוט שאם בצנן וזית מקדים הצנן כיון שהוא חביב, אף שהזית הוא ממין ז', א"כ כל שכן דאם המאוחר בקרא הוא חביב דיש להקדימו להמקודם בקרא.

ומעתה, הרי הרא"ש כשהקשה על הבה"ג אכתי לא אסיק אדעתיה ביאור זה דלעולא אין קפידא כלל, ועסוק הוא עדיין בשי' הר"ר שמעיה דלעולא מקדים החביב. וכל מה שהקשה על הבה"ג היה להביא ראייה לשי' הר"ר שמעיה כמבואר בהדיא בדבריו. ולכן לא יכל לחלק דבה"ג מיירי בצנן וזית שרק א' מהם ממין ז', ובזה לא אזלינן בתר הקדימה דקרא כ"א בתר הברכה המבוררת, ואילו קרא מיירי כששניהם ממין ז', דתירוץ זה ל"ש כ"א על פי הסברא דבצנן וזית אין ביניהם קשר ושייכות, והרי הרא"ש אכתי לא אסיק אדעתיה סברא זו.

וניחא גם הקושיא שהקשינו למה לא הקשה הרא"ש על שיטת עצמו דלעולא אין קפידא כלל, מהקרא שמקדים חיטה ושעורה לגפן תאינה ורימון, וכמו שהקשה לבה"ג אותה קושיא יקשה גם לדידיה. אבל באמת לא קשה מידי, דלמה שמסיק הרא"ש דלעולא אין קפידא כלל דאין ב' הברכות שייכות זל"ז, אזלא הקושיא ממילא דהקרא מיירי כששניהם ממין ז' דבדודאי יש ביניהם קשר וסדר, ולא דמי דלעולא דמיירי בצנן וזית שרק א' הוא ממין ז'.

כגון דייסא או לחם, וקדימתם מצד שברכת מ"מ חשובה מברכת בפה"ע, וממילא דשעורים קודמין אפילו לזית, ויהיה צ"ל דהווי ב' מערכות וכו'. ולפי"ז המעלה דברכת במ"מ עדיפא מקדימה דקרא, דהרי הקרא עצמה גילתה דברכת במ"מ קודמת.

ולפי"ז במקום שאין ב"ש ואין שניהם ממין ז' (כצנן וזית), דלהרא"ש אין קפידא כלל, אז כשבאנו לשי' תר"י והתוס' אז ננקוט כפי שיטתם דבמ"מ לעולם קודמת לבפה"ע. אבל במקום שברכותיהם שוות, או במקום ששניהן ממין ז', נקטינן כהרא"ש דהסמוך לארץ לעולם קודם.

ומעתה נחזי אנן, כשהיו לפניו שעורים וזית, לשי' הרא"ש זית קודם, ולשי' תר"י שעורים קודמים, ובוראי כיון שהשו"ע תפס לעיקר כשיטת הרא"ש א"כ דין הוא שיקדים זית לשעורים. ולכן כתבו הטור והרמ"א דחיטים קודמים לזית ששניהם ראשון לארץ וארץ קמא עדיף, דמשמע דאילו זית קודם לשעורים, כיון שהוא סמוך יותר לארץ.

אבל כשהיו לפניו כוסמין ש"ש או שיפון, עם ענבים, הרי הכוסמין ש"ש ושיפון אינם ממין ז' כלל (לדעת השו"ע), והווי כצנן וזית ובכלל מימרא דעולא. ולהרא"ש אין קפידא כלל. ובמקום שלהרא"ש אין קפידא אנו מחמירים כשיטת הי"א שהיא שיטת תוס' ותר"י. אבל הרי לשי' זו הוכיחו תר"י דהקדימה דחיטה ושעורה אינה מצד מעלת עצמם (דאדרבא חביב עדיף) רק מצד מעלת ברכת במ"מ, וממילא דגם כוסמין ש"ש ושיפון קודמים, שהרי גם הם ברכתם במ"מ, ולכן שפיר פסק השו"ע דכוסמין ש"ש ושיפון קודמים לגפן תאינה ורימון.

יג. והנה הטור כתב בשם ר"פ דאף דתמרים (שהם שני לארץ) קודמים לענבים (שהם שלישי לארץ), מ"מ אם עשה מהענבים יין היין קודם דברכתו חשובה. וכ"פ הרמ"א. ומבואר דברכה חשובה קודמת לקדימה דקרא. וק' מאי שנא מזית דפסק הרמ"א שקודם לשעורים, אף שברכתם היא במ"מ שהיא ברכה חשובה.

אכן באמת בטור משמע דמה שברכת יין חשובה מברכת תמרים היינו משום שהיא ברכה מבוררת. (ומש"כ הרמ"א שקובע ברכה לעצמה כונתו דיצא מכלל בפה"ע להצריך ברכה מבוררת, ועי' בתוס' לק' סוף עמ' ב' בשם הרשב"א.) והרי אפילו הרא"ש מודה דברכה מבוררת היא קודמת, כמבואר בגמ' (לט.). דברכת בפה"א קודמת לשהנ"ב. ואפשר דקדימה זו קודמת אפילו לקדימה דקרא. משא"כ בזית ושעורה שאין א' מהן מבוררת מחברתה (שהרי אם בירך על הזית במ"מ, או על השעורה בפה"ע, אינו כלום), מהיכ"ת שתקדם ברכת במ"מ לבפה"ע. רק לתר"י זהו גופא מה שגילתה קרא בקדימת חיטים ושעורים לשאר פירות, אבל להרא"ש אין מקור לזה. ולכן בזית ושעורים זית קודם, כהרא"ש ודלא כתר"י, אבל ביין ותמרים שברכת היין היא ברכה מבוררת היא קודמת אפילו להרא"ש.

לב' מערכות, והדרין להסבא הפשוטה דהכל מערכת א', וזית באמת קודם לשעורה, ואין קדימת חיטה ושעורה מצד חשיבות ברכת במ"מ כלל, כ"א מצד חשיבות החיטה והשעורה עצמם ולפי מידת סמיכותם לארץ, ולכן שפיר מסיק הרא"ש דחיטה קודמת לזית רק משום ששניהם ראשון לארץ וארץ קמא עדיף, וממילא דזית קודם לשעורים.

יא. וכל זה מכוון מאד בסדר הצעת דברי הרא"ש, דבהשקפה ראשונה היה לו להרא"ש להביא ג' פירושים בדברי עולא, פי' הר"ר שמעיה שמקדים החביב, ופי' בה"ג שמקדים בפה"ע, ופירוש עצמו דאין קפידא כלל. ואח"כ להקשות על הבה"ג ועל נפשיה מהקרא דמקדים חיטה ושעורה לגפן תאינה ורימון, ולתרץ ב' תירוצים כנ"ל. אבל עינינו הרואות שלא כך סידר הרא"ש את דבריו, אלא תחילה מביא רק את פירוש הר"ר שמעיה והבה"ג, ומקשה על הבה"ג מהקרא ומתרץ, ואח"כ מסיק דלי נראה דלעולא אין קפידא כלל. אכן באמת מאד עמקו דבריו בזה, דתחילה נקט דכונת עולא שיש אמנם קשר וסדר בין צנן וזית, רק פליגי הר"ר שמעיה ובה"ג מהו הסדר, אם הקדמת חביב או הקדמת בפה"ע. ולפי הנחה זו מקשה על הבה"ג איך יתפרש הקרא דחיטה ושעורה קודמים לגפן תאינה ורימון. (אבל להר"ר שמעיה ניחא דקרא בדליכא חביב.) אבל אח"כ מסיק דלי נראה דכונת עולא שאין ביניהם קשר ושייכות, כיון שהצנן אינו ממין ז' כלל, וממילא דלפי"ז ניחא קרא ברוחא ואינו ענין לדברי עולא, דהקרא מיירי כששניהם ממין ז' ובזה ודאי קבעה תורה סדר ברכותיהם. וממילא דשוב אי"צ להב' תירוצים, והדרין להסבא הפשוטה דקדימת חיטה ושעורה היא כשאר הקדימות דקרא, ותלוי במידת סמיכותם לארץ, וזית קודם לשעורה, כמבואר מסוף דבריו.

יב. והנה השו"ע (רי"א א') פסק מעיקר הדין כהרא"ש, דבאין ב"ש (כצנן וזית) אין קפידא כלל. אלא שהביא בשם י"א שיקדים החביב, וכשיטת ר' שמעיה והתוס'. וכתבו הפוסקים דכיון דלהרא"ש בלא"ה אין קפידא לכן מחמירים כה"א.

ונתבאר דלהרא"ש הקרא אינו ענין לדעולא, דעולא מיירי כשא' מהם אינו ממין ז' ולכן אינו ביניהם קשר וקפידא, משא"כ קרא מיירי כשכולם ממין ז'. ולדידיה סתמו כפירושו דקדימת חיטה ושעורה אינה מצד חשיבות ברכת במ"מ, אלא היא כשאר הקדימות דקרא, ותלוי בסמיכות לארץ, וממילא דזית (שהוא ראשון לארץ) קודם לשעורים (שהם שני לארץ).

משא"כ לשי' תוס' ותר"י דכונת עולא שיקדים החביב, הרי שיש דיני סדר וקדימה בצנן וזית, ויקשה קושיית תר"י איך יפרנס עולא להקרא דמקדים חיטה ושעורה לגפן כו', הרי אין ב"ש והיה צריך להקדים החביב. (אמנם תוס' ד"ה א"ר ירמיה משמע דניחא להו לומר דקרא מיירי בדליכא חביב, או דעולא ל"ל הדרשא, אבל תר"י לא ניח"ל בזה וכו'.) ויהיה צ"ל כא' מתירוצי תר"י, או דקרא מיירי בברכותיהם שוות, או דחיטה ושעורה דקרא היינו

סיומא דמילתא, ומה שממשיך דאיזה שירצה להקדים מקדים כו' חוזר על שניהם, בין על ב"ש ובין על אין ב"ש.⁸⁰

אבל הגר"א (רי"א ב') פי' שהרמב"ם פסק כמ"ד בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת, ודלא כעולא, וגם לא גרס כג' ס"ש "אף בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת", כ"א "בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת" (בלא "אף"), וסובר דלמ"ד דבשאין ברכותיהן שוות מחלוקת לא נחלקו ר' יהודה וחכמים בשברכותיהם שוות, ושם אין קפידא כלל, היפך דעת עולא. והרמב"ם פסק כחולקים על עולא כיון דר' יצחק מסייע לדעתם (דגרס "דאמר רב יוסף..."). ובהא דרב המנונא ורב חסדא הרמב"ם גרס תמרי ויין, ולא תמרי ורמוני, דהו"ל אין ב"ש, ולכן שייך להא דר' יצחק, את"ד.

ג. ויש לעיין בסברת הרמב"ם לפי הגר"א, למה ל"ש קדימה בברכותיהן שוות, ואם באין ברכותיהן שוות ברכה הנאמרת על חביב או מין ז' חשובה להאמר קודם, לכ' כ"ש בברכותיהן שוות יש לברך באופן שתהיה יותר חשיבות לברכה.

ולכ' צ"ל משום דבכ"ש הברכה קאי אשניהם. אבל קשה שהרי הרמב"ם פסק בפ"ד ה"י שאם בריך על מה שבידו ונפל צריך לחזור ולברך, הרי שהברכה באמת חלה דוקא על אותו שבידו, וא"כ איך יתכן דבאין ברכותיהם שוות יש קפידא להקדים הברכה על החביב, ובברכותיהם שוות אין קפידא כלל. (ורש"י ביאר דזהו טעם גירסתנו ד"אף" בשאין ב"ש מחלוקת, דיותר פשיטא דצריך להקדים החביב (או דמין ז' לר' יהודה) בב"ש מבאין ב"ש).

וצ"ל דחשיבות הברכה היא מצד מה שהיא מתירה, וכיון דסוכ"ס הברכה מתירה את כל הפירות שברכותיהם שוות לכן אין הברכה חשובה יותר אם יטול החביב או שאינו חביב, כיון שהיא מתירה את שניהם כאחד.

ד. ולפי"ד יש לבאר דבר אחר דהנה לפי"ד הגר"א יוצא שלרמב"ם המחלוקת בסוגיא היא מן הקצה אל הקצה, דעולא ס"ל דפליגי דוקא בשב"ש, והחולקים ס"ל דפליגי דוקא בשאין ב"ש. והלא דבר הוא, למה אין מי שיסבור דפליגי בתרוייהו. ויש לבאר, דיסוד פלוגתת עולא והחולקים עליו הוא אם הקדימה דחביב (וכן דמין ז' לר' יהודה) היא מצד שצריך לכבד את הברכה ע"י שנוטל החביב בשעת הברכה וקובע הברכה עליו, דזהו מכבוד הברכה, או"ד הקדימה דחביב (ודמין ז' לר' יהודה) היא מצד שהברכה עצמה נעשה חשובה כשהיא נאמרת על דבר החביב, ויש להקדים ברכה החשובה. דעולא ס"ל דהוא מצד שצריך לכבד את הברכה,

ומש"פ הרמ"א דבמ"מ קודמת לבפה"ג, היינו משום דאין א' מבוררת מחברתה, וממילא דאזלינן בתר הקדימה דקרא, וחייטים ושעורים קודמים לענבים. ואם המזונות הוא מכוסמין ש"ש ושיפון, הרי כיון שאינם מז' המינים כלל הוי כצנן וזית, ולרא"ש אין קפידא כלל, ואילו לתר"י בודאי נראה שיקדים ברכת במ"מ, שהרי התורה עצמה גילתא דברכת במ"מ חשובה, וזה עדיף מחביב. וא"כ ממנ"פ ברכת במ"מ לעולם קודמת לברכת בפה"ג, וניחא הכל.

שיטת הרמב"ם

פליגי בה רבי אמי ור' יצחק נפחא חד אמר מחלוקת בשברכותיהן שוות כו' וח"א אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת. כך גירסת ספרים שלנו וכן גרס רש"י, וביאר דאם נחלקו בשאין ב"ש כל שכן שנחלקו בברכותיהם שוות.

והנה צריך להבין מה כל שכן הוא, דילמא בברכותיהם שוות שפוטר שניהם בברכה א' אין קפידא על איזה מברך כיון שהברכה באמת קאי אתרווייהו. וצ"ל משום שאין הברכה חלה כ"א על אותו שמברך עליו, אף שגם אידך נפטר. והיינו כמה שנתבאר לעי' (לט.) עפ"י הירושלמי שהביאו התוס' לענין תורמוסא, שהברכה חלה על אותו שבידו, ואידך נפטר ממילא.

ב. והנה הרמב"ם (פ"ח ברכות הי"ג) כתב וז"ל היו לפניו מינין הרבה אם היו ברכותיהן שוות מברך על אחת מהן ופוטר את השאר. ואם אין ברכותיהן שוות מברך על כל אחד מהן ברכה הראויה לו, ואי זה מהם שירצה להקדים מקדים. ואם אינו רוצה בזה יותר מזה אם יש ביניהם אחד מז' המינים עליו הוא מברך תחילה עכ"ל.

והכסף משנה והלח"מ הבינו שכונת הרמב"ם דבין בברכותיהן שוות בין באין ב"ש מקדים החביב, דפסק כחכמים. אבל קשה דא"כ למה לא כתב הרמב"ם לענין ברכותיהן שוות דמברך על איזה שירצה להקדים, ואם אינו רוצה בזה יותר מבזה מברך על דמין ז', וכמו שכתב לענין אין ב"ש. וצ"ל כמש"כ הכס"מ דמש"כ הרמב"ם דבאין ב"ש מברך על כל אחד ברכה הראויה לו הוא

⁸⁰ ומדברי הכסף משנה שם וכן ממש"כ בב"י סי' רי"א משמע שמפרש דעת הרמב"ם שפסק אמנם כעולא דבשברכותיהן שוות מחלוקת, אלא שמפרש דעולא לא בא להשמיענו דין הקדמה כלל, ולא בא להשמיענו אלא שאין האחד פוטר את חברו. ולעולם נחלקו ר' יהודה וחכמים איזו ברכה יקדים גם לעולא, ופסק הרמב"ם כחכמים שיקדים החביב. ותמוה מאד, דא"כ במה נחלקו ר' אמי ור' יצחק נפחא, וגם אין יתפרש לפ"ד המשך הסוגיא "בשלמא למ"ד בשברכותיהן שוות מחלוקת שפיר אלא למ"ד בשאין ברכותיהן שוות פליגי במאי פליגי א"ר ירמיה להקדים" ע"כ, וצ"ע. והלח"מ כתב שהרמב"ם מפרש כתוס' דכונת עולא דבשאין ברכותיהן שוות לכו"ע מקדים החביב, והרמב"ם בלא"ה פסק כחכמים שלעולם מקדים החביב.

ב. והנה עולא ס"ל דבב"ש מחלוקת, ורב אמי ור' יצחק נפחא חד ס"ל כעולא וחד פליג, וא"כ הו"ל תרי כנגד חד, ולמה לא פסק הרמב"ם כעולא.

אכן הגר"א ביאר משום דהרמב"ם גרס "דא"ר יוסף... ור' א"כ דברי רב יצחק מסייעים למ"ד דבשאין ב"ש מחלוקת, דלא כעולא. וכן דברי רב המנונא ורב חסדא בסוף הסוגיא שהסכימו להא דר' יצחק (והרמב"ם גרס שם תמרי ויין, ולא תמרי ורמוני).

ג. אכן להאמור יש להוסיף חשבון נפלא. דהנה נתבאר שהרמב"ם לא ניח"ל לחלק כחילוקם של תוס' והרא"ש, וא"כ הסובר דבשאין ברכותיהן שוות מחלוקת ע"כ לית ליה קדימת ברכה מבוררת, וסוגיא דלעיל דנקטה דבפה"א קודמת לשהנ"ב ע"כ כעולא דבשברכותיהם שוות דוקא מחלוקת.

ואי"ז דוחק, דהרי לפי"ד הגר"א בלא"ה מוכח דהסוגיא דלעיל כעולא, דהרי הגמ' שם מבאר דעת המברך שבירך על הפרגיות משום דס"ל דשלקות מברך עליהם שהנ"ב – וא"כ ברכת הכרוב והפרגיות שוה – ובירך על הפרגיות משום דחביבי. והרי לפי מה שביאר הגר"א בדעת הרמב"ם החולקים על עולא ס"ל דבשאין ב"ש דוקא מחלוקת, אבל בב"ש אין קפידא כלל, ואין שום עדיפות לחביב. אלא ע"כ דהסוגיא שם כעולא, דבב"ש מחלוקת.

אלא דלכ' כיון דהסוגיא לעיל סתמה כעולא לכ' זהו טעם לפסוק כעולא. ודלא כהרמב"ם דפסק כמאן דפליג על עולא.

אבל באמת נראה דהיא הנותנת. דהנה אנן קיי"ל דשלקות מברך עליהם בפה"א, דמסקנת הגמ' לעי' (לח'): דגם רב וגם ר' יוחנן הכי סבירא להו. ודלא כעולא דקבע לשבשתי כר' בנימין בר יפת עיי"ש.

ומעתה לדידן דקיי"ל שלקות מברך עליהן בפה"א, אילו נקטינן כעולא דבשב"ש מחלוקת ובאין ב"ש מקדים הברכה המבוררת, יקשה טעם המברך שבירך על הפרגיות, והרי על הכרוב מברך בפה"א, וצריך להקדים הברכה מבוררת. ויהיה צריך לדחוק דהמברך סבר דשלקות מברך עליהם שהנ"ב, ואנן קיי"ל כמלגלג. וכמו שאמר הגמ' שם מעיקרא לימא שלקות תנאי היא.

אבל לחולקים על עולא אי"צ לזה, וגם המברך סבר דשלקות מברך עליהם בפה"א, ומ"מ בירך על הפרגיות, דבאין ב"ש מקדים החביב, ולא הברכה המבוררת, כחכמים דמתני'. (והמלגלג סבר דכרוב עדיף דזיין.)

ואפשר דמטעם זה גופא ראה הרמב"ם לפסוק כחולקים על עולא, דיותר ניחא להידהו טעם המברך שבירך על הפרגיות ואי"צ לאוקמה לדין שלקות כתנאי.

וזהו נידון המשנה איזה מאכל יותר חשוב שיקבע הברכה עליו כדי לכבד הברכה, וזה ל"ש כ"א בב"ש, אבל באין ב"ש בלא"ה מברך שתי ברכות וכל אחת מתכבדת לעצמה. והחולקים על עולא ס"ל דנידון המשנה מצד שהברכה הבאה להתיר דברים חשובים היא יותר חשובה, וזה ל"ש אלא באין ב"ש דהברכה המתירה את החביב היא יותר חשובה ויש להקדימה לחכמים (וכן דמין ז' לר' יהודה), אבל בב"ש דהברכה מתירה אל כל אשר לפניו א"כ לא נעשה שום שינוי בחשיבות הברכה אם יברך על החביב או על שאינו חביב, כיון שהברכה מתירה את הכל, והבן.

וע"ע לק' בסמוך.

עוד בשיטת הרמב"ם

הרמב"ם השמיט דין קדימת ברכה מבוררת, וקשה דגמרא ערוכה היא לעי' בסוגיא דשלקות (לט). בהנהו תרי תלמידי דבר קפרא דהמברך בירך על הפרגיות והמלגלג סבר דהו"ל לברך על הכרוב, ומבואר בגמ' דאם שלקות מברך עליהם בפה"א א"כ פשיטא דצריך לברך על הכרוב תחילה דבפה"א קודמת לשהנ"ב, ואפילו אם הפרגיות חביבות.

אמנם תוס' והרא"ש הקשו מסוגיין דשו"ט אם מקדים החביב או דמין ז' כשאין ב"ש, ואמאי אינו מקדים הברכה המבוררת דהיינו בפה"ע, ותי' דברכת בפה"ע אינה מבוררת כ"כ מברכת בפה"א כמו שברכת בפה"א מבוררת מברכת שהנ"ב. אבל אי"ז מספיק לבאר דעת הרמב"ם שהשמיט קדימת ברכה מבוררת לגמרי, והו"ל להביאו עכ"פ לענין קדימת ברכת הפירות לשהנ"ב.

ונראה דהרמב"ם לית ליה חילוקם של התוס' והרא"ש, וממילא דלמ"ד בשאין ב"ש מחלוקת מוכח ממתני' דאינו מקדים הברכה המבוררת, אלא החביב לחכמים ודמין ז' לר' יהודה.

והסוגיא דלעיל דפשיטא לה דברכת בפה"א קודמת לשהנ"ב שהיא ברכה מבוררת ע"כ נקט כעולא דבב"ש דוקא מחלוקת, אבל באין ב"ש אין דין להקדים החביב או דמין ז', אלא מקדים הברכה המבוררת. אבל הרמב"ם פסק כמ"ד בשאין ב"ש מחלוקת, וכמ"ש הגר"א, וא"כ מוכח ממתני' דאין דין להקדים את הברכה המבוררת.

וזהו כשיטת בה"ג, דלעולא באין ב"ש מקדים הברכה המבוררת, רק חולקים בזה דבה"ג פסק כעולא (כמבואר בהדיא בדבריו בהל' ברכות) ולכן פסק דבאין ב"ש מקדים הברכה המבוררת, אבל הרמב"ם פסק כמ"ד בשאין ב"ש מחלוקת, כמו שביאר הגר"א, ומקדים החביב (ואם אין חביב מקדים דמין ז'), ואינו מקדים הברכה המבוררת.

ירמיה דהא גם עולא מודה דמקדים מין ז' וכל הנידון הוא כשיש חביב ג"כ אם הוא עדיף לחכמים.

בפשוטו צ"ל דאיה"נ היה ס"ד להש"ס דליכא דין קדימה בשאין ברכותיהם שוות אבל לבתר דמייתי הא דר' יצחק דכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה לא מסתבר לומר דעולא חולק ע"ז אלא נקטינן דגם לעולא הוא כן רק שלעולא כו"ע מודי בזה ואילו למ"ד בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת בהא גופא נחלקו חכמים ור' יהודה.

ומ"מ סברת המרדכי צ"ע למה באין ברכותיהם שוות מודו חכמים.

ונראה סברת המרדכי דדינו של ר' יצחק אינו דין חשיבות – דאין המוקדם בקרא יותר חשוב מהמאוחר דלא מצינו שום עדיפות בזה לענין שאר מילי – רק הוא דין בסדר הברכות, ושייך בעיקר כשאין ברכותיהם שוות דמברך ב' ברכות, דבזה יש גילוי קרא דהמוקדם בפסוק מוקדם לברכה. ולמסקנת הגמ' כונת עולא דכו"ע אית ל' דרשא זו, ולכן באין ב"ש כו"ע מודי דמקדים דמין ז' ואם שניהם ממין ז' מקדים המוקדם בקרא.

ומה דפליגי ר' יהודה וחכמים בב"ש י"ל בשני אופנים:

הא', דאמנם בב"ש ל"ש הדרשא דר' יצחק כלל דהוא מדין סדר קדימה ואינו ענין לב"ש שמברך רק ברכה א', ושם פלוגתתם משום חשיבות בעלמא, דחכמים ס"ל דהחביב אצלו חשוב, ור' יהודה ס"ל דמין ז' חשיבי. אלא דלפי"ז יהיה צ"ל דהמוקדם בקרא הוא יותר חשוב מהמאוחר בקרא, דאל"כ יקשה הא דרב המנונא שבירך על תמרי קודם לרמוני משום שהוא שני לארץ. (וזה חידוש דלעי' ביארנו בדעת הרא"ש דמצד חשיבות בעלמא כל ז' המינים שוים.) ולנקודה זו העירני הב' מנשה קרבן נ"י.

והב', דר' יהודה ס"ל דגם בב"ש שייך דין קדימה, דאף שאינו מברך אלא ברכה א' צריך להקדים המוקדם בקרא, וממילא נפטר הכל, וחכמים ס"ל דכיון שאינו מברך אלא ברכה א' ל"ש דין קדימה, אלא מקדימים החשוב, ומה שחביב לו הוא החשוב ביותר. ורב המנונא נקט כר' יהודה, וכמש"כ המרדכי בהדיא דאמוראי לק' ס"ל כר' יהודה.

ב. ועיין בראבי"ה הל' ברכות ס"י קט"ז כתב שדינו של ר' יצחק דכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה משכח"ל בשברכותיהם שוות שמברך על המוקדם ופטר את המאוחר וגם משכח"ל בשאין ברכותיהם שוות שמברך על המוקדם קודם. ואח"כ כתב דעולא לית ליה דר' יצחק כלל וס"ל כר' חנן שדורש את הפסוק לשיעורים, ולעולא אינו מקדים המוקדם בפסוק כלל. וק' דנהי דעולא לית ליה דר' יצחק בשאין ברכותיהם שוות אבל מ"מ

ואילו עולא לטעמי' דס"ל לעיל (לה:): דשלקות מברך עליהם שהנ"ב, דקבע לשבשתי' כר' בנימין בר יפת עי"ש, וא"כ עדיף ל' לפרש כן בדעת המברך דשלקות מברך עליהם שהנ"ב, ובירך על הפרגיות משום דחביבי, דבכ"ש מחלוקת. (וגם המלגלג אפשר דס"ל דשלקות מברך עליהם שהנ"ב רק ס"ל דכרוב עדיף דזיין.) אבל לדין דשלקות מברך עליהם בפה"א, יותר עדיף לן לומר כחולקים על עולא דבשאין ב"ש מחלוקת, ואפילו כשאין ב"ש מקדים החביב, וזה היה טעם המברך. (והמלגלג סבר כרוב עדיף דזיין.)

אלא שא"כ יקשה דעת בה"ג, שפסק כעולא דבשברכותיהן שוות מחלוקת, ובשאין ברכותיהן שוות פסק שמקדים בפה"ע לבפה"א, וגם פסק ששלקות מברך עליהם בפה"א, וא"כ מ"ט דמברך שבירך על הפרגיות. וכן קשה לתוס' והרא"ש (וכ"פ הטור) הסוברים דקדימת בפה"א לשהנ"ב עדיף מקדימת בפה"ע לבפה"א, ולכו"ע מקדים בפה"א לשהנ"ב, א"כ מ"ט דמברך שבירך על הפרגיות, לפי מה דקיי"ל דשלקות מברך עליהם בפה"א. ולדעתם צ"ל שהמברך באמת סבר ששלקות מברך עליהם שהנ"ב, ואנן קיי"ל כמלגלג, ובזה גופא נחלקו תנאי, כהך צד בסוגיא שם.

ד. וע"ש ברמב"ם שתמרים קודמים לענבים, וכתב הגר"א דהיינו יין ענבים דאין ברכותיהם שוות, ואף שהטור כתב בשם ר' פרץ דברכת היין קודמת שמבוררת טפי, הרמב"ם חולק על ר' פרץ את"ד, ולמבואר הרמב"ם לטעמיה שהשמיט גם קדימת בפה"א לשהנ"ב, דס"ל שאין להקדים הברכה המבוררת כלל, אלא החביב או דמין ז'.

שיטת המרדכי

עיינ במרדכי דבאין ברכותיהם שוות מקדים מין ז'. וכתב הב"י שהמרדכי מפרש דברי עולא דבשאין ברכותיהם שוות לכו"ע מקדים מין ז'. היפך שיטת התוס' דבאין ברכותיהם שוות לכו"ע מקדים החביב. (אבל עי' בנחלת דוד שביאר דברי המרדכי באופן אחר.) ובאמת שבראבי"ה (הל' ברכות ס"י קט"ז) הביא מפורש שיטה כזו בשם ר"ח, דכונת עולא להקדים דמין ז'.

וק' ממה דפליגי ר' אמי ור' יצחק נפחא אם בשברכותיהם שוות מחלוקת או"ד בשאין ברכותיהם שוות מחלוקת, ומק' הגמ' במאי פליגי ומתריץ ר' ירמיה בלהקדים כדר' יצחק דכל הקודם בקרא קודם לברכה, ומבואר דלמ"ד בשברכותיהם שוות מחלוקת אין דין קדימת ז' מינים כשאין ברכותיהם שוות.

ואפי"ת דהמרדכי גורס "א"ר יוסף" במקום "ד"א"ר יוסף", והיא מילתא באפי נפשא, עכ"פ יקשה דסוכ"ס העיקר חסר מדברי ר'

זה, ומק' דכיון שבירך על הצנן (שחביב) נפטר הזית, או"ד דכונתם להקשות על עיקר דינא דעולא דבאין ברכותיהם שוות מברך על החביב, ועל זה מקשה דכיון דברכת הצנן מוציא את הזית, א"כ לר' יהודה לעולם א"א לברך כדין, דאם יברך על הצנן נמצא שהוציא הזית והוי ב"ש וצריך להקדים הזית שהוא מין ז', ואם יברך על הזית נמצא דאין ב"ש ואז היה לו להקדים החביב.

(ולא יכלו לתרץ דמיירי עולא בקליות ותפוחים, זה אינו דלחכמים מקדים התפוחים ממנ"פ דהרי הם חביבים, ואם יקדים הקליות ויוציא התפוחים הוי היפך הדין, ולר' יהודה מקדים הקליות ועי"ז מוציא התפוחים, והוי ב"ש ולכן מברך על הקליות. וא"כ מש"א עולא דבאין ב"ש לא נחלקו חכמים ור' יהודה ע"כ צריך לאוקמה בצנן וזית. ועוד דהברייתא בפירוש מיירי בצנן וזית והגמ' מגיה בברייתא אליבא דעולא דמברך על זה וחוזר ומברך על זה.)

עכ"פ לב' הפירושים אין ראייה מדברי התוס' לדעת השאג"א דאפי' אם נתכוון להוציא הזית לא יצא, דתירוץ התוס' הוא פשוט דכאן כשביירך על הצנן מסתמא לא נתכוון להזית.

שם. מש"כ התוס' דמש"פ בה"ג להקדים בפה"ע לבפה"א אזיל למסקנא דלק' דפליגי באין ב"ש ואליבא דר' יהודה. ולכ' תמוה דלר' יהודה מקדים דמין ז', וכמו שלחכמים חביב עדיף מברכה מבוררת, כמו"כ לכ' לר' יהודה מין ז' עדיף מברכה מבוררת. ובנחלת דוד כתב שכונת התוס' בדליכא מין ז'. ועדיין ק', דגם לר' יהודה בדליכא מין ז' בודאי מקדים החביב, שהרי ר' יהודה ג"כ מודה דחביב הוא מעליותא עכ"פ, וכדחזינן מדעת עולא דבאין ב"ש לכו"ע מקדים החביב. וא"כ נהי דנחלק ר' יהודה על חכמים במה דסבירא להו דחביב עדיף ממין ז', והוא סובר דמין ז' עדיף, אבל במה דחכמים ס"ל דחביב עדיף מברכה מבוררת מהיכ"ת שיחלוק ר' יהודה.

ונראה דהתוס' ס"ל כשי' רש"י לעי' (לט.). דקדימת ברכה מבוררת היא משום שתקנו ברכה חשובה למאכלים חשובים. וא"כ מעלת ברכה מבוררת היא כעין מעלת מין ז', דמעלת מין ז' משום שהתורה החשיבה אותם, ומעלת ברכה מבוררת משום שחכמים

בשברכותיהם שוות למה לא נאמר דאית ליה דר' יצחק. וצריך לומר דא"א לחלק הדרשא.³⁰

ועו"ק דהראב"ה כתב דהלכתא כעולא כיון דאיכא עוד אמורא דקאי כותי' (היינו או ר' יצחק נפחא או רב אמר) והו"ל רבי. וקשה לפמש"כ דעולא לי"ל דר' יצחק א"כ רב המנונא ורב חסדא ששו"ט אם תמרי קודמים לרמוני או להיפך ע"כ פליגי אעולא וא"כ הרבים הם כנגדו.

ועפמש"נ בדעת המרדכי י"ל דגם הראב"ה ס"ל שדינו של ר' יצחק ביסודו הוא דין סדר ועיקרו כשאין ב"ש, וא"כ עולא דס"ל דבאין ב"ש אין קפדיא ע"כ לי"ל דר' יצחק, אלא כר' חנין. ומה דבב"ש ס"ל לר' יהודה שמקדים דמין ז', וגם חכמים ל"פ אלא בדאיכא חביב, אבל בדליכא חביב גם חכמים מודי דמין ז' עדיף, וגם המוקדם בקרא קודם למאוחר בקרא, וכדמוכח מהא דרב המנונא ורב חסדא שדנו אם תמרי קודם או רמוני, והרי הראב"ה פסק כעולא וגם פסק כחכמים וע"כ רב המנונא ורב חסדא מיירי בדליכא חביב. צ"ל דהכל אינו אלא מדין חשיבות בעלמא דמסתמא המוקדם בקרא יותר חשוב ולכן יש להקדימו בדליכא חביב, אבל אינו כר' יצחק שדורש הקרא לענין קדימה לברכה.

והוא באמת מרווח בסוגיית הגמ' דמק' למ"ד בשאין ברכותיהם שוות מחלוקת פליגי במאי פליגי ומשני א"ר ירמיה בלהקדים וכדר' יוסף ואיתימא ר' יצחק כו' וק' לשי' ראב"ה שדינו של ר' יצחק משכח"ל גם בשברכותיהם שוות א"כ מנ"ל להגמ' להוכיח מדינו של ר' יצחק שיש דין קדימה בשאין ברכותיהם שוות. אבל למש"נ מבואר מאד שדינו של ר' יצחק אף דמשכח"ל בשברכותיהם שוות אבל מ"מ גם שם הוא מדין סדר שביסודו הוא דין סדר וממילא דכ"ש שנוהג בשאין ברכותיהם שוות. ולעולא שאינו נוהג בשאין ברכותיהם שוות ה"ה בשברכותיהם שוות שאינו מדין סדר אלא מדין חשיבות בעלמא.

תודה אבל, והקשה רש"י כו'. יש לעי' לפי הבנתם שכונת רש"י שיקדים החביב (ודלא כהבנת הנחלת דוד והפנ"י בדברי רש"י) אם הקושיא היא על מש"א עולא דמברך על זה וחוזר ומברך על

³⁰ אבל זה אין להקשות נאמר דעולא אית ליה דר' יצחק גם בשאין ברכותיהם שוות היכא דליכא חביב. זה אי"ק דהראב"ה סובר בהדיא כהרא"ש דהיכא שאין ברכותיהם שוות אין קפידא בחביב או במין ז' כלל ע"ש. אלא שיש שם סתירה לכ' דבסו"ד כתב הראב"ה וז"ל "ואם שניהם ממין ז' וגם שניהם חביבים אם אין ברכותיהם שוות מברך על זה וחוזר ומברך ע"ז". ונראה שאי"ז אליבא דעולא רק אליבא דר' יצחק ונמשך אדלעיל מיניה דדינו של ר' יצחק משכח"ל בשני אופנים. וצריך לגרוס בדברי ראב"ה כן: "וכל הקודם בפסוק קודם לברכה על שני דרכים, דאם ברכותיהם שוות [כך צ"ל, ובפנינו: ואם אין ברכותיהם שוות] מברך על הקודם בפסוק ופוסט המין השני, ואם שניהם ממין ז' וגם שניהם חביבים [פי' דהא פסק ראב"ה שם כחכמים דחביב עדיף] אם אין ברכותיהם שוות מברך על זה וחוזר ומברך על זה. אבל עולא סבר כר' חנן ולא חיישינן להקדמה". ובנדפס הפיסקה ד"אבל עולא סבר... הוא לפני הא ד"ואם שניהם ממין ז'...", והוצרך המהדיר להוסיף שורה שלימה מדעתו כדי לסיים מה שהתחיל הראב"ה לבאר שהמוקדם בפסוק משכח"ל בשני דרכים, ולפ"ז הפיסקא ד"ואם שניהם ממין ז' כו"ה הוא מילתא באפי נפשה, וקשה כנ"ל דהראב"ה סובר כהרא"ש. ולמה שתיקנו ניהא ברוחא, דוק ותשכח.

ואינו ברור אם רצונו לומר דבה"ג מפרש דברי עולא בקליות ותפוחים, ומברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז פי' שמקדים התפוחים. או"ד דלענין פירוש בוראי כונת עולא שמקדים החביב, רק רצון התוס' לומר דלמעשה בקליות ותפוחים מתוקם פסק הבה"ג דמקדים התפוחים.

ואם נפרש כהצד השני, דרק לענין דינא קאמרי דבקליות ותפוחים מתוקם פסק הבה"ג, לכ' אי"ז מובן דמה שמקדים התפוחים היינו משום שחביבים ולא מטעמא דבה"ג כלל. וצ"ל דכונתם בדליכא חביב, ומ"מ מקדים התפוחים משום ברכה מבוררת, דאפילו בפה"ע לגבי בפה"א עכ"פ מבוררת קצת. ואף דהקליות הם ממין ז', אבל כיון דחזינן דלעולא בשאין ב"ש אין מעלת מין ז' חזקה כ"כ, שהרי אפילו ר' יהודה מודה שמקדים החביב בדאיכא חביב, ה"ה שאינה אלימה להכריע נגד מעלת ברכה מבוררת, ואפילו מבוררת קצת.

וא"ת א"כ מי דחקם להתוס' לאוקמה לפסק הבה"ג בקליות ותפוחים, נוקמה בצנן וזית ובדליכא חביב. זה אי"ק, דהתם בלא"ה מקדים הזית משום מין ז', דאפילו עולא מודה דבדליכא חביב מין ז' קודם (כדמוכח מדברי התוס' לק' ד"ה א"ר ירמיה), דגם בשאין ברכותיהם שוות עכ"פ מין ז' הוי מעלה קצת (אף שאינה אלימא כחביב). ולכן הוצרך לאוקמה לפסק הבה"ג בקליות ותפוחים, ובדליכא חביב, דהיה ס"ד שיקדים הקליות משום מין ז', ולזה אשמעי' בה"ג דמעלת ברכה מבוררת קצת עדיפא ממעלת מין ז' היכא דאין ברכותיהם שוות.

אלא דמ"מ קשה מנא להו להתוס' דבר זה, כיון דחזינן דמעלת חביב עדיפא ממעלת ברכה מבוררת קצת, שמא גם מעלת מין ז' עדיפא מינה. (ובפרט לפי מה שכתבנו לעי' לפרש דברי התוס' דהמעלה דברכה מבוררת היא מעין המעלה דמין ז', דרק דמעלת מין ז' היא מה שהתורה החשיבתו ומעלת ברכה מבוררת מה שחכמים החשיבתו.) ועו"ק, דאם כל כונת התוס' לאוקמה פסק הבה"ג, ולא לפרש דברי עולא, א"כ נוקמה בפשיטות בצנן ותפוחים, ובדליכא חביב, דאין שם לא חביב ולא מין ז', ומקדים הברכה המבוררת קצת.

ולכן יותר נראה שכונת הגר"א דהתוס' באים ליישב שיטת הבה"ג בדברי עולא, דמה דקאמר עולא דמברך על זה כו' הכונה באמת שמקדים הברכה המבוררת, אלא שהתוס' הקשו ע"ז דמשמעות דברי עולא דיחיד מודה לרבים ומקדים הצנן, ולזה באים התוס' עכשיו לתרץ דדברי עולא מתפרשים בקליות ותפוחים, ומקדים התפוחים משום ברכה מבוררת, ושפיר הוי יחיד מודה לרבים.

אלא דלכ' אי"ז מובן, במה הוי יחיד מודה לרבים, הרי לחכמים קדימת התפוחים משום שחביבים, ואילו לעולא מקדימם משום ברכה מבוררת. ועו"ק, שהרי עולא מפרש גם להברייתא דצנן וזית דהיכא דאין הצנן עיקר מברך על זה וחוזר ומברך על זה, הרי מפורש דדברי עולא הם בצנן וזית.

החשיבו אותם. וממילא דלחכמים דחביב עדיף ממין ז', כל שכן שעדיף מבורכה מבוררת. אבל לר' יהודה שמין ז' עדיף מחביב, ה"ה דברכה מבוררת עדיף מחביב.

והנה הרא"ש ג"כ הק' על בה"ג מדברי עולא, ולא הזכיר סברת התוס' שדברי בה"ג הם כאידך לשון ואליא דר' יהודה. ונראה דאזיל לשיטתו, דהנה דעת הרא"ש בסו"ד דלעולא אי"צ להקדים גם את החביב, דאין ב' הברכות שייכות זל"ז כלל ואין בהם קפידא. וק' וכי יחלוק עולא על קדימת בפה"א לשהנ"ב שנאמר בפשיטות בגמ' לעי' (לז.). והרי הרא"ש פוסק כעולא ומ"מ פוסק דברכת בפה"א קודמת לשהנ"ב, והרי כיון שאין ב' הברכות שייכות זל"ז למה תהיה בהם קפידא כלל. וע"כ צ"ל דלא דמי, דקדימת חביב ומין ז' הוא מצד חשיבות המאכל וכיון שמברך על כל א' בנפרד אין שייכים זל"ז. אבל קדימת ברכה מבוררת היא מצד הברכה, דברכה פרטית חשובה יותר, ובזה שפיר יש סדר לברכות. וזה דלא כסברת רש"י דקדימת ברכה מבוררת היא מצד חשיבות המאכל.

וממילא דהרא"ש לא יכל לתרץ כהתוס', שהרי ביארנו דכל תירוצי התוס' בנוי על הסברא דקדימת ברכה מבוררת היא כעין קדימת מין ז', אבל להרא"ש אינו ענין כלל, וכיון דחזינן דלרבנן חביב עדיף מבורכה מבוררת ה"ה נמי לר' יהודה.

ובעיקר ביאור דברי התוס', הב' דוד פדרגרון נ"י אמר בזה דרך אחרת, דהתוס' אמנם כתבו דע"כ ברכת בפה"ע לא חשיבא מבוררת לגבי ברכת בפה"א, אבל עכשיו בבואם ליישב שיטת הבה"ג כונתם דהבה"ג באמת סבירא ליה דברכת בפה"ע לגבי בפה"א היא ברכה מבוררת ממש. וא"כ הרי שוב יקשה מסוגיא דלעי' (לט.) דמבואר שם דמעלת ברכה מבוררת קודמת למעלת חביב, ואיך קאמר עולא דמקדים החביב לברכה מבוררת. ולזה כתבו עכשיו דלבה"ג צ"ל דאותה סוגיא אזיל כאידך מ"ד בסוגיין, דמחלוקת אפילו כשאין ברכותיהם שוות, וקיי"ל כר' יהודה, וא"כ לדידיה מעלת חביב אינה אלימא כ"כ, ורק מעלת מין ז' היא אלימא. ולכן נקט הגמ' לעי' דמקדים הכרוב להפרגיות אף שהפרגיות הם חביבין, דלר' יהודה מעלת חביב אינו אלים, וברכה מבוררת עדיפא מיניה. (והרי אין שם מין ז'). אבל עולא הסובר דבאין ברכותיהם שוות לכו"ע חביב קודם, ומקדים חביב לברכה מבוררת, יחלוק על הסוגיא דלעי' ויסבור דאפילו אם כרוב הוי בפה"א מ"מ היה מקדים הפרגיות. (וטעם המלגלג שם ע"כ משום דס"ל דכרוב זיין עיי"ש בסוגיא.) ונכון מאד.

שם. מה שחלקו על פסק הבה"ג. ועי' בבהגר"א סי' רי"א סע' ג', שחיבר סו"ד תוד"ה מיתבי לכאן, דגם לעולא יש לנהוג כבה"ג בקליות ותפוחים.

על הצנון שלא להרבות בברכות, כ"ש היכא שלשניהם יש מעלה קצת.

ועי' בהגהות דברי נחמיה שהוסיף נקודה א', דלשי' בה"ג דמקדים הברכה המבוררת יקשה להחולקים על עולא וס"ל דמחלוקת בשאין ברכותיהם שוות, ומתני' מיירי באין ברכותיהם שוות, א"כ למ"ל לר' יהודה טעמא דמין ז', תפ"ל שמקדים הזית להצנון משום ברכה מבוררת. וצ"ל שדברי ר' יהודה מתוקמים בקליות ותפוחים. (אבל על חכמים אין להקשות למ"ל טעמא דחביב תפ"ל שהתפוחים הם ברכה מבוררת, זה אי"ק כלל דכונת חכמים דלעולם מקדים החביב בין אם החביב הוא הקליות בין אם הוא התפוחים.) והרי עולא בא להפקיע מאותו מ"ד, וא"כ גם דברי עולא מסתמא הם בקליות ותפוחים. ולכן התוס' ד"ה מיתבי, שהם בשיטת בה"ג וכו"ל, נקטו בפשיטות שדברי עולא הם בקליות ותפוחים.

עי' תר"י ובכאן יש לשאול כו' כונת קושייתם בפשיטות דכיון דבקרא כתיב חיטה גו' גפן גו' שאין ברכותיהם שוות א"כ לעולא איך יתקיים הדרשא דרב יצחק הרי צריך להקדים החביב. (ואזיל לשי' לעי' מיני' דהא דרב יצחק הוא כו' יהודה דוקא ולא ניח"ל לומר דקרא מיירי בדליכא חביב.) אלא שלשון קושייתם תמוה דמק' איך מקדים החביב בין כשהוא בפה"א בין כשהוא בפה"ע הרי הקרא מקדים חיטה שהוא בפה"א לגפן שהוא בפה"ע, וכאילו נידון הקושיא הוא אם בפה"ע קודם או בפה"א, והיה לו להקשות בפשיטות דקרא מקדים המוקדם בפסוק אפי' שאין ברכותיהם שוות ואילו לעולא כשאין ב"ש היה צריך להקדים החביב.

ועי' לשון תר"י לעי' מינייה שם וז"ל אבל כשאין ב"ש כו' ואם הברכה האחת בפה"ע והאחרת בפה"א יקדים החביב תחילה בין שיהיה לו חביב יותר בפה"א בין שיהיה חביב לו יותר בפה"ע עכ"ל, והלשון שכתבו שחביב לו יותר בפה"ע או שחביב לו יותר בפה"א קשה קצת שהרי לא הברכה היא שחביבה כ"א הפרי.

והנה שי' תר"י בסוגיין היא כשי' התוס' וכשי' הר"ר שמעיה שהביא הרא"ש דכונת עולא דכשאין ברכותיהם שוות מודה ר' יהודה שמקדים החביב. והסברא בזה צ"ב כיון דלר' יהודה מין ז' עדיף א"כ מ"ש כשאין ברכותיהם שוות שמודה להקדים החביב. ועי' ברשב"א מה שכתב בזה, וגם הארכנו לעי' בשיטת התוס' בזה. אבל קרוב לומר דתר"י יש לו סברא אחרת בזה, והוא דקדימת חביב כשאין ב"ש אינו משום שהפרי החביב הוא חשוב יותר, אלא משום שהברכה נאמרת בחביבות כיון שעל ידה הוא ניתר בדברים החביבים אצלו, וכשהדבר החביב אצלו הוא פרי העץ לכן חביב אצלו לשבח על פרי העץ, וכשהדבר החביב אצלו הוא פרי האדמה, חביב אצלו לשבח על פרי האדמה. וזהו הלשון שכתב שחביב לו בפה"ע, או שחביב לו בפה"א, ודבריו הם

וי"ל דבאמת צריך להבין איך דחו התוס' את דברי בה"ג מתחילה משום דשמיע להו בדברי עולא דיחיד מודה לרבים, ולא רבים ליחיד, והרי לפי' הבה"ג שמקדים הברכה המבוררת אין כאן לא הודאת יחיד לרבים ולא הודאת רבים ליחיד אלא סברא חדשה באין ברכותיהם שוות. אבל נראה פשוט דכונת התוס' דכיון שעולא אמר סתם מברך על "זה" וחוזר ומברך על "זה", ולא פירוש דבריו לאיזה "זה" נתכון, מסתמא יש לנו לומר דכונתו למה שמוזכר במשנה, דהיינו או החביב או מין ז', ולזה הכריעו דמסתמא הכונה לה"זה" של חכמים, דהיינו החביב, ולא ה"זה" של ר' יהודה, דהיינו דמין ז'.

ולכן הקשו על בה"ג, דכיון דעולא מיירי בצנון וזית א"כ מסתמא מה שאמר עולא דמברך על "זה" היינו החביב, שהוא הצנון, ולא הזית, ודלא כבה"ג.

ולזה באו התוס' עכשיו לפרש, שדברי עולא מתפרשים בקליות ותפוחים, וא"כ המין ז' הוא הקליות, והתפוחים הם החביבים. ואילו היה מחלוקת ר' יהודה וחכמים באין ב"ש היה מקדים התפוחים לחכמים. ולכן כשאמר עולא שמברך על "זה", הכונה באמת לה"זה" דחכמים, דהיינו התפוחים, ומ"מ סיבת הקדמתם לעולם משום ברכה מבוררת, ולא משום חביב. (ועי' באמרי נועם בשם הגר"א ונראה שדבריו ג"כ מתפרשים עד"ז.)

(ובאמת לפי"ז מקדים התפוחים אפילו אינם חביבים, ומ"מ זה נקרא ה"זה" דחכמים, דה"זה" דר' יהודה היינו הקליות, וממילא דאינך הוי ה"זה" דחכמים.)

אמנם הברייתא באמת מיירי בצנון וזית, והתם מש"א עולא דמברך על "זה" הכונה באמת הזית, אכן התם הוא משום דקאי אמה דסליק מינייה, דאם הצנון עיקר מברך על הצנון ופטר הזית, ועל זה קאמר דאם אין הצנון עיקר אין הזית נפטר אלא מברך על "זה" – הית, דסליק מינייה – וחוזר ומברך על זה. אי"מ מה שאמר הגמ' התם דמברך על "זה" הוא לשון מושאל מדברי עולא עצמו, ובאמת צריך להגיה בברייתא דמברך על הזית וחוזר ומברך על הצנון.

ועי' בתוס' ד"ה מיתבי, ודבריהם תמוהים לכ' דקליות ותפוחים מאן דכר שמיייהו, ולנ"ל דברי התוס' הם המשך למה שפירש אליבא דבה"ג דעולא מיירי בקליות ותפוחים, ומקדים התפוחים משום ברכה מבוררת, ויקשה א"כ מה מקשה הגמ' עליו מצנון וזית, ולזה מתרצים דבאמת קשה למה מקדים הצנון לפטור הזית, הרי הזית יש לו מעלה שהוא מין ז', והצנון אין לו מעלה כלל (דמהיכ"ת דמיירי שהצנון חביב), וע"כ משום דכדי שלא להרבות בברכות מברך על הצנון לפטור הזית, אף שמתבטל מעלת מין ז', וא"כ כל שכן בקליות ותפוחים שיש לברך על הקליות, שיש להם גם מעלת מין ז', ולפטור התפוחים כדי שלא להרבות בברכות. ואף דלתפוחים יש מעלת חביב, אבל פשיטא להש"ס דאם בצנון וזית, שלצנון אין שום מעלה, ולזית יש מעלת מין ז', מ"מ מברך

אלא דהוא עולה יותר לשיטות דחיטה ושעורה לעולם קודמים לשאר המינים, אבל לשי' התוס' והרא"ש דזית קודם לשעורה סוכ"ס למה לא כתב זית בין חיטה לשעורה וזה אינו ענין למרגלים.

מאן יהיב לן נגרי דפרזלא כו'. יל"פ דאח"כ כתיב ארץ אשר אבניה ברזל, וכיון דכתיב אחר ז' המינים א"כ אינו חשוב כמותם, אבל עכשיו שנתחדש דהחשיבות תלויה בקירבה לארץ, א"כ ברזל חשוב מאד שהוא ראשון לארץ, ומאי חשיבותי, ולזה אמר משום שיכול לעשות ממנו נגרי דפרזלא לשמש ת"ח.

ובאופן אחר ראיתי (ולא זכור לי כעת איפה) לבאר עפ"י הגמ' תענית (ד.) דמדמה ת"ח לברזל ויליף לה מהאי קרא דארץ אשר אבניה ברזל דאל תקרי בניה אלא בונה, דת"ח צ"ל קשה כברזל, ובגמ' לעי' (ז.) דריש ברזל כברזל יחד על ת"ח המחודדן זא"ז בהלכה. וכיון שנתחדש דברזל חשוב מאד שהוא ראשון לארץ ומאי חשיבותי ע"כ משום שהוא משל לת"ח המחודדן זא"ז בהלכה, ולכן אמר מאן יהיב לן נגרי דפרזלא כדי שיוכל ללכת אחריו תמיד ויהיו מחדדים זא"ז.

ואפשר לצרף שני הפירושים דאמר שילבש נעלי ברזל וילך אחריו תמיד ויהיו מחדדים זא"ז ויתקיים המעלה דברזל שהוא ראשון לארץ, הן לפי הפשט – ברזל כפשוטו – והן לפי הדרש – דקאי את"ח שנמשלו לברזל.

סוגיא דברכים הבאים בתוך הסעודה

ורב ששת אמר כו' שאין לך דבר כו' עי' פרש"י. והנה מש"פ רש"י דרב ששת מיירי בפת הבאה בכסנין הנאכל אחר ברהמ"ז, ואין טעון ברכה לאחריו פירושו שמברך בנ"ר ולא ברכה א' מעין ג', נראה שהוכרח לזה לשיטתו שפי' לק' בדברי ר"פ שדברים הבאים לאחר הסעודה שטעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם היינו פירות שרגילים לבוא אחר הסעודה ולכן אפי' תוך הסעודה צריך ב"ר וב"א, וא"כ ר"פ ס"ל כרב ששת, ומ"מ קאמר ר"פ שדברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ב"ר ולא ב"א, ומפרש"י דהיינו כרוב ותרדין ודייסא שאינם ללפת את הפת אבל ברהמ"ז פוטרין כיון דזייני, ומעתה כיון דרב ששת אזיל בשיטת ר"פ יפלא מ"ק רב ששת שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואינו טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכסנין, הא איכא כרוב ותרדין ודייסא וכל דבר שבא למזון ואינו מלפת את הפת. ולכן הוצרך רש"י לפרש דכונת רב ששת שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואינו טעון ברכה לאחריו בעצם, ואפילו כשנאכל לאחר ברהמ"ז, אלא פת הבאה בכסנין, משא"כ כל הני באמת טעונים ברכה לאחריהם רק שברהמ"ז פוטרין.

כפשוטם שהברכה עצמה היא חביבה, שחביב לו לברך על פה"ע, או על פה"א.

ומעתה יובן לשון תר"י שהקשו איך קאמר עולא שמברך על הברכה החביבה הרי בקרא מבואר שמקדים חיטה שהיא בפה"א לגפן שהוא בפה"ע, ותמהנו על לשונו דמשמע שהנידון הוא קדימת בפה"א או בפה"ע, ולמבואר שיעור דבריו הוא שעולא אמר שמברך על הברכה החביבה, לא שנא אם הברכה החביבה היא בפה"ע או שהיא בפה"א, ועל זה מקשה דבקרא מבואר שמקדים הבפה"א שאומר על חיטה ושעורה להבפה"ע אף שהבפה"ע היא ברכה חביבה אצלו. ובודאי שיעקר כונת קושייתו היא כמה שביארנו בתחילת דברינו, דלעולא מקדים החביב ואילו קרא מקדים המוקדם בפסוק, אבל כיון שת"י הבינו שקדימת החביב הוא חביבות הברכה עצמה, דיש שחביב אצלו לברך על פירות האדמה, ויש שחביב אצלו לברך על פירות העץ, לכן קושייתו היא בלשון זה.

מ"א ע"ב

זה שני לארץ וזה חמישי לארץ. תוס' והרא"ש כתבו דמ"מ ארץ קמא עדיף מארץ בתרא ולכן חיטה קודמת לזית ושעורה קודמת לרימון. אבל הראב"ה (ברכות קט"ז) הקשה למה הכתוב לא סדרם כסדר מעלתם חיטה זית שעורה דבש גפן גו', ותירץ משום דבאמת חיטה זית שקולים, וכן שעורה ותמרים שקולים, ולכן כתבם באופן זה.

ולשי' תוס' והרא"ש באמת ק' למה לא מנאם הכתוב כסדר חשיבותם, ולא היה צריך להפסיק בארץ בתרא.

והנה במשנה (בכורים פ"ג מ"א) אי' כיצד מפרישין את הבכורים יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה אשכול שבכר רמון שבכר כו'. ובספר פרדס יוסף החדש (פ' שלח) הביא בשם הג"ר מנחם זמבא הי"ד לבאר למה המשנה הזכירה דוקא ג' מינים אלה, משום דאי' מהאריז"ל דמצות בכורים היא לכפר על חטא המרגלים שהוציאו לעז על א"י ולכן מביאים בכורים מפירות שהם שבח א"י. ועפ"ז ביאר הגרמ"ז דכיון שהמרגלים הביאו אשכול ענבים ומן הרמונים ומן התאנים לכן הזכירה המשנה אותם ג' מינים דוקא.

ועפ"ז י"ל – וכמדומה שכן שמעתי – דבאמת גפן תאנה ורימון היו צריכים להיות יותר חשובים מזיתים ותמרים, וכדחזינן שהם מנויים בקרא קודם, אבל כיון שהמרגלים חטאו בגפן תאנה ורימון לכן ירדו קצת ממעלתם ונעשו זיתים ותמרים חשובים מהם, ולכן הפסיק הכתוב בארץ כדי להעלות מעלת זיתים ותמרים ממעלת גפן תאנה ורימון.

ג'. והנה מדברי הגר"א בסי' ר"ח מבואר שמפ' דלית בהו כזית דגן בכא"פ, ומ"מ מבואר מלשון רש"י דלאו משום חסרון שיעור נגעו בה כ"א משום חסרון חשיבות וקביעות. (וכן מבואר בתר"י לק' גבי רב הונא דאכל תריסר ריפתא עיי"ש.) וצ"ל דבעצם היה סובר רש"י כהתוס' דאפילו אם מעורב רק מעט דגן מ"מ הוא בכלל דינא דרב ושמאל דכל שיש בו מה' מינים ברכתו במ"מ וגם לאחריו היה צריך לברך ברכה א' מעין ג'. רק יש כאן סברא חדשה דכיון שיש בה מעט דגן אינו חשוב ולא הטעינוה אפילו ברכה א' מעין ג'. ומ"מ מברך במ"מ כעין אורז ודוחן.

וכלפי זה באו דברי רב ששת, ובא לחלוק על ר"נ ורב הונא ולומר דלא הקילו בזה כלל, דלא מציינו שהקילו חכמים שלא להטיל חיוב ברכה א' מעין ג' כ"א על פת הבאה בכסנין, שמתוך שמעורב עם תבלין כו' והוא דבר מועט הקילו גביה שלא להצריכו ברכה א' מעין ג'. (והוסיף רש"י לבאר דמ"מ מברך לפניו במ"מ, דהורידו אותו לדרגת אורז ודוחן.) אבל פירות בתוך הסעודה לא אקילו גביהו כלל, וצריכים ברכה גמורה לאחריהם, וממילא דאין ברהמ"ז פוטרן שהרי לא זייני וא"כ א"א שתחול ברהמ"ז עליהם.

וממילא ניחא משה"ק התוס' על פרש"י דהא איכא נמי אורז ודוחן, ומ"ק רב ששת דאין לך דבר כו' אלא פהב"כ. ולנ"ל מבואר דאורז ודוחן אינם ענין לכאן, דהם מעיקרא אינם חשובים לברך עליהם ברכה א' מעין ג', אבל כונת רב ששת דאין לך דבר שבעצם טעון ברכה א' מעין ג' וירדה מגדולתה לענין ברכה אחרונה ולא לענין ברכה ראשונה אלא פהב"כ.

ג. אלא דקשה על זה דא"כ בהא דר"ה ור"נ הו"ל לרש"י לפרש כן דאינו מברך לאחריהם משום שלא הטעינו אותם ברכה אחרונה, אבל רש"י פירש בדעתם דברהמ"ז פוטרם.²⁰

וצ"ל דאיה"נ אי"ז טעמא דר"ה ור"נ, רק טעמייהו משום שברהמ"ז פוטרם, ורב ששת פליג משום שאין ברהמ"ז פוטר מידי דלא זייני, וכמש"כ רש"י. ומש"א רב ששת דאין לך דבר כו' לא בא לאפוקי מדר"ה ור"נ, אלא לאפוקי מסברא אחרת שהיתה עולה על הדעת לפטור תאנים וענבים בתוך הסעודה מברכה אחרונה (או עכ"פ מברכה א' מעין ג') דכיון שבאו אגב הסעודה לא חשיבי, דומיא דפהב"כ דמחמת אי-חשיבותו לא הטילו עליו

אלא שאינו מוכן מה מייתי זה רב ששת לענין מה שנחלק עם ר"נ ורב הונא בדין פירות הבאים בתוך הסעודה אם ברהמ"ז פוטרן, ואי"ז ענין לפת הבאה בכסנין שבעצם לא הטעינו אותו ברכה א' מעין ג'.

ועו"ק קושיית התוס' דמאי קאמר רב ששת דאין לך דבר כו' הא איכא אורז ודוחן.

ב. ונראה בזה, דהנה בכל הנך דאמרינן בסוגיין דטעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם (דהיינו פירות בתוך הסעודה לר"נ ור"ה, ודברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה לרב פפא) פרש"י דברהמ"ז פוטרן. והנה דעת תוס' והרא"ש ותר"י והרמב"ן (במלחמות פ' ער"פ כד. בדפי הרי"ף) ועו"ר דאחר סילוק הפת אין ברהמ"ז פוטרן כלל, ומפרשים כן דברי ר"פ דאחר הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם. ולפי"ז צ"ל דמה שברהמ"ז פוטרן קודם סילוק הפת אין הכונה שפוטרן מצד עצמם, כ"א משום שנטפלים להסעודה. (ואף שאין נטפלים לענין ברכה ראשונה, נטפלים לענין ברכה אחרונה. ובטעם החילוק עי' לק'). אבל רש"י פירש דברי ר"פ באופן אחר, ולדידיה לא מציינו חילוק בין קודם סילוק הפת לבין לאחריו, ולדידיה יל"פ דברהמ"ז פוטרן בפשוטו שברהמ"ז פוטרן מצד עצמם. וכן הוא גם פשוט כונת רש"י במש"כ דברהמ"ז פוטרן ולא ביאר יותר.

וכן מבואר ממש"פ רש"י סברת ר"פ דפירות טעונים ברכה לאחריהם, וכרוב ותרדין כו' אי"צ, משום דברהמ"ז פוטר דוקא מידי דבא למזון ולשובע, פי' כיון דברהמ"ז בא לפוטרן מצד עצמם לכן צריך שיהיה בכלל לשון על הארץ ועל המזון.

וצריך לעי' א"כ מ"ט דר"נ ורב הונא דס"ל דפירות הבאים בתוך הסעודה אי"צ ברכה אפי' לאחריהם, דנפטרים ע"י ברהמ"ז, ואין יכול לברך ברהמ"ז על דבר שאינו בא למזון.

והיה אפשר לטעמא דידהו לאו משום שברהמ"ז פוטרן, אלא טעמייהו דר"ה ור"נ משום דפירות הבאים בתוך הסעודה אבדו חשיבותם העצמית ולא הטעינו אותם ברכה אחרונה בעצם. ודוגמא לדבר פת הבאה בכסנין שמברך לפניו ולא לאחריו, ופרש"י דכיון דכיון שהם דבר מועט לא הטעינום ברכה א' מעין

²⁰ ובדוחק י"ל דאילו היו הפירות חייבים בברכה א' מעין ג' גם ר"ה ור"נ היו מודים דאין ברהמ"ז פוטרם, דאינם מזון. אבל כיון שבאים בתוך הסעודה אינם חשובים ודמי לפהב"כ, ואי"צ לברך אחריהם אלא בנ"ר, וכיון שבנ"ר אינו אלא שבת בעלמא, ברהמ"ז פוטרן. וכדאשכחן בריטב"א לענין פירות שבאו אחר סילוק הפת דלשיטתו צריכים ברכה לפניהם ולאחריהם ואין ברהמ"ז פוטרם ומ"מ כתב דאם אינם ממין ז' כיון שאין טעונים אלא בנ"ר נפטרים ע"י ברהמ"ז.

אבל ק' ע"ז דלק' בהא דר"פ כתב רש"י דדיסא וכן כרוב ותרדין נפטרים ע"י ברהמ"ז דמיני מזון ניהו. והרי כרוב ותרדין אין ברכתם אלא בנ"ר ומ"מ אלמלא שהם מיני מזון לא היתה ברהמ"ז פוטרן.

ברכה א' מעין ג'. ולאפוקי מסברא זו אמר רב ששת דאינו כן, דאין לך דבר כו', ועל דרך שביארנו.

ד. ולולא דמסתפינא אמינא דבר נוסף, דהנה ר' חייא אמר דפת פוטר כל מיני מאכל, וצ"ב טעמי, דאפי"ת דס"ל דברהמ"ז פוטר גם מידי דלא זייני (וכדס"ל לר"ה ור"נ) אבל איזו סברא יש לפוטרום גם מברכה ראשונה, והרי בכל הסוגיא נקט רש"י דא"א לפטור מב"ר אלא דבר שמלפתים בו את הפת שטפל לפת ממש. ואפילו כרוב ודייסא לא אשכחן מאן דפוטר מב"ר לדעת רש"י זולת ר' חייא בלבד, ואיך לא חש רש"י לבאר טעמי דר' חייא שהוא יחיד בדבר זה.

וביותר למה שביארנו דשאר הראשונים דס"ל דאחר סילוק הפת אין ברהמ"ז פוטר אפי' מידי דזיין מוכרחים לחלק דמה שנפטרים מברהמ"ז בתוך הסעודה הוא משום שנטפלים לסעודה. וגם הם מפרשים דמש"א ר"פ דדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אי"צ לא ב"ר וב"א היינו כגון בשר ודגים ומיני קדירה, דנטפלים ללחם. א"כ טעמא דר' חייא מתפרש ממילא עד"ד דס"ל דאפי' פירות נטפלים ללחם. אבל רש"י הרי פי' בכל הסוגיא דכל הנך דפטורים מברכה אחרונה הוא משום שברהמ"ז פוטר, פי' דפותרת בפנ"ע, ולא משום שנטפלים לסעודה, ולשי' דאין חילוק בין קודם סילוק הלחם לבין אחר סילוק הלחם. וא"כ לרש"י דברי ר' חייא בפשוטם מחוסרים ביאור ואיך שתק רש"י מלפענחם ולבארם.

ולמש"נ שי"ל דטעמא דר' חייא הוא באמת מחמת אותה סברא ששלל אותה רב ששת, שפירות הבאים בתוך הסעודה – וכן כל הבא עם הלחם – הפסיד חשיבותו ומעיקרא לא הטילו עליו חכמים ברכה בפנ"ע. אלא דדברי ר' חייא יש חידוש טפי, דרב ששת לא דיבר אלא אם נפטרים מברכה אחרונה, אבל ר' חייא פטר אפילו מב"ר.

ולכן לא הוצרך רש"י לבאר טעמא דר' חייא, דטעמי' כהך סברא שבא רב ששת לאפוקי ממנה תיכף לפנ"ז.

אלא דלפי"ז יל"ע דהרי אפי' פהב"כ דלא הטעינו אותה ברכה א' מעין ג' אבל בנ"ר עכ"פ צריך, ואילו ר' חייא פטר פירות בתוך הסעודה מב"ר ומב"א ומשמע לגמרי. ושי"ל דבנ"ר אינו אלא שבח בעלמא וכמש"כ הרשב"א (שו"ת סי' תתכ"ג) דלכן נקרא ולא כלום דאינו מזכיר על המאכל עצמו,⁷⁰ ולכן כל שבירך המוציא לפניו וברהמ"ז לאחריו תו אי"צ, וכמש"כ הריטב"א

בסוגיין לענין פירות לאחר הסעודה דטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם (כשי' תוס' וש"ר), וכתב הריטב"א דהיינו דוקא מין ז' אבל פירות אחרים שאי"צ אלא בנ"ר בודאי נפטרים בברהמ"ז. ועד"ז נאמר לדעת ר' חייא דפירות הבאים בתוך הסעודה אי"צ ברכה מצד עצמם דאינם חשובים רק צריך דברי שבח בעלמא וסגי במה שבירך המוציא לפניו וברהמ"ז לאחריו, אף דלא קאי על הפירות.

אבל ק' דרש"י כתב בהא דר"פ דדברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה היינו דייסא או כרוב ותרדין, ועל מש"א ר"פ דאי"צ לברך לאחריהם פרש"י דכיון דזייני ברהמ"ז פוטר, ולכ' משמע דאלמלא דזייני לא היתה ברהמ"ז פוטר, והרי כרוב ותרדין אינו מברך אחריהם אלא בנ"ר. ושמא מש"כ דכיון דזייני כו' לא נצרך אלא לדייסא.

תוד"ה אלא, בא"ד דפטר ליה ברהמ"ז אפילו לרב ששת משום דהוי דבר מועט. נראה לבאר דהתוס' לשי' דס"ל דאחר סילוק הפת לכו"ע אין נפטרים לא פירות ולא בשר ודגים בברהמ"ז, וע"כ דברהמ"ז בעצם אינו מועיל לא לפירות ולא לבשר ודגים. ומה דפליגי אמוראי בסוגיין בפירות הבאים בתוך הסעודה אם ברהמ"ז פוטר הוא דוקא קודם סילוק הפת, ומשום שנטפלים להסעודה.

והנה דעת רב ששת דפירות טעונים ברכה לאחריהם, וע"כ דס"ל דאינם נטפלים להסעודה. וזהו הכלל דכ"ל דאין לך דבר כו' פי' דכל שאינו טפל להפת ממש לענין ב"ר ממילא דגם ב"א צריך. ומזה הכלל יצא פת הבא בכסנין, דכיון שהוא דבר מועט לכן יכול להיות נטפל להסעודה (אף שאינו טפל להפת להיפטר מב"ר).

והנה הפנ"י כתב דמה שהזכירו התוס' תוך הסעודה הוא לאו דוקא, והעיקר שיהיה קודם ברהמ"ז, ולא הבנתי דבריו דבודאי תוך הסעודה הוא דוקא דהיינו קודם סילוק הפת, דאילו לאחר סילוק הפת אין שום דבר יכול להיות נטפל להסעודה ולא יועיל מה שהוא דבר מועט.

והנה לשי' התוס' רב ששת מחמיר מר"פ לענין פירות, ויל"ע מה ס"ל לרב ששת לענין דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה דהיינו בשר ודגים ומיני קדירה. ויש ב' אפשרויות, או דלענ"ז מודה לר"פ דאינו מברך לא לפנייהם ולא לאחריהם, או

⁷⁰ התנא לעי' (לז). אמר דכוסס את האורז אינו מברך לאחריו ולא כלום. ופרש"י שם כלומר אין טעון מברכות פירות א"י ולא כלום אלא בנ"ר ככל מידי דליתיה משבעת המינים. ואינו מבואר כ"כ למה זה נקרא "ולא כלום". ובשו"ת הרשב"א שכתב משום שאינו מברך על דבר שנהנה ממנו, דבנ"ר הוא שבח בעלמא אבל אינו מזכיר את מה שאכל. ואפשר שגם דברי רש"י הם עד"ז דברכה א' מעין ג' היא ברכה על פירות א"י מעין אותם שאכל, אבל בנ"ר אינו מענין מה שאכל כלל. (ועי' לק' מד. ביארנו דלכן הוי ס"ד דאפילו בחו"ל מברך על הארץ ועל פירותיה, ואף למסקנא שמברך על הפירות הכונה לפירות א"י – דלכן לא הויה חתימה בשתיים אלא ארעא דמפיק פירות – אלא שכולל גם פירות חו"ל שאכל עמהם.)

ואם נפרש דכיון שפת הבא בכסנין הוא דבר מזון לכן נטפל להסעודה, יהיה צריך לבאר א"כ מ"ט אינו נחשב כדבר הבא מחמת הסעודה ממש להפטר אפילו מב"ר.

ולגי' האמרי נועם א"א לומר כמהלך השני שכתבנו לעי' דפהב"כ רגיל לבוא עם הלחם ורב ששת ע"כ פליג על ר"פ בדין דברים הבאים מחמת הסעודה, וס"ל דטעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם זולת פהב"כ שהוא דבר מזון. דיקשה הרי גם מיני קדירה הם דבר מזון ומ"ש מפהב"כ דאי"צ ברכה לאחרייהם.

אלא ע"כ לגי' האמרי נועם צ"ל כדרך הראשון דבשאר דברים הבאים מחמת הסעודה מודה רב ששת לר"פ דאי"צ ברכה כלל דנטפלים לסעודה, ורק פהב"כ דהוי נהמא בנהמא אינו נחשב בא מחמת הסעודה, והיה בדין שיצטרך ב"ר וב"א, אלא דכיון שהוא דבר מזון ברהמ"ז פוטרנו (היינו או דפוטרנו בפנ"ע או דיכול להיות נטפל לסעודה אף שלענין ב"ר אינו נטפל ללחם).

אבל בתוס' הרא"ש מבואר להדיא כגירסא שלפנינו בתוס', שכתב שבאה לקנוח סעודה ואינה אלא דבר מועט עיי"ש.

הרשב"א כתב דהא דפהב"כ טעונה ברכה לפנייה ולא לאחרייה הוא דוקא בסוף הסעודה, אבל בתוך הסעודה אי"צ. וכ"ד הריטב"א. והכריחו זה לפי שיטתם דפרפרת דמתני' לק' (מב). היא פהב"כ, והרי מפורש תנן דבירך על הפת פטר את הפרפרת, ואיך יעלה זה עם דברי רב ששת דאין לך דבר כו', אלא ע"כ לחלק דמתני' בתוך הסעודה, ואילו רב ששת מיירי לאחר הסעודה.

וכתב הרשב"א בטעם הדבר וז"ל וטעמא משום דפרפרת הויא פת, ואילו קבע עליה סעודה או דאכל מיניה כדי שאחרים קובעים עליו סעודה מברך עלי' המוציא וג' ברכות, והלכך כל שבאה בתוך הסעודה דין הוא שיפטור אותה בברכת הפת עכ"ל.

ויל"ע אם כונתו על דרך מש"כ המג"א (סי' קס"ח ס"ק י"ג) דכל שאכל שיעור קביעות סעודה אפילו אם היה בצירוף מאכלים אחרים חשיב קבע"ס לברך המוציא על פהב"כ. וה"נ כל שאכל הפהב"כ בתוך הסעודה הרי יש שם קבע"ס וממילא דברכתה המוציא וברהמ"ז. או"ד אי"ז כונתו, רק רצונו לומר דכל פהב"כ היא פת בעצם, אף דאקילו גבה שלא לברך עליה כ"א במ"מ וברכה א' מעין ג', כיון שאין הדרך לקבוע עליו סעודה, אבל כיון דסוכ"ס בעצם היא פת לכן יכולה בנקל להצטרף להפת ולהיפטר בברכתה. ונראה להוכיח כהצד השני, דהרי בגמ' לק' (מב:) אמרי' בירך על הפת פטר את הפרפרת וכל שכן מעשה קדירה, ואם איתא דהטעם שפטר את הפרפרת הוא משום שהוא כאילו קבע סעודה על הפרפרת ונעשית ברכתו המוציא א"כ מה זה ראייה למעשה קדירה.

דפליג עלי' מן הקצה אל הקצה וס"ל דמברך עלייהם לפנייהם ולאחרייהם. אבל הא מיהת א"א לומר דמברך לפנייהם ולא אחרייהם, דא"כ מ"ק רב ששת דאין לך דבר שטעון ברכה לפנייהם ולא לאחרייהם אלא פהב"כ, הא איכא בשר ודגים ומיני קדירה.

ולכ' יותר מסתבר כצד הראשון, דלענ"ז מודה לר"פ, דמהיכ"ת להמציא פלוגתא חדשה מן הקצה אל הקצה.

אבל מעתה צ"ע מש"כ התוס' דלהכי לא נקט פת אורז ודוחן כו' ותמוה טובא דאורז ודוחן הם דברים הבאים מחמת הסעודה ואי"צ ברכה אפילו לפנייהם.

ושמא להכי נקטו התוס' פת אורז ודוחן, ולא אורז ודוחן סתם, וכונתם דפת אורז ודוחן אינם באים בשביל הפת, דהוי נהמא בנהמא, ולכן אינם בכלל דברים הבאים מחמת הסעודה, וצריכים ב"ר.

ויותר נראה דהנה תוס' הרא"ש הק' על רש"י איך יתכן דפהב"כ אי"צ ברכה א' מעין ג' כלל ואילו לק' (מב). יש דעה בגמ' דמברכים עליה המוציא. ועי' לק' בדעת רש"י בזה. עכ"פ חזינן דתוס' הרא"ש נקט דפהב"כ דסוגיין היא כפהב"כ לק' שהיא קרובה ללחם. וא"כ שמא נקטו התוס' דגם פהב"כ נחשבת דבר שרגיל לבוא עם הלחם, דומיא דבשר ודגים ומיני קדירה, וכיון דחזינן דרב ששת הצריך בהם ב"ר ע"כ דגם בשר ודגים ומיני קדירה צריכים ב"ר, וממילא מוכרח דצריכים גם ב"א – דאל"כ יש לך דבר אחר שטעון ברכה לפנייה ולא לאחרייה כנ"ל – ומזה ידעינן דרב ששת מחמיר מרב ר"פ גם בדין דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו דברים הרגילים לבוא עם הפת, וס"ל לרב ששת דאינם נטפלים לסעודה וצריכים ברכה לפנייהם ולאחרייהם זולת פהב"כ כיון שהוא דבר מועט, וזולת פת אורז ודוחן דבעצם אי"צ ברכה א' מעין ג' לאחרייהם.

ב. באמרי נועם כתב שהגר"א הגיה בהתוס' "דבר מזון" במקום "דבר מועט". ודבריו יכולים להתפרש בב' אופנים, או דכיון שהוא מזון לכן ברהמ"ז פוטרנו מצד עצמו ואפילו אחר סילוק הפת. (ולפי"ז מש"כ התוס' תוך הסעודה הוא לאו דוקא.) או דלעולם אין ברהמ"ז פוטרנו מצד עצמו, אלא דכיון שהוא מזון יכול להיות נטפל להסעודה טפי מפירות. (ולכן נקטו התוס' תוך הסעודה.) ובאמת כי בדבר זה אם מועיל ברהמ"ז למיני מזונות אחר סילוק הפת נחלקו הרמב"ן במלחמות פ' ער"פ ותר"י בסוגיין, דהרמב"ן כתב דברהמ"ז מועיל לדייסא אפילו אחר סילוק הפת כיון שהוא מזון, ותר"י בסוגיין כתבו דאחר סילוק הפת אין ברהמ"ז מועיל אפילו לדייסא. (ועי' לעי' לה: מה שביארנו בזה.) וסתמת דברי התוס' לק' משמע דאחר סילוק הפת אין ברהמ"ז מועיל לשום דבר ואפילו לדייסא.

וא"ת כיון דבלא הסיכה אין צירוף בין הפת לבין דברים הבאים שלא מחמת הסעודה א"כ אמאי אי"צ ברכה לאחריהם. אבל פשוט בזה דס"ל דברהמ"ז פוטרותן בפנ"ע, ולא מחמת צירופם להסעודה, כמבואר בדבריו דברהמ"ז פוטרותן משום שבאים למזון. ואזיל לשי' דלית ליה החלוקה דסילוק הפת, משא"כ לתוס' וש"ר דאם באו אחר הסעודה צריכים ברכה לפנייהם ולאחריהם, מוכח דברהמ"ז אינה פוטרותן בפנ"ע, וכמו שדייק הרמב"ן במלחמות פ' ער"פ.

אלא שיל"ע בזה, דהנה רש"י לעי' (לט.) פי' המעשה דתלמידי בר קפרא היה בתוך הסעודה ומ"מ הוצרכו לברך על הכרוב והפרגיות משום שלא באו ללפת הפת, ואזיל לשי' כאן בביאור דברי ר"פ. אכן יל"ע מניין לו לרש"י דההיא מעשה היה תוך הסעודה, ולמה לא פירש שהביאו לפנייהם כרוב ופרגיות בפנ"ע. ובפשוטו היה נראה דלא ניח"ל לפרש כן משום דלא פשיטא מילתא דמהניא הסיכה לשאר דברים חוץ מפת (עי' לק' מג.) מחלוקת רב ור' יוחנן לענין יין, וברא"ש ובשב"א שם לענין שאר דברים.) ולכן פי' דמירי בתוך הסעודה דמיגו דמהניא הסיכה לפת מהניא גם לשאר דברים (וכמבואר סברא זו בסוגיא דלק' שם.) אבל א"כ יהיה מוכרח מדבריו דגם במקום הסיכה אין ברכת הפת פוטרות כ"א מה שבא ללפת את הפת, ולא כרוב ופרגיות, וזה דלא כדברינו כאן. וצ"ת.

דברים הבאים לאחר הסעודה

שיטת רש"י דמה שאמר רב פפא דברים הבאים לאחר הסעודה כו' הכונה לפירות שרגילים לבוא אחר הסעודה, דאם אכלם בתוך הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם. ולפי"ז לא מצינו בדברי רב פפא חילוק בין דברים הנאכלים בשעה שהלחם לפניו לבין אחר סילוק הלחם. וקרוב לומר דלדעת רש"י כל מה שנאכל קודם ברהמ"ז (או עכ"פ קודם שהסיח דעתו) הוי בכלל הסעודה ודינו כאילו נאכל בתוך הסעודה. ומה שאמר רב פפא שפירות רגילים לבוא "אחר הסעודה", אין הכונה קודם ברהמ"ז, דזהו תוך הסעודה, רק כונת ר"פ דפירות רגילים לאכלם אחר ברהמ"ז.

אבל בדבר א' מצינו חילוק בין הנאכל עם הסעודה ממש לבין הנאכל בסיום הסעודה קודם ברהמ"ז, והוא בדין יין שמה ששותה בתוך הסעודה חשיב שבא לשרות האכילה ומה שאוכל לאחר הסעודה חשיב שבא לשתות, ולכן נחלקו בגמ' לק' (מב:) אם בירך על היין שבא לשרות אם פוטר את היין שבא לשתות.

והנה תוס' בפסחים (קג. ד"ה אנא) הביאו בשם תשובת רש"י דין שבתוך הסעודה דינו כפירות שבתוך הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם (לשי' רש"י בביאור דברי ר"פ.) והתוס' הקשו על זה ממה שהקשו בגמ' כאן אי הכי יין נמי נפטריה פת, ומתריך

עכ"פ אנן לא קיי"ל כהרשב"א אלא כהרא"ש והטור וכ"כ השו"ע דאם אכל לחמניות (ובפשוטו דה"ה פהב"כ) בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולא לאחריהם. ולכ' מזה קושיא על המג"א הנ"ל. אכן בדה"ח (הל' ברכות סע' ג' בקו"א) הק' כן וכתב דע"כ כונת המג"א דוקא כשליפת בהם את הפהב"כ.

אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה כו'. הנה שיטת רש"י דדברים הבאים שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולא לאחריהם היינו כגון כרוב ותרדין ודייסא, דכיון שאינם באים ללפת את הפת אינם טפלים להפת, ומ"מ ברהמ"ז פוטרותן כיון שבאים למזון. והק' התוס' מהמשנה לק' (מב.) דבירך על הפת פטר את הפרפרת, ומפורש בגמ' (שם עמ' ב') דכ"ש מעשה קדירה. ובאמת כי לרש"י ק' עוד יותר, דהתוס' שם פי' דהמשנה מיירי בפרפרת שבתוך המזון, דאילו לאחר המזון הא אמר רב פפא דכל שבא אחר הסעודה צריך ברכה לפניו. אבל סתימת דברי רש"י שם משמע דמפרש דהכונה לפרפרת שלאחר הסעודה, והרי לשי' רש"י כאן אין הפת פוטר כ"א מה שבא ללפת את הפת, ולא כרוב ותרדין כו' אפילו בתוך הסעודה, וא"כ כל שכן שלא יפטור פרפרת ומעשה קדירה הבאים לאחר הסעודה.

ונראה בדעת רש"י, דהנה סיום אותה משנה הוא היו יושבין כל א' מברך לעצמו, הסיכו א' מברך לכולן, ועי' עוד בלשון רש"י בתחילת המשנה בירך על היין כו' מביא רש"י על זה הברייתא דכיצד סדר הסיכה כו', אשר על כן נראה דרש"י ס"ל דכל אותה משנה היא מדיני הסיכה, ובהסיכו דוקא הוא שברכת הפת פוטרות את הפרפרת, אבל ר"פ בסוגיין מיירי בלי הסיכה, ובזה אין ברכת הפת פוטרות כ"א מה שבא ללפת את הפת ממש.

והביאור בזה, דבאמת גם רש"י ס"ל דברכת הפת פוטרות כל שבא עם הפת, וכסברת התוס' וש"ר. אלא דצריך להיות חיבור בין הפת לבין שאר הדברים הנפטרים עמו (ועי' לשון תר"י בכל מהלך דבריו דכל הסוגיא מיירי מדין צירוף, מה מצטרף להסעודה ומה אינו מצטרף). ושיטת התוס' דהצירוף הוא ע"י שהם דברים הרגילים לבוא עם הפת. אבל שיטת רש"י דהצירוף הוא ע"י סדר הסיכה, דכיון דסדר הסיכה הוא יין ופרפרת ושולחן ופרפרת, לכן כל סדר זה מצטרף עם הפת וברכת הפת פוטרות את הפרפרת. אבל בלא הסיכה נתפרדה החבילה, ואין מצטרף עם הפת כ"א מה שמלפת את הפת ממש.

(ורש"י הוכרח לפרש כן עפ"י גירסתו בדברי ר"פ דברים הרגילים לבוא אחר הסעודה כו' אשר לפי"ז יש ג' דרגות, ואיך יעלה זה עם המשנה דבירך על הפת פטר את הפרפרת, דכיון שהפת פוטר אפי' את הפרפרת לא נשאר כ"א פירות ודברים הרגילים לבוא אחר הסעודה ואיך ייכנסו הנך ג' דרגות. ועל כרחך לחלק כנ"ל.)

אבל למבואר נחא בפשיטות דשיטת רש"י דכל שהוא קודם ברהמ"ז דינו כתוך הסעודה, וא"כ פירות וכן יין הנאכלים לאחר המזון מ"מ חשיבי תוך הסעודה, ואינם מפסיקין בין הסעודה לבין ברהמ"ז כלל.

ד. הריטב"א (מב.) ס"ל ג"כ כשי' רש"י שם דאם הסיח דעתו צריך לברך ברהמ"ז קודם, אבל בדברי ר"פ הוא מפרש על דרך שאר הראשונים דכל שאוכל אחר סילוק הפת טעון ברכה לפניו ולאחריו, ואינו מן הסעודה. והק' באמת לפי"ז איך מותר לאכול פירות אחר הסעודה, ואמאי אי"צ לברך ברהמ"ז קודם, ומאי שנא מסילוק השולחן או הב ונברך דצריך לברך ברהמ"ז תחילה. ותי' דשאני התם שכיון שקבעו לברהמ"ז צריך לברך ברהמ"ז תחילה. והדברים עמומים.

ונראה לבאר דבריו, ונקדים, דהנה ר"פ אמר שדברים הבאים לאחר הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, ופי' התוס' דכל שבא אחר סילוק הפת אינו מצטרף להסעודה וצריך ברכה לפניו ולאחריו ואינו נפטר בברהמ"ז. ושוב כתבו התוס' דאצלינו אינו נהוג דין זה כיון שאין אנו מסלקים את הפת כלל. וצריך להבין למ"ל טעם זה, בפשוטו היה להם להתוס' לומר דאין הלכה כר"פ בזה, דר"פ לשיטתו דס"ל דסילוק השולחן הוא גמר הסעודה כמבואר לקמן (מב.), אבל מסקנת הגמ' דלית הלכתא הכי אלא כל שלא נטל ידיו אינו מסיח דעתו מן הסעודה. שו"ר שכן הק' הפנ"י.

אבל נראה דיש כאן שני ענינים נפרדים, הנידון בדברי ר"פ כאן הוא אם הפירות ושאר הדברים הנאכלים אחר הסעודה מצטרפים להסעודה להיות נטפלים אליה כדי להפטר מברהמ"ז. ובזה אמר ר"פ – לפי ביאורם של התוס' – דכל שבא אחר סילוק הפת אינו מצטרף להסעודה והוא עומד בפנ"ע וצריך ברכה לפניו ולאחריו. אבל עדיין אי"ז אומר שהסיחו דעתם מן הסעודה, דעדיין יתכן שאם יחזירו את הפת לא יצטרכו לברך עליו, שלא הסיחו דעתם ממנו. וזהו הנידון לקמן, ודעת ר"פ שם דאם סילקו השולחן הוי היסח הדעת מן הפת, ומסקנת הגמ' דלא היא, דלא נגמרה הסעודה עד נט"י, ולכן אפילו אם סילקו הפת והשולחן יכולים להחזירו ולא יתחייבו בברכה. אבל מ"מ אם אוכל פירות בזמן שהפת מסולק חייב לברך לפנייהם ולאחריהם, כמו שאמר ר"פ כאן.

ומעתה יתבאר דברי הריטב"א, דהכי קאמר דאמנם כשאוכל פירות אחר הסעודה אינם מצטרפים להסעודה וצריכים ברכה לפנייהם ולאחריהם, אבל מ"מ עדיין לא נגמרה הסעודה, שהרי יכולים עדיין להחזיר את הפת ולא יצטרכו לברך מחדש. וכיון שלא נגמרה הסעודה אין כאן הפסק בין גמר הסעודה לברהמ"ז. אבל כשקבעו לברהמ"ז – ע"י שגמרו לאכול או ע"י סילוק השולחן או ע"י נט"י, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי' – זהו גמר הסעודה ממש, וחייב לברך ברהמ"ז מיד בלא הפסק אכילה אחרת.

שגורם ברכה לעצמו, הרי שאלמלא הסברא דגורם ברכה לעצמו היה נפטר אפילו מברכה ראשונה, ולא דמי לפירות.

אכן למבואר י"ל דבסוגיין מיירי ביין ששותה בשעת הסעודה ממש שהוא לשרות, והוי כבא ללפת את הפת, ולכן נפטר בברכת הפת. אבל רש"י בתשובה כונתו ליין שבא לאחר הסעודה, שבא לשתות, ומה שרש"י קראו יין שבתוך הסעודה היינו לפי שיטתו שכל שהוא קודם ברהמ"ז נחשב תוך הסעודה.

ב. ועי' בגמ' חולין (פו:) דעת תלמידי דרב דכל שאמר הב ונברך הוי היסח הדעת ואסור לשתות בלא ברכה. וכתב רש"י דכיון דגליא דעתיה דגמר לסעודה לכן אין היין מצטרף להסעודה ראשונה ולכן טעון ברכה. ודבריו צ"ב דמשמע דאילו היה מצטרף להסעודה היתה ברכת המוציא פוטרנו, וזה ודאי אינו דהא יין קובע ברכה לעצמו כדאמרי' בסוגיין. ואם כונתו דכיון שאמר הב ונברך והסיח דעתו מן הסעודה לכן אין הברכה שבירך על היין שבתוך הסעודה פוטרנו, גם זה קשה שהרי שיטת תלמידי דרב עצמם לק' (מב.): דלעולם אין היין שבתוך המזון פוטר את היין שלאחר המזון, דזה לשרות וזה לשתות, ואפילו אם לא הסיח דעתו. וגם אין לומר שכונתו שבירך על היין לפני המזון, ולכן אלמלא הסיח דעתו היה היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, גם זה אינו דלעולם אין היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון כ"א בשבתות ויו"ט כמבואר בגמ' לק' (מב:).

אכן למבואר י"ל דתלמידי רב לשיטתייהו דיין שבתוך המזון אינו פוטר את היין שלאחר המזון דזה לשרות וזה לשתות, וא"כ אחר הסעודה בודאי בירך על היין. ומ"מ אותו יין ששתה אחר הסעודה עדיין היה נחשב חלק מן הסעודה, לשיטת רש"י הנ"ל דגם הנאכל אחר הסעודה חשיב מן הסעודה. אבל אח"כ כשאמר הב ונברך א"כ באמת גמר לסעודתו, ולכן אין הברכה שבירך על היין שאחר המזון – שהוא עכ"פ חלק מן הסעודה – פוטר את היין שאינו מן הסעודה כלל, דהוי קביעות אחרת.

ג. שיטת רש"י לק' (מב.) דאם הסיח דעתו אסור לאכול עד שיברך ברהמ"ז, וכ"כ גם בפסחים (קג.) אהא דתלמידי דרב דכיון דאמר הב ליברך אסור למשתי, ופרש"י דכיון דאסחי דעתיה משתיה אסור לשתות עד אחר ברהמ"ז. (ונחלקו בזה ראשונים, וידובר בו לק'). ומשמע דס"ל לרש"י דכיון שגמר לסעודתו אין להפסיק באכילה אחרת עד שיברך ברכה אחרונה. וק' א"כ איך משכח"ל אכילת פירות אחר הסעודה, הרי מפסיק בין הסעודה לבין ברהמ"ז. ובפנ"י (שם) תירץ דלרש"י לעולם אסור לאכול פירות אחר הסעודה, ומש"א ר"פ דפירות רגילים לבוא אחר הסעודה היינו לאחר ברהמ"ז. אבל עדיין קשה מיין שלאחר המזון, דמפורש ברש"י על המשנה לק' (שם) דשותין אותו קודם ברהמ"ז, והרי רש"י בתשובה הנ"ל כתב דיין הוא כפירות שטעון ברכה לפניו ולאחריו, וא"כ אמאי אינו מפסיק בין הסעודה לבין ברהמ"ז.

מהלחם (שהרי חייבים בברכה ראשונה בפנ"ע). וזהו שכתב הראב"ד להוכיח דחזינן מזה דברהמ"ז א' יכולה לפטור ב' דברים, שהרי היא פוטרת את הלחם וגם את הדייסא והפירות, כל א' בפנ"ע, וממילא דה"ה דיכולה לפטור ב' סעודות.

אגב להעיר דממה שכתב הרמב"ן להוכיח דאין ברהמ"ז עולה לפירות (ולא אמרי' דיש בכלל שלש מעין שלש) מהא דפירות הבאים לאחר הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, מבואר דלא ס"ל סברת בעה"מ דאין ברהמ"ז עולה לב' סעודות. דאילו לסברת בעה"מ אין מזה ראייה כלל. (ועי' לק' מב. במח' הראשונים אם בהסיח דעתו וחזר לאכול אם צריך לברך ברהמ"ז תחילה.)

גדר הדין בדברים הבאים מחמת הסעודה אי"צ ברכה, ובהא דיין גורם ברכה לעצמו

הנה שיטת רש"י בדברים הבאים מחמת הסעודה היינו הבאים ללפתן. (ויש להסתפק אם כונתו שבאים ללפת עכשיו, או שרגילים ללפת וכשיטת בה"ג.) והתוס' הקשו דא"כ פשיטא דטפלים לפת ומאי קמ"ל ר"פ. ולכן התוס' פי' דמיירי בדברים הרגילים לבוא עם הפת כגון בשר ודגים ומיני קדירה.

ויל"ע איך מתורצת בזה קושייתם, הרי סוכ"ס כיון דפת פותרתם ע"כ שטפלים לפת וא"כ למה אינו נשמע מהמשנה דכל שהוא עיקר ועמו טפילה, ומאי קמ"ל ר"פ.

והיה אפשר"ל שהתוס' מסכימים עם רש"י דאין טפל לפת אלא ללפתן, ואין דברי ר"פ ענין לעיקר וטפל, רק ר"פ חידש דין מסויים ומחודש בפת דמחמת חשיבותו שהוא ראש לכל המאכלים שבסעודה הוא פוטר אותם.

וכן משמע במאירי בתחילת הסוגיא שכתב שאין ללמוד דינו של ר"פ מהמשנה דהתם תנן כל שהוא עיקר "ועמו טפילה" ולשון זה מורה דאינו פוטר אלא כשהיה דעתו מתחילה על הטפילה, ואילו ר"פ פטר הבא מחמת הסעודה אפילו כשלא היה דעתו מתחילה עליו. ועצם הסברא אי' גם בבעה"מ אלא דלשון בעה"מ משמע דאינו אלא ס"ד אבל באמת ר"פ אשמעינן דכל עיקר פוטר את הטפל אפי' כשלא היה דעתו עליו מתחילה, דטפילה אי"צ ברכה. אבל דברי המאירי ברור מללו שדייק מלשון המשנה דגם אליבא דאמת אין עיקר פוטר את הטפל אלא כשהיה דעתו עליו, אבל הא דר"פ אינו מדין עיקר וטפל כלל אלא דין מחודש בפת.

ב. אבל לכי' א"א לומר דזו היא גם דעת התוס' דהא לק' (מד. ד"ה מברך) הקשו למ"ל מתני' דכל שהוא עיקר ועמו טפילה הא כבר שמעינן לה מהמשנה (מב.) דבירך על הפת פטר את הפרפרת (עיי"ש מה שתירצו). ואם איתא דמה שפת פוטר כל הבא מחמת הסעודה אינו מדין עיקר וטפל אלא דין מסויים בפת א"כ אין

ועי' בשיעורים לפסחים (קב.) כתבנו דרך אחר בביאור דברי הריטב"א. וע"ע לק' (מב.) מש"נ בענין אם כשהסיח דעתו צריך לברך ברהמ"ז.

שם. שי' תוס' והרא"ש ותר"י והרמב"ן (במלחמות פ' ער"פ) ועו"ר לפרש הבבא האחרונה דר"פ דכל דבר שבא אחר הסעודה – אפילו בשר וכרוב וכיו"ב – צריך ברכה לפניו ולאחרי. ומוכח א"כ דאין ברהמ"ז פוטרות בפנ"ע, וכן דייק הרמב"ן במלחמות שם. (אלא שנחלקו הרמב"ן ותר"י לענין דייסא, דשי' הרמב"ן דדייסא שבא לאחר סילוק הפת נפטר בברהמ"ז דכיון שהוא מזון ברהמ"ז פוטר מצד עצמו. ותר"י חולקים. ולעי' (לה:) דיברנו בזה.) וע"כ דמה שדברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה אי"צ ברכה לאחריהם היינו משום שמצטרפים להסעודה, ואף שצריכים ברכה לפניהם צ"ל דאף שאין מצטרפים לברכת המוציא, מצטרפים לברהמ"ז. וטעם החילוק עי' בבעה"מ דהכל בכלל ואכלת ושבעת וברכת, פי' דברכת המוציא היא רק על הפת ומה שטפל אליו ממש, ואילו ברהמ"ז הוא על כל הסעודה. וכע"ז עי' ברא"ה דהכל בכלל הסעודה. וכן בהשגות הראב"ד על בעה"מ כאן דברהמ"ז חלה על כל צרכי הסעודה. אבל עי' תר"י משמע מלשון שפי' באופן אחר, דכתב כמה פעמים (הן לענין פת הבאה בכסנין לרב ששת והן לענין דברים הבאים שלא מחמת הסעודה לרב פפא) שאין מצטרפין לברכה שלפניהם אבל לברכה שלאחריהם כיון שמברך על כל מה שאכל מצטרפין. וכונתו סתומה, אבל נ"ל שרצונו לומר דתלוי בדעתו וכשמברך לפניו ואינו יודע מה יאכל דעתו רק על מה שמצורף ביותר עם הפת, אבל לאחריו שכבר אכל דעתו לכל מה ששייך להסעודה. ואכמ"ל.

וע' בבעה"מ ר"פ ער"פ כתב דאין ברהמ"ז א' עולה לב' סעודות, והראב"ד שם חולק והביא ראייה מדייסא ופירות שבתוך הסעודה שמברך לפניהם ולא לאחריהם הרי שברהמ"ז עולה לסעודה ולהם את"ד, ומשמע דס"ל דבאמת אפשר לברך ברהמ"ז על פירות, וזהו הטעם שהפירות שבתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לאחריהם, משום שברהמ"ז עולה בנפרד לסעודה ולהם. ותמוה דהא לאחר הסעודה באמת טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, וע"כ שבאמת אין ברהמ"ז עולה להם, וכמש"כ הרמב"ן. (ובדייסא דעתו דבאמת ברהמ"ז עולה אפי' לאחר הסעודה.) ומה שבתוך הסעודה אי"צ ברכה לאחריהם היינו משום שנחשבים צרכי הסעודה, וכמש"כ הראב"ד בעצמו בסוגיין.

ושי"ל דהנה ברמב"ן במלחמות שם (קח.) מבואר דטעמא דאין ברהמ"ז פוטר מעין ג' בעלמא (כגון פירות שאחר הסעודה) משום שאינם מזון. וא"כ י"ל דמש"כ הראב"ד שברהמ"ז פוטרת דברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה משום שנעשו צרכי סעודה, הכונה דעי' שנעשו צרכי סעודה חשיבי מזון, וכיון שנעשו מזון ברהמ"ז פוטרות בפנ"ע. אבל מ"מ הם דבר נפרד

ולכן כיון שאינו שותה יין אלא מחמת הסעודה כמש"כ תוס' (ד"ה אי הכי), לכן היה ס"ד דגם יין ייעשה טפל לסעודה וממילא גם לפת, וזו היא קושיית הגמ' אי הכי יין נמי, והוצרך לחלק דשאני יין שגורם ברכה לעצמו.

וזה אמנם חידוש דין בפת, אבל אינו דין חדש אלא ביסודו הוא מדין עיקר וטפל דעלמא, רק שבפת וסעודה יש אופן חדש של טפילות, שנטפל לפת דרך הסעודה. ושפיר הקשו התוס' (מד.) כיון דכבר ידעינן דברכת הפת פוטרת את הפרפרת, משום שתחילת אכילתו בשביל הסעודה, והפת הוא עיקר הסעודה כנ"ל, א"כ ממילא נדע דגם בשאר מאכלים כל שתחילת אכילתו בשביל העיקר נפטר הטפל.

ה. ועדיין יל"ע, דהנה בהא דמק' הגמ' אי"ה יין נמי נפטריה פת, ומתריץ שאני יין שגורם ברכה לעצמו, פרש"י בכמה מקומות הוא בא ומברכין עליו אע"פ שלא היו צריכים לשתייתו. ועי' רש"י לעי' (מ:): שביאר דהיינו בקידוש והבדלה וברכת חתנים^{ס"ה}. (ועי' שם מה שכתבנו בכיאר דבריו.)

אלא שצריך להבין מה זה ענין להא דאינו נעשה טפילה להפת. ונראה בזה, דהנה רש"י פי' לעי' (מא.) גבי צנון וזית דאם הצנון עיקר מברך על הצנון ופותר את הזית, ופרש"י שבשביל הצנון התחיל האכילה, ולא אכל הזית אלא להפיג חורפו כו'. ומבואר דגדר עיקר וטפל הוא שסיבת האכילה היא העיקר, ואוכל את הטפל בשביל העיקר. וכן ביארנו לעי' (לו.) בהא דבחושיש בגרונו הוי השמן זית עיקר והאניגרון טפל, דלכ' קשה דהרי על הנאת רפואה אין מברכין כלל, וביארנו דאף שעיקר ההנאה היא מהאניגרון מ"מ כיון שהאכילה היא בסיבת השמן זית הו"ל השמן זית עיקר. ועי"ש ביארנו בזה שיטת הגר"א דאין דין עיקר וטפל בתערובת שני דברים כששניהם נו"ט, (אלא דמ"מ אם הא' הוא רוב מברך כברכתו משום רובו ככולו), כיון שאין הא' סיבה להב'.

ומעתה יש לבאר דברי רש"י כאן בפשיטות, דכיון שכל עיקר גדר טפל הוא שאי"צ לאכילת הטפל מצד עצמו, רק בגרימת אכילת העיקר, זה לא שייך בברכת בפה"ג שהרי מברך בפה"ג אפילו כשא"צ לשתייה כלל, הרי שאי"צ ברכה על צורך השתייה, אלא כל שיש לו עסק עם היין (או משום שמסדר ברכה על הכוס, או משום שבאמת בא לשנותו) מברך ומשבח על בריאת היין, אבל עצם הברכה אינה נאמרת על צורך השתייה, וממילא דל"ש גביה גדר טפל.

והנה התוס' אחר שהביאו פרש"י הביאו בשם הר"ש פירוש אחר, דאין קובע ברכה לעצמו פירושו שתיקנו לו ברכה בפנ"ע ויצא

מקום לקושייתם, דשאני פת שנאמר בה דין מסויים שפוטר כל מיני מאכל ועדיין לא שמענו מזה דין עיקר וטפל בשאר מאכלים.

אלא ע"כ דעת התוס' דמה שפת פוטרת הבא מחמת הסעודה הוא באמת מלתא דעיקר וטפל, וא"כ הדק"ל כמשה"ק התוס' לרש"י מאי קמ"ל ר"פ הא מתני' היא, הרי אותה הקושיא תקשה גם לדידהו.

ובפשוטו צ"ל דאמנם הא דר"פ הוא מלתא דעיקר וטפל, אבל יש בו חידוש בדין עו"ט דלא הוי שמעינן ממתני'. ועל דרך מש"כ בעה"מ דהוי ס"ד דאין עיקר פוטר את הטפל אלא כשהיה דעתו עליו, קמ"ל ר"פ דלעולם עיקר פוטר את הטפל אפי' כשלא היה דעתו עליו. אמנם כדברי בעה"מ ממש א"א לומר לתוס', דהרי מפורש בתוס' (מד. ד"ה באוכלי פירות גנוסר) דאין עיקר פוטר את הטפל אלא כשהיה דעתו עליו. אבל עדיין אפשר"ל דהיה ס"ד דאין עיקר פוטר את הטפל אלא כשאכלם בבת אחת, וקמ"ל ר"פ דאפי' בזאח"ז. ואע"ג דלכ' שמעינן לה ממתני' (מב.) דבירך על הפת פטר את הפרפרת אבל שמה התם עדיף דהפרפרת גופא מין פת הוא לפי' התוס' שם.

ג. אבל באמת א"א לומר כן דהרי התוס' הקשו עוד על רש"י מהא דפריך הגמ' אי"ה יין נמי נפטריה פת, והקשו התוס' הרי יין אינו טפל לפת. הרי מפורש דפשיטא להו לתוס' דאין היין טפל לפת, וא"כ לדידהו מי ניחא, וע"כ שדעת התוס' דמה שפת פוטרת כל הבא מחמת הסעודה אינו מדין עיקר וטפל, אלא דין מסויים בפת. אבל זה נסתר מדברי התוס' (מד. ד"ה מברך) כנ"ל.

בקיזור קשה איך יתקיימו שני הדברים הללו, דמצד אחד מוכח מדברי התוס' (מד.) – שהקשו דנשמע דין עו"ט מהא דפת פוטרת את הפרפרת – דהדין דפת פוטרת את הבא מחמת הסעודה הוא מדין עו"ט, ומצד שני מבואר בתוס' דאין אינו טפל לפת ומ"מ מקשה הגמ' אי"ה יין נמי נפטריה פת.

ד. וי"ל בכל זה, דגדר עיקר וטפל הוא שתחילת אכילתו בשביל העיקר (כמש"כ רש"י לעי' מא. ד"ה שהיה צנון עיקר), ולכן ס"ל לרש"י דאין הפת פוטרת אלא דברים הבאים ללפת את הפת. ועל זה הק' תוס' דמאי קמ"ל, ועוד דאין אינו טפל לפת. ולכן פירשו התוס' דאמנם מה שפת פוטרת דברים הבאים מחמת הסעודה הוא מיסוד עיקר וטפל, אבל הוא באופן מחודש, שאין תחילת אכילתו בשביל הפת אלא בשביל הסעודה, וכל הדברים מחמת הסעודה טפלים לסעודה, אלא דכיון שהפת היא עיקר הסעודה לכן כל הטפל לסעודה טפל לפת.

^{ס"ה} עי' תוס' לק' שהביאו פרש"י אלא שכתבו ברכת אירוסין במקום ברכת חתנים, וצ"ע דמה שצריך כוס לברכת אירוסין אינו מדינא דגמ' כ"א מנהג כמבואר ברמב"ם פ"ג אישות הכ"ד ובכ"מ וצ"ת.

שבסעודה לכן הוא פוטר כל הבא מחמת הסעודה, ולזה קאמר הגמ' דדין הוא ג"כ ראש, שהרי קבעו גם לו ברכה מיוחדת, ואין ראש פוטר ראש.

ז. והנה התוס' אחר שהביאו שני הפירושים הנ"ל בהא דדין גורם ברכה לעצמו, ואגב זה דנו אם פת פוטרת שאר משקין, חזרו וכתבו "והשתא" יין פוטר כל מיני משקין לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקין. והנה מלבד שסותר למה שכתבו לעי' (ד"ה ויין) דלא קיי"ל כר' חייא בזה, ולדין אין יין פוטר כל מיני משקין, עו"ק מאי "והשתא" דקאמרי. (ויש שהגיהו דצ"ל "והשתא").

ולמבואר י"ל שדברי התוס' אלה חוזרים למה שפירשו בשם הר"ש, דהרי נתבאר דלפרש"י מה שפת פוטרת דברים הבאים מחמת הסעודה הוא מלתא דעיקר וטפל, ואילו לר"ש הוא דין מסוים דפת הוא ראש לכל מיני מאכל ולכן פוטרם. והנה ר' חייא אמר דפת פוטרת כל מיני מאכל ואפי' פירות ויין פוטר כל מיני משקה, והרי פירות ודאי אינם באים מחמת הסעודה ואינם טפלים לפת, וא"כ לפרש"י צ"ל דר' חייא פליג על עצם הסברא אין פת פוטרת וס"ל דפוטרת מצד חשיבותה היא ראש לכל מיני מאכל. וא"כ מסתבר דגם מש"א ר' חייא דדין פוטר כל מיני משקין הוא מה"ט ולא קיי"ל כן. דאנן קיי"ל דפת פוטרת דוקא את הבאים מחמת הסעודה ומשום שנעשים טפלים לסעודה, אבל שאר משקין אינם טפלים ליין, וכמש"כ הרא"ש (סי' כ"ט) דאינם שייכים ליין.

אבל לשי' הר"ש מבואר דגם לדין מה שפת פוטרת את הדברים הבאים מחמת הסעודה הוא דין מסוים בפת ומשום שהוא ראש לכל המאכלים הבאים מחמת הסעודה, ומה שאינה פוטרת פירות הוא משום שאינם רגילים לבוא עמה, ובזה פליג ר"פ על ר' חייא, ולשי' זו מסתבר דאף דלא קיי"ל כר' חייא לענין פירות, אבל במש"א דדין פוטר את המשקין ששותה עמו לא אשכחן דנדרחו דבריו. וזהו שכתבו התוס' בדיבור זה ד"השתא" – פי' לאחר שנתבאר מדברי הר"ש דפת פוטרת דברים הבאים עמה משום חשיבות לבד, שהיא ראש לכל המאכלים – ומה"ט אינה פוטרת יין דגם יין הוא ראש שקבעו גם לו ברכה בפנ"ע – ממילא קיי"ל כר' חייא בזה דדין פוטר כל מיני משקין שהרי הוא ראש להם.

ועוד דהשתא דנתבאר פי' הר"ש דהטעם דדין אינו נפטר בברכת הפת הוא משום שגם עליו קבעו ברכה מיוחדת וגם הוא ראש, א"כ כמו שפת בהיותה ראש פוטרת כל מיני מאכל, כך מסתבר דדין בהיותו ראש פוטר כל מיני משקין.¹⁰

מכלל ברכת בפה"ע. וצריך להבין וכי משום כך אינו יכול להיות טפל להפת, והרי גם בפת תקנו לה ברכה בפנ"ע ומ"מ יכולה להיות טפילה למליח.

ואילו היינו אומרים שדעת התוס' דמה שפת פוטרת את הבא מחמת הסעודה אינו כלל מלתא דעיקר וטפל, רק הוא דין מחודש בפת וכשיטת המאירי, א"כ היה נחא, דאמנם בפת נאמר דין מחודש דכיון שהוא ראש לכל המאכלים הוא פוטרם, אבל שאני יין דגם הוא ראש, דגם עליו תקנו ברכה מיוחדת, ואין ראש פוטר ראש.

אבל איך יעלה זה עם דברי התוס' (מד. ד"ה מברך) שהוכחנו מהם דמה שפת פוטר פרפרת וכן כל הבא מחמת הסעודה הוא מדין עיקר וטפל.

וצ"ל דאין כונת הגמ' דדין אינו יכול להיות טפל כלל, רק שאינו נעשה טפל בנקל. וגם פת שיש לה ברכה בפנ"ע אינה נעשה טפל בנקל, וזהו דפריך הגמ' (מד.). מי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפלה, ותירצו דבאוכלי פירות גנוסר שנו שיש להם חשיבות אפילו כלפי פת אע"פ שיש לה ברכה בפנ"ע, ולוא יצוייר שדין היה טפל לפירות גנוסר אה"נ שהיה נפטר בברכתם.

ו. אבל יותר נראה לי בזה, דבהא גופא נחלקו שני הפירושים – דהיינו פרש"י ופי' הר"ש – בהא דדין גורם ברכה לעצמו. דלרש"י שפי' שבכמה מקומות הוא בא אע"פ שאי"צ לשתייתו – והביאור כמש"נ דלכן לא איכפת לן במה שתחילת אכילתו בשביל העיקר, דדין לא אבד חשיבותו לענין ברכה במה שאי"צ לשתייתו – א"כ מוכח דיסוד הדין דפת פוטרת הבא מחמת הסעודה הוא מלתא דעיקר וטפל.

אמנם רש"י לשיטתו דר"פ מיירי בלפתן שהוא בודאי טפל לפת, אבל גם התוס' לא שללו פרש"י בהא דדין גורם ברכה לעצמו, וכמבואר בדבריהם שהביאו שני הפירושים ולא הכריעו, דגם לתוס' אפש"ל דהא דר"פ הוא מלתא דעיקר וטפל וכדמוכח מדברי התוס' (מד.), וכמו שביארנו לעיל דכל שתחילת אכילתו בשביל הסעודה נעשה טפל לפת.

אבל לפי' הר"ש דדין גורם ברכה לעצמו היינו שחשוב שקבעו לו ברכה מיוחדת, וקשה דהרי גם על פת קבעו ברכה מיוחדת ומ"מ חזינן דפת יכולה להיות טפלה למליח, ע"כ צ"ל דאין נידון סוגיין משום עיקר וטפל כלל, דכל שאינו לפתן ממש אינו טפל לפת, רק ר"פ חידש דין מסוים בפת דכיון שהוא ראש לכל המאכלים

¹⁰ אבל יל"ע דהרא"ש פסק דדין פוטר כל מיני משקין ומ"מ משמע מדבריו דמה שפת פוטרת דברים הבאים מחמת הסעודה הוא מלתא דעיקר וטפל, שהקשה בשם הר"ר יוסף על פרש"י דדייסא צריכה ברכה לפנייה הא פשיטא דטפלה לפת אע"פ שלא אכלם בכח אחת ודימה אותם לצנן וזית עיי"ש,

בטלה דעתך לענין הרעבון, וכאילו זו רעבתנות בעלמא, והוי כאילו שבעת.

ויתכן דנפק"מ בזה לענין דינא דהנה הרמב"ם והרא"ש ס"ל דאם קבע אכילתו בשיעור שאין אחרים קבע"ס ג"כ בטלה דעתו, ואזלינן בתר שיעור קבע"ס דכל העולם בין לקולא בין לחומרא. אבל הרא"ש הביא דעת הראב"ד דאם קבע"ס אפילו על כלשהו ג"כ הוי קבע"ס, ויקשה איך יפרש דברי ר"נ. ונראה דהראב"ד יפרש על דרך הרי"ף דבטלה דעתך במה שאתה רעב, ונמצא שקבעת סעודה, אבל ה"ה אם קבע"ס על פחות (דפשוט דלא שייך לומר דבטלה דעתך במה שאתה שבע והוי כאילו אתה רעב).

ועי' ברי"ף שכתב עוד דהלכתא היכא דאכלו בתורת כסנין מברך במ"מ והרשב"א הק' על לשון זה דמשמע דתלוי בקביעות דידיה, והרי הרי"ף עצמו הביא דברי הגמ' דאזלינן בתר השיעור דכו"ע קובעים עליו. ולנ"ל נראה דהרי"ף לטעמיה דבאמת תלוי בקביעות דידיה, ואם קבע על כלשהו הוי קביעות, אלא דמ"מ אם אכל שיעור שאחרים קובעים עליו והוא עדיין רעב בטלה רעבתנותו אצל כל אדם. והרשב"א שהשיג עליו לשיטתו שפירש עדי כפנא על דרך רש"י.

ועי' בראבי"ה סי' קי"ח מפורש בדבריו דסגי או במה שהוא קבע סעודה עליה (אלא שמשמע דמפרש דזה תלוי באמירתו קבענא סעודה עליה עיי"ש) או במה שאכל שיעור שאחרים קובעים סעודה עליה דמסתמא דעתו כשאר בנ"א, וגם מבואר בדבריו שמפרש כהרי"ף עדיין מר כפיין הוא עיי"ש, וזה עולה יפה עם מש"נ. (וע"ע במאירי ובשו"ת הרשב"א ח"ז סי' תקל"ג).

ולכ' ק' סתירת דברי הרשב"א דכאן ס"ל דלא אזלינן בתר קביעותא דידיה כלל, ואילו לעי' (מא:) כתב בתוך דבריו וז"ל וטעמא משום דפרפרת הויא פת, ואילו קבע עליה סעודה או דאכל מיניה כדי שאחרים קובעים עליו סעודה מברך עלי' המוציא וג' ברכות כו' עכ"ל לענינינו, ומשמע דבחדא מינייהו סגי, וצ"ל דאי"ז כוננתו כלל, רק דבריו הם על דרך למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, דלרב הונא תלוי בקביעותא דידיה, ולרב נחמן תלוי בקביעותא דכו"ע, וקיי"ל כר"נ.

תוד"ה לחמניות. יש לעי' למה נטר עד כאן להקשות על פרש"י, והרי כבר לעי' (מא:) פרש"י דפת הבאה בכסנין היא כעי' אובלא"ש שלנו.

נמצא דיש ב' שיטות בתוס', ותלויות בשני הביאורים שהביאו התוס' בהא דיין גורם ברכה לעצמו ולא הכריעו התוס' ביניהם. דלפי' רש"י שפי' דבכמה מקומות הוא בא אע"פ שאי"צ לשתייתו, מוכח דהא דפת פוטרת כל הבא מחמת הסעודה הוא מלתא דעיקר וטפל, וזו היא שיטת התוס' לק' (מד.) שהקשו למ"ל מתני' דעיקר וטפל הא כבר שמעינן דבירך על הפת פטר את הפרפרת. וזו היא גם שיטת התוס' לעי' שכתבו בפשיטות דלא קיי"ל כר' חייא ולדידן אין יין פוטר כל מיני משקין. אבל להר"ש שפי' שתקנו לו ברכה בפנ"ע, והרי גם על פת תקנו ברכה בפנ"ע, ומ"מ חזינן דפת יכולה להיות טפלה למליח, ע"כ הא דפת פוטרת כל הבא מחמת הסעודה אינו כלל מלתא דעיקר וטפל, דאין טפל לפת אלא לפתן, אלא הוא דין מסויים בפת דבהיותו ראש לכל מיני מאכל שבסעודה הוא פוטר אותם, אבל אינו פוטר יין דגם הוא ראש, וזהו שכתבו התוס' דהשתא לשיטה זו יין פוטר כל מיני משקין, דכמו שפת פוטר כל מיני מאכל שהוא ראש להם, כך יין שגם הוא ראש שגם עליו קבעו ברכה בפנ"ע פוטר כל מיני משקין.

מ"ב ע"א

נגדר פת הבאה בכסנין דאם קבע"ס מברך המוציא וברמה"ז ואם לא קבע"ס אינו מברך אלא במ"מ, עי' ברשב"א לעי' (לח.) דכשלא אכל שיעור קבע"ס הוי פרפרת וכשלא שיעור קבע"ס כאילו נשתנה ממינו והוי פת. ויל"ע אם הוא דינא דאורייתא (וא"כ יש לעי' לענין חיוב חלה) או"ד מדאורייתא בודאי הוי לחם רק דחכמים אקילו גביה כשעושה מעשה פרפרת, או להיפך דמדאורייתא אינו לחם רק חכמים החמירו גביה כשעושה מעשה פת. ולעי' (מא:) הבאנו לשון הרשב"א דפהב"כ בתוך הסעודה אי"צ ברכה לפניו כיון שהם פת נפטרים בברכת הפת, ונסתפקנו בכונתו אם רצונו לומר דכיון שאכלם בתוך הסעודה הוי כאילו קבע"ס עליהם, או"ד כוננתם דכל פהב"כ היא בעצם פת, והוכחנו כהפירוש השני וא"כ יהיה מוכח כהך צד דפהב"כ בעצם היא פת אלא דאקילו גבה.

עדי כפנא כו'. רש"י והרשב"א מפ' דרצונו לומר דזו אכילת רעבון והוי קבע"ס. אבל הרי"ף מפרש בלשון שאלה, וכי עדיין אתה רעב, הרי כו"ע קובע"ס על שיעור זה. ולפי"ד רש"י והרשב"א הכונה דכיון שכו"ע קובעים על זה א"כ זה בעצם נגדר כאכילת קבע. אבל לפי"ד הרי"ף נראה דהכונה באופן אחר קצת דכוננת ר"נ דהאכילה שלך היא אכילת קבע, ואף שעדיין אתה רעב אבל

לא הטעינוה ברכה א' מעין ג'. וזהו בפהב"כ דוקא, אבל לחמניות שאין בהם תבלין אין מאכלם מועט ובודאי שמברך אחריהם ברכה א' מעין ג'.

וא"ת כיון שכן נמצא דפהב"כ גרע מלחמניות, כי לחמניות אין בהם תבלין ובפהב"כ יש תבלין, וא"כ מאי פריך בסוגיין על ר' יהודה דאמר שאין הלכה כרב מונא, ומברך על פהב"כ במ"מ, מהא דאמר שמואל דלחמניות מברך עליהם המוציא, והרי פהב"כ גרע מלחמניות.

אבל לק"מ, דכל מה שפהב"כ הוא גרוע מלחמניות הוא רק לענין שמאכלה מועט ולכן לא הטעינוה ברכה א' מעין ג' דחסר בקביעות הנצרכת לברכה א' מעין ג'. (וע"ע בתר"י.) אבל לענין ברכה ראשונה מה לי אכילה מועטת מה לי אכילה מרובה, ואם לחמניות הם לחם לענין ברכה המוציא ה"ה פהב"כ. (דס"ל לרש"י דמה שיש בהם תבלין אינו לא מעלה ולא מוריד לענין ברכת המוציא. דלא נשנה ענין תבלין כ"א לענין שע"ז מאכלה מועט, שהוא ענין לברכה אחרונה, ולא לברכה ראשונה כלל.) ושפיר פריך הש"ס דאם לחמניות הם לחם לענין ב"ר, ה"ה נמי פהב"כ.

וזהו באמת מה שהכריח את רש"י לפרש שפהב"כ הם כעין אובלא"ש, והרי נתבאר דאובלא"ש אין בהם תבלין, וכונת רש"י שפהב"כ הם אובלא"ש עם תוספת של תבלין, וצריך להבין א"כ מנא ליה לרש"י שפהב"כ הוא אובלא"ש כלל, ולמה לא פירש שפהב"כ הוא לחם גמור עם תבלין. אבל לנ"ל מבואר שרש"י הוציא זה מסוגיין שהקשו מלחמניות על פהב"כ, ולחמניות הרי אינם פת גמור שהרי ברכתם במ"מ, אלא הם אובלא"ש (לדעת רש"י), וע"כ דגם פהב"כ הוא אובלא"ש, ולכן שפיר משהו להו הש"ס לענין ב"ר. אבל מ"מ לענין ברכה אחרונה יש בהם חילוק, דפהב"כ מאכלם מועט ע"י התבלין.

אבל שי' התוס' דאובלא"ש סתם הוא לחם גמור, ולחמניות הם נילי"ש, אבל פהב"כ הוא באמת פת גמור עם תבלין, והתבלין גורם שלא יחשב דינו כפת, לא לענין ב"ר ולא לענין ב"א, אא"כ קבע סעודתו עליו. ומה דהגמ' מדמה לחמניות לפהב"כ, צ"ל פ' משום דכמו שאין הדרך לקבוע סעודה על פהב"כ, דלכן ירד דינו, ה"נ אין הדרך לקבוע"ס על לחמניות.

(והנה דעת הרא"ש והטור והשו"ע דפהב"כ אולינן בתר רוב בנ"א, וכל שאחרים קובעים סעודה עליו מברך המוציא אפילו אם הוא עצמו לא שבע מזה, וכן להיפך כל שאין אחרים קובעים סעודה עליו במברך במ"מ אפילו אם הוא אכלו לקביעות. ומ"מ לענין לחמניות כתבו דאם קבע סעודתו עליו מברך המוציא, ומשמע דבעי' שהוא עצמו יקבע סעודתו. ויש שכתבו דהוא לאו דוקא. אבל למבואר ש"ל, דבאמת פהב"כ הוא לחם גמור, אלא שע"י התבלין נעשה דבר שאין רגילים לקבוע עליו סעודה, ולזה מועיל מה שאכל שיעור שאחרים קובעים עליו סעודה, שהרי כל

והנה אף שבתוס' ר' יהודה וכן ברא"ה מבואר שפירשו דלחמניות ופהב"כ הם דבר א', אבל מאידך ברא"ש ובמרדכי וכן בטור ושו"ע משמע שהם ב' דברים. ולהדיא מבואר בתוס' הרא"ש דלעי' גבי מימרא דרב ששת אין לך דבר שטעון ברכה לפניו כו' אלא פהב"כ הביא ב' פירושים, או דהוא אובלא"ש הממולא בתבלין כפרש"י, או שהוא מלשון כיס ממולא. ואילו כאן גבי לחמניות כתב כדברי התוס' דא"א לפרש אובלא"ש שהוא פת גמור אלא הוא נילי"ש שהם ריקיין דקין עיי"ש.

אשר נראה מזה שהם פירשו דלחמניות אין בהם תבלין או מילוי כלל, כי אין בלשון לחמניות שום משמעות של מילוי, אלא הוא מין לחם, ורק פהב"כ שהוא מלשון קליות הבאים לאחר הסעודה יש בזה משמעות של לחם שאינו אלא לקינוח מצד שיש בו תבלין. והתוס' הבינו שמש"כ רש"י דלחמניות הם כעין אובלא"ש, הכונה שהם אובלא"ש סתם בלי תבלין, כי אובלא"ש אין בו תבלין. ומש"כ רש"י לעי' דפהב"כ הוא כעין אובלא"ש שלנו אין הכונה דאובלא"ש יש תבלין, אלא כונת רש"י דפהב"כ הוא כעין אובלא"ש עם תבלין.

ובאמת שגם כדברי רש"י עצמו מדוייק כן שהרי באמת ק' על דבריו כיון שכבר פירש שפהב"כ הוא כעין אובלא"ש שלנו עם תבלין, למה כאן גבי לחמניות חזר ופי' שהם אובלא"ש, ולא היה לו לומר אלא שלחמניות הם פהב"כ. ומשמע מזה דגם לרש"י לחמניות אינם פהב"כ, רק הם אובלא"ש סתם, שהוא מין לחם, ובוה נבדלים מפהב"כ שהוא אובלא"ש עם תבלין.

ולכן לעי' גבי פהב"כ לא חלקו התוס' על רש"י, דהתם גם התוס' מפרשים דפהב"כ הוא אובלא"ש אלא שיש בו תבלין ולכן ברכתו במ"מ. ורק גבי לחמניות שאין בהם תבלין הוא שחלקו על פרש"י, דאם איתא שהם ג"כ אובלא"ש א"כ הר"ז לחם גמור, ולכן פי' דלחמניות הם נילי"ש, דהיינו ריקיין דקין וכמבואר בתוס' הרא"ש.

(וחקרתי אחר הדבר קצת ומצאתי כי oublies בצרפתית ישנה הם ריקיין, ומצד אחד זה עולה יפה עם מש"נ דהוא לאו דוקא עם תבלין, אלא דאינו מובן כ"כ לפי"ז במה פליגי רש"י ותוס', דנמצא דגם לרש"י הם ריקיין, וצ"ל דלהתוס' הם ריקיין דקין יותר, וכן משמע באמת בתוס' הרא"ש עיי"ש.)

ומעתה יש להבין בשיטת רש"י, כיון דלחמניות שהם אובלא"ש בלי תבלין מברך עליהם במ"מ (דס"ל דאובלא"ש אינו לחם גמור) א"כ למה נשנה דין פהב"כ בפנ"ע, והרי כיון דאפי' לחמניות שהם אובלא"ש בלי תבלין מברך עליהם במ"מ, כל שכן פהב"כ שהם אובלא"ש עם תבלין.

אבל באמת הוא מבואר בפשיטות דרש"י לטעמיה שפי' לעי' להמימרא דרב ששת דפהב"כ הנאכלים אחר ברהמ"ז מברך עליהם מתחילה במ"מ אבל לבסוף בנ"ר דכיון שמאכלה מועט

מקום לחילוק זה. ומדוייק כי הרא"ש כשהביא ש' הר"ר יו"ט כתב דאחר שהתפלל צריך לחזור ולברך המוציא, ולא הזכיר שיהיה צריך לברך ברהמ"ז, ואזיל לטעמיה.

ג. והנה בסוגיין מסקי' דלית הלכתא ככל הני שמעתתא, אלא כי הא דתיכף לנט"י סעודה. ובתוס' מבואר דה"ק דאחר שנטל ידיו למים אחרונים אם רצה לאכול עוד צריך לחזור ולברך, ודמי להב וליברך. ומבואר מדבריהם דגם אם נט"י ורוצה לאכול עוד אי"צ לברך ברהמ"ז, וסגי ליה שיברך ב"ר. וכמו דס"ל בהב וליברך. וכן דעת הטור סי' קס"ח. אבל מדברי הרא"ש מבואר דאף דבהב וליברך ס"ל דסגי בב"ר, אבל כשנטל ידיו צריך לברך ברהמ"ז.

וק' לשיטת התוס' א"כ מאי האי לישנא דקאמר הגמ' דתיכף לנט"י ברכה, הרי אין שום דין שברמה"ז צ"ל תיכף לנט"י, רק נט"י הוי היסח הדעת וצריך לחזור ולברך ב"ר.

ושמא נאמר דהכונה דאחר שיאכל שנית צריך לחזור וליטול נט"י ואותה נטילה תהיה תיכף לברהמ"ז, אבל גם זה ק' דממנ"פ אם האכילה האחרונה היא אכילה גמורה שזקוקה למים אחרונים א"כ פשיטא ומאי למימרא, ואם היא שתיה בעלמא וכיו"ב שאינה זקוקה מצד עצמה לנט"י א"כ למה צריך לחזור וליטול ידיו, והרי ש' התוס' חולין (קה). דמים אחרונים אינם אלא משום סכנה ושלא תהיינה ידיו מזוהמות בשעת ברהמ"ז, ודלא כהרא"ש לק' (נג): דס"ל דמים אחרונים הם משום קדושה. ולהתוס' כיון שכבר נטל ידיו והן נקיות למה נזקיקנו לחזור וליטול ידיו שנית. ועו"ק דא"כ איך חזינן מזה דלית הלכתא ככל הני שמעתתא, דילמא לעולם ההלכה היא כדלע"י דסילק אסור לאכול בלא ב"ר, ויש דין אחר דתיכף לנט"י ברכה דאחר שיאכל שנית צריך לחזור וליטול ידיו.

אבל אם נאמר כנ"ל שדעת התוס' דבאמת אין להפסיק בין הסעודה לבין ברהמ"ז, אלא שאם הסיח דעתו יכול לחזור לקיבעא קמא, א"כ ניחא הכל דענין תיכף לנט"י ברכה היא דנט"י היא גמר הסעודה, ולכן אין להפסיק בינה לבין ברהמ"ז. וזהו דאמרי' דלית הלכתא ככל הני שמעתתא, שתלו גמר הסעודה בסילוק השולחן או בשמן, דאינו כן אלא גמר הסעודה נקבע ע"י נט"י. ומ"מ אפילו אם נט"י יכול לברך ב"ר ולאכול, דחזור לקיבעא קמא, ואזי יטול ידיו שנית לבסוף, ואפילו אם לא אכל אכילה גמורה אלא שתיה בעלמא דמצד עצמה אינה זוקקת נט"י מ"מ צריך ליטול נט"י באחרונה שהרי חוזר לסעודתו ונט"י היא גמר הסעודה ואין להפריד בינה לבין ברהמ"ז.

ד. אכן רש"י פי' דאחר שנט"י אסור לאכול קודם שיברך ברהמ"ז, ולטעמיה דגם בשמעתתא דלע"י פירש דגמר אסור לאכול עד שיברך ברהמ"ז, וכן פי' בחולין לענין הב וליברך, דס"ל דאין להפסיק בין הסעודה לבין ברהמ"ז, וגם ס"ל דכל שהסיח דעתו א"א לחזור לקיבעא קמא.

מה שירד מדין פת הוא ע"י התבלין כי ע"י התבלין נעשה דבר שאין רגילים לקבוע עליו סעודה, וכנגד זה מועיל מה שאכל שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה. אבל לחמניות הוא ריקיין וחסר בהם תוד"ג בעצם, והקביעות צריך לעשותו לחם, ולזה אפשר דלא סגי מה שאחרים קבועים עליו סעודה, אלא בעינן גם שהוא עצמו יקבע סעודתו עליהם. וצ"ת.)

פלוגתת הראשונים בהסיח דעתו אם צריך לברך ברהמ"ז

ש' התוס' והרא"ש כאן וכן בפסחים קג. ובחולין פו.: וכן ש' הרי"ף והראב"ד ר"פ ער"פ וכן ש' הר"ן חולין שם ועו"ר, דאפילו במקום שהסיחו דעתם מן הסעודה (ע"י סילוק השולחן, או ע"י אמירת הב לן ונברך) ובאו לשתות או לאכול האף דצריכים לברך ברכה ראשונה אבל אי"צ לברך ברהמ"ז תחילה.

וסברת שיטה זו ביאר הרא"ש בחולין שם דלענין ברכה אחרונה לא איכפת לן בהפסק, ויכול להפסיק באכילה אחרת בין הסעודה לבין ברהמ"ז. וכן יכול לברך ברהמ"ז א' על כמה סעודות, ואף שיש הפסק בין הסעודה הראשונה לבין ברהמ"ז שלבסוף. וכן מורה לשון הר"ן חולין שם שכתב שמברך ברכה א' לכולן.

ב. אכן ע"י בתוס' חולין (פו.). ברה"ע הביא בשם הר"ר יו"ט דאם התפלל באמצע הסעודה צריך לברך ברהמ"ז ולחזור ליטול ידיו ולברך המוציא דהתפילה הויא הפסק כיון דבשעת התפילה לא היה יכול לאכול, וכמו דאמרי' בהב וליברך דמישתי וברוכי בהדי הדדי א"א. והתוס' פליגי וס"ל דתפילה לא הויא הפסק ולא דמי לברהמ"ז עיי"ש טעמא. וצריך להבין נהי דס"ל להר"ר יו"ט דתפילה הויא הפסק, כיון דמיכלי וצלווי בהדי הדדי א"א, אבל מי עדיפא מהב וליברך דג"כ הוי הפסק מה"ט גופא ומ"מ שיטת התוס' (בדיבור שתיכף לפני' ז) דאי"צ לברך ברהמ"ז וסגי שיברך ב"ר.

ושמא דעת התוס' דבאמת אין להפסיק בין גמר הסעודה לבין ברהמ"ז, ובמה דבהב וליברך אי"צ לברך ברהמ"ז הוא משום דכשחזר ונמלך לאכול חוזר לקיבעא קמא, ואף דצריך לברך ב"ר שכבר הפסיד הברכה הראשונה כשהסיח דעתו, אבל עכ"פ אחר שמתחיל לאכול שנית חוזר הוא לקביעות הראשונה. א"כ ניחא דכל זה כשרק אמר הב וליברך, דסבר לברך והוי היסח הדעת (כיון דא"א לאכול בשעת אמירת ברהמ"ז ולכן כשגמר בדעתו לברך ברהמ"ז הרי הסיח דעתו מן האכילה), ובזה יכול להיות שוב נמלך ולחזור לקביעות הראשונה. אבל כשהתפלל בפועל, א"כ בשעת התפילה באמת היה אסור לאכול, והוי הפסק וא"א לחזור לקיבעא קמא.

אבל לסברת הרא"ש דלא חיישינן להפסק בין הסעודה לבין ברהמ"ז כלל, ויכול לברך ברהמ"ז א' על ב' סעודות, א"כ אין

כונתו. עכ"פ התוס' נראה דהיה פשוט אצלם דא"א לומר דכשאמר הב ונברין יהיה אסור לשתות עד שיברך ברהמ"ז משום הפסק, דלא גרע מפירות שלאחר הסעודה.

אבל השו"ט בתוס' היא סביב סברא אחרת, דשם כשאמר הב ונברין וכן בשאר היסח הדעת צריך לברך ברהמ"ז משום דכשגמר לאכול חל החיוב ברהמ"ז, וכל שחל החיוב לברך ברהמ"ז אסור לשתות או לאכול עד שיברך. ולא דמי לפירות הבאים אחר הסעודה דהתם עדיין לא הסיח דעתו מן הסעודה (כמבואר בגמ' דסילוק השולחן לא חשיב היסח הדעת עד שיטול מים אחרונים) ולכן עדיין לא חל החיוב לברך ברהמ"ז עד יאמר הב ונברין או עד שיטול ידיו באחרונה.

ועל זה הקשו התוס' בדגמ' חולין (פו:): מבואר דטעמא דהב ונברין אסור לשתות הוא משום דמשתי וברוכי בהדי הדדי א"א, היינו דהב ונברין היא גמירת דעת לברך ברהמ"ז וכיון שבשעת הברכה א"א לשתות לכן גם הב ונברין שהיא ההחלטה לברך חשיב היסח הדעת כאילו כבר בירך ברהמ"ז. וכיון שכן אין לנו שום מקור וסמך לומר סברא חדשה דע"י שאמר הב ונברין וגמר לאכול חל בו חיוב ברהמ"ז וחלות חיוב זה אוסרתו מלשתות עד שיברך ברהמ"ז. דדיו לבא מן הדמיון לברהמ"ז להיות כבר ברהמ"ז, וכיון שדין הב ונברין הוא נמשך מדין ברהמ"ז עצמו, א"כ אין בו יותר ממה שיש כבר ברהמ"ז עצמו, דהיינו דין הפסק בעלמא, וממילא דסגי במה שמברך ברכה ראשונה.

[ובאמת יתכן דמש"כ הריטב"א דכיון שגמרו לברך גרע טפי מפירות דלאחר הסעודה, כונתו לאותה סברא שדחה התוס', דכיון שגמר לאכול נתחייב ברהמ"ז ואזי נאסר לאכול קודם שיברך. אלא שיק' עליו א"כ קושיית התוס' בדגמ' חולין קאמר טעם אחר דמשתי וברוכי בהדי הדדי א"א. ועי' בשיעורים לפסחים (קב:): מה שכתבנו בזה.]

עכ"פ מבואר לפי"ז דפשיטא להו להתוס' דשרי להפסיק בין האכילה לבין ברהמ"ז.

ז. והנה הראשונים הקשו לשי' תוס' והרא"ש ודעימייהו דכשהסיח דעתו אי"צ לברך ברכה אחרונה, מהגמ' פסחים (קא:): בחברים שיצאו לקראת חתן וכלה דכשהם יוצאים מברכים ברהמ"ז וכשהם חוזרים מברכים המוציא, ולשי' זו למה צריכים לברך ברהמ"ז, הרי סגי להו לברך המוציא כשהחוזרים ולבסוף לברך ברהמ"ז על הכל. והתוס' והרא"ש תירצו דאיה"נ רק עצה טובה קמ"ל. אבל הר"ן (חולין שם) תי' דעקירה הוי הפסק טפי מגמולך, ואף שבגמולך (כגון באומר הב ונברין ונמלך לאכול או לשתות) אי"צ כ"א לברך ב"ר, אבל בנעקרו צריכים לברך ברהמ"ז תחילה.

והנה אם נימא דגם הר"ן ס"ל כהרא"ש דלא איכפת לן במה שיש הפסק אכילה אחרת בין הסעודה לבין ברהמ"ז א"כ אינו מובן

ה. והנה מדברי הרא"ש מבואר דאחר שנטל ידיו אסור לאכול קודם שיברך ברהמ"ז. ואף דאיהו עצמו ס"ל דבהב וליברין סגי בבר', וגם ס"ל דלא קפדינן אם הפסיק בין הסעודה לבין ברהמ"ז. וא"כ צ"ב מהו טעם האיסור לאכול אחר נט"י קודם שיברך ברהמ"ז. ולכ"ז צ"ל כי הרא"ש לטעמ' לק' (נג:): דמים אחרונים משום קדושה והוי הכנה לברהמ"ז, ולכן אין להפסיק בינם. ועדיין אינו ברור כ"כ אמאי לא יוכל לאכול ולחזור וליטול שנית. ושם דבריו הם בשתייה וכיו"ב דוקא דלא שייך ליטול ידיו ע"ז, וכבר האריכו בזה. ומ"מ ק' לפי שיטה זו מ"ק הגמ' דלית הלכתא ככל הני שמעתתא, והרי מה ענין זה אצל זה, נימא דלעולם ההלכה היא כשמעתתא דלעי' דכל שסילקו השולחן או שסח בשמן הוי היסח הדעת ואם בא לאכול צריך לברך ב"ר, ויש עוד דין נוסף דתיכף לנט"י ברכה דכל שנטי"י אסור לאכול כלל אפילו ע"י ב"ר אלא צריך לברך ברהמ"ז תיכף. וצ"ע.

ו. והנה במה שכתבנו שדעת התוס' דבאמת אין להפסיק בין הסעודה לברהמ"ז, והא דבהב ונברין סגי שיברך ברכה ראשונה הוא משום שחוזר לקיבוע קמא, שו"ר שיש להביא ראיה נגד זה, דעי' בתוס' פסחים (קב:). אחר שהאריכו לחלוק על שי' רשב"ם שצריך לברך ברהמ"ז, והביאו ראיות דסגי בברכה ראשונה בלבד, כתבו לבאר וז"ל וסברא הוא כיון דהב ונברין הוי הפסק כאילו כבר בירכו סגי בברכת פה"ג כמו אחר ברהמ"ז עכ"ל.

לכ' משמע דרצונם לומר דכיון דהב ונברין חשיב היסח הדעת משום דהוי כאילו בירך – דהיינו כמבואר בגמ' פ' כיסוי הדם דהב ונברין הוי היסח הדעת משום דמשתי וברוכי בהדי הדדי א"א, ולכן ההחלטה לברך היא כהחלטה שלא לאכול ולשתות, נמצא שהב ונברין דחשיב היסח הדעת הוא משום דחשיב כההיסח הדעת דברהמ"ז עצמה – לכן לא עדיפא מברהמ"ז, וכמו לאחר ברהמ"ז דאי"צ כ"א לברך ברכה ראשונה, ואי"צ לברך ברהמ"ז, ה"נ כשאמר הב ונברין. והדברים משוללים הבנה שהרי לאחר ברהמ"ז פשוט שאי"צ לברך כ"א ב"ר שהרי כבר בירך ברהמ"ז, אבל אכתי נימא דהיסח הדעת מחייבת גם ברכה אחרונה וגם ב"ר.

ונראה בהקדם מה דיל"ע איך הבינו התוס' את שיטת רש"י ודעימייהו דכל שהסיח דעתו צריך לברך ברהמ"ז קודם שישתה, ומה היא א"כ הסברא שבאין התוס' לאפוקי ממנה. ומדברי הרא"ש בחולין הנ"ל מבואר דהוא משום הפסק, דאין להפסיק בין הסעודה לבין ברהמ"ז באכילה או שתייה אחרת. (דלכן הרא"ש כשבא לחלוק על שיטה זו מבאר דלענין ברכה אחרונה לא איכפת לן בהפסק.) אבל נראה דהתוס' לא חשו לסברא זו כלל, ופשיטא להו דשרי להפסיק בין האכילה לבין ברהמ"ז. ולא בזה שו"ט התוס'.

ובאמת עי' בריטב"א כאן דס"ל כשי' רש"י ודעימייהו דכל שהסיח דעתו כגון שאמר הב ונברין צריך לברך ברהמ"ז, והק' מאי שנא מפירות שלאחר הסעודה דמברך לפנייהם ולאחרייהם ותי' דהב ונברין גרע דגמרו לברך. ועי' מה שכתבנו לעי' (מא:): לבאר

בפועל ושבע ממנו א"כ כל שאכל באותו מושב מצטרף ואפילו כמה קביעות.

ט. עוד יש לעי' דלכ' דברי הר"ן סתרי אהדדי דבחולין כתב דשינוי מקום הוי הפסק טפי מנמלך ולכן צריך לברך ברהמ"ז, ואילו בפסחים (קא:) כתב דשינוי מקום צריך לברך ברהמ"ז (למ"ד שינוי מקום צריך לברך) דוקא בדברים הטעונים ברכה לאחריהן במקומן, משום שצריך לברך במקום האכילה, אבל בדברים שאינן טעונים ברכה לאחריהן במקומן אי"צ לברך ברהמ"ז, וסגי בברכה ראשונה, דאין לך סילוק יותר מנמלך ומ"מ סגי ליה בברכה ראשונה. והסתירה היא כפולה, חדא דבדבריו בחולין מבואר דמה שצריך לברך ברהמ"ז בשינוי מקום הוא מטעם הפסק, ואילו בפסחים מבואר דמה שצריך לברך ברהמ"ז בשינוי מקום הוא משום שצריך לברך במקומו, ובדברים הטעונים בל"ב דוקא. ועוד דבחולין כתב דשינוי מקום הוי הפסק טפי מנמלך, ואילו בפסחים כתב דנמלך הוי סילוק טפי.

ונראה בזה דהנה עיי"ש בר"ן פסחים מבואר דמש"א חברים שעקרו לצאת לקראת חתן וכלה כשהן יוצאין טעונים ברכה למפרע הכונה שצריכים לברך לפני שיוצאים, דאף דבודאי אילו עקר יכול לחזור למקומו ולברך, ומתקיים בזה דין ברכה לאחריו במקומו, אכן זהו בדיעבד אבל לכתחילה צריך לברך קודם שיעקרו. ומבואר דמדין דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם בעי' שיברך לפני שעוקר את הקביעות. ונראה דזהו באמת מדין הפסק, היינו דבדבר הטעון ברכה לאחריו במקומו בעי' שלא יפסיק בין האכילה לבין הברכה שלאחריה. אבל כל זה בדבר הטעון ברכה לאחריו במקומו, דזה כולל גם שלא יפסיק בין האכילה והברכה שלאחריה, אבל בדבר שאינו טעון ברכה לאחריו במקומו באמת אין שום קפידיא אם יפסיק בין האכילה לבין הברכה שלאחריה.

ומעתה נבוא ליישב סתירת דברי הר"ן, דהר"ן בפסחים קאמר דאין לך סילוק יותר מנמלך, פירוש דנמלך הוא ביטול הקביעות לגמרי, ומ"מ אי"צ לברך ברכה אחרונה, ומזה מוכרח דבעצם אפשר לברך ברכה אחרונה א' על כמה קביעות. ולכן בדברים שאינן טעונים ברכה לאחריהם במקומן אי"צ לברך ברכה אחרונה, אלא אוכל במקום אחר ובקביעות אחרת ומברך ברכה א' לכולן. אבל בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם צריך לברך ברהמ"ז לפני שעוקר, כדי שלא יפסיק בין האכילה והברכה.

אלא דא"כ יקשה בהא דשמש שמברך על כל פרוסה ופרוסה, ואינו מברך ברכה אחרונה, אשר מזה הוכיח הר"ן בחולין דהיסח הדעת אי"צ לברך ברכה אחרונה, והרי פרוסה הוא דבר הטעון ברכה לאחריו במקומו ואמאי אי"צ לברך ברכה אחרונה לפני שיאכל שנית כדי שלא יפסיק בין האכילה והברכה. על זה באו דברי הר"ן בחולין, ומבאר דנמלך אינו הפסק כ"כ כמו שינוי מקום, ואין כונתו לומר דנמלך אינו מבטל הקביעות, דזה ודאי אינו דאין לך סילוק יותר מנמלך וכמש"כ בפסחים. רק כונתו דאף

טעם החילוק בין נמלך לבין נעקרו, דסוכ"ס יש שם אכילה אחרת הטעונה ברכה בפנ"ע ולמה אינה חשובה הפסק.

אשר מזה היה נראה לכ' דהר"ן ס"ל דבאמת אין להפסיק בין הסעודה לבין ברהמ"ז. ומה שבנמלך אי"צ לברך ברהמ"ז תחילה הוא משום דאמרינן לקיבעא קמא דר. אבל ק' דלשון הר"ן שכתב שמברך ברכה א' לכולן לא משמע כן, דמשמע דבאמת הוי קביעות אחרת ומ"מ מברך ברכה אחרונה לכמה קביעות.

ועוד, דהנה דעת הר"ן פ' ער"פ (קח.) כדעת הרי"ף והרמב"ן דצריך לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס מהד' כוסות, דכיון שמפסיק בין הכוסות באמירת ההגדה וברהמ"ז והלל, ומשתי וברוכי בהדי הדדי א"א, לכן הוי הפסק. ומ"מ אי"צ לברך ברכה אחרונה כ"א על הכוס האחרון, והיינו לשיטתו דבנמלך אף שצריך לברך ברכה ראשונה אבל אי"צ לברך ברכה אחרונה. אלא דיל"ע, דאם סברת הר"ן היא משום דאחרי שנמלך חוזר לקיבעא קמא, א"כ מה זה ענין לד' כוסות דאינו רק ענין של נמלך בלבד אלא שהפסיק בפועל, ואיך יחזור אח"כ לקיבעא קמא. ולכ' מוכח מזה דבאמת סברת הר"ן אינה משום שחוזר לקיבעא קמא, אלא דבעצם יכול לברך ברכה אחרונה על כמה קביעות.

ומה דשינוי מקום גרע טפי, צל"פ משום שהוא מבטל הצירוף אפילו לענין ברכה אחרונה, דלברכה אחרונה מצרפים כמה קביעות אבל בעי' שיהיו עכ"פ במושב אחד. והסברא צ"ב.

ושמא יש לבאר הסברא בזה, בהקדם דהנה בהא דדברים הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, ודעת רוב ראשונים דמ"מ אם אכלם אחר הסעודה צריכים גם ברכה לאחריהם, ומוכח מזה דאין ברהמ"ז פוטרן בפנ"ע (דא"כ לאחר הסעודה נמי י"פטרן, וכמה שכ' הרמב"ן פסחים שם), ומה שנפטרים מברכה אחרונה בתוך הסעודה היינו ע"כ משום שנטפלים להסעודה, וצריך ביאור א"כ אמאי חייבים בברכה ראשונה. ועי' לעי' (מ:) הבאנו לשונות הראשונים בזה, והבאנו דברי תלמידי רבינו יונה שם שכתבו דאין מצטרפים לברכה שלפניהם אבל לברכה שלאחריהם מצטרפים כיון שמברך על כל מה שאכל. וביארנו כונתו דברכה ראשונה תלויה בדעתו, ואין דעתו מתחילה כשמברך המוציא כ"א על הפת והבא מחמתו, אבל הצירוף לברכה אחרונה תלוי במה שאכל בפועל ושבע ממנו, וכל שבא בתוך הסעודה הוי בכלל. ולמדנו מדבריהם שיותר קשה להצטרף לברכה ראשונה, שהברכה צריכה לחול קודם האכילה על מה שדעתו לאכול, ויותר נקל להצטרף לברכה אחרונה שהברכה חלה על מה שאכל בפועל.

ומעתה שי"ל בדומה לזה לעניננו, דברכה ראשונה שתלוי בדעתו מה שגמר לקבוע אכילה, אינה חלה כ"א על אותה קביעות, וכל שהפסיק באמירת ההגדה או ברהמ"ז או הלל נעשה קביעות אחרת אינו מצטרף, אבל ברכה אחרונה שמברך על מה שאכל

תוס' ד"ה אתכא דר"ג סמכינן (ב). מש"כ בשם י"א דכיון שאינם יודעים אם יתן להם בעה"ב צריכים לברך על כאו"א. והתוס' הקשו על זה מסוגיין דמבואר דאדרבא הסמיכות על ריש גלותא היא מעליותא דאינו מסיח דעת.

ונראה לבאר דעת הי"א, בהקדם הסוגיא בפסחים (קג). רב יעקב בר אבא איקלע לבי רבא, חזייה דבריך בורא פרי הגפן אכסא קמא, והדר בריך אכסא דברכתא, ואישתי. אמר ליה למה לך כולי האי, הא בריך לן מר חדא זימנא אמר ליה כי הוינן בי ריש גלותא הכי עבדינן. אמר ליה תינח בי ריש גלותא דהכי עביד, דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן, הכא הא מנח כסא קמן ודעתן עילויה. אמר ליה אנא עבדי כתלמידי דרב, דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, קאי עלייהו רב יבא סבא. אמרו ליה הב לן וניבריך. לסוף אמרו ליה הב לן ונישתי. אמר להו הכי אמר רב, כיון דאמריתו הב לן וניבריך איתסרא לכו למישתי. מאי טעמא דאסחיתו דעתייכו ע"כ. וצריך להבין, דכאן בסוגיין מבואר דכל שסומך אתכא דריש גלותא הוי מעליותא דאינו מסיח דעתו מלאכול, ואילו התם מבואר להיפך דרב יעקב בר אבא אמר דבי ריש גלותא צריך לברך על כל כוס וכוס כיון דספק מייתי לי'.

ונראה לחלק, דהתם מיירי בתחילת דעתו כשבירך על הכוס הראשון, ובוה אמרינן שאין דעתו כ"א על אותו כוס, כיון ששאר הכוסות הם ספק אצלו אינו סומך דעתו ע"ז. אבל הכא מיירי להיפך, שכבר בירך על הסעודה, וכל מה שיבוא לפניו מחמת הסעודה היא בכלל הברכה. (וכמש"כ הרשב"א והמאירי לעי' מא: עיי"ש). ואנו דנים אם הסיח דעתו מחמת סילוק השולחן, ובוה אמרינן להיפך דכיון שיתכן שיסא משאות מהריש גלותא לכן הסילוק הוא רק ספק, ולא חשיב היסח הדעת.

ולפי"ז מבוארת סברת הי"א, דכיון דכשבירך על הפרי הראשון לא ידע אם בעה"ב יתן לו עוד, דמי ממש לההיא דפסחים דספק מייתי ספק לא מייתי, ואין דעתו כ"א על הפרי הראשון.

והנה עי' בב"י סי' קע"ט מבואר שהיתה לו גירסא אחרת בהתוס', ד"א שצריך לברך אכל חד וחד לפי שאינם יודעים אם יתן להם בעל הבית יותר והיינו דבי ריש גלותא עיי"ש, ומשמע דה"א הם שהביאו ראיה מדבי ריש גלותא, וכן מבואר שהיתה הגירסא לפני הט"ז שם (ס"ק ד'), ועיי"ש שהאריכו לבארו. אכן למבואר יש לומר בפשיטות דכונת הי"א להביא ראיה מההיא דבי ריש גלותא בפסחים וכנ"ל.

אכן התוס' שחולקים על הי"א, ולא ניח"ל בחילוק זה, נראה דאזלי לשי' דביארנו בדיבור הקודם שהם מפרשים שענין הסמיכות אתכא דבי ריש גלותא הוא שתולה כל הסעודה בדעת בעה"ב. אשר לפי"ז אין מקום לחלק בין דעתו מתחילה או לבסוף, דגם מתחילה כשבירך על הפרי הראשון תלה בדעת בעה"ב וא"כ כיון שבעה"ב יודע שיתן לו עוד יש כאן דעת על הכל. ולדידהו יק' ההיא דפסחים. וצריך לדחוק דלא נאמר סברא זו התם כ"א

שיש כאן סילוק וקביעות אחרת, מ"מ הסילוק והאכילה האחרת אינו מפסיק כ"כ בין האכילה הראשונה לבין ברהמ"ז, דכל שמברך באותו מקום אף שיש שם נמלך ואכילה אחרת בינתיים אי"ז מפסיק כ"כ בין האכילה הראשונה והברהמ"ז, ולכן יכול לברך ברכה א' לכל הפרוסות. אבל שינוי מקום הוי הפסק טפי ולכן צריך לברך לפני שעוקר ממקומו.

עי' רא"ש סי' ל"א ובמעדני יו"ט ס"ק ר' דייק מדבריו דס"ל דאע"ג דס"ל דבהב ונבריך אי"צ לברך כ"א ברכה ראשונה אבל אם נטל ידיו צריך לברך ברהמ"ז. וק' מדברי הרא"ש עצמו פ' ערבי פסחים סי' ז' עיי"ש וצ"ע.

תוס' ד"ה אתכא דר"ג סמכינן (א). מבואר דפשיטא להו דסמיכות אתכא דריש גלותא מועיל גם באומר הב וניבריך, וכמו שמועיל לענין סילוק השולחן. ולכ' היה מקום לחלק לפי מה שפרש"י הא דאתכא דר"ג סמכינן, דאין סילוקינו סילוק דדעתנו אם ישא משאות כו', דלפי"ז היה מקום לומר דדוקא לענין סילוק השולחן, שמגלה דעתו שגמר לאכול מה שלפניו, הוא דאמרי' דכיון שעדיין דעתו שמא ישא הריש גלותא משאות כו' לא הוי היסח הדעת, אבל כשאמר מפורש הב וליבריך הרי גילה שמסיח דעתו גם מלקבל משאות מריש גלותא. גם בעצם הסברא שכתבו התוס' דאתכא דרחמנא סמכינן, לפי דברי רש"י היה מקום לחלק דכיון ששכח מהאפיקומן א"כ הוי כאילו שכח מהריש גלותא, ומה שיך לומר שדעתו אם ישא משאות כו'. ומשמע דבאמת התוס' מפרשים באופן אחר מרש"י, דענין אתכא דריש גלותא הוא שקביעות הסעודה היא על דעת הריש גלותא, וממילא דלא איכפת לן כמה שמגלה דעתו שגמר, ואפילו אמר בפירוש הב וניבריך, וגם אפילו אם שכח מהריש גלותא, כיון דמתחילה תלה הסעודה בדעת הריש גלותא לא איכפת לן בסילוק שלו. ועי' בטור סי' תע"ז שהביא שהאבי עזרי והרא"ש חולקים על התוס' וס"ל דאם שכח מהאפיקומן ואמר הב ונבריך הוי היסח הדעת עיי"ש. ואפשר דס"ל כרש"י.

עו"כ התוס' דאם האורח אמר הב ונבריך אינו מועיל, אבל אם בעה"ב אמר כן מועיל גם להאורח. והנה תינח מה דאינו מועיל אמירת האורח זה מובן דאתכא דבעה"ב סמך, אבל מנא להו להתוס' שאמירת בעה"ב מועיל גם להאורח, שמא האורח עדיין לא הסיח דעתו. וגם מזה נראה מוכח כמש"נ שהתוס' מפרשים ענין אתכא דר"ג סמכינן שתולה כל הסעודה בדעת הריש גלותא, וכן בדעת בעה"ב, אשר לכן כיון שבעה"ב אמר הב ונבריך מועיל גם להאורח.

הברכה היא על זה שלפניו ואינך נפטר ממילא בדרך גרירה (ובאמת שכן מבואר מעצם דין קדימה בברכותיהם שוות דמוכה שאין הברכה מוסבת על שניהם, וכן יש להוכיח מהירושלמי גבי הדין תרומוסא שהביאו התוס' לעי' לט.). [ומה שמועיל אם נתכוון להדיא יל"ע אם הביאור דאז נחשב כאילו קבע הברכה על שניהם, או דגם אז חשוב בדרך גרירה אלא דאליס כונתו שהאינו חשוב יוכל לפטור החביב.]

ועוד נקדים, דהנה רש"י לעי' (מא.) כתב דהא דתנן דאם בירך על פרי אילן בפה"א יצא היינו במין א' וטעה ובירך עליו בפה"א, אבל בכ' מינים כצנן וזית אם בירך על הצנן בפה"א לא פטור הזית. והשאג"א הביין בכונת רש"י דגם אם נתכון בהדיא לפטור הזית לא פטור. והארכנו שם לבאר דבאמת דברי רש"י לזה נוטים, וגם ביארנו שם דמשמע עוד מדברי רש"י דאילו היתה ברכת הצנן פוטרת הזית א"כ גם לכתחילה היה יאות לעשות כן לברך בפה"א על הצנן ולפטור הזית, ואף דבודאי כשמברך על הזית לבד צריך לברך בפה"ע כדינו, ורק בדיעבד הוא שיוצא בברכת בפה"א, אבל כשמברך על הצנן ובא לפטור הזית בדרך גרירה (כלשון הרשב"א הנ"ל) גם לכתחילה היה נכון לעשות כן, אילו היה מועיל, אלא דבאמת אינו מועיל, דאין ברכת הצנן פוטרת הזית, וזהו עיקר דינא דעולא דבאין ברכותיהם שוות מברך על זה וחוזר ומברך על זה, ואינו יכול לפטור הזית בברכת הצנן עיי"ש באריכות.

אלא דצריך להבין סברת הדבר, כיון דבעצם בפה"א היא ברכה כוללת ופוטרת גם פרי האילן, א"כ כשמברך בפה"א על הצנן וכונתו לפטור הזית אמאי קאמר עולא דאינו מועיל. ולעי' (שם) כתבנו לבאר הדבר עפ"י סברת הב"ח בהל' ברכת הריח עיי"ש. אבל כעת נראה לי לומר בדרך אחרת, דכיון דצנן וזית אין ברכותיהם שוות והוי ב' חיובים נפרדים, לכן אין ברכת הצנן פוטרת הזית כלל, דאין ביניהם שום קשר וחיבור שיפטור הא' את חבירו בדרך גרירה. דתינח ב' דברים שברכותיהם שוות הוי חיוב ברכה א', ולכן כשמברך על הא' נפטר השני בדרך גרירה. אבל צנן וזית שאין ברכותיהם שוות, והוי ב' חיובים שונים, ואין ביניהם שום חיבור, לכן אין ברכת הצנן פוטרת הזית. [נס"ל לרש"י דאפילו אם נתכוון להדיא אינו מועיל דא"א בשום פנים שהצנן יפטור זית בדרך גרירה כיון שאינם חיוב ברכה א' ואין ביניהם שום חיבור.] והם הם דברי עולא דבאין ברכותיהם שוות מברך על זה וחוזר ומברך על זה, וכמה שביאר רש"י דבב' מינים אין הא' פטור את חבירו.

ועוד נקדים, דשי' רש"י לעי' (מא:) דאין ברכת הפת פטור דברים הבאים מחמת הסעודה א"כ ליפת בהם את הפת. והתוס' הקשו על זה ממתני' דבירך על הפת פטור את הפרפרת. וביותר ק' לפי מה דמשמע מסתימת רש"י דמייירי בפרפרת שלאחר המזון (ודלא כתוס' דפי' בבא זו בפרפרת שבתוך המזון). ולעי' ביארנו דהפת פטור את שמצורף אליו, ודעת התוס' דסגי שיהיה רגיל לבוא עמו, אבל שי' רש"י דאינו מצטרף להפת א"כ הוא מלפת בו את הפת,

להס"ד מקמי דידע הסברא דכיון שאמר הב ונברך כו'. אבל אחר שנתחדש הא דהב וניברך הוי היסח הדעת א"כ בפשוטו ניחא למה בירכו אכסא קמא ואכסא דברכתא, ואי"צ להסברא דספק מייתי לן, ואדרבא הסברא היא להיפך כמבואר בסוגיין.

בירך על הפרפרת

במשנה, בירך על הפרפרת כו'. רש"י פי' דפרפרת שלפני המזון היינו דגים ופרגיות, ופרפרת שלאחר המזון היינו לחמניות וקליות. וק' א"כ איך כשבירך על הפרפרת שלפני המזון פטור את הפרפרת שלאחר המזון, ואף ששהנ"ב היא ברכה כוללת אבל לכ' דמי לצנן וזית דאמר עולא לעי' (מא.) דמברך על זה וחוזר ומברך על זה. (ותינח אילו סבר רש"י שם כבה"ג דמברך על הזית תחילה, היה אפשר לדייק דא"כ א"כ בירך על הצנן תחילה פטור את הזית. אבל רש"י שם ס"ל בהדיא דכונת עולא דגם אם מברך על הצנן חוזר ומברך על הזית.)

וכן ק' אהא דבירך על הפרפרת לא פטור את הפת, ובגמ' דייקו הא מעשה קדירה פטור, וק' כיון דהפרפרת הוא דגים ופרגיות שברכתם שהנ"ב איך פטור את המעש"ק שברכתו במ"מ, ודמי לצנן וזית וכנ"ל.

ואם נפשך לחלק מאיזו סיבה דכאן עדיף, והוי כאילו בירך שהנ"ב על המעשה קדירה ועל הלחמניות והקליות עצמם, א"כ מ"ט דבירך על הפרפרת לא פטור את הפת, יהיה כאילו בירך שהנ"ב על הפת, דקיי"ל כר' יוחנן לעי' (מ:) דיצא.

עו"ק לדעת רב הונא שם דס"ל דאם בירך שהנ"ב על הפת לא יצא, א"כ מה החידוש דאם בירך על הפרפרת לא פטור את הפת.

והנה בגמ' אמרי' דייך שבתוך הסעודה אינו פטור שלאחר הסעודה, דזה לשרות וזה לשתות, ומבואר בראשונים דהיינו דהייך שהוא לשרות אינו חשוב כ"כ. והיינו כמש"כ הרשב"א לעי' (מא.) ומובא בב"י סי' רי"א דאינו בדין שהאינו חשוב יפטור את החשוב בדרך גרירה. וכן מה שנחלקו ב"ש וב"ה אם בירך על הפרפרת פטור את המעשה קדירה אף דלתוס' וש"ר שניהם במ"מ לכ' דפלוגתתם מצד חשיבות, אם הפרפרת חשוב כדי לפטור את המעש"ק. ובפשוטו היה נראה דגם הא דתנן בירך על הפרפרת לא פטור את הפת היינו משום שהפת יותר חשוב, דומיא דשאר הדברים השנויים במשנה ובסוגיא. אלא דק' כנ"ל תפ"ל שאין ברכותיהם שוות ומי עדיפא מצנן וזית.

ב. ונקדים, מש"כ הרשב"א (מא.) דאם בירך על שאינו חביב לא נפטר החביב דאינו בדין שהאינו חשוב יפטור החשוב בדרך גרירה א"כ נתכוון לו להדיא, ומבואר מזה דכשמברך על פרי א' ופטור פרי אחר אין הגדר שהברכה מוסבת על שניהם, אלא

דהוי כצנון וזית. ותי' התוס' דפרפרת היינו פת צנומה בקערה, דכיון שהוא פת ג"כ א"כ הוי ס"ד שהוא מצטרף עם הפת, ולכן ברכת הפרפרת תפטור את הפת בדרך גרירה, כיון ששניהם פת. ואף שמברך במ"מ הרי גם במ"מ פוטרת את הפת. (וגם שמא אפילו לכתחילה יכול לברך כן כיון שעל הפרפרת מברך כדינו והפת נפטר ממילא.) ולא דמי לצנון וזית שהם ב' מינים וב' ברכות ולכן אין הצנון יכול לפטור את הזית בדרך גרירה, אבל פרפרת ופת אף שהם ב' חיובי ברכה אבל כיון שהם מין א' שהכל מין פת היה ס"ד שיכול הפרפרת לפטור את הפת. קמ"ל מתני' דמ"מ כיון שהפת חשוב טפי אינו נפטר ע"י הפרפרת.

(ומ"מ ק' למה הקשו התוס' על רש"י דמאי קמ"ל פשיטא דברכת הפרפרת שהיא שהנ"ב אינה פוטרת את הפת, יותר הו"ל להקשות דאמאי באמת פוטרת הפרפרת שלפני המזון את הפרפרת שלאחר המזון, וכן מעשה קדירה. וצ"ת.)

תוד"ה הסבו אחד מברך לכלן וז"ל ואנו אין לנו הסבה אלא בפת בלבד ופת מהני אפי' בלא הסבה דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה היו צריכים הסבה אלא ישיבה שלנו הוי קביעות לנו כהסבה דידהו שהם היו רגילים כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד וכשאנו אוכלין יחד היינו קביעותינו עכ"ל. יש להבין דארכביה אתרי רכסי, חדא דכיון שאין אנו אוכלים בהסיבה לכן חוסר ההסיבה אצלינו אינו מגרע, ועו"כ סברא אחרת דכיון שאנו אוכלים על שולחן א' השולחן עושה קביעות. ובאמת הרא"ש והטור לא כתבו כ"א להסברא הראשונה, דכיון שאנו אוכלים בישיבה לכן ישיבה שלנו כהסיבה שלהם. ולא הזכירו ענין שולחן א'.

והיסוד לשי' הרא"ש נראה דעי' לק' (מג.) תרי לישני במחלוקת רב ור' יוחנן, לל"ק רב אמר דיין לא בעי הסיבה, ור' יוחנן ס"ל דיין בעי הסיבה. ולל"ב להיפך רב אמר דיין אינו מועיל לו הסיבה, ור' יוחנן ס"ל דמועיל. וצריך להבין דהוי סברות הפוכות, דלל"ק כל שאינו נאכל בקביעות כ"כ יותר נקל להוציא, ולל"ב להיפך. וגם סברת הל"ק צריך ביאור בעצם. ונראה דמבואר בזה דבעצם אי"צ להסיבה בשביל קביעות, אלא שדבר שרגילים להסב עליו הוי חסרון ההסיבה ריעותא בקביעות. ולכן יין שאין רגילים כ"כ להסב עליו ס"ל לרב דחוסר ההסיבה אינו מגרע. וע"ע ברא"ש שם דלל"ק לא נחלקו אלא ביין, אבל בשאר דברים דקילי אפילו מיין לכו"ע אי"צ הסיבה, והביאור דכיון שאין רגילים להסב עליהם כלל לכן לעולם אין חסרון הסיבה ריעותא בקביעות. וזהו היסוד לשי' הרא"ש דכיון שאנו לעולם אין רגילים להסב, א"כ לדין גם לחם ויין הם כשאר דברים לדידהו, דאין חסרון ההסיבה מגרע.

אבל התוס' לא סגי להו בזה, ונראה משום דס"ל דבהא גופא נחלקו ב' הלשונות שם, דלל"ק אמנם חסרון ההסיבה הוא ריעותא

אלא דכל זה כשאנו מסדר הסיבה, אבל מתני' מיירי כשהסיבו והפרפרת הוא מסדר הסיבה כמבואר ברש"י כאן וכיון שהכל מסדר ההסיבה הכל מצורף יחד עם הפת ולכן ברכת הפת יכולה לפטור את הפרפרת.

ג. ומעתה, לפי מה שהקדמנו שמש"א עולא שברכת הצנון אינה פוטרת את הזית היינו משום שאין ביניהם שום קשר וחיבור (כיון שאין ברכותיהם שוות) וכנ"ל, א"כ פרפרת ופת שהכל מסדר הסיבה שפיר יש ביניהם צירוף, ובכה"ג ברכת שהנ"ב שבירך על הפרפרת שלפני המזון באמת פוטרת את הפרפרת שלאחר המזון בדרך גרירה, וכמו"כ בירך על הפרפרת פטר את המעשה קדירה מה"ט. וגם לכתחילה יאות לעשות כן, כיון שמברך שהנ"ב על הדגים והפרגיות כדינם, וממילא נפטר אינך בדרך גרירה.

ובאמת שגם את הפת היה בדין שיפטור, אלא דאשמעי' מתני' דמ"מ אינו פטר, דכיון שהפרפרת אינו חשוב כמו הפת, לכן אינו בדין שמה שאינו חשוב יפטור את החשוב בדרך גרירה.

אלא דמ"מ ק"ק לרב הונא דס"ל לעי' (מ:) דשהנ"ב אינו מועיל לפת, א"כ מאי קמ"ל מתני' דבירך על הפרפרת לא פטר את הפת, והרי אפילו אם בירך שהנ"ב על הפת עצמו לא היה יוצא. (ואפשר דזו קושיית התוס'). אבל י"ל דהרי מבואר בסוגיא לעי' שם דטעמא דרב הונא משום דחשיב משנה ממטבע שטבעו חכמים, ושמא היינו דוקא כשמברך שהנ"ב על הפת עצמו, אבל כשמברך שהנ"ב על הפרפרת שלפני המזון כדינו, רק בא לפטור הפת בדרך גרירה, בזה אינו משנה ממטבע שטבעו חכמים, והיה בדין שיצא. ולזה אשמעי' מתני' דמ"מ אין הפרפרת פוטרת את הפת כיון שאינו חשוב כ"כ.

ד. והנה עי' בתוס' שהק' על פרש"י דא"כ מאי קמ"ל דבירך על הפרפרת לא פטר את הפת. ומכח קושיא זו חלקו התוס' על פרש"י ופי' דפרפרת שלפני המזון היא פת צנומה בקערה שברכתה במ"מ. צריך להבין מה הרויחו בזה סוכ"ס פשיטא שאינו פטר את הפת שהרי ברכתה במ"מ ואילו ברכת הפת היא המוציא, וא"כ אותה קושיא שהק' על רש"י קשה גם לדידהו. והיה אפשר לומר דכונת התוס' להקשות אליבא דרב הונא, דשהנ"ב אינה פוטרת את הפת, ואילו במ"מ ס"ל דפוטרת את הפת (וכן דעת הריטב"א בסוגיין דאם בירך במ"מ על הפת יצא), אבל לשון התוס' לא משמע כן דסיימו דלכן היה ס"ד שהפרפרת פוטרת את הפת משום ששניהם לחם, ולמה לא כתבו דהיה ס"ד שפוטרת משום שבמ"מ מועיל לפת.

אכן נראה דבאמת גם התוס' ס"ל דמה שברכת הצנון אינה פוטרת את הזית הוא משום שכיון שאין ברכותיהם שוות והוי ב' חיובים שונים לכן אין ביניהם חיבור שיפטור הא' את השני. אלא דלית להו הסברא דסדר הסיבה שאני (וכדחזינן גם לעי' מא: שהקשו על פרש"י גבי דברים הבאים מחמת הסעודה ממתני' ולא חילקו כן). ולכן הקשו דפשיטא דאין ברכת הפרפרת פוטרת את הפת,

דפוטר יין דלשרות ע"כ. יל"ע הרי כבר כתבו לעי' בר"ד דיין שלפני סעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה אע"ג דפסקינן הכא דיין שבתוך הסעודה אינו פוטר יין דלאחר הסעודה שאני הכא דזה לשרות וזה לשתות אבל זה לשתות וזה לשרות פוטר שפיר כגון יין שלפני הסעודה פוטר שבתוך הסעודה ע"ש, ולמה הוצרך לחזור על זה שוב עכשיו. ועוד דלעי' לא ביארו הסברא בזה רק כתבו בפשיטות דלשתות פוטר לשרות, ולמה עכשיו ראו לנחוק להאריך יותר ולבאר דהחשוב פוטר את שאינו חשוב.

אבל בפשוטו נראה דהתוס' לעי' נקטו דה"ט דלשרות אינו פוטר לשתות משום דמה שמברך לשרות אינו מגלה דעתו שרוצה גם לשתות, דלשרות הוא רק מעט הנצרך לשרות אכילה שבמעיו, וכשבא לשתות בסוף הסעודה הו"ל כנמלך. וכן משמע בדברי רש"י עיי"ש. וממילא פשיטא דאף שלשרות אינו פוטר לשתות אבל לשתות שפיר פוטר לשרות, דכיון שגילה שרוצה לשתות שתיה גמורה כ"ש שישתה מעט לשרות אכילה שבמעיו. אלא שכל זה למה דהוי ס"ד דשבת ויו"ט לאו דוקא, ולא נאמר שבת ויו"ט כ"א לדוגמא של סעודה שהיין שכיח בה, ובכל סעודה שהיין שכיח בה אמרי' דיין שלפני הסעודה פוטר יין שלאחר הסעודה דכיון שבירך על יין שלפני הסעודה גילה דעתו שישתה גם לאחר הסעודה. אבל עכשיו שבאו לומר דבאמת שבת ויו"ט דוקא, ובעלמא מה שבירך על היין שלפני המזון אינו מגלה דעת על שלאחר המזון, רק בשבת ויו"ט דוקא הוא שפוטר ומשום שיש רגילות מיוחדת לשתות יין בסוף סעודת שבת, א"כ שוב א"א לומר דהטעם שלשרות אינו פוטר לשתות הוא משום חוסר גילוי דעת, דמה צריך לגילוי דעתו כיון דבלא"ה ידעי' שישתה לאחר הסעודה מחמת הרגילות לשתות בסוף סעודת שבת ויו"ט. ולכן עכשיו הוצרכו לחזור ולבאר טעם אחר דה"ט דלשרות אינו פוטר לשתות משום ששריה אינה חשובה כ"כ ואינו כדין שיפטור שתיה, אבל להיפך שפיר דמי.

שם בסו"ד מש"כ דאם הבדיל קודם נט"י לכו"ע צריך לברך ברכה א' מעין ג' ואינו מוציא יין שבתוך המזון, וק' דהרי התוס' עצמם הביאו ראיה משי' ר' יוחנן דאם קידש בביהכנ"ס יצא ידי יין וידי קידוש, והרי התם בודאי כשקידש בביהכנ"ס עדיין לא נט"י.

והנה לשון התוס' לעי' כשהביאו דברי ר' יוחנן, דמדיצאו ידי קידוש ידי יין נמי יצאו, ולשון זה צ"ב דלכ' הם ב' דברים, חדא מה דס"ל לר' יוחנן דיצא ידי קידוש דס"ל דאי"צ קידוש במקום סעודה, ועוד מה דס"ל דיצא ידי יין דשינוי מקום אי"צ לברך. וכן הם דברי הרא"ש דר' יוחנן ס"ל דאי"צ קידוש במקום סעודה וזהו הראיה להבדלה דהבדלה לדידן כקידוש לר' יוחנן. ואילו לשון התוס' משמע דהא בהא תליא, מה שיוצא ידי קידוש ומה דיוצא ידי יין.

בלחם, ונחלקו אם הוא מגרע גם ביין, אבל ל"ב ס"ל להיפך דהקביעות צ"ל ע"י הסיבה דוקא, ולכן נחלקו ביין שאין רגילים להסב כ"כ אם מועיל הסיבה. ולכן הוצרכו התוס' לב' סברות, חדא דאנו אין רגילים להסב, ואין חסרון ההסיבה ריעותא אצלינו, וזה מועיל כלפי הל"ק, ועוד דאצלינו השולחן עושה הקביעות, וזהו במקום הסיבה, וזה מועיל כלפי הל"ב.

ומעתה נראה דמדוייק מאד מה שהרא"ש לא הוצרך לזה, דהנה לענין דינא לכ' אין נפק"מ בין ב' הלשונות, דבלא"ה קיי"ל כר' יוחנן וא"כ מה לי לומר דיין צריך הסיבה, מה לי לומר דיין מועיל לו הסיבה. אבל עי' ברא"ש דבאמת נפק"מ לשאר דברים, דל"ק שנחלקו אם יין צריך הסיבה א"כ שאר דברים לכו"ע אי"צ הסיבה, ול"ב שנחלקו אם יין מועיל לו הסיבה א"כ שאר דברים לכו"ע אין מועיל להם הסיבה. ולדינא פסק כל"ק, חדא דהוי דרבנן ולקולא, ועוד דבגמ' לעי' (לט.) בהך מעשה דבר קפרא משמע שאפשר להוציא גם בפירות, וזה ע"כ כהל"ק.

אבל התוס' שם כתבו דהך מעשה דבר קפרא מיירי ע"י הסיבה, והגרעק"א הק' דממנ"פ להל"ק בשאר דברים אי"צ הסיבה ולהל"ב בשאר דברים אין מועיל הסיבה. וצ"ל דהתוס' פליגי על הרא"ש וס"ל כמש"כ הרשב"א לק' שם דרב יוחנן נקט יין לדבריו דרב אבל ה"ה שאר דברים. ולפי"ז כיון דקיי"ל כר' יוחנן אין שום נפק"מ בין הל"ק והל"ב לענין דינא דגמרא. וכן משמע בתוס' חולין (קו:): שכשהביאו הך פלוגתא דרב ור' יוחנן הביאו ב' לשונות בדרב, אם יין אי"צ הסיבה או אין מועיל לו הסיבה, אבל בדר' יוחנן לא כתבו אלא דבעי הסיבה, ובפשוטו משום דס"ל דלר' יוחנן אין חילוק בין ב' הלשונות דמה לי לומר דיין בעי הסיבה ומה לי לומר דיין מועיל לו הסיבה. ולפי"ז אין לנו שום הכרעה לדינא בין הל"ק והל"ב, דמדין הגמ' הכל א'.

ולכן הרא"ש דס"ל דהלכה כל"ק, א"כ לא הוצרך לומר אלא דישיבה שלנו כהסיבה שלהם, דכיון שאין אנו רגילים להסב אפילו ללחם ויין א"כ הכל אצלינו כשאר דברים לדידהו דאי"צ הסיבה. אבל להתוס' אי"ז מספיק, דלדידהו אין הכרעה לדינא בין הב' לשונות, ולכן צריך לב' הסברות כלפי ב' הלשונות וכו"ל.

מ"ב ע"ב

תוד"ה ורב ששת, בא"ד ואפילו את"ל דדוקא נקט שבתות וי"ט מ"מ יש לומר ה"מ לענין שבא לפטור יין שלאחר המזון שהוא אחר שמשכו ידיהם מן הפת שאין רגילות לקבוע לשתות יין לאחר המזון בקביעות אלא בשבתות וימים טובים ולא בשאר ימים אבל לענין לפטור יין שבתוך המזון שרגילות לשתות ודאי אפילו בשאר ימים פטר ליה יין שלפני המזון אע"פ דזה לשתות וזה לשרות דעד כאן לא איבעיא לן אלא אי לשרות דלא חשיב מפיך לשתות אבל לשתות דחשיב טפי דהיינו יין שלפני המזון פשיטא

להיין שבתוך הסעודה. אבל לנ"ל מבואר דקידוש שאני שהרי צריך קידוש במקום סעודה, וא"כ כשמקדש כבר הוא מתכוון להסעודה, וממילא דהיין יכול להצטרף.

וכל זה לשיטת התוס' דר' יוחנן ס"ל דצריך קידוש במקום סעודה, אבל הרא"ש כתב שדעת ר' יוחנן דא"צ קידוש במקום סעודה, ומ"מ פוטר להיין שבתוך המזון, ולדידה בודאי מוכח דאם הבדיל על שולחנו פוטר את היין שבתוך הסעודה אפילו אם הבדיל קודם נט"י, ומדוייק שהרא"ש לא הזכיר כלל החילוק בין קודם נט"י לאחר נט"י.

שם בסו"ד ומיהו יש שמחמירין להבדיל קודם נטילת ידיים לאפוקי נפשייהו מפלוגתא דאז ודאי צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש ולא פטר יין שבתוך המזון עכ"ל. הלשון משמע דטעמא דלא פטר יין שבתוך המזון משום שצריך לברך אחריו ברכה א' מעין ג'. והיה אפשר לפרש עפ"י דברי הרא"ש פסחים סי' כ"ד שכל שצריך ברכה לאחריו בפנ"ע א"א שיפטור דבר אחר בכרכה ראשונה עיי"ש, ועד"ז כונת התוס' כאן כיון שהיין שקודם נט"י אינו שייך להסעודה אינו נפטר בברהמ"ז, וצריך ברכה אחרונה בפנ"ע, וממילא א"א שיפטור את היין שבתוך הסעודה שהוא נפטר בברהמ"ז.

אבל עוד יל"פ עפ"י מה שכתבנו לעי' (עמ' א') ששיטת התוס' דבאמת אין להפסיק בין הסעודה לבין ברהמ"ז, אלא דס"ל דבמקום היסח הדעת בעלמא יכול לחזור לקיבועא קמא עיי"ש. וא"כ כאן שנטל ידיו אין היין שקודם נט"י מצטרף עם הסעודה, וצריך לברך ברכה אחרונה דא"א להפסיק בין היין שגמר לשתות לבין הברכה אחרונה, וממילא דכששותה יין בתוך הסעודה צריך לחזור ולברך.

או דילמא אסיפא פליג כו' עי' ברשב"א ובריטב"א כאן ולעי' (מא:) תורף שיטתם דפרפרת היינו פת הבאה בכסנין, וא"כ ממה שאמרו במשנה בירך על הפת פטר את הפרפרת מבואר דברכת הפת פוטרת פהב"כ, ומה שאמר רב ששת לעי' שם דאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואינו טעון ברכה לאחריו אלא פהב"כ היינו כשאכלו לאחר הסעודה, אבל בתוך הסעודה נפטר בברכת הפת. ודלא כדעת הרא"ש דלעולם אין פהב"כ נפטר בברכת הפת.

עוד מבואר מדבריהם דאף שמבואר בגמ' דבירך על פרפרת פטר מע"ק אבל אין ברכת מע"ק פוטר את הפרפרת. וצ"ב מנא להו זה. גם מבואר מדבריהם דהפרפרת פוטרת מע"ק אפילו אם לא היה דעתו עליו מתחילה ובא אח"כ, ובוזה נבדל משאר דברים שברכותיהם שוות. ובריטב"א מבואר עוד חידוש גדול, דברכת

ובאמת אף שהתוס' הביאו ראיה מקידוש להבדלה, אבל לא כתבו מפורש דכונתם דכיון דר' יוחנן ס"ל דא"צ קידוש במקום סעודה לכן נשמע ממנו להבדלה לדידן, וכמש"כ הרא"ש. ובאמת נראה דהתוס' ס"ל דר' יוחנן מצריך קידוש במקום סעודה, אלא דס"ל דכיון שיצא ידי יין נמצא שמה שבירך על היין בביהכנ"ס פוטר את היין שבתוך המזון, נמצא שהיין ששתה בביהכנ"ס היא שייכת ומקושרת להיין שישתה בתוך הסעודה, ולכן היא התחלת הסעודה והוי שפיר קידוש במקום סעודה. ומפרשים כן התוס' לדברי ר' יוחנן דאף ידי יין יצא, דהיא נתינת טעם למה יוצא ידי קידוש. ושיעור דברי התוס' דמדיצאו ידי קידוש זו היא ראיה דיצאו ידי יין.

ונראה מקור לסברא זו מדברי התוס' פסחים (ק:): בסה"ע אחר שכתבו דיין שקודם הסעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה כתבו דלכן אם היה דעתו לשתות בתוך הסעודה אי"צ לברך ברכה אחרונה על היין שקודם הסעודה, אבל אם לא היה דעתו לשתות בתוך הסעודה אלא שנמלך צריך לברך ברכה אחרונה על היין שקודם הסעודה. והרא"ש שם סי' כ"ד חולק וס"ל דלעולם אי"צ לברך ברכה אחרונה על היין שקודם הסעודה דהיא שייכת להסעודה שבא לפתוח את מעיו. ושי' התוס' מבוארת דס"ל דכל שהיין שלפני הסעודה פוטר את היין שבתוך הסעודה השתיה שקודם הסעודה נחשבת שתיה אחת עם השתיה שבתוך הסעודה והכל שייכת להסעודה ונפטרת בברהמ"ז, אבל אם אינו פוטר את היין שבתוך הסעודה אזי הוא עומד בפנ"ע ואינו שייך להסעודה, ואינו נפטר בברהמ"ז וצריך ברכה לאחריו.

והם הם דברי התוס' כאן, דכיון שידי יין יצא ונמצא שהיין ששתה בביהכנ"ס פוטר את היין שבתוך הסעודה לכן גם מה ששתה בביהכנ"ס שייך להסעודה ושפיר נחשב קידוש במקום סעודה.

ובאופן אחר פשוט יותר י"ל דכונת התוס' דכיון דר' יוחנן ס"ל דידי יין יצא, ש"מ דשינוי מקום אינו מבטל הקביעות, וממילא דהיין ששותה בביהכנ"ס הוא קביעות א' עם הסעודה, ומצטרף היין שבביהכנ"ס להסעודה להחשב קידוש במקום סעודה.

ומה שלמדו התוס' מקידוש להבדלה, אף דבאמת קידוש צ"ל במקום סעודה משא"כ הבדלה, מ"מ ס"ל דכיון שמבדיל על שולחן ודעתו לאכול דמי לקידוש, והראיה מקידוש היא כלפי שלא נאמר דאפשר כיון שבירך לצאת יד"ח קידוש שמא אין ברכה זו עולה ליין אחר.

ומ"מ דעת התוס' דאין הבדלה פוטר את היין שבתוך הסעודה כ"א אחר שנטל ידיו (והמג"א הוכיח דנט"י לאו דוקא אלא כל שמתכוון להסעודה, שהרי גם הא דנטל ידיו ליין שקודם הסעודה אי"ז נט"י כדנינו רק נטילת יד א' כמבואר בגמ' לק'). דס"ל להתוס' דכל שלא נט"י עדיין אינו מתכוון להסעודה ואין ההבדלה יכולה להצטרף להסעודה ולפטור את היין שבתוך המזון. (ובסמוך נדבר מהסברא בזה). והקשינו לעי' א"כ איך פטר הקידוש בביהכנ"ס

הוא דע"י שקבעו מקום לאכילתם שיבתם סביב אותו מקום הוא
כשיבה סביב הלחם.

שם. עיין או"ח סי' קס"ז סע' י"א במג"א ס"ק כ"ה כתב בשם ש"ג
שאם מקצתן מסובין אחד מברך לכולן אע"פ שהשאר אינם
מסובים. ובביאור הלכה הקשה על דין זה מלקמן סי' קצ"ג סע'
ב' דאם שנים קבעו ובא ג' וקבע עמהם חייבים לזמן ע"ש הרי
מיהת דבעי' שהשלישי יקבע עמהם דהיינו הסיבה.

באמת עיקר דינו של המג"א והש"ג צ"ב דאיך מועיל הסיבת
מקצתם בשביל אותם שאינם מסובין. ונראה בסברא דמילתא
משום שמבואר מלשון הברייתא כאן ובשו"ע שם שאם אמרו
ניזיל וניכול ריפתא בדרך פלן מועיל כמו הסיבה. ומעתה הרי
כשאומרים ניזיל כו' ודאי אי"צ שכולם יאמרו כן אלא אמירת א'
קובע המקום בשביל כולם. וסובר הש"ג דכמו"כ כשמקצתם
מסובים הוא כאילו אמרו ניכול כאן והוקבע למקום אכילה
בשביל כולם.

וא"כ ניחא קושיית הביאור הלכה, דכל זה כשהיו כולם שם בשעה
שקבעו לאכול, רק שמקצתם הסיבו ומקצתם לא הסיבו אזי י"ל
דהסיבת מקצתם הוא כאמירת ניזיל וניכול בדרך פלן, אבל התם
בסי' קצ"ג הרי מיירי דהסיבו שנים ואח"כ בא הג' וא"כ הוא לא
היה שם בשעת הקביעות ול"ש לדין ניזיל וניכול לחמא כו' וצריך
שגם הוא יסב.

אבל לפ"ז יהיה דלא כהפרמ"ג, דהפוסקים כתבו דשיבה שלנו
כהסיבה שלהם, וכתב הפרמ"ג דכמו"כ לדין אם מקצתם יושבים
ומקצתם עומדים אחד מברך לכולם. ואילו להאמור אינו כן דהא
אפילו כשאמרו ניזיל וניכול לחמא בדרך פלן מ"מ ישיבה מיהת
בעי כמש"כ הבי"ו וכ"פ בשו"ע כאן, ובבהגר"א הביא ראיה לזה
מלשון הברייתא דניזיל וניכול לחמא כו' דקתני ישבו לאכול כו'
הרי דבעיא ישיבה. ונתבאר דכל מה שמועיל הסיבת מקצתם הוא
משום דהוי כאילו אמרו ניזיל וניכול לחמא כו' וא"כ גם בזה
בעינן עכ"פ ישיבה.

מ"ג ע"א

אמר רב לא שנו אלא פת כו'. ולענין שאר דברים, שי' הרא"ש
דלל"ק שאר דברים לכו"ע לא בעי הסיבה, ולל"ב לכו"ע לא
מהניא להו הסיבה, ופסק כל"ק לקולא וגם דכן מוכח מהמעשה
דתלמידי בר קפרא לעי' (לט.). ושי' הרשב"א דפליגי ביין וה"ה
לשאר דברים, וא"כ לדינא כיון דקיי"ל כו' יוחנן אין נפק"מ בין
ב' הלשונות. (ועי' מה שכתבנו לעי' על דברי התוס' מב. ד"ה
הסבו.) ושי' הרא"ה והריטב"א דשאר אוכלים דינם כפת, ולא

הפרפרת פוטרת אפילו בשר וגבינה, דמעשה קדירה (וכן בשר
וגבינה) לגבי פרפרת כפרפרת לגבי לחם. וצ"ב מניין למדו כל זה.

אבל נראה שהוא מבואר ממש"כ הרשב"א דכיון שהוא מדרבנן
לכן קיי"ל כהל"ב דב"ש אסיפא פליג, וברכת הפרפרת פוטרת את
מעשה קדירה. ודבריו צ"ב הרי בלא"ה אין הלכה כב"ש. ומבואר
מדבריו דס"ל דאין לפרש ספיקת הגמ' דהוא רק בשי' ב"ש, דכי
טעמא דב"ש אתא לאשמעי', וגם לא היה שייך לסיים בתיקו,
דמשמע שהוא ספיקא דדינא. ולכן מפרש דבאמת יש בזה נפק"מ
גם לב"ה, דאם ב"ש אסיפא פליג א"כ מוכח דכונת ב"ה לדייק
דבירך על הפרפרת אמנם לא פטר את הפת אבל מע"ק פטר, אבל
אם ב"ש ארישא פליג א"כ אין הכרח לזה. וזהו דמסיק בתיקו אם
אמנם בירך על הפרפרת פטר את מע"ק. ועל זה כתב הרשב"א
דכיון דהוא ספיקא דרבנן לכן קיי"ל דפטר.

אלא דלפי"ז צריך להבין מה שייך להסתפק אם ברכת הפרפרת
פוטרת מע"ק, והרי זהו דין המשנה לעי' (מ:): דאם היו לפניו
מינים הרבה דמברך על החביב או על מין ז' ופטר אינך, כמבואר
בסוגיא לעי' (מא.). ולזה הוצרכו לפרש דשאני הכא שלא היה
המע"ק לפניו כשבירך על פרפרת וגם לא נתכוון לפטרו, וא"כ
מדין ברכותיהם שוות לא היה נפטר.

אלא שלפי"ז צריך להבין למה בכל זאת הפרפרת פוטר את
המע"ק כיון שלא נתכוון לו, ולזה ביארו דהוא מדין פת, דמע"ק
לגבי פרפרת כפרפרת לגבי פת, ולכן כמו שהפת פוטר את הבא
מחמת הסעודה אפילו אם הובא אח"כ ולא היה דעתו עליו
מתחילה (כמו שכתב הרשב"א לעי' מא:): ה"ה דהפרפרת פוטר
מע"ק (להל"ב דב"ש אסיפא פליג).

וכיון שהוא מדין פת, דהמע"ק נחשב טפל לסעודת הפרפרת, א"כ
פשיטא להו להריטב"א דה"ה שאר דברים שאוכלים למזון כבשר
וגבינה, דמאי שנא, ואינם חשובים יותר ממע"ק.

ניזיל וניכול לחמא בדרך פלן כו'. עי' ברא"ש וברשב"א שהביאו
פי' ר"ח דהחילוק בין ישבו להסיבו הוא דישבו היינו לדברים
אחרים, והסיבו היינו לאכול. והק' דא"כ מאי פריך מהברייתא וכן
מה נסתפקו תלמידי רב הרי הם ישבו לאכול. אבל שי"ל לדעת
ר"ח דכל שנתקבצו לדבר אחר הוי כישבו, והסיבו הוא רק
כשקיבוצם מתחילה היה לאכילה. ולכן כאן שהיו באים בדרך
יחד, א"כ קיבוצם לא היה לצורך אכילה. ולזה מתרץ הגמ' דכיון
שאמרו ניזיל וניכול לחמא הוי קיבוץ חדש.

עוד הביאו פי' רה"ג דהסיבו היינו שישבו סביב הלחם, והק'
הרא"ש א"כ למה לא ישבו תלמידי רב סביב הלחם. אבל עי'
בראבי"ה סי' קי"ט שהביא פירוש זה וכתב דתלמידי רב אכלו
כל אחד מכתבו. ולפי"ז זה נראה דענין ניזיל וניכול לחמא בדרך פלן

פליגי אלא ביין שהוא מידי דשתיה. וע"ע בתשובת הרמב"ם שהביא הכ"מ פ"א הי"ב.

והנה רש"י לעי' (לט.) פי' המעשה דבר קפרא שהיה בתוך הסעודה ומ"מ הוצרכו לברך על הכרוב והפרגיות משום שלא באו ללפת הפת, ואזיל לשי' לעי' (מא:) בביאור דברי ר"פ. אכן יל"ע מניין לו לרש"י דההיא מעשה היה תוך הסעודה, ולמה לא פירש שהביאו לפניהם כרוב ופרגיות בפנ"ע. ובפשוטו היה נראה דלא ניח"ל לפרש כן משום דס"ל לא מהניא הסיבה לשאר דברים. (והיינו כשי' הרא"ש וכהל"ב, או אפילו לשי' הרשב"א דלא ניח"ל לומר דאותה ברייתא אתיא דלא כרב.) ולכן פי' דמיירי בתוך הסעודה דמיגו דמהניא הסיבה לפת מהניא גם לשאר דברים, וכדאמרי' בסוגיין לענין יין. אבל א"כ יהיה מוכרח מדבריו דגם במקום הסיבה אין ברכת הפת פוטרת כ"א מה שבא ללפת את הפת, ולא כרוב ופרגיות, ויק' מהמשנה דבירך על הפת פטר את הפרפרת, ובגמ' אמרי' דכל שכן מעשה קדירה. (והרי כרוב ומעשה קדירה הם בחזקת מחתא כדמשמע מדברי רש"י לעי' מא: בההיא דר"פ עיי"ש.) ולעי' (מא:) כתבנו לחלק בין כשאוכל בדרך הסיבה, דכל מה שהוא מהסדר הסיבה מצטרף עם הפת ונפטר עמה, לבין האוכל שלא בדרך הסיבה דבזה מיירי ר"פ. אבל אם נאמר דרש"י מפרש ההיא דבר קפרא כשהסיבו, ומ"מ מפורש בדבריו דאין הפת פוטר כ"א את הבא ללפת את הפת, א"כ הדרא הקושיא לדוכתה. וצ"ע.

בא להם יין אע"פ שכאו"א ברך לעצמו אחד מברך לכולם כו.
 בטעם הדבר שאין היין הראשון שעל גבי ספסלין פוטר את היין השני ששותים בהסיבה פי' התוס' משום שינוי מקום, הא לא"ה היה פוטר. והנה התוס' לעי' (מב:) ס"ל דיין שקודם נט"י אינו פוטר יין שבתוך הסעודה כיון שצריך לברך אחריו עיי"ש, ויל"ע א"כ איך היין הראשון היה פוטר את היין השני (אלמלא שינוי מקום) הרי הוא קודם נט"י וצריך לברך אחריו. וצריך לומר דגם הוא חשוב אחר נט"י דכבר נטל ידו א'. וכ"כ המג"א בפשיטות בדעת התוס' דסגי גם בנטילת ידו א', וה"ה בכל התכונות לסעודה ע"ש.

רש"י ד"ה אע"פ שכאו"א כו, שאין הראשון קרוי שלפני המזון שאינו במקום סעודה, והאי בתרא הוא יין שלפני המזון עכ"ל. צריך להבין, אם אין היין הראשון שע"ג ספסלין פוטר את היין השני שע"ג מיטות, א"כ יצטרך לברך אחריו, לשי' רש"י לעי' (מב.) גבי גמרו אסור מלאכול דצריך לברך ברהמ"ז לפני שיחזור לשתות, וכן דעתו בפסחים (קג.) גבי הב וניברך, ולא משמע הכא דצריך לברך אחריו כלל. ועו"ק, כיון שאי"צ לברך אחריו, א"כ באמת מ"ט דאינו פוטר את היין ששייך לסעודה.

ונראה, דהנה התוס' בפסחים שם ובחולין (פו:) הקשו על שי' רש"י ורשב"ם דבהב ונברך צריך לברך ברהמ"ז, א"כ כשאמרו שהשמש צריך לברך על כל פרוסה ופרוסה למה לא הצריכו אותו לברך גם ברהמ"ז. ובדעת רש"י נראה, דרק בגמר מלאכול, וכי הא דהב ונברך, שהסית דעתו מלאכול עוד והוי גמר הסעודה, הוא דצריך לברך ברהמ"ז, דא"א לחזור לקביעות הראשון כיון שגמר בדעתו שאינו אוכל עוד. אבל השמש אף אמנם כשברך על הפרוסה הראשונה כיון שלא ידע אם יתנו לו עוד צריך לחזור ולברך על כל פרוסה ופרוסה, שהדעת שהיתה לו על הפרוסה הראשונה אינה נמשכת להפרוסה השניה, אבל עכ"פ לא היה שם דעת לגמור, ולכן כשאוכל את הפרוסה השניה היא מצטרפת עם הפרוסה הראשונה, ומברך ברכה אחרונה א' על שתיהן.

וכן כאן היין ששותה מתחילה ע"ג ספסלין, אף שאינו שייך להסעודה ולכן אין הדעת שיש לו כשמברך עליו נמשך לפטור את היין ששותה ע"ג מיטות, והוי כנמלך, אבל מ"מ אין שם דעת לגמור, ולכן כשותה את היין שע"ג מיטות הוא מצטרף עם הראשון ומברך ברכה אחרונה א' על שתיהן.

ואפשר שרש"י לשי' שכתב בתשובה, ומובא בתוס' חולין (פו:), שייך שבתוך הסעודה צריך ברכה לפני ולאחריו, ואינו נפטר ברהמ"ז, וכ"ש היין שלפני המזון, וא"כ שפיר ס"ל שהיין שע"ג ספסלין, אף שאינו שייך להסעודה כלל, מצטרף עם היין שע"ג מיטות לענין ברכה אחרונה. ורק לענין ברכה ראשונה אינו פוטר דהוי כנמלך וכנ"ל.

תוד"ה הואיל, בסו"ד צ"ע קצת מהבדלה שאנו מבדילין כו' יל"ע מאי קשיא להו, הרי אין השומעים מחוייבים לשתות מן היין כלל, וא"כ למה יצטרך הסיבה. וכן מש"כ דנאה וטוב שישבו, מה מועיל ההסיבה בזה, כיון דבלא"ה אין שותים. ואפשר שכונת התוס' אינה להקשות איך יוצאים ידי עיקר חובת הבדלה כ"א איך רגילים השומעים לשתות. אכן המג"א סי' רצ"ו ס"ק ד' כתב שהמנהג שהשומעים אין שותים מהכוס של הבדלה, אבל אצל התוס' אפשר שהיה המנהג ששותים. ובאמת עי' בית מאיר שם שכתב שזהו גופא הטעם שנהגו שלא לשתות משום שמבדילים בעמידה וחוששים לקושיית התוס'.

עוד יל"ע למה קבעו התוס' קושייתם על מה שנוהגים להבדיל בעמידה, ואמאי לא הקשו על עיקר שיטת רב ללישא בתרא דיין לא מהניא להו הסיבה א"כ איך משכח"ל שיוציא אחרים בהבדלה. וגם בקידוש איך ס"ל לרב עצמו בפסחים (ק:) דאי"צ קידוש במקום סעודה ויוציא בקידוש בביהכנ"ס. ושם זה לא קשיא להו דהיה אפשר"ל דאיה"נ לרב א"א להוציא אחרים בהבדלה א"כ מבדיל על שולחנו, וגם בביהכנ"ס אינו מוציא כ"א את עצמו ולא אחרים. אכן אם נאמר שקושיית התוס' אינה

אבל קשה על זה מדברי רש"י לעיל (מ: ברה"ע) שהשוה קידוש והבדלה וברכת חתנים דבכולהו אין ברכת בפה"ג באה משום השתיה עיי"ש. וא"כ הדק"ל.

ושי"ל דכדי לסדר ברכה על הכוס בעי' שיהיה לו היתר לשתות מן הכוס, ולזה צריך לברך בפה"ג. אבל שתיה בפועל לא היה צריך (אלא משום בזיון). וא"כ ניחא מש"כ רש"י בעירובין דהשתיה רק משום בזיון, וכן ניחא ההיא דהירושלמי דאם כבר יש לו היתר לשתות מן הכוס אי"צ לברך בפה"ג, וכן דברי רש"י בתשובה לענין הבדלה דרק המברך צריך שיהיה לו היתר לשתות מן הכוס, ולא השומעים.

ולפי"ז יל"פ דברי התוס' כאן, דחולקים על דברי רש"י בתשובה וס"ל דגם השומעים צריך שיהיה להם היתר לשתות מן הכוס, דבלא"ה לא חשיב ברכה על הכוס גם לדידהו, ולכן צריך להוציאם, ולזה הקשו דחסר בהסיבה. ומדוייק מש"כ דנאה וטוב שישבו כדי שיהיה נראה כקבע, ומשמע דבאמת אינו קבע, דבאמת השומעים אינם שותים וא"כ אין שם קבע ממש, ומ"מ טוב שיהיה נראה כקבע כיון שהם צריכים לצאת ידי ברכת בפה"ג כדי שיהיה להם היתר לשתות מן הכוס.

ומ"מ צריך עיון אם זה עולה יפה עם מש"כ רש"י לעי' (מב). דבכמה מקומות ברכת בפה"ג באה אע"פ שאי"צ לשתיתו, דהרי למבואר עכ"פ הברכה היא להתיר השתיה, אף שבפועל אי"צ להשתיה (כ"א משום בזיון). וכן אינו עולה יפה עם מש"כ רש"י ברה"ה דהמברך צריך שיטעום וא"א ליהנות בלא ברכה, וצ"ע.

בעצם הדבר שא"א להוציא אא"כ היה מסובין יחד, ומ"ש מבבל מקום דאמר' שומע כעונה. עי' ברין מגילה (יג: בדפי הרי"ף) שהביא הירושלמי (פ"ג דברכות) דבכל הברכות אע"פ שיצא מוציא חוץ מברה"מ דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך, ולכן א"א להוציא מדין שומ"כ בעלמא, רק ע"י שהסיבו יחד כאילו הברכה יוצא מבין כולם.

והנה עי' ר"ה (כט). כל הברכות אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין, ופרש"י והריטב"א משום דבברכות המצוה אי' ערבות (פי' ועי"ז הוי בר חיובא) אבל בברכות הנהנין ליכא ערבות דלא ליכול ולא ליברך. אבל עי' רא"ש ברכות פ"ג סי' י"ב כתב שבכל הברכות אע"פ שיצא מוציא מדין ערבות אבל בברכות הנהנין אמרו מדרבנן שלא יברכו בלא הנאה, וכונתו לההיא דרשא דמי שאכל הוא יברך שהביא בעצמו בפ"ז סי' כ"א, ומבואר שהוא מפרש דמה"ט גופא הוא דיצא אינו מוציא משום דבעי' שהברכה תהיה מצורפת לשניהם ויוצא מבין שניהם.

אבל דעת רש"י דאילו היה שייך ערבות בברכת הנהנין היינו אומרים דיצא מוציא, וק' הא צריך הסיבה, וצ"ל דבאמת מיירי

על עיקר מה שמוציא אחרים בהבדלה, כ"א על מה שנהגו השומעים לשתות, א"כ לק"מ כמובן.

עוד יש לעי' בלשון התוס' מש"כ דנאה שישבו כדי שיהיה נראה כקבע, מה נראה שייך בזה, הרי זהו קבע בעצם. ושמא כונתם דבאמת בלא"ה הוי קבע מצד המצוה, אלא דנאה שיהיה נראה להדיא כקבע.

ב. והנה עי' רש"י עירובין (מ:): דמבע"ל להגמ' שם אם ברכת זמן צריכה כוס, ומייתי ראייה מברכת זמן ביוהכ"פ, ומקשה דלטעמיה לינוקא ומתרץ דאתי למסרך. ועיי"ש שפרש"י דבלא טעימה א"א דכיון שמברך בפה"ג הוי בזיון אם לא ישתה. ובריטב"א שם פי' דתהיה ברכה לבטלה אם לא ישתה. עכ"פ מבואר מדבריהם דמה שצריך לברך בפה"ג כשמסדר ברכה על הכוס אינו משום שצריך לטעום, אלא להיפך, כיון שצריך לברך בפה"ג ממילא דצריך לטעום כדי שלא יהיה בזיון (לרש"י) או ברכה לבטלה (להריטב"א). ומבואר דמעצם המטבע דסידור ברכה על הכוס הוא לברך בפה"ג. וק' מהירושלמי ברכות (פ"א ה"ו), הובא בתוס' פסחים (קג:): וברא"ש שם פ"י סי' ב', ומובא לדינא בשו"ע סי' רע"א סע' י"ד, דאם היה אוכל מבעו"י וכבר בירך בפה"ג וקידש עליו היום דמקדש בלא בפה"ג. וכן ממש"פ רש"י בתשובה (ח"ג סי' רפ"א, מח"ו סי' ס"ט) ומובא במג"א (סי' רצ"ו ס"ק י'), דאם השומע נתכוון לצאת בברכת הבדלה אע"פ שלא נתכוון לצאת ידי ברכת בפה"ג יצא. וכן ממש"כ רש"י ר"ה (כט:): דבפה"ג דקידוש באה מפני שהמברך צריך שיטעום וא"א ליהנות בלא ברכה עיי"ש.

והיה אפשר לחלק דבקידוש והבדלה אין בפה"ג מעצם נוסח הקידוש וההבדלה כלל. משא"כ בשאר ברכות. וטעם החילוק בפשיטות, דהנה אמרי' בפסחים דהמקדש צריך שיטעום, ושי' הגאונים דבעי' שהמקדש דוקא יטעום, והק' הרא"ש מ"ש מההיא דעירובין דהוי בעינן שיטעום לינוקא, וכתב הטור דע"כ קידוש שאני, והיינו דבקידוש הטעימה היא מעצם הקידוש. ואפשר דה"ה בהבדלה, משא"כ בשאר ברכות על הכוס (ועי' מש"נ לעי' לט). על דברי התוס' ד"ה בציר עיי"ש), וא"כ בקידוש והבדלה בעצם הם מקושרים עם הכוס, גם בלא ברכת בפה"ג, ולכן אין ברכת בפה"ג באה כ"א להתיר השתיה. אבל בשאר ברכות שאין בהן בעצם חיוב שתיה, ואין בהם כ"א דין סידור הברכה על הכוס, במה יתקשר ויתחבר הברכה להכוס, וכי במה שאוחזו בידו לבד, ולכן התם הבפה"ג היא נצרכת לחבר הברכה אל הכוס, דעי' שמוסיף ברכה על הכוס מקשר את ברכתו אל הכוס. ולכן התם ברכת בפה"ג נעשית מעצם סידור הברכה על הכוס, והשתיה אינה אלא תוצאה ממה שבירך בפה"ג, דכיון שבירך בפה"ג ממילא צריך לשתות, אי משום בזיון וכרש"י, ואי משום ברכה לבטלה וכהריטב"א.

הסעודה שידיהם מזוהמות אין מכבדים את הגדול ולכן כאו"א יכול לברך על היין ועל המוגמר.

(ואכתי צ"ב למה המברך על היין זוכה במוגמר ולא המברך המוציא. אבל שמא ברכת המוציא שייכת דוקא לבעה"ב.)

ותורף הסוגיא לשי' בעה"מ דמדויק הגמ' מכלל דאיכא דעדיף מיניה, פי' דברכת היין והמוגמר שבאמצע הסעודה לא שייך לגדול כלל, ולא לבא ברשותו, וזהו סיוע לרב שהכיבודים ששייכים לגדול מתחילים עם מים אחרונים, ולכן הנוטל ידיו דוקא הוא המזומן לברהמ"ז.

ב. שיטת הגאונים וכן דעת הראב"ד בהשגות על הרמב"ם פ"ז ברכות ועל בעה"מ כאן, דכונת המשנה דמי שבירך המוציא מברך על המוגמר שבתוך הסעודה. (וכע"ז בריטב"א אלא שלדעת הריטב"א הוא זוכה גם במוגמר שלאחר הסעודה.) והסיוע לרב מפרש הראב"ד דה"ק דמעצם הדבר שהמשנה דנה מי זכה בברכות אלו מבואר דאין חיוב הברכות מוטלת על הגדול דוקא, כי אילו היה מוטל עליו לא היה הגדול רשאי להפטר מחיוב זה ולהרשות אחרים. אלא ע"כ דכל אחד יכול לברך את ברכות הסעודה, אלא שהגדול הוא שמחליט מי יתכבד. וזה מסייע לרב להנוטל ידיו בראשונה מזומן לברכה, אף שאינו הגדול.

ותורף הסוגיא לפי"ז דמדויק הגמ' מכלל דאיכא דעדיף מיניה, שאף שיש גדול יותר מ"מ אין הגדול מברך, אלא הגדול נותן רשות לאחרים, וזה מסייע לרב.

ג. רש"י מפרש המשנה דמי שיברך על היין שבסוף הסעודה הוא מברך על המוגמר שלאחר ברהמ"ז. (ותר"י העתיקו דעתו שהוא מברך על המוגמר שקודם ברהמ"ז.) ומה דאמרי' בגמ' מכלל דאיכא דעדיף מיניה מפרש"י וז"ל ואפי"ה כיון דאתחיל בחדא עביד אידך עכ"ל, והנה אי"ז כפי' בעה"מ, דלדידיה עיקר חידוש הגמ' הוא שהמנהג לכבד הגדול אינו מתחיל עדיין עד סוף הסעודה. וגם לא כפי' הראב"ד, דלדידיה החידוש שאין כל הברכות מוטלות על הגדול. ומדברי רש"י משמע שבאמת היה בדין שהגדול יברך על המוגמר, אלא דכיון שאחר בירך על היין ממילא אומרים לו לברך גם ברכת המוגמר. וצריך להבין א"כ מאי מייתי מזה סיוע לרב, ולכ' צ"ל כפי' הריטב"א וז"ל דהכא נמי דומיא דהא דמי שהתחיל במצוה ליטול ידיו גומר ג"כ מצוה ומברך עכ"ל, היינו דמביא ראייה לעצם הדבר שהמתחיל במצוה הסעודה אומרים לו לגמור, וה"נ זה שהתחיל ובירך על היין שבסוף הסעודה, שזהו התחלת המצוות דסוף הסעודה, הוא מברך גם על המוגמר. (אבל משמע שאינו מברך ברהמ"ז, וצ"ל דברהמ"ז אינה שייכת לסוף הסעודה אלא לסעודה עצמה.)

וק' כיון שיש גדול א"כ למה הגדול לא בירך על היין. ושם משום שהגדול לא רצה לשתות יין, אבל מוגמר הכל מריחים, והיה בדין

בהסיבו יחד אלא שהא' כבר בירך. אבל דעת הרא"ש מבואר דלא היה מתקיים בזה מי שאכל הוא יברך. ומבואר א"כ פלוגתא בעיקר גדר דין הסיבה, דלשי' הרא"ש והר"ן בעי' שהברכה תצא מבין שניהם, וזהו ענין הסיבה, וממילא דל"ש לומר שיצא מוציא דבעי' שהברכה תהיה משותפת לשניהם, אבל שי' רש"י דבאמת הא' יכול לברך לחבירו (אילו היה שייך ערבות) ומה שצריך הסיבה הוא מטעם אחר, וצ"ב לדעת רש"י למה באמת צריך הסיבה ולא אמרי' שומע כעונה. ושמא גם רש"י ס"ל גדר זה דהברכה יוצאה מבין שניהם, אלא דס"ל דגם לזה מהני ערבות.

והוא מברך על המוגמר כו'. כביאור המשנה וכן כביאור סוגיין רבו השיטות. והנה שי' בעה"מ דכונת המשנה דמי שבירך על היין שלפני הסעודה, או היין שבתוך הסעודה בין מזון למזון (דבתוך המזון כאו"א מברך לעצמו) הוא מברך על המוגמר שבתוך הסעודה, ואי"צ רשות מהגדול, משא"כ ברהמ"ז מכבדים בו את הגדול או שהגדול נותן רשות לאחר. ויסוד שיטה זו דהמברך על היין זוכה בכל ברכות הסעודה, והיינו ברכת המוגמר (דשאר אכילות שבתוך המזון כאו"א מברך לעצמו וכמו שהביא מהירושלמי). אבל מוגמר שלאחר ברהמ"ז מברך זה שבירך ברהמ"ז והוא הגדול או מי שהגדול נתן לו רשות.

ויל"ע למה אין ברכת היין שייכת להגדול. עוד יש לעי' לשי' זו מ"ק הגמ' שדין זה שהוא מברך על המוגמר (ולא הגדול או הבא ברשותו) מסייע לי' לרב שהנוטל ידיו תחילה הוא מזומן לברכה, הרי אדרכא דינו של רב הוא שהגדול נותן רשות ליטול ידיו ולברך, ואילו דין המשנה הוא יוצא מכלל זה, ולא סיוע אליו.

ונראה, דהנה בהא שברכת היין אינה שייכת להגדול באמת ביאר בעה"מ שהמוגמר שאחר המזון שייך להגדול משום שבסוף הסעודה היה מנהגם שמברך הגדול וה"ה המברך ברהמ"ז. זאת אומרת, שהמנהג לכבד הגדול (או מי שהגדול נותן לו רשות) היה בסוף הסעודה דוקא. והתחלת כיבוד זה הוא עם נטילת מים אחרונים, ובאמת זהו דינו של רב דהנוטל ידיו הוא מזומן לברכה, היינו שהכיבודים דסוף הסעודה מתחילים עם נט"י ולכן כל מי שהגדול נותן לו רשות ליטול ידיו הוא מתכבד בכל הברכות דסוף הסעודה. אבל ברכת היין וכן ברכת המוגמר שבתוך הסעודה אינם שייכים לזה. וזהו באמת הסיוע לרב, כי אילו היה ברכת המוגמר שבתוך הסעודה שייכת להגדול, או למי שנתן לו רשות, א"כ היה המברך על המוגמר מזומן לברהמ"ז, ואילו רב קאמר שהכיבודים דסוף הסעודה נקבעים ע"י נט"י, ורק הנוטל ידיו הוא המזומן לברהמ"ז.

וקרוב אצלי לומר דלדעת בעה"מ זהו ביאור הגמ' לק' (מו:): דאין מכבדים בידיים מזוהמות, פי' דמה שמכבדים את הגדול הוא מתחיל רק עם סוף הסעודה עם מים אחרונים, אבל באמצע

ג. ובטעם שיטת היש מפרשים שמברך שהנ"ב, דלכ' ק' אמאי לא יברך בורא מיני בשמים וכשי' הר"מ מקוצי, ונהי דס"ל להיש מפרשים דגם שהנ"ב כוללת את ברכת הריח אבל במאי עדיף מבורא מיני בשמים שנתקנה בייחוד על הריח. ונראה, דהנה בברייתא אי' דעל המושק שהיא מן חיה מברך במ"ב, וגירסת הס"ש דהיא מן (בלא יו"ד) חיה, אבל בכמה ראשונים איתא הגירסא שהיא מין (כיו"ד) חיה. ונראה דהיש מפרשים ס"ל דברכת בורא מיני בשמים הכונה בשמים שהם ממיני חיה, ואינה ברכה כוללת לעצי ועשבי בשמים כלל.

ד. עוד יל"ע למה קבעו התוס' דברים אלה כאן גבי מוגמר, ומקומם היה צ"ל לעי' על מש"א בברייתא דעל מושק מברך במ"ב, או לק' כשנתבארה ברכת בורא עשבי בשמים. ונראה, דהנה לגי' דמסיק תיובתא, ואינו מברך על מוגמר בורא עצי בשמים, יל"ע מה מברך. (דע"כ יש ברכה על המוגמר כמבואר במשנה). ורש"י כתב בורא מיני בשמים, אבל נראה שהוא תלוי במח' היש מפרשים עם הר"מ מקוצי, דלדעת הי"מ אין לברך במ"ב כ"א על מין חיה, אבל על מוגמר אם אינו מברך בורא עצי בשמים ע"כ יברך שהנ"ב. משא"כ להר"מ מקוצי יברך במ"ב כדעת רש"י. וא"כ שיעור דברי התוס', דאילו הוי מסקינן הכא בתיובתא א"כ היו נחלקים הי"מ עם הר"מ מקוצי במוגמר, אבל גי' בה"ג דלא מסקינן בתיובתא, ועל מוגמר באמת מברך בורא עצי בשמים, ומ"מ נפק"מ במח' הי"מ והר"מ מקוצי לענין מי שמסופק אם לברך בורא עצי בשמים או עשבי בשמים.

גדר ברכת הריח

מצינו בראשונים בסוגיין ב' פלוגתות, חדא אם יכול לברך על ריח שאין לו עיקר. דעת הרמב"ם דאינו יכול, ולכן אינו מברך על כלים מוגמרים, וכן מבואר דעת הרא"ה והריטב"א שכתבו שא"א לברך על מוגמר אחר שכלה העץ (ומה"ט מברך מיד עם תימור העשן). וכן מספק"ל במשחא כבישא שסיננו שמא חשיב ריח שאין לו עיקר ואינו מברך אפילו במ"ב. ואילו דעת התוס' דמשחא כבישא היינו שקלט ריח הבשים אבל אין בו ממשות העץ כלל ומ"מ מברך עליו, וכן ס"ל דמברך על מוגמר אפילו אחר שכלה העץ, ולכ' דעתם דאפשר לברך על ריח שאין לו עיקר, וכן דעת הטור סי' רי"ז בהדיא שאפשר לברך על ריח שאין לו עיקר דבהנאה תלייה מילתא.

אכן בטור יש קצת סתירה בזה, דבסי' רט"ז הביא ב' דעות במשחא כבישא שסיננו אם מברך עליו עכ"פ במ"ב, או"ד אינו מברך עליו כל עיקר דהוי ריח שאין לו עיקר. ומשמע דלא הכריע. וק' דהוא עצמו בסי' רי"ז חולק על הרמב"ם וס"ל דיכול לברך במ"ב על כלים מוגמרים ולא איכפת לן במה דהוי ריח שאין לו עיקר.

שהגדול יברך, אלא כיון שאחר התחיל בברכת היין הוא מברך גם על המוגמר.

ד. והרמב"ם מפרש המשנה דמי שיברך ברהמ"ז הוא מברך על המוגמר שלאחר ברהמ"ז. וצריך להבין לפי"ז מהו הסיוע לרב. ולכ' היה אפשר"ל על דרך הריטב"א, דחזינן דהמתחיל במצוה א' עושה גם שאר מצוות הסעודה. אבל א"א לפרש כן, שהרי באמת הרמב"ם מפרש טעמא דהנוטל ידיו ראשונה מברך ברהמ"ז אינו משום שהוא התחיל במצוה, אלא כדי שלא ישב הגדול בידים מזוהמות בעוד שאר בני הסעודה נוטלים ידיהם.

ובאמת כי לשון הרמב"ם ק' דפתח דהמברך נוטל ידיו תחילה, ונותן טעם כדי שלא ישב הגדול כו', והרי המברך הוא לאו דוקא הגדול, כדחזינן מהמעשה דרבי שנתן לרב לברך.

ונראה דהרמב"ם מפרש דזה שמברך יש לו דין גדול, דכיון שכיבדו אותו לברך ברהמ"ז ממילא דיינינן ליה כגדול הסעודה, וזהו מעצם הכיבוד. והרמב"ם מפרש כן לסוגיין, דזה שמברך ברהמ"ז הוא מברך על המוגמר, אע"ג דאיכא דעדיף מיניה, מ"מ כיון שנתכבד ברהמ"ז הוא נחשב הגדול בסעודה זו. וזהו סיוע לרב, דהמברך ברהמ"ז הוא נוטל ידיו ראשונה, ומהטעם שכתב הרמב"ם כדי שלא ישב הגדול בידים מזוהמות, הרי דיינינן ליה כגדול הסעודה.

תודה ועל ההדס. מש"כ דבה"ג לא גרס תיובתא, וא"כ נשאר הדין למסקנא דמברך על המוגמר בורא עצי בשמים. אבל נראה דרש"י גרס תיובתא, דאילו גרס כגי' בה"ג הדס וכל דדמי לי' א"כ היה לו לפרש כונת הדברים. וא"כ לרש"י מסקי' דעל מוגמר אינו מברך כ"א במ"ב. אבל ק' דבמשנה פרש"י דעל המוגמר מברך בורא עצי בשמים, וצ"ת.

ב. עו"כ התוס' דהנכנס לבית ואינו יודע אם מריח עצי בשמים או עשבי בשמים יש מפרשים דמברך שהנ"ב, ודעת ר"מ מקוצי שמברך במ"ב. אבל הא מיהת מבואר דאינו מברך בורא עשבי בשמים, ולא דמי לברכת בפה"א שפוטר פרי העץ, דהתם פרי העץ נמי הם בכלל פרי האדמה כמבואר במשנה לעי' (מ.), אבל עצי בשמים אינם בכלל עשבי בשמים. ולפי"ז אין ברכת עצי בשמים יותר פרטית מברכת עשבי בשמים. ותמוה מש"כ הרמ"א בסי' רט"ז סע' י' וז"ל ואם צריך להקדים של עץ לשל עשבי בשמים עי' לעי' סי' רי"א עכ"ל, והכונה למה שהביא שם מח' הבה"ג עם תוס' והרא"ש אם בפה"ע קודמת לבפה"א. ותמוה מה זה ענין לכאן, דטעמא דבה"ג דבפה"ע קודם משום שהיא ברכה פרטית, ומה זה ענין לעצי בשמים ועשבי בשמים שאין שם ברכה פרטית, וצ"ע.

שהם ב' חיובי ברכה שונים, ואין ביניהם שום קשר ושייכות, לכן אין הא' פוטר את חבריו דרך גרירה. וביארנו בזה שי' רש"י דאם בירך שהנ"ב על הפרפרת שלפני המזון פוטר את הפרפרת שלאחר המזון מברכת במ"מ, אף שאין ברכותיהם שוות, דכיון שהכל מסדר ההסיכה לכן יכול הא' לפטור את חבריו, ולכן מועיל ברכת שהנ"ב גם להפרפרת שלאחר המזון, שהרי על כולם אם אמר שהנ"ב יצא, ואף דלכתחילה אין לברך שהנ"ב על מיני מזונות, היינו משום שמשנה ממטבע הברכה, אבל כאן שבירך על הפרפרת שלפני המזון שהנ"ב כדון, מותר אפילו לכתחילה לפטור את הפרפרת שלאחר המזון בדרך גרירה. ועד"ז ביארנו שי' התוס' דהפרפרת שלפני המזון היא פת צנומה בקערה שאין לו תוד"נ, וכתבו התוס' דהוי ס"ד שפוטר את הפת כיון שגם הפרפרת הוא פת, דלכ' אינו מובן סוכ"ס אין ברכותיהם שוות, וביארנו דכיון שהכל בשם פת לכן הוי ס"ד שברכת הפרפרת תפטר את הפת בדרך גרירה, ולא דמי לצנון וזית שאין ביניהם שום קשר ודמיון. (והמשנה מחדש דמ"מ אינו פוטר כיון שהפת חשוב טפי.)

ועפ"ז היה אפשר לבאר שיטת הרמב"ם כאן, דכיון שהכל בשם בשמים לכן עדיף מצנון וזית, ויכול לברך במ"ב על המושק ולפטור אינך בדרך גרירה.

אבל יותר קרוב לומר בביאור שיטת הרמב"ם כאן, דלא דמי לצנון וזית משום שצנון וזית הם ב' מאכלים, וכל א' תובע ברכה בפנ"ע, ואיך יברך בפה"א על שניהם הרי נמצא מברך על הזית שלא כדינו. אבל במיני בשמים הריחות מתמזגים לריח א', ועל אותו ריח שפיר יכול לברך במ"ב. (ולא דמי להיו לפניו רק עצי בשמים ועשבי בשמים, דברכת במ"ב לא נתקנה לשום א' מהם, לכן אין לברך לכתחילה במ"ב גם על מיזוגם.)

וזה יותר מרווח אם נאמר דס"ל להרמב"ם כהך צד שהברכה היא על הריח, ולא על הבשמים עצמם. (ואף דהרמב"ם ס"ל דאין מברכים על ריח שאין לו עיקר, צ"ל משום שהריח עצמו אינו חזק כ"כ, או שאינו מתקיים.)

ג. ולהך צד שהברכה היא על הריח יומתק קצת קושיית ר' זירא בריש סוגיין שהק' לרבא בר ירמיה איך מברך על הריח קודם שיהנה, ורבא בר ירמיה השיבו דלא גרע מברכת המוציא שמברך קודם שיהנה כיון שדעתו לאכול. והאחרונים תמהו מה היה ס"ד לר' זירא. ואם נאמר שברכת הריח היא על הריח עצמו, ולא על הבשמים א"כ יש לפרש דהיה ס"ד לר' זירא דלא דמי לברכת המוציא דמברך על הלחם עצמו, והרי הוא לפניו, אבל ברכת הריח שמברך על הריח הרי הוא דבר שאין בו ממש, והיה מסתבר לר' זירא שיהנה קודם. ועל זה השיבו רבא בר ירמיה דסוכ"ס גם בברכת המוציא המחייב הוא ההנאה, ומ"מ מברך קודם כיון שדעתו לאכול, וה"נ יכול לברך על מה שדעתו להריח.

עוד נחלקו בברכת בורא עצי בשמים אם יכול לברך כשנשתנה לגריעותא, דעת הרא"ה והריטב"א דכל שנשתנה לגריעותא מפסיד ברכת בע"ב, ומה"ט הוא ששמן אפרסמון מברך עליו בורא שמן ערב, משום שהפסיד ברכת בע"ב. ולכן ס"ל דגם משחא כבישא דמברך עליו בע"ב הוא דוקא כשיש שם ממשות העץ. ואילו דעת התוס' דמברך על משחא כבישא בע"ב אף שאין שם ממשות העץ כלל, ומוכח דיכול לברך בע"ב אפילו כשנשתנה, וכן מבואר בטור דמברך בע"ב על מי וורד. ומה שמברך בורא שמן ערב על שמן אפרסמון צ"ל כתלמידי רבינו יונה דברכת בורא שמן ערב הוא למעליותא דשמן אפרסמון, שגדל בא"י, ולא משום שהפסיד ברכת בע"ב.

ולכ' היה מקום לומר דב' הפלוגתות תלויות זב"ז, דיש לחקור אם ברכת הריח היא על הבשמים או"ד על הריח עצמו. (דק הריח נכנס לתוך גופו, וכבר ייסד הרמב"ן ר"פ הרואה דברכות הנהנין לא נתקנו כ"א על הנאות הנכנסות לתוך הגוף.) ואם נאמר שהוא על הריח עצמו א"כ מסתבר דלא איכפת לן במה שאין שם עיקר, כי הברכה על הריח ולא על הבשמים. ואפשר שזהו כונת הטור במש"כ דיש לברך על ריח שאין לו עיקר דבהנאה תלייה מילתא. וכיון שכן כשמברך בורא עצי בשמים הכונה לריח שיצא מהעץ, ולא להעץ עצמו, ומסתבר א"כ דגם אם נשתנה העץ יוכל לברך כן, וכדעת התוס' דאפילו שמן שאין בו כ"א קליטת ריח העץ מברך עליו בורא עצי בשמים. ומדוייק דתוס' והטור דס"ל דיכול לברך על ריח שאין לו עיקר סבירא להו דמברך בע"ב אפילו אחר שנשתנה, ואילו הרא"ה והריטב"א דס"ל דאין לברך על ריח שאין לו עיקר כלל, ס"ל דבעץ שנשתנה (כגון שמן אפרסמון) מפסיד ברכת בע"ב.

ב. והנה הטור הביא מחלוקת הרמב"ם ורע"ג בהיו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים, דדעת רע"ג דצריך לברך ג' ברכות, אבל מדברי הרמב"ם שכתב דאם היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים מברך ב' ברכות, ולא כתב חידוש טפי דאם היו לפניו עצי בשמים ועשבי בשמים ומיני בשמים דמברך ג' ברכות, מדוייק הטור שדעת הרמב"ם דבאמת בכה"ג מברך רק בורא מיני בשמים ופוטר הכל, כיון שהכל הוא מיני בשמים. ונחלקו הב"י והב"ח בביאור פלוגתתם, דהב"י מפרש דמיירי לענין לכתחילה, איך יאות לברך. אלא שלפ"ז תמוה דעת הרמב"ם, מאי שנא מצנון וזית (לעי' מא.) דמברך ב' ברכות ולא אמרי' שיברך בפה"א ויפטור שניהם, וכן בכרוב ופרגיות (לעי' לח.). ולכן הב"ח מפרש דמיירי בדיעבד אם בירך במ"ב ונתכוון לפטור כולם, אם יצא. (ולפ"ז דעת רע"ג כדעת השאג"א דבאין ברכותיהם שוות אין ברכת הצנון פוטרת הזית אפילו אם נתכוון לפטור, עי' לעי' מא. באריכות.) אבל פשוטות לשון הטור משמע כהב"י, וגם עיקר הדיוק שמדייק הטור מדברי הרמב"ם משמע כן שהרי הרמב"ם מיירי לענין לכתחילה. אלא שסברת הרמב"ם תמוה כנ"ל.

והיה אפשר לומר עפ"י מה שכתבנו לעי' (מב.) על המשנה דבירך על הפרפרת כו' דשי' רש"י ותוס' דמש"א עולא דבצנון וזית מברך ב' ברכות, ואין ברכת הצנון פוטרת את הזית, היינו משום שכיון

מ"ג ע"ב

בשמים של בית הכסא כל כולם עשויים להפיק ריח, לזה מבאר הרמב"ם דריח כזה שהוא לבטל ריח רע אין לו חשיבות של ריח טוב. ולכן אפילו אם הוא מריח ומתכוון להנאתו, מ"מ כיון שהבשמים מצד עצמם אינם עשויים להפיק ריח טוב, כ"א לבטל ריח רע, לכן אינו מברך עליהם. ולכן מדמה להו לחנות של בשמים, דס"ד דגם שם אין הבשמים עשויים להפיק ריח טוב, שהרי אינם עשויים להפיק ריח כלל.

והנה תוס' ודעימייהו נקטו בפשיטות דפירות אינם עשויים לריחא, והיינו כפרש"י דעשויים לריחא היינו עשויים להריח, והרי אין מגישים פירות כדי שיקחו אותם בנ"א להריח. אבל למש"נ שי' הרמב"ם דעשוי להריח היינו להפיק ריח טוב, אפשר דגם פירות חשיבי עבידי לריחא. ולכן הרמב"ם כשהביא דין ברכת הריח דפירות לא חילק בין פירות לבין שאר בשמים.

שמן זכינו לריחו ולסיכתו כו'. פרש"י כגון משחא כבישא. ק' למה נטר רש"י עד כאן והיה לו לפרש מיד על דברי ב"ש שמברך על השמן, דהיינו כגון משחא כבישא שיש לו ריח.

עו"ק הלשון "כגון משחא כבישא", דמשמע דאין שמן זה שאנו דנים עליו משחא כבישא, רק דבעלמא זכינו לריחו של שמן גבי משחא כבישא. והרי אם השמן הזה אינו משחא כבישא א"כ אמאי מברך עליו כלל.

עו"ק דהנה תוס' הק' על רש"י דמפרש דסוגיין מיירי בשמן שבתוך הסעודה, דהא לק' (גג). אמרי' שאין מברכין על שמן העשוי להעביר זוהמא. אכן רש"י לשי' דפי' שם דהיינו דוקא ברכת בורא עצי בשמים, אבל ברכת בורא שמן ערב שפיר מברך. וא"כ י"ל דהכונה בסוגיין לברכת בורא שמן ערב, וכן מפורש ברש"י לק' בסוגיין ד"ה מברך על השמן. ומבואר א"כ דגם על משחא כבישא מברך בורא שמן ערב, ואע"ג דלע"י אמרי' דברכת משחא כבישא היא בע"ב, היינו כשאנו בתוך הסעודה, אבל בתוך הסעודה דהפסיד ברכת בע"ב, מברך בורא שמן ערב.

אבל ק' א"כ על דברי רש"י לק' (גג). כשכתב דאף דעל שמן שבתוך הסעודה אינו מברך בע"ב אבל מברך בורא שמן ערב "אם שמן של אפרסמון הוא", והרי כאן מבואר דגם על משחא כבישא בתוך הסעודה מברך בורא שמן ערב. ואין לומר דנקט שמן של אפרסמון לדוגמא בעלמא של שמן שיש לו ריח, וה"ה משחא כבישא, זה אינו, שהרי כבר ביאר שם דמש"א שאין מברכין בורא עצי בשמים על שמן העשוי להעביר זוהמא היינו שמבושם בבשמים, וא"כ כשמוסיף לבאר דמ"מ יכול לברך בורא שמן ערב למה שינה וכתב דהיינו דוקא אם שמן של אפרסמון הוא.

בגדר החילוק בין עצי בשמים לעשבי בשמים, דעת הרא"ה דעצי בשמים אי"ז אילן, אלא כל שהוא קשה נקרא עץ לענין ברכה זו. (אבל ברכת בורא פרי העץ הוא רק על פירות האילן.) אבל דעת הערוך (הובא בביאור הלכה) דבעי' עלין יוצאים מעצו, וכ"כ המג"א (ס"ק י"ד), שזהו גדר אילן כמבואר בתוספתא שהביאו הרא"ש והרא"ה והריטב"א לעי' (מ). ומ"מ מסתבר דגם להערוך אי"צ שיהיה מתקיים משנה לשנה, לפי מה שכתבנו לעי' שם לבאר דברי הרא"ה והריטב"א דיש שני ענינים, גדר עץ בעצם שזה תלוי בעלין יוצאין מעצו, וגם שהפירות יתיחסו להעץ ולא להאדמה וזה מצריך שהאילן מתקיים משנה לשנה.

תודה האי מאן. וכ"כ הרא"ש לק' (גג). ומבואר שלמד זה ממה שמבואר שם דכל דלא לריחא עבידא אינו מברך עליו. וכן מבואר ברא"ה כאן.

והיינו דאיתא שם דאין מברכין על בשמים של בית הכסא או של מתים דלאו לריחא עבידא. וע"כ אין הכונה שאינם עשויים להפיק ריח דבודאי זה אינו דכל כולם באים להפיק ריח כדי לבטל את הריח הרע. אלא בפשוטו הכונה כמש"כ רש"י שם שאינם עשויים "להריח", היינו שאינם עשויים בשביל שבני אדם יריחו בהם להנאתם. וכן מבואר ממה דמקשה על זה הגמ' מהנכנס לחנות של בשמים דמברך, והוי ס"ד דאינם עשויים לריחא – היינו שאינם עשויים בשביל שבנ"א ייכנסו לחנות ויריחו בהם להנאתם – עד שמתרץ דבאמת בעל החנות רוצה שיריחו כדי שיקנו את הבשמים. ומזה למדו תוס' והרא"ש והרא"ה דכמו"כ פירות מסתמא אינם לריחא, היינו שהמגיש פירות מסתמא אין כונתו שבנ"א יקחום להריח, ולכן אינו מברך אא"כ נטל אותם בהדיא בכונה להריח. ולכ"ה"ה בבשמים של בית הכסא שיברך אם נטלם בפירוש להריח, וכ"כ הריטב"א שם.

ועי' בטור (סי' רי"ז) שכתב אין מברכין על הריח אא"כ נעשה להריח הלכך אין מברכין על בשמים של מתים ושל בית הכסא ושמן העשוי להעביר זוהמא שלא נעשו אלא להעביר ריח רע עכ"ל.

אבל עי' רמב"ם פ"ט ה"ז מנה ג' מיני ריח טוב שאין מברכים עליהם, וא' מהם הוא ריח העשוי להעביר ריח רע. ומשמע מדבריו דריח זה בעצם מופקע מברכה, ולא משום שמסתמא אינו עשוי שיריחו ממנו. ואפילו אם יריח ממנו בהדיא להנאתו לא יברך. וק' דא"כ מה מדמה ליה לחנות של בשמים.

ונראה דהרמב"ם מפרש לאו לריח עבידא לא כפרש"י שאינו עשוי להריח – דהיינו שאינו עשוי שיריחו בהם בנ"א להנאתם וכנ"ל – אלא שאינו עשוי להפיק ריח טוב. ואף דלכ' זה אינו, שהרי

גם עצם הסברה דיכול לברך בורא שמן ערב על שמן העשוי להעביר הזוהמא צ"ב, מ"ש מברכת בורא עצי בשמים דאינו מברך, כיון שאינו עשוי לריחא.

גדר עיקר וטפל

תוס' ד"ה באוכלי פירות גנוסר. מבואר מדברי התוס' דגם הטפל צריך ברכה, אלא שהוא נפטר בברכת העיקר, ודוקא כשהיה דעתו עליו לפוטרו. וזהו לכ' המקור לדינו של התה"ד ומובא בב"י וברמ"א סי' רי"ב דאם אכל הטפל תחילה צריך לברך עליו. (ועי' בבעה"מ וברשב"א לעי' מא: שכתבו דאם בירך על הפת פוטר את הפירות שבאים ללפתו אפילו אם לא היו לפניו בשעה שבירך, דהטפילה אי"צ ברכה, ולכ' משמע דפליגי על התוס', אבל השו"ע הביא לתרווייהו וצ"ל דמפרש דהתם סתמא דעתו על מה שיכרא מחמת הסעודה.)

ב. והנה נחלקו הפוסקים בכה"ג שאכל הטפל תחילה, איזו ברכה מברך עליו. דהתה"ד הביא בשם או"ז דאם אכל ג' דגדגניות (שברכתם בפה"ע) קודם שתיה כדי למתק השתיה, באופן שהם טפלים למשקה, מברך עליהם שהנ"ב. אבל הב"י חולק ע"ז וס"ל דכיון שע"כ מברך על הגדגניות ע"כ מברך עליהם כברכתם דהיינו בפה"ע, דלמה יפסידו ברכתם אף שהם טפלים.

וסברת הב"י מובנת בפשיטות דאף שהוא טפל אבל בעצם לא הפסיד ברכתו, אלא דצריך להבין א"כ כשאכל העיקר תחילה איך ברכת העיקר פוטרת את הטפל כיון שאי"ז ברכתו. וצ"ל שאין הביאור דברכת העיקר קאי על הטפל, אלא הענין דברכה היא מתיר כדברי הירושלמי דהעוה"ז דומה לרבעי ומהו פדיונו ברכה, כיון שפדה את העיקר גם הטפל נותר עמו.

ג. אבל הרמ"א הסכים עם התה"ד. ומדברי התה"ד והרמ"א מבואר דלא רק כשברכת העיקר היא שהנ"ב הוא שמברך על הגדגניות שהנ"ב, אלא אפילו אם שתה יין מ"מ על הגדגניות שלפניו מברך שהנ"ב, דכל שהוא טפל ירדה ברכתו לשהנ"ב.

וסברת התה"ד והרמ"א כפי הנראה דמה שהעיקר פוטר את הטפל, ולמשל כשאוכל צנון וזית והצנון עיקר והזית טפל, ומברך בפה"א על הצנון ופוטר את הזית, אף שאי"ז ברכתו, הוא משום דכיון שהזית הוא טפל פקע מיניה החשיבות דזית ונעשה כחלק מן הצנון, ולכן ברכת הצנון פוטרתו, אבל כשאוכל הטפל תחילה א"א לברך עליו את ברכת העיקר, שהרי סוכ"ס חלק זה לא גדל באדמה, ולא שייך לברך עליו ברכת הצנון, והוא מרוקן מכל תכונה עצמית וא"א לברך עליו כ"א שהנ"ב.

ד. אבל המג"א חולק על התה"ד והרמ"א ומפרש דברי האו"ז דדוקא בכה"ג שברכת המשקה היא שהנ"ב הוא שאמר האו"ז לברך על הטפל שלפניו שהנ"ב, אבל אם למשל שתה יין, אינו מברך על הגדגניות שהנ"ב. והסכים עמו הגר"א.

והנה אלמלא לשון רש"י לק' שכתב "אם שמן של אפרסמון הוא", הייתי אומר דש"י רש"י דברכת בורא שמן ערב יכול לברך גם על עצם הסיכה, ואפילו אינו מבושם. ולכן כשאמר ב"ש שמברך על השמן לא הוצרך רש"י לומר דמיירי במשחא כבישא. ורק בדברי ר"ג שאמר שמן זכינו לריחו ביאר רש"י "כגון משחא כבישא", ואין הכוונה דמיירי כאן במשחא כבישא, רק דמ"מ שמן יש לו מעלה דבעלמא זכינו לריחו, כגון במשחא כבישא. וזהו גופא הטעם דבשמן לא איכפת לן במה שמעביר הזוהמא, דמה שאינו מברך בע"ב על שמן העשוי להעביר הזוהמא היינו משום שאינו עשוי לריחא וכמבואר בסוגיא שם. אבל ברכת בורא שמן ערב דאינו דוקא על הריח יכול לברך. אבל העומד לנגד כל זה הוא לשון רש"י לק' המפורש דברכת בורא שמן ערב הוא דוקא אם הוא שמן של אפרסמון. אלא שדברי רש"י לק' בלא"ה לכ' אינם תואמים עם דבריו בסוגיין, וצ"ע.

מ"ד ע"א

ומי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפלה, א"ר אבר"ע א"ר אשי באוכלי פירות גנוסר שנו. ופרש"י פירות ארץ ים כנרת חשובים מן הפת. ומשמע מדברי רש"י דמפרש דקושיית הש"ס היתה איך הפת יכולה להיות טפילה למליח, כיון שהוא חשוב טפי. ומתריך דמיירי בפירות גנוסר שחשובים הם מן הפת, ויכול הפת להיות טפל אליהם.

אבל עי' בתוס' דמפרש דע"י שאוכל פירות גנוסר צריך לאכול מליח להשיב לבו, ואח"כ אוכל הפת בשביל להפיג המליח, ולפי"ז הפת טפל למליח ולא לפירות גנוסר כלל, וזה דלא כרש"י שהפת טפל לפירות גנוסר. וצ"ל דרש"י מפרש דהפירות גנוסר הם עצמם המליח, וכפי' תר"י. ולהתוס' נראה דקושיית הש"ס היא באופן אחר, דמי איכא מידי שיאכל מליח כ"כ שיצטרך לאכול פת להפיגו, ומוקי לה באוכל פירות גנוסר כו'.

והנה עי' לעי' (מא:): דמק' הגמ' כיון שברכת הפת פוטרת דברים הבאים מחמת הסעודה אמאי אינה פוטרת יין, ומתריך שהיין גורם ברכה לעצמו. והתוס' פירשו בשם הר"ש דה"ק כיון דקבעו ברכה פרטית ליין לכן אינו נעשה טפל. וק' דהא גם לפת קבעו ברכה פרטית ומ"מ נעשה טפל למליח. ועי' מה שכתבנו שם לתריך זה. אבל למבואר י"ל דהר"ש מפרש כפרש"י בסוגיין, דבאמת זו היא קושיית הש"ס, כיון דפת הוא חשוב כ"כ איך הוא יכול להיות טפל לדבר אחר. ומתריך דאיה"נ אין פת יכול להיות נטפל כ"א לפירות גנוסר שהם חשובים ביותר ואפילו מן הפת.

ועוד יש לבאר דס"ל דגדר עיקר וטפל הוא שהטפל נעשה כמו סניף של העיקר, ולכן כשברכת העיקר היא ברכה כללית יכול לברך על הטפל וקאי הברכה על העיקר דרך הטפל המסונף אליו. ולכן כשאכל גדרגדניות תחילה, ואח"כ שתה המשקה, יכול לברך שהנ"ב על הגדרגדניות, והוי כאילו בירך על העיקר כיון שבירך על הטפל המסונף אליו. ולכן שרי לכתחילה לברך כן ולא אמרי' שמפסיד את ברכת הגדרגדניות, דלא גרע מאילו אכל את העיקר תחילה, דמברך ברכת העיקר, ונפטר הטפל. אלא דאם העיקר הוא יין א"כ א"א להוציא שקר מפיו ולברך בפה"ג על הגדרגדניות, דאין לזה שחר, ובכה"ג ע"כ יצטרך לברך על הטפל בפנ"ע ואח"כ על העיקר בפנ"ע. ולדעת הפרמ"ג באמת בכה"ג א"א לברך על הגדרגדניות תחילה כלל, דלעולם אין מקום לברך על הטפל בנפרד. והיא ברכה שלא לצורך, ויהיה צריך לברך תחילה על היין, וממילא ייפטרו הגדרגדניות.

ו. והנה הב"י הביא בשם האגור דאם הטפל הוא חביב מברך עליו תחילה. וכ"פ הרמ"א שם. והמג"א והגר"א חולקים. ולמבואר אזלי לשיטתייהו, דהרי להמג"א והגר"א מה יועיל להקדים הטפל שהוא חביב, הרי גם אם יברך עליו סוכ"ס תסוב הברכה על העיקר, וא"כ אין שום טעם בהקדמה זו. אבל הרמ"א לשי' דס"ל כהתה"ד דהברכה באמת קאי על הטפל עצמו, וכנ"ל.

והמג"א והגר"א הביאו ראייה נגד דינו של האגור מדברי הגמ' לעי' (מא). דמוקי להברייתא דמברך על הצנן ופותר את הזית כשהצנן עיקר, ומק' הגמ' אימא סיפא ר' יהודה אומר מברך על הזית שהזית ממין ז', ואילו לדברי האגור והרמ"א מאי מקשה הש"ס, הרי מין ז' לר' יהודה עדיף מחביב, ואם בחביב מקדים הטפל כ"ש במין ז'.

ולכ' דעת האגור והרמ"א אפש"ל בפשיטות דכיון שהזית טפל נחשב כחלק מן הצנן, ואבד מעלת מין ז', אבל מעלת חביב לא הפסיד דאפילו נחשיבו כצנן אבל סוכ"ס צנן זה חביב עליו. וכן תי' בחי' ר' אריה ליב (סי' א').

והיינו לשי' הרמ"א דענין טפילה הוא שהטפל מאבד תכונתו העצמית ונעשה כחלק מן הצנן, ומפסיד ברכתו העצמית וכנ"ל. אבל להמג"א והגר"א דסבירא להו שהטפל לא הפסיד ברכתו העצמית, אין מקום לחילוק זה, ולדידהו הראיה מהגמ' הנ"ל מכרחת נגד שי' האגור.

וע"ע לעיל (לה): מש"נ במחלוקת בה"ג וה"ר יוסף בשמן זית ע"י אניגרון.

רש"י ד"ה אפרי דעין על הארץ כו' וז"ל אתרווייהו קאי כולה עד סופה עכ"ל. כונתו סתומה מאי בעי בזה. ונראה לי ברור דרש"י גרס בסוגיין מאי ניהו ברכה א' מעין שלש, דחמשת המינים על

ואינו מבואר כ"כ אם כונת המג"א דבכה"ג יברך על הגדרגדניות בפה"ג, והיינו דלעולם מברך על הטפל כברכת העיקר, אבל אי"ז מסתבר, וגם בדברי המג"א עצמו לא משמע כן שהרי כתב לחזק דבריו דגם הב"י חולק על התה"ד, ואם איתא שכונתו שמברך על הטפל כברכת העיקר א"כ מה מסתייע מדברי הב"י הרי אי"ז שיטת הב"י כלל.

אלא משמע שכונת המג"א, כמש"פ המשנ"ב והגרש"ז, דבכה"ג מברך על הגדרגדניות בפה"ע כדינם, כי הטפל אינו מפסיד את ברכתו העצמית (והיינו כהב"י). ורק בגונא שברכת העיקר היא שהנ"ב, או שאר ברכה כוללת, הוא שיכול לברך על הטפל את ברכת העיקר ולפטור שניהם.

ובאופן אחר קצת פי' הפרמ"ג דכשברכת העיקר אינה כוללת אין לו עצה איך לברך על הטפל תחילה, וצריך לאכול העיקר קודם. ונראה דביסוד הדבר הפרמ"ג מסכים עם הבנת המשנ"ב והגרש"ז בדברי המג"א, דהטפל לא הפסיד את ברכתו העצמית, אלא דס"ל להפרמ"ג דאין לברך על הטפל וגם על העיקר שהוא מרבה ברכות שלא לצורך, ולכן צריך לברך על העיקר תחילה, ורק כשברכת העיקר היא ברכה כוללת הוא שיכול לברך שהנ"ב על הגדרגדניות ולפטור המשקה, וז"פ.

עכ"פ סברת המג"א קשה טובא, דאם איתא דהטפל לא הפסיד את ברכתו א"כ איך שרי לכתחילה לברך עליו ברכה כוללת, והרי לא מצינו שיהיה מותר לכתחילה לברך שהנ"ב על דבר שברכתו היא בעצם בפה"ע. ולהפרמ"ג יש לדחוק, דהטעם שאסור לכתחילה לברך שהנ"ב על פרי האילן הוא משום שמחסר שבח הפירוט, אבל כאן הרי בלא"ה אינו יכול לברך בפה"ע על הגדרגדניות דנמצא שהוא מרבה ברכות שלא לצורך, שהרי יכול לברך על העיקר ולפטור הטפל, וכיון דבלא"ה א"א לפרט לכן שרינן ליה גם לכתחילה לברך שהנ"ב על הגדרגדניות. אבל לדעת המשנ"ב והגרש"ז דאם העיקר הוא יין באמת שרינן ליה לברך בפה"ע על הגדרגדניות תחילה ואח"כ בפה"ג על היין (ולא אמרי' דהוא מרבה ברכות שלא לצורך, ולא כייפינן ליה לשתות את היין תחילה) א"כ גם כשהעיקר הוא שאר משקין שברכתם היא שהנ"ב מ"מ איך שרינן ליה לכתחילה לברך שהנ"ב על הגדרגדניות, ולמה לא יברך על הגדרגדניות בפה"ע כדינם, ואח"כ יברך שהנ"ב על המשקה.

ה. ונראה בסברת המג"א (וכן הגר"א שהסכים עמו) דביסוד הדבר ס"ל כהב"י דהעיקר פותר את הטפל לא משום שהטפל הפסיד את ברכתו והברכה כאילו קאי על הטפל ג"כ (וכמה שביארנו בדעת התה"ד והרמ"א) אלא לעולם הברכה קאי על העיקר לבד אלא דכיון שפדה את העיקר בברכה נפדה גם הטפל עמו. אלא דסבירא ליה להמג"א עוד, דלא רק כשאוכל את העיקר תחילה, אלא אפילו אם אוכל את הטפל תחילה מ"מ הברכה שמברך על הטפל מוסבת על העיקר, והעיקר הוא שנפדה ואתו עמו הטפל, ולכן מברך כברכת העיקר.

הא לן והא להו, צריך להבין מה היה הס"ד דבא"י יברכו על הפירות, ובחור"ל על פירותיה. עוד יש לעיין בסידור דברי הש"ס דמתחילה הק' איך חותמים דלכ' היא חתימה בשתים, וא"כ העיקר היה לו לתרץ דמברך על הארץ ועל הפירות דהיינו ארעא דמפיק פירא, ואח"כ לדון אם מברך על הפירות או על פירותיה. אבל באמת ברור דהכל ענין אחד, דכיון דאין לחתום בשתים ע"כ דמברך באופן של ארעא דמפיק פירא, דהיינו א"י שמוציאה פירותיה, ולכן היה ס"ד דבחור"ל מברך על פירותיה דהיינו על פירות א"י, ובא"י אי"צ לפרש דמסתמא כשאומר על הפירות הכונה ג"כ על פירות א"י. אלא דמקשה סוכ"ס איך אפשר בחור"ל לברך על פירות א"י לחוד, אינהו אכלי ואנן מברכינן. ולכן מתרץ דאדרבא בחור"ל מברך על הפירות, וכדפי' הריטב"א שכולל כל פירות שבעולם, וזה כולל גם פירות א"י ולכן אי"צ חתימה בשתים אבל מ"מ כולל גם פירות חור"ל שהוא אכל. משא"כ בא"י יכול לברך על פירותיה.

(ועי' ברא"ה ורשב"א וריטב"א שכתבו דאם הוציאו פירות מא"י לחור"ל מברך על פירותיה וכדהיה ס"ד בגמ', וכ"פ השו"ע. ויש לדייק דלא כתבו להיפך ג"כ דאם הביאו פירות חור"ל לא"י שיברך על הפירות. ובאמת היה נראה דבכה"ג עדיין יברך על פירותיה, שהרי עיקר הרצון הוא לברך על פירות א"י, ולכן על פירותיה לעולם עדיף, אלא דבחור"ל א"א דאינהו אכיל כו', אא"כ הביאו הפירות מא"י. אבל פירות חור"ל שבאו לא"י, כיון שהם עכשיו בא"י, יש עדיין לברך על פירותיה, דעכשיו הפירות הם בא"י, וגם בדרך כלל הוא אוכל פירות א"י, ולעולם יש לחזור אחר הנוסח דעל פירותיה. אבל הא"ר כתב היפך זה וכ"פ המשנ"ב.)

יש מרבוותא דס"ל דבא"י צריך לברך על מחייתה, וכן בברהמ"ז לברך על הארץ ועל מזונה. וכן אי' בתוס' ר' יהודה וכ"פ הפאת השולחן.

אבל מאידך לפי גי' הגר"א בסוגיין מפורש דעל דגן מברך על הארץ ועל המחיה, ורק בפירות מבע"ל איך מברך אם לברך על הפירות או על פירותיה. וא"כ מוכח דס"ל דבברכת על המחיה אין לחלק. וגירסתו היא גי' הרי"ף והרא"ש. וגם ברא"ה כתב דבברכת על המחיה לא ידעינן לחלק, אלא שאינו מובן למה לא ידעי' לחלק ולמה לא יברך על מחייתה.

ולשי' השו"ע (סי' רי"א) דכוסמין ש"ש ושיפון אינם מז' המינים א"כ היה מקום לומר דברכת על המחיה אינה מיוחדת לפירות שנשתבחה בהם א"י ולכן אינו מחלק. אבל ברא"ה לעי' (לז.) מבואר דס"ל דהכל מז' המינים דכוסמין הם מין חיטה וש"ש ושיפון מין שעורה, וכן משמע ברש"י בסוגיין, וכן דעת הגר"א (שם).

המחיה ועל הכלכלה, אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה כו'. ומבאר רש"י דהך המשך דעל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה כו' נמשך גם על ברכת על המחיה, ולא רק על ברכת על העץ ועל פרי העץ. ולפי"ז ניחא גם מה שהקשה הגר"א על גירסת ס"ש (שהיא גם גי' רש"י) דמבע"ל במאי חתים, אם יכול לחתום על הארץ ועל הפירות כמו שחותרם מקדש ישראל ור"ח, והק' הגר"א הא כבר אמר דמסיים על הארץ ועל המחיה, אבל לפי הנתבאר גי' רש"י שלא הזכיר החתימה דעל המחיה כלל.

מחתם במאי חתים כי אתא רב דימי אמר רב חתם בר"ח ברוך מקדש ישראל ור"ח. יל"ע אמאי לא מייתי ממה דחתמינן בברהמ"ז על הארץ ועל המזון, ובגמ' לק' (מט.) מבואר דאי"ז חתימה בשתים דהכונה לארעא דמפיק מזון, ולכ' זה דמי טפי לעל הארץ ועל הפירות.

גם יל"ע קצת בגמ' לק' שם דפריך מעל הארץ ועל המזון, ומתריך ארעא דמפיק מזון, ושוב מקשה מעל הארץ ועל הפירות, ומתריך ארעא דמפיק פירות, והרי כיון שכבר תריך ארעא דמפיק מזון מה הקשה עוד מעל הארץ ועל הפירות. וכן דייק הצ"ח.

ונקדים, דהנה בירושלמי (פ"ו ה"א) אי' דה"ט דחותם על הארץ ועל הפירות משום שעשאוה כברכת פועלים, ופי' המפרשים דכיון דפועלים כוללים בנין ירושלים בבנין הארץ לכן בברכה א' מעין ג' חותמים בפירות כנגד ברכת הזן ובארץ כנגד ברכת הארץ ואין חוששין לחתום בירושלים.

ועוד נקדים דעי' פסחים (ק"ז): דעת רבא דבתפילה בין בשבת בין ביו"ט חותם מקדש ישראל ותו לא, והנה אף דאנן לא קיי"ל כן אבל עכ"פ מבואר מזה דגם קדושת ישראל היא מעיקר ענין החתימה ואינה רק אגב גררא דקדושת יו"ט.

ומעתה נראה דסוגיין לא מייתי מעל הארץ ועל המזון דברהמ"ז, דהתם באמת עיקר המכוון הוא לברך על הארץ, ומזון נאמר אגב גררא דהארץ מפיק מזונא. ואי"ז דומה כלל לחתימה דברכה א' מעין ג', דבאמת חותם בב' ענינים אשר כל א' היה ראויה לחתימה באפי נפשה דהיינו על הארץ כנגד ברכת הארץ ועל הפירות כנגד ברכת הפירות (ומה שאינו חותם גם כנגד ברכת ירושלים הוא משום שעשאוה כברכת פועלים), וזה דמי למקדש ישראל ור"ח, דג"כ כל א' היתה ראויה לחתימה בפנ"ע.

ולפי"ז יל"פ גם הא דלק' (מט.) דפריך מעל הארץ ועל המזון ומתריך ארעא דמפיק מזונא, ושוב פריך מעל הארץ ועל הפירות, דזה חידוש טפי דשניהם מעיקר החתימה וכנ"ל.

מוותרים על הפירוט דפרי העץ. ולכן פשיטא להו להתוס' דאין מקום לברך על הארץ ועל פרי הגפן כלל, אלא או על הארץ ועל הפירות, בלי לפרט, או על הגפן ועל פרי הגפן, בלי להזכיר א"י. ודעת התוס' לברך על הארץ ועל הפירות, דכמו בשאר פירות מוותרים על מעלת הפירוט כדי להזכיר ארץ, ה"נ לענין פרי הגפן.

ומעתה יש להבין סברת אידך דעה שהביאו התוס', שמברך על הגפן ועל הפרי הגפן, ומוותרים על הזכרת ארץ כדי לפרט פרי הגפן, ומאי שנא משאר פירות דמברך על הארץ ועל הפירות ומוותרים על חיוב הפירוט.

ונראה בזה דעי' לעי' (מ:): מחלוקת רב הונא ור' יוחנן אם בירך שהנ"ב על פת ויין אם יצא, ומדמה ליה למח' ר"מ ור' יוסי במשנה ממתבע שטבעו חכמים. ותמוה דאם איתא דהוי משנה ממתבע שטבעו חכמים א"כ אמאי יצא כשבירך שהנ"ב על פירות האילן ופירות האדמה, ולמה נחלקו בפת ויין דוקא. וביארנו שם דבשאר דברים חיוב הפירוט הוא משום חשיבות, והוא חיוב נוסף, ואם בירך שהנ"ב אינו משנה ממתבע שטבעו חכמים אלא הוא מחסיר החיוב לשבח על תוספת החשיבות. (והבאנו ראייה לזה מדברי הגר"א בדברך שהוא ספק פה"א או פה"ע מברך בפה"א משום שספק ברכות להקל, ואם איתא דהמברך בפה"א על פרי האילן חשיב משנה ממתבע שטבעו חכמים א"כ מה זה ענין לספק ברכות להקל, הרי הוא ספק איזה מטבע תקנו לפרי זה ומה קולא וחומרא שייך בזה, אלא ע"כ דהא ודאי דהמברך בפה"א מברך כמתבע שטבעו חכמים, רק דאם הוא פרי האילן החסיר חובת הפירוט לשבח על החשיבות הנוספת דפרי האילן, וכיון שהוא ספק לכן ספקו להקל.) משא"כ בפת ויין שתקנו להם ברכות מיוחדות בפנ"ע הפירוט הוא מעצם המטבע.

ומעתה יש לבאר סברת אידך דעת בתוס', דס"ל ג"כ דא"א להזכיר גם ארץ וגם לפרט פרי האילן דהוי חתימה בשתים. ולכן בשאר פירות שהפירוט אינו מעיקר המטבע שטבעו חכמים, אלא חיוב נוסף דחייב לשבח על תוספת החשיבות, אי"ז כדאי לוותר על הזכרת ארץ שהיא מעיקר מטבע החתימה וכמבואר בירושלמי דהוי כנגד ברכת הארץ דברהמ"ז. אבל ביין שהפירוט הוא מעיקר מטבע הברכה, ע"כ צריך להזכיר פרי הגפן גם בחתימה, וממילא דא"א לחתום בארץ דהוי חתימה בשתים וכנ"ל.

ב. והנה דעת הרמב"ם כדעת התוס' דביין חותם על הארץ ועל הפירות, ואינו מפרט פרי הגפן. והיה אפשר לפרש גם בדעתו על דרך שכתבנו בדעת התוס' משום דהוי חתימה בשתים. אלא דיל"ע בזה, דהנה הרמב"ם פסק כחכמים דיבש האילן מביא ואינו קורא, ומ"מ פסק דאם בירך בפה"א על פירות האילן יצא, וקשה דהוא נגד הגמ' לעי' (מ.) דמוקי להמשנה כר' יהודה. וצ"ל דהרמב"ם פסק כאידך מ"ד בירושלמי דמתני' ככו"ע דיש בכלל פרי האילן פרי האדמה. וא"כ לדידהו אם יחתום על הארץ ועל פרי הגפן לכ' אי"ז חתימה בשתים כלל. וא"כ שוב קשה מ"ט אינו מפרט על הארץ ועל פרי העץ, וכן על הארץ ועל פרי הגפן.

ובאור שמח ביאר משום שלחם ומזונות נשתנו מברייתם ולכן אין בהם המעלה דפירות א"י. והיינו כעין מש"כ הריטב"א (מ:): דאם בירך בפה"א על פת לא יצא דיצא מכלל פרי, וכן תר"י לעי' (לז.). דאם בירך בפה"א על פת קטניות לא יצא דמפני מעלתו ירד.

על הגפן

תור"ה על, במש"כ דיש שחותמין על הגפן ועל פרי הגפן, יל"ע נהי דס"ל דצריך לפרט פרי הגפן אבל למה לא יברך על הארץ ועל פרי הגפן, ולמה לדידהו משמיט ארץ. ובאמת כי כן דעת הרי"ף לברך על הארץ ועל פרי הגפן. וביותר ק' שהרי בירושלמי מבואר דמה שמברך על הארץ ועל הפירות היינו כנגד ב' ברכות הראשונות דברהמ"ז, ומה שאינו מזכיר גם בנין ירושלמים משום שעשאוהו כברכת הפועלים דכולל בנין ירושלים בברכת הארץ. וא"כ מבואר דהזכרת ארץ היא מעיקר החתימה, ותמוה שיחתום על הגפן ועל הפרי הגפן ולא יזכיר ארץ כלל.

ודעת התוס' דאינו מפרט יין בחתימה, כמו שאינו מפרט פרי העץ כשמברך על שאר פירות, רק חותם על הארץ ועל הפירות וכמבואר בגמ', וק' מ"ט באמת אי"ז לפרט פרי העץ (וכן פרי הגפן) בחתימה. וכן ק' לדעת הרי"ף שמפרט על הארץ ועל הגפן, למה כמו"כ אינו מפרט בשאר פירות על הארץ ועל פרי העץ.

ונראה בסברת התוס' דכיון שהכונה צ"ל ארעא דמפיק פירא, לכן אין לברך על הארץ ועל פרי העץ, שהרי אי"ז פשוט דפרי העץ מתייחסים להארץ, ואף דקיי"ל לעי' (מ.) כר' יהודה דאם בירך בפה"א על פרי האילן יצא, אבל היינו בדיעבד. וביותר י"ל, דהנה בירושלמי נחלקו דר' חזקיה בשם ר' יעקב בר אחא ס"ל דמתני' כר' יהודה דעביד את האילנות כקשים, ור' יוסי ס"ל דמתני' דברי הכל דפירות האילן בכלל פירות האדמה ע"ש. וביארנו לעי' דפלוגתתם בזה, דלר' יוסי כשדנים את פרי האילן כפרי האדמה, נשאר עליהם גם שם פרי האילן, ומתורת פרי האילן הם גם פרי האדמה, שדין פרי האילן נכלל בדין פרי האדמה. אבל לחזקיה פרי האילן ופרי האדמה הם שני ענינים שונים, אין האחד בכלל חבירו. רק שמ"מ כל פרי האילן אפשר גם לדונו כפרי האדמה ע"י שנדון את האילנות כקשים. נמצא שפרי האילן יש בהם שני דינים שונים, כי הם פרי האילן מצד האילן, ופרי האדמה אם דנים את האילנות כקשים. והנה בגמ' דידן שם אמר רנב"י דמתני' כר' יהודה, והיינו כחזקיה בירושלמי. ולפי"ז א"א כלל לחתום על הארץ ועל פרי העץ, דהרי ממנ"פ אם נדון את האילנות כקשין א"כ אי"ז פרי העץ אלא פרי האדמה, ואם נדון אותם כפרי העץ ולא כפרי האדמה א"כ הוי חתימה בשתים דל"ש לומר ארעא דמפיק פירא.

ובפשיטות דזהו גופא טעמא דאינו חותם על הארץ ועל פרי העץ, אלא על הארץ ועל הפירות, דכיון שרוצים להזכיר ארץ לכן

באכילתו משום עונג שבת, אבל כל שאין שם קביעות אין באכילתו עונג שבת ואינו מחייב אמירת רצה וכן יעלה ויבוא. ומדוייק כי הרא"ש בסוגיין לא הזכיר חילוק זה של התוס', ואזיל לטעמי'.

הזכרת מעין המאורע

התוס' (ד"ה על) הביאו מהירושלמי דצריך להזכיר מעין המאורע בברכה א' מעין ג'. וכ"פ הרמב"ם פ"ג ברכות הי"ג (כמו שציינו התוס') והשו"ע.

אבל יש לדקדק בלשון הרמב"ם שם וז"ל וזו היא ברכה א' מעין ג' כו' ובשבתות וימים טובים אומר בברכה זו מעין קדושת היום כדרך שמזכיר בברהמ"ז עיי"ש. ומשמע דאילו בר"ח וחיה"מ אין מזכירין.

ועי' לשונו שם (פ"ב ה"ה) לענין ברהמ"ז וז"ל בשבתות ויו"ט מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר קדושת היום באמצע... וכן בראשי חדשים ובחיה"מ מוסיף באמצע ברכה שלישית יעלה ויבוא עיי"ש. ויש לדקדק בלשונו שמחלק שבתות ויו"ט לחוד, ור"ח וחיה"מ לחוד. ועכ"פ ברור מתוך לשונו דלשון קדושת היום שייך רק בשבת ויו"ט, ולא בר"ח וחיה"מ. וא"כ מתחזק הדיוק בדבריו לענין ברכה א' מעין ג', שכתב שבשבת ויו"ט אומר מעין קדושת היום, ומבואר היטב דרק בשבת ויו"ט מזכיר, אבל לא בר"ח וחיה"מ.

אבל הטור וכן השו"ע פסקו בפשיטות שמזכיר גם בר"ח וחיה"מ.

וצריך להבין יסוד שיטת הרמב"ם, דברהמ"ז מזכירין הן בשבת ויו"ט והן בר"ח וחיה"מ, ואילו בברכה א' מעין ג' מזכירין רק בשבת ויו"ט. וגם במה פליגי הרמב"ם והטור.

ב. עי' שבת (כד.) דמבע"ל מהו להזכיר ר"ח בברהמ"ז, את"ל בחנוכה דרבנן אי"צ אבל ר"ח דאורייתא, או"ד כיון דר"ח אינו אסור בעשיית מלאכה לא מדכרינן. ומסקנת הגמ' דמזכירין גם בר"ח.

ויל"ע למה הגמ' מסתפקת רק לענין ברהמ"ז, ולא לענין תפילה. ובפרט, דלעי' מיניה מבע"ל לענין אם מזכירין חנוכה בברהמ"ז, ורש"י ותוס' דנו למה לא מבע"ל לענין תפילה, והתירושים שכתבו אינם עולים לענין ר"ח. ואמאי לא הקשו כן לענין בעיא זו דר"ח.

וע"ע שם דמיייתי הגמ' ברייתא בזה"ל ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ר"ח וחוש"מ ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירין אותו כו' ויש בהן הזכרה בברכת המזון. ימים שאין בהן קרבן מוסף כגון שני

והנה יל"ע בהא דאמרי' לק' (מט.) דעל הארץ ועל הפירות אינו נחשב חתימה בשתים משום דהכונה ארעא דמפיק פירות, אם הכונה דבאמת הוי ב' דיבורים, על הארץ, ועל הפירות, רק דכיון שיש ביניהם קשר (דהארעא מפיק פירא) זה מתיר לחתום בשניהם. או"ד הוי דיבור א', דמברך על הארץ שהיא מוציאה פירות. וקצת יש להביא ראיה ממש"כ התוס' דאם אכל דגן ופירות מברך על הארץ ועל המחיה ועל הפירות, ולא חשיב חתימה בשתים, והנה אם היינו אומרים מחיה ופירות הם דיבורים נפרדים א"כ נהי דשניהם קשורים לארץ אבל סוכ"ס אין ביניהם שום קשר מצד עצמם ומהיכ"ת דאי"ז חתימה בשתים. אלא ראיה דבאמת הכל דיבור א', שמברך על הארץ שהיא מוציאה מחיה ופירות.

ומעתה שיל"ד ס"ל להרמב"ם דאין מקום לחתום על הארץ ועל פרי הגפן, וכן אין מקום לחתום על הארץ ועל פרי העץ, דהזכרת הפירוט הוא משום תוספת שבח על החשיבות שיש לפרי העץ יתר על פרי האדמה, והרי אותה תוספת חשיבות אינה שייכת למעלת הארץ, ואינה בכלל השבח דארעא דמפיק פירא.

ומעתה שיל"פ גם דעת הרי"ף, דס"ל דמברך על הארץ ועל פרי הגפן, הרי שמפרט מעלת פרי הגפן, אבל בשאר פירות מברך על הארץ ועל הפירות, וק' מאי שנא ביין שמפרט פרי הגפן ומ"ש בשאר פירות שאינו מפרט פרי העץ. ולנ"ל שיל"ד דבשאר פירות שהפירוט הוא משום תוספת שבח מה שפרי העץ יותר חשובים מפרי האדמה, זה באמת אינו שייך להדיבור דארעא דמפיק פירות, דאינו ממעלת הארץ כלל. משא"כ ביין שהפירוט אינו משום תוספת שבח אלא משום עצם מטבע הברכה (וכנ"ל) שהיא ברכה פרטית ליין דוקא, א"כ סוכ"ס הארץ מוציאה יין והברכה נתקנה כברכה פרטית על יין דוקא וצריך לברך באופן זה ארעא דמפיק יין, ולא ארעא דמפיק פירות בדרך כלל. והבן.

תוס' שם מה שכתבו לחלק דדוקא בימיהם שהיו קובעים על יין ופירות היו מזכירים שבת ויו"ט, נראה הביאור בזה, לפי מה שנחלקו הרא"ש ותשובה אשכנזית אם אכל סעודה שלישית מבעו"י ובירך משתחשך, וכן להיפך אם אכל בערב שבת והחשיך ובא לברך ברהמ"ז, דעת הרא"ש (בתשובה וכן בפ' ער"פ סי' ז') דתלוי בשעת הברכה, דכל שמברך בשבת אומר רצה, וכל שמברך במוצ"ש אינו אומר רצה, אבל דעת התשובה אשכנזית דאם הסעודה היתה בשבת אומר רצה אפילו למוצ"ש, וכן להיפך כשהסעודה בחול אינו אומר רצה אפילו אם מברך בשבת. (ועי' בדברי חמודות לק' פ"ז אות ע"א באורך.) ועי' בתוס' פסחים (ק.) ד"ה ר' יוסי, דמפורש בדבריהם דאינו אומר רצה אלא א"כ אכל מקצת הסעודה בשבת, וחולקים על הרא"ש.

ולפי"ז יש לבאר סברת התוס' כאן דהתוס' לשיטתייהו דהזכרת רצה ויעלה ויבוא תלוי בהסעודה, דסעודת שבת היא שמחייבת אמירת רצה, וכן סעודת יו"ט ור"ח, ולכן בעי' קביעות דיהא

ואפשר שהוא ממש"כ רש"י בפ' אמור עה"פ (כ"ג ל"ה) מקרא קודש וז"ל קדשהו (ליוהכ"פ) בכסות נקיה ובתפילה, ובשאר יו"ט במאכל ובמשתה ובכסות נקייה ובתפילה עכ"ל. (ולמעשה דבתו"כ שם לא נזכר תפילה.) וע"ע רש"י בשבועות (יג.) ד"ה לא קראו מקרא קודש וז"ל לא קיבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויוהכ"פ עכ"ל. הרי דמדין מקרא קודש דחייב להזכיר קדושת היום בתפילה, ואפשר דה"ה בברהמ"ז. (אבל יש לחכך בזה דשם הך דין דמקרא קודש שייך דוקא לברכת קדושת היום, ולא להזכרת יעלה ויבוא.)

ומבע"ל לגמ' אם דין הזכרה שייך בר"ח, דאין בו קדושת היום ואיסור מלאכה, ובסוף מביא ראייה מהברייתא דגם בר"ח צריך להזכיר. ולכ' למסקנת הגמ' גם מה שמזכיר בשבת ויו"ט אינו מחמת האיסור מלאכה שבהם. אבל מדיוק לשון הרמב"ם משמע שאינו כן, וגם למסקנא נשמרה אבחנה זו, דבשבת ויו"ט מזכיר מצד קדושת היום ואיסור מלאכה, ובר"ח וחיה"מ מזכיר ג"כ אבל אינו מאותו הדין. וכמבואר בלשונו שכתב בשבתות ויו"ט מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה ואומר "קדושת היום" באמצע כו' וכן בראשי חדשים ובחיה"מ מוסיף באמצע ברכה שלישית יעלה ויבוא. ומדויק מדבריו דבשבתות ויו"ט הוא באמת מדין "קדושת היום" (מקרא קודש). ובר"ח וחיה"מ – שאין שם "קדושת היום" – הוא גדר אחר, וקצת משמע דטפל לדין הראשון, דעיקר "קדשהו בתפילה" זהו בשבת ויו"ט, אלא דמ"מ גם בר"ח וחיה"מ אומר יעלה ויבוא.

ונראה שהרמב"ם למד זה – דגם למסקנא נשאר חילוק בין הזכרת שבת ויו"ט להזכרת ר"ח וחיה"מ – מהגמ' בברכות (מט:) דבשבת ויו"ט אם שכח להזכיר וחתם בונה ירושלים, אבל לא התחיל ברכת הטוב והמטיב, מברך ברוך אשר נתן כו' בא"י מקדש השבת, או מקדש ישראל והזמנים. אבל בר"ח וחיה"מ מבע"ל אם חותם, והרמב"ם פסק דאינו חותם. והראשונים דנו אם פתיחת הברכה היא בשם ומלכות, אבל דעת הרמב"ם דאינו בשם ומלכות, ולפי"ז בר"ח וחיה"מ שאינו חותם אי"ז ברכה כלל, רק הזכרה בעלמא ונטפל לברכת בנין ירושלים. וכן נראה דעת ראב"ה שהביאו הרא"ש והמרדכי ריש תענית שלמד משם לענין מי ששכח לומר גבורות גשמים וגמר הברכה, אך טרם התחילת אתה קדוש, דאומר משיב הרוח ומוריד הגשם.

וצריך להבין טעם החילוק למה בשבת ויו"ט מברך ברכה לעצמה, ובר"ח וחיה"מ רק מטפיל הזכרה לברכה שגמר. ונראה דמזה למד הרמב"ם דגם למסקנא יש חילוק בין הזכרת שבת ויו"ט שהוא מצד קדושת היום, וכלשון הרמב"ם שאומר "קדושת היום" באמצע, ולקדושת היום הרינו תקנו ברכת מקדש השבת ומקדש ישראל והזמנים לקידוש, ולכן זה ששכח מברך ברכת קדושת היום. אבל בר"ח וחיה"מ דאין הזכרתם משום קדושת היום, מבע"ל שם לא תקנו ע"ז ברכה, אלא אומר הזכרה בעלמא והיא נטפלת לברכת רחם.

וחמישי של תעניות ומעמדות ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בשומע תפלה ואם לא אמר אין מחזירין אותו, ואין בהן הזכרה בברכת המזון ע"כ.

ויש לעמוד על שינויי לשון הברייתא, דלגבי ימים שיש בהם קרבן מוסף קאמר דאומר "מעין המאורע" בעבודה, ויש בהם "הזכרה" בברהמ"ז. וכן לגבי תעניות, בשמנ"ע נקרא "מעין המאורע", ובברהמ"ז נקרא "הזכרה". ועוד, דלגבי מעין המאורע מפרט איזו ברכה (עבודה או שומע תפילה), ואילו לגבי ברהמ"ז אין הברייתא מפרט באיזו ברכה מזכיר.

והנה על מש"כ דאומר "מעין המאורע בעבודה" מבאר רש"י לבקש רחמים על ישראל ועל ירושלים להשיב עבודה למקומה לעשות קרבנות היום. ומתבאר מדבריו, דענין "מעין המאורע בעבודה" היינו לפרט בברכת השבת העבודה את העבודה הפרטית של יום זה.

ונראה שלשון "מעין המאורע" הוא כלשון וכענין הגמ' בברכות (מ.) ר' יהודה אומר בורא מיני דשאים, א"ר זירא כו' מ"ט דרבי יהודה אמר קרא ברוך ה' יום וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו אלא לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו, הכא נמי כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו עיי"ש, והוא ענין פירוש וכהא דר' יהודה שהיה מפרט בורא מיני דשאים, ועיי"ש ברש"י ד"ה כל יום ויום, בשבת מעין שבת, ביו"ט מעין יו"ט.

וזהו הדגשת הברייתא ד"מים שיש בהם מוסף", דאין זה סימן בעלמא, אלא סיבה. דבברכת העבודה צריך להזכיר ר"ח כדי לפרט השבת העבודה של יום זה.

וכן הזכרת מעין המאורע בתענית בשומע תפילה, דכשמבקש שישמע תפילתנו מפרט ענין התענית שבצרה גדולה אנחנו.

ומובנת ההדגשה דאומר מעין המאורע בעבודה, או בשומע תפילה, דזהו מהות הדין, דבברכת עבודה מפרט מעין עבודה, ובברכת שומע תפילה מפרט מעין שמיעת זעקה.

וממילא מובן בפשיטות מה דמבע"ל אם מזכירים ר"ח בברהמ"ז ולא קמבע"ל לענין תפילה. דבתפילה הזכרת מעין המאורע היא מצד הברכות עצמן שצריך לפרט מעין היום, ולענ"ז פשוט דאין שום חילוק בין שבת ויו"ט לבין ר"ח. וכל הספק הוא בברהמ"ז, דאין בהזכרת היום שום פירוש בענין הברכות, אלא הוא מדין הזכרה דהיום מחייב בהזכרה, ובזה יש מקום לחלק דשם רק שבת ויו"ט שיש בהם איסור מלאכה (וכן חנוכה משום פרסו"ג) מזכירים, אבל לא בר"ח כיון שאין בו איסור מלאכה.

ג. וצריך להבין מהו באמת גדר חיוב הזכרה בברהמ"ז. ומתוך צדדי ספיקת הגמ' אם מזכירים גם ביום שאין בו איסור מלאכה, מבואר דנוגע לאיסור מלאכה וקדושת היום.

משום דהחויב הזכרה מחייב בתפילה ובברהמ"ז, דזהו דין קדשהו בתפילה, דצריך להתפלל בשביל להזכיר. וזהו הטעם שאם לא הזכיר חוזר, דאף שכבר התפלל, אבל החיוב חזרה מחייבו שוב בתפילה. וכן בברהמ"ז. ולכן, במקום דאי בעי לא אכיל כלל, א"א לומר דהחויב הזכרה מחייב בברהמ"ז, דאיך יתכן דמשום חיוב הזכרה יהיה חייב לברך ברהמ"ז, והרי אי בעי לא אכיל ולא היה חייב בברהמ"ז מעיקרא. ולכן בר"ח וחווה"מ דאי בעי לא אכיל, ע"כ אין ההזכרה אלא בגדר דאם מברך צריך להזכיר, אבל אין החיוב הזכרה מחייב בברהמ"ז, ולכן אם שכח אינו חוזר, שהרי כבר בירך ברהמ"ז, ומה שלא הזכיר הוי מעוות לא יוכל לתקן, דאין בכח החיוב הזכרה לחייבו בברהמ"ז שנית.

[וזה יותר ניחא לכ' לשי' רבינו יהודה דאם שכח של ר"ח בתפילת מנחה אינו מתפלל ערבית שתיים, לדלידיה מבואר דכל מה שחוזר ומתפלל הוא משום שהחיוב הזכרה מחייבו בתפילה. אבל גם לדעת חכמי פרובנציה יש לקיים הדברים, דאף שהחיוב לחזור הוא בעצם משום שההזכרה מחייבו להתפלל – דלכן במקום דאי בעי לא אכיל אינו חוזר וכו"ל – מכל מקום כל שהחיוב הזכרה יכול לחייבו בתפילה ודינו לחזור ולהתפלל אם שכח, ממילא נעשה זה מטבע הברכה, ובטל המטבע דתפילה בלא הזכרה, וכאילו לא התפלל כלל.]

אמור מעתה, דנתבאר ממה שמחלק הגמ' דמקום דאי בעי לא אכיל אינו חוזר ומברך ברהמ"ז, דגדר חיוב הזכרה הוא דהחיוב הזכרה עצמו מחייבו בתפילה ובברהמ"ז. (ולכן במקום דאי בעי לא אכיל אין החיוב חזרה יכול לחייבו בברהמ"ז). ונראה פשוט דבברכה המתחייבת ע"י החיוב הזכרה, הויא ההזכרה מעיקר מטבע הברכה. [וזה נכון הן לשי' רבינו יהודה והן לשי' חכמי פרובנצא, רק פליגי אם בטל גם המטבע דברכה בלא הזכרה.] ולכן, בשבת ויו"ט דצריך לאכול, החיוב הזכרה מחייב בברהמ"ז, והויא ההזכרה מעיקר מטבע הברכה, ולכן הוא נכנס גם בברכה א' מעין ג'. אבל בר"ח וחווה"מ דאי בעי לא אכיל, אין החיוב הזכרה מחייב בברהמ"ז, רק להיפך במקום שמברך צריך להזכיר ג"כ, ובכה"ג אין ההזכרה מעצם מטבע הברכה, ולכן ס"ל להרמב"ם דאינו נכנס בברכה א' מעין ג'.

ז. אלא דיל"ע, דמדברי הטור (סי' קפ"ח) מבואר דבשבת ויו"ט גופא, בסעודה ג' דאי"ח לאכול, אין מחזירין אותו בברהמ"ז. הרי דאינו נעשה חלק ממטבע ברהמ"ז כ"א באותן סעודות שחייב לאכלן. וא"כ בברכה א' מעין ג' – דלעולם הוי ציור של אי בעי לא אכיל – לא יתכן שתהיה ההזכרה מעיקר מטבע הברכה.

ובכל זאת הרי הירושלמי קאמר דמזכירין של שבת ויו"ט בברכה א' מעין ג'. וע"כ לדעת הטור, דגם מה שאינו מעיקר מטבע הברכה נכנס לברכת ברכה א' מעין ג'.

והטור לשיטתו שפסק דגם בר"ח וחווה"מ מזכיר בברכה א' מעין ג'. ודלא כהרמב"ם.

ד. והנה נתבאר דלענין תפילה לא מבע"ל לענין ר"ח, דבודאי צריך לפרט מעין המאורע בעבודה. ומה"ט גם בתעניות אומר מעין המאורע בשומע תפילה. ומ"מ מבואר בברייתא שיש חילוק, דבשבת ויו"ט מחזירין אותו, ובתעניות אין מחזירין. ופרש"י משום דלאו דאורייתא נינהו. וצע"ק דכיון דעכ"פ תיקנו להזכיר גם בתעניות א"כ למה יתחלק הדין לענין חזרה.

עוד יל"ע דבגמ' ברכות (מט:): איתא א"ר אידי בר אבין א"ר עמרם א"ר נחמן אמר שמואל טעה ולא הזכיר של ר"ח בתפילה מחזירין אותו. בברהמ"ז אין מחזירין אותו. א"ל ר' אידי בר אבין לר' עמרם מ"ש תפילה ומ"ש ברהמ"ז. ומתוך דתפילה דחובה היא מחזירין אותו, ברהמ"ז דאי בעי אכיל ואי בעי אכיל אין מחזירין אותו. ולכן שבת ויו"ט דחייב לאכול באמת מחזירין אותו גם בברהמ"ז.

ולכ' תמוה מה מק' הגמ' מעיקרא מ"ש תפילה מברהמ"ז, והרי חלוקים בתכלית, דבתפילה מחזירין משום שהוא מדין פירוש "מעין המאורע", משא"כ בברהמ"ז שאינו אלא מדין הזכרה, ומהיכ"ת להשוותם.

אכן שתי הקושיות מתרצות זא"ז. דזה ידע הגמ' בפשטות דמשום פירוש מעין המאורע אין מחזירין אותו, כדמוכח מדין תעניות, דשם ג"כ יש דין מעין המאורע ומ"מ מבואר בברייתא דאין מחזירין אותו בשביל זה. כי הפירוש אינו מעכב, וכמו בברכת הפירות דאע"ג דס"ל לר' יהודה דכמו דבעי' בכל יום ויום מעין ברכותיו כך בעינן בכל מין ומין ומ"מ מסתמא לא פליגי על המשנה דעל כולם אם אמר שהגב"ב יצא.

ומה שבר"ח וחווה"מ אם שכח הזכרה בעבודה מחזירים אותו אינו משום חיוב פירוש מעין המאורע, אלא משום חיוב הזכרה, דבודאי גם בתפילה יש דין הזכרה ולא גרע מברהמ"ז. ודין הזכרה הוא לעיכובא. אבל בתעניות אין מחזירים אותו, דאין שם חיוב הזכרה, דחיוב הזכרה ליכא אלא בדאורייתא, כמבואר בגמ' דהצד דמזכירים בר"ח הוא משום שהוא דאורייתא. וזהו שכתב רש"י דבתעניות אין מחזירים אותו משום שאינו דאורייתא.

וכיון שהחיוב לחזור בתפילה הוא משום הזכרה, שפיר שואלת הגמ' מאי שנא תפילה ומ"ש ברהמ"ז, דהרי גם בברהמ"ז יש דין הזכרה. והוצרך לתרץ דשאני ברהמ"ז דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל.

ה. ומעתה נחזור לשיטת הרמב"ם דס"ל דבברכה א' מעין ג' אינו מזכיר אלא שבת ויו"ט, ולא ר"ח וחווה"מ.

דהנה עצם סברת הגמ' דבר"ח וחווה"מ אינו חוזר בברהמ"ז משום דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל צ"ב. דסוכ"ס עכשיו אכל ונתחייב בברהמ"ז. ונראה לבאר הגדר, דמה שצריך לחזור משום הזכרה אינו משום דע"י שחיסר ההזכרה כאילו לא התפלל כלל, אלא

(ברכות מט:): וכמו שהבאנו לעיל. ולכן היא באה דוקא אחר בנין ירושלים.

ועפ"י ביאר הגר"ח גם למה ס"ל לרמב"ם דבר"ח וחווה"מ ליכא הזכרה בברכה א' מעין ג' כלל. דכיון דבר"ח וחווה"מ אם שכח להזכיר בבנין ירושלים אינו קובע בשבילם ברכה בפנ"ע, רק אומר הזכרה בעלמא הנטפלת לברכת בנין ירושלים, וכמש"נ לעיל שזו דעת הרמב"ם, א"כ א"א להכניס הזכרה זו לברכה א' מעין ג', כמו שא"א להבדיל בהבינו.

ועוד אמר הגר"ח עפ"י דהטור הסובר דגם בר"ח וחווה"מ איכא הזכרה בברכה א' מעין ג' אזיל לשי' דס"ל דגם בר"ח וחווה"מ אם שכח ובא להזכיר אחר הברכה פותח בשם ומלכות (אע"ג שאינו חותם), וא"כ יש כאן ברכה, וכנגדה שייכת הזכרה בברכה א' מעין ג'.

אבל יש לדון בזה, דאמנם לענין השוכח להזכיר בשבת ויו"ט כתב הטור דפותח בא"י אמ"ה, ודלא כהרמב"ם, אבל לענין השוכח בר"ח ובחווה"מ לא כתב אלא ברוך שנתן כו'. ואם דבריו הם בדוקא מבוואר דלענין בר"ח וחווה"מ מודה להרמב"ם דאין כאן ברכה אלא הזכרה. (וצ"ל דמפרש דמה דהגמ' דמספק"ל אם חותם ה"ה דמספק"ל אם פותח בשם ומלכות, ולמה דקיי"ל דאינו חותם ה"ה דאינו פותח בשם ומלכות.)

והגר"ח אפשר דנקט שדברי הטור הם לאו דוקא וסמך על מש"כ לעיל מיניה לענין שבת ויו"ט דפותח בא"י אמ"ה כו'.

אבל נראה להוכיח שדברי הטור הם בדוקא שהרי הטור עצמו (סי' קי"ד) הביא דברי ראבי"ה שלמד מכאן דאם חתם מחיה המתים עדיין יכול לומר משיב הרוח ומוריד הגשם, ונסמך לברכה שסיים. ומוכח שהבין דמה שאומר ברוך שנתן ראשי חדשים כו' אי"ז ברכה בפנ"ע, רק הזכרה בעלמא ונטפלת לברכה בנין ירושלים שסיימה.

(והביאור הלכה (סי' קפ"ח) צידד דגם בר"ח פותח בשם דהביא חבל ראשונים הסוברים כן ולא מצינו מי שיאמר בפירושו להיפך. ויל"ע דלכ' כל הנך ראשונים שהביאו דינו של הראבי"ה שלמד דין משיב הרוח מכאן — עי' ב"י סי' קי"ד — ע"כ ס"ל דאינו פותח בשם, דאם פותח בשם הרי יש שם ברכה ואין אפשר ללמוד מהא דר"ח להא דמשיב הרוח ומוריד הגשם.)

אבל סתימת הרמב"ם (פ"ב ברכות) משמע דבשבת ויו"ט אם שכח להזכיר בברהמ"ז לעולם מחזירין אותו, ולא רק בסעודות שהם מעיקר חיובא דיומא. ונראה בדעתו דכיון דעכ"פ צריך לאכול ב' סעודות ולברך ברהמ"ז, ואזי מחזירין אותו, נעשה ההזכרה מעיקר מטבע הברכה גם בשאר סעודות שסועד.

[ואפשר דתלוי במח' רבינו יהודה וחכמי פרובינצא הנ"ל, והרמב"ם ס"ל כחכמי פרובינצא דעכשיו שחייב לחזור ולהתפלל בשביל הזכרה, נעשה מעיקר מטבע התפילה באופן שבטל המטבע דתפילה בלא הזכרה, וה"נ דכותה כיון דבעיקר סעודות שבת החיוב הזכרה מחייב בברהמ"ז ואם טעה צריך לחזור, בטל המטבע דברהמ"ז בלא הזכרה בשבת, אפילו בשאר סעודות שסועד.]

ולדידיה שפיר י"ל דמה שמזכירין שבת ויו"ט בברכה א' מעין ג' היינו דוקא שבת ויו"ט דשם ההזכרה מעיקר מטבע הברכה, שהרי מחוייב לאכול. אבל בר"ח וחווה"מ, דאי בעי לא אכיל, ואין החיוב הזכרה מחייב בברהמ"ז, ממילא דאין ההזכרה מעיקר מטבע הברכה, ואינו נכנס לברכה א' מעין ג'.

ח. ובעיקר הקושיא למה חילק הרמב"ם דבברכה א' מעין ג' מזכיר רק של שבת ויו"ט ולא של ר"ח וחווה"מ, ידוע מה שתי' בזה הגר"ח (מובא בחי' הגר"ח סטנסיל), בהקדם קושיא אחרת דהטור (סי' ר"ח) כתב דהזכרת שבת ויו"ט בברכה א' מעין ג' היא קודם "כי אתה ה' טוב ומטיב", וכן אנו נוהגים. וקשה מאי שנא מברכת המזון שאומר רצה או יעלה ויבוא באמצע ברכת בונה ירושלים, וכך בברכה א' מעין ג' היה לנו להזכיר שבת ויו"ט בתוך המעין דבנין בונה ירושלים.¹⁰

ותי' הגר"ח, עפ"י הגמ' בברכות (כט). אר"נ אמר שמואל כל השנה כולה מתפלל אדם הבינו חוץ ממוצאי שבת וממוצאי ימים טובים מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת... מתקין לה מר זוטרא ונכללה מכלל הבינו ה' אלהינו המבדיל בין קדש לחול קשיא ע"כ. וכתב רבינו יונה דאע"ג דנשאר בקושיא הלכתא כשמואל, דאם היה אומר המבדיל היה נראה כאילו קובע ברכה לעצמה.

עפ"י אמר הגר"ח דגם בברכה א' מעין ג' א"א לכלול מעין הזכרת רצה או יעלה ויבוא, דיהיה נראה כקובע ברכה לעצמו. אלא ההזכרה בברכה א' מעין ג' אינו כנגד רצה או יעלה ויבוא, אלא כנגד ברכת השוכח שמברך אחר בנין ירושלים, כמבואר בגמ'

¹⁰ לכאורה יש לתרץ דהזכרת שבת בברהמ"ז כוללת גם ענין בנין ירושלים, שאומר והראנו כו' בנחמת ציון עירך כו', וכל ביעלה ויבוא אומר וזכרון ירושלים עיר קדשך, ולכן הם יכולים להאמר בתוך הברכה דבנין ירושלים, משא"כ בברכה א' מעין ג'. אבל דעת הגר"ח נראה דזה הוא המסובב ולא הסיבה, דכיון שבברכה א' מעין ג' אומר ההזכרה אחר הברכה, ומן הטעם שיתבאר, לכן אי"צ להזכיר בהם ענין בנין ירושלים.

מ"ד ע"ב

שינה (לחכמים) לא גזרו. (ומ"מ להניח לכתחילה אסור וצ"ל משום דכשבא להניח לכתחילה החמירו יותר בחשש שינה.) ונראה דתוס' לא ניה"ל לפרש כרש"י משום דס"ל דלמ"ד לילה לאו זמן תפילין עובר על איסור ושמרת אפילו אם היו התפילין מונחים עליו מבעו"י ולא חלצם מיד עם חשיכה, וכמבואר בתוס' לקמן מיניה עמ' ב' ד"ה ושמרת. ולכן הוצרכו לפרש דר' יעקב וחכמים ס"ל לילה זמן תפילין הוא.

ולפי"ז מבואר פלוגתא אם האיסור דושמרת אסור להשאיר התפילין עליו כשהיו מונחים מבעו"י, וכדעת התוס', או דילמא אינו אסור אלא להניחם לכתחילה, וכדעת רש"י (וכן דעת הרמב"ם). ולכ' כי ר"ת ע"כ אזיל בשי' התוס' דושמרת מחייב לחלוץ התפילין, ולכן מברך כשחולצם.

אבל יש לעי' דמקור שי' ר"ת היא מהירושלמי, ושם איתא מפורש פלוגתא בדבר זה אם מחייב לחלוץ, דהכי איתא שם אחר הדברים שהובאו לעי': ר' אבהו בשם ר' אלעזר הנותן תפילין בלילה עובר בעשה ומה טעם ושמרת את החוקה הזאת למועד' מימים ימימה ימים ולא לילות ימים פרט לשבתות וימים טובים והא ר' אבהו יתיב מתני ברמשא ותפילוי עילוי מצדדים הוה וכמין פיקדון היו בידו אית דבעי מימר לא אמר אלא הנותן אבל אם היו עליו מבעוד יום מותר ע"כ. הרי מפורש שנחלקו בירושלמי בדבר זה אם ושמרת מחייב שיחלוץ התפילין או"ד אינו אלא איסור להניח לכתחילה. ויק' לר"ת להך מ"ד דהאיסור הוא רק להניח לכתחילה א"כ מ"ט מברך בשעת סילוק. וכן הק' המלבי"ם בארצה"ח.

ב. והנה עי' במנחות שם ע"ב דאף שהמניח תפילין בלילה עובר בלאו אבל לשומרן מותר, והק' השטמ"ק איך יעבור על איסורא דאורייתא דושמרת בשביל לשומרן. ותי' דבאמת לשומרן אינו מותר כ"א כשהיו מונחים עליו מבעו"י דכל שהוא לשמרם אי"ח לחלצם עם חשיכה, אבל להניח לכתחילה אסור אפילו לשומרן. אבל רש"י לא ס"ל כן דבהדיא פי' שם דאם לשומרן מותר אפילו להניחן לכתחילה.

ונראה דס"ל לרש"י דגדר החוקה שאסרה תורה להניח תפילין בלילה הוא מדין שמירה, דצריך לשמור התפילין מלהיות מונחים בלילה, דהתורה החשיבה את ההנחה בלילה לפחיתות. (וקרוב לומר דהוא באמת משום שינה, וכמו למ"ד לילה זמן תפילין מ"מ החמירו חכמים משום חשש שינה, כן למ"ד לילה לאו זמן תפילין, והתורה חייבה להשמר מלהניח תפילין בלילה, הוא מאותו הגדר, והוא כעין הרחקה דאורייתא.) ולכן אם מה שמניח את התפילין בלילה הוא בשביל לשומרן, מותר. (ומ"מ דעת רש"י דאם היו מונחים מבעו"י מותר, דכך גזרה תורה, דההקפדה היא על ההנחה בשעה כזו.)

ולפי"ז האיסור להניח תפילין בלילה אינו סתם איסור חדש אלא הקפדה על סיום המצוה בזמנה כדי שלא לפגוע בשמירת

אבל ירקא לא. מרש"י נדה (נא:) משמע דהחידוש בירקא דוקא, אבל פירות האילן (שאינם ממין ז') גם לר' יצחק בר אבדימי מברך. אבל מדברי הגר"א (סי' ר"ח סע' ו') מבואר דטעמא דרב יצחק בר אבדימי משום דס"ל דאינו מברך בנ"ר כ"א על מין נפש, וא"כ בא לאפוקי גם פרי העץ. וק' איך ס"ל לרב יצחק בר אבדימי דבנ"ר היינו מין נפש דוקא, הא ר"ט ס"ל במשנה דמברך בנ"ר גם על מים, וצ"ע.

עוד ק"ל דהנה בגמ' פריך לר"פ מהמשנה דכל שטעון ברכה לפניו כו'. והנה עי' לעי' (לז.) בברייתא דעל אורו מברך לבסוף ולא כלום, וכתבו הראשונים דהיינו בנ"ר. וביאר הגר"א (שם) משום דמנהג הראשונים היה לא לברך בנ"ר כ"א על ביעא וקופרא ואח"כ הוסיפו ולכן הברייתא קאמר ולא כלום ולדידן מברכים בנ"ר את"ד עיי"ש, וק' א"כ מאי פריך הגמ' הכא על ר"פ מהמשנה, מי אלימא מהברייתא דתני ולא כלום, וצ"ע.

ברכת לשמור חוקיו

שי' ר"ת דדוקא על מצות תפילין היו מברכין דס"ל לילה לאו זמן תפילין והמניח תפילין בלילה עובר בעשה, ומקורו מן הירושלמי פ"ב ברכות ה"ג דאיתא שם ר' זריקן בשם ר' יעקב בר אידי כשהוא נותן על יד מהו אומר ברוך אקב"ו על מצות תפילין כשהוא נותן על ראש מהו אומר ברוך אקב"ו על מצות הנחת תפילין כשהוא חולצן מהו אומר ברוך אקב"ו וציונו לשמור חוקיו ואתיא כמאן דמר בחוקת תפילין הכתוב מדבר ברם כמאן דמר בחוקת הפסח הכתוב מדבר לא ברא ע"כ.

ולכ' כונת ר"ת דמברך על המצוה שלא להניח תפילין בלילה. אבל ק' דבסוגיין חשיב ליה ברכה לאחריה ואילו לדברי ר"ת לכ' זו היא ברכה לפנייה דהאיסור עשה שלא להניח תפילין בלילה.

עוד יש לעי' דהנה במנחות (לר.) אי' ת"ר תפילין מאימתי מברך עליהן כו' ועד מתי מניחן עד שתשקע החמה, ר' יעקב אומר עד שתכלה רגל מן השוק וחכמים אומרים עד זמן שינה כו'. ופרש"י דחכמים ור' יעקב ס"ל לילה לאו זמן תפילין ומ"מ אי"ח לחלוץ. והיינו משום דס"ל דהאיסור דושמרת אינו אסור כ"א להניח לכתחילה בלילה אבל אם כבר היו מונחין אינו עובר. ולכן אי"ח לחלוץ מיד עם חשיכה. וכעיי"ז ס"ל להשטמ"ק שם ע"ב ס"ק א'. (ומ"מ אחר הזמן דעד שתרמ"ה (לר' יעקב) או אחר זמן שינה (לחכמים) חייב לחלוץ, משום דגזרינן משום חשש שינה.) אבל תוס' פי' דחכמים ור' יעקב ס"ל לילה זמן תפילין ומ"מ גזרו משום שינה. אבל קודם הזמן דעד שתרמ"ה (לר' יעקב) או קודם לזמן

בלילה וכן לחולץ תפילין בלילה למ"ד לאו זמן תפילין ניהו. וצ"ע.

עו"כ הרמב"ן בשם ר' האי גאון דנהגו במתיבתא שלא לברך ברכה זו, אבל הרוצה לברך יברך. והטור (סי' כ"ט) תמה ע"ז דאיך אפשר לברך והרי כיון שאי"ח הוי ברכה לבטלה. אבל באמת הרמב"ן כתב דבני מערבא שבירכו השווהו להלל ומגילה וקה"ת, והרי לענין הברכה לאחריה דהלל ומגילה מפורש במשנה (ר"ה כח. ומגילה כא.) דמקום שנהגו לברך מברך ומקום שלא נהגו אינו מברך. וא"כ גם ברכת לשמור חוקיו י"ל דתלוי במנהג המקומות. והיה אפשר ל"ל דהטור ס"ל דמ"מ כיון שבמקום שלנו לא נהגו א"כ איך רשאי היחיד לברך. אכן רש"י במגילה שם כתב דבמקום שלא נהגו אי"צ לברך, וכ"כ הר"ן שם, ומשמע דהא אם רצה יכול שפיר לברך. אבל באמת הטור שחלק על רה"ג אזיל לשיטתו דמבואר מדבריו דנקט כר"ת דטעמא דבני מערבא משום דהמניח תפילין בלילה עובר בעשה, ואנן קיי"ל דלילה זמן תפילין.

מ"ה ע"א

תוס' ד"ה דחנקתיה, מש"כ בשם רע"ג דמברך לאחריו, וצ"ב טעמא כיון דלא נהנה למה יברך לאחריו. אבל ע"י בתר"י שביארו דעת ר' עמרם גאון דאף שלא שתה להנאה אבל כיון שנהנה מברך אחריו. ונראה כונתם דאף שסיבת השתיה לא היתה בשביל הנאתו, אבל כיון שסוכ"ס נהנה מברך לאחריו. אלא שצ"ב מ"ש לענין ברכה ראשונה דאזלינן בתר סיבת השתיה, ומ"ש לענין ברכה אחרונה דאזלינן בתר מה שנהנה בפועל. ונראה דהיסוד לזה ממה שאמרו בריש פירקין כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן, ואף דלמסקנת הסוגיא שם אי"צ להק"ו (ובאמת נתבאר שם עמ' ב' שיטת רש"י דגם למסקנא נשאר הק"ו) אבל מ"מ למדנו עצם גדר ב"ר וב"א, דב"ר היא על מה שרעב לאכול, וב"א היא על מה ששבע (ואפילו בכזית צ"ל דעכ"פ שבע קצת). ולכן בכה"ג דחנקתיה אומצא אינו שותה מחמת רעבון או צמאון, וא"כ אינו בכלל כשהוא רעב מברך, אבל עכ"פ לאחריו הרי שבע קצת ושפיר מברך לאחריו.

ב. והנה התוס' הקשו מהא דלע"י (לו.) בשותה אניגרון משום שחושש בגרונו דאף ששותה לרפואה אבל כיון דעכ"פ נהנה מברך, וחילקו בין מים לשאר משקין, דבשאר משקין אפילו כששותה לרפואה יש לו הנאה, משא"כ מים שכל ההנאה הוא לשבור צמאונו וכשאינו צמא אין לו הנאה כלל. (כן נראה כונתם וכן מבואר ברא"ה ובריטב"א.) אבל לשיטת רע"ג דמברך ברכה אחרונה אפילו בחנקתיה אומצא משום שנהנה, ומ"מ ברכה ראשונה אינו מברך כיון שלא שתה להנאה, א"כ אין מקום לחלק כן, ויקשה לדידיה למה מברך בפה"ע בשותה אניגרון לרפואה. וכן הק' עליו באמת תר"י.

התפילין. ונראה עפ"י לכאור שיטת ר"ת דמברך על איסור זה, דאין הפירוש שמברך על האיסור עשה, דלא מצינו כיו"ב שיברך על איסור, אלא כיון שהתורה חייבה מכלל שמירת התפילין שיחלוץ אותם בלילה, לכן בשעת החליצה שהוא גמר שמירת התפילין מברך על התפילין עצמם.

ולכן שפיר חשיב להו הגמ' ברכה לאחריה דמצות תפילין, ולא ברכה לפניה דאיסור הנחת תפילין בלילה.

ג. ומעתה יתכן דאפילו להך מ"ד בירושלמי דהאיסור בלילה הוא רק במניח לכתחילה, אבל אם היו מונחים מבעו"י אי"ח לחלוץ, מ"מ הרי בשעה שחולץ התפילין מתחייב לשמרם שלא להניחם, וא"כ סוכ"ס בשעת החליצה חלה חיוב שמירה מיוחדת שלא להניחם בלילה, ולכן גם למ"ד זה מברך לשמור חוקיו, וכנ"ל דהברכה היא על התפילין עצמם בשעה שמקיים מצוות שמירתן.

ד. והנה ש"י ר"ת דמברך ב' ברכות בשעת הנחה, להניח תפילין על תש"י, ועל מצות תפילין על תש"ר. וכתב הרא"ש דלפ"ז אם יש לו רק תש"ר מברך ב' הברכות על תש"ר. (אבל הב"י דייק דהנמוק"י חולק וס"ל דגם לר"ת אם אין לו אלא תש"ר מברך רק ברכה א', ואכמ"ל.) וצ"ב הגדר בזה למה יברך ב' ברכות על מצוה א'. והנה בעצם שינוי הנוסח דעל תש"י מברך להניח ועל תש"ר מברך על מצות, ביאר הדרישה בשם מהר"ל דעל תש"י מברך להניח משום דבתש"י כתיב וקשרתם והיינו מעשה ההנחה, אבל בתש"ר מברך על מצות משום דכתיב בהו והיו, דהיינו מה שהוא לבוש בהם. ונראה דלהרא"ש היינו דמברך ב' ברכות, א' על מעשה ההנחה (דס"ל דוקשרתם קאי גם על תש"ר) וא' על ההויה דהיינו מה שהוא לבוש. אכן לפי האמור נראה להוסיף בזה גדר דמצות ההויה היינו מה שחייב לשמרם כשהוא לבוש בהם, וכדאשכחן דיני זהירות שצריך גוף נקי ואסור בהיסח הדעת, אשר לכן מצות הנחת תפילין אינה מסתיימת עם מעשה הקשירה אלא עצם הלבישה יש לה חיובים, וזהו שמברך על מצות תפילין. וכמו"כ כשחולצם דגם בזה יש דיני שמירה מיוחדים שצריך לשמרם מלהיות מונחים עליו בלילה, דגם זה מכלל השמירה, מברך לשמור חוקיו וכנ"ל.

ה. אכן ש"י הרמב"ן בנדה (נא:) וכן דעת הרשב"א וכן בחי' הר"ן שם דהברכה דלשמור חוקיו נאמרת בגמר כל מצוה, ומש"א בירושלמי שהיא דוקא למ"ד לילה לאו זמן תפילין משום דלמ"ד לילה זמן תפילין א"כ עדיין נמשכת זמן המצוה, ואין לומר ברכת לשמור חוקיו כ"א כשנגמרה המצוה, אבל אם לא נגמרה אלא שהוא מסלק החיוב מעליו, וכפושט ציצית ביום, ויוצא מן הסוכה, אינו מברך, שלא היא חוטא מברך. (ואין הכונה לחוטא ממש, דאיזו חטא יש לפשוט הטלית מעליו, וכן לצאת מן הסוכה כשגמר לאכול, רק הכונה דעכ"פ אינו נפטר משום שגמר את המצוה כ"א משום שסילק את החיוב.) אבל הפושט ציצית בלילה, וכן על שופר ולולב, מברך. ויש לע"י למה לא כתב דכן נמי היוצא מן הסוכה בסוף הסכות, דלכ' דמי לפושט ציצית

מבואר ברא"ה דעיקר הפטור הוא משום שאינו צמא, רק שמקשה הש"ס איך משכח"ל מי ששותה ואינו צמא, ומתרץ דחנקתיה אומצא, ולזה סגי בהרגשת דוחק קצת, ואי"ז אונס ממש. אבל אילו היה נחנק כ"כ שהיה מוכרח לשתות בודאי דהיה פטור גם בשאר משקין, דומיא דמי שאנסוהו לאכול.

והמג"א הק' על הרמ"א שפסק כהרא"ה דבאנסוהו לאכול אינו מברך, והרי השו"ע פ' בסע' ט' דאם אוכל מאכל איסור מפני הסכנה מברך, ושתיק ליה הרמ"א, והרי גם שם הוא אנוס.

ובאמת דגם על הרא"ה יש להקשות כן, דהרא"ה בר"ג ג' שאכלו כתב דמי שאוכל ביוה"כ מחמת סכנה אינו מברך, ודלא כהרמ"א, וכתב טעמא דהוא מצטער על האכילה ואף דלבסוף נהנה אבל כיון דמתחילה הוא מצטער הוי כתחילה באונס. ומבואר דהפטור הוא רק מחמת האיסור שבו, דהוא מצטער מחמת האיסור, אבל אילו היה מאכל של היתור והוא זקוק לאכול מפני הסכנה לא היה פטור. וק' מ"ש ממי שאנסוהו לאכול דכתב הרא"ה עצמו דפטור מלברך.

ולמבואר החילוק ברור דכשאנסוהו לאכול אינו רעב, ואינו בכלל כשהוא רעב מברך, אבל מי שאוכל מחמת שהוא חולה מסוכן הרי אדרבא רעב הוא מאד וזקוק לאכול ושפיר הוי בכלל כשהוא רעב מברך. (רק שנחלקו הרא"ה והרמ"א בגונא שהמאכל הוא אסור והוא מצטער על האכילה אם גם זה בכלל כשהוא רעב מברך.)

תוד"ה ר"ט. מש"כ דלסעייה לר"פ מר"ט, לכ' אדרבא יקשה עליו מת"ק. וצ"ל דכונתם דר"פ ע"כ פסק כר"ט, וא"כ מאי מקשה הגמ' עליו מהמשנה דיש טעון ברכה לפניו כו', נימא דהמשנה כת"ק ור"פ כר"ט.

ועי' רש"י עירובין (יד:) הקשה באופן אחר, דכשהקשו לר"פ מהמשנה אמאי לא הקשה לר"ט. ותמוה מאד איך אפשר להקשות על ר"ט מהמשנה, הרי כמו שחולק ר"ט על ת"ק כך הוא חולק על אותה משנה. וצע"ג.

בטעמא דר"ט דמברך בנ"ר על מים, עי' ברא"ה ובריטב"א שפירשו דכיון שמים אינו זן לכן אינו מברך שהנ"ב, רק בנ"ר שבורא תשלום חסרון בריותיו, וכיון שאומר בנ"ר מתחילה אי"צ לאמרו לבסוף. ואינו מבואר כ"כ מ"ש שהנ"ב שאינו מברך על דבר שאינו מזין, ומ"ש בנ"ר שיכול לברך. ונראה עפ"י מש"י לעי' (מא:) דבנ"ר אינה ברכה על המאכל עצמו, רק דברי הוריה בעלמא, וכמש"כ הרשב"א דמה"ט נקרא ולא כלום משום שאינו מזכיר את המאכל עצמו, וביארנו בזה דברי הריטב"א שם שכתב דמש"א ר"פ דאם אוכל פירות לאחר הסעודה מברך לפניהם

ג. והנה הרא"ה העתיק בשם רע"ג דהטעם שאינו מברך לפניו כשחנקתיה אומצא הוא משום שהוא אנוס. אבל לאחריו מברך. והק' הרא"ה דא"כ לפניו פשיטא ומאי למימרא וע"כ דהמשנה בא לפוטרו אפילו מברכה אחרונה. ולכ' אינו מוכן מאי פשיטא הוא, הרי הרא"ה עצמו ס"ל דבשאר משקין מברך אפילו כשחנקתו אומצא, וא"כ בודאי חידוש הוא שבמים אינו מברך. אבל ברור דהרא"ה הבין בכונת רע"ג דחנקתיה אומצא היינו שחנקתיה כ"כ שאינו יכול להוציא ברכה מפיו, ולכן הוא אנוס מברכה ראשונה. (וכמו בשותה משקין ושכח לברך דיכול לבלוע בלי ברכה כיון דאנוס הוא.) וע"ז פריך הרא"ה דאם חנקתיה אומצא היא בכה"ג א"כ פשיטא דפטור מברך. אבל הרא"ה עצמו מפרש דחנקתיה אומצא היינו שתקוע קצת ושותה בשביל להורידו, ולכן אינו נהנה מהשתיה, אבל עכ"פ אינו אנוס מלהוציא ברכה מפיו.

אבל תר"י לא הבינו כן בדעת רע"ג, וכמה שנתבאר דהם פירשו טעמא דרע"ג דאינו מברך לפניו כיון שאינו שותה להנאה. אכן נראה דיש לקיים לשון רע"ג שהעתיק הרא"ה דהוי אנוס, גם אליבא דהבנת תר"י, והוא שדעת רע"ג דחנקתיה אומצא היינו דחנקתיה כ"כ שהוא מוכרח לשתות, והכרח כזה מפקיע משם שותה לצמא.

וממילא יש לתרץ משה"ק עליו תר"י מהשותה אניגרון לרפואה אף שכונתו בשביל מה שחושש בגרונו אבל אינו הכרח גמור לשתות, ואי"ז מספיק להפקיע שם שתיה לצמאון, דכיון שהוא צמא ג"כ א"כ שותה לב' הסיבות, לשבור צמאון וגם בשביל רפואת גרונו, והוי שפיר בכלל כשהוא רעב מברך.

ד. נמצא לפי"ג ביאורים בהא דחנקתיה אומצא, הרא"ה הבין בדעת רע"ג דחנקתיה כ"כ שאינו יכול להוציא הגה מפיו והוא אנוס מלברך. אבל יש מקום לפרש דברי רע"ג לפי הבנת תר"י דחנקתיה עד שמרגיש הכרח לשתות וממילא דאינו שותה מחמת תיאבון, ואינו בכלל כשהוא רעב מברך. ואילו תוס' והרא"ה והרא"ה ועו"ר מפרשים בפשיטות דאינו צמא אלא שותה כדי להוריד האומצא. ונראה דאלו הן ג' ציורים שונים של חניקה, דלפי הפ"י הראשון (הבנת הרא"ה ברע"ג) הוא חונק ממש, ולפי"ה השני (שהצענו בדברי רע"ג לפי הבנת תר"י) זהו הרגשה חזקה שמרגיש הכרח לשתות, ואילו לפי"ה הג' סגי במה שמרגיש דוחק קצת (וכ"כ המשנ"ב) והעיקר דאינו שותה מחמת צמאון.

ה. והנה הב"י בסי' ר"ד כתב בשם הרא"ה דאם אנסוהו לאכול אינו מברך. וכ"פ הרמ"א סע' ח'. ולכ' כי זהו ממש דומיא דמה שכתבנו בדעת רע"ג, דכיון שאינו אוכל מחמת רעבון אלא מחמת האונס אינו בכלל כשהוא רעב מברך.

ואין להקשות דהא בחנקתיה אומצא כתב הרא"ה עצמו כתוס' דרק במים פטור שאינו צמא אבל בשאר משקין מברך כיון שנהנה, וכ"פ השו"ע. הרי דלית ליה סברת רע"ג. לק"מ, דבהדיא

ולאחריהם היינו דוקא פירות ממין ז' שצריכים ברכה א' מעין ג', ואינם נפטרים בברהמ"ז, אבל שאר פירות שאינם צריכים כ"א בנ"ר, שנקרא ולא כלום, כיון שבירך ברהמ"ז ממילא נפטר. והיינו דפירות שהם מז' המינים תובעים ברכה א' מעין ג' מצד עצמם, ואינם נפטרים בברהמ"ז, אבל שאר פירות אין תובעים ברכה כלל, רק כיון שאכל חייב לומר דברי הודיה, וכיון שבירך ברהמ"ז ממילא אי"צ יותר. ועל דרך זה יל"פ דברי הרא"ה והריטב"א כאן, דדעת ר"ט דכיון שמים אינם זנים אינם תובעים ברכה מצד עצמם, רק שחייב לומר דברי הודיה, וזהו ברכת בנ"ר.

ועי' בתר"י שביארו שיטת ר"ט באופן אחר, דס"ל דאחרי מים אינו מברך וממילא דמברך בנ"ר לפניו. וק' א"כ להנך אמוראי דס"ל לעי' (מד:) דאחר מים וירקא אינו מברך, וכי יסברו דלפניהם מברך בנ"ר. אבל בזה י"ל דהנך אמוראי יסברו דבסברא זו גופא פליגי ר"ט ות"ק, ודעת ת"ק דאף שאינו מברך לאחרי מ"מ לפניו מברך שהנ"ב. ומ"מ ק' לדעת ר' יצחק בר אבדימי דגם על ירקא אינו מברך לאחרי, א"כ לר"ט היה צריך לברך לפני ירק בנ"ר, כמו לפני מים, וא"כ מ"ט נקט ר"ט מים. וצ"ע.