

בס"ד

פרק כיצד מברכין

לה, א

סי' א: ברכת היין

סי' ב: בירור מחלוקת חכמים ור' יהודה בברכת הירקות

סי' ג: בענין אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך

סי' ד: בביאור ילפותא דברכה שלפניה מק"ו

סי' ה: בענין ברכת שבעת המינין

סי' ו: ביסוד חיוב ברכה שלפניה

סי' ז: בענין תקנת ילך אצל חכם

לה, ב

סי' ח: בגדר דין אישתני למעליותא

סי' ט: עוד בביאור דין אישתני למעליותא

סי' י: בגדר ברכת היין, ודין יין מבושל

סי' יא: בביאור הגדרות 'זיין' ו'סעיד'

סי' יב: בדין קביעות על יין

סי' יג: בביאור גריעותא דשתיית שמן זית

לו, א

סי' יד: בדין ברכת השמן דשתי ליה על ידי אניגרון

סי' טו: בדין ברכת קמחא דחיטי

סי' טז: בשמועה דקורא, וביאור סברת "עיקר הפרי"

לו, ב

סי' יז: ברכת הגרעינין וחקליפין, ובהגדרת שם 'פרי' לענין ברכה

סי' יח: בדין פלפלין לערלה ולברכה

סי' יט: בדין כל שיש בו מחמשת המינין

סי' כ: בענין נתינת מין דגן לטעם או למאכל

סי' כא: הערות בדין אכילת תערובת קמח ושקדים לחולה בתוך הסעודה

לז, א

סי' כב: בדין ברכת האורז

סי' כג: בדין ברכת בפה"א בכוסם חיטה

סי' כד: ברכה אחרונה על כסיסת חטה

סי' כה: ברכת בורא נפשות רבות

סי' כו: ביאור עובדא דר"ג ור"ע

לז, ב

סימן כז: בסוגיא דחביצא

לה, א

סי' א: ברכת היין

במתני', כיצד מברכין על הפירות, על פירות האילן הוא אומר בפה"ע חוץ מן היין שעל היין הוא אומר בפה"ג.

דיוקא דלישנא דמתני' ד'חוץ מן היין', ועילוי של יין

א) לכא' צ"ע דהרי על ענבים מברך בפה"ע, ורק על משקה היין הוא דמברך בפה"ג, ומאי שייטיה לברכה דפירות האילן דתני בהו חוץ. ועוד, הא כל הפירות משקיהן אין ברכתן כמוטן אלא שהנ"ב, ומאי טעמא נקט רק יין. וברמב"ם (פ"ח מברכות ה"א) כללא כייל דכל פירות האילן מברכין עליהן בתחילה בפה"ע, ולא מזכיר מין מידי, רק בה"ב כדמייירי בדין המשקין. ועי' נחלת דוד כאן. [ובמאירי כאן איתא 'על היוצא מהן מברך בפה"ע'].

ובפשוטו י"ל, לפי מש"כ בפנ"י לקמן ע"ב לחלק בין יין לשאר משקה דמי פירות, דין עילוי גרם לו שעדיין שם הפרי עליו, משא"כ שאר משקין דמי פירות אין שם פרי עליהם כלל והו' זיעה בעלמא, ומעתה ניהא דדווקא יין אע"פ ששם פרי עליו נשתנה ברכתו מברכת פירות האילן, אבל שאר משקין אינם בכלל פירות האילן כלל.

וכ"כ הגרע"א דליכא למידק מלישנא דמתני' דלא קאמר על כל משקין דפירות, ונוציא מזה דמברך על משקין היוצאין מן הפירות בפה"ע, דלא כפסק השו"ע, די"ל דמשקה היוצא מפירי בכלל משקה הוא ויצא מכלל פרי, חוץ מין ושמן דבכלל פירי הוא. (שו"ר שמעי"ז איתא בתוס' אנשי שם, וכ"כ בקונט' מנחת שלמה להגרשז"א שנדפס ב"צהר" אהל ברוך).

ולפי"ז נמצא דאמנם עילוי של יין הוא בתרתי, חדא, עילוי משאר משקין, דשאר משקין (מלבד שמן) אין שם פרי עליהם והינם זיעה בעלמא, אבל יין שם הפרי עליו, ומישך שייך בעצם לברכת בפה"ע. ועוד, דכיון דאישתני למעליותא מן הפרי שלו, הרי קובע ברכה לעצמו לברך הגפן, ובהך דתנא הכא חוץ מן היין אשמועינן להני תרתי כחדא.

ויש לדון אם משום שהעילוי הוא בב' שלבים, וכנ"ל, מחמת עילוי לטובה מן הפרי למשקה נכבד דיון, לא נחשב שיצא מכלל פרי, אלא שנוסף בו עילוי לטובה שהוא יין, או דילמא

דאף כי יש כאן ב' עניני עילוי, כיון דסו"ס אינו בהגדרת פרי העץ, אלא קבע שם לעצמו כיון, הרי אין מקומו כלל בין פרי העץ.

וכבר נחלקו רבותינו הראשונים והאחרונים להלכה בבירך בפה"ע על היין אם יצא בדיעבד, עי' תוס' לעיל יב, א ד"ה לא דלא יצא, וכן פסק במג"א סי' רח ס"ק כב. ויעויין בגליון הש"ס להגרע"א על דברי התוס' שם ובגליון הגרע"א לשו"ע שהקשה שהרי יין שם פרי עליו, ומאי גרע מאם בירך עליו שהכל שיצא, ויעויין במשנ"ב שם ס"ק ע ובשעה"צ שם ס"ק סז שתלה הדבר במחלוקת הראשונים, והכריע למעשה דספק ברכות להקל. ויתירה מזו מצינו בדברי הריטב"א (הל' ברכות פ"ג הי"א) ורבו הרא"ה בחידושו לקמן מ, ב דאף כאשר בירך על היין בפה"א יצא¹.

ועי' במלאכת שלמה כאן בשם פי' בעל הרדים לירושלמי שדייק מלשון המשנה שלא יצא. ועי' שו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' קמט דהטעם דלא יצא הוא משום שמאחר שתיקנו ברכה בפנ"ע שוב הוי משנה ממטבע שתיקנו חכמים, וברכת שהכל שאני שתקנו שמועיל לכל דבר,

ויש לפלפל טובא לפי האמור, דכאן כאשר אישתני למעליותא להיות יין, אזי שוב דינו כמשקה, כי הוא בעצם משקה, ורק עילוי הראשון גרם לו להיות שם פרי עליו, אבל עד כמה שנתעלה להיות יין שהוא משקה חשוב, תו אין שם אוכל דפרי עליו, ועיין.

מטבע 'פרי הגפן' אי קאי על פרי הענבים או על משקה היין

(ב) ועוד נראה בס"ד, דהנה יש לחקור בהא דעל יין מברך בפה"ג, אם פרי הגפן קאי על פרי הענבים או על משקה היין. ומצינו דפליגי בזה הראשונים, דברא"ש סוף סימן ג הביא קו' הר"א ממיין היאך אנו מברכים על היין בפה"ג, הא לא מיקרי פרי לענין בכורים, וביאר דהיינו משום דלפינן מערלה שנקרא יין פרי דתנן במס' תרומות (פי"א מ"ג) ומייתי לה בפ' העור והרוטב (שם) אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הענבים ומן הזיתים, והתם יליף פרי פרי מבכורים שמשקים הבאים מהם כמו יעו"ש. ומבואר דפרי הגפן עולה על היין עצמו.

אמנם כבר העירו בלשון רש"י בע"ב (ד"ה זית איקרי), וה"ל בורא פרי הפרי, שהפרי קרוי זית ואין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו, אבל גבי גפן הגפן היא העץ והענבים הם פרי הגפן. ומבואר בדבריו להדיא דפרי הגפן קאי על הענבים, ולכן מברך על היין בפה"ג, דהענבים הוא ברכת שמים. ולכאורה כן עולה גם מפסק השו"ע סי' רח סעיף טו דהמברך על הענבים בפה"ג יצא.

והנה אי נימא כאידך גיסא המפורש ברש"י. יש ליישב בדרך חידוד לישנא דמתני' דקתני חוץ מן היין, דבאופן שמברך על היין בפה"ג, הרי אישתני ברכת הענבים שהם פירות האילן שמברך על הענבים בפה"ג, ונמצא דלא מיירי על השינוי ביין דווקא אלא בפרי האילן שהוא הענבים².

¹ ויעו"ש בדבריו דנקט להלכה דבבירך על הפת בפה"א לא יצא, וביאר טעמא דחילוקא דכאן ביין נוסח הברכה הוא 'בורא פרי', וכיון שעדיין שם פרי עליו יצא בדיעבד, אבל בנוסח ברכת המוציא לא נזכר פרי. והעירני הרב שמואל נוסבוים שליט"א דלפי דבריו נמצא דחלוקים כמה שני היוצאים מן הכלל במתני' בלשון 'חוץ' בדינם, דחוץ מן הפת היינו אפילו בדיעבד, ואילו חוץ מן היין היינו רק לכתחילה.

² ובענין מחלוקת רש"י והרא"ש יעויין עוד להלן בע"ב, מהדורא תניינא בכל האמור כאן.

במתני', ועל פירות הארץ הוא אומר בורא פרי האדמה, חוץ מן הפת וכו'.

דייקו המפרשים, דהא בכל מעשה קדירה מחמשת המינים נמי לא מברך בפה"א ולא המוציא לחם מן הארץ אלא בומ"מ, וכן אורז אליבא דהלכתא מברך בומ"מ, ואמאי השמיט להו, עי' פנ"י בע"ב דנקט דתנא ושייר.

ובצל"ח שם כתב, וצריך לומר דמשנתינו לא תני רק דבר שקובע ברכה פרטית לעצמו, משא"כ בורא מיני מזונות מקרי קצת ברכה כללית שכולל כל חמשת המינים, ולזה רמז ג"כ הג"מ לייב פישלם (מובא בספר אב בברכה) שכתב דזו ברכה אחרת לאגמרי.

סי' ב: בירור מחלוקת חכמים ור' יהודה בברכת הירקות

במתני', ועל הירקות הוא אומר בורא פרי האדמה, רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים.

ביאור דעת ר' יהודה בברכת הירקות

א) ופירש"י, לפי שיש בכלל פרי האדמה דשאים וזרעים כגון קטניות, ורבי יהודה בעי היכר ברכה לכל מין ומין.

נראה המכוון בדברי ר' יהודה דבאמת על כל מיני הירקות, גם אלו שמוגדרים כפרי האדמה מברך בורא מיני דשאים, (ועל הזרעים אומר בורא מיני זרעים), וכמו שנקט לעיקר במלאכת שלמה, [ועי' במאירי].

ואמנם כן נראה בעליל בסתימת לשון רש"י לקמן לו, א ד"ה הא ר"י בתו"ד, הלכך לירקות בורא מיני דשאים, והיינו טעמא משום שהירקות הם מין בפנ"ע, ולאותו המין יש לתקן ברכה הכי קולעת ומגדירה את המין, וכיון שחלק מהמין זה דשאים וזרעים שאינם נכללים בהגדרת פרי האדמה, שוב נתקנה ברכת בורא מיני דשאים על כולם. [אולם יעויין להלן אות ג מדברי ראשונים ואחרונים דפליגי בזה].

ובדעת רבנן יתכן דפרי האדמה לאו היינו דווקא 'פרי' הבא מן האדמה, אלא יכול ותוצרת האדמה, וזה כולל גם דשאים וזרעים. ונראה דסברי רבנן דאף יחוד פרי העץ מפרי האדמה היינו לא מצד שזה מין נפרד, אלא משום החשיבות שזה תוצרת חשובה של אילן, וזה עדיף על תוצרת האדמה, ואילו ר"י נחלק בזה, וסבר דקביעת הברכה לעצמה היינו מצד הגדרת המין, וכנ"ל.

והעירוני דיש לדון בעיקר הסברא דמצד חשיבות ועילוי נקבעת ברכה בפני עצמה, אם היינו משום שעצם החשיבות מיוחדת ברכה, או שהחשיבות היא רק היכי תימצי ואמצעי להגדיר את הדבר כמין אחר מחמת עילוי, ויחודו כמין אחר זה המיוחד לו ג"כ ברכה בפנ"ע.

והראו לשון רבינו יונה כאן לגבי תמרים, 'ובתמרים אע"פ שהם מיון כיון דלא קביעי עליהו, ולא נשתנו כמו שמשנתנים הענבים כשנעשו יין אינם קובעים ברכה לעצמם'. ולכאורה צ"ב, מאי איכפת לן במה שלא נשתנו, סו"ס יש כאן סיבת חשיבות מצד מיון. וע"כ נראה מדבריו טפי כאידך גיסא דהחשיבות היא רק היכי תימצי לקבוע אותו כמין בפנ"ע, וזהו דקאמר רבינו יונה שאם אין ניכר בו שינוי לעילוי אי אפשר מחמת החשיבות לחוד לקבועו כמין נפרד. (הערת הרב יצחק פולק שליט"א).

ולפי האמור היה מקום לומר שבזה נחלקו ר"י ורבנן, אם יחוד ברכה היינו מחמת חילוק המין, ואזי צדקה סברת ר"י שהגדרת המין היא בורא מיני דשאים, או יחוד הברכה היא חשיבות הדבר, ובדאי הגדרת חשיבות ברכת הירקות היא 'פרי האדמה', וכמש"נ.

ברם, יעויין לקמן דברי רבותינו האחרונים דבאמת מחלוקת ר"י ורבנן היא עד כמה בעינן לתקן ברכה פרטית על כל מין ומין, ראה בדברי הערוה"ש והבית אפרים.

אם רבנן פליגי על כלל דבר תן לו מעין ברכותיו

(ב) ויש לברר אם רבנן פליגי על האי כלל דנקט ר' יהודה דבכל דבר ודבר תן לו מעין ברכותיו, או שנחלקו רק כאן. ועי' ריהטת לשון רש"י שם דלרבנן 'לא בעינן לכל מין ומין מעין ברכתו'.

והנה בסוכה מו, א איתא, תנו רבנן היו לפנינו מצות הרבה, אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המצות. רבי יהודה אומר מברך על כל אחת ואחת בפני עצמה. אומר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב ברוך ה' יום יום, וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו, אלא בא לומר לך בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו, הכא נמי בכל דבר ודבר תן לו מעין ברכותיו.

ובשפת אמת שם הקשה, צ"ע דבברכות פליגי נמי ת"ק ור"י במשנה אי מברכין על ירקות בורא מיני דשאים ושם אר"ז דאין הלכה כר"י, ומסיים נמי מ"ט דר"י כמו הכא, ומ"ש התם דאין הלכה כר"י טפי מהכא, יעו"ש.

ובערוך השולחן (סימן רה סעיף ב) כתב לחלק בזה, וז"ל, אמנם באמת לא דמי כלל דהכא אפילו כי מברכין האדמה הוי ג"כ כל מין מעין ברכותיו והיינו פרי העץ בפ"ע ופרי האדמה בפ"ע ושאר דברים בפ"ע. ועוד דבמאי חלוק זרעים מדשאים לענין האדמה, וממ"נ אם מברכין על דשאים בורא מיני דשאים נברך על זרעים בורא מיני זרעים, ובאמת בתוספתא דברכות [פ"ד] שנינו כן על הזרעים הוא אומר בורא מיני זרעים על הדשאים הוא אומר בורא מיני דשאים ועל הירקות בורא פרי האדמה ע"ש אבל במשנה דמוציאין רק דשאים מכלל האדמה שפיר פסקינן דאין הלכה כר' יהודה והכי קי"ל וחלילה וחס לפקפק בזה, יעו"ש.

וכן מצאתי בשו"ת בית אפרים (אורח חיים סימן ד), וז"ל, וצריך לחלק ביניהם דהתם כיון דמברך בפ"ע שפיר ה"ל מעין ברכותיו וסגי בהך פרטא משא"כ היכא שאומר סתם על המצות לא הוי מעין ברכותיו ואף ת"ק דס"ל דעל הירקות אומר בפ"ע מודה להך דרשא דמעין ברכותיו.

והוסיף שם עוד, וז"ל, ובזה יש ליישב קצת מה דאיתא בס"ח שאומר ברוך עושה ים הגדול, וכתב הגאון מהר"א ז"ל [ביאור הגר"א] שם ס"ק ג', וז"ל, פסק כר"י משום דאזיל לשיטתו דאמר תן לו מעין ברכותיו. ולכאורה הוא תמוה דאדרבה לפ"ז לא ה"ל למפסק כר"י בהא דהא לא קי"ל כר"י במה שפסק לברך בורא מיני דשאים, וע"ש בטור וב"י בשם תשו' הרא"ש. ולפי מש"ל י"ל דאע"ג דלא קי"ל בהא כר"י לענין ירקות משום דסבירא לן דפ"ע נמי הוי פרטא קצת ומיקרי מעין ברכותיו, אבל לענין ברכות עושה מעשה בראשית

ה"ל סתמא כברכה על המצות דקי"ל כר"י דבעי מעיין ברכותיו וזה לא מיקרי מעיין הברכות, עכ"ד. והובאו דבריו בהגהות חשק שלמה בסוכה שם³.

ולענ"ד נראה לחלק באופן אחר, דהחיא דסוכה מיירי כאשר מונחים לפניו כמה מצוות לקיימן כאשר לכל מצוה ומצוה כבר נתקנה ברכה בפנ"ע כאשר מקיימם בנפרד, וע"ז קאמרינן שפיר לדידן נמי תן לו מעיין ברכותיו, דעד כמה שנתקנו ברכות נפרדות לכל מצוה ומצוה אין לכוללן יחד בברכה אחת על כל המצוות, אבל כאן שאני שהנידון הוא האם מעיקרא כשבאו לתקן סדר ונוסח הברכות נתקנה ברכה נפרדת יותר פרטית לירקות מחמת הזרעים וכו', ובה לא הודו לר"י, ודוק.

[אבל חילוק זה לא מהני ליישב הקושיא בסתירת דעת ר' יהודה לפי ביאור רבינו הגר"א הנ"ל].

אם ישנה ברכת פרי האדמה לר' יהודה

ג) ויש לברר עוד, לדעת ר' יהודה האם ישנה מטבע ברכה כזו של בפה"א, ונפ"מ לענין בדיעבד אם בירך בפה"א על הירקות, וראיתי מובא בזה כדלהלן.

בספר עובר אורח להגאון האדר"ת זצ"ל (אות רל) מביא: אמר [הרב ר' יוסף יצחק ראבינאוויץ נ"י אב"ד קהילת טורעין] בהא שכתבו הראשונים בשם רב האי גאון שצריך ברכה מבוררת, ולכן בורא פרי העץ קודם לבורא פרי האדמה. שלכאורה לרבי יהודה דס"ל בורא מיני דשאים אין ברכת בורא פרי האדמה לדידיה כלל, וא"כ תקשה בהא דברכות [מא, א] בצנן [דפוטרי] זית, דתרווייהו ברכות פרטיות.

ושוב מצא בליקוטי הרמב"ן לברכות (מ, א) דמ"מ גם רבי יהודה מודה שיש ברכת בורא פרי האדמה, מפני שיש ג' מינים. ואני אמרתי לו, שמ"מ גם לרבי יהודה ודאי בבירך בורא פרי האדמה על פרי העץ יצא, שהרי הטעם דעיקר אילן ארעא הוא כבברכות. עכ"ד.

ועוד הביאו לשון הנצי"ב במרומי שדה (כאן), ר' יהודה אומר בורא מיני דשאים. י"ל דר' יהודה מודה בעיקר ברכת בורא פרי האדמה בין בקטניות בין בלפת וצנן וכדומה, כדמוכח להלן (דף מא) בסוגיא דצנן וזית. ולא פליג אלא בעלים הנאכלים מכמה מינים, ומשו"ה ס"ל לברך בורא מיני דשאים, ולא מיני ירקות. דירקות משמע גם העלים גם מיני ירקות שהן עיקר המאכל. אבל דשאים משמע העלים לחוד שהן דשא.

וכן ראיתי בברכי יוסף סי' רו סק"ד שמצדד באריכות כן. אולם מצאתי בשאגת אריה סי' כג דפשיטא ליה דר"י לית ליה ברכת בפה"א בשום מקום, יעו"ש.

³ ועי' שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א או"ח סימן י, ב), וז"ל, ע"ד הסתירה בין הסוגיא דברכות מ' א' וסוכה מ"ו א' [אם הלכה כר' יהודה דמברך בורא מיני דשאים] בודאי שערי תשובה בסברות שונות וחילוקים שונים לא נגעלו – וגם אמ"ו בספרו ערוך לנר בסוכה שם עמד בזה ורצה לחלק, אבל האמת יורה דרכו למודה על האמת דהנכון כגירסא ישנה ג"כ דגרסינן גם בברכות הלכה וכבר רשמתי לי ברישומי דמשמע משגרת לשון הבה"ג בנדפס – והכ"י מתאים גם בזה עם הנדפס – דפסק כר' יהודה כגירסא הלזו דאיתא גם בבית נתן יעוש"ה שהאריך מאד בזה. ואף כי מע"כ הגאון אין צריך להסכמה ידי ודכותי עכ"ז לא אכחש תחת לשוני כי גם לי דבריו נראים נכונים מאוד.

ויעייין עוד בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' ו' שהפליג לחדש בכוונת רבינו הגר"א ז"ל שאין כוונתו דר"י לשיטתו על דברי הגמ' דילן, אלא על דברי הגמ' בסוכה, דהתם באמת פסקינן כדברי רבי יהודה, ונמצא לפי"ז שאף רבינו הגר"א לא נתכוון להשוות דברי ר"י בפרק הרואה עם דברי הגמ' כאן. ויעו"ש עוד בישובים דומים למה שנכתב לעיל.

ויעויין עוד בברכי יוסף שם שנקט להלכה בשם פי' ראשון לציון כאן (והביאו גם הגרע"א בתוספותיו כאן) דגם לדין אם בירך על הירקות בורא מיני דשאים יצא, כיון דאליבא דר"י לכתחילה הברכה כן.

אבל בערוך השולחן (סימן רב סק"א) כתב דלא יצא כיון דקיי"ל כרבנן, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים לא יצא וחוזר ומברך כהוגן.

בתוספות ד"ה כיצד מברכין – לא שייך להקשות תנא היכא קאי דקתני כיצד... משום דהכא סברא הוא לברך... אי נמי י"ל דקאי אמתני' דמי שמתו (ד' כ:): דקתני בעל קרי מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, והכי נמי שייך הכא לברך על כל דבר ודבר, ע"כ קאמר הכא כיצד מברכין.

כתב מהרש"א, וז"ל, היינו נמי מטעמא שכתבו בתירוץ קמא דשייך לברך על כל דבר ודבר משום דאסור ליהנות בו' כדמסיק בגמרא, אלא דתיקנו טפי בהאי תירוצא בתרא, דלתירוץ קמא דוחק הוא דקאי כיצד אסברא מבחוץ, משא"כ בתירוץ בתרא דקאי אמתני' דפרק מי שמתו ומכא סברא ודו"ק.

ונראה להוסיף בזה בהשלמת הביאור, דהנה אי תירוצא בתרא קאי באנפי נפשה יש לתמוה טובא, הרי לס"ד דגמ' קיימינן דברכה ראשונה הוי מדאורייתא ממש, וכמ"ש התוס' בהמשך הסוגי', וא"כ היכי קאי קושיית הגמ' על דברי המשנה דבע"ק דמייירי בברכות דרבנן, כמו שנתפרש להדיא בתוס'. וע"כ דהכל המשך אחד עם דברי התוס' דכיון דידע הסוגיא המסקנא דסברא הוא לכן לא מקשה תנא היכא קאי.

ויש לצרף לזה דברי הפנ"י כאן שהקשה מעיקרא מאי ס"ד כלל דהנך ברכות דמתניתין דאייירי בברכות שלפני אכילה דהוה מדאורייתא וכי אפשר לומר כן דהא תנינן להדיא במתניתין דבעל קרי מברך לאחריו ואין מברך לפניו, ואין שום טעם לחלק ביניהם אלא לפי שברכת המזון מדאורייתא משא"כ לפני המזון שהוא מדרבנן כדמסקינן להדיא שם בגמרא וא"כ דאפילו ברכת הפת הוי מדרבנן מכל שכן באינך, וכתב דהשתא הוי ס"ד דעל כרחך האי תנא דמתניתין דהכא סובר דהנך ברכות הוי מדאורייתא דאל"כ קשה תנא היכא קאי כקושיית תוס', יעו"ש. ומעי"ז איתא בצל"ח כאן ובחי' הגר"א. ונמצא לפי"ז דהס"ד דגמ' לא עולה בקנה אחד עם תירוצי התוס', וכנ"ל.

אמנם באמת במאירי כאן העתיק תירוצו השני של התוס' לחוד, ומוכח שלא כדברי מהרש"א.

ועוד יש לדון בעיקר דברינו, דאף כי בפשטות דברי התוס' בתירוץ הראשון היינו דהגמ' מעיקרא קאי עלה דמסקנא דסברא היא וכו', היה מקום לומר שאין כן כוונתם, אלא דבכולא סוגיא ידע דאיכא סברא דאסור להנות מעוה"ז בלא ברכה, רק הגמ' ביקשה מקור אחר אם ישנו לזה, ולפי"ז גם לפי תירוץ התוס' הראשון לא קאי הגמ' דווקא אליבא דמסקנא.

סי' ג: בענין אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך

בגמ', מנא ה"מ דת"ר קודש הלולים לה', מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם. מכאן אמר רבי עקיבא אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך.

דיוקים בלישנא דברייתא

(א) וצ"ב טובא. חדא, מה בא להוסיף ר"ע במה שאמר דמכאן שאסור למעום, והרי ודאי אי איכא חיוב ברכה שלפניה מה"ת, ודאי אסור למעום בלעדיה, ומה הוסיף בלשון איסור דנקט.

ועוד, אמאי נקט רק איסור למעום בלא ברכה שלפניה, ולא נקט דמי שלא מברך ברכה שלאחריה דילפינן נמי מהך קרא דקודש הלולים עובר באיסור, והריטב"א כתב דלא גרסינן 'ולאחריהם', ולפי"ז לק"מ. ועי' בצל"ח ובחגהות הרש"ש ובחגהות רא"מ הורוויץ.

ועוד מה בא להדגיש בלשון שיטעום, ולמה לא אמר בפשיטות שיאכל, ועי' הגהות הרב יעב"ץ.

גדר חיוב ברכה שלפניה – דין איסור ודין מצוה, ונפ"מ בזה

(ב) והנה למסקנת השמועה דילפינן לחיובא דברכה שלפניה מסברא דאסור לאדם שיהנה מעולם הזה בלא ברכה, כתב בספר עמק ברכה עמ' נו להוכיח מהא דלקמן (נא, א), דבברכת הנהנין איכא תרי דיני, חדא דין איסור דאסור ליהנות וכו', ועוד איכא דין מצוה, יעו"ש. [ועי' בשו"ת אבני נזר או"ח סי' לז אות ה, ובספר אשר לשלמה סי' יד, ובשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' יח אות ח].

ויסוד לדבריו נראה מלשון הרמב"ם פ"א מברכות ה"ב, ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה ואח"כ יהנה ממנו, ואפילו נתכוין לאכול או לשתות כל שהוא מברך ואחר כך נהנה, וכן אם הריח טוב ואח"כ יהנה ממנו, וכל הנהנה בלא ברכה מעל, ומסדר דבריו מבואר דאיכא תרתין, חיוב מד"ם לברך, וגם איסור מעילה. וכן ביאר מרן בעל אבי עזרי זי"ע.

(ג) ולכאורה יש למצוא נפ"מ בזה, בכה"ג שאוכל פחות משיעור כזית או שותה פחות מרביעית, הנה מצד תקנת הברכה בפנ"ע לא היה צריך להתחייב בברכה דומיא דחיוב ברכת המזון שלאחריה. אמנם אם הגדר הוא דאיכא איסור לא ליהנות מעוה"ז, א"כ אפילו מי שנהנה בכ"ש חייב בברכה.

וכן נראה מדברי הרמב"ם הנ"ל, דעיקר חיוב ברכה שלפניה מתקנת ד"ם היא על אכילת כשיעור, ומ"מ מחויב לברך אפילו על אכילה או שתיה כל שהוא משום דין איסור מעילה.

[וכן העירו לדקדק בלשון רש"י ורשב"ם פסחים קיד, ב גבי ברכת בפה"א על טיבול ראשון דנקטו הך סברא דאסור לאדם ליהנות מעולם הזה בלא ברכה, יעו"ש, ונראה דהיינו טעמא משום דהתם מיירי באכילה פחות מכזית, וכעיי"ז ברש"י בסוכה כו, ב ד"ה נטלו במפה].

מעתה יש לדון לפי ס"ד דגמ' דילפינן מקרא דקודש הלולים, אי ילפינן דין חיובי שישנו דין ברכה שלפניה, ומסברא י"ל דזהו רק על אכילה או שתיה חשובה כשיעור, או שלמדנו מהאי קרא דין איסור שלא לאכול או לשתות מאומה בלא ברכה, וכהך גיסא מפורש בדברי ר"ע דאסור לאדם שיטעום כלום, והיינו דכיון דהוי דין איסור לכך אפילו טעימה אסורה בלא ברכה, ולא רק אכילת כשיעור, וזוהי התוספת בדברי ר"ע על דברי ת"ק.

מקורו של ר"ע לאיסור טעימה

(ד) אבל צ"ב מנא ליה לר"ע הך איסורא דטעימה מהאי ילפותא דקודש הלולים. ובאמת הצל"ח הביא בשם מחותנו הגאון מוהר"ר מאיר בומסלא ז"ל שפירש מה דנקט ר"ע לשון דעד שיברך אסור למעום, היינו משום דטעימה בכל שהוא. והקשה עליו הצל"ח, דהא מהיכי תיתי ליה לר"ע שיהא חייב בכ"ש בלחוד בברכה ראשונה, הא עד השתא לא סבירא לן הך דאסור לאדם שיהנה, וא"כ מה נשתנית ברכה זו מברכה שלאחריה דבעי שיעור.

וביאר שם לפי דברי הכס"מ בהל' ברכות (פ"ג ה"ב), וז"ל: ואכתי קשיא לי מה ראו חכמים להחמיר בברכה שלפניו שהיא מדרבנן יותר מברכה אחרונה שהיא מדאורייתא, ונראה לי דלכך יאמרו שבתחילה יברך על כל שהוא שמא ימלך ויאכל כשיעור וכו', יעו"ש.

וביאר הצ"ח את דבריו, דבאמת מסברא מן התורה שני הסברות שוים, ואף ברכה ראשונה צריכה שיעור, אלא שהכמים גזרו שלא יטעום כלום עד שיברך לפניה גזירה שמא יאכל כשיעור, וגזירה זו שייך בברכה שלפניה, אבל בברכה שלאחריה אם אכל פחות מכשיעור ליכא למיגזר, לכן ישנו דין כשיעור בברכה אחרונה כיסוד הסברא הפשוטה שמתחייב רק על שיעור אכילה. ומעין זה בביאורי הגר"א.

ובאמת שדברי רבינו הנוב"י מתקבלים מאוד מסברא, וגם בפשט דברי הגמ', דלפי"ז מבואר לשון איסורא דנקט ר"ע דבא לבאר דיסוד דין חיוב הברכה ראשונה על פחות מכשיעור הוא מחמת איסור, והיינו גזירה מיוחדת שגזרו שמא ימלך. [אף דצ"ב טובא, מהו לשון 'מכאן' דאיתא בדברי ר"ע, היאך זה מוכרח מעיקר ילפותא דקודש הילולים, הך גזירה נוספת מדרבנן].

ה) אולם דברי הכס"מ שכתב כן לפום מסקנא דגמ' תמוהים מאוד, שהרי ודאי דענין הנאה שייך אף בכ"ש, ולא נאמרו שיעורים בהנאה, וכמו שאם נהנה מן הריח חייב בברכה, וא"כ לסברא דמסקנא דאסור לו לאדם שיהנה א"צ כלל להך גזירה בפחות מכשיעור. וכמו שמפורש כן בדברי הראשונים, ע"י לקמן למ, א תוד"ה בצר; רשב"א לח, א ד"ה כיון; רא"ש שם סי' טז. וכן נפסק להלכה בדברי הרמב"ם שהובאו לעיל, ובשו"ע סי' רי. וזהו החילוק בין ברכה לפניה שהחמירו רבנן אף בטעימה כל שהוא, יותר מברכה אחרונה שהיא מה"ת שאין חיובה אלא על אכילה כשיעור, כי כאן האיסור הוא על הנאה, ולא על אכילה, דלאו שמייה אכילה בפחות מכשיעור.

ושוב ראיתי שכן הקשה בספר עוללות אפרים לבעל בית אפרים בפתיחה, יעו"ש. ועיי' עוד במש"כ בשו"ת בית אפרים אה"ע ח"ב סו"ס נח. ונראה שדברי הכס"מ יש להעמיד לפי שיטת רב אחא משבחא שהובא בכל בו, והובא ביתה יוסף שם.

בביאור הטעם דברכה ראשונה לא בעי שיעור

ו) ובעיקר החילוק שבין ברכה ראשונה לברכה אחרונה לענין השיעור, דבברכה ראשונה לא איצטריך שיעורא י"ל בפשיטות, דיסוד החילוק הוא בעיקר החיוב ברכה, דהנה אף כי נתבאר בדברי הצ"ח דסברא דאסור להנות מעולם הזה בלא ברכה הוי טעם גם על ברכה ראשונה וגם על ברכה אחרונה, וכן מפורש בדברי הרשב"א כאן, מ"מ הא דנתבאר בדברי הגמ' בסמוך התוספת ד"כל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה מעל', קאי על ברכה ראשונה שהיא בגדר מתיר על החפצא, אבל ברכה אחרונה זה חיוב הודאה אחר אכילתו. ומעתה נראה דלחייב בהודאה נאמר שיעור אכילה, כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת, אבל על ה'מתיר' ל"ש לומר שיעור, ופשוט.

בגמ', חד דאמר רחמנא אכילה וחד אכילה.

פירש"י, הוציאהו לחולין על ידי פדיון אם באת לאוכלו חוץ לירושלים.

ומשמעות לשון רש"י, דזה פשיטא דאפשר לחלל רבעי, וקרא אשמועינן דחיובא איכא לחללו קודם אכילתו חוץ לירושלים. ובתוס' שכתבו וז"ל, תימה למה לי קרא הא בפ"ב דקדושין גמרינן קדש קדש ממעשר שני א"כ נילף ממעשר שני. וי"ל אי לאו קרא דהלולים הוה אמינא

דאדרבה נילף לחומרא קדש קדש משביעית ואין לו פדיון. ומבואר מדבריהם דרבנותא דקרא היינו גוף דין החילול דילפינן ממע"ש ולא משביעית דאיכא חילול ופדיון.

והנה לשון הגמ' משמע ברש"י דהוראת הפסוק היא שמחללו ואח"כ אוכלו, ואילו לדברי התוס' אין לזה שייכות לענין האכילה, אלא החידוש הוא עצם מציאות החילול, אך צ"ע לרש"י מה יענה על קושיית התוס' דאיכא ילפותא ממע"ש, ומאי בעינן להך דרשא.

ועכ"פ נראה דלשיטת רש"י לא ילפינן עיקר הדין חילול ממע"ש, כיון דעצם הדבר דבעי לחלל, ואי אפשר לאכול הפירות חוץ ממע"ש לא ידעינן אלא מהאי ילפותא דאחליה והדר אכליה, וכן מפורש בדברי הר"ש במס' מעשר שני דהא דצריך להעלות הפירות רבעי לירושלים ואינן נאכלין בגבולין אלא ע"י חילול לא מפרשי בקרא אלא דילפינן כולה מילתא מהאי דאחלי' והדר אכליה.

סי' ד: בביאור ילפותא דברכה שלפניה מק"ו

בגמ', אשכחן לאחריו לפניו מנין, הא לא קשיא דאתיא בק"ו כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש.

ובתוס' ד"ה לפניו, וז"ל, לאו ק"ו הוא דא"כ תהא ברכה דלפניו מדאורייתא וכו', וכ"כ הרשב"א, והוסף, אלא משום דלא סלקא הא שמעתא לא דייקנן בה כולי האי. וברא"ש סי' טז, וז"ל, דלאו ק"ו גמור הוא דמה לבסוף שכן נהנה כבר. וכ"ה בריטב"א.

מיהו בפי' רבינו חננאל (שנד' על הגליון מהדורת וגשל) מבואר דלמ"ד כרם רבעי ברכה ראשונה על ז' מינים ילפינן אף למסקנא מהך ק"ו, ולמ"ד נטע רבעי דינא הכי בכל גידולי קרקע.

וביותר יל"ע, דלקמן (ב, מח, ב) מייתי תוספתא, לפניו מנין אמרת ק"ו כשהוא שבע מברך וכו', ועי' פנ"י דהוי פלוגתת הסוגיות, וכן מפורש ברשב"א לקמן שם.

ועוד יצויין בזה לדברי העמק ברכה שהובאו לעיל, דמייסד דנוסף לדין איסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, איכא דין מצוה, והוכיח כן מסוגיא דלקמן נא, א, יעו"ש, ולדבריו שם דין נוסף זה מבוסס על הך ק"ו דכשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש, יעו"ש.

ועכ"פ יש להבין סברת האי ק"ו, דשפיר יש לדחות כמ"ש הרא"ש דמה לבסוף שכן נהנה כבר, וודאי מטבע דהודאה שייך טפי לאחר שביעתו מבשעה שרעב וממתין על מזונו.

ואולי י"ל בזה, דהנה ברש"י לקמן שם ד"ה כשהוא שבע פי', מצוה לברך ולהודות על שבעו, ובד"ה כשהוא רעב, והוא בא להפיג את רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה לא כ"ש שזה צריך לברך להקב"ה יותר, ומדויק בלשונו דגבי כשהוא שבע נקט לברך ולהודות, ולגבי כשהוא רעב רק לברך, ועוד משמע בדבריו דכשהוא רעב זה ברכה על עצם ברייתו של הקב"ה⁴.

ומעתה נראה, דאמנם אם חיוב הברכה הוא גדר הודאה על ההנאה, ודאי ליכא לחיובי לברך לפניו מק"ו, שהרי עדיין לא נהנה, ואין סברא להודות מלכתחילה על ההנאה העתידה

⁴ ואמנם יש לדייק עוד בלשון רש"י שנקט שהק"ו היינו דווקא בכה"ג שהוא בא להפיג את רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה, והיינו שאוכל כדי שביעה דומיא דכשהוא שבע. אולם יעויין בלשון הרא"ש (סי' טז) דמבואר דשייך שפיר למילף הק"ו גם באופן שאינו אוכל כדי שביעה, אלא דמטעם דיו לבא מן הדין להיות כנידון י"ל דלא יברך על פחות מכשיעור שביעה, יעו"ש. וצ"ע.

לבוא⁵, אבל סברת הק"ו היא דחיוב הברכה הוא גדר ברכה על עצם הבריאה שברא הקב"ה, והמציא וזימן לו בריאה זו ליהנות ממנה, ע"ז שפיר שייך הק"ו, דכשהוא רעב הוא יותר נצרך לבריאה זו מאשר כשהוא שבע, ועי'. וראה עוד בשו"ת אבני נזר סי' לח⁶.

* * *

סי' ה: בענין ברכת שבעת המינין

בגמ', אלא דיליף לה משבעת המינין וכו'.

דברי הגר"א בענין חיוב ברכה שלפניה על שבעת המינין

א) איתא בשו"ע סימן רי סעיף ג: כל הברכות אם נסתפק אם בירך או לאו אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף חוץ מברכת המזון מפני שהיא של תורה. וכתב בביאור הגר"א, וז"ל: שהברכות כולן מדרבנן חוץ מברכת המזון כמ"ש כא, א ועוד תנן וכו' ושם בגמ' ספק וכו', ע"כ.

וצ"ב דבגמ' שם מבואר רק דמה"ת על המזון מברך לאחריו ולא לפניו, אבל אין מבואר הדין דברכה לאחריו בשאר מינין כמו שבעת המינין וכיו"ב, שזהו הרבנותא בדברי המחבר.

עוד כתב הגר"א שם, דבגמ' לה, א משמע דמעין ג' דאורייתא, וכונתו ללשון הגמ' הנ"ל, אלא דיליף לה משבעת המינין. וריהטת הגמ' דהוי דאורייתא. [וכן הוכיח בתוס' הרא"ש לקמן מד, א ד"ה ורבנן].

ועוד הוסיף הגר"א שכן מבואר לקמן מד, א. ונראה בביאור כוונתו דמשמע שם שמחלוקתם של ר"ג ורבנן בברכה אחרונה דשבעת המינין אינה אלא במטבע הברכה אי מברך שלש ברכות או ברכה אחת מעין ג', אבל לא משמע דאליבא דרבנן דמברך רק ברכה אחת מעין שלש אינה אלא מדרבנן.

וכתב עוד שכן דעת הרשב"א, אבל דעת הרמב"ם דכל זה הוא אסמכתא, מדהוצרך מתחילה לדחוקי למילף מקמה וזכרם, וכן הברייתא דיליף מקודש הלולים, ש"מ דליכא למילף בשבעת המינין דאורייתא.

ברם, על הקו' מדברי הברייתא דיליף מקודש הלולים כבר תירץ הרשב"א בד"ה א"נ, וז"ל, וא"ת לאחריו בכרם למה לי מהלולים הא בהדיא כתיבא ביה ואכלת ושבעת וברכת והא גבי שבעת המינין כתיב. י"ל דהתם ביין דוקא דומיא דזית משום דכתיב ביה זית שמן

⁵ ועי' לשון ספר החינוך (מצוה תל), והענין הזה שחייבנו האל ברוך הוא ברכה בקריאת התורה לפניו ובמזון לאחריו, מן הדומה שהטעם לפי שהוא ברוך הוא לא ישאל מן החומר לעבדו ולהודות במובו רק אחר שיקבל פרם ממנו, כי החלק הבהמי לא תכיר במובה רק אחר ההרגש.

⁶ ובר מן דין נראה דישנם סברות לכאן ולכאן בחיוב ברכה, שהרי גם אחר הק"ו לחייב ברכה לפניו מברכה שלאחריה, הרי מהאי טעמא לא מוקמינן חד קרא לברכה שלפניה, ובשפ"א הביא קושיא זו, ויעו"ש שכתב, וז"ל, לע"ד לק"מ דנחי דמסברא כשהוא רעב לא כ"ש מ"מ לימוד הפסוק צריכין אנו לאוקמא אהא דמצינו בפסוק כגון לאחריו דמצינו בבחמ"ז דע"כ יש טעם מה דבחמ"ז כתוב בתורה ולפניו נלמוד בק"ו וכיון שיש כאן ריבוי יותר מסתבר לאוקמא אמה דמצינו [כיוצא בו מפורש בכתוב דהיינו לאחריו] אף על גב דלפניו חמור יותר וזה ברור לדעתי, עכ"ל. ונראה הביאור דבאמת יש גם סברא לחיובא לאידך גיסא דווקא ברכה לאחריה, אף דבאמת בגדרי ק"ו חשיב ברכה לפניו חומר כלפי ברכה שלאחריה, ולכן אם מצינו מפורש במטבע ברכה שלאחריה, מוקמינן קרא כה"ג.

דמשמע שעל השמן קאמר, ומעמא משום דהשמן והיין עיקר הפרי דאישתנו לעילויא, אבל על הענבים עצמן לא אשכחן אלא מקודש הלולים ואף היא לאהריו ולא לפניו.

ולפי דבריו נמצא לכאורה דברכה שלפניה ביין ושמן נוכל למילף בק"ו מקרא דואכלת ושבעת וברכת, ויהא החיוב ברכה שלפניה גם דאורייתא.

הערה לפי הנתבאר בגדרה של ברכה ראשונה

ב) אמנם נראה לדון בזה לפי מה שנתבאר לעיל בגדר חיוב ברכה שלפניה דל"ש לדון בזה ק"ו מברכה שלאחריה בתורת חיוב הודאה, דודאי מישך חיוב הודאה כשהוא שבע טפי מאשר כשהוא רעב, אלא זה גדר חיוב ברכה על הבריאח של השי"ת שברא אותו המזון, וכן העלינו בס"ד מדקדוק לשונות רש"י, הנה כי כן, י"ל דדוקא מקרא דקודש הילולים דזה גדר הילול ושבת איכא למילף ק"ו מברכה אחרונה לברכה ראשונה, אבל מקרא דחיובא דברכה דואכלת ושבעת וברכת שזה ודאי חיוב הודאה על המזון שאכל, בהא מיהת ליכא למילף ק"ו, ועי' היטב. [ובדומה לזה העיר בספר הליכות יצחק סימן יד].

והנה בגמ' בע"ב גבי ברכת היין דקאמר, אלא חמרא דאית בה תרתי סעיד ומשמח... אי הכי נברך עליה ג' ברכות. ולכאורה צ"ע, דהא בגמ' מד, א מבואר הטעם דעל שבעת המינין מברך לרבנן רק ברכה אחת מעין שלש משום שארץ הפסיק הענין, וכיון דזה ילפותא מקרא, מה בכך דזה סעיד ומשמח שנברך ג' ברכות.

ולדברי הראשונים דברכת ז' מינין דרבנן, וע"כ דארץ הפסיק הענין היינו דאינם בכלל הפרשה דחיוב ברכה מה"ת כלל, א"כ קושית הגמ' היא דכיון דדמי כ"כ לפת דזה סעיד ומשמח, למה אינו בכלל חיוב ברכה דאורייתא.

ואולם לדברי הרשב"א דפי' ארץ הפסיק הענין היינו דאין מברכין ברכה גמורה, מ"מ יסוד ההפסק הוא המילים 'תאכל בה לחם', דמשמע דדוקא על לחם תברך ברכה גמורה, ומעתה י"ל דפריך הגמ' דאם הוי גם סעיד וגם משמח בעי הגמ' שיחשב כמו לחם, ותהא הגדרת לחם רחבה יותר מפת חיטין, ועיין.

(ובעיקר ההוכחה דברכת שבעת המינים דאורייתא, יעויין צל"ח ודברי דוד כאן, ובשו"ת מנחת ברוך סימן ה).

סי' ו: ביסוד חיוב ברכה שלפניה

בגמ', אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיחנה מן העוה"ז בלא ברכה.

אי ברכה שלאחריה נמי ידעינן מסברא דאסור ליהנות

א) בפשוטו נראה דסברא זו אמורה רק בברכה שלפניה ולא בברכה שלאחריה, דהנה גדר האיסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה מבואר בגמ' בסמוך הוא איסור גזילה ומעילה, וזהו קודם ברכה ראשונה, אבל אחר ברכה דהרי הוא לבנ"א ליתא לאיסור זה, וכן מפורש להדיא בדברי תר"י בפי' בגמ' בשבת קט, א, וז"ל, ולאחר הברכה והאכילה היו אומרים שנתנה לבנ"א, ובהיתר אכלו מה שאכלו, שכבר בירכו עליו בתחילה.

וכן בתוס' ובראשונים לקמן לט, א בדין אכילה פחות מכשיעור איתא דבברכה שלאחריו בעי שיעורא, אבל בברכה שלפניו אפי' פחות מכשיעור דאסור ליהנות וכו', ומבואר דבברכה לאחריה ל"ש סברא זו.

אמנם הרשב"א בשמעתין כתב דבשאר מינין גם ברכה לאחריהן ילפינן מסברא, ולקמן דף לט שם לא העתיק חילוק הראשונים הנ"ל, ועי' ט"ז סי' ריב סק"ז, וצ"ע דל"ש מעילה וגזילה אחר ברכה ראשונה.

עוד צ"ע לפי"ד הרשב"א בהא דנחלקו אמוראי לקמן מו, ב במיא וירקא אי מברך עליהם ברכה אחרונה, מ"ט לא איכלל להאי מ"ד בהא דאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, וכשם דפשיטא לן דמברך עליהם ברכה ראשונה.

ב' סיבות חיוב לברכה אחרונה

ב) והנה הבאנו לעיל בספר עמק ברכה עמ' נו הוכיח מהא דלקמן נא, ב, דבברכת הנהנין איכא תרי דיני, חדא דין איסור דאסור ליהנות וכו' ועוד איכא דין מצוה, יעו"ש. ולדבריו שם דין נוסף זה מבוסס על דף ק"ו דכשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש, יעו"ש.

ולעיל הבאנו יסוד לדבריו מלשון הרמב"ם (פ"א מברכות ה"ב), ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה ואח"כ יהנה ממנו וכו' וכל הנהנה בלא ברכה מעל, ומסדר דבריו מבואר דאיכא תרתין, חיוב מד"ם לברך וגם איסור מעילה.

אכן פשטות לשון הרמב"ם שלא זכר מקור נוסף לחיוב ברכה לפניה נראה דבאמת מצד המחייב של הסברא דאסור להנות מעוה"ז בלא ברכה הוא דאיכא תרי הלכתי דחיוב ברכה.

ונראה לבאר בהקדם לשון רש"י בד"ה אלא סברא, אלא סברא הוא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם, ומבואר דיסוד הסברא לחיוב ברכה לאו משום איסור מעילה הוא, אלא אית לי' חיוב ברכה להודות על ההנאה.

ומעתה מבוארים דברי הרשב"א, דבכלל החיוב ברכה להודות על ההנאה גם ברכה לאחריה, ואע"ג דל"ש בזה מעילה, וליכא הדין איסור, מ"מ סברת החיוב ברכה שייכא נמי הכא.

ויתכן עוד, דאיכא איסור זה אף בכה"ג שאין מברך ברכה אחרונה, דאיסור עצמי הוא שנהנה בלא ברכה, ואע"ג דלא מעל, וכן משמעות לשון הגמ' אסור לו לאדם וכו' וכל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה מעל, משמע דאיכא איסורא לבד המעילה, ועי'.

אולם בשיטת הראשונים דסברי דהך דאסור ליהנות אינו כולל ברכה שלאחריה נראה בגדר האיסור כמו שכתב הריטב"א, וז"ל, והיאך יטול אדם מה שאינו שלו ולא יטול רשות.

כאילו גוזל – גזילת הברכה

ג) והנה בגמ' בסמוך, א"ר חנינא בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל, ופירש"י, את ברכתו, ועי' מהרש"א בח"א דא"צ לזה, אלא גוזל ממש להקב"ה אותו דבר שאוכל ונהנה ממנו דקודם הברכה שלו הוא.

אולם נראה בטעמיה דרש"י, דדייק לישנא דגמ' **כאילו** גוזל וכו', ובגמ' לעיל איתא דמעל ולא כאילו מעל, [ובאמת כ"ה בל' הבריתא, אבל בלישנא דר"י אמר שמואל איתא כאילו נהנה מקדשי שמים, וצ"ע בזה, ויעו"י ברש"י דהשווה מילייהו]. וע"כ דלא מיירי הכא מגזילת הדבר גופא אלא מגזילת הברכה, ובזה באמת אין כאן גזילה ממש אלא כאילו גזילה.

ומבואר היטב לפי"ז מה שנתבאר דהחיוב ברכה הוי דבר בפנ"ע מהאיסור מעילה על הדבר, ועלה קאי גזילת הברכה, נוסף על דין גזילת הדבר.

בגמ', אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה.

כתב בפני יהושע כאן, וז"ל, משמע מלשון כל הפוסקים, דלפום הך מסקנא דהכא, כל ברכת הנהנין הן מדרבנן לבר מברכת המזון לחוד, ולרשב"א ברכת ז' מינין דלאחריו נמי מדאורייתא אבל בשאר ברכות מודה. ולענ"ד לכאורה יש לתמוה, דהא בכל הש"ס משמע דמידי דאיתא מסברא הוי מדאורייתא, ואדרבה מקשה הש"ס הא למה לי קרא סברא הוא, ובאמת מלשון התוס' [ד"ה אלא סברא, ויעויין עוד בד"ה לפנינו לכ"ש] אין הכרע, דאפשר דמה שכתבו וקרא דנסיב לעיל היינו אסמכתא בעלמא, אפשר דנתכוונו לזה הענין עצמו, דכיון דסברא הוא תו לא איצטריך קרא.

ובשו"ת בית אפרים (אבהע"ז ח"ב סוף סי' נח) כתב בזה, וז"ל, דבר ברור הוא, דמה דאמרינן סברא, הוא דאורייתא, וכל הש"ס מלא מסברת התנאים והאמוראים וסומכים על זה בדאורייתא בין להקל ובין להחמיר, וכן אשכחן חזקה אין אשה מעיזה, וחזקה אין אדם פורע תוך זמנו כו' שהם מצד הסברא ומהני אף להוציא מחזקת אשת איש ומחזקת ממון, ומ"מ א"ש הא דאמרינן סברא הוא אסור שיהנה כו' הוא סברא שאינה פשוטה כ"כ שנאמר שהוא ד"ת, רק דרבנן דתיקנו זה מחמת הסברא... ויותר נלענ"ד, דבמקום שעיקר הדבר מבואר בתורה אלא שיפול ספק בענין, אז יש לילך אחר הסברא מדאורייתא... אבל במקום שהענין מחודש לגמרי, ולולי הסברא לא ה' מקום לספק שיהי' זה מה"ת, וחכמים החזיקו הענין מצד סברתם, וכגון ברכה שלפניו, שלולי הסברא שאין להנות מהעוה"ז בלא ברכה לא היה מקום לספק שיצטרך ברכה לפניו, דהק"ו אינו ק"ו גמור כמש"ל, ולכן כשהחזיקו החכמים הסברא זהו שנקרא מדברי סופרים, והרבה דברים שתקנו חכמינו ז"ל שהם מצד סברא כגון נר חנוכה וכיוצא שהייתה סברתם שראוי לעשות זכר לנר בהדלקה וכן שאר תקנות חז"ל, ודאי שדרכיהם דרכי נועם מצד ומ"מ אינן ד"ת רק דברי סופרים לבד, עכ"ד.

סי' ז': בענין תקנת ילך אצל חכם

בגמ', מאי תקנתיה... ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות, כדי שלא יבא לידי מעילה.

והנה רבינו יונה פירש דבאמת אף אם לא ידע רק ברכת שהכל יצא מידי מעילה, אלא דאפ"ה צריך ללמוד הברכה הראויה לכל דבר. ובספר אבודרהם (הל' ברכות סי' שיב) כתב לפרש ד'בלא ברכה' היינו בלא ברכה המיוחדת לאותו דבר, ומדבריו נראה שכל שלא ידע הברכה המיוחדת איתיה בכלל מעילה.

וכן נראה לפי ביאור מהרש"א בחידושי אגדות, וז"ל, לא קאמר הכי אלא בברכות הנהנין דבשאר ברכות הקבועות אם למדו פ"א שפיר אין מקום למעות, אבל בברכות הנהנין דיש כמה שינויים בברכות ראשונות ובאחרונות לפי המין וכמה ספקות שנפלו בהן דאם שינה לא יצא וכאלו לא בירך כלל וה"ז מעל גם הברכה שבירך היא לבטלה, וע"כ ילך אצל חכם וילמדנו פעם אחר פעם עד שיהיה בקי בהן לברך מעין הברכה.

ומבואר בדבריו דלא מהני ליה מה שיודע את העצה של ברכת שהכל, שהרי מתוך כך שיש כמה שינויים וספיקות יחשוב בדעתו שהוא יודע אל נכון הברכה הראויה, ויטעה ויברך ברכה אחרת שתהיה לבטלה, ולא יצא בה ידי חובתו.⁷

⁷ אולם בדברי רבינו יונה נראה דה"ל אצל חכם' מיירי במי שאינו יודע אפילו ברכת שהכל, אלא דמ"מ בכלל הלימוד אצל חכם כל הברכות עד שידע הברכה הראויה, וכנראה למד כן מלישנא ד"למדנו ברכות, בל' רבים, ולא סגי בלימוד ברכת שהכל.

ועכ"פ' אליבא דכו"ע מבואר דזהו חיוב גמור ללמוד את סדר הברכות לפרטיהן, ולברך על כל דבר את הברכה המיוחדת הראויה לו, ומעתה צ"ב טובא בדברי הגמ' בב"ק ל, א, האי מאן דבעי למיהוי חסידא ליקיים מילי דברכות, דאטו מילתא דחסידותא נינהו, והלא זהו חיוב גמור.

ועי' באליה רבה ריש סי' רב שכבר עמד בעיקר מילתא ולא העלה ארוכה שכתב, ר"ל שלא יסמוך על הכלל שאמר שהכל יצא אלא ילמוד מילי דברכות לברך על כל מין ברכה השייך לו, עכ"ל, והרי כבר נתבאר שגם זה חיוב גמור, וכמו שמביא שם מכתבי האר"י [עי' שער המצות פ' עקב] זה לשונו, הפטר עצמו בברכת שהכל הרי זה בכלל בור שקלולוהו חז"ל.

ובערוך השולחן (סימן רב ב) ביאר וז"ל, ונראה דה"פ דהחסיד עושה לפנים משורת הדין והנה בברכות קי"ל ספק ברכות להקל והחסיד מוציא את עצמו מידי קולא זו כגון שספק אצלו אם בירך בורא נפשות אם לאו וא"צ לברך מספק והחסיד אוכל או שותה עוד איזה דבר ומברך בורא נפשות וכן כשיש דבר שספק הוא אם מברכין העץ או האדמה מברכין האדמה והחסיד אוכל עוד שני דברים שברכתן וודאי אחת העץ ואחת האדמה וכן כשיש ספק אם צריך לברך ברכה אחרונה כגון שאינו יודע אם אכל כזית בכדי אכילת פרס וא"צ לברך מספק והחסיד אוכל שיהיה וודאי בכדי אכילת פרס ומברך וכן בשתיית חמים כיוצא בזה וכן בכל מיני ספיקות רואה החסיד להוציא א"ע מן הספיקות.

ושמא יש לבאר באופן אחר, דאין כוונת הגמ' דמילי דברכות אינהו גופייהו מילי דחסידותא, אלא זוהי הדרך והמסילה לבוא בשערי החסידות, וכדיוקא דלישנא דגמ' האי מאן דבעי למיהוי חסידא, והיינו שחפץ להיות חסיד, ועל דרך שמצינו שם בגמ' האי מאן דבעי למיהוי חסידא ליקיים מילי דנזיקין, דודאי לא מסתבר דזו החסידות עצמה.

ונראה להעמיק חקר בזה לפי דברי רבינו הרמח"ל בספרו מסילת ישרים (פרק יח בביאור מידת החסידות), וז"ל, והנה כמקרה הזה יקרה למי שאוהב את בוראו ג"כ אהבה נאמנת, כי גם הוא מסוג האוהבים ותחיינה לו המצות אשר צוויים גלוי ומפורסם לגילוי דעת לבד לדעת שאל הענין ההוא נוסח רצונו וחפצו ית"ש, ואז לא יאמר די לי במה שאמור בפירוש, או אפטר עצמי במה שמוטל עלי עכ"פ, אלא אדרבא יאמר כיון שכבר מצאתי ראיתי שחפצו ית"ש נוסח לזה, יהיה לי לעינים להרבות בזה הענין ולהרחיב אותו בכל הצדדין שאוכל לדון שרצונו יתברך חפץ בו, וזהו הנקרא עושה נחת רוח ליוצרו. נמצא כלל החסידות הרחבת קיום כל המצות בכל הצדדין והתנאים שראוי ושאפשר, עכ"ל.

ונראה דקיום מילי דברכות הוא באמת בבחינת 'רחבה מצוותך מאוד', שכן מרובים הם כללותיה ופרטותיה של מצוה זו ומסתעפים לתנאים וצדדים רבים המשתנים במציאות מעת לעת, ואינם ניתנים להילמד בהיקש ודימויא בעלמא, אלא בעמל וביגיעה בביקוש האמת, להרחיב ולדון במה שרצונו ית"ש חפץ בו, וזו המסילה והדרך הסלולה למאן דבעי למיהוי חסידא.

ועי' במג"א סי' רב ס"ק לו חידוש גדול שכתב על דברי הרמ"א שאם אינו יודע מה הוא [הפרי] מברך שהכל, 'היינו אחר שלמד אבל מי שלא למד לא יאכל עד שילך אצל חכם ללמוד ברכות וכו'". וריהט לשונו משמע דקאי אף על מי שידוע ברכת שהכל, אלא שלא למד שאר פרטי הברכות. ועוד מבואר תוספת חומרא בדבריו דאין זה רק סתם חיוב לילך אצל חכם, אלא שלא יאכל עד שילך, וצ"ת.

בגמ', רבי חנינא בר פפא רמי כתיב ולקחתי דגני בעתו וגו', וכתיב ואספת דגנך וגו', לא קשיא כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. תנו רבנן: ואספת דגנך, מה ת"ל לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפניך, יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר ואספת דגנך הנחג בהן מנחג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה... תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר ואספת דגנך וכו'.

ובתוס', וז"ל, כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום שנאמר ואספת דגנך – וא"ת והא לקמן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מוקמי' ליה. וי"ל דמיירי ודאי שעושין רצונו אבל אין עושין רצונו כ"כ דאינם צדיקים גמורים וכו', יעו"ש.

וצ"ב בהגדרת צדיקים גמורים דבעינן הכא להחשב עושין רצונו של מקום.

ואולי י"ל, דהנה בגמ' בסמוך איתא, אמר אביי הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן. וביאור הענין הוא דדרכו של ר"ש בר יוחי לפרוש לגמרי מעניני עולם הזה זהו דרך ליחידים שבכל דור ודור, בני עליה מועטין שמקויים בהם דבר זה שמלאכתן נעשית ע"י אחרים, ובפרשה ד'זחיה אם שמוע' מיירי בדרך הסלולה לרבים כדברי רבי ישמעאל דהנהג בהן מנחג דרך ארץ, ועי' בספר הק' נפש החיים (ש"א פ"ח), ובספר חידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת פר' חיי שרה.

והנה בירושלמי ברכות פ"ב ה"א איתא, ר' אחי אמר משום ר' יהודה אם כיון לבו בפרק ראשון אף על פי שלא כיון לבו בפרק שני יצא. מה בין פרק ראשון ומה בין פרק שני. א"ר חנינא כל מה שכתוב בזה כתוב בזה. מעתה לא יקרא אלא אחד. א"ר עילא הראשון ליחיד והשני לציבור. הרי מבואר להדיא בדברי הירושלמי דפרשה שניה מיירי לציבור, וזו דרך אחרת מדרכן של היחידים האמורה בפרשה ראשונה, וכן איתא ברש"י פר' עקב בשם הספרי.

והנה במדרש תנחומא פר' נח מבוארים כמה חילוקים בין פרשה ראשונה לפרשה שניה של שמוע, ובתו"ד, שפרשה ראשונה עוסקת בתורה שבעל פה שאין לומד אותה אלא מי שאוהב את הקב"ה בכל ליבו ובכל נפשו וגם בכל מאוודו, שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, יעו"ש.

ומבואר דאמנם זוהי דרך יחידים צדיקים גמורים שמוסרים כל עצמיותם ללימוד התורה, ולכן זכו ועלתה בידן ומלאכתן נעשית ע"י אחרים⁸.

⁸ ובדרך דרוש נראה עוד, דהנה איתא בשבת פג, א, דאמר רבא בר רב שילא... מאי דכתיב ארך ימים בימינה בשמאלה עשר וכבוד. אלא כימינה ארך ימים איכא, עושר וכבוד ליכא, אלא למימינין בה אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאלים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. ופירש"י, למימינין – של תורה, שמפושטין מעמיהן בדקדוק ובוררין, כימין המיומנת למלאכה... למשמאלין בה – שאין יגיעים בה כל צרכן.

והנה איתא לעיל ה, א, אמרו ליה לרבי יוחנן איכא סבי בבבל. תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב, אבל בחוצה לארץ לא. ונראה דהנה פרשה שניה נאמרה באלו שלומדים תורה שלא בעמל

בגמ', דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך הצרות דרך קרפיות – כדי לפטרן מן המעשר.

בחזו"א מעשרות סי' ה ס"ק טו כתב, תיבת הצרות ע"כ ט"ס, דעיקר הכניסה היא דרך הצרות, ובגיטין פא, א ב"מ פח, א מנחות סז, ב ליתא, וכן בר"מ פ"ד ה"א ליתא.

ועיוין עוד בחי' וביאורי הגר"א שכבר נתקשה בזה, והעלה כמה אנפי לדחוק ולהעמיד הגירסא. וכן בצל"ח.

ברם, יעוין בשו"ת מהרי"ט (ח"א סימן עו) שהאריך בדין קביעות חצר, וכתב בתו"ד, וכן יש להוכיח מדאמרינן בפרק כיצד מברכין... דרך גגות דרך הצרות וכו' לפוטרים מן המעשר, אלמא חצר אינה קובעת מדאורייתא וכן פירש רש"י ז"ל שם דחצר לא מקרי בית, יעו"ש.

סי' ח: בגדר דין אישתני למעליותא

בגמ', חוץ מן היין, מאי שנא יין אילימא משום דאשתני למעליותא וכו'.

א) הנה יל"ע בהך סברא דאשתני למעליותא, אם יסודו הוא ה'אשתני', והיינו עצם השינוי שזה מפקיע מהדבר את דין ברכתו הראשון, או דעיקר הדגש הוא על ענין ה'מעליותא', דהחשיבות שנוספה בדבר מייחדת אותו וקובעת לו ברכה. ויעוין לעיל במתני' שהבאנו מדברי רבינו יונה לגבי תמרים.

ב) והנה לקמן לו, א איתא, קמחא דחיטי, ר' יהודה אמר בפה"א ור"נ אמר שחכל נהיה בדברו. וביאר הרא"ש טעם החולקים וגרים הכי בלישנא דגמ', דר"י סבר הא פירא הוא ואע"ג דאשתני במילתיה קאי, ור"נ אמר שהנ"ב הואיל ואשתני אישתני.

ולקמן בסמוך, א"ל רבא לר"נ לא תפלוג עליה דר"י... שמן זית מברכין עליו בפה"ע, אלמא אע"ג דאשתני במילתיה קאי, מי דמי התם לית ליה עילויא אחרינא הכא אית ליה עילויא אחרינא. ופירש"י, דאשתני וגרע הואיל ולא אישתני לעילויא מעלייתא. הכא אית ליה... הלכך יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא, אבל השמן מיד בא בשינויו לכלל דרך אכילתו ועיקר הפרי לכך נטעוהו הלכך פרי הוא.

ונראה בדבריו דבעיקר המחייב של ברכה נאמר שזה יהיה פרי, ויסוד דין אישתני הוא שיצא מכלל פרי, אלא דבאופן שזה משתנה לגריעותא זה לא מקבל הגדרה חדשה של פרי, ומשא"כ כאשר אישתני למעליותא שע"י השינוי הדבר בא לכלל דרך אכילתו וזה תכלית הפרי ומטרת נטיעתו ולכן מקבל הגדרה חדשה של פרי.

ולפי"ז נראה ששני הדברים אמת, דהשינוי הוא מה שגורע מהדבר את ברכתו הראשונה, אולם סיבת החיוב המחודש של ברכה זה מחמת העילוי והחשיבות שנהיה בו השתא. [ועוד הרחבנו בזה לקמן שם].

וביניעה כל הצורך, ואין מובטח להם אורך ימים מצד אורך ימים בימינה, ולכן דווקא 'תאריכו ימים על האדמה' בזכותא דארץ ישראל, ולא בחוצה לארץ.

ג) ובעיקר הגדרת שם פרי לחיוב ברכה, ז"ל מרן החזו"א במכתב שנדפס בספר הזכרון 'אבן ציון', וכן בקובץ 'אהל מרדכי': מושג פרי מצד השפה והלשון אין לו שום הגדרה לענין ברכה, שאינו מודה לה' על החתיכה שהוא אוכל אלא על המין שברא בעולמו, וכל מה שהוא אוכל הוא תולדת המין שפיר מברך, מה שמגדיר את הברכה הוא מחמת החשיבות של אכילתו, עכ"ל.

והדברים מהודשים מאוד לומר שהנידון הוא בחשיבות האכילה, ולא בחשיבות עצם הדבר מצד עצמו, וברש"י לא משמע כן.

* * *

סי' ט: עוד בביאור דין אישתני למעליותא

בגמ', חוץ מן היין, מאי שנא יין אילימא משום דאישתני למעליותא אישתני לברכה, והרי שמן דאישתני לעילויא וכו'.

א) יל"ע בעיקר סברא דאישתני למעליותא, אם זה סברא ביחס לשיעור ההנאה מן הדבר, וזהו המחשיבו ומייחד לו ברכה בפנ"ע, או דזה מעליותא בגוף החפצא שדבר זה טעון ברכה מיוחדת, ולא מצד ההנאה היוצאת ממנו.

ובתוס' ר"י החסיד ובתוס' הרא"ש חק' בהא דאמרין דשמן אישתני למעליותא, דמאי שינויא לעילויא איכא כיון דאי שתי לה בעין נקרא מזיק ופטור מן החומש וכו'. ותרץ כיון דאישתני לעילויא ע"י אניגרון עילויא קרינא בהו. וכן מבואר בדברי הרשב"ץ כאן, וברשב"א לקמן לו, א.

ומדבריהם נראה דהגדרת המעליותא הוא ביחס להנאה שמפיקים מהדבר, ולא איכפת לן במה שהחפצא אינו משתבח כלל, ואדרבה החפצא כמות שהוא גרע שא"א ליהנות ממנו לולי שמעריבים אותו באניגרון.

אולם עי' בדברי הגרע"א בדרו"ח שנקט בלשון קושיא דכיון דלא שתי ליה לשמן זית אלא ע"י אניגרון לא יחשב זה כעילויא. ובפשוטו היה מקום לומר, דגם ביחס לחפצא דשמן זית הוי עילויא כלפי מה שהיה מקודם לכן פרי הזית, כי שמן זית הוא דבר חשוב בעצמותו שמועיל למאור וכיו"ב וזה בריאה חשובה, וזה מעליותא ביחס לגוף החפצא דזית, ודוק.

ב) וכיו"ב מבואר בדברי החת"ס שכתב בנידון דברי הרא"ש לעיל ריש פרק ב דלא תקנו ברכה רק להנאת מעיו, דמכאן ראייה ברורה לדבריו, דסברות של סעיד ומיזן הוו בהנאת מעיו ולא בהנאת גרונו, יעו"ש. ומבואר בדבריו דחשיבות מיזן וסעיד זה מחמת הנאת מעיו שמפיקים מהם, ולא משום חשיבות בגוף הדבר.

אולם לפי דברינו הנ"ל, באמת אין ראייה מוכרחת לדברי הרא"ש, די"ל דאף אם המחייב בברכה זה הנאת גרונו, מ"מ מיזן וסעיד נותנים חשיבות לגוף הדבר.

ויש לדון בסברת 'משמח' דלפי רבינו יונה קאי גם למסקנא אי הוי נמי מעליותא בהנאת מעיו, ולא מסתברא הכי. אכן לפי דברינו י"ל דאין מוכח דאזלינן בתר הנאת גרונו, דמשמח זה חשיבות בגוף הדבר.

ג) אכן יש לדון בסברתנו זו דסעיד נותן חשיבות בגוף הדבר, דהנה בשמעתין מבואר דכאשר שותה מקצת יין סעיד ואם שותה הרבה גורר תאווה אכילה ולא סעיד. והנה בשו"ע סי' רח, יז סתם דיין ברכת המזון פוטרתו ולא חילק בזה בין אם שותה מקצת או הרבה, ובביאור הלכה שם (ד"ה ברכת שלשה) הקשה דה"ל להשו"ע לחלק דבשתה טובא אין יוצא

אפילו בדיעבד כשבירך בהמ"ז, כיון דלאו סעיד אלא גריר, יעו"ש. [ועי' חזו"א סי' לד סק"ו שהקשה על תירוצו].

ולכאורה יש לדון לחדש דאם סברת סעיד זוהי סברא מחמת ההנאה, אזי באופן כזה שהוא לא נהנה באופן דסעיד אלא באופן דגריר, שוב אין כאן המעליותא דיין לצאת חיובו בברכת המזון, אבל אם 'סעיד' זו נתינת חשיבות לגוף הדבר שנהנה ממנו, אזי גם בגוונא שאינו נהנה באופן דסעיד, הרי סו"ס היין הוא חשוב ומתאים עליו ברכת המזון, וסברת הגמ' לחלק בזה הוא מצד מציאות הדבר דשתיית יין אינה בכל גווני סעיד, אבל אין זה מוריד מחשיבות החפצא דיין באופן שאינו שותהו דרך חשיבותו, וצ"ע.

ד) אלא שיש לעיין דמצינו בדברי השו"ע סי' קפד סעיף ה דהשיעור שיכול לברך אחר אכילתו היינו עד שיתעכל המזון במעי, והיינו כל זמן שאינו רעב, ויעו"ש במשנ"ב דלאחר זמן זה בטלה הברכה. ולכאורה נראה מזה דהברכה מיתלי תלי בשיעור זמן שהוא עדיין נהנה מהמאכל, ומטבע הברכה היא על הנאותו מהמאכל, ואין הדבר תלוי בחשיבות הדבר שנהנה ממנו, שיודה על בריאת הדבר החשוב, דא"כ יודה גם לאחר זמן הנאותו.

אכן יעויין בחזו"א סי' כח סק"ד שמכריע שאין גדר השיעור משום שעדיין הנאה קיימת, אלא באמת שעת הברכה היא רק שעת האכילה, אלא שעד שלא נתאכל המזון במעי ואינו רעב לאכול, אזי לא חשיב בשיעור שהיה משעת האכילה, יעו"ש, ולפי"ז יש לדון דבאמת הברכה אינה מתייחסת לשיעור ההנאה מן הדבר, אלא לחשיבות גוף הדבר, אלא דסו"ס המחייב בברכה זה מעשה האכילה, ומחויב לברך קודם שיפסיק וישעה מעת האכילה, ועיין.

סי' י: בגדר ברכת היין, ודין יין מבושל

בגמ', מאי שנא יין אילימא משום דאשתני לעלויא, אשתני לברכה, ורחי שמן... אלא חמרא סעיד, ומשחא לא סעיד.

א) במור ריש סי' רב איתא דעל היין מברך עליו בפה"ג בין חי בין מבושל. וכתב בב"י שם, ומ"ש דעל יין מבושל מברך בורא פרי הגפן כן כתבו התוספות (ד"ה אילימא) והרא"ש (סי' י) בפרק המוכר פירות (ב"ב צז). ודלא כרש"י והר"ש שכתבו דמברכין עליו שהכל.

ובפמ"ג (אשל אברהם סק"ב), וז"ל, וסבור הייתי לומר דה"ר שמעיה בשם רש"י לשיטתיה שפירש בריש פרק כיצד מברכין ל"ה א' [ד"ה כיצד מברכין] יין חשיבותיה, כי י"ל בגמרא עמוד ב' לבתר דמסיק שמן ע"י "אניגרון" ל"ק מ"ש משמן, הלכך מבושל נשתנה לגרעיותא, אבל אינך סבירא להו הטעם כמו שכתוב בגמרא [שם] חמרא סעיד ומשמח אף מבושל נמו, אלא שראיתי להתוספות יום טוב שם [פ"ו משנה א] על מה שכתב הר"ע ברטנורא [שם] חשיבותיה, דסעיד ומשמח, יעו"ש. ועיין נחלת צבי [עמרת צבי סימן ערב ס"ק ח] ובסימן ער"ב בב"י [ד"ה ועל יין] דיש אומרים מבושל נמי נשתנה לעלויא.

ולפי דבריו נמצא דתורף הפלוגתא בין הראשונים היא אם למסקנת בגמ' דמשני הקושיא משמן⁹, ולא בעי לחילוקים בין יין לשמן בהא דסעיד ומשמח, שוב הדרין לקמייתא לטעמא דאישתני לעלויא, או דהשתא קיימין בהך דסעיד ומשמח, ולית לן הך תנאה דאישתני

⁹ דמייירי בשותה על ידי אניגרון, ונוטה הפמ"ג דבשתיה ע"י אניגרון לא מתקיים מעלת אישתני למעליותא, וע"כ דהדר בה חסוגיא מסברא זו, אולם יעויין בתוס' הרא"ש כאן דאניגרון הוי אישתני למעליותא.

למעליותא, וסגי בהך דסעיד ומשמח אף אי אישתני לגריותא. ובזה תלוי דין יין מבושל דאישתני לגריותא, ומ"מ סעיד ומשמח.

ושמעתי לתמוה טובא בדבריו, דהנה נתבאר לעיל דהך דאישתני לעילויא ביין היינו ב' חלקים, הא' אישתני ממי שאר פירות דהוו זיעה בעלמא וברכתן שהכל, ואילו יין שם פרי עליו וברכתו בפה"ע, הב' ועוד אישתני מפרי העץ לקבוע ברכה לעצמו מחמת חשיבותו דסעיד ומשמח שברכתו בפה"ג. והנה אם באמת נשתנה היין לגריותא עד כדי הפקעת שם הפרי מעליו, דמה"ט סברי רש"י והר"ש דברכתו שהנ"ב, אזי מאי מהני לן לדידן דהיין סעיד ומשמח שיכרך עליו בפה"ג כיון דסו"ס איך שייך בו מטבע הברכה דבפה"ג, כיון דלאו 'פרי' הגפן הוא.

עוד יש להעיר, במה דבסוף דבריו מיייתי דבאמת הבישול ביין לאו אישתני לגריותא הוא, וכן מפורש במשנ"ב כאן, וצ"ב מהו הנידון בזה אי אישתני לגריותא, אטו זה נידון במציאות הדברים.

ב) ואשר נראה בס"ד, דהנה עצם הדבר דיש לדון בבישול דאישתני לגריותא, נראה דהיינו משום שהפרי נשתנה לגריותא, ויתבאר לפי מה שכבר הובא לעיל שנחלקו רש"י והרא"ש בגדר ברכת בפה"ג על היין, דבדברי הרא"ש נתבאר ד'פרי הגפן' קאי על היין בעצמו, ואילו בלשון רש"י נתבאר דהענבים הם פרי הגפן, וכאשר מברך על היין פרי הגפן מודה על הענבים שהם פרי הגפן.

ובפשוטו יש לתלות בזה מחלוקת הראשונים והפוסקים שהובאה לעיל בבירך בפה"ע על היין אם יצא יד"ה, דאם ברכת בפה"ג מוסבת על הפרי העץ שביין, יש לומר דיצא, וכל מה שלא מברך בפה"ע היינו לכתחילה משום דברכת בפה"ג מעולה יותר, וכלשון הגרע"א 'אלא שהיה לו לברר יותר שהוא מגפן'. ואולם אם ברכת בפה"ג מוסבת על הפרי של הגפן שהוא יין, הרי יש מקום לומר שפקע ממנו לגמרי שם פרי העץ.

ומעתה נראה דבאמת היין עצמו בודאי לא גרע ע"י בישולו מידי, ועדיין בחשיבותו הוא עומד שהוא סעיד ומשמח, ורק חלק ה'שם פרי' שבו יש לדון דגרע בבישולו, דפרי הענבים אין דרכו בבישול אלא לאוכלו חי, ודין הפרי בכה"ג הוא דאישתני לגריותא, וכתב במשנה ברורה (ס"ק סב) דבכה"ג שדרך אכילת בני אדם אותן הפירות הוא רק כשהם היין כגון אגוזים וכה"ג אינו מברך ברכת פה"ע כ"א כשהם חיים, וכשהם מבושלים שהכל, וברכה אחרונה בורא נפשות, אפילו אי אתרמי בשבעת המינים בכה"ג.

ובזה מבואר היטב כל חד למעמיה, דלשיטת הרא"ש דסבר דמטבע ברכת פרי הגפן היינו על היין עצמו, לא איכפת ליה במה שהחלק של פרי הענבים שבו נגרע בבישולו, דהברכה קאי על משקה היין ולא על פרי הענבים, אבל לרש"י גרע בבישולו דאף שיש בו שם פרי ואינו כזיעה בעלמא כמו שאר משקין מחמת עילוי, מ"מ הפרי שבו גרע שאינו כדרך וברכתו שהנ"ב¹⁰.

אולם שוב מצאתי בתוס' הרא"ש לקמן (לה, ב) וז"ל, וחכי קי"ל דשלקות במילתיהו קיימי, הילכך כל ירק ופרי ומיני קטניות שמוכים חיים ומבושלים מברכין עליהן לאחר שנתבשלו כהלכתן ברכתן הראויה להם קודם בשול, ומטעם זה נמי מברכין על יין מבושל בורא פרי הגפן, עכ"ל. הרי משמע יותר בדבריו דבאמת גם חלק הפרי שביין מבושל יש לדמות לפרי

¹⁰ יסוד הדברים מאת הרב בנימין בראך שליט"א, וכאן באו הדברים בתוספת נופך וביאור.

שדרכו להאכל חי ומבושל. וכ"כ בספר הרוקח הל' ברכות סי' שסח דהוי כשלוקות דאישתני לעילויא, ועי' בקרן אורה שם¹¹.

ג) אולם נראה לדון בעיקרא דמילתא שכתבנו לתלות נידון מטבע ברכת בפה"ג על מה מוסב 'פרי הגפן' על הענבים או על היין במחלוקת הראשונים והפוסקים בכירך בפה"ע על היין אם יצא, דהנה בשו"ע (סי' רח סעיף טו) איתא, אם בדיעבד בירך על הענבים בפה"ג או אחריהם על הגפן יצא. ובמשנ"ב (ס"ק ע) הביא דאם בירך על היין בורא פה"ע יש דעות בין הפוסקים, יש אומרים דיצא בדיעבד, וי"א דלא יצא וספק ברכות להקל. ומסתימת לשונו נראה שפסק השו"ע אינו תלוי במחלוקת זו.

ולכאורה יפלא טובא, דאם אמנם קוטב המלוקת נעוץ באם הברכה דבפה"ג קאי על פרי הענבים או על משקה היין, בדין היה דהפלוגתא היא ג"כ איפכא, אם מברך על פרי הענבים בפה"ג, דלשיטת הרא"ש דפרי הגפן קאי על משקה היין, מהיכי תיתי שיצא בברכה זו על הענבים.

ד) ושמא יש לבאר באופ"א סברת התוס' והמג"א דאינו יוצא בברכת בפה"ע על היין, דהנה י"ל לאידך גיסא, דהנה יל"ע לפי ביאור רש"י דברכת בפה"ג היא ברכה על פרי הענבים, מפני מה על הענבים עצמם אין מברכים הגפן, ובפשוטו דבאמת מצד הגדרת המין אין הגפן מוגדר כמין בפנ"ע המחייב ברכה פרטית בפנ"ע, וברכתו המיוחדת הראויה לו היא ברכת בפה"ע, אלא שיש כאן ענין של חשיבות, שכאשר מברך על היין ולא על פרי הענבים נשתבח מאוד בחשיבותו עד שקובע ברכה לעצמו, ואזי מברך ומשבח על פרי הגפן – הענבים שמהם יצא יין זה.

ובהאי טעמא יש לבאר שיטת הסוברים שאינו יוצא בברכת בפה"ע על היין, כי באמת בפה"ג אינה ברכה פרטית יותר על היין, אלא זו ברכה חשובה יותר, ולא שייך שיברך ברכה פחותה על דבר שהוא יותר חשוב, ומעון ברכה חשובה הקובעת מקום לעצמה¹².

¹¹ ועוד בדין יין מבושל, יעויין שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' פד, שו"ת לבושי מרדכי או"ח קמא סי' לג. ואגב נציין כאן המקורות מגדולי הזמן שדנו בדין 'מיין ענבים' הרגיל בזמנינו, אם דינו כיון מבושל, או שגרע ממנו, שו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' קנח; שו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' יד; שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ד, תנינא סי' יג; שו"ת שבט הלוי ח"ט סי' נח; שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' לה; תשובות והנהגות ח"ד סי' סט; שו"ת מגדנות אליהו ח"א סי' קיט וסי' קמא, ומאידך גיסא ידועה שיטת מרן הגר"ש אלישיב זי"ע להחמיר שלא לצאת במיין ענבים ידי קידוש, ונמטה לומר שברכתו שהנ"ב. וכן צידד בשו"ת אור לציון. אולם ראיתי בספר רשימות משיעורי הגר"ש דהעידו בפניו על יצור המיין ענבים שבזמנינו הרוב נעשה באופן שזה בתחילתו מיועד לתסיסה, יעו"ש.

ועוד ממו בספר הנ"ל חידוש מופלא משמו, דהנה לגבי מי פירות קי"ל דאם זה מעורב אולינן תמיד בתר הרוב, (יעו"ש בביאור הלכה סי' ריב, א ד"ה אם העיקר), אולם ביין אולינן לקולא שגם אם יש כו"כ פעמים מים כנגדו – יותר מאחד מששה כנגד המים, זה נחשב ליין, וביאר הגר"ש דהיינו שמחמת חשיבות היין אולינן בתר טעם יין, וכל שיש טעם יין, אף שמבחינת הכמות הרוב זה משקה אחר זה נחשב ליין, וה"נ להומרא בדין מיין ענבים שאף קצת מים מקלקל הטעם של המיין ענבים, ואפילו אם הוי הרוב, יעו"ש.

ובאמת יש לדון בסברא, דשמא דין היין דלא בעינן ביה רוב יין היינו לא מחמת דאולינן בתר הטעם בדווקא, אלא י"ל דמחמת חשיבותו של משקה היין די לנו בכך שיש בו טעם יין שיקבע לנו ברכה בפנ"ע, אולם מנא לן לומר בהיפוך שמתבטל כח הרוב מחמת גריעותא בטעם, ועיין.

¹² אולם בדברי ר"י הלוי – מקור שיטת המג"א – מפורש הטעם מאחר דיין פקע ממנו שם פרי הענבים, ופרי הגפן קאי על היין, וזהו כמו שציידנו מתחילה.

ומעתה נראה לחלק היטב מדין על כולן אם בירך שהכל יצא שהקשה הגרע"א בגליונו, דשאני התם דברכת שהכל היא ברכה כללית, ואינה ברכה פחותה יותר משאר הברכות, אלא שיש ברכה פרטית המיוחדת לכל דבר ודבר, והיא ברכתו הראויה לו, וישנה ברכה כוללת לכל הבריות שנבראו בדבר ד', ובדיעבד יוצא בברכה זו¹³, אבל לא מצינו שיוצא יד"ח בברכה פחותה בחשיבותה כמו ברכת בפה"ע לגבי ברכת היין.

ולפי"ז מיושב היטב דפסק השו"ע בבירך על הענבים בפה"ג דיצא, ויכל להיות לכו"ע, דסו"ם מטבע ברכת בפה"ג מתאים גם על הענבים, ואף כי נתייחד היין בחשיבותו מפרי הענבים וקבע לו ברכה זו דפרי הגפן, עדיין אין הענבים יוצאים מכלל משמעות 'פרי הגפן' ואין כאן אלא עליה בחשיבות הברכה.

ה) ברם, העירוני יפה, שעדיין תיקשי שהרי גם על יין עצמו יוצא בברכת שהכל, ואם באמת מעכב על היין שיברך את ברכתו החשובה, היאך יוצא בברכת שהכל. אולם באמת יתכן לחלק ולומר דברכת שהכל באמת אינה פחותה בחשיבותה מברכת בפה"ג, אלא היא מין אחר של ברכה, שהיא ברכה כוללת, ולכך אין בזה ירידה בדרגה כלפי היין, אלא זה שבח והודאה מסוג ומין אחר, ברכה כוללת. ומשא"כ ברכת בפה"ע שהיא ביסודה ברכה פרטית על מין העץ ולא ברכה כוללת, ועיין.

ו) ועכ"פ גם בדברינו אלה לא יעלה ארוכה לשיטת הרא"ש דסבר דברכת הגפן היא על משקה היין עצמו, היאך עולה ברכה זו על הענבים אף בדיעבד.

איברא, הטור כאן כתב, כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל אכל ענבים ושתה יין היה נ"ל שא"צ להזכיר על העץ ועל פרי העץ בברכה אחרונה שגם הענבים הם פרי הגפן מידי דהוה אענבים ותפוחים שא"צ לברך בורא נפשות על התפוחים, ומטעם זה יראה שגם מברכה ראשונה יפטור בפה"ג שמברך על היין, אלא שאין דעת א"א הרא"ש ז"ל כן לא בברכה ראשונה ולא בברכה אחרונה. ומ"מ הסכים לזה שאם בירך על הענבים בפה"ג יצא מידי דהוה שאם בירך על פרי העץ בפה"א יצא.

ומבואר דבאמת הרא"ש למעמיה דפרי הגפן קאי על היין ולא על הענבים, ומדמי לה למי שמברך ברכה כוללת יותר כגון ברכת פרי האדמה על פרי העץ, וצ"ב מה ענין זה לזה, הרי כאן אין בתוך הענבים משקה היין ג"כ, וחשיב 'אישתני' כאשר נעשה יין. וצ"ת.

ז) והנה בעיקר הנידון דהפמ"ג אי סברת אישתני למעליותא קאי למסקנא, הנה בלשון רש"י משמע ד"ה חמרא זיין 'להכי חשיב לקבוע לו ברכה לעצמו' משמע דלא קאי אליבא דמסקנא, וכן משמע בלשון רש"י במתני' שנקט 'שמתוך חשיבותו קבעו לו ברכה לעצמו', ולא הזכיר מידי הק' דאישתני, וכמו שכתב בתוס' יו"ט.

אולם י"ל לאידך גיסא צד נוסף [שלא נזכר בדברי הפמ"ג כלל] דבאמת אף דקיימינן דאזלינן בתר סברות סעיד ומשמח, אכתי ס"ל למעמא דאישתני למעליותא, אלא דסברת סעיד הוי שפיר שינוי למעליותא, ואילו שמן לא חשיב עילויא, וכן מבואר בתר"י ובריטב"א בביאור קו' הגמ' וניברך ג' ברכות, יעו"ש, וכן מפורש בלשונות כמה ראשונים, יעויין באור זרוע סי' קסב וסי' קנה וברוקח סי' שמב. ויעויין עוד במרומי שדה כאן.

¹³ עי' בחידושי ר' אריה לייב (מאלין) סי' ב.

וכאידך גיסא נראה להוכיח מלישנא דגמ' דנקיט דאי משחא לא זיין מבואר החילוק בין יין לשמן, דיין אישתני למעליותא, ולכאורה אי משום זיין, הא כל הפירות זייני כמבואר בשמעתין, וע"כ דהא דזיין לא מהני לייחד לו ברכה אלא בצירוף סברת אישתני למעליותא.

והעירני הרי"י זרחי שליט"א, דאינו מוכרח, דשמא י"ל דהא דזיין מהני לייחד לו ברכה אף בלא מעלת אישתני לעילויא, אמנם בשאר פירות לא מהני להעלות מדרגת זיעה בעלמא, והוי אישתני לגריעותא, ועיין].

ח) אולם בדברי רבינו יונה גופיה בסוד"ה חוץ מן היין שכתב לגבי חיוב ברכה ראשונה שהחילוק בין יין לתמרים הוא שתמרים אינם קובעים מקום לעצמן משום דאע"פ שהם מזון כיון דלא קביעי עליהו ולא נשתנו כמו שמשתנים הענבים כשנעשו יין, יעו"ש, מבואר דגם למסקנא עיקר הסברא היא משום אישתני.

וראה עוד בדבריו בפ"ק (ו, ב מדפי הרי"ף) בדין ברכה אחרונה דהגמ' כאן לא פריך על תמרים שיברכו ג' ברכות לאחריו כמו דפריך על יין, וז"ל: משמע דיותר פשוט הוא דיין מיון זייני מהתמרים וכו', ומ"מ כאן לענין ברכה ראשונה לא ביאר חילוק זה בשיעור זייני, וע"כ דבאמת לענין ברכה ראשונה לא איכפת לן בשיעור ענין ה'זייני', אלא הדבר תלוי בעיקר בסברת אישתני שזה סברא בחשיבות גוף הדבר. וצ"ע.

סי' יא: בביאור הגדרות 'זיין' ו'סעיד'

בגמ', ומשחא לא זיין וכו', א"ר הונא באומר כל הזן עלי אלמא משחא זיין וכו'.

א) ופירש"י, וכל מילי נהי דלא אקרו מזון מיהו מיון זייני בר ממים ומלח אלמא משחא זיין. ובשינויא דגמ', אלא חמרא סעיד, פירש"י חשיב טפי ממזון. וצ"ע מאי בעי לזה דסעיד הוי טפי ממזון, הא רק ה' מיני דגן הוו מזון, אלא דכל מילי לבר ממים ומלח מיון זייני, ואף שמן זית בכלל, ובעי למימר דסעיד טפי ממיון זייני, ולכן יין חשיב משמן זית. וכן הקשו בצל"ח ובראש יוסף ובקרבן אורה.

וואמנם במהדורת עוז והדר ממו דבספר בארות המים כתב שראוי להגיה כאן ברש"י 'שפי מזיין', והוסיפו דכ"ה בכמה כת"י].

וביארם המפרשים דרש"י רצה לומר דיין חשיב טפי מחמשת מיני דגן, שהרי בגמ' לקמן פריך דנברך על יין ג' ברכות, ואילו על ה' מיני דגן אין מברכים ג' ברכות, הרי דיין עדיפא מחמשת מיני דגן דהוו מזון, ובחכרה דסעיד הוי טפי ממזון¹⁴.

ב) אמנם קשה מאוד ממש"כ רש"י לפרש גוף קו' הגמ' "אי הכי נברך עלי' ג' ברכות", – "דזיין וסעיד מזון הוא". וצ"ע דהא לעיל מיניה שמעינן בדבריו דסעיד חשוב ממזון, והיכי

¹⁴ והיה מקום לתרץ באופ"א, דהנה הריטב"א כאן הקשה על יין, מי עדיף ממזון גופיה דאמרינן לקמן אין פרוסות קיימות בתחילה במ"מ ולכסוף ברכה אחת מעין ג'. ותירץ די"ל דכיון דאשתני לעילויא דומיא דפת וקבעו לו ברכה לכתחילה בפני עצמו משום חשיבותו, הוה ס"ד למימר דלאחריו נמי ג' ברכות דומיא דפת.

ברם, לעיל נתבאר בדיוק לשונות רש"י דסבר דהך סברא דאשתני למעליותא לא קיימא למסקנא, ולפי שיטת רש"י לא יכון תירוצו של הריטב"א, ויתכן דמהאי טעמא הדגיש רש"י דסעיד מעלתו גדולה ממזון, דקשיא ליה אמאי ביין ס"ד שיברכו ג' ברכות, אף שאין מעלת פרוסות קיימות, ולזה חשיב דאיכא ביין מעלת סעיד דומיא דפת שזה מעלה יתירה על פני מזון, וזה חשיבות טפי לברך ג' ברכות, ודוק.

קאמר הבא דהוי מזון. וביותר, דהא לא שמעינן אלא דסעיד, ומנא לן דחשיב מזון, ולעיל נתבאר דמזון אינו אלא מה' מיני דגן. וכבר עמד בזה בראש יוסף.

ועוד צ"ב, כיון דדיין סעיד, מפני מה אין די בזה להחשב כמזון, ומאי בעינן להא ד'זיין', שזוהי הדרגה הפחותה שנמצאת בכל מילי חוץ ממים ומלח.

ועוד יל"ע טובא, מה הביאור בכך שיין פורתא סעיד טובא גריר, ומשמע בגמ' ובפוסקים דתו לא סעיד¹⁵, ואם ענין סעיד זה שביעה, איך יתכן שתוספת שתיה תהפוך אותו משבע לרעב. [ועי' צל"ח פסחים קז, ב].

ג) ובאמת יש להבין עיקר החילוק שישנו בין מזון לסעיד, מהו חילוק השמות ביניהם, ומאי החשיבות היתירה בסעיד טפי ממזון. [ובמאירי ובשיט"מ כאן מבואר דהו ב' מילי, דזיין היינו שממעט הרעב מן הגוף, אבל אינו מחזק את הלב, וסעיד היינו שסועד ומחזק את הלב].

ונראה בהקדם מה שלמדנו מדברי הראש יוסף לחלק בין הגדרת זיין להגדרת מזון, דזיין קאי על הפעולה שדבר זה פועל פעולת תזונה ושובע, ואילו מזון זה הגדרת החפצא שזוהו דבר שמשביע, ועיקר מזונו של אדם מהם.

ולפי"ז נראה דסעיד אינו בהגדרת החפצא שהוא דבר שמשביע, הגע עצמך, אם יין הוא דבר המשביע בחפצא היאך כאשר ירבה לשתות יסתלק ממנו השובע, וכמו שהקשינו לעיל. ובע"כ נראה דענין 'סעיד' הוא שזה דבר בהרגשה שאדם מרגיש באכילתו או בשתייתו שזה משביעו, ולכן זה מוגדר כסעודה ולא כאכילה או שתיה סתמית¹⁶, וזה ישנו ביין שכידוע בשתייתו ישנה תחושת שובע, אף שזה באמת מצד החפצא אינו מזון המשביע. ומה"ט כאשר מפליג בשתיה, ואזי ההרגשה משתנית, ומרגיש את עצמו רעב מחמת גרירת התאבון ע"י ריבוי השתיה, תו כבר לא נחשב לסעיד.

ומעתה נראה שמחמת הכרח המפרשים הנז' הדגיש רש"י דמעלת סעיד אם כי אינה כוללת המעלה של מזון, שאינה אלא לחמשת מיני דגן, שהינם מוגדרים כמזון בחפצא, מ"מ מצד החשיבות לברכת המזון עדיפא ממזון, שיש לזה חשיבות דסעיד.

אבל דברי רש"י בהמשך הם לבאר דאף כי מצד החשיבות מעלת סעיד זו החשיבות היותר גדולה, מ"מ ברכת המזון זה על דבר שהוא מזון בחפצא, ולזה כתב רש"י דסעיד בצירוף שהדבר הוא זיין, זה מחשיבו כמזון להקרא מזון, ועיין.

* * *

סי' יב: בדין קביעות על יין

בגמ' לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה, א"ל רנב"י לרבא אי קבע עלויה סעודתיה מאי, א"ל לכשיבוא אליהו יאמר אי הויה קביעותא, השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם.

¹⁵ יעויין בזה בב"ח או"ח סי' תעא שהביא בזה ב' פירושים, אם היינו שהיין עצמו אע"פ שהוא גורר הרבה סועד מעט, ואין חילוק בין רב למעט, כלשון הטור שם, או כדברי התוס' והמרדכי דהחילוק הוא אם שותה רב או מעט, כנ"ל.

¹⁶ ויתכן שההגדרה היא חשיבות של סעודה, שזה ישנו ביין דומיא דפת לחם, והראו בזה לשון רש"י בפי' עה"ת פר' אמור (כא, יז) לחם אלהיו – מאכל אלהיו, כל סעודה קרויה לחם, כמו (דניאל ה א) עבד לחם רב.

א) צ"ב בהאי ספיקא בדין הקביעות אי הוי קביעות, דלכאוי' אם במציאות קבעי סעודתייהו עילויה למה לא יחשב לקביעות, ומאי טעמא עד שלא יבוא אליהו ויברר ענין הקביעות בעצם אי נחשב לקביעות אמרינן במלה דעתו, הא סו"ם קבע סעודתו על היין.

והנה בדברי הגרע"א בהגהותיו למל"מ פ"ט מאישות ה"ו מבואר דהוי ספיקא דדינא. וזה צ"ב איזה ספק באמת יש כאן, הא סו"ם עד שיבוא אליהו ויאמר אי הויא קביעותא במלה דעתו אצל כל אדם ולא הויא קביעותא.

ולכאורה הביאור בזה דדין הקביעות קובע חלות שם מזון בחפצא לענין חיוב ברכת המזון מה"ת, ולכן לא סגי לן במה שבמציאות יהיו רגילים לקבוע ע"ז סעודה, אלא בענין לסוג קביעות שחלה בגוף הגדרת הדבר.

ונראה דאף כי באמת שם מזון על יין משום דסעיד כמבואר בגמ', ול"ה כשאר מילי דלא אקרו מזון. וכן מוכרח ממש"כ הרא"ש בפ"ק סי"ד דאם בירך על תמרי ויין ברכת המזון יצא, והיינו דאף דאין ברכת היין לכתחילה ג' ברכות, מ"מ שם מזון עלה לצאת יד"ה בברכת הזן¹⁷, אעפ"כ בענין לקביעות סעודה על מנת שיוגדר כמזון לענין מטבע ברכת המזון לכתחילה, וצ"ב בהגדרת החילוק בין לכתחילה לבדיעבד.

ועכ"פ הא מיהת מבואר דהאי ספיקא מישך שייכא לספיקא דדינא, שאין כאן ספק במציאות אם ישנה רגילות לקבוע סעודה, ואם זה נחשב לקביעות מצד אומדן דעת בני אדם, אלא הספק הוא בדין היין, עד כמה הקביעות מגדירה את היין כמזון לענין ברכת המזון, ועיין.

ב) ברם, ראיתי למי שביאר בזה¹⁸ דתשובת רבא באמת נחלקת לתרתי, דאם אמנם תהא כאן קביעות של רבים, אזי יהיה תלוי הדבר בביאת אליהו והכרעתו אם זה נחשב לקביעות, אולם כל עוד אין זה קביעות של רבים אלא של יחיד במלה דעתו אצל כל אדם.

אכן בלישנא דרבא בתשובתו לא נשמע חילוק לענין 'השתא מיהת' אן יקבעו הרבים את סעודתם, ונראה דגם בזה עד שיבוא אליהו לא נחשב קביעות הרבים לקביעות, וכן יש לדייק מלשון רבינו הגר"א בביאורו או"ח סי' תרלט סק"א.

והנה בנוגע לחיוב סוכה, מצינו במשנ"ב (סימן תרלט סק"ג) שכתב, וז"ל, והנה מה שהגיה רמ"א ואפילו קבע עליהו קאי גם על יין כמו שמוכח בדרכי משה, וטעמו דאין נחשב רק כאכילת פירי וכ"ש שאר משקין, וע"כ לא חשיב קביעות דידהו. ודע דכמה אחרונים מפקפקין בדין זה, ודעתם דאם שותה יין בקביעות חייב בסוכה, ובפרט בני חבורה שקבעו לשותות יין בודאי הוי קבע גמור.

ובביאור הלכה ד"ה ויין כתב בתו"ד, והנה הגר"א מביא מקור לדעת השו"ע מברכות דף ל"ו ע"ב דאמרינן שם בהדיא לענין בהמ"ז דלא קבעי אינשי סעודתא על היין ואפילו אי קבע במלה דעתו אצל כ"א וה"ה לענין סוכה... ומהא דברכות דף ל"ו ג"כ אין ראיה כלל

¹⁷ אמנם בשיטת הראשונים דפליגי עליה (עי' ביאור הלכה סו"ם ר"ח ד"ה אבל ביין), מוכח דהדרה בה הגמ' מהא דאיכרי מזון ג"כ, וצ"ע.

והגרע"א בתשו' מכת"י (ח"ה סי' יב) נסתפק לענין ברכת במ"מ על יין ותמרים אם יצא בדיעבד, ובשאר מילי פשיטא לי' דלא מהני, וכמבואר בדבריו בגליון הש"ס לקמן לו, ב בברכת במ"מ על שקדים דהוי ברכה לבטלה, ועי' ביאור הלכה סי' קסז י, ועי' שו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב עמ' רנ"א בסופו.

¹⁸ הגאון רבי אליהו דוד הכהן רייכמן שליט"א, ספר לב מפרשי התלמוד כאן.

דלענין סוכה דבעינן תשבו כעין תדורו שאני בין לקולא בין לחומרא היינו דאכילת עראי דהוא כביצה אפילו לשיטת הסוברים בעלמא דכביצה חייב מן התורה בבחמ"ז הכא פטור מסוכה דגם בביתו מצוי שאוכל אכילת עראי חוץ לביתו ושיערו חכמים דהוא כביצה, וכן לענין שתיה אף דבעלמא לא חשיבא קביעות לחייבו בבחמ"ז אפילו שתה כמה קבין יין, הכא דבעינן כעין תדורו ואין דרך לשתות יין בקביעות חוץ לביתו ע"כ חייב בסוכה, כן נ"ל נכון בעזה"י, יעו"ש.

ולפי הביאור הנ"ל, נטה הגאון הנ"ל שליט"א לבאר דברי הגר"א הנז', דהנה לגבי סוכה כתב בביאור הלכה שם ד"ה (אם קובע עליו חשיב קבע), וז"ל, עיין במאמר מרדכי שמסיק בדדידה תליא מילתא דכל שהוא קבע עליו אף על פי שלא היה שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו חשיב קבע אף דלענין פת הבאה בכיסנין מבואר לעיל בסימן קס"ח דבעינן דוקא שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו, הכא דבעינן תשבו כעין תדורו כל שקובע עליו הוא קביעות להצריכו סוכה ובדידה תליא מלתא ע"ש.

והנה לפי דין זה בסוכה היה צריך להיות שאם הוא קובע על יין תחשב קביעותו לקביעות, והיינו מחמת דין קביעותא ידידה, וזהו דמיייתי הגר"א משמעתא דילן דאין נחשבת קביעותו לקביעות, ויתכן להקל בזה במקצת תמיהת הבה"ל, דאף דבעינן בסוכה כעין תדורו, ואין דרך לשתות יין בקביעות חוץ לביתו, מ"מ מדברי השמועה הוציא הגר"א שאין קביעותו נחשבת לקביעות כלל, ועיין.

* * *

סי' יג: בביאור גריעותא דשתיית שמן זית

בגמ', גופא... שמן זית מברכין עליו בורא פרי העין. היכי דמי, אילימא דקא שתי ליה אוזוקי מזיק ליה, דתניא השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש.

(א) הנה רש"י פירש ענין הנזק של שמן זית שזה מזיק לגוף, וכן מבואר בדברי רבינו יונה, אבל הריטב"א פירש שהנזק וההפסד הוא לשמן, ולא חשיב הנאה. וכ"ה בשיט"מ וברשב"ץ לקמן לו, א. [ורשב"ץ הוכיח כן מדברי הגמ' בשבועות כב, ב דשמן חשיב ראוי לשתיה], ומשמע דכיון שאין זה השימוש הראוי בשמן לא נחשב שמוציא את ההנאה מן השמן.

ולכאורה גם בענין הראיה מתרומה חלוקים השיטות, דלרש"י נראה שהראיה היא שכיון שזה מזיק אין לזה שם אכילה לענין תרומה, וה"נ הכא לא חשיב אכילה לענין ברכה כיון ד'ואכלת' כתיב, אבל לריטב"א הראיה היא שאם היה בזה הנאה לא היה נחשב שמזיק את השמן אלא שאוכלו.

(ב) והנה הגרע"א (דרו"ח כאן; ועי' שו"ת ח"ה סי' יב, ובנדמ"ח מספר קושיות עצומות ועוד שהניח בצע"ג) הקשה על דברי רש"י, וז"ל, ומדברי רש"י ז"ל שכתב וגבי ברכה ואכלת כתיב, וכתב עוד דתניא דלאו בר אכילה הוא, משמע דמפרש דש"ס מדמי כי היכי דמזיק לגופי' אינו בכלל כי יאכל קודש, ה"נ אינו בכלל ואכלת וברכת. ועל פירושו קשיא לי, דהא מבואר בפסחים (דף כ"ד ע"ב) דכל משקין היוצאים מפרי הוי שלא כדרך אכילתן עיין שם, וכיון דחזינן דמברכין על מי פירות שהכל, ע"כ דאף שלא כדרך אכילתן מברך עכ"פ, וכיון שכן מה פרכינן, הא י"ל דאוכל דבר המזיק לו הוי בכלל שלא כדרך אכילתן, ובתרומה דבעי כדרך אכילתו כמ"ש תוס' להדיא פסחים (דף כ"ו ד"ה שאני היכל) מש"ה פטור מחומש, אבל מ"מ ברוכי מברכין עליו, כמו דמברכין על מי פירות.

ובספר אבי עזרי (קמא פ"י מהל' מאכ"א הכ"ב) הקשה על קשייתו, דמה ענין מי פירות לדחבא, הרי במי פירות בודאי שתייתן נחשבת לשתייה מעלייתא, וזה שתייה כדרך, רק ביחס לפרי שיצאו ממנו זה נידון כאכילה שלא כדרך, ובה קי"ל דמברך עליהם עכ"פ שהכל, אבל שמן זית לא חזי לשתייה כלל, ומהאי טעמא ליכא לברוכי עליה מידי, יעו"ש, וכבר קדמו בזה בספר אמרי בינה או"ח סי' יז.

ג) אולם נראה בהקדם בדברי רש"י ביומא (פ, ב) לגבי השותה שמן של תרומה מפורש שפירש פרט למזיק היינו שמזיק את התרומה ולא שמזיק את עצמו, וכאן סתם ולא פירש מידי מה ענין ההיזק בשתיית שמן של תרומה.

ויתכן דבאמת בתרומה הוא מפרש שההיזק הוא לשמן של תרומה, שהשימוש של שמן הוא לא לשתייה אלא לסיכה או להדלקה וכד', ולדברי רש"י מוכח שעצם הדבר ששתיית השמן מזקת את האוכל אי"ז טעם לזה שיפקיע עצמו מידי חיוב ברכה, [וממש מפורש דלא כסברת הגרע"א בהמשך דבריו שם, וז"ל, ולולי פרש"י היה נראה דזהו מסברא דעל מה שמזיק לגופו לא שייך לברך וליתן שבת והודי' להש"י, אלא דהראיה מתרומה הוא על היסוד דשמן אזוקי מזיק], ויסוד הענין דלאו בר אכילה הוא מלתא דשלא כדרך אכילה, דהא מיהת שמעינן ממזיק תרומה שהוא מפסיד ומזיק את התרומה, ומה"ט אינו מחויב חומש כאוכל תרומה, ותו לא שמעינן מידי, ועיינ' ¹⁹].

ובעיקר הביאור בדברי הגמ' דמיירי מלתא דשלא כדרך, כבר בריטב"א נראה כן, אלא שהריטב"א פירש דמה"ט שאין זה הדרך אינו נחשב להנאה כלל, ואילו לרש"י יהיה הביאור שאינו נחשב לאכילה ²⁰.

לו, א

סי' יד: בדין ברכת השמן דשתי ליה על ידי אניגרון

בגמ', אלא דקא שתי ליה על ידי אניגרון... אם כן הוה ליה אניגרון עיקר ושמן טפל. ותנן זה הכלל כל שהוא עיקר ועצמו טפל מברך על העיקר ופוטרי את הטפלה, הכא במאי עסקינן בחושש בגרונו וכו'.

א) כתב הטור אורח חיים (סימן רב), וז"ל, שמן זית מברכין עליו בפה"ע ומוקמינן לה בחושש בגרונו שזו היא רפואתו שנותן שמן (ס"א הרבה) לתוך אניגרון ובולעו דהשתא הוי ליה שמן עיקר, אבל אי אכיל ליה ע"י פת הוה ליה פת עיקר ומברך על העיקר ופוטרי הטפלה. ואי שתי ליה בעיניה אזוקי מזיק ליה ולא יברך עליו כלל. ופי' ה"ר יוסף לאו דוקא חושש בגרונו אלא אורחא דמילתא נקט, וה"ה נמי אם אינו חושש בגרונו אם נותן שמן הרבה לתוך אניגרון מברך עליו שהרי נהנה ממנו. אבל בה"ג כתב שאין לו לברך אלא אי כייבין ליה חניכיה דמיכוין לרפואה ומיתנהני מיניה, אבל ליכא רפואה אפילו נותן שמן הרבה הוי אניגרון עיקר ואין לו לברך על השמן.

¹⁹ אולם ראיתי בספר רשימות משיעורי הגרש"א זי"ע שנקט דל"ש לומר שזה הפסד שמן זית לשותותו, וזה בא רש"י לאפקי כשכתב שהוא מזיק את גוף השותה, יעו"ש.

²⁰ ויעו"י עוד באור שמח (פ"י מתרומות ה"ז) בשיטת הראב"ד, וז"ל, אבל הכא השמן בגוונא שהוא עכשיו עומד לסיכה, דדמיו יקרים, וא"כ עלוי ידי' לאו לאכילה קיימא, רק לסיכה. ולא רחוק מזה אמר הגמרא לקמן (ברכות ל"ז ע"א) גבי קמחא דחיטי כיון דאית ליה עלויא כפת כו' מברך שהכל, ובה א"ש הא דקא מיייתי סיפא דהסך שמן של תרומה משלם הקרן והחומש, ודוק.

הרי מבוארים כאן ב' שיטות בדברי הראשונים בגוונא דאינו חושש בגרונו, ונותן ריבוי שמן לתוך אניגרון ושותה, אם גם בכח"ג מברך בפח"ע על השמן, או דבכה"ג שאינו לרפואה, גם אם הרוב שמן הוי אניגרון עיקר ואינו מברך על השמן.

ואמנם באופן דחושש בגרונו, ומ"מ הריבוי היה אניגרון ולא שמן, הנה בדעת בה"ג נתבאר להדיא דריבוי שמן אינו מעלה ואינו מוריד, והנידון הוא אם מיכוין לרפואה או לאו, ופשיטא שברכתו היא בפח"ע, אולם בדעת ה"ר יוסף לא נתבאר אם בכח"ג מודה לבח"ג דהכוונה לרפואה עדיפא על הרוב ומשוי ליה לשמן עיקר, או דילמא דגם בכח"ג אזיל בתר הרוב, וכיון דהרוב הוי אניגרון, כוונתו לרפואה אינה מעלה ואינה מורדת.

ב) ומצינו שנחלקו בזה הפוסקים, הב"ח נקט בפשיטות שה"ר יוסף מודה בזה לבח"ג, וז"ל, ונראה דלמסקנא בחושש בגרונו דשמן הוא העיקר לרפואת גרונו אפילו לא נתן באניגרון אלא שמן מועט כמו שהוא הרגילות נמי מברך בורא פרי העץ, בין לה"ר יוסף בין לבח"ג, ומשום הכי כתב רבינו בתחלה בסתם ומוקים לה בחושש בגרונו שזו היא רפואתו שנותן שמן לתוך אניגרון ובולעו וכו', ולא כתב שנותן שמן הרבה דאפילו בנותן שמן מועט מברך בורא פרי העץ לדברי הכל.

אולם הט"ז והגר"א ועוד נקטו בדעת ה"ר יוסף כפי פשטות הסברא, שאין מקום לחלק בזה, ועד כמה דאזלינן בתר ריבוי ומיעוט, לא שנא לן מידי בכוונתו לרפואה, כמו שבאין חושש בגרונו לא איכפת לן בהעדר כוונתו לרפואה.

ובאמת כן נראה יותר בלשונות הראשונים, חדא, בלשון הטור גופיה שכתב בשם ה"ר יוסף 'לאו דוקא חושש בגרונו אלא אורחא דמילתא נקט וכו', ורהיטת הלשון משמע שאין כל עדיפות בכך דחושש לגרונו, והכל הולך אחר ריבוי השמן, ולא נקט הך גוונא אלא משום אורחא דמילתא דבכה"ג נותן ריבוי שמן. ומה שדקדק הב"ח בכך שבדין חושש בגרונו מתחילה לא פירש שנותן הרבה, באמת זו מחלוקת הגירסאות, ואית דגרסי בלשוננו 'שנותן שמן הרבה' כמו שכתב בחידושי הגהות הנדפס על הגליון.

וכן מבואר להדיא בתוס' הרא"ש כאן, וז"ל, וא"ת בלא חושש נמי אם יתן שמן הרבה בתוך אניגרון יברך עליו כיון שנהנה ממנו, וי"ל דהא מילתא דפשיטא היא ואין בו חידוש אבל הך דלרפואה קא מכוין הוי ס"ד דלא בעי לברוכי, כך פי' ה"ר יוסף, עכ"ל. הרי דמוצא דברי ה"ר יוסף הוא דבחושש בודאי בעינן נמי לנתינת ריבוי שמן, דאי לא תימא הכי, לק"מ קושייתו, שהרי נפ"מ איכא בחושש בגרונו דבנתן מעט שמן נמי מברך בפח"ע.

וכן נראה בדיוק לשון רש"י, וז"ל, החושש בגרונו – וצריך לתת בו שמן הרבה, דהוה ליה שמן עיקר ואניגרון טפל. הרי שנקט ענין ריבוי שמן על החושש בגרונו.

ג) והנה הב"ח לעיל מיניה כתב, וז"ל, ונראה לי לתרץ דאתא לאורויי דאפילו בחושש בגרונו לא אמרינן דהשמן עיקר והפת טפל אפילו בשמן הרבה ופת מועט, והכי מוכח בסוגיא מדקא מהדר לאוקמי להא דרבי יוחנן בחושש בגרונו וקא שתי ליה על ידי אניגרון, ולא מוקי ליה בחושש בגרונו וקאכיל ליה על ידי פת, אלמא דלא אמרינן כלל דשמן עיקר בחושש בגרונו אלא אם כן דשתי ליה על ידי אניגרון, אבל לא על ידי פת אפילו שמן הרבה ופת מועט, והכי משמע לי מלשון הרי"ף דמפרש כך, ויעו"ש עוד בהמשך דבריו.

הרי מפורש בדבריו דאפילו בחושש לגרונו אין כוונתו לרפואה מהניא לאשווי לפת כמפל לגבי שמן כמו אניגרון, ויעויין עוד במה שכתב בס' ריב בענין זה.

והנה להלכה יעויין במשנ"ב שם (ס"ק כט), וז"ל, אבל אם אוכל השמן מפני שחושש בגרונו רק אוכל לזה מעט פת כדי שיוכל לאכול השמן עמו ולא יזיקנו בזה מקרי השמן עיקר ופומר הפת הטפלה לו וא"צ ליטול ידיו ולברך המוציא (שער הציון ס"ק כט: מגן אברהם ועולת תמיד והגר"ז), ויש חולקים וס"ל דאף בכה"ג הפת עיקר [א"ר ע"ש]. (שער הציון ס"ק לא: ב"ח ונחלת צבי ואליה רבה ושערי תשובה). ועי' בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' נח שהכריע כדעת המג"א.

ד) והנה יל"ע טובא בסברא לשיטת הב"ח ודעמיה דאף בכה"ג הפת עיקר, דהנה התינה לשיטת ה"ר יוסף כמו שנתבאר בדברי הט"ז, דסברת כוונתו לרפואה בחושש בגרונו לא מהניא לשנות את הגדרת גוף החפצא מצד התוכן שלו, ואולינן בתר ריבוי ומיעוט לקבוע עליו שם עיקר וטפל, אזי י"ל דגם כוונה זו לא מהניא להגדיר את השמן כנגד הפת כעיקר, אולם אם נקטינן כשיטת הב"ח, ולדברי הב"ח – כו"ע מודו בזה, דהכוונה מכרעת כנגד הריבוי, הלמאי לא תכריע הכוונה למול קביעות הפת ומאי שנא.

ובזה היה מקום לדחוק דשאני עיקר דפת שמעלתו גדולה וחשובה ביותר, ומחמת הקביעות על הפת זה עיקר כ"כ שלא שייך להטפילו ע"י הכוונה לרפואה.

אולם יש לדון לאידך גיסא, אם באמת שיטת המג"א ודעמיה שמחמת הכוונה לרפואה הפת טפלה לשמן, אי קיימא דווקא אליבא דהלכתא דקיי"ל כשיטת הב"ח שהכוונה מכרעת גם כנגד ריבוי אניגרון, או דילמא דאף לשיטת ה"ר יוסף הנז' דהריבוי מכריע, יש מקום לחלק ולמר דהכא הכוונה תכריע כנגד הפת.

ה) ואשר נראה בס"ד דהו"ב נידונים נפרדים, דהכא בשמן ואניגרון אין זה מוגדר כשני דברים שאוכלן יחד, אלא זה תרכובת אחת של משקה שרכיביה הם שמן ואניגרון, וכאן הנידון הוא מה נחשב כעיקר בתרכובת זו להחשיב את כל התרכובת על שמה, דדעת הב"ח דכיון שהכוונה של השותה ומטרתו היא לשמן, והאניגרון זה רק היכי תימצי לשתיית השמן, זה מגדיר את התרכובת כולה כשמן, ואילו לדעת ה"ר יוסף ההגדרה של התרכובת בחפצא נקבעת ע"פ שיעור הרכיבים, ואם הריבוי הוא אניגרון, אף שהמטרה והכוונה של השותה לשמן הרי המשקה מוגדר כאניגרון.

אולם בפת ושמן זה נידון אחר, דבודאי הו"ב מאכלים שאוכלן יחד בתערובת, ובזה אין אנו באים להגדיר את המאכל בחפצא שלו, דודאי הפת לא נקרא שמן מחמת שאוכלו כהיכי תימצי למטרת הרפואה דשמן, אלא זה מגדיר את מעשה האכילה והקביעות, אם זוהי קביעות על פת או על שמן, ונראה דקיל טפי לקבוע שהפת היא טפל במעשה אכילתו, מאשר לשנות הגדרת תרכובת בחפצא, ודוק היטב.

ו) והנה ידועה מחלוקת האחרונים בברכת שמן דשתי ליה ע"י אניגרון, דהרמ"א (סי' רב, יב) כתב שמברך שהכל, והמג"א ס"ק יא הקשה מאי שנא ממיא דסילקא שמברך האדמה. ובביאור הגר"א כתב לבאר לפי דברי התוס' לקמן לה, א ד"ה האי דבשתייה אומר שהכל, יעו"ש. ונראה דזה ג"כ מוכיח על היות האניגרון בערבוב עם השמן נידון כתרכובת אחת ולכן נידון כולו כמשקה, ודוק. [אולם באמת הב"ח כתב בהדיא דבאניגרון ושמן מברך בפ"ה א].

בתוס' ד"ה כיון. ונראין הדברים דאם אדם שותה משקין (לרפואה. מהרש"א) אם המשקין רעים לשנות דלית ליה הנאה מיניה לא בעי ברוכי ואי אית ליה הנאה מיניה בלא הרפואה בעי ברוכי.

צ"ב מאי רבותא אשמועינן התוס', הרי זה מפורש בגמ' דבמכוין לרפואה מברך רק משום דאית ליה הנאה מיניה, ומינה דאי לית ליה הנאה לא בעי ברוכי, וקצת דוחק לפרש דהחידוש הוא דס"ד דעצם הרפואה חשיבא הנאה, וחידוש התוס' הוא דבעינן הנאה מיניה 'בלא הרפואה', שהרי זה יוצא בפשיטות מכלל לשון הגמ', ואף רש"י נקטיה ד'לבד הרפואה יש לו הנאת אכילה', והיאך כתבו בלשון 'נראים הדברים'.

ושמא י"ל, דרבותא הוא דס"ד דרך בשמן זית או קמחא דחיטי דאוזוקי מזיק ליה, כנגד סברא זו לא סגי לן בכוונת רפואה ובעינן הנאת לבד הרפואה, אבל בדבר שאינו מזיק כלל, רק אין בו טעם והנאה כלל, תיסגי בהנאת רפואה, ולזה אמר דנראים הדברים דאין הנאת רפואה מחייבת ברכה כלל, וצ"ת.

והנה עיקר הסברא בזה דלא אזלינן בתר ההנאה לרפואה, היינו משום דהברכה היא על הנאת גרונו ולא על הנאת מעיו, ואף שבודאי ברפואה אין לך הנאת מעיו גדולה מזו, וכן מפורש להדיא בלשון הכל בו 'כיון דליכא הנאה לגרונו'. [ויעויין באמרי בינה סי' טו, ובכתבי הקה"י החדשים סי' י, ובשו"ת חלקת יעקב או"ח סי' נב מש"כ בזה להלכה].

ומעתה נראה דבודאי ישנו חידוש בגוונא דהתוס', דהתייבא בגוונא שהדבר מזיק לו, אזי י"ל דמיהסרא נמי בהנאת מעיו, אולם באופן שאין הדבר מזיק כלל, ואדרבה גורם רפואה, בזה איצטריכו התוס' לאשמועינן דנראים הדברים דאי לית ליה הנאה מיניה לבד הרפואה אינו מברך, והיינו משום דעל הנאת מעיו אינו מברך.

סי' טו: בדין ברכת קמחא דחיטי

בגמ', קמחא דחיטי, רב יהודה אמר בורא פרי האדמה. ורב נחמן אמר שחל נחיה בדברו. אמר ליה רבא לרב נחמן לא תפלוג עליה דרב יהודה, דרבי יוחנן ושמואל קיימי בוותיה דאמר רב יהודה... שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ... הא נמי, אף על גב דאשתני במלתיה קאי. מי דמי, התם לית ליה עלויא אחרינא, הכא אית ליה עלויא אחרינא בפת.

(א) ובפי' רבינו יונה על הרי"ף איתא בזה"ל, ורב נחמן אמר שחל דכיון דאשתני אישתני. וכתב הרי"ף והגאונים ז"ל דהלכה כרב נחמן ומעמא דידהו משום דלא רגילי אינשי לספוי קמחא... ועוד, דרב נחמן גופי' לא אמר שחל מטעם שאין דרך בני אדם לאכול ואם כדבריהם שפוסקין לקולא מזה הטעם היה לו לרב נחמן לומר מי דמי התם דרך הוא לאכול השמן על ידי אניגרון כדכתיב לעיל, אבל קמחא אין דרך בני אדם לאכול, וכיון שרב נחמן עצמו לא אמר מזה הטעם היאך יכולין הם לפסוק כמותו מטעם שהוא לא הזכיר אותו כלל, עכ"ד.

(ב) ואשר נראה ליישב בדעת הרי"ף, דהנה לגירסת הרי"ף והרא"ש [וכן מוכח בדברי רש"י ד"ה דאשתני כמ"ש הרש"ש] איתא בגמ' בטעמא דר' נחמן 'דכיון דאשתני אישתני', ונראה שזהו טעם חלוק ונפרד מהך טעמא דנקיט בגמ' בשינויא דר"נ לחלק משמן דהכא אית ליה עילויא אחרינא אית ליה עילויא אחרינא.

ונראה הביאור בהקדם העיון בלשונות רש"י כאן, דמפרש טעמיה דר"י דמברך בורא פרי האדמה משום דהוה "כשאר כוסם חטין, דתניא לקמן בפרקין שמברך בורא פרי האדמה", והיינו דשיטת ר"י היא דמברך על הקמח בפה"א לא בתורת דבר היוצא מן החטה כמו שמברכים על שמן בפה"ע משום שזה דבר היוצא מן הזית, וזה נחשב לשינוי לעילויא, ולכן מברך עליו בפה"ע בתורת שמן, אלא מברך על הקמח בתורת חטה, שאף שנשתנה חשיב

שינוי לעילויא (כמו שנקמו בשו"ת מהרי"ק שורש מב ובצל"ח בפשיטות²¹), ולכן השינוי הזה מהני עכ"פ שלא מגרעו מתורת החטה וברכתה, ומברך עליו 'פרי האדמה' בתורת חטה עצמה.

וזהו שהוכיח הסוגיא בר' יהודה מההיא דשמן זית דאע"ג דאישתני 'במילתיה קאי', ופירש"י, והוה ליה ככוסם חטין. והיינו שלא איבד ברכתו הראשונה כחטין דומיא דשמן זית דאע"ג דאישתני במילתיה קאי, ונראה בדעת ר' יהודה דאף השמן בשינויו לעילויא מברך עליו בפח"ע לא בתורת שמן אלא בתורת זית, דבמילתיה קאי.

ג) ומעתה נראה דע"ז קאי ר"נ וקאמר סברא לחלק משמן זית, 'התם לית ליה עלויא אחרינא, הכא אית ליה עלויא אחרינא בפת', וכמו שפירש רש"י 'הלכך יצא מכלל פרי, ולכלל דרך אכילתו לא בא, אבל השמן מיד בא בשינויו לכלל דרך אכילתו, ועיקר הפרי לכך נמעהו הלכך פרי הוא'.

ומבואר דענין ברכת בפח"ע על שמן זית אינו מטעם זית כי 'במילתיה קאי', אלא דכיון דלית ליה עלויא אחרינא מקבל שם 'פרי' חדש בתור יוצא, כיון שעיקר הפרי לכך נמעהו, אבל קמח לא יכול להחשב כפרי בתורת יוצא מן הפרי, כי יצא מכלל פרי, ולכלל דרך אכילתו לא בא, לקבל שם 'פרי' חדש בתורת פת.

ובזה מבואר היטב דנחלק ר"נ עם ר"י אם ברכת השמן היינו בתורת פרי משום דבמילתיה קאי, או משום דבא לכלל דרך אכילתו, ולפי"ז נמצא דה"נ בקמח חטה פליגי בזה, אם נימא דשייך לומר שאף שנשתנה במילתיה קאי, וזו סברת ר"י, או דילמא דבעינן לדרך אכילתו כי יכול לברך עליו בפח"א רק בתורת פרי חדש. וזה בא הרי"ף לשלול בפסק ההלכה דקיי"ל בר"נ, משום דלא רגילי אינשי לספויי קימחא, כי לר"נ אם היו רגילים לספויי קימחא היה ברכתו בפח"א בתחורת פרי חדש.

ד) ולפי"ז נמצא דלא פליגי ר"י ור"נ בתרתי, היאך אנו דנים את השינוי של הקמח מחטה ושינוי השמן מזית, וגם אם שינוי לעילויא מהני כאשר אית ליה עלויא אחרינא, אלא דפליגי היאך אני דן את הדבר שנשתנה, אם דווקא בתורת פרי חדש, או אפשר לדנו גם אחר השינוי בדינו הראשון כ"ז שלא נשתנה לגריעותא מכמות שהיה. ולכן כאשר נוקט הרי"ף ענין דרך אכילה, אינו טעם חדש, אלא זה מבאר סברת ר"נ בהך דהכא אית ליה עלויא אחרינא.

ויתכן דכ"ז נכנס בכוונת ר"י בהמשך דבריו, וז"ל, ואפשר לתרץ ולומר דה"ק אין לדמותם זו לזו דהתם לית ליה עלויא אחרינא [הכא אית ליה עלויא אחרינא] בפת, ויצא מכלל הדין הראשון שקובע ברכה חשובה יותר, ואפ"ה כ"ז שלא הגיע לאותו העילוי הואיל והוא גרוע עכשיו על ידי זה השינוי שאינו ראוי לאכילה מברכין עליו שהכל. [ויעויין בשו"ת אבני נזר חו"מ סי' צו].

²¹ אולם יעויין בלשון הרמב"ן לקמן בע"ב בסוגיא דפלפלי שכתב להשוות פלפלי יבשתא דמברך שהכל לטעמיה דר"נ בקמחא דחיטי דאישתני לגריעותא.

ויעויין לשון התוס' לקמן לז, א ד"ה הכוסם שכתב בטעמיה דר"נ שמברך שהכל דהיינו משום דאישתני, ולא פירש כוונתו, ועי' בהידושי אנשי שם בשם הבה"ג דקמח גרוע מחטין עצמן וחשוב אישתני לגריעותא. ולכאורה נראה מצד הגדרת החפצא שהרי בודאי קמח מעולה מחטה, וזה עוד עילוי בדרך להיות פת, אלא מצד הדרך אכילה, דיותר פשוט לכוסם החטה עצמה מאשר לאכול קמח.

סי' טז: בשמועה דקורא, וביאור סברת "עיקר הפרי"

בגמ', קורא... רב יהודה אמר בורא פרי האדמה, פירא הוא, ושמואל אמר שהכל נהיה בדבריו, הואיל וסופו להקשות.

א) ביאר הרא"ה בחידושי טעמא דר' יהודה, וז"ל, ואמר ר"י בפה"א דחשיב ליה פירא, ואפ"ה לא מברך בפה"ע, ואע"ג דאילן הוא, משום דכל היכא דהוא גופיה לאו פירא, לא שייך לברוכי עליה ולמיקרייה פרי העץ, אלא פרי האדמה, דחזי למיכל.

ולמדנו בדבריו דבאמת ישנם ב' הגדרות לפרי, א' הגדרת הדבר בעצמו דהוי פרי ולא עץ, ובזה ר"י דן את הקורא כפרי בשעה זו²², כיון שהוא ראוי לאכילה כפרי, ולא איכפת ליה במה שסופו להקשות, ולכן מברך עליו בורא פרי האדמה ולא שהכל, ושמואל פליג בזה וסבר דפרי שסופו להקשות כעץ נידון כעץ, ואע"פ שנאכל עתה כמו פרי. ב' הגדרת הדבר כיבול ויוצא מד"א, ובזה נחשב קורא כפרי של האדמה ולא כפרי העץ, דסו"ס לא חשיב כפרי היוצא מן העץ אלא כעץ עצמו, דחלק מן העץ הוא הפרי²³.

²² עי' לשון פי' רבינו יהונתן על הרי"ף כאן דבתר השתא אולינן.

²³ והנה האחרונים ביארו בטעמיה דר"י שמברך בפה"א משום שאין זה פרי העץ אלא עץ עצמו, ועץ עצמו הוא פרי האדמה (עי' ח' מהר"ם בנעט ונחלת דוד), וכבר נתבאר כן בלשונות הראשונים (פסקי הרי"ד וברמב"ן בע"ב), ואילו הרא"ה הדגיש בלשונו שאין לקורא שם פרי כלל, ביחס להגדרת פרי העץ, וכל שם פרי שלו הוא ביחס להגדרת פרי האדמה, דהתם לא בעינן לשם פרי, אלא פרי היינו 'תוצרת'.

והיה מקום לומר שאין הכרח לאשוויי פלוגתא ביניהם, אלא דהאחרונים סברי דלר' יהודה ג"כ הקורא מוגדר כעץ ממש, אלא שהוא ראוי לאכילה כפרי, ואילו לפי הרא"ה הקורא אינו מוגדר כעץ ממש, אלא דמ"מ אינו נחשב לפרי העץ, אבל כו"ע מודו בעיקר הטעם דלא מברך בפה"ע היינו לפי שאינו פרי העץ, ונחלקו רק בהגדרת הקורא, ועיין.

אולם לכאורה מצינו נפ"מ בזה במה שנחלקו הראשונים בדין קני הסוכר, יעויין לקמן בע"ב, שדעת התוס' ד"ה ברטיבא דעל צוקר"ו מברכין בורא פרי העץ כי יערי עם דבשי (שיר ה) זה צוקר"ו, וכן כתב הרא"ש בשם הבח"ג, אמנם הרמב"ם (פ"ח ה"ה) הביא דעה זו והשיב עליה, וז"ל, הקנים המתוקים... כל הגאונים אומרים בורא פרי האדמה, ומקצתן אמרו בורא פרי העץ, וכן אמרו שהמוציא אותן קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר שאין זה פרי ומברך עליהם שהכל, לא יהא דבש אלו הקנים משנשתנו ע"י האור חמור מדבש תמרים וכו', עכ"ל.

הרי נתפרש בלשון הרמב"ם טעם שלא לברך עליהם בפה"ע כיון שזה אינו פרי אלא העץ עצמו, ועי' בספר דברי דוד לבעל הנחל"ד שחידד השאלה על דעת התוס', וז"ל, ולענין דינא מה שפסקו התוס' והרא"ש לברך עליהם בורא פרי העץ לא הבנתי כלל, דמה פרי העץ הוא, כיון שמוציאין העץ עצמו והוי כמו מי גפנים דלא אסירי בערלה דלאו פרי מקרי, ואף דאיכא לחלק דשם איכא פרי אחר משא"כ כאן, מ"מ לא מסתבר כלל לקרות פרי העץ מציצת העץ עצמו, אבל בורא פרי האדמה שפיר שייך לברוכי עכ"פ על מציצת הקנים, יעו"ש.

והנה בדברי התוס' חזינן דשייך לכנות מציצת העץ עצמו כפרי העץ שזהו תכלית נטיעת הפרי, כי קני סוכר נימעים אדעתא דהכי, ואף שזה אינו תוצרת ויבול של העץ, אלא העץ עצמו, וכן מבואר בדברי הטור בסי' רב שהשיב על טענת הרמב"ם הנ"ל מדבש תמרים, דהתם התמרים נמטע להו אדעתא דפרי ולא על דעת הדבש, ולכן כשנשתנו נשתנית ברכתם, אבל הקנים אינם ראויים לאכילה כלל ונמטע להו על דעת הסוכר, יעו"ש.

ב) והנה בספר חיי אדם (ח"א כלל נא סעיף ה) כתב, אין מברכין בורא פרי העץ ובורא פרי האדמה אלא על דבר שהוא עיקר הפרי. אבל מה שאינו עיקר הפרי יורד מדרגה א', דאם הוא פרי העץ, מברך בורא פרי האדמה. ואם הוא פרי האדמה, מברך שהכל.

ובנשמת אדם (סעיף ג) כתב, הט"ז סי' ר"ד ס"ק ד' כתב לברך על שרביטנים של קטניות הגדלים בגנות שקורין צוקר שויטן בפה"א דנטעי אדעתא דהכי, וצ"ע, דלענ"ד דמי ממש לקפריסין דכולי עלמא נטעי אדעתא דהכי ואפ"ה כיון שאין עיקר הפרי נחית דרגא, וכן עלי ורדים כיון שאינו עיקר נחית דרגא כדאיתא סימן ר"ד ובמ"א ס"ק כ"ג ובסי' ר"ב במ"א סק"ד וצ"ע, עכ"ל. [ועי' שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' נז].

ג) והעיר בספר שלמי ניסן כאן, דהנה לפי דברי החי"א הנ"ל דכל דבר שאינו עיקר הפרי נחית דרגא, היה מקום בזה לבאר סברת רב יהודה, דלכך ברכת קורא היא בפה"א ולא שהכל, דנחית דרגא משום שאינו עיקר הפרי. אך דא עקא, דאיתא בגמ', אמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא כוותך מסתברא, דהא צנון סופו להקשות ומברכין עליה בורא פרי האדמה וכו', וצ"ב דהא צנון ברכתו בפה"א, ואם נידון כמי שסופו להקשות ולא עיקר הפרי, ה"ל למינחת דרגא ולברך עליו שהכל ולא בפה"א.

וע"כ מוכח מינה דליכא להאי טעמא דנחית דרגא, והטעם הוא כמו שכתב הרא"ה דקורא נידון כחלק מן העץ, ועל כן לא יאות לברך עליו 'פרי העץ' אלא פרי האדמה²⁴.

ד) ברם, נראה לדון בישוב הקושיא, דכל יסוד זה של החי"א דמה שאינו עיקר הפרי מאבד את ברכתו, ונחית דרגא, אמור לפי דעת שמואל דקיי"ל כוותיה דאיכא סברא דבעינן נטעי אינשי אדעתא דהכי, והיינו דכל דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי אינו נידון כפרי כלל, משום דהפרי נידון ביחס לאילן שהוא יוצא ממנו.

ואף בצלף נטעי אינשי אדעתא דכולה, מ"מ אנו דנים בגוף האילן מיניה וביה, שיש דבר שהוא עיקר הפרי שהוא אביונות, ויש קפריסין שהוא הקליפה שאינו עיקר הפרי, (ואף שמכלל הפרי עצמו הוא כמבואר במג"א שם), וקפריסין נחית דרגא לברך שהכל (לפי שיטת המחבר, ונחלקו בזה הראשונים).

אבל לשיטת ר"י אין מושג של נטעי אינשי אדעתא דהכי, ומינה שאין בכלל מושג של עיקר הפרי לגבי ברכה, וכ"ש שבדבר שנטעי אינשי אין דרגות בזה לומר דנחית דרגא בברכתו אם אינו עיקר הפרי, שאין אנו דנים על כוונת נטיעת האילן, מה עיקר ומה טפל, כיון שאין

והנה דברי התוס' והטור עומדים בסתירה לסברת האחרונים גבי קורא אליבא דר"י דכיון דאין זה פרי העץ אלא עץ, לא שייך לברך עליו בפה"ע, ומ"מ אין זה סותר את סברת הרא"ה לגבי קורא, דזה לא מוגדר כפרי של העץ, כי אין זה מטרת ותכלית הנטיעה, ומ"מ מוגדר כפרי האדמה, ודוק.

²⁴ ויצוין כאן למש"כ הגר"ח שליט"א בספרו דרך אמונה (הלכות מעשר שני פרק י ביאור ההלכה ד"ה והצלף) שנראה בדבריו שאיחד את ב' הטעמים וסבר דטעם אחד הוא, וז"ל, ועוד ראיה דגבי קורא... מ"מ יורד מבפה"ע לבפה"א כיון דלאו עיקר פרי נינהו ל"ש לומר עליו פרי העץ שאין זה עיקר פרי העץ אלא כמו יוצא מהאדמה כמו שהעץ יוצא מהאדמה, יעו"ש.

וצ"ע בדבריו דלכאורה ב' טעמים נינהו, וכנ"ל, ונראה למצוא נפ"מ בזה בקני סוכר, דאיתא בשו"ע סי' רב, טו דברכתו שהכל, ומ"מ כתב במשנ"ב שם ס"ק עו, וז"ל, ודע דאף שהשו"ע סתם לדינא דעל הסוקר ועל הקנים ברכתו שהכל באמת יש בזה דעות בין הראשונים כמו שמוכח בטור וב"י ומספיקא פסק לברך שהכל דבזה יוצא בדיעבד לכו"ע, ואולם בדיעבד אם בירך בפה"ע או בפה"א יצא, וכן בצוקער שלנו שנעשה מבוריקע"ס ג"כ יש לברך לכתחלה שהכל. והנה קני סוכר אף שאינם פרי, ואוכלים את עצם העץ, מ"מ עיקר נטיעתם היא לאכול את העץ עצמו, ונמצא דכאן תלוי מהו עיקר טעמא, וצ"ע.

אנו דנים את הפרי ביחס לאילן כלל, אלא כדבר בפנ"ע, וכל שהוא פרי מתעלה בברכתו כפרי, ודוק.

ועי' לשון רש"י כאן (ד"ה הכא), 'עיקר הפרי לכך נטעוהו – הלכך פרי הוא'. נראה מלשונו דהגדרת פרי תלויה בכוונת הנוטע, ותכלית ויעוד הנטיעה משוי ליה שם פרי, דזה התוצאה הנרצית מן האילן, וזו הגדרה שלישית, לא מצד החפצא בפנ"ע, ולא מצד 'יבול', אלא שזה תכליתו, ודוק.

ה) אולם לאידך גיסא י"ל דסברת עיקר הפרי לא תליא כלל בהך דלא נטעי אינשי, כלומר דגם אי לא סבירא לן החילוק בכוונת הנוטעים אם נטעי על דעת פרי זה, מ"מ עדיין יש לחלק בין עיקר הפרי לדבר שאינו עיקר הפרי, שאף שאנו דנים הפרי כפרי בלא יחס לכוונת נטיעת האילן בכללותו, מ"מ חשיבות הפרי פחותה היא להחשב כפרי עץ זה מאחר ואינה עיקר הפרי של אילן זה.

[ועי' בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' ס דסבר דיסוד עיקר הפרי מיתלי תליא בכוונת הנוטעים].

וזכר לדבר יש למצוא בדברי האחרונים (אכן העוזר חמד משה ופנים מאירות, וכן בחי"א) המזכירים בשער הציון (סי' רד סק"ז) דל"ש הסברא דלא נטעי אדעתא דהכי על עיקר הפרי, יעו"ש. ומבואר דהחילוק בין עיקר הפרי לאינו עיקר הפרי עומד בפנ"ע, ואדרבה כאשר פרי יש לו מעלת עיקר הפרי של האילן, אין אנו צריכים כלל את כוונת הנטיעה עבורו, וצ"ת.

ו) ונראה עוד לבסס ענין זה דיסוד הסברא ד'עיקר הפרי' ענינו בחשיבות הפרי, ולא דווקא ביחס לכוונת העץ וכוונת נטיעתו, דהנה איתא בשו"ע (סי' רב, יב), כל הפירות שטובים חיים ומבושלים, כגון תפוחים ואגסים, בין חיים בין מבושלים מברך בפנ"ע; ואם אין דרך לאוכלם חיים אלא מבושלים, אכלם כשהם חיים, מברך שהכל; כשהם מבושלים, בפנ"ע.

ובביאור הלכה שם ד"ה ואם אין דרך הקשה, וז"ל, צ"ע מלקמן סימן ר"ח ס"ד אכל דגן חי וכו' ודין זה נובע שם ממה דאיתא בגמ' ל"ז הכוסם את החטה וכו'. ובסו"ד צידד, וז"ל, ואולי יש לתרץ גם לפסק השו"ע דמיני דגן כיון שהוא מוכן למוזן חשיב יותר.

ובאמת כבר קדמו בזה בפסקי הרי"ד לקמן למ, ב שהקשה כן, ותירץ ג"כ ממש כדבריו, וז"ל, י"ל דמיני זרעים חשיבי אע"פ שאין דרכן בכך מברך עליהו בפנ"א.

והנה יל"ע דהרי הטעם שמברך על הפירות שדרכן להאכל חיים כשהם מבושלים שהכל ביאר במשנ"ב ס"ק סד, וז"ל, הטעם כיון שדרך אכילת אותן פירות לרוב בני אדם הוא ע"י בישול דוקא לא מקרי עיקר פרי כ"ז שלא בא לכלל זה, ועיי' בא"ר סי' ר"ה ובח"א שדעתם דאפילו טובים ג"כ לאכול חיין כיון שדרך רוב בני אדם לאכול אותן ע"י בישול דוקא מברך שהכל.

ומעתה צ"ב מה ענין חשיבות להכא, כיון דהחיסרון הוא שאינו עיקר הפרי.

אבל נראה לפי העולה מדברי החי"א שהובאו לעיל דכאשר אינו עיקר הפרי יורד מדרגה א', דאם הוא פרי העץ, מברך בורא פרי האדמה. ואם הוא פרי האדמה, מברך שהכל. ולכאורה צ"ב, מה פשרה היא זו, דממ"נ, אם באמת אינו עיקר הפרי, למה לא יברכו עליו שהכל, כמו דמצינו הכא גבי פירות מבושלים שרגילים לאוכלם חיים.

ז) אולם בפשוטו נראה לחלק בין המקרים, דבאמת בנידון דהחי"א מיירי באופן אחר של 'עיקר הפרי', כאשר אין החפצא דפרי עצמו נאכל בצורה שאינה ראויה ורגילה לו, אלא

שישנו פרי נוסף לצד הפרי שהוא עיקר, כמו קפריסין לצד אביונות, ובזה ודאי י"ל דאף שהוא אינו עיקר הפרי של אילן זה, מ"מ ג"כ נחשב כפרי בזכות עצמו, ורק משום שביחס לעץ הוא הטפל יורד בדרגתו ומברכים עליו ברכה אחת פחותה מעיקר הברכה. אבל כאן הפרי עצמו נאכל שלא כעיקר דרך אכילתו, ולכן הוא יורד בדרגתו לגמרי לברכת שהכל.

ברם, יתכן שבאמת ענין 'עיקר הפרי' הכל אחד הוא, אלא שהכל תלוי בחשיבות, ולכך הפרי עצמו שדרכו להאכל חי ואוכלו מבושל בטלה ממנו חשיבותו לגמרי, ולכן אינו מיוחד לעצמו ברכה, ואפילו פחותה מפי, כמו בפח"א, ומברך שהכל, אולם באופן שיש כאן פרי נוסף לצד הפרי העיקרי, אף שחשיבותו של הפרי השני היא משנית במעלה, מ"מ בודאי יש כאן חשיבות פרי בפנ"ע, ולכן עדיין אין ברכתו שהכל אלא שיוורד בדרגה אחת.

ואם כנים הדברים, מבוארת היטב סברת הביאור הלכה, דמין דגן שאני דכיון שהוא מוכן למזון חשוב יותר, והיינו דמאחר שישנה חשיבות גם לצורה הנוספת של האכילה, שוב אין דינו אלא לירד בדרגה אחת ותו לא, ואינו יורד לדרגת שהכל. ודוק.

ח) ונראה לברר עוד ענין זה ד'עיקר הפרי', דהנה בתוס' בשמעתין ד"ה לא נטעי, וז"ל, ואותן שקדים כשהם רכים אוכלים קליפתם החיצונה ולא נטעי להו אדעתא דהכי למיכל להו כשהם רכים כי אם לאכול הגרעינין שלהן כשיתבשלו מברך עלייהו נמי שהכל.

וכן פסק בשו"ע (ריש סי' רד) שעל שקדים מתוקים שאוכלים אותם כשהם רכים מברך שהכל, וציין הגר"א בביאורו שמקורו הוא מדברי התוס' הנ"ל, וכן מבואר ברשב"א כאן.

והנה בתשובות הרשב"א (ח"א סי' תכח) הקשה השואל למה לא יהא דין השקדים הרכים כדין כל הפירות דקיי"ל דמברך עליהם בפח"ע אף שהם קטנים ביותר, וכמבואר בשו"ע סי' רב סעיף ב). והשיבו הרשב"א, וז"ל, שאר כל האילנות וכן הבוסר מגוף הפרי שנוטעין אותן מחמתו הוא אוכל. אבל שקדים המתוקים בקוטנן אינו נהנה מגוף הפרי אלא מקלפתו החמוצה דאינו עקר הפרי. ואין נוטעין את השקד אדעתא דקלפת השקדים אלא אדעתא דגרעיניהם והוה להו כקורא.

וחילוק זה של הרשב"א הובא במשנ"ב שם סקי"ב, ועיי' שעה"צ סקי"ב. ויעויין בהגהות הגריעב"ץ כאן.

והנה בשער הציון (סק"ז), וז"ל, עיין שם בדבריהם שהחליטו בפשיטות דלא שייך הסברא דלא נטעי אדעתא דהכי על עיקר הפרי, עיין באבן העזר [ולכאורה יש ראיה מהא דאיתא בסימן ר"ח לענין כוסם חטה חי דמברך בורא פרי האדמה, ובודאי גם כן לא נטעי על דעת לאכלה חיה, אפילו הכי לא נשתנית ברכתה. אמנם יש לדחות כמו שכתבנו בביאור הלכה בר"ב סעיף י"ב דיבור המתחיל ואם, עיין שם, עכ"ל.

וכוונתו לדברי הביאור הלכה שם דמיני דגן כיון שהוא מוכן למזון חשיב יותר, והיינו הסברא שנתבארה לעיל דסברת לא נטעי אדעתא דהכי תליא בחשיבות.

ומבואר כאן ב' הצדדים הנ"ל, אם יסוד עיקר הפרי כולו תלוי בחשיבות, ואזי באמת נראה דליכא חילוקו של הרשב"א הנ"ל בין אם זהו הפרי עצמו או שזה חלק שמתלווה לפרי, דיסוד הענין הוא חשיבות הדבר, ואף כי ישנם כמה גורמים לחשיבות, דיש חשיבות שהיא באה מצד גוף החפצא ויש חשיבות שאינה באה מצד החפצא עצמו אלא מצד השימוש בפועל, אבל ניתן להשוות בכללות הענין אם האכילה של הפרי או הדבר המסונף לפרי נאכל באופן זה בחשיבות או לאו, ואם זה משני בחשיבות כוונת הנטיעה או לאו, וכל כיוצא בזה, וכולא

חדא סוגיא היא ד'עיקר הפרי' היינו עיקר התפוקה שמוציאים מהפרי, ולפי החשיבות של השימוש נמדד מהו עיקר הפרי.

ולאידך גיסא, בשיטת כו"כ ראשונים ואחרונים חזינן דעיקר הפרי יש לו הגדרה בגוף החפצא גם אם השימוש בפועל והאכילה כעת זה באופן שהוא טפל, וכגון שאוכל הפרי כשהוא קמץ או בוסר וכיו"ב, ובכ"ז זה עדיף על פרי נוסף בעץ הטפל לעיקר הפרי, דאזי הפרי עצמו מצד החפצא אינו עיקר הפרי.

בגמ', ולא היא צנזן נטעי אינשי אדעתא דפוגלא, דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא.

יש לחקור למסקנת הגמ' דקאמר סברא זו גבי קורא דלא נטעי אינשי אדעתא דקורא, אי שוב אית לן נמי הסברא דנקט שמואל מתחילה דסופו להקשות, ובספר שלמי ניסן ציין בזה דעות החולקים, דשיטת המפרשים כאן (פני יהושע; ראשון לציון; מהר"ץ חיות, וכן משמעות לשון הרא"ש, והתוס' בעירובין כח, ב ד"ה קור, וריטב"א שם) מפורשת דבעינן נמי להך תנאה דסופו להקשות, ובלא"ה היו מברכים בפח"א אף באופן דלא נטעי אדעתא דהכי.

ומאידך גיסא בדברי הפוסקים להלכה נראה דפשיטא להו דכל דלא נטעי אדעתא דהכי, אף אם אין סופו להקשות מברך שהכל, יעו"ש. וכן נראה בלשון רבינו יונה כאן, וכ"כ בביאור מרדכי למהר"ם בנעט.

ויש להוסיף בזה לשון המרדכי כאן (רמז קיד), וז"ל, [קורא] כיון דסופו להקשות לא הוי מאכל ולא נטעי ליה אינשי אדעתיה [דקורא]. נראה בדבריו דבאמת לאו תרי מיילי נינהו כלל, אלא הך דסופו להקשות זהו הטעם דלא נטעי אינשי אדעתיה דקורא.

והעירוני עוד דבלשון הגמ' דלא קאמר 'אלא' נראה דאין אלו ב' טעמים נפרדים, אלא עיקר הטעם הוא הא דסופו להקשות, וכל מאי דבעינן להא דלא נטעי, היינו משום דאי נטעי אדעתא דהכי לא מהני לן מאי דסופו להקשות, דסו"ס השתא הוא בתורת פרי, ודוק.

לו, ב

סי' יז: ברכת הגרעינין והקליפין, ובהגדרת שם 'פרי' לענין ברכה

בתוס' ד"ה קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה. דפירי נינהו. מכאן שיש לברך על הגרעינין של גודגדניות וגרעיני אפרסקין ושל תפוחים וכל מיני גרעינים של פירות בורא פרי העץ.

(א) מבואר בדעת התוס' דיליף לדין ברכה על גרעינין מדין ערלה, והיינו משום דחיוכם בערלה משום דפירי נינהו, וא"כ שפיר יאות לברך עליהו בפח"ע. וכן העתיקו הרא"ש בפסקיו כאן סי' ד ורבינו יונה להלכה.

והרשב"א העתיק דבריהם, וכתב וז"ל, ואינו מחזור בעיני כלל שאלו אין חייבין בערלה משום פרי אלא מרבוי דאת דרשינן את הטפל לפרי, והיינו דערביניהו ותנניהו בהדי קליפי אגוזים וכולהו מאת מרבין להו ואדרבה בשל גודגדניות ואפרסקין שגרעיניהן מרין משמע דלא מברך בהו כלום ולא אדעתא דידהו נטעי להו כלל, ואי ממתק להו על ידי האור מברך עליהו שהכל כנ"ל.

והנה הגר"א בביאורו (סי' רב) כתב וז"ל, והעיקר נראה כדעת הרשב"א דכן סתם מתני' דפי"א דתרומות ובכורים ובעוקצין דגרעינין אינן פרי כלל, ועוד ראייה דהא מותר ברבעי, וע"כ הא דאסור בערלה מכח ריבויא דקרא את כו', וכן עיקר. וכן הקשו גדולי האחרונים (צל"ח; אבן העזר; ברכי יוסף; נשמת אדם; עוללות אפרים ועוד) על דברי התוס'.

והנה בדברי רבינו הגר"א נראה שהבין בדעת התוס' שנחלקו בהך מילתא גופא, בדברי הרשב"א מבואר דהחוב של גרעינין בערלה היינו דין מיוחד מריבויא דקרא, ולכן אין זה מלמד כלום על דין ושם פרי לענין ברכה, ואילו לדעת התוס' באמת החוב של גרעינין הוא לא מקרא, אלא מסברא, כמשמעות לשונם 'דפרי נינהו'. ואמנם כך נראה כבר בלשון הרשב"א. וכן מפורש גם בדברי הגר"א באמרי נועם כאן.

ברם, בפי' מעדני יו"ט על הרא"ש כאן אות נ כתב, וז"ל, בהל' ערלה (להרא"ש, סי' עז) כתב וז"ל, והגרעינין – גרעין של כל פרי אסורין בערלה, דדרשינן את פריה את הטפל לפני. לפי דבריו הללו משמע דס"ל דאע"ג דמרבין ליה מ'את' ודרשינן הטפל לפריה, אפ"ה פרי מקרי, דהריבוי אתא לרבות שיחא פרי. ומ"מ לשונו שבכאן לא משמע כן, ועוד דא"כ מאי איריא גרעינין אפילו קליפין נמי לברך עלייהו בפה"ע כיון דגרעינין מאת איתרבו כמו קליפין, ולא כתב רבינו שמברכס בפה"ע אלא על הגרעינין, עכ"ל.

הרי לנו בדבריו שמצדד בהכנת דברי התוס' והרא"ש דמודו דדין הגרעינין לענין ברכה נמי ידעינן מריבויא דקרא דאת, ומ"מ גדר הילפותא הוא דפרי מיקרי. [ובסתירת דברי הרא"ש, יעו"ע בפרי חדש סי' רב סק"ג, ובמחה"ש שם, ובשו"ת פנים מאירות ח"א סי' סה, ובחי' מהר"מ בנעט כאן].

ואמנם מצינו בזה מחלוקת גדולה להלכה, דהנה במגן אברהם (סי' רב, יז) כתב וז"ל, ויש רוצין ללמוד מכאן דקליפה של פרי כגון של מראנצין שמרקחין אותם מברך בפה"א, ול"ד דהכי אמרינן בגמרא כשמגיע להתבשל הקליפה נופלת ממנו וגם אפילו אי שקלת ליה לא מיית פירא אבל הקליפה הזאת מגוף הפרי הוא. ועוד דלגבי ערלה פרי הוא כמ"ש בי"ד סי' רצ"ד, וכ"ה בגמ' קליפי רמון וכו' והגרעין חייבין בערלה, וכתבו התוס' מכאן שמברכין על הגרעין בפה"ע וכמ"ש ס"ג, א"כ ה"ה לקליפין.

ומפורש בדבריו שמבאר בדעת התוס' דהחוב ברכה בגרעינין היינו מצד תורת שם פרי שעליהם, והיינו כהצעת המעדני יו"ט הנ"ל, ומח"ט באמת יצא לחדש שגם דין הקליפות כמו הגרעינין, ובאמת קשה על דבריו דיוק לשון התוס' והראשונים הנ"ל שנקטו בלשונם על גרעינין דווקא. [ומאידך גיסא, סתימת לשון התוס' בזה, בעוד הד"ה הוא 'קליפי האגוזים והגרעינין' משמע כהמג"א, ועי' בספר עוללות אפרים דין ו].

אבל בט"ז (סימן רד ס"ק טו) כתב וז"ל, נראה דקליפת מראנצין שמרקחין אותו בדבש יש לברך עליה בפה"א וראיה מדאיתא בכ"מ דף (ל"ה) [ל"ו ע"ב] גבי קפריסין שהוא קליפה של הפרי דמדלערלה לא הוי פרי גבי ברכות נמי לא הוי פרי ולא מברכין עליה בפה"ע אלא בפה"א ואף על גב דהתוספות והרא"ש לא גרסי זה וס"ל דגבי ברכות נמי מברכין בורא פרי העץ הטור כת' לפסוק הגירסא שזכרנו וכ"פ הש"ע דיש לברך בפה"א ואם כן ה"ה נמי בכל הקליפות.

ואין לומר דהא אמרי' שם בגמרא דקפריסין לא הוה שומר לפירי כיון דאי שקלת לה לא מיית הפרי משא"כ בשאר קליפות דאי שקלת לה מיית הפרי ממילא הוה הקליפה שומר לפירי, וא"כ קליפת מראנצין נמי אי שקלית לקליפה מיית המראנצין והוה שומר לפירא, הא לאו מילתא היא דע"כ לא אמרינן שם דשומר הוה כפרי אלא לענין ערלה דיש בה רבוי,

דאת פריז דמרבנין אפילו הקליפה כדאיתא ב"ד סימן רצ"ד, אבל באמת לאו פרי היא מצד עצמה ומ"ה לא שייך בורא פרי העץ אפילו בקליפה שהיא שומר ואף על גב דבגמרא שזכרנו יליף הברכה מדין ערלה, היינו לענין לאו פירא דהוה כ"ש בברכה, אבל לענין יש פירא אין ללמוד ברכה מערלה.

וראיה מדברי התוס' שם בהא דתני' קליפי אגוזים וגרעינים חייבים. וכתבו התוס' מכאן שיש לברך על הגרעינים בפ"ה ולא כ"כ על קליפי אגוזים הקודם לגרעינים, אלא ע"כ דקליפות חיוב ערלה בהו אף על גב דלאו פירא הם אלא שומר לחוד אסור מכה הרבוי דאת פרי, וע"כ ברכתיהו בפ"ה א, משא"כ בגרעינים דהם עכ"פ פירא אף על גב דאינם כ"כ פירא מעליא מכל מקום שם פירא עלייהו מ"ה הוה ברכה וערלה שוין דהוה פירא.

מ"ה צ"ע על התוס' והרא"ש דס"ל בקפריסין דברכתייהו בורא פרי העץ, דהא אפי' קליפי אגוזים דהוה שומר אפ"ה צריך דוקא רבוי דאת פריז הטפל לפריז לענין ערלה, משמע דמצד עצמו לא הוי פירא רק מצד הרבוי אסור, ולענין ברכה ליכא רבוי ודאי לא הוי פרי, והוי כמו נטע רבעי הנזכר בהלכות ערלה סי' רצ"ד דלא הוי פירא, כיון דאין שם רבוי דאת וברכת' בפ"ה א, עכ"ד.

ומבואר בדברי הט"ז דמאחר דסבר בפשיטות דאין חילפותא מערלה דאית לגרעינים שם פרי, נתקשה במאי דמסקי לדינא לברך בפ"ה ע"ל גרעינים, והיינו ממש כסברת הרשב"א והגר"א²⁵.

ב) ונראה בישוב קשייתו השניה של הגר"א מדין הפטור של גרעינים ברבעי, ובהקדם לשון הרא"ש גופיה לעיל בסמוך (סי' ג), ובשקדים המרים נמי אפשר אף על גב דלענין מעשר לא חשיבי פרי כיון דלא נגמרו, לענין ברכה חשיבי כיון דראוין לאכילה קצת ונהנין מהם.

ומבואר בלשונו בדין שקדים המרים, דהטעם דליכא חיוב מעשר היינו משום חסרון בשם פרי, ומוכח שישנה הגדרה של פרי לפי גמרו, וזה עונת המעשרות, וכמו שמפורש בלשון הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ה הי"ז), מותר לקוץ אילנות לעצים בשביעית קודם שיהיה בהן פרי, אבל משיתחיל לעשות פרי לא יקוץ אותו שהרי מפסיד האוכל ונאמר לכם לאכלה ולא להפסיד, ואם הוציא פירות והגיעו לעונת המעשרות מותר לקוץ אותו שהרי הוציא פירותיו ובטל דין שביעית ממנו.

והעולה מדברי הרמב"ם שאף שלענין איסור הפסד בשביעית ישנו שם פרי כבר משיתחיל לעשות פרי, מ"מ אין לזה שם פרי לענין שכבר הוציא פירותיו, ובה ישנו שיעור והגדרה בפנ"ע של פרי, והיינו שיעורא דעונת המעשרות.

ואמנם בפשוטו נראה דכיון שנתבאר בדברי הרמב"ם דהגדרת 'הוציא פירותיו' היינו רק מעונת המעשרות, אף לענין מטבע הברכה כן הוא, דחשיב פרי העץ רק מאותה שעה,

²⁵ האומנם, דבצל"ח כאן מחלק שפיר בין גרעינים לקליפות לענין שם פרי, וז"ל, מדאחזו התוס' גרעינים לענין ברכה ולא נקט ג"כ קליפין, מכלל שמודים בקליפין דאין מברכין עליהם בורא פרי העץ, שאף שהיבים בערלה אעפ"כ לאו פרי נינהו, ומן את פריז אתרבו והם טפל לפרי לא שהם עצמם פרי, אבל גרעינים סברי התוס' דלא מכה את אתרבו לערלה אלא שהם עצמם חשויים פרי, עכ"ד. אבל בודאי הרבה מן הדוחק יש לחלק בזה, וכנ"ל.

ונראה שזוהי כוונת הביאור הלכה (סי' רב, ב ד"ה ושאר) וז"ל, ויש סעד לדבריהם מהרמב"ם פ"ה מהלכות שמטה ופ"ה מהלכות ברכות ע"ש, וכבר נשאו ונתנו בזה האחרונים. עכ"ד.

אכן בדברי הרא"ש מבואר דלענין ברכה ישנו שיעור בפנ"ע, דמיתלי תלי בתחילת פרי ולא בגמרו, כיון דראוין לאכילה קצת ונהנין מהם, ודמי לדין פרי לענין איסור קציצת אילן, וכנ"ל.

ג) ומעתה נבוא גם לדין גרעינין, דהנה אמת נכון הדבר שדין גרעינין מריבויא דקרא דכתיב את גבי ערלה, ברם, כיון שנתבאר בדעת הרא"ש שמצינו שיעור והגדרה נוספת בשם פרי, והיינו גם דבר שאינו מוגדר כגמור ומוכן לאכילה, ומ"מ מיקרי פרי מאחר ששייך בו אכילה, ולכן כבר משיתחיל לעשות פרי נאסר באיסור קציצה, הנה כי כן, י"ל דגרעינים ג"כ נכנסים בהגדרה זו, דאף כי ליכא עליהו שם פרי גמור, מ"מ בודאי בכלל "ראוין לאכילה קצת ונהנין מהם" הוו.

ולכך יש לדון בריבויא דמרבי גרעינין גבי ערלה, אם היינו דמרבי אותם בתורת דבר שאינו פרי, וזו שיטת הרשב"א ודעמיה, אולם לדעת הרא"ש י"ל דמרבי אותם בתורת פרי, דאף דכל כה"ג ליכא עליהו תורת שם פרי הנצרך לגבי מעשר, מ"מ לגבי ערלה סגי בתורת פרי שהוא ראוי לאכילה, וכמו שמצינו בערלה שנאסר משיתחיל לעשות פרי.

ובזה את"ש קושיית הגר"א מהא דמותרים גרעינין ברבעי, די"ל דאף כי ברבעי מותרים משום שאין להם תורת פרי הנצרך לזה, מ"מ איתרבאי לערלה בתורת פרי, ודין ברכה בדין ערלה תלי, משום דסו"ס ראוין לאכילה ונהנים מהן²⁶.

ד) ונראה עוד להטעים בדעת המג"א דלעיל, דאף בקליפות הנאכלין ס"ל שברכתן הוא בפנ"ע, דבאמת עיקר דקדוק האחרונים הוא ממה שנקטו התוס' דבריהם בגרעינין ולא ביארו דין הקליפות, ואולם יתכן לבאר לפי האמור דגדר דין פרי בערלה שנקבע מתחילת גידולו כפרי, אינו תלוי בהגדרת החפצא כפרי שהוא רק בגמר הפרי, אלא בכך שהוא נאכל כפרי, ובהגדרה זו של פרי נכללים גם הקליפות, וכמו שהטעים המג"א דזה נחשב כחלק מהפרי. ברם, זה דווקא בקליפות שרגילות לאוכלם, וכל' המג"א דמ"מ ראוין לאכלן חיין, אבל בקליפות שאינם נאכלים כלל פשיטא שאין להם שם פרי, וזה ברור. ומאחר שרוב הקליפות אין הרגילות לאוכלן לא נקטו דין הקליפות, ועיין.

ואף בגרעינים מבואר בדברי המג"א שנקט שאין דינם להחשב כפרי רק כאשר ראויים לאכילה ורגילים לאוכלן, יעויין בדבריו בסק"ז דכשהן מרין לאו פרי נינהו, ואולם יעויין בביאור הגר"א שתמה טובא על דברי המג"א הנ"ל, יעו"ש.

ה) במשנ"ב (סי' רב, כג) כתב [על גרעינין], והרבה אחרונים חולקים ע"ז וס"ל דאינו מברך בפנ"ע דלא הוי כפרי גופא ואינו מברך עליהם אלא בפנ"א, וכן הסכמת הגר"א. ואם בירך בפנ"ע יצא בדיעבד [דרך החיים]. ואם אוכל הגרעין אחר שאוכל הפרי, מסתברא דלכו"ע נפטור בברכת בפנ"ע שבירך על הפרי משום דהוי טפל לפרי.

וביאר בשער הציון טעם הדין האחרון, וז"ל, היינו אפילו לדעת הרשב"א דלא הוי כפרי, על כל פנים לדידה דמרבית גרעינין בערלה מדהוי טפל לפרי, וממילא בעניננו הלא בכל מקום קיימא לן דמברך על העיקר ופומר הטפל, וכן מצאתי בספר שדי חמד בשם איזה פוסקים.

²⁶ יסוד הדברים באות ב ע"פ דברי הג"ר לייב מאלין זצ"ל.

והדברים מחודשים מאוד, וכבר עמדו בזה, דמה ענין עיקר וטפל דהכא גבי ערלה, דהיינו ביחס לעיקר החפצא, דהגרעין הוא טפל לפרי, לענין עיקר וטפל שמצינן לקמן בדיני ברכות דברכת העיקר פוטר את הטפל, כאשר הטפל נטפל אל העיקר במעשה האכילה שאוכלן יחדיו. וצ"ע.

ועוד יש לדון באופן שאוכל פרי אחר שברכתו בפה"ע, אי נימא דיש בזה איזה עדיפות להשיטות דברכת הגרעינין בפה"א, דאם מצד דין עיקר וטפל דיינינן הכא, אולי גם כאשר אוכל תיכף עם פרי אחר את הגרעין נחשב כטפל לו, אולם בודאי אין כאן הדין טפל ושומר לפרי, כיון שהוא פרי אחר, והאריך בזה להלכה בשו"ת יבי"א ח"ז או"ח סי' לא.

סי' יח: בדין פלפלין לערלה ולברכה

בגמ', פלפלי רב ששת אמר שחבל; רבא אמר לא כלום.... מיתיבי היה רבי מאיר אומר, ממשמע שנאמר וערלתם ערלתו את פרי, איני יודע שעין מאכל הוא, אלא מה תלמוד לומר עין מאכל להביא עין שטעם עצו ופריו שוה, ואיזהו זה הפלפלין, ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה... לא קשיא הא ברטיבתא, הא ביבשתא.

(א) הנה לגבי חיוב ערלה לא נתפרש חילוק בין פלפלין רטיבתא ליבשתא, ועי' בחזו"א (ערלה, סיכום הדינים לט), וז"ל, מילתא דעבידא לתבל את הקדירה ואין אוכלין אותו בעינא, אינו בכלל פרי לענין ערלה, והא דפלפלין חייבין בערלה וכו' משום דרטיבא ראוי לאכילה, ולאחר שיבשה נמי לא נפקא מאיסורה.

וכבר נתפרשה סברא זו בלשון הריטב"א בעירובין (כת, ב), 'אבל פלפלין יבשין לא חזו לטבול בהם אלא שהם תבלין לקדרות ולפיכך אין מטמאין טומאת אוכלין, ומיהו אפילו הכי חייבין בערלה ובמעשר כיון דנחית עלייהו חיוב בעודן לחים תו לא פקע וכו'.' וכן כתב הריטב"א בנדה נ, א. [ועי' חזו"א דמאי ריש סי' טו].

ונראה לבאר עוד, דהנה בתוס' בסוכה (לה, ב ד"ה ללמדך) ביארו חיוב פלפלין בערלה דבעינן לזה ילפותא במסוים, וז"ל, אלא היינו טעמא משום דאמרין פ' בתרא דיומא כס פלפלי ביומא דכיפורי פטור, ופריך מהך דפלפלין חייבין בערלה, ומשני הא ברטיבתא הא ביבשתא, וס"ד כיון דסופו ליבש אפילו רטיבתא פטורין, עכ"ד. ובשפ"א שם תמה על דבריהם, וז"ל, והסברא תמוה לפע"ד דמאי נ"מ לענין ערלה מה שנתבישו, דהא גם הנאה אסרה תורה ואסור לטבל בו מאכל וכדומה, יעו"ש.

אכן מצינו הביאור בדברי הכפ"ת שם, וז"ל, וקשה דמה טענה היא משום דסופם לייבש הלא בעודם לחים ראויים לאכילה, י"ל כיון דאין נוטעים אותם אלא ע"ד שיתייבש ויאכלו רובן ביבשותן שחוקים בתבלין, ואינם נאכלים בפני עצמם, הו"א דאין עליהם תורת עין מאכל ויהיו פטורין מערלה קא משמע לך, עכ"ד.

ומעתה נראה דהיינו גדר רבותא דקרא דמרכינן מקרא דאף כי בהיותן יבשים אין עליהם תורת עין מאכל, אין זה גורם להפקיע מהם שם עין מאכל ברטיבותם, ואדרבה, כיון שברטיבותו זה ראוי לאכילה, לא נפקי מאיסוריהו גם לאחר שיבשו. ונמצא דתורף הילפותא היא דהשעה הקובעת שם הפרי לענין ערלה היא בעודו ברטיבותו קודם שנתייבש, ואין דנים אותו ע"ש סופו.

(ב) אולם בהמשך דבריו שם בבואו לבאר שיטת הראשונים דפלפלין רטיבתא ברכתם בפה"א ולא בפה"ע, מביא הריטב"א שיטה נוספת, וז"ל, דלא חשיבי פרי העין אלא דחידשה

תורה בהם לחייבם בערלה מדכתיב כל עץ מאכל ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה. ולפי שיטה זו באמת גדר הריבוי הוא חיוב ערלה בלא הגדרת 'פרי העץ'.

ונראה דכונתו למש"כ הרמב"ן כאן בביאור שיטה זו, וז"ל, ואפשר שסברו הראשונים מפני שהפלפלין תמרותיהן שנעשות בעץ עצמו כעין אבעבועות והן לבנות והוא פלפל לבן, וכשהן מתבשלות יותר מדאי הן פלפל השחור, והו ענין הפלפלין בתולדתן, ומפני זה עשו אותן הגאונים כתמרות של צלף ושל אתרוג לדרך עליהן פרי האדמה דכגופו של אילן הם, וכן לענין ערלה שריבה אותו הכתוב מדכתיב עץ מאכל יתכן דעץ מאכל קרי ליה [ומ"מ] בפ"ה מברכינן בעץ הנאכל, וקבלת הגאונים נקבל, עכ"ל.

והיינו דבאמת אין הריבוי מכליל הפלפלין בגדר 'פרי העץ', אלא בגדר 'עץ מאכל', דזה נאכל בתורת חלק מגוף האילן.

ג) ועוד חילוק בין דין ערלה לדין ברכה לשיטה זו בראשונים שברכת הפלפלין רמיבתא בפ"ה א כתב בפרי חדש (סימן רב, יח), וז"ל, ומכל מקום נשאר אצלי תמיה אמאי הרמב"ם ושאר פוסקים ז"ל השמיטו דין פלפלין רמיבתא שחייבין בערלה, ולכן עלה בדעתי לומר דסבירא ליה להרמב"ם דמאי דפרכינן הכא בסוגיא לאו מדרכי מאיר פרכינן דהא ודאי לית הילכתא כרבי מאיר, אלא הכי קאמר דעל כרחק לא פליגי רבנן עליה דרבי מאיר אלא דלא מיחייבי בערלה, אך מכל מקום פירא הוי ומברכינן בורא פרי האדמה, ומשני דהחיא ברמיבתא. כן נראה לי.

ובדומה לזה בערל"נ בסוכה שם דלדין דפסקינן דהנוטע לסייג ולקורות פטור ליכא דרשה דחייב בערלה ושנקרא עץ מדמצרכינן עץ מאכל לדרשה דלסייג ולקורות, ממילא נשאר הסברא דפלפל רמיבא אף שאוכל הוא במ"מ אינו פרי העץ רק פרי האדמה כירק, וא"ש פסק הרי"ף והרמב"ם ולכן השמיטו ג"כ דפלפל חייב בערלה. ויעויין בהגהות ראמ"ה בסוכה שם.

סי' יט: בדין כל שיש בו מחמשת המינין

בגמ', חביץ קדירה וכן דייסא... כי פליגי בדייסא כעין חביץ קדירה, ר"י אמר שהכל סבר דובשא עיקר, ר"כ אמר במ"מ סבר סמידא עיקר, א"ר יוסף כוותיה דר"כ מסתברא דרב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכינן עליו במ"מ.

א) יש לדון אם רב יוסף בא להביא מדברי רב ושמואל כטעמיה דרב כהנא דאמר סמידא עיקר, והיינו דכלל דכל שיש בו מחמשת המינין הוי טעם לזה שסמידא עיקר, או דזה טעם נפרד להלכתא דר"כ, דלאו מטעם דסמידא עיקר אתינן עלה דמברך בומ"מ, אלא מטעם דינא דכל שיש מחמשת המינין.

ומצינו שנחלקו בזה הראשונים, בדברי המאירי מפורש דהוי חד טעמא, וכן משמעות לשונות הרשב"א והרא"ש, אבל בדברי הריב"ב והגר"א מפורש דהוי טעם בפנ"ע, וכמו שיתבאר.

הנה בשיטת ריב"ב הנד' על גליון הרי"ף ביאר דברי ר' יוסף דבאמת הלכתא כר"כ ולא מטעמיה, דהוא אמר מטעם דסמידא עיקר, אבל אליבא דרב ושמואל כל שיש בו מה' מינין אע"פ שיש באותו תבשיל מין אחר שהוא עיקר מברך במ"מ, ולהכי אף אי דובשא עיקר מברך במ"מ. ויעו"ש דחזר והקשה ע"ז מהדין של עיקר וטפל דקיי"ל בכל דוכתי דעיקר פומר

את הטפל. ומסיק דביאור דברי רב ושמואל הוא דכל תבשיל שמעורב בו מחמשת המינים ובא ליתן טעם בתבשיל אותו המין, הוא חשוב לעיקר מחמת חשיבותו ולכן מברך במ"מ.

ולפי סוף דבריו נראה דבאמת הלכה כר"כ מטעמיה, אלא דאיהו סבר דזה 'עיקר' מצד עצמו, ואילו רב ושמואל סברי דזה עיקר מצד חשיבות חמשת המינים, אבל הא מיהת דכולהו מטעם ד'עיקר' נחתי עלה.

והנה בדומה לדברי ריב"ב מצינו בדברי רבינו הגר"א בחידושיו כאן שכתב, וז"ל, מסתברא דהלכתא כוותיה אלא לא מטעמיה, דלטעמא דסמידא עיקר, משמע דווקא אם הוא עיקר, ולדידן כל שיש בו מה' מיני דגן אפילו כשאינו עיקר.

ואשר נראה בזה דבאמת תרי מילי נינהו, בדברי ריב"ב מבואר דאמנם מטעמא דעיקר וטפל אתינן עלה, ונידון הפלוגתא הוא שלדעת ר"י דובשא עיקר, ואילו לדעת ר"כ סמידא עיקר, וסברת כל שיש בו משוי לה לסמידא עיקר, ואפילו באופן שבאמת הדובשא הוי ג"כ עיקר מצד שהוא הרוב או מטעם אחר, ולזה אתי כללא דכל שיש בו מחמשת המינים דנחשב הסמידא ג"כ לעיקר מחמת חשיבותו.

וכן מפורש יותר בלשון הרא"ה, דבשמעתין בכמה מקומות פירש בסברת רב ושמואל 'דלעולם אינהו חשיבי עיקר'. ולקמן בסוף הסוגיא כתב, וז"ל, ומיהא דווקא בתערובת הוא דקאמרינן דכל שיש בו מחמשת המינים ואפילו היה שאר התערובת עיקר דלעולם חשיב דחמשת המינים עיקר, אבל כשאנו בתערובת פעמים שהוא טפלה ואפילו פת ואין מברכין עליו כלל, כדאיתא לקמן בהביאו לו מליח ופת א"נ בפירות גינוסר. וטעמא דמילתא דכשהוא בתערובת אפילו הוא מעט מ"מ לעיקר תבשיל הוא שם, ואע"פ שמרבה בשאר המינים והוי עיקר לגביה, מ"מ כיון דגם הוא מעיקר התבשיל, הוא חשיב, אבל כשהוא בעין ובא עם דבר מליח או עם פירות גינוסר אינו עיקר כלל ולא בא אלא להכשיר את פיו.

וראיתי בספר 'שלמי ניסן' שרצה לבאר כדרך זה בלשון תלמיד הרא"ה – הריטב"א כאן, וז"ל, ואף על פי שהוא מועט ושאר התערובות עיקר, לעולם מברכין בורא מיני מזונות. מה שאין כן במיני פירות אפילו הן משבעת המינים. דבתערובות דידהו הולכין אחר העיקר ואם שאר התערובות עיקר מברכין עליו וליכא אחריו מעין שלושה. ומיהו דוקא בתערובות הוא דאמרינן דכל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו ואפילו היו שאר התערובות עיקר דלעולם חמשת המינים עיקר. אבל כשאנו בתערובות פעמים שהיא טפלה ואפילו פת ואין מברכין עליו כלל כדאיתא לקמן בהביאו לו מליח ופת אי נמי בפירות גינוסר. וטעמא דמילתא דכשהוא בתערובת אפילו מועט מכל מקום לעיקר תבשיל הוא שם ואף על פי שמרבה בשאר מינים והוי עיקר לגביה מכל מקום כיון דהוא מעיקר התבשיל הוא חשיב וכו'.

הרי מפורש בלשון הריטב"א דדינא דכל שיש בו משוי ליה עיקר, וכנ"ל.

והיינו שבדברי ריב"ב והרא"ה נתבאר דכולה שמעתא דכל שיש בו מישיך שייכא לשמועה דעיקר וטפל, אלא שיש כאן חידוש מיוחד, דכאן קאי בגוונא דשניהם עיקרים גם הדובשא וגם הסמידא, והיה מקום לומר שנלך אחר הדובשא שאצלו הוא יותר עיקרי, וע"ז בא כללא דכל שיש בו מחמ"ה דזה נחשב לעיקר.

ואמנם כן רווחא מילתא אצל רבותינו הפוסקים לפרש השמועה בדין עיקר וטפל, עי' משנ"ב סי' ריב אמצע סק"א ובשער הציון סק"ד.

ב) ברם, נראה שגם בזה ניתן לומר בב' אנפי, הא' כמו שמבואר להדיא בשיטת ריב"ב דלרב ושמואל דאמרי כל שיש בו, עצם הדבר שיש בו מחמשת המינים משוי ליה לעיקר מצד חשיבות הדגן שבו, ונאמר כאן דין נוסף על מה שאמר רב כהנא דסמידא עיקר, וכנ"ל.

אבל בלשון הרשב"א בסמוך (לז, א), וכן כל שיש בו מה' מינין הלכתא היא כדאמרי תרומתינו דמברכין עליו בורא מיני מזונות דאינהו עיקר, והיינו דרב כהנא דאמר בדיסא מעין חבין קדרא מיני מזונות. מבואר בדבריו דלא נאמרה כאן איזה הלכה מיוחדת דכל שיש בו, אלא זה הדין הרגיל של עיקר וטפל, וכך היא המדה שהמין דגן הוא עיקר בכל גווני.

והנה בלשונות הראשונים מצינו הגבלה בדין כל שיש בו, בלשון הרא"ש 'הלכך כל שעיקרו מחמשת המינים אפילו רובו ממין אחר מברכין עליו בורא מיני מזונות וכו', אבל תבשיל שנותנין שם קמח להקפות המאכל ולדבקו לא חשיב עיקר'. וכ"כ בתוס' הרא"ש שם. וכן מובא בטור (סי' רח). ובשיט"מ כתב, דוקא בתערובת הוא דאמרינן דכל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו, ואפילו היה שאר תערובת עיקר, דלעולם חמשת המינים עיקר, אבל כשאנחנו בתערובת פעמים שהיא טפילה ואפילו פת, ואין מברכין עליו כלל כדאיתא לקמן בהביאו לו מליח ופת אי נמי בפירות גינסור, וטעמא דמילתא דכשהוא בתערובת אפילו מועט מכל מקום לעיקר תבשיל הוא שם. ואף על פי שמרבה בשאר מינים והוי עיקר לגביה, מכל מקום כיון דהוא מעיקר התבשיל הוא חשיב.

ובלשון המאירי, 'כל תבשיל מאלו הנזכרים שהם בדין בורא מיני מזונות, אם עירב בו דברים אחרים וכו' הואיל ויש בו מחמשת המינים, ושעיקר תבשיל קרוי על שם אותו מין מחמשת המינים וכו', הולכים אחר אותו המין וכו', אבל אם עיקר התבשיל מדברים אחרים ומכנים בו קמח הרבה למתק את הטעם וכו', אין הקמח עיקר'.

אולם אף כי בדברי הראשונים נראה דאמנם יש כאן חידוש דין בהל' עיקר וטפל, דכאן העיקר אינו פוטר את הטפל בברכתו, אלא כיון שבתערובת גמורה עסקינן, אזי גדר הדין הוא ששם התבשיל נקרא על שם העיקר ולא ע"ש הטפל, מ"מ הדר דינא דמטעמא דעיקר וטפל אתינן עלה, ואין כאן איזה דין מסוים בפנ"ע דכל שיש בו, אלא דהמין דגן גורם לקבוע אותו עיקר אל מול הטפל גם בדליכא רוב ממנו.

ג) אבל בשיטת הגר"א נראה דמטעמא דרב ושמואל אינם משום שמועה דעקר וטפל מידי, אלא יש כאן דין בפנ"ע דכל שיש בו מחמשת המינים זה מכריע כנגד סברת עיקר דדובשא, ולא מטעם עיקר, וכריהטת לשונו 'אפילו שאינו עיקר', וכמו שיתבאר בס"ד.

וכדברי רבינו הגר"א נראה מפשטות לשון הגמ' דלא מזכיר מידי מסברת עיקר וטפל, ואדרבה, בדברי הגמ' בסמוך בצריכותא מבואר הרבותא בהך מימרא דרב ושמואל, דהו"א דע"י תערובות לא, ולא אמר דהרבותא היא במקום שהדובשא וכו"ב הוא עיקר משום רובו או טעם אחר, ונראה מזה דהרבותא היא בעצם הדבר שאינו כמאן דאיתיה אלא ע"י תערובות, וצ"ת.

ואשר נראה בזה בהקדם לשון הרמב"ם בהעתיקת דינים אלו, (הל' ברכות פ"ג), בה"ד כתב, קמח של אחד מחמשת המינין שבשלו בקדרה בין לבדו בין שעירבו עם דברים אחרים כגון לביבות וכיוצא בהן, וכן הדגן שחלקו או כתשו ובשלו בקדרה כגון הריפות וגרש הכרמל וכיוצא בהן וכל זה הוא הנקרא מעשה קדרה, וכן כל תבשיל שערב בו מחמשת המינין בין קמח בין פת, בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות.

ובה"ה, במה דברים אמורים כשהיה המין הזה חשוב אצלו ולא היה טפלה, אבל אם היה אחד מחמשת המינין שעירב טפלה אינו מברך אלא על העיקר ופותר את הטפלה, וזה כלל בברכות כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופותר את הטפלה בין שהיתה הטפלה מעורבת עם העיקר בין שלא היתה מעורבת.

ומדויק בלשונו שבה"ד בהזכירו יסוד הדין דכל שיש בו לא מיירי מידי מענין עיקר וטפל, ואדרבה, משמע דאין טעם ההלכה מדיני עיקר וטפל, ורק בהל' ה' מזכיר כמין תנאי שכל דין זה נאמר כאשר אין זה טפל לעומת העיקר. ולאידך גיסא, בהמשך ההלכה (ד – ה) כאשר מיירי לבאר דין עיקר וטפל בתערובת, לא מיירי מידי מהך כלל דכל שיש בו מחמשת המינין, [ומה"ט ס"ל לב"י (סו"ס רד) ולדרכי משה דהך הלכתא אינו דין מיוחד בהל' ברכות בדין חמשת מיני דגן אלא זוהי הלכה ככלית בדיני תערובות דכל דעבידא למעמא לא בטיל, [והרמ"א נקט דמ"מ בעינן שיחיה ג"כ עיקרי, יעו"ש, ובמג"א שם ס"ק כה ושאר פוסקים נחלקו בזה].

ויתכן לבאר בזה, דמעליותא דכל שיש בו מחמשת המינין היינו בעיקר החפצא שהוא מזון, וכמבואר בלשון רש"י לעיל (לה, ב ד"ה ואר"ה), דאין מזון אלא מחמשה מיני דגן – חטין ושעורין וכוסמין ושכולת שועל ושיפון, וזוהי עדיפותו על פני שאר התערובות לקבוע את שם התערובת כולה כמזון, ולא מלתא דעיקר וטפל אתינן עלה, אלא שכל זה אמור כאשר אין ה'מזון' שבתערובת זו נטפל, שאזי כיון שהוא נטפל לעיקר הרי אינו יכול ליתן לתערובת זו שם מזון, כי הנהו נטפל בה²⁷.

ולפי"ז נראה דאמנם החלק של 'מזון' דה' מיני דגן ישנו גם בגווני שנקט הרמב"ם בסמוך בה"ז 'שכל דבר שמערבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או כדי לצבוע את התבשיל הרי זו טפלה', דאין חילוק בגוף החפצא במטרת ותכלית נתינתו בתבשיל זה, ואין סברא זו שייכא אלא בהגדרת עיקר וטפל, שבוה יש נפקותא בתפקיד הדבר בתערובת ויעודו לפי כוונת הנותנו, אלא שבכה"ג שמחמת יעוד התבשיל חברי חלק המזון הוא טפל בכללות התערובת, אין יכול הטפל ליתן שם מזון על כל התערובת. ודוק.

ד) ובזה נראה לבאר מילתא חדתא ששינינו בלשון הרמב"ם בסמוך (הל' י), אורז שבישלו או שעשה ממנו פת בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף בורא נפשות ובלבד שלא יהא מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו. והנה בכס"מ הערה מקור ההלכה, וז"ל, וכתב עוד הרי"ף וה"מ בדאיתיה לאורז בעיניה אבל ע"י תערובות לא דקי"ל בהא כרב ושמואל (שם ל"ז) דאמרי תרוייהו כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו במ"מ דליכא מאן דפליג עלייהו. וכתב עליו הרא"ש ז"ל, דהיינו כשהרוב מין אחר דבכה"ג בחמשת המינין אפילו רובו ממין אחר מברך עליו במ"מ.

אולם מפשטות לשונו משמע דאם היה מעורב האורז עם דבר אחר, אף אם היה האורז הרוב ג"כ מאבד ברכת במ"מ. ואמנם כך דייק מלשונו הב"י בס"י רח, [ובמג"א שם כתב

²⁷ ויעויין עוד להלן בשמועה דאורז בזה.

שהב"י חזר בו, יעו"ש]. ובספר ראשון לציון לבעל אוה"ח הק' כאן הכריע כפשטות לשון הרמב"ם דכל תערובת עם האורז מאבדת ממנו שם מזון, יעו"ש.

ולפי האמור בס"ד בשיטת הרמב"ם הדברים מאירים בדרך הב"י, ונקדים דימוד דינו של הרא"ש (כאן סו"ס ח) לגבי אורז דאזלינן בתר הרוב מבוסס על ההנחה כי לולי דין כל שיש בו אזלינן בתר הרוב, ונראה ברור שהוציא כן משמעתין דמבואר דמאן דפליג על כללא דרב ושמואל סבר דדובשא עיקר, ואמנם כמה נמדד מהו עיקר, בזה סבר הרא"ש דהרוב קובע שם העיקר, כי הרי מתוך הסוגיא נראה דשני הדברים הם עיקריים, ואין לדון את הסמידא כטפל לגבי הדובשא, אלא הנידון הוא מבין ב' העיקרים איזה מהן עיקר טפי.

אבל בדברי הרמב"ם אין זכר להלכה זו, שהרי בהל' ו' ובהל' ז' פירט דיני עיקר וטפל דהווי ב' מינים טפילה המעורבת וטפילה שאינה מעורבת, אבל לא נקט לדינא דעיקר וטפל כאשר שני הדברים עיקריים אצלו והינם בתערובת, וזה מבואר היטב לפי כל האמור דלא מיירי בשמעתין כלל מהלכתא דעיקר וטפל, אלא הנידון בתערובת של שני עיקרים הוא שכאשר מעורב בו מין חמשת מיני דגן, אזי מחמת שם מזון שבו כל התערובת חשיבא מזון, וכאמור, אבל אין לנו שום מקור לילך בזה אחר הרוב, ואדרבה, יתכן שעד כמה שאין התערובת מקבלת שם מזון בכולה, בטל שם מזון מינה.

ומעתה באורז דלא נאמר בו האי דינא דכל שיש בו לגבי דבר זה שיקבע שם התערובת כולה, שוב הדר בהו דינא דהגדרתם לענין ברכת מזונות היינו 'איתיה בעיניה', וכל שזה ע"י תערובת כבר איכדו ברכת מזונות דידהו מחמת התערובת. והיינו כפי סברת הגמ' מעיקרא בחמשת המינים לולי רבותא דרב ושמואל 'דאי אשמעינן כל שהוא הוה אמינא משום דאיתיה בעיניה, אבל על ידי תערובות לא'.

ה) ויתכן להטעים עוד בזה, דהנה כבר בפנ"י כאן עמד בטעמא דמילתא לחלק בין איתיה בעיניה לאיתיה ע"י תערובות, דהך חילוקא קיימא נמי למסקנא באורז ודוחק, וכנ"ל, יעו"ש.

ולפי האמור נראה לחלק חילוק יסודי מסוגיא דעיקר וטפל, דבעלמא כדאמרינן שעיקר פוטרי את הטפל, היינו שחשיבות העיקר מהניא ליה שהוא פוטרי את הטפל בברכתו, מחמת שנטפל אליו, אבל בודאי אין הטפל מקבל את דין העיקר ומשתנה דין ברכתו, ומשא"כ כאן כאשר אנו דנים הלכתא דכל שיש בו לקבוע ברכת מזונות על כל התערובת, היינו שחל שם מזון על כל התערובת.

ומעתה יש לדון באורז שברכתו מזונות, ומ"מ לא נאמר בו דין כל שיש בו, אם היינו משום דמיחסרא בשם מזון דידהו, דאף שברכתו מזונות מ"מ אינו 'מזון' כ"כ כחמשת מיני דגן, וכן עולה מלשון רש"י הנז' דשם מזון קאי רק על חמשת מיני דגן. וכן מפורש בלשון רש"י בעירובין (ל, א ד"ה באומר), [וכבר הקשה בגליון הש"ס שם, קשה לי הא למאי דמסקינן להלכה בפ"ו דברכות דעל אורז מברכין במ"מ א"כ גם אורז הוי מזון ולתסר גם באורז. וצ"ע²⁸].

²⁸ ובאמת גם לענין נדרים נפסק להלכה בשו"ע יו"ד סי' ריז דהנודר מן המזון אינו אסור אלא בחמשת המינים בלבד, ונתקשה הגרע"א שם לדידן דגם על אורז מברכים בומ"מ. ועי' במרומי שדה כאן שתירץ וז"ל, ונראה דמשום דבמקומות שהאורז גדל עושים ממנו לחם וכל מיני מזון. משו"ה פליגי אם גם במדינות שאינם גדלים, ואין דרך לאוכלם רק ע"י בישול, מ"מ יש לברך במ"מ משום שנבראו שמה למזון, או שאין אנו לראות אלא במדינה זו שאוכלם עכשיו. משא"כ לענין נודר אין לנו אלא לשון בני אדם במדינה זו. וכע"ז האריך טובא בנשמת אדם כלל נח אות ב. והכל נכלל במילותיו הקצרות של רבינו הגר"א ז"ל בביאורו שם.

וכן מפורש בדברי התוס' בעירובין (שם ד"ה לימא), וז"ל, וי"ל דדווקא לרב ושמואל פריך דלא חשיבי אורז ודוחן אף על גב דקבעי נמי סעודתא עלייהו א"כ סבירא להו דכל מילי לא מיקרו מזון אלא ה' מינין בלבד, אבל מאן דפליג עלייהו סבר שפיר דכל מילי איקרו מזון אך דלא תקנו בורא מיני מזונות אלא הך דקבעי סעודתא עלייהו, ואאורז ודוחן קבעי נמי, יעו"ש. הרי לנו מפורש בדבריהם דאף לדין דפסקינן דלא כר"ש בדין אורז, ומברכים עליו בומ"מ, בודאי אין להשוות אורז ודוחן בהגדרת שם מזון דידהו לחמשת המינין, אלא דכל המאכלים נחשבים כמזון, ודי בהגדרה כוללת זו.

או כמבואר בדברי הפנ"י דלא מיחסרא בהגדרת מזון ידיה אלא בחשיבות, וכן נראה בלשון הרא"ש כאן שפירש הטעם שמברכין על אורז בומ"מ מפני שהוא משביע וסועד הלב. ויעויין בטור שנקט ב' טעמים במעלת חמשת המינין, א' ענין חשיבות שנשתבחה בהם א"י, דכוסמין זה מין חיטים ושבולת שועל ושיפון הם מין שעורים. ב' מעלתם כי עליהם יחיה האדם.

והנה לפי הטעם הראשון בודאי אין הכרח לומר שלאורז לא מיחסרא בשם מזון אלא רק בחשיבות, ויתכן לומר דאורז יש לו מעלת זיין, רק מיחסרא בחשיבותו, ויעויין במשנה ברורה (סימן רח ס"ק כח), וז"ל, דפת שלו או תבשילו משביע וסועד הלב כמו מה' מיני דגן ועדיף משאר מיני קטניות, ומ"מ לא חשיב פת שלו כלחם גמור של ה' מיני דגן לברך המוציא. (ועי' מאירי לעיל לה, ב דאורז ודוחן 'על דעת קצת' חשיבי מזון)²⁹.

אכן לפי הטעם השני נראה דבאורז מיחסרא בשם מזון דידהו עכ"פ ביחס לחמשת המינים, וכן נראה בשיטת הרמב"ם דסבר דבאורז מיחסרא בעיקר שם מזון, ואין החיסרון רק בחשיבות. וכמו שכתב בספר מעשה רקח (ריש פ"א מהלכות ברכות), וז"ל, מזון גמור כחמשת המינים לא הוי ומקרא נמי מסייענו כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וסתם לחם לא הוי אלא מחמשת המינים כמ"ש ז"ל, ועוד דבפרק כיצד מברכין פריך לרב ושמואל ואורז לא מברכין בומ"מ והתניא וכו', ולא קאמר ואורז לאו מזון הוא והיינו דאף דמברכים בומ"מ לאו משום דמזון גמור הוא. ויעו"ש דייק כן בלשון רש"י לעיל הנ"ל. ועוד הוכיח כן בכמה ראיות³⁰.

וסמך להכנה זו יש למצוא בכך שאין ברכת מזונות גורמת דין כל שיש בו, אלא עיקר שם 'מזון', שהרי איתא במג"א (סי' רח סק"ז), ונ"ל דאם עושין תבשיל משבולת שועל שקורין גנצ"י גרי"ץ ונותנין בהם מים הרבה שאין ראויה רק לשרפו שקורין זופ"א אפשר דאין חמים בטלי לגבי הגרעין וצריך לברך על הגרעין בפ"א ועל חמים בפ"ע שהכל דהא עיקרן ע"ש חמים כמ"ש סי' ר"ד ס"א גבי שכר שעורים, מ"מ אין הגרעי' בטלי' לרומב דה' מינין

²⁹ ויעויין בשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' מ בבירך ברכה מעין ג' על המחיה אחר האורז יצא כיון כיון דמיסעד סעי', ומעיי' בברכי יוסף סי' כח ס"ק ז. ויש מפוסקי זמנינו שכתבו שבאורז אפשר לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה, ראה במאמרו המקיף של הרב יחיאל גולדהבר בקובץ צהר תשנ"ח עמ' קכה ואילך.

³⁰ ועי' בפמ"ג בפתחה להל' פסח, וז"ל, גם י"ל בהמ"ז ושבעת כתיב הלכך אף אורז עם חמים אף דנגרר ובא לידי חימוץ ומכ"ע ד"ת (ועיי' בהגאון המפרש פ"ק דחלה והרא"ש סוף ה' חלה בשם הרמב"ן ז"ל) מ"מ אורז אין משביע אין מברך ברכת המזון ואף דשווין הם מצה חלה ובהמ"ז היינו איזה נקרא לחם הא לענין משביע לא.

חשיביו, יעו"ש. הרי דאמרינן לכללא דכל שיש בו גם כאשר אין ברכתו במ"מ אלא בפה"א³¹, והיינו גם כאשר מיחסרא בחשיבות הדבר לענין ברכה.

ו) והשתא נראה לדון לדינא, בגוונא דיש דבר שיש בו מחמשת המינים שמעורב בדברים אחרים, באופן שאין הכל מעורבב היטב בתבשיל או במעשה תנור, אלא שכל דבר ודבר ניכר לעצמו בחתיכות נפרדות, אלא שנאכלין בתערובת יחד, וכבר דן בזה בביאור הלכה (סימן ריב, א), וז"ל, ובדה"ח אות י"ח [בדין דברים המטוגנים] כתב וז"ל אם אוכל שני מאכלים שהן מעורבין בקערה אחת אם עיקר כונתו על האחד מברך עליו ופותר השני אפילו הוא המועט ובסתם מה שהוא הרוב הוא העיקר עי"ש אבל אם יש בתערובות אפילו מעט מה' מינים שעירב בתוכו כדי לאכול מברך במ"מ ופותר השני, עכ"ל. אכן בח"א בכלל נא סי"ג ובכלל נד ס"ט מצדד דהיכא דמינכר ומובדל כל מין בפני עצמו מברך על כל מין ומין ולא אזלינן בתר רובא ולא בתר ה' מיני דגן.

ולמעשה נראה דספק ברכות להקל ולא יברך אלא כברכת הרוב וכן בתבשיל שמעורב בו מה' מיני דגן יברך רק במ"מ [וגם על המחיה בסוף אם יש בו כזית דגן בכדי אכילת פרס] וכן משמע בפמ"ג בפתיחה בענין ברכת הנהנין אות י"א דאפילו היכא דמינכר כל אחד בפ"ע נמי בתר רובא אזלינן וכן בתר ה' מינין אפילו הם המיעוט ולא יברך אלא ברכה אחת וכן שמעתי מורים בשם גאון אחד. והרוצה לחוש לדעת הח"א ימעך הפרי אדמה ויהיה מעורב עם פתיתי העיסה או הגרויפין על ה' מיני דגן ויאכלם ביחד ויברך בורא מיני מזונות על שני המינים ביחד. וכן לענין שארי מינים שאינם מחמשה מיני דגן אם הרוב ממין אחד והמין השני שהוא המועט מובדל בפ"ע כגון שבישל ביחד תפוחים עם מעט תפוחי אדמה וכה"ג ימעך המיעוט ויברך כברכת הרוב.

והנה אם הדין דכל שיש בו מחמשת המינים היינו מצד הלכתא דעיקר וטפל, מבואר היטב דאפילו בכה"ג שהחתיכות נפרדות וניכרות היטב, מ"מ כיון שנאכלין יחד, העיקר פותר את הטפל בברכתו, וכן מפורש להדיא סברא זו בדברי הפמ"ג בפתיחה דמייתי הביה"ל, וז"ל, כלל אמרו בברכת הנהנין דאזלינן בתר רובא, כמבואר בסימן ר"ב סעיף א' בהג"ה שאם "נתערב" כו'. והך תערובת לאו דוקא שאי אפשר להכיר, [אלא] אפילו כל אחד עומד בפני עצמו נמי בתר רוב אזלינן, דהטעם הוא הכלל כל שעיקר ועמו טפילה הולכין בתר העיקר... ומינה בפורים שמרקחין שומשמיין בדבש ומערבין פתיתי אגוז, כל שרוב שומשמיין בתר העיקר אזלינן ומברך פרי האדמה, כי אין זה דומה לביטול האיסורין דלא שייך רוב אלא א"כ אין ניכר, מה שאין כן בברכת הנהנין, וכדכתיבנא, עכ"ל.

אבל באם נימא דזה דין בפנ"ע שתערובת שיש בה מין דגן אזי כל התערובת מקבלת שם דגן, ולכן מברכין עליה ברכת במ"מ, נראה שזה יסוד ספיקו של החי"א דשמא בכה"ג לא יהא בזה דין כל שיש בו, כיון שאף שנאכל יחד בקדירה אחת, מ"מ כל שהחתיכות ניכרות היטב כ"א לבדה מיחסרא בשם תערובת ליתן על כולה שם אחד של דגן.

אולם ראיתי שהעירו בזה, שלדעת החי"א הצד דמברך בכה"ג רק ברכת במ"מ היינו מחמת שהם נתבשלו יחד, ועל כן יש לזה שם תבשיל אחד מחמת הבישול יחד, ועי' בזה באריכות במאמר הג"ר יעקב מאיר שטרן שליט"א בקובץ מבית לוי יח עמ' קי – קיד³².

³¹ ואף להלכה דלא קי"ל הכי כמבואר במשנ"ב, היינו מטעמא אחרנא כמבואר באבן העזר דבגרעיני חטה ליכא למעלת מין שבעה, ובלשון הטור ריש סי' רח מבואר דדין כל שיש בו משום מעלת ה' מיני דגן, ואי לית להו מעלת מין שבעה כדאיתא בטור סי' ריא, כ"ש דלית להו מעלת מין דגן, יעו"ש.

³² כל דברינו כאן בעקבות דברי ידי"ג וש"ב הרה"ג ר' שמואל נוסבוים שליט"א בקובץ משכן שלמה, וכאן באו הדברים בתוספת מרובה וגם בגרעון, לפי עניות דעתנו. ושוב ראיתי אריכות ע"ד הנ"ל בספר הנכבד

ז) עוד נראה לבאר מילתא חדתא לפי האמור בס"ד, דהנה באור שמח (פ"ג מברכות ה"ו) כתב, וז"ל, בגמרא (ברכות לט, א) כי הוינן בי רב כהנא אמר לן תבשילא דסלקא דלא מפשו בה קמחא בורא פרי האדמה, דלפתא דמפשו בה קמחא טפי בורא מיני מזונות, הדר אמר אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דשדי בה קמחא טפי לדבוקי בעלמא עביד ליה, משמע מכאן דבתבשילא דסלקא דלא מפשו בה קמחא אינו צריך לטעמא דלדבוקי בעלמא, אף על גב דכל שיש בו מחמשת המינים מברכין בורא מיני מזונות (שם לו, ב), אף על גב דרובו ממין אחר, כמו"ש הרא"ש, וכמו"ש רבינו, אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתבשיל הרי הוא עיקר.

נראה לי כך, דכל היכי דאם הוי מרבה בקמחא הוי מאכל תו חשיב המיעוט המעורב, וכמו חביץ קדירא ודייסא, דאי הוי מפשי בה קמחא ומעט דובשא ג"כ הוי לאכילה, לכן המעט המעורב מחמשת המינים אינו בטיל וחשיב, ומברכין משום מיעוט מה' מינים המעורב בורא מיני מזונות, אבל בתבשיל סילקא, דאילו הוי מרבים בקמחא לא היה טוב לאכילה, דטעם הסילקא היה נפגם, ולא עדיף אם מפשו בה קמחא, לכן לא חשיב המיעוט המעורב בלא טעמא דדבק, ואין מברכין עליו בורא מיני מזונות, כן נראה לי ברור להלכה, עכ"ד.

זו"את הברכה' בירור הלכה סי' יט (עמ' 244 ואילך), ויש הרבה לדון צדדים וצידי צדדים, וכבר השיבו על דבריו בקובץ נזר התורה ניסן תשס"ה ועוד, וכאן באו רק עיקרי הענין. ועוד האריכו עד"ז הגרא"ד רייכמן בספר לב מפרשי התלמוד כאן, ובמאמר הגר"ד מצגר שליט"א בקובץ זכור לאברהם תש"ס – תשס"א עמ' תשם ואילך.

כן יש להעיר, דבדעת הגר"א אין נראה פשוט ככל האמור, כי בביאור הגר"א הערה מקור דין עיקר וטפל בתערובת בדין כל שיש בו מחמשת המינים, ומבואר דמישך שייכי אהדדי, ומדין עיקר וטפל הוא (הגר"ע מדלוב שליט"א), וכן באמרי נועם כאן פסק להלכה דבתערובת אורז וד"א אזלינן בתר הרוב.

ושוב זכיתי לראות בספר רשימות שיעוריו של הגר"י קאלמנוביץ שליט"א שכבר נגע ביסודות הדברים, ושם הוסיף להטעים בזה, שהרי הגדרת 'מזונות' אינה הגדרה של מין נוסף – בניגוד לשאר הברכות הפרטיות כמו פרי העץ ופרי האדמה, אלא זה הגדרה באותו המין עצמו, שהרי מצינו כמה דרגות במין דגן, שכאשר הוא חטה בעין מברך האדמה, ואם עשאה פת מברך המוציא, ואם הוא מעבדו באופן שהוא עיקר אכילתו כגון במעשה קדירה זה נהפך למזון, ודוק.

וראיתי בספר 'משנת ברכה' סי' ט שהוסיף להוכיח כן ממה שמבואר בלשון רבינו יונה, וז"ל [כדמיירי על ברכת האורז], והוא הדין נמי לכל דבר שהוא מזון, ודרך לאכלו למזון כגון הפניצ"ו שמברך עליו בתחילה בורא מיני מזונות, עכ"ל. ויעו"ש עוד שהאריך.

ומעתה מבואר חילוק דין כל שיש בו מעיקר וטפל דעלמא, דהכא דווקא הוא דאמרינן דהשם מזון חל בכלליות התערובת, ואין זה רק מרכיב מתוך אחד מרכיבי התערובת, כי זה הגדרה על המאכל ולא מרכיב, ודוק היטב.

ונראה עוד לבאר לפי חילוק זה מה שנראה כסתירה בדעת רבינו יונה, דנהנה כבר הבאנו לעיל לשונו לגבי תמרים דביאר שאינם קובעים ברכה לעצמם על אף חשיבותם כסעיד משום דליכא בהו שינוי לעילויא, ומבואר דליחוד 'מזונות' בעי אישתני, והעירו בזה שהרי בדברי רבינו יונה מפורש דאורז שלם מברך עליו מזונות, ואע"פ דלא אישתני מיד.

אולם לפי המבואר נראה דגבי תמרים הרי הקשה רבינו יונה שתתיחד עלייהו ברכה בתורת המין של תמרים שהוא מין משובח דסעיד, ובזה שפיר קאמר רבינו יונה דלקבוע חשיבות בעינן נמי שישתנה בעילויזו וחשיבותו מכמות שהיה, אבל כאן יהוד הברכה אינו מחמת חשיבות המין, אלא שכאשר יש לו שם מזון הוא מתייחד בברכת מזונות, ולזה ודאי לא בעינן דאישתני מבריאיתו הראשונה. ועיין.

ונראה הביאור בזה, דאם אמנם יסוד דין כל שיש בו הוי מהלכתא דעיקר וטפל, אזי מה איכפת לן שאם היה מוסיף עוד קמח היה פוגם הטעם, סו"ס יש בכאן נתינת טעם דסגי בזה לאשווי עיקר בגוונא דידן שנתן כשיעור, אבל לפי האמור דהמיעוט נותן שם לכל התערובת שהיא מקבלת שם דגן, [וכסגנון זה מצאנו ראינו בלשון המאירי, אלא שבדבריו נראה דזה הוי כתנאי לשם עיקר, וכנ"ל], אזי נראה בור שכל שאם יוסיף מעט יגרע זה מוכיח שבאמת התערובת איינה מין דגן, אלא יש בה מיעוט יפה לנתינת טעם, ודוק היטב.

ה) עוד נראה לדון לפי הגדרה זו, דהנה בגוונא שהקמח בא לדבק, ומ"מ הוא רוב, ידוע דעת הט"ז דגם בכח"ג ראוי להחמיר לדעת השו"ע ולאכלו בתוך הסעודה. ברם, בשו"ת אבני נזר סי' לח האריך להוכיח לא כן, ונקט לדינא דכל שבא לדבק אפילו הוא הרוב אינו מברך בומ"מ. ולכאורה הדבר פלא, דלו יהי שאין כאן מצד הדין המיוחד של כל שיש בו מחמשת המינים, מ"מ מלתא דעיקר וטפל אמאי לא אזלינן בתר רובא, והיכי שמעינן דכל שבא לדבק חשיב ליה טפל אפילו כאשר הדבר הוא רוב, שזה דבר שאינו מסתבר כלל, והראיה שהרי לא מצינו דוגמת חילוק זה במיני מזון אחרים שבאים בתערובת.

איברא, לפי האמור בס"ד נראה שכן הוא האמת בודאי, דכאן מכח דינא דכל שיש בו אנו באים לקבוע שם על כל התערובת שהיא מין דגן, וזה ודאי לא מסתבר שכאשר תכלית נתינת הקמח הוא רק לדבק שתחשב כל התערובת כתערובת מין דגן, ושם דגן עליה, ופשוט.

ט) כתב הג"ר משה יצחק דויטש זצ"ל בעל זיו הים, וז"ל, בדגים מקוצצין וכן בבשר מקוצץ יש שנותנין בתוכו פירורי לחם, אם נותנים שם מעט כדי לדבקן ודאי הלחם טפל, אבל אם נותנים שם הרבה יותר מלאדבוקי, לכאורה היה נראה דהלחם לא בטל וצריך לברך בומ"מ.

ושאלתי את פי מרן חזו"א זצלה"ה ואמר לי דבכל זאת דגים הוא, ונראה טעמא דמילתא משום דאין נותנים הלחם כדי שיסעוד הלב יותר, אבל כדי שיתרבה לו הדגים והבשר ויהיה לו לחלק לכל אוכלי שולחנו, ואפילו את"ל דקמח שנותנים לתבשיל אפי' נתנו רק למתק התבשיל ואינו מעיקר התבשיל, ואפ"ה חשיב עיקר ומברכין עליו, אפ"ה הלחם שנותנים בבשר ודגים מקוצצים ל"ח עיקר משום דלא רוצים כלל בטעם הלחם אלא בטעם הבשר והדגים, ואדרבה אם מרגישים טעם הלחם הוא לגריעותא, עכ"ד.

והנה הגרמ"י זצ"ל ביאר הטעם בסברות של עיקר וטפל, אכן נראה שגם לפי סברתנו דדין כל שיש בו אינו מושתת על דין עיקר וטפל, אלא יסודו שע"י שיש בו מה' המינים כל התערובת מקבלת שם מזון, הנה כי כן, נראה דבגוונא ששם דגים או בשר עליו, וכל הלחם ניתן ע"מ להרבות הדגים או הבשר, בכח"ג ל"ש לומר שיחול שם מין דגן בכל התערובת, ועיי'.

* * *

סי' כ: בענין נתינת מין דגן לטעם או למאכל

בתור"ה כל שיש. וכן כשנותנים קמח לתוך פולין או לתוך עדשים או כרישים וכן לתוך שקדים שעושים לחולה, אם עושים אותו כדי שיסעוד הלב אז צריך לברך בורא מ"מ, ואם לדבק בעלמא אינו צריך לברך בורא מ"מ.

א) והנה התוס' נקטו האופן שאינו בא לדבק היינו שבא כדי שיסעוד הלב, ובפשוטו היינו שזה בא על מנת להשביע, ומכאן חשיבותו, ולכאורה אינו ענין לאם נותנים טעם בתערובת

או לאו, וכן נקט בשעה"צ (סימן רח סק"ג), וז"ל, ולעניות דעתי, מה שכתב הט"ז בסוף סעיף קטן ג דאם נותן למאכל חשיב כמו למעס [אף דראיתו מדבש אינה מוכרחת, דגם שם נתן הקמח להטעים ולהכשיר התבשיל, כמו שכתב הרשב"א], הוא נכלל במה שכתבו התוספות לסעוד הלב.

ואולם בדברי שאר ראשונים נתבאר שנקטו לפרש הטעם דהסולת עיקר ולא הדובשא, לא מטעם זה, אלא מטעם שזה בא להכשיר ולהטעים כל התערובת, כלשון הרשב"א לקמן (לו, ב), דובשא עיקר, פי' רובו דבש ומיעוטו סולת, וא"נ³³ עיקרו מחמת דובשו וסלתו להטעמו ולהכשירו, ומ"מ כיון דסולתו מעורב בו להכשירו מברכין על הסולת. וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך סימן רד סעיף יב, אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות, הרי הוא עיקר; לפיכך מיני דבש שמבשלים אותם ונותנים בהם חלב חטה כדי לדבק ועושים מהם מיני מתיקה, אינו מברך במ"מ, מפני שהדבש הוא העיקר.

ובדברי המאירי לקמן לו, א נראה דפליג הן על הגדרת התוס' והן על דברי הרשב"א, וז"ל, אם עירב בו דברים אחרים כגון דבש ושמן ותבלין אף על פי שהכנים בו מהן הרבה הואיל ויש בו מחמשת המינים ושעיקר התבשיל קרוי על שם אותו מין מחמשת המינים אף על פי שרובו מדברים אחרים הולכים אחר אותו המין... אבל אם עיקר התבשיל מדברים אחרים ומכנים בו קמח הרבה למתק את הטעם או לעבות התבשיל כדרך שעושים בתבשיל של גריסין אין הקמח עיקר ואין הולכין אחריו.

³³ בדברי הגר"א בביאורו סי' רח ד"ה ויותר מפורש שהילק לשון הרשב"א לב' ביאורים, ולשינויא קמא העיקר תלוי מהו הרוב, ורק לשינויא בתרא אזלינן בטר הטעם. וכבר העירו דלכאורה אין הכרח לזה בלשון הרשב"א שלפנינו דאיתא 'וא"נ' בתוספת וי"ו, או אית דגרסי 'וא"כ' כמו שנקטו במאמר מרדכי ונשמט אדם, ונראה דב' האופנים אמת, דבאמת יסוד הדין דכל שיש בו היינו לפי שהוא העיקר, וכמו שנתבאר לעיל, וזה יתכן בב' אנפי, או ע"י שזה הרוב, או אפילו אם הוא המיעוט אבל ניתן למעס.

ועכ"פ בדברי הגר"א מפורש שהבין בדברי הרשב"א שכל שנתנו למעס סגי בזה, ולא בעינן בדווקא שהקמח יחשב לעיקר התבשיל מחמת אותו הטעם, ושלא כדברי המאירי המובאים בסמוך, [ולא נראה כדברי השלמי ניסן דהשווה שיטותיהם, ובנה דייק על לשון הרשב"א שהקמח בא להכשיר התבשיל, וכמו שכבר הכריח בעצמו גם מדברי המשנ"ב בסק"ז ובסק"ח].

והן אמת נכון הדבר, שבלשון הרשב"א לא מצינו ממש להדיא דסגי במה שזה בא למעס בעלמא, אבל כן נראה ממה שנקט 'להטעמו' ונראה שזה יסוד הענין, וכד' הגר"א. ועכ"פ יש קצת הערה על דברי הגר"א שלא ציין כמקור לדברי השו"ע את דברי הרמב"ם המפורשים בפ"ג ה"ו דעירב ליתן טעם בתערובות הרי זה עיקר.

שוב התבוננתי דבאמת יש לברר מהו שיעור נתינת טעם דאמרינן הכא, שלפעמים נותן מעט מין דגן למעס, אבל אין הטעם משפיע כ"כ שיהיה מורגש באכילת כל התערובת, והנה במשנ"ב ס"ק מט איתא 'מינכר קצת טעם דגן', ומשמע שאפילו באופן שאין הנתינת טעם חלק מרכזי בתערובת, וזה בודאי אינו משמע בלשון הרשב"א שכתב שזה 'להטעמו ולהכשירו'.

ויעויין עוד בנשמט אדם (כלל נ אות ו), וז"ל, ומש"כ הט"ז בס"ק ג' דעירב בדבש אפילו אינו נותן טעם דכל שיש בו דבש אין מרגיש רק טעם דבש עכ"ל, דבריו תמוהים, שאטו כזית בשר שנפל לנ"ח זיתים של חלב נרגש ממשו של בשר ובודאי עיקר הטעם הוא של חלב רק שהבשר משנה קצת טעם החלב, וה"ה הכא, עכ"ל.

ודברי הנשמ"א צ"ב, דהא כאן לא סגי בכך שלטעם יש ממשות דלא ליכטיל, אלא בעינן מחמת הטעם ליתן דין ושם תבשיל דגן על כל התערובת, וצ"ע.

ומבואר בדבריו דאף לא סגי בכך שהמין דגן ניתן למעם, אלא בעינן שיהא עיקר התבשיל קרוי ע"ש אותו המין.

(ב) והנה דעת הט"ז להלכה כמו שהבאנו, ד'אפי' אינם נותנים מעם שיש להם חשיבות, כיון שהם למאכל, דהא כל דיש דבש אין מרגיש רק מעם דבש, והיינו דהעיקר מה שניתן למאכל ואף אם אינו נותן מעם, והבאנו לעיל שבשעה"צ מראה פנים לשיטתו מדברי התוס'.

ברם, כבר העירו מלשון המשנ"ב שם ס"ק מה בביאור לשון המחבר שם שהכריע שלא כהט"ז, והרחיב בביאור הלכה שם, וז"ל, ואף דמדברי הט"ז בריש סימן זה ובריש סימן ר"ב משמע דס"ל דלא בעינן שיהא בו מעם דגן, והוכיח זה ממה שכתב המחבר אפילו עירב עמהם דבש וכו' כבר תמחו עליו בספר מטה יהודה ובספר נשמת אדם דאינו ראייה כלל דאפילו כשמעורב בדבש יוכל להרגיש קצת מעם דגן ע"ש ודעתם כמו שכתבנו במ"ב, וגם בהגהת הגר"ח צאנזאר חולק על הט"ז וגם מדברי הרא"ש [שכתב כל שעיקרו מחמשת המינים אפילו רובו ממין אחר] משמע דעכ"פ בעינן שיהא בו מעם דגן דאל"ה אין שייך כלל לקרותו לעיקר³⁴, ובעינן זה מצאתי ג"כ בספר אור זרוע בשם פי' ר"ח ע"ש היטב, עכ"ל. וצריך ישוב בסתירת משנתו.

והיה מקום לחלק בין האופנים, דבריש הסימן מיירי כאשר התערובת היא קמח של חמשת מיני דגן עם דבש או שקדים וכיו"ב, משא"כ בסעיף ט מיירי בעירב קמח דוחן ושאר מיני קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן ובשלו בקדירה, ויסוד החילוק בזה יתבאר בהקדם דברי המג"א ס"ק טו שחילק בין האופנים הללו בסתירת משמעות לשון המחבר, דבסעיף ט מבואר להדיא בלשונו דמברך בומ"מ דוקא שיש באותו קמח מחמשת מינים כדי שיאכל ממנו כזית דגן בכדי אכילת פרם, ואילו בסתימת לשון השו"ע בסעיף ב משמע שאין חילוק בזה, ולא בעינן שיהא בתערובת שיעור זה, דבס"ב דמיירי בתערובת קמח עם מינים אחרים, אזי כל התערובת מצטרפת לשיעור כזית, ואילו בסעיף טו דמיירי שעירב עם מין קמח אחר, אזי בעינן שיהא בו שיעור זה שיאכל ממין חמשת מיני דגן כזית בכדי אכילת פרם.

וה"נ היה מקום לומר בנידון דברי הט"ז כאשר מוסיף קמח למאכל לסעוד ולהשביע ואינו נותן מעם, דאם זה בא כתוספת למינים אחרים אזי יש לזה חשיבות מין דגן, ואם זה מעורב במין קמח אחר הרי זה בטל.

אולם יש לדחות חילוק זה, חדא, מלשון הביה"ל שנראה שהכריע דלא כהט"ז בעיקר סברתו, ולא נמצא זכר לחילוק כזה, ועוד, דזיל בתר טעמא, הרי מעם המג"א לחלק בזה ביאר בפמ"ג ס"ק טו דהקמח אין טעמו נרגש, וכאשר מערבו בקמח אחר אין גם ניכר שינוי במראה ולכך אין מצטרפים.

ולפי סברא זו הרי אדרבה, מבואר דהמעם עיקר, ודווקא בגלל שבקמח אין המעם ניכר דיו, לכן כאשר מערב בקמח אחר בטל חשיבות קמח מין דגן, ואמנם בגוונא דהט"ז דליכא נתינת מעם כלל, מאי שנא לן באיזה תערובת הוא.

(ג) ואשר נראה לחלק באופ"א, דבאמת מודה המשנ"ב ליסוד הסברא דהט"ז דגם כאשר נותן המין דגן לתוספת שביעה ולמאכל זה סגי להחשב 'כל שיש בו' לענין שלא יתבטל

³⁴ ועי' פסקי ריא"ז כאן אות ה. תבשיל של לפת, שנותנין בו קמח כדי להעבותו, אין מברכין עליו בורא מיני מזונות אלא בורא פרי האדמה, שהרי אין נותנין שם קמח להטעים אלא להעבות התבשיל, וכן כל כיוצא בזה.

המין דגן בתוך התערובת, ויש לזה חשיבות בפנ"ע, וכמבואר להדיא מדברי התוס'. ברם, סבירא ליה להמשנ"ב לחלק בזה בין נותן למאכל לנותן לטעם, דבנותן לטעם אזי יש סברא להחשיב כל התערובת למין דגן, וכל התערובת מצטרפת לשיעור כזית, כיון דכל התערובת נקראת על שם הדגן שהוא ג"כ חשוב מחמת המין, וגם נותן בה טעם, [ובזה פליג המאירי וסבר שאין די בנתינת טעם כדי שיחשב עיקר], אבל כאשר ניתן רק למאכל ולתוספת שביעה מהיכי תיתי שכל התערובת תיקרא על שמו, דנימא שכל התערובת תצטרף.

ובזה מבוארת היטב התוספת שהוסיף הביה"ל בסוף דבריו, וז"ל, ובפרט שמצאתי דעת הרא"ה בחידושייו על הרי"ף שסובר דבלית כזית בכא"פ אינו חשוב כלל וגם בתחלתו אינו מברך בורא מיני מזונות, ונחי דלדינא אין לוזו מדברי השו"ע שפסק כהאבודרהם בשם רבינו יונה דבתחלתו מברך בכל גווני, במ"מ טעם דגן עכ"פ בעינן, עכ"ל. וצ"ב מה ענין דעת הרא"ה לכאן, לומר ד'עכ"פ טעם דגן בעינן', הרי הרכא"ה סובר שאין שום צירוף בין המין דגן לשאר התערובת.

אמנם לפי האמור נראה שכוונתו שכבר בדברי הרא"ה חזינן הקושי שישנו בצירוף כל התערובת כמקשה אחת, ואף לדין דסבירא לן להלכה שמצטרפת כל התערובת, מ"מ הא מיהת שכאשר אין נתינת טעם מצד המין דגן, ליכא צירופא, וכנ"ל.

סי' כא: הערות בדין אכילת תערובת קמח ושקדים לחולה בתוך הסעודה

בא"ד. וטוב להחמיר ולגמעי בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא ופטור ממה נפשך.

(א) והנה כבר העירו בלשון התוס' דמילות 'לאחר ברכת המוציא' לישנא יתירא נינהו, שכ"כ דיאכלם בתוך הסעודה. ויעיין בספר ברכת ראש.

ואשר נראה בזה בדרך חידוד, דהנה בדין הכוס חטה נסתפקו בתוס' לקמן (לז, א ד"ה הכוס) בברכה שלאחריו אם מברך מעין ג' ומסיים על האדמה ועל פרי האדמה, או בורא נפשות, יעו"ש באורך. ומסיק בזה"ל, ונכון להחמיר שאין לאכול קליות או חטים שלוקות אלא בתוך הסעודה שאז ברכת המזון פוטרתו אם לא נתמעכו יפה, דהו כמז דייסא.

ובטור סי' רח הוסיף על דברי התוס' דאם אדם מסופק בברכה ראשונה יברך מספק שהכל, דעל הכל שאמר שהכל יצא, אבל ברכה אחרונה אין לומר אלא כפי שנתקנה.

ונראה דנפ"מ בדברי הטור באופן שאוכל חמין חיינן קודם הסעודה, דאזי מברך לפנייהם שהכל מספק, וברכה אחרונה יצא יד"ה בברכת המזון אחר הסעודה, דברכת המזון פוטר את הסמוך לסעודה, וא"צ לאכלן בתוך הסעודה ממש.

ברם, יראה שכל דברי הטור אמורים רק בספק דכוס חטה, דזהו ספק מוחלט בדברי התוס', ולכן יכול לברך לפנייה שהכל מספק, אבל בנידון דידן בשקדים שעושין לחולה, דאין כאן ספק, והא דטוב להחמיר הוא מחסרון ידיעה, וכמש"כ המשנ"ב סק"א בשם הא"ר, 'טוב להחמיר משום דבמעשה השקדים הדרך לעשותו נמי לסעוד, ולכן קשה לשער אם היה כוונתו רק לדבק וכו', כה"ג לא יוכל לברך לפנייה שהכל, ומוכרח לאוכלו תוך הסעודה ממש³⁵.

³⁵ ושוב ראיתי שכבר עמד בזה הט"ז סי' רח סק"ה, וז"ל, ותמוה לי טובא למה כתבו שיצא ידי הספק במה שאוכלים תוך הסעודה ממילא לא יברך עליהם כלל ואמאי לא אמרו שיברך עליהם שהכל דהא על הכל שאמר שהכל יצא. וכן אי' בס"ם ר"ד כל דבר שהוא מסופק בברכתו מברך שהכל וכן אי' בטור סי' זה לענין ברכה

ונראה דזהו פשר דבר שהוסיפו תוס' "לאחר ברכת המוציא", והיינו דהכא אינו יכול לברך גם ברכה ראשונה שהכל, אלא טוב לאוכלו בתוך הסעודה ממש לאחר ברכת המוציא, ודו"ק.

(ב) הנה במש"כ התוס' 'וטוב להחמיר ולגמוע תוך הסעודה', הקשה הגרע"א בגליון הש"ס, 'לא זכיתי להבין, דהא אוכל שקדים באמצע הסעודה אינו נפטר בברכת המוציא כדלקמן (דף מ"א ע"ב)'.¹

ובמשנה ברורה סי' רח ס"ק יג הביא קושיא זו ותירץ, וז"ל, ונראה ליישב דכיון שהוא חולה וצריך להשקדים עיקר קביעת סעודתו לכתחלה הוא עליהם והו"ל כקובע סעודתו על הפירות דאינו מברך עליהם וכדלעיל בסימן קע"ז ס"ג, עי"ש. וכבר הקדימו בתי' זה בספר גן המלך סי' קלב, הו"ד בספר תהילה לדוד כאן, ויעו"ש מש"כ בזה.

ובקובץ אדרת אליהו הובא מכת"י הג"ר אליהו ראם שצייד שאין כוונת התוס' לומר שא"צ לברך על השקדים כלל, ובאמת יברך על השקדים את ברכתם, אף אם הקמח בא לסעודה, אלא שכיון שהוא בתוך הסעודה א"צ לברך על הקמח בורא מיני מזונות, והקמח בודאי נידון כדברים הבאים בתוך הסעודה. ולפי פירושו לק"מ קושית הגרע"א. ושוב מצאתי בדבריו במרומי שדה כאן.

וכמובן שזה דחוק מאוד לומר כן, שהרי גם בכה"ג לא יצא מידי ספק ברכה, שהרי עד כמה שהקמח בא לסעודה, והוא מעורב עם השקדים הוא פוטר את השקדים, והיאך יברך על השקדים.

* * *

לז, א

סי' כב: בדין ברכת האורז

בגמ', קמשמע לן כל שהוא מחמשת המינים הוא דמברכין עליו בורא מיני מזונות, לאפוקי אורז ודוחן, דאפילו איתיה בעיניה לא מברכין בורא מיני מזונות... אלא לאו רבנן היא, ותיובתא דרב ושמואל תיובתא.

(א) הנה בדברי הגמ' מבואר דאיתותבו רב ושמואל במאי דאמרי לאפוקי אורז ודוחן דלא מברכין בומ"מ, ואמנם באידך כללא דאמרי רב ושמואל דכל תערובת שיש בו מחמשת המינים מברכים עליה בומ"מ לא איתותבו, וכתבו הר"ף ועוד דברכת האורז היא בומ"מ,

מעין ג' שהביאו בש"ע ס"ד שהתו' מסתפקי כו' וסיים בטור שאם אדם מסופק בברכה ראשונה יברך שהכל אבל ברכה אחרונה אין לו' אלא כפי שנתקנה ע"כ לא יאכל אלא תוך הסעודה וכאן דקאי אברכה ראשונה הוי להם לומר שהכל. וצ"ל דגם כאן הוה הספק משום הברכה אחרונה דאם יצטרך לומר במ"מ יצטרך ג"כ לברך אחריו מעין ג'.

ומבואר בדבריו להלכה דלא כמ"ש בפנים דאין לו לברך שדחכל בגוונא דילן, דלאו ספק אמיתי הוא אלא חסרון ידיעה, ודוק.

ובעיקר קושיית הט"ז, יעויין בשער הציון סקט"ז, וז"ל, והשמטתי קושית הט"ז דלמה לא יברך שהכל, דכבר תירץ במאמר מרדכי דעל כל פנים עדיף טפי לעשות כן לצאת אפילו לכתחלה ולא לסמוך על שהכל, דנהי דקיימא לן דאם אמר שהכל יצא על כל דבר, מכל מקום יותר טוב לומר ברכתו הראויה, וכשפוטר אותו תוך הסעודה אין כאן ספק כלל והוי כמברך ברכתו הראויה.

וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' רח סעיף ז דמברך על אורו לפניו בומ"מ, אולם באמת אין זה מוסכם על כל הראשונים.

הרשב"א כתב, וז"ל, ותמהני על מה שראיתי בפ' הגאון רב האי ז"ל שאמר משמיה דמר רב יהודה גאון ז"ל, דאע"ג דאיתותב רב ושמואל קיי"ל כותייהו, מהא דרב כהנא ורב יוסף ודריהמא דמחזא, וכ"כ גם הרב בעל ההלכות ז"ל, ופסק באורו דלא מברכין עליה בורא מיני מזונות מהא דרב ושמואל ומדקאי רב כהנא ורב יוסף כותיה וצ"ע דהא לא שייכי אהדדי כדאמרן.

ולאידך גיסא, בשלטי גבורים הביא שיטת הריא"ז דגם באורו יש דין כל שיש בו כמו חמשת המינים, והיינו שגם אם האורו הוא מיעוט בתערובת מברך בומ"מ.

ולכאורה נראה ביסוד אלו ב' השיטות, אף שהם לב' הקצוות, דלא ניתן להפריד בין הני תרי הלכתי דרב ושמואל, ואי פסקינן כותייהו בחדא פסקינן נמי באידך, וכמו שכתב הרשב"א בשיטת הני גאונים דבאורו אינו מברך בומ"מ כלל, כן בשיטת הריא"ז, אין לחלק בין אלו ב' הדינים, וצ"ב טובא כמו שתמה הרשב"א מה ענין זה אצל זה.

ברם, לעיל כבר הבאנו בזה מלשונות הראשונים לכאן ולכאן, ועכ"פ נראה בשיטות אלו דסברי דיסוד החיסרון באורו הוא דמיחסרא בשם מזון ידיחה ביחס לחמשת המינים, וזהו הטעם דלא אמרינן ביה דין כל שיש בו, וממילא הוא הדין והוא הטעם נמי דלא נברך עליו בומ"מ לפניו, דלית עלה שם מזון, ואף כי בשיטת הרמב"ם נתבאר לעיל לחלק דאף כי לדין אורו חשיב מזון לענין שנקבע בו מטבע ברכת מזונות, ומ"מ אינו בשם מזון כ"כ דנאמר בו האי דינא דכל שיש בו לגבי שיקבע שם התערובת כולה, אינהו לא ס"ל הני חילוקי, ולכן משוי לה אהדדי, ודוק.

ב) והנה לעיל הבאנו מחלוקת הראשונים להלכה בדין תערובת אורו עם דברים אחרים כאשר הרוב אורו וד"א מיעוט, אי מברך עליה בומ"מ, וחובא לשון הרא"ש דאם רובו אורו מברך על התערובת בומ"מ. ואמנם כבר העירו בזה דבטעמא דמילתא נראה ב' אופנים שונים בדברי האחרונים, דב מגן אברהם ס"ק יא כתב, דאטו אם יש באורו מעט ממין אחר יתבטל ברכתו זה דבר שאינו עולה על הדעת. והיינו דבאמת זה מהני מדין רוב, והיינו משום דל"ש לבטל את הרוב, ולכאורה היינו מדין עיקר וטפל, דהרוב הוא העיקר.

אכן בשער הציון שם ס"ק לד כתב בתו"ד, וז"ל, דאחרי דקיימא לן בכל התורה רובו ככולו, אם הרוב מן האורו חשוב כאילו הוא לבדו וכו'. ומבואר דמכאן דין הרוב נהפך כל דין התערובת לדין הרוב שהוא האורו. ונראה הכוונה בזה דלא בעינן בזה לדין של רוב, ומלתא דעיקר וטפל, אלא באמת הרוב מהני כאילו כל התערובת היא אורו.

ולכאורה זוהי תשובה למה שכתבנו לעיל לבאר בשיטת הרמב"ם דעד כמה דלא אמרינן כאן הלכתא דכל שיש בו, כמו שמבואר בדברי רב ושמואל דליכא דין כל שיש בו באורו, תו לא הדרין לדין עיקר וטפל דעלמא, דכאן אנו צריכים ליתן שם דגן על כל התערובת, יעו"ש, ולזה בא הסבר השעה"צ דאף נקבע מדין רובו ככולו שם דגן על כל התערובת מצד הרוב, ודוק היטב.

ונראה דמקור סברת שער הציון הוא מלשון רבינו הגר"א בביאורו כאן 'דאם האחד הוא הרוב ה"ל כאילו בעיניה כמ"ש בכמה מקומות'. ומבואר דאמנם הרוב כאן לא מהני מדין עיקר וטפל, אלא שכל התערובת נידונית ע"ש הרוב, כאילו יש כאן אורו בעין ולא תערובת.

סי' כג: בדין ברכת בפה"א בכוסם חיטה

בגמ', והתניא הכוסם את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה.

(א) ובתוס', שהרי אפילו בקמחא דחיטי אמרינן לעיל מברכין עליה בפה"א, ולרב נחמן לא ס"ל הכי משום דאשתנו. ולכאורה צ"ב בכוונת התוס', מאי בעו להוכיח מדברי האמוראים לביאור הברייתא, ועמד בזה הפמ"ג בראש יוסף כאן, וכתב דבאו להודיע דלא נימא דדוקא חטה שלוקה בפה"א, אבל חיה שהכל, ולזה כתבו דעד כאן לא פליגי ר"נ ור"י אלא בקמה, אבל חטה שלמה כו"ע מודו דמברך בפה"א. יעו"ש.

והנה בעיקר הטעם דבאמת אין מברכין שהכל, כתבו הרא"ה והריטב"א (מובא בשיטה מקובצת כאן), וז"ל, וטעמא משום דלא קיימי אלא למזון, וכשהטעינן תורה ברכה לאחרים דוקא בשאכלן למזון, דמסתמא למזון הזכירן ולאפוקי כוסם חטה, **אבל מכל מקום כיון דאינשי זימנין דאכלי ליה הכי מברך בורא פרי האדמה.**

(ב) והנה בשו"ע (סימן רב סעיף יב) איתא, כל הפירות שטובים חיים ומבושלים, כגון תפוחים ואגסים, בין חיים בין מבושלים מברך בפה"ע; ואם אין דרך לאוכלם חיים אלא מבושלים, אכלם כשהם חיים, מברך שהכל; כשהם מבושלים, בפה"ע. ובביאור הלכה שם, וז"ל, צ"ע מלקמן סימן ר"ח ס"ד אבל דגן חי וכו' ודין זה נובע שם ממה דאיתא בגמ' ל"ז הכוסם את החטה וכו'. ואולי משום זה שינה הרמב"ם בפ"ג דברכות ה"ב ולא העתיק הברייתא הנ"ל כדרכו בכל מקום אלא כתב אכל דגן שלוק לאשמועינן דדוקא שלוק אבל לא חי, ומשום דאין דרכו לאכול חי ודלא ככ"מ שם. ואולי יש לתרץ גם לפסק השו"ע דמיני דגן כיון שהוא מוכן למזון חשיב יותר, ועיין במגן גבורים מש"כ בשם שיו"ב בזה.

הרי דהביה"ל נקט דקושיא זו היא מוצא דעת הרמב"ם שמחלק בין חטה שלוקה לחטה חיה, ולדברי הראש יוסף מחילוק וסברא זו באו התוס' לאפוקי בהביאם מדין קמחא דחיטי, והיינו דהתם נמי הסברא לברך האדמה היינו משום חשיבות מין דגן. ובאמת כבר נמצאת קושיא זו בפסקי הרי"ד בסוגיא דשלוקת, וביאר דשאני מיני זרעים דחשיבי, ולכן אע"פ שאין דרכן בכך מברך עליהו בפה"א, אבל ירקות דלא חשיבי ואין דרכן בכך מברך שהכל.

(ג) ויתכן לבאר לפי האמור לעיל דמשמעות פרי, בנוסף לפירוש הפשוט, היינו יכול ותוצרת, והנה במין פחות כמו ירקות, אזי אין התוצרת חשובה, ולכן רק תוצרת שהיא מזומנת וראויה לאכילה הרגילה נחשבת לפרי, אבל במין דגן שהוא חשוב ביותר, אזי בכלל התוצרת והיכול נחשב גם דבר שאינו מתוקן כ"כ כמו חיטה חיה הנאכלת בכסיסה.

סי' כד: ברכה אחרונה על כסיסת חטה

בתוס' ד"ה הכוסם. ומיהו בלאחריו יש לספק מאי מברכין אם מברכין על המחיה ועל הכלכלה ומסיים על האדמה ועל פרי האדמה, דלא אשכחן ברכת על המחיה ועל הכלכלה אלא היכא דבריד עליהו ברישא קודם אכילה בורא מיני מזונות.

(א) הנה בלשון התוס' משמע דלא מספקא ליה בעיקר הדבר היאך יברך על המחיה על כסיסת חטה, וכפי שיתבאר, אולם בדברי הראשונים מצינו בזה ב' טעמים עיקריים.

כתב הרא"ה בחידושי לעיל (לו, א), וז"ל, וכתב הר"י בעל התוס' ז"ל לענין קימחא דחיטי דכל היכא דלא מברך אלא שהכל או בפה"א ליכא בסוף מעין ג', דחמשת המינין מזון הוא, ומשום מזון הזכירו בתורה, וכ"ז שאינו אוכל אותן כמין מזון אין מברך אחריהן מן התורה.

אכן הרשב"א לקמן (מד, א) כתב, וז"ל, ומסתברא דאפילו לרבנן נמי לא מברכים בכוסם את החמה מעין ג' לפי שאינו דומה לשאר פירות הנזכרים בפסוק שהן בחיותן נאכלין, אבל חמה אין דרכן של בני אדם לכוססה אלא המיעוט ובדרך מקרה.

(ב) הרי שבדברי הרא"ה מצינו שיש כאן סיבה מהותית בכוסם חמה לומר שלא יברך במ"ג, והיינו משום שהגדרת מין חמה ושעורה ודעמייהו הוא הוא מין מזון, וזה דווקא כאשר נאכל כמזון, ואילו בדברי הרשב"א מבואר שזהו דין כללי של 'שלא כדרך', והילפותא היא משאר מיילי הנזכרים בפס', דרך באופן שהדבר נאכל כדרך יש לו חשיבות של שבעת המינים.

ובדברי הרשב"א נראה דמצד שם חמה ושעורה ליכא שום חסרון בשמא ידיהו כאשר כוססו, רק זהו דין כללי של אכילה שלא כדרך, ונראה ב' נפ"מ בין הביאורים, חדא, כתב בראש יוסף כאן דמעים שלא כדרך זה שייך דווקא בחמה חיה ולא בחמה שלוקה, כי חמה שלוקה דרך לאוכלה כך, [ועי' בסימן הקודם חילוק בין חמה חיה לחמה שלוקה לענין ברכה ראשונה לפי שיטת הרמב"ם], יעו"ש. ואמנם לפי טעמו של הרא"ה בודאי גם לאכול חמה שלוקה כל שאינו אוכלה כפת אין כאן אכילה כ'מזון', והראיה הפשוטה לזה היא מברכה ראשונה שבודאי אינו מברך בומ"מ על חמה שלוקה.

ועוד, הנה בביאור רבינו הגר"א סי' רח סק"ד מביא מקור לזה שלא יברך ברכה מע"ג בכוסם חמה, כי הרי בגמ' לקמן (שם) מבואר דר"ג ממעט ליה לכוסם חמה מקרא דאריק, ואף רבנן לא פליגי בזה, אלא דידעי לה מסברא, ולא בעו לזה ילפותא מקרא. ומעי"ז כתב בביאורי מהר"ם בנעט למרדכי אות כו.

והנה בביאור דברי ר"ג מבאר שם רש"י, שהוא הפסקה לפרושי חמה דכתיב בקרא קמא אתא; ולמעוטי שאם כססה כמות שהיא אין זו בכלל ברכה, אלא אם כן עשאה לחם. ונראה שטעם זה דשייך לומר גם לרבנן, עולה בקנה אחד עם דברי הרא"ה, דבאמת החיסרון הוא בשם חמה דקרא, ונמצא דלר"ג יש כאן גילוי ופירושא דקרא מהו חמה, ואילו רבנן ידעי לה מסברא, אבל לדברי הרשב"א אינו ענין לחמה בדווקא, וכמש"נ.

(ג) ועכ"פ בדברי התוס' לא נמצא זכר לאחד מאלו הטעמים, ואף שבסוף דבריהם כתבו, וז"ל, והא דקאמר כל שהוא מין דגן ולא עשאו פת וכו' וחכמים אומרים ברכה אחת מעין ג' מיירי דעבדינהו כעין דייסא דחשיבא אז אכילתו, אבל הכוסם את החמה חי דלא חשיבא אכילתו כ"כ אף על גב דהיא מן חמשת המינים אינו מברך לאחריו ברכה מעין שלש אלא בורא נפשות רבות וכו', ונראה שנקט סברא של חשיבות באכילה שזה כעין סברת הרשב"א דכוסם חמה הוי אכילה שלא כדרך, הנה לא כתבו סברא זו בתור טעם לזה שלא יברכו מעין ג' אלא טעם למה לא כייל להו בהאי דמין דגן ולא עשאו פת, ואף כי באמת בתוס' הרא"ש כתב סברא זאת כטעם לזה שלא יברכו במ"ג, בתוס' לא נראה כן.

ובר מן דין, מכל ריהטת לשון התוס' נראה דלא מיירי כלל ליתן טעם למ"ד ברכה מעין ג' מדאורייתא, למה לא יברך הכוסם חמה ברכה מעין ג', אלא מיירי לומר סברות בדין במ"ג מדרבנן, ונראה שעיקר נידונו הוא בגדרי ודיני מטבע שטבעו חכמים בברכות, האם מצי לברך על המחיה ועל הכלכלה אף דבברכה ראשונה בירך האדמה, ויש כאן גריעותא במטבע הברכה.

וכבר דייקו בלשון התוס' דמאיזה טעם שיהיה לא איכפת להו כמה שפותח על המחיה ועל הכלכלה אלא רק על נוסח חתימת הברכה מספקא להו אם יחתום על האדמה ועל פרי

האדמה, [יעויין מאמר מרדכי סי' רח סק"ה ובחי' מהרמ"ב כאן]³⁶, ועכ"פ הא מיהת מבואר דלא איכפת להו בעיקר הברכה מן התורה, אלא רק במטבע הנוסח, וכן נקט הפמ"ג במשב"ז סי' רח סק"ז בדעת התוס'.

סי' כה: ברכת בורא נפשות רבות

בגמ', אמר מר, הכוסס את האורז... טחנו אפאו ובשלו, אף על פי שהפרוסות קיימות... ולכסוף ברכה אחת מעין שלש. והתניא לכסוף ולא כלום.

א) ופירש"י, ולא כלום – כלומר אין טעון מברכות פירות ארץ ישראל ולא כלום, אלא בורא נפשות רבות, ככל מידי דליתיה משבעת המינים.

ומבואר מדברי רש"י דקרי ליה תנא לברכת בנ"ר 'ולא כלום', והיינו טעמא משום דאין טעון כלום מברכות פירות אר"י. וכן ביאר בפסקי הרי"ד כאן.

ואעלה כאן ליקוט השיטות בענין דקדוק זה למה נקראת כאן ברכת בנ"ר בשם 'לא כלום', הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' קמט) הביא דעת השואל, וז"ל, אבל מה שהוקשה לך שאם כן מפני מה קראוה לא כלום ודנת מפני שאין חותמין בה.

ודחאו הרשב"א, הא ליתא דאטו כל ברכה שאין חותמין בה קרויה לא כלום, והלא כל ברכת המצות והפירות פותחות ולא חותמות. ואף אם תמצא לומר דשאני הכא דהיא ברכה אחרונה וכולן פותחות וחותמות הא נמי ליתא. דלמעראי דמברכי בתר דמסלקי תפלייהו לא מברכי אלא אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חקיו. וכן אחרות יש ולא קראוה ולא כלום.

והרשב"א גופיה ביאר, וז"ל, ומה שקראוה לזו ולא כלום אומר אני מפני שאינו מברך על הדבר שנהנה ממנו. וכל שאר הברכות מברך על הדבר כגון לשמור חקיו וכן על כסוי וכן על כל המצות ועל הפירות ועל המצות ועל הפירות הוא מברך. ואפילו ברכת שהכל שאינו מזכיר הדבר אלא על דרך כלל מכל מקום הרי הוא כולל מה שנהנה ממנו בכלל הדברים שנתהוו במאמרו לדמות מהן. אבל בברכת בורא נפשות אינו כן שאינו מזכיר בברכה הדבר שנהנה ממנו לא בפרט ולא בכלל. שאינו אומר בורא מינין הרבה למלאת חסרון הנפשות שבה. אלא אדרבא הוא מברך על שברא נפשות רבות שחסרות וצריכות למה שברא. על כן קראוה לא כלום. [והובאו דבריו במעדני יו"ט כאן אות ע']

ובשו"ת רדב"ז (ח"ב סימן תשט) הביא דבריו, והקשה וז"ל, ואם נוסח הברכה שלו היתה כנוסח שלנו קשה דהא אמרינן בה בורא נפשות רבות וחסרון כלומר ברא נפשות רבות וברא חסרון ותו דאמר על כל מה שברא להחיות נפש כל חי משמע שאנו מברכין אותו על כל מה שברא להחיות נפש כל חי. ותו וכי מברכין להקב"ה על שברא את הנפשות חסרות והא כתיב וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד כי מן השלם לא ימשך

³⁶ ונראה לבאר החילוק, דבתחילת הברכה הנוסח הוא הודאה כללית יותר, וכמו שמפרש עוד ז'על תנובת השדה ועל ארץ וגו', ואף שכוסס חטה אינו נחשב שאכל חטה, מ"מ נהנה ממין זה, ובוה מתפרש שמודה על בריאת מין החטה בכללות, אבל בחתימת הברכה מפרט יותר, ובוה אינו יכול לפרט 'על המחיה' ככה"ג, וכן ממו בשם הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל.

אלא פועל שלם ואיך אנו מברכין על החסרון הילכך טעמו ז"ל צל"ע כי לפי הפירושים שיש בברכה לכולם הברכה היא על שברא כל מה שהנפשות צריכות כמו רק כל מחסורך עלי.

וביאר הרדב"ז, וז"ל, ובטעמו של דבר נראה לי שלא אמרו שהברכה היא ולא כלום אלא הכי אמרו ואחריו ולא כלום כלומר אין שם כלום חדוש אלא הברכה הנהוגה בכל הדברים בין גידולי קרקע בין שאינם גידולי קרקע הברכה של אחריהם שזה היא חוץ מן הלחם ומעין שלש אבל לעולם הברכה היא שבח לבורא על כל מה שברא כשאר הברכות.

ובברכי יוסף (סימן רז שיו"ב קו"א), וז"ל, וראיתי להגאון הרמ"ע בספר אלפסי זוטא כ"י פרק כיצד מברכין שכתב, וז"ל, פירשו רבנן כל ולבסוף ולא כלום, בורא נפשות רבות. ואמאי קרו לה ולא כלום, משום דשהכל פוטרת כל מילי מברכה שלפניהם, כי אורחה. וכן בורא פרי האדמה פוטרת פירות האילן מברכה שלפניהם, אף שבעת המינים. ואני אומר שהיא פוטרת אפי' פת ויין דומיא דשהכל. וכן בורא פרי העץ פוטרת היין בדיעבד. תדע דבפ"ק (יב א) כי איבעיא לן פתח אדעתא דחמרא וסיים בדיכרא, אישיכרא לא נסתפקנו בדסיים בדענבי אחמרא. ותו לא מידי. אבל בורא נפשות אינה פוטרת כלום מברכה לאחריהם, לא במקום שלש ברכות ולא במקום מעין ג', אפילו בפירי. מיהו סגי בברכה זו על האורז לאחריו, אף שברכנו לפניו בורא מיני מזונות. וחוץ מזה אין ברכה זו פוטרת אלא במקומה.

ועוד אני אומר דמי שמעך ובירך על העץ או על הגפן וכיוצא לפני אותו דבר שראויה לו לאחריו, ואפילו על פרי העץ דעלמא, אין צריך לחזור ולברך ברכה אחרת לפניו, אלא מברך כראוי לו אחר אכילתו. בירך בורא נפשות אפי' על חמים לפניהם לא עלתה לו ברכה, וצריך לברך לפניהם שהכל, לפיכך קרו ליה ולא כלום, ולאחריהם חוזר ומברך בורא נפשות רבות. ועוד אני אומר דהא דקרו לה ולא כלום ר"ל ברכה שאין כמוה בכל הברכות שלאחר מעשה הנאה או מצוה שתהיה, וחשיבה ברכה גרועה הואיל ואינה חותמת בברוך, אלמא פסיקא לן בבבל שאין חותמין בה חי העולמים כדזהו ס"ל לבני מערבא (ירושלמי ברכות פ"ו ה"א). עכ"ל הרמ"ע ז"ל.

והנה לכל הני טעמי למדנו ביאורים למה נתכנית ברכת בורא נפשות רבות כ"א כלום, אם היינו שבא להוציא מכלל ברכת מעין ג' (רש"י ורדב"ז), או שזה כינוי עצמי לברכה זו כשאר ביאורים, אבל בדברי רבינו הגר"א למדנו שפירש 'לא כלום' כפשוטו ממש שלא מברך כלל, וכדלהלן.

ב) בביאור הגר"א (סימן רח סעיף ז), וז"ל, ולכאורה אינו מובן לפרש ולא כלום על ב"נ ומנא לחו זה. ונראה דה"פ דאמרינן בסוף פ"ו מ"ד ב', אר"י ב"א משום רבינו על הביעא כו' וקופרא כו' ולבסוף בנ"ר כו' אבל שארי דברים לא, ואמוראי בתראי הוסיפו ירקא ומיא. ורב אשי אמר אנא כו' עבידנא ככולהו. ופסקו התוס' וכל הפוסקים כרב אשי דבתראה הוא לברך ב"נ בתר ירקא ומיא וש"ד, וע"ש תוס' ד"ה עבידנא כו' וכן אנו נוהגין כו'. ומנהג הראשונים לא היה לברך אלא על ביעא וקופרא לבד, והטעם שדייקו לשון נפשות מיני נפשות כמ"ש בירושלמי דברכות פ"ו רבי כשהיה אוכל בשר וביצה כו' מברך אשר ברא נפשות כו', ולכן בברייתא דאורז ודוחן תני ולא כלום, דבאמת לא היו מברכין אחר פת אורז ודוחן כלל כמנהגם, אך לדידן דנהגין כרב אשי כל לבסוף ולא כלום דברייתא לדידן בנ"ר, וז"ש וקיימא לן כל לבסוף כו' בנ"ר, עכ"ל.

ועי' באמרי נועם כאן שהוסיף עוד לבאר לפי"ז ביאור לשון הגמ' 'כמעשה קדירה ולא כמעשה קדירה, יעו"ש³⁷, ובאמת כדבריו משמעות לשון הירושלמי דאיתא שם 'זאין צריך אחריו לברך', ויעויין במראה הפנים שם.

ג) והנה בעיקר הפשט של רבינו הגר"א מצינו לו חבר בדברי הראשונים, בסידור רש"י (סימן קיד), וז"ל, וכן הכוסם את האורז, או בקליות [ואכיל להו] בתחלה בורא פרי האדמה הואיל ואיתיה בעיניה, ולכוסף לא כלום, ואי בעי לימא בורא נפשות רבות כמיא בעלמא הואיל ולית בה ברכה קבועה דאורייתא.

וביאור דבריו לפי מה שכתב רש"י גופיה לעיל שם בסידורו סי' קיב, בספר הפרדס דברכת בורא נפשות רבות הוא רשות, וכן בריטב"א לעיל ריש פירקין, וז"ל, בורא נפשות רשות הוא כדמוכח בגמרא מד ע"ב אמר רב אשי אנא זמנא דכי מדכרנא עבידנא ככולה. וכן מפורש להדיא במחזור ויטרי (הל' סעודה סי' כג, וכן בסי' ע). אלא שלדברי הגר"א זה היה המנהג הקדום, אבל אח"כ הוסיפו חיוב לברך בנ"ר, ואילו לדברי הראשונים הנ"ל נשאר דברכה זו אינה אלא רשות³⁸.

סי' כו: ביאור עובדא דר"ג ור"ע

בגמ', ומעשה ברבן גמליאל וחזקנים שחיו מסובין בעלייה ביריחו, וחביאו לפניהם כותבות ואכלו, ונתן רבן גמליאל רשות לרבי עקיבא לברך. קפין וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש. אמר ליה רבן גמליאל, עקיבא, עד מתי אתה מכנים ראשך בין המחלוקת. אמר לו, רבינו, אף על פי שאתה אומר בן וחברך אומרים כן, למדתנו רבינו יחיד ורבים חלכה ברבים.

א) הנה יש לברר ב' מילי במציאות העובדא דר"ג ור"ע, חדא, האכילה דכותבת אם היתה בשיעור של כדי שביעה שהוא מחויב בברכה מן התורה, או בפחות מכשיעור שאינו אלא מדרבנן. ועוד, כאשר בירך ר"ע ברכה מעין ג' על התמרים, האם בירך בנוסח 'על המחיה' או בנוסח 'על העין'.

ותחילה נביא בזה דברי רבותינו זצ"ל, ואגב גררא נעיר ונאיר בדבריהם.

הנה בשער הציון (סי' קסח ס"ק עא) כתב, וז"ל, ובאמת יש ראייה לזה מברכות ל"ז, שקפין רבי עקיבא ובירך מעין ג', אמר לה רבן גמליאל, עד מתי אתה מכנים ראשך בין המחלוקת...

³⁷ ובכירור שיטת רבינו הגר"א בזה, יעויין במאסף תורני ישורון ח"ח עמ' תרלז קנט' 'זלא כלום' מהרה"ג ר' יצחק סין שליט"א.

³⁸ וראיתי מובא בשם ר' דוד פרנקל ז"ל שהחזו"א היה דרכו בשתיית תה שלא לברך ברכת בורא נפשות, אלא א"כ שתה את הכוס בבת אחת דווקא, אולם בשתיית חלב לא הקפיד ע"ז ובירך בנ"ר גם אם לא שתה בב"א. ומעמו משום דבגמ' מד, ב מבואר דברכת בנ"ר על מים הוה רשות, דקאמר רב אשי אנא זמנא דכי מדכרנא עבידנא ככולהו, וכיון דאמר רק 'דכי מדכרנא' מבואר בורא נפשות דבתר שתיית מים הוה רק רשות, וא"כ רק אם שתה בב"א דאז מברכין לכל הדעות אז בירך ברכת בורא נפשות, אבל לא בדשתה פסקי פסקי, ומשא"כ בתר שתיית חלב, דהתם ברכת ב"נ הוי חיובא ולא רק רשות, התם בירך גם אם לא שתה בב"א וסמך על הדיעות שמצטרף.

הרי שהחזו"א נחית להך דיוקא, אלא דמחדש לחלק בזה בין ברכת בנ"ר על מים או על שאר מילי.

וקשה, מה היה דעתו של רבן גמליאל בשאלתו, הלא על כל פנים מחלוקת הוא ובכלל ספק הוא, ואם כן יותר טוב לברך ברכה אחת מעין ג' מלהרבות בברכות, וצריך לומר, דאכל כדי שביעה דמחוייב מן התורה לרבן גמליאל לברך ברכת המזון, ועל כן היה לו לרבי עקיבא להחמיר בספקו ולברך ג' ברכות, ועל זה השיב לו רבי עקיבא, דאין זה בכלל ספק, דהלכה כרבים. הרי מוכח מכאן דהיכא דיש ספק בכדי שביעה אם לברך ג' ברכות או מעין ג' צריך לברך ג' ברכות, אף שמן התורה יוצא במעין ג' במקום ג'. אף שמצאתי שם בסוגיא בדברי הרשב"א דלא מיירי שם בכדי שביעה מכאן איזה קושיא שהקשה שם, אין זה מוכרח, דיש לתרץ קושייתו באופן אחר כמו שתירץ שם בעצמו, ועוד אפשר, דרבן גמליאל היה סובר דמן התורה חיוב ברכת המזון בכזית, וכדעת איזה ראשונים.

הרי מבואר בדברי השעה"צ דאיהו נקט דר"ע אכל כדי שביעה, או עכ"פ אכל שיעור אחר המחוייב בברכה מן התורה, ואולם בדברי הרשב"א מבואר להדיא דמיירי שאכל פחות מכשיעור.

ב) אמנם עיקר דברי השעה"צ אינם מוכרחים כלל, דבעיקר קושייתו מצינו בספר אמרי נועם כאן שמובא בשם הגר"א, וז"ל, וקשה דאם היה עושה כדעת ר"ג לברך ג' ברכות, כ"ש שמכנים ראשו במחלוקת שיעשה שלא בדברי חכמים, א"כ מהו שא"ל עד מתי אתה מכנים. ותירץ ע"פ דברי הגמ' לעיל יב, א דאם אכל תמרי וכו' וסיים בדנהמא נמי יצא, והנה כללל הוא דבכל מקום שיוצא בדיעבד אם יש לו ספק מותר לעשות כן אפילו לכתחילה, וכמו בברכת שהכל כאן דבדיעבד יוצא בה על כל דבר, ועל כן היכי דאיכא ספיקי מברך שהכל אפילו לכתחילה.

וזהו מה שאמר ר"ג לר"ע, למה בירכת רק ברכה מעין ג' ולא יצאת רק לדעת חכמים, היה לך לברך ג' ברכות והיית יוצא בדיעבד אפילו לדעת חכמים, דאפילו לחכמים יוצאים בג' ברכות על תמרים. והשיב לו ר"ע למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים, נמצא שאין כאן ספק כלל שיצטרך לברך ברכה שבודאי יוצא. וכ"כ בקצרה בביאור הגר"א סי' רב סעיף יח, וכן בספר חפץ ח' כאן לבעל האוה"ח הק'.

ווע"ע ביאור הגר"א סי' תרפח לגבי עיירות המסופקות דמוציא מכאן הך כללל דבמקום ספק עושה לכתחילה מה שיוצא בו בדיעבד, יעו"ש.

ובאמת בדברי רבינו הגר"א גופיה כאן מוכח דלא פירש כשעה"צ דמיירי כאן שאכל כדי שביעה, דבשנות אליהו כאן ישנה תוספת דברים דר"ג נתן לו רשות לר"ע לברך מפני דסבר דר"ע סבר דאפילו אכל שלק והוא מזונו מברך אחריו ג' ברכות, כ"ש כאן שיברך בן, יעו"ש. הרי מפורש בדברי הגר"א דבאמת לא פירש דמיירי כאן שקבע סעודה ואכל כדי שביעה, אלא כדברי הרשב"א כאן (וכן פירשו התוס' לקמן מה, א ד"ה רבי עקיבא ובתוס' הרא"ש כאן).

איברא שעל דברי הגר"א יש להעיר כמה נקודות, א' מה שנקט שר"ג הקשה לר"ע למה לא בירך ג' ברכות והיה נפטר בזה גם אליבא דרבנן, ומותר לו לברך כן במקום ספק, הנה כיון דמבואר בדברי הרא"ש ורבינו יונה דסגי בברכה ראשונה כדי לצאת ידי"ח על תמרים, וכן נפסק בשו"ע סי' רח סעיף יז, ובמשנה ברורה שם ס"ק עח כתב דכיון שכבר גמר הזן את הכל שוב אין יכול לומר הברכות הנותרות שלא נתקנו לכתחילה על היין והתמרים, וא"כ מה היתרו של ר"ע לברך מספק כל הג' ברכות, ונמצא דהדרא קושיא לדוכתה דכאשר יברך ג' ברכות כ"ש שמכנים ראשו בין המחלוקת. וכן הקשו בקה"י סי' כ והגרש"ז אויערבאך זצ"ל.

לומחודש לומר שנחלק הגר"א על פסקו של המשנ"ב, וסבר דיכול לומר הברכות הנותרות כיון שכבר התחיל בברכת הזן.

ב' הדמיון של הגר"א לברכת שהכל דבמקום ספק מברך שהכל על הכל כיון שיוצא בדיעבד בברכת שהכל, צ"ב טובא, די"ל דשאני ברכת שהכל דהיא ברכה כללית ביסודה, והיינו טעמא דהיא פוטרת הכל, וממילא י"ל דאף לכתחילה במקום ספק שאינו יכול לברך הברכה הפרטית המיוחדת, הריהו בחור לכתחילה לברך הברכה הכללית, אבל בודאי אין שייך לומר כן במברך ג' ברכות על צד הספק שמא חייב לברך ברכה מעין ג', דתמן אדרבה אינו בוחר במסלול הברכה הכללית של בדיעבד, אלא שהוא מברך ברכה דעדיפא מינה, ובכלל מאתיים מנה, כי הרי כל ברכה מעין ג' יסודה היא שהיא מעין ג' ברכות, והריהי כלולה ממילא בג' ברכות.

ומעתה נראה שאין הנידונים שוים, וניתן לומר דמחד גיסא עדיפא נידון דידן שהרי זה מעין הברכה המקורית – ג' ברכות, ואינו מסלול נפרד, אלא כלול ממש בבג' ברכות, ומאידך גיסא, י"ל דעד כמה שנתקן ברכה מעין ג' ואינו מחויב בג' ברכות, הרי אין מסלול כזה לכתחילה לתפוס את הבדיעבד, כי באמת זה לא ב' מסלולים, אלא שבדיעבד יוצא בברכה דעדיפא מינה, אבל לכתחילה אין לו לעשות כן, ומשא"כ גבי ברכת שהכל דזה מסלול בפנ"ע, ואינו מסלול של בדיעבד בדווקא, אלא שבדיעבד תופס מסלול זה של ברכה כללית ולא פרטית, ודוק.

ג) ובספר נשמת אדם (ח"א כלל מז) כתב וז"ל, והנה מוכח ברכות ל"ז כו', למ"ד ג' ברכות, אפילו בדיעבד כשבירך מעין ג' לא יצא אפילו היכא דמסופק, דאל"כ מה הקשה רבן גמליאל עד מתי. ולפ"ז אפילו כשבירך מעין ג' על הכסנן שאכל כדי שביעה, עדיין הוא ספק דאורייתא, וצריך ליטול ידיו ולברך המוציא ויאכל עכ"פ כזית פת ויברך ברהמ"ז. וכן מצאתי בא"ר סימן רס"ח ס"ק י"ח שפסק דלא יצא.

והיינו שהנשמת אדם פירש דר"ע בירך בברכת מעין ג' בחתימת על המחיה, ואזי היה יכול לצאת ידי חובת ברכת המזון בברכה מעין ג', והוכיח מקושיית ר"ג דבאמת לא יצא גם בכה"ג, שהרי הא מיהת ברור שכל הנידון אם מעין ג' פוטר חיוב ברכת המזון היינו דווקא באומר על המחיה, אבל באומר על העין, עיקר חסר מן הספר, ויש להעיר על דבריו, הא מנא ליה דר"ע בירך בחתימת על המחיה. וכבר הקשה כן הגרי"י פישר זצ"ל (מובא בספר אב בברכה).

ועוד הקשו על דברי הנשמת אדם, בהקדם דברי התוס' כאן, וז"ל, וא"ת לר"ג דאמר שלש ברכות וס"ל דמזמנים על שבעת המינים, אי ס"ל דברכה טעונה כוס וכו' ולאותו המברך שצריך למעום, צריך לברך פעם אחרת וא"כ אין לדבר סוף. וי"ל דהיכא שאינו שותה בקביעות רק מלא לוגמיו מודה ר"ג [שמברך מעין ג'] שאל"כ וכי לית ליה לר"ג ברכה א' מעין ג' בשום מקום. עכ"ד.

והנה אף כי לר"ג ישנה מטבע ברכת מעין ג', נראה דחלוקה במהותה ברכה זו, שהיא ברכה על אכילה בדרך עראי או טעימה בעלמא, ובכל גווני כאשר קובע לאכול משבעת המינים מברך ג' ברכות, וזהו טעמיה דר"ג דלידידה אין יוצא בברכה מעין ג' אפילו בדיעבד.

אבל לדידן דבכל גווני מברך ברכה מעין ג' על שבעת המינים, ואפילו קבע עליהן, בע"כ אין חילוק מהותי בין ג' ברכות לברכה מעין ג', ויש לומר דבדיעבד נפטור בברכה מעין ג'.

סימן כז: בסוגיא דחביצא

בגמ', אמר רב יוסף, האי חביצא דאית ביה פרורין כזית, בתחלה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ ולבסוף מברך עליו שלש ברכות; דלית ביה פרורין כזית, בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש.

שיטת רש"י בביאור 'חביצא'

(א) והנה בביאור 'חביצא' מצינו כמה אנפי בראשונים, רש"י פירש, כעין שלניי"קוק, שמפררין בתוך האלפס לחם. ובדברי התוס' ושאר הראשונים נראה דפשיטא להו לפרש בדברי רש"י דחביצא היינו תבשיל של פירורי לחם, וזה מה שהדגיש רש"י שזה 'בתוך האלפס'. ובתוס' במנחות (עה, ב ד"ה חביצא) פירשו בדעת רש"י שהבישול מבטלו כאן מתורת לחם.

אולם לכאורה יש לדון דאין הכרח לזה בגוף דברי רש"י, דיתכן דמה שפירש רש"י דהפירורי לחם הם בתוך האלפס, היינו כדי לפרש את מהותו של מאכל החביצא, שהרי פירוש המילה חביצא בודאי היינו דבר הנדבק, וכמו שמצינו לעיל (לו, ב), חביץ קדירה, וכן בב"מ (צט, ב), חביצא דתמרי (וברש"י: תמרים המדובקים יחד קרוי חביצא), ועי' רש"ש. וכ"כ הרא"ה דכל דבר הנדבק קרוי חביצא, ובמאכל זה ענין הדיבוק בין הפירורין במאכל זה נעשה ע"י שימתן בקדירה ובישולם בתוכה, אבל מנא לן בדעתו דהבישול זה המרכיב העיקרי בהגדרת החיוב של חביצא. וכן עורר בשיעורי מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

שיטת התוס' בביאור חביצא; כמה ביאורים

(ב) והנה גם בשיטת התוס' שפירשו, 'חביצא היינו פרורין הנדבקים יחד על ידי מרק או על ידי חלב כמו חביצא דתמרי שהן נדבקים', באמת יש לדון האם ענין הדיבוק זה רק תיאור המאכל חביצא, או שזה מעיקר הנידון, וגם יש לדון מהו החיסרון בכך שהוא מדבק.

ובדברי ר"ת בתוס' במנחות משמע דאמנם דווקא מחמת הדיבוק אנו דנים, וכן מפורש בדברי הרא"ש ורבינו יונה, אבל בדברי התוס' כאן הדברים סתומים במקצת, ואעפ"כ נקטו רוב האחרונים והפוסקים (פנ"י והגרע"א והבי"א ועוד) כנ"ל, ולא כהכרעת רבינו הגר"א המובאת להלן, (ועי' חזו"א סי' כו סק"ו).

אכן, בעיקר שיטת התוס' תמה בפמ"ג (א"א סי' קסח ס"ק קכח) מאי ראייה מייתי ממנחות דהתם הרי לא מדבק את הפירורין, ופירש לפי דברי הרמב"ם (פי"ג ממעשה הקרבנות ה"ו) שכתב גבי מנחת מחבת ומרחשת דאחר שפותת אותה פתים – נותנה בכלי שרת ויוצק עליה שאר השמן ונותן לבונתה, וע"י יציקת השמן דמי לחביצא. ובדומה לזה יעויין בקרן אורה במנחות שם. [ויעו"ש שהאריך בדברי רש"י שנקט דמיירי גם במנחת העומר].

אך יש לדון בזה טובא, דלכאורה לא מצינו כאן אלא יציקת שמן על הפתיתים, אך היכן הוא הדיבוק של הפתיתין זה לזה ע"י השמן כמו בחביצא. ברם, מצינו בדברי המג"א (שם ס"ק כד), וז"ל, שנדבקים – לאו דוקא דאפי' רק שרויים בתוכו דינא הכי כמ"ש סי"א וסי"ב, אלא לרבותא נקט דאע"פ שנדבקו אם אין בכל פרוסה כזית מברך במ"מ. ומבואר בדבריו דאדרבה הדיבוק רק הוי מעליותא לאשוויי עלייהו שם פת, והחיסרון הוא איבוד צורת הפת ע"י השרייה בדבש או בחלב, וה"נ בשמן.

והנה יש מן האחרונים שנחלקו על דברי המג"א הנחה זו דלא בעי דיבוק וחיבור כלל, כמו שמובא במשנ"ב (ס"ק ס), וז"ל, ועיין באחרונים (מאמר מרדכי והגר"ז ומגן גבורים. שער הצינור) שהסכימו דאפילו שרה הפירורין במים כיון שלא נתחברו יחד אינו יוצא מתורת פת וכו'. ונראה דכך נומה הכרעת המשנ"ב להלכה.

ג) ובאמת גם בפשט דברי התוס' יש לדון שלא כהמג"א, ובחקדם ביאורו היסודי של מרן הגר"ז בדעת התוס', ונביא הדברים כפי הבאתם בכתבים למנחות שם, בהא דמקשו התוס' על רש"י בענין חביצא דמאי מביאה הגמרא ראייה מליקט מכולן כזית והא התם לא הוה בישול דליכא שום טיגון, צ"ע דהא גם לפירוש התוס' יקשה דפירש חביצא היינו פתיתין דקין שמדביקין אותן ע"י דבש וכו' כעין טיגון של מנחה ע"ש, ומשמע משום דהוי שינוי אבל בלא שינוי אלא דהוי פירורין לבד משמע דלא היה הדין דמכרך ב"מ מזונות, וא"כ מאי מייתי הגמרא הא דליקט מכולן כזית, דהא הכא מיירי בפירורין לבד שלא דיבקן ולא נשתנו, [וזו קושיית הפנ"י והראש יוסף והגרע"א כאן, וע"י פמ"ג א"א סו"ס קכת].

וכן צ"ע מאי מדמה הגמרא לענין מצה, דבשלמא לענין ברכה אפשר לומר דזה תלוי בחשיבות, אבל דין מצה אינו תלוי בזה.

והנראה בזה דהנה בירושלמי ברכות (פ"ו על המשנה הראשונה) עד כמה יפרוס ר"ח ורבי מנא חד אמר עד כזית והרנא אמר עד פחות מכזית מאן דאמר כזית כיי דתנינן תמן וכולן פותתן כזית ומ"ד עד פחות מכזית תני רבי ישמעאל אפי' מחזירה לסולתה, וא"כ מבואר דפליגי בלי בישול וטיגון, אלא סתם אם יש על פירורין דין לחם פליגי, ובאור"ז מביא בשם ראשון דהמחלוקת בירושלמי זהו מחלוקתם של ר"י ורב ששת הכא, וא"כ הא דאמר ר"י הכא דבעינן כזית יליף לה ממנחה דכולן פותתן בכזית, ומבואר בפיה"מ להר"מ דהא דפותתן בכזית ילפינן מקרא דפתות אותה פיתים דאין פתיתה בפחות מכזית, וא"כ לומד מכאן ר"י דאין על פחות מכזית שם לחם, כמו דאין יכול לפותתן בפחות מכזית, דלא הוי שם פתיתה עליה דחסר לשם פת, ה"נ לענין חביצא אף שהיה כבר פת, מ"מ לענין שינוי מהני דלא מברך עלה המוציא, דכיון דאין על פחות מכזית שם פת, א"כ אף דחל עלה כבר שם פת שהיה כבר, מ"מ ע"י השינוי מבטל חשיבותו הראשונה, וכל שאין בו השתא שיעור דחשיב פת מברך במ"מ.

וזהו דמקשה הגמרא מהא דליקט מכולן כזית, דהכא מיירי באופן דלא חל עליהם שם פת מקודם כלל, דהשתא ס"ל דאופה כן כל מין ומין פחות מכזית, וא"כ מבואר דחל שם פת אף על פחות מכזית, וכיון דהוי שם פת אף על פחות מכזית לא מהני השינוי לבטלו, וע"ז משני בשעירסן דהוי כזית, ופריך עלה ומשני בבא מלחם גדול, והיינו דאיירי שהיה עליו כבר תורת לחם מקודם, וכיון דחל שם פת עליהם מקודם תו לא איכפת לן בזה שנעשה פירורין, כל זמן שלא נשתנו, אבל אה"נ כל דלא הוי עליה שם פת בכזית כגון דאינן באין מלחם גדול לא הוה עליה שם פת בפחות מכזית, וה"נ לענין חביצא כיון דהשתא אין בו שיעור פת, ורק דכיון דבאין מלחם גדול לא בטיל ממנה שם פת, וע"ז מהני מה שנשתנית צורתה מכשהיה לחם גדול להפקיע ממנו חשיבותו של פת דלא לברך עליה המוציא, עכ"ד.

העולה מכל דבריו דשם פת דהיה בהו מעיקרא לא פקע בכדי ע"י הפתיתה בלחוד, אלא בעינן לזה שיש כאן שינוי של דיבוק וכיצא בזה דזה משנה את צורתם ופנים חדשות באו לכאן, ואזי בעינן לדון בהו מחדש שם פת, ועתה לא חל עליהם שם פת כיון דהוו פחות מכזית.

ולפי"ז יש לדון דיציקת שמן בלחוד או שריה בדבש אינה משנה צורתם כ"כ במציאות לבטל מהם שם פת, וזה נעשה רק ע"י שמדבק הפירורים יחד בדבש ובחלב ונראה כמו איזה

עיסה, וצ"ע. [ועי' בתוס' במנחות שם שמביא בסוה"ד, וז"ל, ובערוך פי' כעין חביצא דתמרי שפירר הפת בקערה ושופך מרק עליהן. ואולי לא פליגי אלא בפירושא דחביצא ולא להלכה].

ד) איברא, דבלשון התוס' במנחות משמע דהדמיון למנחות אינו מצד יציקת השמן, אלא כלשונם 'דחביצא הן פתיתין דקין שמדביקין אותן על ידי דבש או על ידי חלב ושומן, כעין טיגון של מנחה, ומשמע דבמנחות עצם הטיגון נחשב כמו דיבוק בדבש וחלב, [ודומיא דמש"כ התוס' כאן בשיטת רש"י דכיון שנמגנן בשמן כנתבשלו דמי, לדידהו פשיטא טפי, דלא בעי שינוי כ"כ כמו שנעשה בבישול, ודוק].

[ועי' בשער הציון (סימן קסח ס"ק נב), וז"ל, וגם מתלמידי רבנו יונה מוכח קצת גם כן דטיגון ובישול חודא היא, ולמסקנא שמפרש כהערוך מיירי הגמרא רק בחבור בעלמא על ידי דבש ומרק ובלי שום בישול וטיגון כלל, וזוהו הוא דמהני תאר לחם. אכן מסוגית הש"ס שם בדעת אב"י משמע דסבירא לה דטיגון לא הוי כבישול [עיי' בתוספי הרא"ש שם³⁹], ולכאורה משמע שם בגמרא דרב ששת ורבא בשיטתא דאב"י קיימי, דבמנחות מברכין עליה המוציא אף בפחות מכזית משום דאיכא עליה תורתא דנהמא, עיי' שם, וצריך עיון למעשה].

אלא דיש להעיר על כך, דמלשון הרמב"ם הנ"ל נראה דבמנחות ליכא מציאות של טיגון אלא אפיה, ורק אח"כ יוצק עליה שמן, ועיקר עשייתה היינו אפיה שהשמן הוא מבפנים ולא מבחוץ כדרך טיגון, ועי' שו"ת בית אפרים סי' יב. והאריך בקושיא זו הג"ר יהודה עדס שליט"א במאמרו בקובץ צהר.

ועכ"פ הן לפי דברי המג"א והן לפי ביאור הגרי"ז בביאור שיטת התוס' נתבאר דהעיקר בפירורין היינו שינוי הצורה מכמות שהיה בתורת פת, אם ע"י שרייה בלחוד, או ע"י הדיבוק ג"כ, ונמצא שהדיבוק הוא חלק עיקרי בהגדרת הנידון דחביצא.

ה) אולם יש להביא כאן שיטת רבינו הגר"א דקשיא ליה קושיית המפרשים הנ"ל מאי מייתי הגמ' מהא דאם ליקט מכולן דאיירי בפירורין שאינם מדובקים, [והיינו לפי שיטת התוס' שהכריחו דהאי ברייתא לא מיירי בפתיית המנחות אלא בפירורים יבשים, אבל לרש"י דמוקי לה בפתיית מנחות לק"מ].

ומובא באמרי נועם כאן משמו דהתוס' ס"ל דפירורין עם מרק ופירורין בפני עצמם שוים הם (והא דהזכיר ר"י חביצא ולא נקט סתם פירורים, צ"ל כדפי' משום שדרך בני אדם נקט, ואין דרך לאכול פירורין בלי דיבוק). וכתב שם עוד, דלפי"ז למסקנת הסוגיא דקיי"ל כרב ששת דגם בפחות מכזית מברך המוציא והוא דאיכא תורתא דנהמא, ליכא חילוק בין פירורי חביצא לפירורים שאינם מדובקים, דהרי בזה לא מצינו מחלוקת בין ר"י לרב ששת, וכל מחלוקתם רק אם בפחות מכזית מברך המוציא, אבל בהא דפירורים מדובקים ושאינם מדובקים שוים לא מצינו שיחלקו בזה, ומש"ה מסיק דלתוס' להלכתא אפילו פירורים שאינם מדובקים ואין בהם כזית אי לית להם תורתא דנהמא אין מברכין עליהם המוציא.

ובאמת גם בביאור הגר"א (שם ס"ק לג) כתב יסוד הדברים, אלא שבדבריו באמרי נועם כלל השיטות יחד בענין זה שאם הפירורין פחותין מכזית אין מברכין עליהם המוציא, ולפי"ז נמצא דרבא דהצריך תורתא דנהמא בפחות מכזית היינו גם בפירורים בעיין, ואילו בדבריו בביאורו שם נראה שהעמיד האי אוקימתא רק בדעת רב יוסף, ובאמת רבא דמצריך

³⁹ והיינו דבתוס' הרא"ש מבואר דבזה גופא נחלק אב"י, וז"ל, תימה לאב"י דבעי למימר דאפילו לתנא דבי ר' ישמעאל דמהווין לסולתן מברך עליהם המוציא א"כ מאי קרי לעיל אין פרוסות קיימות, וז"ל דאב"י הקשה לרב יוסף לפי סברתו דמדמה נתבשלו למנחה שנמגנה אלא על כרחין אין לך לדמות מנחה שנמגנה בשמן לפרוסות שנתבשלו.

תוריתא דנהמא מיירי באופן דפירורים דבוקים זל"ז דגרע טפי, ואילו בפירורים בעין לכו"ע מברך המוציא גם בלא תוריתא דנהמא.

וכדברי הגר"א בשיטת התוס', כן היא שיטת רבינו חננאל המובאת ברבינו יונה ובתוס' לקמן מב, א ד"ה ברך, וכן נקמו בנשמת אדם (כלל נד סק"ד) ובחזו"א (סי' כו סק"ו).

המקור בשיטת רש"י דנידון השמועה משום הבישול

ו) וניהדר לשיטת רש"י, דזה ודאי מבואר על דרך הנ"ל, דבישול מהני להפקיע לגמרי שם פת שהיה מתחילה, דזה שינוי גמור, אבל עדיין לא נתבאר מה היה מקורם של התוס' והראשונים לבאר כן בשיטת רש"י, אחר שבדבריו אין הכרח לזה, וכמש"נ.

והנה הפנ"י כאן עמד להערות מקורו של רש"י להעמיד השמועה בגוונא דבישול דייקא, וז"ל, ונראה לכאורה שמה שהכריחו לרש"י ז"ל לפרש כן היינו מדאמר רב יוסף מנא אמינא לה ומייתי מהאי דהיה עומד ומקריב מנחות דתני עלה וכולן פותתן כזית, ובשלמא אי איירי רב יוסף במבוסל אתי שפיר, דלפי"ז משמע דעיקר רבותא דרב יוסף דבאיכא פרוורין כזית מברך המוציא ולא אמרינן דבישול מבטל מתורת לחם וא"כ מייתי שפיר ממנחות דקתני בהדיא דמברך המוציא והיינו משום דפותתן כזית, משא"כ אם נאמר דחביצא היינו בלא בישול כפירוש התוס' דלפי"ז נראה דעיקר רבותא דרב יוסף היינו בדליכא פרוורין כזית דלא מברכין המוציא, דאי בדאיכא כזית מילתא דפשיטא היא, וא"כ לא מייתי רב יוסף שפיר ראייה למלתיה מהאי דמנחות, דהא אכתי מצינו למימר אפילו אי לא הוה כזית נמי הוה מברך המוציא, כך נראה לכאורה בכוונת רש"י ז"ל.

ולפי דבריו י"ל דהיינו נמי הכרחו של התוס' לפרש כן בדעת רש"י, וזה דוחק.

ועוד יש להעיר, היאך לפי דברי התוס' מוסבר החידוש שישנו בזה שכאשר ישנו כזית בפירורין מברך המוציא, דאטו הדיבוק מבטל לגמרי מהם תורת לחם לגמרי, והוסיפו עוד לחדד הקושיא בזה, שהרי בדברי הגר"ז המובאים לעיל נתבאר דאין החיסרון בגוף הדיבוק, אלא שבאמת פירור פחות מכזית אין עליו שם לחם, ואנו צריכים לתורת לחם דהוה עליה מעיקרא, וע"י הדיבוק פנים חדשות באו לכאן, ונפקע ממנו שם לחם דמעיקרא, ולפי סברא זו התניח בפירור פחות מכזית, אבל מאי נימא בפירור בשיעור כזית דאית ליה שפיר שם לחם גם בלאו הדיבוק, היכן שמענו שהדיבוק מהווה הפקעה מהשם לחם. וע"כ דאין זה הכרחם של התוס'.

ובאמת קושיא זו תיקשי גם לשיטה השלישית היא שיטת רבינו חננאל, והגר"א בשיטת התוס', דכל נידון הסוגיא בפירורין בעין, דלכאורה מה חידוש יש בכך דבפירורין כזית מברך המוציא, ועוד מייתי ע"ז הוכחות, וכבר תמה בזה בחזו"א שם סק"ה והניח בצע"ג. ועי' בנשמת אדם שם, והדברים דחוקים ביותר.

והמחזור בשיטה זו כמ"ש בצל"ח דבאמת אין החידוש כמו שנקט רש"י כאן בחלק שבכזית מברך המוציא, אלא בחלק השני דבפחות מכזית אינו מברך המוציא, ואע"פ שלא נאבד ממנו תואר וצורת פת, וכן נראה בלשון רש"י במנחות שם (ד"ה מברך), ולחכי מברך הכהן המוציא ואי לא הוה כזיתים אינו מברך.

ז) ונראה לבאר באופ"א הכרחם של התוס' בשיטת רש"י, דהנה על הא דאיתא לעיל בע"א, טחנה אפאה ובשלה, בזמן שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה המוציא לחם מן הארץ ולבסוף מברך עליה שלש ברכות, אם אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה בורא מיני

מזונות ולבסוף מברך עליה ברכה אחת מעין שלש. פירש"י, וז"ל, שהפרוסות קיימות – שלא נמוחו בבשולן.

ובתוס' כאן לאחר שהביאו דברי רש"י, וז"ל, וא"ת והתניא לעיל בזמן שהפרוסות וכו' אין הפרוסות קיימות לא יברך עליהן המוציא, אף על גב דאית ביה כזית. וי"ל דרב יוסף מפרש ליה הפרוסות קיימות היינו בכזית, ואין הפרוסות קיימות בשאין בהן כזית, וכן מפרש נמי בירושלמי.

ונראה מדבריהם דהמקור לכך שנקטו בדעת רש"י דעיקר הנידון הוא הבישול, היינו מה שפירש בחילוקא דברייתא לגבי פרוסות קיימות שזה תלוי באם נימוח בבישול.

ראיה בשיטת רש"י דלרב יוסף ישנו נידון גם מצד השיעור

ח) ברם, בלשון התוס' משמע שהבינו בדעת רש"י שכל הנידון בחביצא הוא מה שהפירורין ע"י בישולן מאבדים את צורתם, אולם נראה להעיר בזה דהנה רב יוסף מיייתי ראיה לדבריו, 'מנא אמינא לה דתניא היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה; נמלך לאכלן מברך המוציא לחם מן הארץ, ותני עלה וכולן פותתן כזית'.

והנה בדברי רב יוסף חזינן שהביא ראיה לדבריו לא רק על החלק שמברך המוציא לחם מן הארץ על המנחות לאחר טיגון דהוי כבישול, אלא גם על כך דהו פירורין של כזית, ואפ"ה מברך המוציא.

וכן מבואר להדיא בלשון הרשב"א, שהביא פירוש רש"י, והוסיף וז"ל, ולפי דבריו הא דמיייתי רב יוסף סייעתא מההיא דמנחות ולא מיייתי מברייתא דלעיל דקתני בזמן שהפרוסות קיימות מברך עליו המוציא ולבסוף ג' ברכות⁴⁰, משום דלא מפרשא בהדיא מאי קרי פרוסות קיימות ומשום הכי מיייתי הא דמנחות דתני עלה בהדיא וכולן פתיתין כזית.

הרי דגם לרב יוסף ישנו חידוש מיוחד בפירורין דאם ישנו בפירור כזית מברך המוציא, ולא רק מחמת הבישול.

ולפי"ז נראה להשוות שיטת רש"י עם שיטת הרא"ה ותלמידו הריטב"א בשמעתין, בדבריהם בפירוש חביצא הזכירו ג"כ ענין הבישול, ומ"מ בבואם לבאר החיסרון בפחות מכזית לרב יוסף כתבו דפחות מכזית לא חשיב לחם לענין ברכה. ולכאורה נראה דגם לדידהו בעינן לתרווייהו, דגם הרא"ה נקיט להלכתא דפירורין פחות מכזית אם הם בעין מברך המוציא, ובע"כ דשמעתין דקאמר דבפחות מכזית מזונות מיירי במבשולין בדווקא.

ישוב שיטת רש"י מפני קושיית התוס'

ט) ובעיקר שיטת רש"י ליישב קושיית התוס', דהתוס' דחו מפני קושייתם זו את שיטתו, וז"ל, 'ומיהו קשה דלקט מכולן כזית דקאי אחמשת המינין ולא אמנחות כמו שאפרש והתם נמי לא מיירי בשנתבשלו ומאי מדמה לחביצא שהוא מבושל', שהרי כבר נתבאר לעיל שקושיה זו קשיא גם לשיטת התוס', והבאנו לעיל ביאורו של הגרי"ז, אולם יהיה איך שיהיה הביאור, הא מיהת חזינן דמסתבר למקשה דלענין אין בהם כזית אין חילוק מנתדבקו ע"י מרק לפתיתין יבשים.

⁴⁰ והצל"ח ג"כ הקשה זאת, וז"ל, ונראה דרב יוסף פסק וקאמר דלית בהו כזית וכו' ואפ"י יש בהם תוריתא דנהמא, לכן לא הביא מברייתא דפרוסות דאיירי בבישול וע"י בישול עפ"י רוב אין בהם תואר לחם, ולכן הביא מטוגן שע"י טיגון נשאר יותר תואר לחם.

וא"כ שפיר בדומה לזה י"ל יש לומר בשיטת רש"י דגם מנתבשלו אין חילוק, דכיון דס"ל דבישול לחוד לא מהני להוציאו מתורת לחם, וברייתא דאין פרוסות קיימות היינו שנתבשלו כ"כ עד שנמוחו, ובישול כזה מהני, אבל סתם בישול לא מהני כלום. ובהא דחביצא לא מיירי שנתבשל כ"כ עד שאין בפרורים כזית מחמת הבישול, אלא דמעיקרא לא הוי בפרורין כזית, ולכן מקשה שפיר דאין בהם כזית לא מהני, וזה מוכח מלקט מכולן, ובישול לא מהני כמו דלא מהני לפי הראשונים דיבוק ע"י מרק. ושוב ראיתי שכך כתב בספר אבן האזל (פ"ג מברכות ה"ח)⁴¹.

חקירה בגדר הפקעת הבישול שם פת

י) ובעיקר דין בישול דמפקע ליה מידי פת, יש לחקור בגדר הדבר, אי היינו שמבטל את כח האפיה, וא"כ יש לדון בהני מנחות דלית בהו אפיה כלל אלא מעיקרא מטגנן, דאין כאן הגריעותא דבישול, וכן הקשו האחרונים. אבל יתכן לומר דענין בישול היינו שהבישול משוי ליה שם תבשיל, ותבשיל אינו פת, דפת היינו דבר גוש ויבש, ואילו תבשיל זה מעשה

⁴¹ ובאמת צ"ב טובא דמלשון התוס' נראה דאיכא חילוקא רבא בין השיטות, ולשיטתם לא קשיא מידי קושייתם, וחביב עלי להביא בזה ביאורו הבהיר של אא"ז בשו"ת בית אפרים (או"ח סימן יא) שעמד בקושיא זו, והעלה באריכות ובטוב טעם כדלהלן. [נוסד החילוק כבר נרמז בדברי הנשמת אדם כלל נד אות ד].

ולכן נלענ"ד דאביי שפיר קא מוטיב מההיא דלקט מכולן שהרי משמע דרב ששת פליג עליה דרב יוסף וכיון דרבא מפרש דברי ר"ש בדאיכא תוריתא דנהמא מכלל דרב יוסף אפילו בכה"ג ס"ל דבליכא כזית מברך במ"מ וכ"כ הב"ח דמדלא הזכיר ר' יוסף בדבריו תוריתא דנהמא אלמא דס"ל דאין חילוק בדבר כו', ע"ש.

והנה לדעת רש"י דס"ל דמיירי בבישול שפיר הקשו עליה דמאי פריך מלקט מכולן, דלמא ע"כ לא קאמר ר"י אלא במבושל דכיון דנתבשל לא חשיב תואר ידידה תואר לחם כמ"ש הפוסקים, וכדמוכחא ברייתא דלא מפלגא בהכי, משא"כ בההיא דלקט דלא מיירי בנתבשל. ולכן כתבו לפרש דלא מיירי בבישול כלל רק שמערב בו דבש או מרק לדבקו ומלתא דפשיטא היא דודאי מחמת תערובות דבש או דברים אחרים לא נתבטל חשיבות הפת מחמת זה דדוקא בישול י"ל דמבטל אפיה משא"כ כשאין שם בישול בשביל שכח אחר מעורב בו לא נתבטל חשיבות הפת כלל וכמו אם המחה חמאה או דבש על פרוסת הפת ואוכלו שאין ספק שצריך לברך המוציא כיון שלא נשתנה תואר הלחם כלל ולמה יגרע זה שנדבקו הפירורין על ידו והיינו טעמא דר"ש ורבא דס"ל דבדאיכא תוריתא דנהמא מברך המוציא דהדבוק אינו מגרע כח הפת. ורב יוסף דפליג וס"ל דאפילו בדאיכא תוריתא דנהמא מברך במ"מ ע"כ דלאו משום גריעות הדבק אתי עלה אלא עיקר הגריעותא לפי שנתפררה הרבה כ"כ עד שאין כזית בטלי ולא חשיבו פת וכעין הא דאמרי' פחות מכזית מותר לאבדן ביד (וכן משמע בהא דמסיק בבא מלחם גדול דבכה"ג שפיר חשיבי ע"ש). ולפ"ז שפיר קא קשיא להו מההיא דלקט מכולן דמוכח מהתם דאפילו פירורין פחות מכזית חשיבי לברך עליהם המוציא, וכ"ז לסברת ר"י אבל אנן פסקינן כרבא אליבא דר"ש דמצד שנתפררו לפחות מכזית לא איכפת לן כלל וכמ"ש הר"י והרא"ש ז"ל דלעולם אינו יוצא מתורת פת, וגם התערובות פשיטא שאינו מגרע אותו אם לא שנשתנה עי"ז מתואר הלחם שאז מוציאו מחשיבות הפת לברך עליו במ"מ.

וזה מבואר בדברי תלמידי ר' יונה שכתבו, וז"ל, ולפיכך נראה שהפ' הנכון כמ"ש ר"ה גאון והערוך כו' והשתא פריך שפיר שכמו שזה בלא בישול מברכין עליו ה"ה נמי בחביצא כיון שאין שם בישול אלא חיבור בעלמא שמחברין אותו בקערה עם הדבש או המרק אית לן למימר שאף על פי שאין בפירורין כזית מברך המוציא עד כאן לשונו.

ולכאורה דבריו סותרין למאי דמסיק לדינא דמחבר ע"י דבש גרע דעכ"פ תואר לחם בעינן, ולפמ"ש א"ש דלרב יוסף דלא מחלק בין תוריתא דנהמא אין לחלק כלל בין אם מחבר על ידי הדבש או לא, מה שאין כן למסקנא דמטעם תוריתא דנהמא אתינן עלה, ואי איכא תוריתא דנהמא באמת לא איכפת לן בחיבור הדבש כלל. וגם בשביל שנתפררה לפחות מכזית לא בטיל חשיבות הפת, ואתי הך ברייתא דלקט מכולן כפשוטו והוא ברור לפי עניות דעתי.

קדירה, ואין לו שם ומעלת פת, ומעתה י"ל דגם באופן שמעולם לא היה פת אפוי, שם תבשיל מונע ממנו מלהחשב פת, ואין חילוק אם האפיה באה אחר הבישול או לפניו.

ואי נימא כאידך גיסא אזי את"ש היטב שיטת רש"י כפי שיישבו התוס' דבמנחות הטיגון נידון כבישול.

יא) ויש מן האחרונים (ספר ברכת ראש; שו"ת משיבת נפש סי' ד) שנקטו דרך אחרת בשיטת רש"י, דבאמת יש לחלק טובא בין היכא שהדבר אינו אפוי תחילה להיכא שהדבר אפוי מתחילה והבישול מקלקל את האפיה, אלא שכאן חלוק הדבר שאין הטיגון על קמח או סולת בעלמא, אלא על עיסה עבה, כמו במנחת מחבת ומנחת מרחשת, ובזה יש לדמות עיסה עבה לפת אפויה, כי גם פת עבה ברכתה המוציא לשיטת ר"ת.

ודנו האחרונים לשיטת ר"ת הנ"ל דבפת אפויה כבר ולא רק כלולה יחשב כפת בתורת ק"ו, וכפי שיתבאר.

דהנה יש לברר בשיטת ר"ת לגבי עיסה עבה, אם חידושו הוא כאמור, דהבישול חשיבא כאפיה כאשר העיסה היא עבה, והיינו שפת עבה אינה נהפכת לתבשיל ומעשה קדירה ע"י פעולת בישול, אלא נידון כאפיה מחמת מוצקות הדבר, (וכן נקט החזו"א בגליונות לספר חידושי רבינו חיים הלוי פ"ה מחמץ ומצה, וזה שלא כדברי הריטב"א בשמעתין שכתב שא"א להעמיד השמועה במנחת מחבת או מנחת מרחשת, דכל שהוא ע"י משקה לא חשיב פת, אלא מיירי במנחת מאפה תנור), וא"כ הוא אזי הק"ו הוא דאם הבישול מהני להחשב כאפיה להחיל שם פת, כ"ש דלא יגרע לקלקל הפת האפויה כבר, דלכל היותר נדונו כעיסה מבושלת.

או שחידושו של ר"ת הוא ששם פת ישנו ע"י עצם הבלילה בעיסה עבה, ולא מגרע ליה הבישול, וכן נקט הגר"ח בספרו על הרמב"ם שם, ואזי הק"ו הוא דאם בעיסה עבה הבישול אינו מקלקל לגריעותא לאפוקי ממנה שם פת, ק"ו כאשר הפת היא אפויה לגמרי, ואותו הבישול שהוא מבשל את הפירורין בחביצא בתוך האילפס לא יקלקל את האפיה⁴².

⁴² אלא שיש לדון בזה טובא, דהנה במג"א יו"ד סי' קלו נקט בדעת ר"ת דבעסה עבה בישול גמור מבטל ממנה שם פת, ואפילו ביותר מכזית, וגרע מפת אפויה דהבישול מקלקלה רק בפחות מכזית, וכל מה שדיבר ר"ת היינו כבישול במעט משקה שאין נידון כאפיה, אבל גם בישול המבטל שם פת אין כאן. והיינו שר"ת למד כדברי הגר"ח דשם פת אית לעיסה קודם לבישול, והבישול המועט אינו מגרע אותה, אבל בישול גמור מקלקל שם פת דידה.

והנה רש"י שהעמיד הברייתא דמנחות במנחת מחבת ומנחת מרחשת שמעשיהם בריבוי שמן, בע"כ דמיירי בטיגון כבישול גמור, ואפ"ה חזינן דלא מבטל ממנה שם פת, וצ"ע.