תוספתו מרובה על העיקר

מסכת ברכות

פרק ו' - כיצד מברכין

[דף לה עמוד א - דף מה עמוד א]

הדגמת דרך לימוד התוספות
"ה"איך", וביאור העומק
משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").

הרב שגיב הלוי עמית
כסלו תשפ"ז, פתח תקוה



לע"נ

הרב עמוס בן אברהם ופורטונה גואטה

נלב"ע ט"ז תמוז תשפ"ו

שגיב עמית
sagivamit@gmail.com
052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הספרים הינם לזיכוי הרבים, וניתן להשתתף בעלויות. הם בגודל דף הדפסה רגיל הם מצויים באוצר החוכמה, פורטל הדף היומי, וכן ניתן להוריד אותם באתר חב"ד אפ אם>ספריה>ספרים להורדה>ספרי הרב שגיב הלוי עמית>תוספתו מרובה על העיקר

סדר זרעים

מסכת ברכות: פרקים א-ב; ג-ד-ה; ו-כיצד מברכין;ז-ח-ט.

סדר מועד

מסכת שבת: פרק יב-הבונה.
מסכת פסחים: פרק א1; פרק ב-כל שעה; פרק ד-מקום שנהגו; פרק י-ערבי פסחים.
מסכת תענית:
מסכת מגילה:
מסכת מועד קטן: פרק א-משקין בית השלחין, פרק ב-מי שהפך, פרק ג-ואלו מגלחין.

מסכת סוכה: פרק ב-הישן; פרק ג-לולב הגזול; פרק ד-לולב וערבה; ה-החליל.

סדר נשים

מסכת כתובות: פרק א1, א2-ב1, ב2, ג21; פרק ה.
מסכת גיטין: פרק א2,1; פרק השולח 1.
מסכת קידושין: פרק א3,2,1-האשה נקנית, פרק ב-האיש מקדש.

סדר נזיקין

מסכת בבא קמא: פרק א-ארבע אבות; פרק ב-כיצד הרגל; פרק ג-המניח; פרק ו-הכונס; פרק ז-מרובה 1 2; פרק ט-הגוזל עצים 1,2; פרק י-הגוזל ומאכיל.

מסכת בבא מציעא: פרק ב-אלו מציאות; פרק ג-המפקיד; פרק ו-השוכר את האומנין; פרק ז-השוכר את הפועלים; פרק ח-השואל; פרק י-הבית והעליה.

מסכת בבא בתרא: פרק חזקת הבתים-א,ב,ג; פרק השותפין 1,2; יש נוחלין.

מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג.

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת ברכות - פרק ו – כיצד מברכין

הקדמה - מהי הדרך הראויה שהתורה מתקיימת בידך?

◇

מהי הדרך הראויה שהתורה מתקיימת בידך?

המטרה היא לזכות שהתורה נתקיימה בידן

מובא בתחילת פרק זה, האופן לא רק כיצד מברכים, אלא כיצד יש ברכה בלימוד התורה, לא רק שזוכה ללמוד הרבה בכמות, אלא הלימוד הראוי באיכות, עד שתתקיים בידו. ועל מנת להפגין עד כמה דורות הראשונים נהגו בצורה של מסירות נפש ויציאה מכל רגילות, הרי לא מספרים עלינו עליהם, אלא פותחים שזו השוואה לאין ערוך. "בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים." ורק אז ניתן לומר, שדורות ראשונים אף על פי שעשו תורתן קבע ומלאכתם עראי, מאחר והיו חסידים - זו וזו נתקיימה בידן, ובירושלמי מובא שמאחר והיו חסידים ראשונים, אפילו נתברכה. כי גם שם מובא שאם הוא מתפלל תשע שעות ביום, מתי ילמד תורה? אבל רק מי שנוהג באופן כל כך בניגוד לדרך הטבע והפוך ממנו, הרי הקב"ה מחזיר לו באופן ממש מעל הטבע. ולכן מיד לא מסתפקים באימרה זו, אלא גם מבארים במה היו כה שונים. הנהגתם בהתחייבות ממונית אף היא היתה באופן של מסירות נפש. שחיפשו להתחייב במעשר, בנגוד למצוא דרך היאך להיפטר ממנו. שהרי בדורות האחרונים התהפכה המציאות.

מצב בו התורה מתקיימת בידם אינה גדר המקרה

אנחנו נראה, כיצד רק מי שממש מתמסר, וכל הנהגתו היא לא רק שאינה על דרך הרגיל, ממש כמו שהביא נקרא משוגע, הרי כאן האדם יוצא מגידרו, ועושה ההנהגה הפוכה מכל הגיון., הרי התוצאה מגיעה באופן של מידה כנגד מידה. ואם המידה שלו היא נגד כל מידה, הרי נתינת הבורא גם היא בקו שלא על פי הגיון כלל, וכיצד זה וזה נתקיימה בידם. המטרה היא להגיע כי לא רק למד תורה והיה יכול להתגאות בכך, אלא אין לו בעולמו מבחינת איכות ועיקר אלא תורה. וכל נושא הפרנסה - כלל אינה מדבר אליו, אלא רק ברמת הטפל - הוא שיכול לזכות שתתקיים אצלו התורה. הוא אינו מחפש סגולות וקיצורי דרך, וכיצד להיפטר. ואפילו בבחינת יציאה לחלוטין מהסדר הרגיל.

הנהגה זו אמנם נאמרה על הקרבת הממון על התורה, אבל גם באופן הלמידה יש דרך ללמוד באופן מעל גדר המידה הרגילה

אולם בו זמנית כיצד הוא מעביר הלאה, על מנת שיהיה נחלת הרבים בלימוד הראוי. שהרי אם ניקח את חזקיהו, הוא אינו פונה לדורו בבקשה ללמוד, הוא פשוט נועץ חרב בפתח בית המדרש. לא יכול להיות אחרת. והכל נעביר זאת דרך משקפי התוס'.

מאחר וסדרת הספרים היא ביאור של הקניית דרך התוספות ננתח את אופן קניין התורה לפי חסידויות משמעותיות

ידועה שיטת אדמו"ר הזקן של חב"ד, שכתב בהלכות תלמוד תורה, על חובת ידיעת התורה כולה. בניגוד לסוברים כי העיקר הוא ללמוד, לומר פלפולים, ולהשתעשע בדברי תורה. הרי הלכות אלו יצאו בתחילה ללא שם המחבר שניאור זלמן מליאדי. וידוע כי הגר"א בשעה שלמד בהלכות הללו, אמר כי אם היה יודע מי כתב זאת, היה נושא כליו לבית המרחץ. ידוע כי גם הדברי חיים מצאנז, התבטא על בעל התניא בצורה מופלאה ביותר.

כשבאים לתאר לימוד של גאון – הכוונה מה אני יכול ללמוד מכך

וכבר כתבתי מספר רב של הקדמות ארוכות על שיטת לימודו, ושבהיותו בחור כבר היה שואל מעצמו את קושיות התוספות ומתרצם. והכוונה בסיפור זה לא נועדה רק לתאר עד כמה היה כשרוני, אלא שאופן למידתו בהכרח הביאה לכזאת מציאות. וממילא כל הלומד בצורה נכונה, סולל לעצמו את דרכי הלמידה הנכונים. בחיבור זה בו אני מראה כיצד התוס' בריבוי מילות מפתח סללו דרך בהבנה, הרי זה דבר שניתן לקבל ולשכפל.

אופן הלימוד חייב להיות בהתמסרות מוחלטת

לימוד של נעיצת החרב היא צורת התמסרות מוחלטת, זו הדרך ואין בילתה, לא ניתן להסתפק בקיצורים. התוס' חייבים להתמודד עם כל הש"ס על מנת ליישר את המושגים. והלומד האמיתי נדרש להכיר לא על מה מדובר שם, ולסמוך על התוס', אלא לטייל כפשוטו ולהכיר היטב מה התועלת בהבאת הגמרא הנוספת. ורק צורת לימוד הכוללת ידיעה הבנת המהלך ושהיא ברורה לפניו, וחדה כחרב, הרי הדברים חתוכים אצלו. לא בכדי הן הגר"א והן הגר"ז סטו מתורת הבל וכל אחד בדרכו סלל מסלול ראוי.

שיטת לימודו של הרבי ביחס לתוספות

זכיתי לראות כיצד הרב חנניה יוסף אייזנבך, כתב בצער עצום בשנת תשמ"ח על אלו המדברים כנגד הרבי. וכעת מצא בן אחיו הרב שמעון אייזנבך את המכתב, ובו מצויין בין השאר, על כך שהרב יעקב לנדא בחן את הרבי בהיותו בגיל 17 ואמר שלא ניתן לתפוס אותו בתוס'. והכוונה שיש לו שליטה מלאה על כל התוס' בש"ס. הכוונה שלרבי היה קניין מלא בכך. ומאחר ואנו מדברים על ידיעה מוחלטת, מה שמתחבר עם דרישת אדמו"ר הזקן, הרי בידיעת התוס' יש בחינה נעלית יותר, שהרי כפי שהמהרש"ל דיבר במעלתם

שגלגלו את כל הש"ס ככדור. ונמצא כי הבנת השלבים וכל פרטי הפרטים, ניתן להגיע לכך לא על ידי סתם חזרה וזיכרון נוסח מבחן הסיכה, אלא זה דורש העמקה והתחברות מלאה.

המטרה אינה להתפעל מגאוניות הרבי, אלא לקחת ולישם מה שדרש מאיתנו

כי אם אנו רק באים ומציינים כישרון של גדול בישראל, איננו מרויחים דבר. אבל אם נצטט כיצד הרבי פונה לחוזר, ואומר ביטוי ייחודי שלימוד ללא תוספות אינו נחשב לימוד, ובו זמנית שלא יתחפר בתוספות. וכאשר הוא דרוש לימוד בגירסא מבני הישיבה הוא מציין שהכוונה היא רק עם תוספות, וללא כל הפלפול, הרי בהנהגות הללו הרבי כן סולל דרך והבנה בבחינת טופח על מנת להטפיח. וכאשר הוא רואה כי בחורים רצים רק למבצעים ולא ללימוד, הרי הוא עושה מבצע, שכל בחור ידע מאה דפי גמרא ועשרה מאמרי חסידות ויבחן על כך. מה שמחייב כי הוא קונה לעצמו. וכאן אנו מגיעים לברכה הייחודית שכל גדול בתורה לא הסתפק שהוא מוכשר, אלא כיצד הוא מעביר זאת לרבים, ולא ליחיד סגולה. ונעבור לשיטת גור במזומנים, וכן לשיטת צאנז, במפעל הש"ס.

שיטת המזומנים בגור – היכולת לפרוט לפרוטות את מה שלמדת בשליפה, הוא רק לאחר הקדמת הכנה

שיטת המזומנים, נבעה מדבר והיפוכו. הרבי ראה כי הרבה בחורים מתנתקים מהלימוד ההופך להיות נחלץ יחידים. הוא רצה לקשור אותם בחזרה ללימוד. מצד שני לימוד שלא נשאר אצלם הרי הוא כחלום פורח, שאין זה לימוד כלל. מצד שני לימוד רק בגמרא ללא התוספות, שלא בכדי הם על הדף יוצר הנהגה של בינוניות. וכאן לאט לאט פרחה לה שיטת המזומנים, שכמו שאדם יש לו מזומנים בכיסו, כך עליו להיות בקי במה שלמד. על מנת לזכור היטב צריכים לתמצת לעצמו מה היתהה קושיא כיצד דחו זאת, וכך לתאר את השקלא וטריא והמהלך בצורה בהירה. שהוא יכול לחזור בכל רגע על מה שלמד. רק לימוד המכריח אותך לסדר ולבנות לעצמך לדעת את הדברים באופן בהיר וחתוך, ולחזור על כך הוא דבר שכל בחור ואברך יכול לעשות לפחות עם הגמרא.

השלב השני בלימוד המזומנים העמקה והרחבה לרבים

אלא שנדרשה הרחבה הן בכמות הידיעה, והן באיכות הידיעה, והן לערוך צירוף כוחות על מנת לזכות יותר ויותר אנשים שידעו למשל שבע מאות דף, ואז יזכו לערוך שבת עם בן האדמו"ר. וכך האדם יש לו גם כבוד עצמי, וידיעה שהוא מסוגל, ולא נעצר. חיבור זה בהדגשה של מילות המפתח, בונה את הלומד, שישים לב על מבנה התוספות, וכמו שבגמרא יש מילות מפתח, וחלק זה כל כל משמעותי, ומופיע במבוא לתלמוד של הרב שמואל הנגיד - כך ראוי שיספוג ויקבל כלים שיהיה ביכולתו לבנות את הלימוד על מנת שיצליח לבצע מזומנים גם עם התוספות.

מפעל הש"ס הוא הקניית הלימוד לרבים, כל אחד שייך

לא ניתן לדלג בהקדמה זו מבלי לציין את האדמו"ר שפע חיים, שייסד את מפעל הש"ס. וכאן היה הכיוון הפוך מגור. בתחילה הדגש היה על כולל ש"ס שבעים דפי גמרא רש"י ותוספות כל חודש. ולאחר מכן בחודש הרביעי חזרה על הנלמד. בתחילה אף למדו כך יותר מאלף דף בחודש אחד, אך לאחר מכן הורידו זאת רק לשלושה חודשי חזרה, בחודש הרביעי. מצד שני פתחו מסלולים גם לשלושים ועשרים דף בחודש, וכך עם חמש מאות מבחנים כמות הלומדים וכמות הלימוד היה ברכה לרבים ממיגזרים שונים. ויתירה מזו, הוא רצה שיעתיקו וישכפלו, כי מה שעניין אותו לא היה הכבוד האישי שלו, אלא הנחלת התורה לרבים. ואף כשהופיע בסיום הדף היומי, ביקש שילמדו עם התוספות. ובצאנז עצמה יצרו שלושה מסלולים, צורבא מדרבנן הנבחן שלוש מאות דף, חבר עם שש מאות ומורינו עם אלף דף וודאי שכולל התוספות. וגם שם הבחינה דאגו שיכירו לא רק את התוספות המורכבים אלא גם את התוספות הקטנים שכביכול זניחים. זו בהחלט שיטת של לשים את החרד בפתח בית המדרש, פחות מזה - אין זה ראוי. וכל אחד מסוגל.

עם מפת הדרכים של מילות המפתח – יש לך יכולת לבנות את המפה של דברי התוספות

נסכם ונאמר התחלנו בתיאור החסידות (מסירות נפש מעל הטבע), עברת לחובה (החרב של חזקיהו), המשכת בקניין וידיעה (חב"ד), בבהירות ומזומנים (גור) וחתמנו בעמל והיקף (צאנז).

הספר מציב את עצמו בלב המהפכה הזו: הוא מציע ללומד את מפת הדרכים (מילות המפתח והביאור המרווח) כדי שיוכל לצעוד במסלולים האדירים הללו - מחב"ד ועד צאנז - ולהגיע למצב שהתורה אכן "נתקיימה בידו".

כיום בונים ספרים שעוברים מלימוד סרק למשהו שנשאר ללומד כקניין

ברכה מיוחדת יש בספרו של ידידי הרב יצחק ברנדויין, חסיד ביאלא לוגאנו אשר יצא נגד זה שלומדים כל כך הרבה ולא נשאר כלום, ואכן בהקדמה הוא מצטט את בעל התניא, אבל בדרכו מעניק שרשרת כלים על מנת להגיע לבחינת שיתקיים בידו הלימוד. עצם הכתיבה על כך מוכיחה כי זה התחיל להפריע לאנשים שהלימוד הוא רק חווייה חולפת, ולעבור לידי קניין התורה כדרך סלולה. אמנם כבעל תשובה הנני מתקשה כל פעם בתוספות, ולכן כל תוספות הוא עבורי מאבק, אבל ניתן לשכפל את ההצלחה לבאר ולקחת ממנו כלים על דרך הלמידה. וכפי שאכן זכיתי לקבל מכל החוגים כפשוטו, כולל בישיבות ליטאיות, ספרדיות ועוד.

המאבק האישי של כותב הספר – הכריחה אותו ללמוד שיטתי

וכך מתוך המאבק האישי, שעד גיל עשרים ושלוש לא ידעתי צורת אות רש"י, ושאני עובד לפרנסתי משרה מלאה, ולא זכיתי ללמוד אפילו זמן אחד בישיבה, ועברתי חיים כלל לא פשוטים, מראה כי כל אחד יכול להגיע, ואם הינך נחוש ושיטתי, הרי לא רק שאתה מצליח לכתוב כבר עשרות ספרי ביאור על התוספות, אלא גם להנחיל זאת לרבים, ולא רק שזה לא על מנת לקבל שכר, אלא אני הוא זה שמוציא ממון על מנת לעמד זאת, ומפיץ זאת באוצר החוכמה. כי מטרה היא שכחסיד חב"ד אני מרגיש שליחות בכך, ומסייע לרבים בלימוד התורה.

הגישה היא של מתנה ונתינה ולא מצד עליונות

היפה שכאן לא באים מעמדה של עליונות. אדרבא, הנני מגיע מעמדה שעל כל תוספות זה דורש מאבק. ובפרט שכיום יש מפרשי אוצר החוכמה, ואני יכול לראות עוד אחרים

שיבארו לי, הרי כידוע תלמיד חכם הוא מי לומד מחכם. וכמו שגנב אינו מי שיודע לגנוב אלא גונב בפועל, כך הדרישה לכל אחד ואחד שישאר רעב, וילמד בפועל. ואכן בעל התניא אמר , לא !! תגנוב!! צריך לגנוב עוד תוספות, ולבאר עוד אחד, ורק מי שמנצל את זמנו זוכה לברכה מעל הטבע. הכוונה היא ידיעת התורה, וצעד אחר צעד, וכשהוא מתבצע כראוי, הרי מתקדמים. והמטרה שתדע לבאר לעצמך תוך ניצול שימת הלב למילות המפתח בתוס׳ שאינם רק ואם תאמר ויש לומר, אלא יש בהם ברכה שממש לא תאומן.

עצם כתיבת הספרים מוכיחה שהדבר עובד וניתן לקחת ממנו הבנה לא רק למה כתבו התוספות אלא לדרך

הערה לסיום. נכון שכל יום הוא מאבק חדש, אבל יש לי אנשים ממיגזרים שונים שעוקבים אחר הספרים, ואכן הם רואים ברכה ושיפור מכרך לכרך. כך שלא רק שאני מצליח להבין, אלא גם רמת הלימוד עולה. ואם כן זה שייך לכל אחד. כי רוב האנשים לומדים תוספות בגיל בו לא ידעתי מה זה. אולם סוגי האנשים שעברו על הביאורים הינם מסגנונות שונים ורבים נהנים מכך.

מעלת עשרות ההקדמות יוצרות ברכה בפני עצמה

והדבר האחרון, אחד האוצרות הן ההקדמות. ורק לחשוב שיש עוד למעלה מחמישים הקדמות שלא נופלות מהקדמה זו, ומקיפות את לימוד התוספות מכיוונים משלימים, הרי זה עצמו קובע ברכה. כי הכוונה בכזאת הקדמה אינה שתאמר כל הכבוד, אלא פשוט תתחיל ללמוד, ותאמין בעצמך, ובוודאי תגיע לידיעת התורה.

◇

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת ברכות - פרק כיצד מברכין

[דף לה עמוד א]

כיצד מברכין -

לא שייך להקשות תנא היכא קאי,
דקתני כיצד,
כדפריך בריש מכילתין (ב.),
משום דהכא - סברא הוא לברך, כדמסיק בגמרא,
דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה.

אי נמי י״ל,
דקאי אמתניתין דמי שמתו (כ:),
דקתני בעל קרי - מברך לאחריו ואינו מברך לפניו,
והכי נמי שייך,
לברך על כל דבר ודבר,
ע״כ קאמר הכא - כיצד מברכין?

להבין את סדר המשנה, ופתיחתה כיצד מברכין

באמירת כיצד מברכים קופצים ישר לביצוע וללא שאמרו תחילה מהיכן למדים זאת. המשנה פותחת בשאלה כיצד מברכים, ולאחר מכן מפרטת את הברכה השונה לכל דבר.

התוס׳ מסבירים, מדוע הגמרא לא מזדעקת תנא היכא קאי?

מסכת ברכות פותחת בהוראה של חיוב קריאת שמע, ורק מבררת על אופן ביצוע ולכן השאלה של המשנה אינה על עצם הביצוע אלא רק על איך. ״מאימתי קורין את שמע בערבין?״ מיד הגמרא מזדעקת, אמור תחילה את המקור על החיוב, ורק אחר כך נברר את אופן הביצוע. ״תנא היכא קאי דקתני מאימתי?״ ואכן המשנה נותנת תשובה על שאלה זו, ובו זמנית על השאלה האחרת, מדוע החל בערבית ולא בשחרית באומרה ״ תנא אקרא קאי, דכתיב בשכבך ובקומך.״

מדייקים התוס׳, שכאן לכתחילה אין מקום לקושיא, כי הסברא הינה חזקה יותר מפסוק, וכפי שהגמרא מסיימת ומכריעה, שברור שאסור ליהנות מן העולם ללא כל ברכה. ומאחר וסברא זו הינה כה חזקה, הרי מלכתחילה אין מקום לשאול מהיכן יש לו ללמוד זאת. ועם היות שהגמרא כן מנסה ללכת בדרכה מנא הני מילי, הרי בסופו של דבר נצמדים למה שידענו מלכתחילה, שזו סברא ניצחת.

הכלל שמלכתחילה אין מקום לשאלה - הוא התירוץ החזק ביותר

[אכן מילות המפתח "שייך להקשות" וברוב המקרים זה בלשון שלילה "אין / לא שייך להקשות". מופיעות כעשר פעמים בתוספות.]

הצעה שניה המשנה היא המשך לבעל הקרי שאינו מברך כרגיל

המשנה בפרק מי שמתו מדברת על הנהגתו השונה של בעל הקרי כולל בברכות. ועל המזון מברך בהרהור ברכת המזון לאחריו, כי חיובה מן התורה. ואינו מברך לפניו אפילו בהרהור, שאין חיוב ברכה לפני המזון אלא מדרבנן.

ביאר המהרש״א, דאף דהאי תירוצא - נמי אית ליה דטעם הברכה משום סברא, מכל מקום לתירוץ הראשון אזיל אסברא בעלמא, שהוא דחוק קצת, דהתנא קאי אסברא בעלמא שלא נזכרה כלל במשנה, אבל לתירוץ בתרא, אמרינן להאי סברא מכח מתניתין, דמצינו בה שמברכין על הנאות, ועל הדא אמר כיצד מברכין.

אחליה והדר אכליה -

תימה,
למה לי קרא?
הא בפ״ב דקדושין (נד:),
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.**

עוד פירש רבינו חיים כהן,
אי מהתם,
הוה אמינא כי מעשר שני ממש,
ודוקא בזמן שמעשר שני נוהג,
כמו בשנה ראשונה ושניה ורביעית וחמישית לשמטה,
נוהג חלול,
אבל שלישית וששית שמעשר עני דוקא,
אימא לא, קמ"ל חלולים.

הגמרא מביאה לימוד לפסוק שממנו למדים על חובת ברכה לפני האכילה

פותחת הגמרא למציאת מקור מפסוק על דין המשנה. מנא הני מילי, מהיכן למדים דברים אלו שיש לברך על הפירות והירקות לפני האכילה ולאחריה?

דתנו רבנן: נאמר בפרשת נטע רבעי (ויקרא יט כד) "ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה'" - מכך שנקטה התורה "הלולים" [שהוא מלשון הלל ושבח] בלשון רבים, מלמד הכתוב שפירות אלו טעונים שני הלולים [ברכות] באכילתן, ברכה אחת לפניהם, וברכה נוספת לאחריהם. מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך.

הגמרא דוחה את הוכחת רבי עקיבא, שהפסוק בא ללמד דינים אחרים

מקשה הגמרא וכי האי "קדש הלולים" להכי הוא דאתא - ללמדינו שיש לברך לפני האכילה ולאחריה? והרי האי קרא מיבעי ליה ללמדינו שני דינים אחרים העוסקים באופן חילולם של פירות אלו. ["הלולים" מלשון "חילולים" הוא]. הלול אחד מלמדנו דאמר רחמנא, אם אינך מעלה את פירות נטע רבעי לירושלים, אחליה, הוציאם לחולין על ידי שתפדם על מעות, ורק הדר, לאחר החילול, אכליה, רשאי אתה לאוכלם מחוץ לירושלים.

מקשים התוס' שלכאורה לא נדרש הלול על מנת ללמד על חילול

מקשים התוס', כי בקידושין מובא שניתן ללמוד מגזירה שווה קדש קדש למעשר שני שיש לו פדיון. אלא שנדרש להוסיף חומש. ועונים התוס', כי קיימת גזירה שווה נגדית ללמוד מחומרא כמו שביעית שכלל אין לה פדיון. ולכן לא ניתן היה לוותר על ההילול המובא בפסוק.

לימוד רבינו חיים כהן, שהיינו יכולים ללמוד שזה רק לשנות המעשר שני

תירוץ נוסף מביא רבינו חיים כהן, כי היינו יכולים ללמוד מהגזירה שווה להשוות למעשר שני, שיש לצמצם את הלימוד רק לשנים בהם נוהג מעשר שני, אבל לשנים בהן נוהג מעשר עני - לא היה לימוד. ולשם כך בדיוק היה צורך בפסוק. שניתן לפדות אף בשנים הללו.

שאין אומרים שירה אלא על היין -

פירוש,
אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח,
כגון זריקת דמים ונסוך המים,
כי אם על היין,
אבל ודאי מצינו שירה בלא יין,
כגון הלל שבשחיטת פסחים,
(תמיד נשחט סד.).
[ע"ש בתוספות].

אמירת שירה על היין

מובא בגמרא - "דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מנין שאין אומרים שירה אלא על היין - שנאמר ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים, אם אנשים משמח - אלהים במה משמח? מכאן, שאין אומרים שירה אלא על היין!"

התוס' למדים, כי מדובר שיש שירה על יין זה רק לגבי המזבח

התוס' מוכיחים מהלל, שקיימת מציאות של שירה אף שאין יין. ומבארים כי מה שאמר שאין שירה על היין בלבד, הוא רק בענייני מזבח. ואילו על פעולות אחרות במזבח - אין אומרים שירה.

דברי התוס' כאן מתבארים בתוס' במסכת פסחים

מובא בתוספתא, כי בשעה שישראל שוחטין את פסחיהם, היו הלווים קוראים את ההלל, שהם פרקי שירה. ומקשים שם התוס', מהגמרא שלנו, ומבארים את החילוק. "קשה לר"י, דאמרינן בפ' אין נערכין בערכין (יא.), ובכיצד מברכין (ברכות לה. ושם) אין אומרים שירה אלא על היין, והכא חזינן דאיכא שירה בלא נסכים. וכן היו מקדשין העזרות בב' תודות ובשיר. ואומר ר"י, דה"פ אין אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן - אלא על היין, דמשמח אלהים ואנשים דריש ליה. ועיקר שתיה ושמחה היינו בשעת אכילה. ודומיא דהכי נמי לגבוה בשעת הקרבת קרבן קאמר, דאין אומר שירה אלא על היין. אבל שלא בשעת הקרבה - היו אומרים שירה שלא על היין, בכמה דוכתי."

ולמאן דתני כרם רבעי וכו' -

ועתה קיימא לן, **דרבעי - נוהג אף בח"ל.**
מיהו בכרם נוהג, ולא בשאר אילנות,
דכל המיקל בארץ - הלכה כמותו בח"ל.

וכרם רבעי **בזמן הזה,**
מחללין על שוה פרוטה ושוחקו ומטילו לנהר,
וכן מפורש בשאלתות דרב אחאי
[פרשת קדושים סימן ק].

נסיון הלימוד של חובת הברכה מנטע רבעי

הגמרא הציעה, כי ניתן ללמוד את חובת הברכה על הפירות והירקות לפני אכילתם מפרשת נטע רבעי. דתנו רבנן:

נאמר בפרשת נטע רבעי (ויקרא יט כד) "ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה'" - מכך שנקטה התורה "הלולים" [שהוא מלשון הלל ושבח] בלשון רבים, מלמד הכתוב שפירות אלו טעונים שני הלולים [ברכות] באכילתן, ברכה אחת לפניהם, וברכה נוספת לאחריהם. מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך.

אלא שמקשה על כך הגמרא, שקודש הילולים שמור ללימוד אחד, ואז לומדים זאת לשון חילולים, והיות וזה לשון רבים למדים מכך שני דינים, הדין הראשון, כי מי שאינו מעלה את הפירות לאוכלם בירושלים עליו לחלל על פרוטה. כלומר להוציאם לידי חולין. והדין השני שהכל דין החילול חל רק על היין, שאז למדים זאת כי רק על ניסוך היין אומרים הלל.

מביאה הגמרא, כי יש שני נוסחאות על מה נוהג נטע רבעי, האם רק על הגפן ואז זה לשון כרם רבעי או גם על שאר הפירות בבחינת נטע רבעי. שהרי זו מחלוקת אמוראים כיצד נוהג הדין.

התוס' למדים כי דין רבעי נוהג אף בחוץ לארץ, אך רק בכרם

נמצא כי מי שסובר את הלשון כרם רבעי, הרי הוא מיקל שאין לנהוג את דין נטע רבעי אלא בכרם. ומאחר ויש לנו כלל לגבי חוץ לארץ לנהוג כמיקל, הרי כמו שהוא פוטר בארץ כך יפטור בחוץ לארץ את שאר הפירות, ולכן בחוץ לארץ יש לנהוג רבעי אך ורק בכרם. וזו שיטת התוס' להחמיר מצד אחד שכן ינהג בחוץ לארץ ומצד שני לצמצם זאת רק על כרם. ומאחר ולא ניתן להביאו לאוכלו בירושלים, שאין לנו מקדש, הרי מבצעים את החילול על ידי פרוטה ששוחקים אותה ומשליכים אותה לנהר. ולמדו דין זה מהשאילתות, כי כל מה שהיו מעלים את המעות לירושלים הוא רק על מנת שיהיה לו כסף לאוכלם שם בקדושה, ומאחר וכעת לא ניתן לעשות זאת הרי נשאר רק להוציאו לחולין, ומאחר ואין מה לעשות בקדושת מטבע זו לכן שוחקים אותה על מנת שלא ישאר בה ערך וממילא לא יהיה בה שימוש.

ואתי נמי זית במה הצד -

וא"ת,
איכא למפרך מה להצד השוה,
שכן חייבים בלקט,
דפרט בכרם - היינו לקט,
משא"כ בזית דאין בו לקט.

וי"ל,
דניחא ליה למפרך פירכא,
אפילו יהא הצד השוה חשוב,
למיתי זית מיניה,
מ"מ קאמר דשאר מינים - לא ידע מיניה.

כל הלימוד גזירה שווה הוא על מנת להשוות ברכה לפניה ולאחריה לא רק בכרם של יין

הגמרא דחתה כי כל מה שנאמר הילולים הוא על שני דינים, שתחלל עליו ורק אז תאכלו, וכן שזה בא לצמצם רק על יין שעליו אומרים שירה בבית המקדש. ולכן לא נשאר לו הלל על מנת לברך על הפירות. ובפרט לסובר כי נאמר כרם רבעי, ואז אין לו ללמוד על שאר הפירות.

ואז באה הגמרא לומדת משמו של רבי גזירה שווה. דתניא: רבי אומר, נאמר כאן (ויקרא יט כה) לענין "רבעי": "להוסיף לכם תבואתו", ונאמר להלן (דברים כב ט) לענין כלאי הכרם: "ותבואת הכרם" - וכיון שבשניהם הוזכר ענין "תבואה" למדים אנו ב"גזרה שוה": מה להלן, בכלאיים, הכונה לכרם, אף כאן, ב"רבעי" אין הכתוב מדבר אלא בכרם ולא בשאר פירות. נמצא, שגם למאן דתני "כרם רבעי" עדיין אייתר ליה חד "הלול" משני ה"הלולים" האמורים בפסוק לחיוב ברכה וניחא. ומה שהתפנה הוא ללמוד ברכה לאחריה בדוגמת ברכת המזון ולפניה למדים בקל וחומר. שאם כאשר הוא שבע הוא מברך, כאשר הוא במצוקת רבע, כל שכן שעליו לברך. ומכאן ברכה לפניה.

ומאחר ודנים אנו לגבי כרם, הלימוד לשאר פירות הוא בבחינת במה מצינו

במה מצינו הוא דוגמא ללימוד המרחיב. לא רק כרם שבו אנו דנים ראוי הוא לברכה על הפרי. אלא אנו לוקחים את אותה תכונה, ומעבירים אותה גם לשאר ברכות. מה כרם הוא דבר שנהנה ממנו האדם וטעון ברכה על הנאתו - אף כל דבר שנהנה ממנו האדם טעון ברכה על הנאתו.

וכאן באה הפריכה. שאומרת שאינך יכול להשוות שני דברים שאינם שווים. כי בכרם יש בחינה מיוחדת ולכן הינך מחמיר בו. שהכרם חייב הוא בעוללות, והשארתם לעניים. ואז מתרצים כי קמה של דגן עם היות ואין בה עוללות, ועדיין היא מחוייבת ברכת המזון. וכעת הגמרא פורכת גם קמה, שהיא ייחודית ויש בה הפרשת חלה, ומאחר והחמירו בה אינך יכול ללמוד לשאר הפירות.

ואז אנו למדים בצד השווה, שאנו מחברים את הכרם והקמה יחדיו, ונכון שלכל אחד יש חיסרון אחד, אבל יש צד השווה שבהם שמשניהם נהנה האדם וטעון ברכה, וכאשר תקשה עלי מהאחד, יבוא השני להצילו.

כעת הגמרא לוקחת את שניהם יחדיו ואמרת שבשניהם יש חומרה, שיש בו צד מזבח. מהקמה עושים סולת למנחות ומהגפן יין לנסכים. אלא שכעת הגמרא מביאה גורם שלישי שממנו נלמד והוא הזית, שגם בו יש את אותו החיסרון שהוא למזבח לשמן לנסכים, ונוכל ללמוד עליו מהקמה ומהיין.

התוס' אומרים שלכאורה יש חיסרון הקיים רק בצד השווה ולא בזית

התכונה היא הפרט, שהוא מתנות עניים שמצויה בעוללות, אך אינה קיימת בזית. ואם כן חוזרת השאלה שלא ניתן ללמוד זית מכרם. ועונים התוס' שאם היית כאן בא ומנסה לדחות לגבי זית, היה נשאר קושי, מילא למדת זית, אבל מה תאמר על שאר המינים. ומאחר והיתה תשובה כזאת, כלל לא ניסתה הגמרא לדון על זית בעניין זה.

בתוס' הרא"ש מביא זאת מכיוון משלים

"ותימה, וליפרוך מה להצד השוה שבהם, שכן חייבין בלקט, דפרט בכרם הוא כעין לקט בתבואה, אבל באילן אין בו לקט כי אם שכחה ופאה, וי"ל דאין הכי נמי, הוה מצי למפרך הכי, אלא ה"ק אפילו אם תוציא ממנו זית - אכתי איכא למיפרך עלה."

תינח לאחריו -

דעיקר ברכה לאחריו,
כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת.

באיזו ברכה יש יותר חידוש?

הגמרא הקשתה, שאם יש שתי ברכות נתקשה בלימוד הברכה לפניה. אשכחן לחיוב ברכה לאחריו בדומה לברכת המזון על הפת שמברכים אותה לאחר האכילה, אבל חיוב ברכה לפניו, מנין?

מתרצת הגמרא את קושיתה האחרונה: ודוחה הגמרא - הא - לא קשיא. משום דאתיא יש ללמוד חיוב ברכה שלפני האוכל בקל וחומר מברכה שלאחריו: ומה אם כשהוא שבע הוא מברך - כשהוא רעב ומרגיש את הצורך במזונו לא כל שכן שצריך לברך על כך?!

התוס' מדייקים שמצד הפסוק מוכן יותר הברכה לאחריה

שהרי נאמר בפסוק ואכלת תחילה , ורק לאחר מכן ושבעת , ורק אז וברכת. ונמצא כי הברכה היא מצד מניעת כפיות טובה, שאם הגיע לך הטובה, רק אז מחויב הינך לברך. ואולי בכך ניתן לתרץ מהו עיקר הברכה. כי לאחר שהדבר ירד לגדר שלך, אז הינך מברך.

לפניו לכ"ש -

לאו ק"ו הוא,
דאם כן תהא ברכה דלפניו מדאורייתא,
ולעיל פרק מי שמתו (דף כא.),
משמע גבי בעל קרי **דלאו דאורייתא הוא,**
ואפילו רבי יהודה - **לא פליג,**
אלא משום דעשאן כהלכות דרך ארץ (שם כב.).

המקור ללימוד ברכה לפניה

ראינו כאן בגמרא שלכאורה נלמד הדבר מקל וחומר. "אשכחן לאחריו, לפניו מנין! הא לא קשיא, דאתיא בקל וחומר: כשהוא שבע מברך - כשהוא רעב לא כל שכן?"

התוס' דוחים שאין כאן קל וחומר

התוס' מוכיחים על דרך השלילה שאין כאן קל וחומר. כי הברכה לאחריה - הרי היא מהתורה, ואכלת ושבעת וברכת. ואילו במשנה לגבי בעל קרי נדרש לברך רק על המזון לאחריו ולא לפניו, סימן שאין חיוב מהתורה לפניה.

מדייקים התוס', כי אמנם מה שנאמר במשנה לגבי בעל הקרי "רבי יהודה אומר: מברך לפניהם ולאחריהם." אין זה שהוא חלוק שגם לפניה זו ברכה מהתורה, ובפרט שנאמר משמו של רב נחמן שעשאן כהלכות דרך ארץ, משום שדרך ארץ להודות על המזון. אבל אין להם תוקף של תורה. שהרי הוא אסור בה.

דבר שאין גדולו מן הקרקע -

כגון בשר וחלב.

וא"ת,
מאי איריא בשר,
אפילו ירקות - נמי לא אתיא ליה?

וי"ל,
דאיכא למימר קמה תוכיח.
ולפירוש רש"י ניחא,
דגריס דלאו בר נטיעה מנין?
וליכא למימר דאתא משאר אילנות,
דאיכא למפרך,
מה להנך שכן חייבים בפיאה.

הגמרא ניסתה למצוא מקור הטעם לחיוב ברכות האילן הארץ והירקות

לאחר שהובא במשנה כיצד מברכין על הפירות קודם אכילתם, והובא החילוק בין פירות האילן לפירות האדמה, מיד שאלה הגמרא מה המקור בתורה לכך? ובתחילה הביאו ברייתא על כך. דתנו רבנן: נאמר בפרשת נטע רבעי (ויקרא יט כד) "ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה'" - מכך שנקטה התורה "הלולים" [שהוא מלשון הלל ושבח] בלשון רבים, מלמד הכתוב שפירות אלו טעונים שני הלולים [ברכות] באכילתן, ברכה אחת לפניהם, וברכה נוספת לאחריהם.

אלא הגמרא בהמשך הקשתה על הלימוד מפסוק זה. וגם למאן דתני בכל המשניות "נטע רבעי" שהתבאר לעיל שלדבריו אין צורך ב"הלול" השני ללמוד הימנו שרק יין טעון חילול, ואם כן ניתן ללמוד ממנו חיוב ברכה לכל הפירות, עדיין יקשה: הא תינח כל דבר נטיעה שבהם עוסק הפסוק של "קדש הלולים" שממנו המקור לחיוב ברכה, אבל מאכל דלאו בר נטיעה הוא כגון בשר ביצים ודגים - מנא ליה שיש חיוב ברכה עליו? ומכח קושיות אלו מסיקה הגמרא שבאמת חיוב הברכה אינו נלמד מהפסוק "קדש הלולים לה'".

התוס' מבארים כי גם לגורס דבר שאין גידולו מן הקרקע

הכוונה בגירסא שאין גידולו מן הקרקע הוא לבשר וחלב, אלא שאז מעלים התוס' קושי, מה מיוחד דווקא בבשר, הרי גם ירקות אין בהם נטיעה[ואין בהם מצוות נטע רבעי. אלא שאז ניתן לתרץ שאפילו שבקמה אין נטע רבעי ויש בה ברכה. ולכן לא הזכיר את הירקות על מנת שלא להאריך בדבר.

התוס' מבארים, כי גם לשיטת רש"י שגורס לאו בר נטיעה, אכן אין מקום לשאלה. כי אם היינו מקשים על שאר ירקות, שייך למיפרך מה להנך שכן חייבות בפאה, תאמר בירקות שאין חייבין בפאה, כלומר, שבירקות באמת יש לעשות בהן פאה, אלא שאין חייבין בזה.

אלא סברא הוא אסור לאדם שיהנה כו' -

וקרא דנסיב לעיל - **אסמכתא בעלמא,**
והגמרא היה סבור מתחלה, **דלמוד גמור הוא.**

הגמרא לומדת שהמקור לברכות אינו פסוק אלא סברא

מכריעה הגמרא, שהלימוד אינו מהפסוק קדש הילולים. אלא סברא הוא: שאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה

השייך להקדוש ברוך הוא בלא שיברך ברכה על הנאתו ויודה למי שברא זאת. ואם הוא נהנה מהעולם הזה ללא ברכה הרי הוא מעל. ולכן רבא ממליץ לו שמלכתחילה ילך לחכם שילמד אותו כיצד לברך, על מנת למנוע שיגיע לידי מעילה.

מדייקים התוס', מה משמעות המעבר מהפסוק לסברא

מאחר וכן הובא פסוק, הרי אנו מחלישים את הלימוד מהפסוק שאינו הוכחה, אלא הפסוק הוא לאחר שאנו יודעים את מהות הדין, ורק מצמידים פסוק כאסמכתא. ולכן יכלה המשנה לשאול כיצד מברכים, כי הסברא ידועה היא לכולם.

יש לדייק, כי אם כן כל העניינים של מצוות שכליות, לא היה נדרש כלל פסוק. אבל כאן זו סברא כה חזקה, שברור שאם האדם אינו מברך, הרי הכל שייך לבורא. ובכוח הברכה הוא זוכה לכך.

[דף לה עמוד ב]

כאן לאחר ברכה -

וכן בפרק כל כתבי (שבת קיט.) אמרינן,
כשהיו מניחים השולחן - היו אומרים לה' הארץ ומלואה.
וכשהיו מסלקין השולחן,
היו אומרים,
השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם.

הברכה היא המעבירה את הנכס של הבורא לרשות האדם

למדה הגמרא בעמוד הקודם. כי ברכות הפירות אינם מפסוק אלא סברא הוא: שאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה השייך להקדוש ברוך הוא בלא שיברך ברכה על הנאתו ויודה למי שברא זאת.

תנו רבנן: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא שיברך ברכה על הנאתו, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל - וכאילו נהנה מן ההקדש.

וממשיכה הגמרא אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה ללא ברכה הרי הוא כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר (תהלים כד א): "לה' הארץ ומלואה", וכיון שהארץ וכל אשר בה היא של הקדוש ברוך הוא, אם נהנה ממנה בלא שיודה לו על כך, הרי הוא כאילו נהנה מקדשי שמים.

רבי לוי רמי, שאל על הסתירה, לכאורה, בין דברי הכתובים: כתיב "לה' הארץ ומלואה", ומאידך כתיב (תהלים קטו טז): "השמים שמים לה'", ואילו את "הארץ וכל אשר בה נתן לבני אדם"! ותירץ רבי לוי:

לא קשיא, כאן, הפסוק "השמים שמים לה'" נאמר קודם ברכה שעדיין של ה' הוא. כאן, הפסוק "והארץ נתן לבני אדם" נאמר לאחר ברכה, שמעתה מותרת היא לבני אדם.

התוס' מביאים הוכחה לכך מההנהגה עם הנהגת קצב במסכת שבת

נביא את לשון הגמרא במסכת שבת, כי הזכרת שני הפסוקים הנוגדים, לפני האכילה ולאחריה מראים עד כמה אמירת תודה משנה את המציאות. והשאלה מהיכן זוכים העשירים בשאר הארצות "בשביל שמכבדין את השבת. דאמר רבי חייא בר אבא: פעם אחת נתארחתי אצל בעל הבית בלודקיא, והביאו לפניו שלחן של זהב משוי ששה עשר בני אדם, ושש עשרה שלשלאות של כסף קבועות בו, וקערות וכוסות וקיתוניות וצלוחיות קבועות בו, ועליו כל מיני מאכל וכל מיני מגדים ובשמים, וכשמניחים אותו אומרים. לה' הארץ ומלואה וגו', וכשמסלקין אותו - אומרים השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם. אמרתי לו: בני, במה זכית לכך? אמר לי: קצב הייתי, ומכל בהמה שהיתה נאה אמרתי: זו תהא לשבת. אמרתי לו: [אשריך שזכית], וברוך המקום שזיכך לכך."

ומעניין שזו הנהגת שמאי הזקן, ואף שההלכה שאינו מחוייב לעשות כן ולשמור זאת לשבת, הרי בכך שהוא מוריד את הבורא בכל ענייני העולם שלו, ומראה כי הכל הוא שייך לבורא, זה עצמו נותן לו את הזכות לאכילה. ובזה כוחה של הברכה.

כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום שנאמר ואספת דגנך -

וא"ת,
והא לקמן,
בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום,
מוקמינן ליה.

וי"ל,
דמיירי ודאי שעושין רצונו,
אבל אין עושין רצונו כל כך,
דאינם צדיקים גמורים.

ועוד י"ל,
דפליג ליה אהא דלקמן,
שבא לפרש מה בין עושים ואין עושין,
והכא בעושים ואין עושים, כי הדדי נינהו.

התוס' מבארים מה נקרא עושים רצונו של מקום, והאם רבי חנינא בר פפא חלוק על רשב"י

הגמרא מביאה בתחילה הבנת רב חנינא בר פפא, אלא שהתוס' מביאים שלכאורה יש סתירה עם מה שנאמר בהמשך. ומתרצים בשני אופנים, האופן הראשון, כי אין זה חלוקה של שני צדדים, או שעושים רצונו של עולם, או אין עושים. אלא שיש שתי דרגות בעושים רצונו של האדם. וכך כעת יש לנו שלוש דרגות. הצדיקים הגמורים, ושהם כן עושים רצונו אך לא כל כך. והאופן השני הוא ששני המקורות חלוקים המה.

ביאור החילוק בין הפסוקים למי שייך הדגן

המקור הראשון כאן - רב חנינא בר פפא רמי: כתיב (הושע ב יא): "ולקחתי דגני בעתו", הרי שהדגן הוא של הקדוש ברוך הוא ונוטלו כשרוצה, ומאידך כתיב (דברים יא יד): "ואספת דגנך", הרי שהדגן של ישראל. לא קשיא. כאן, הפסוק שנאמר בו "ואספת דגנך" עוסק בזמן שישראל עושים רצונו של מקום שאז הדגן שלהם הוא. כאן, הפסוק שנאמר בו "ולקחתי דגני בעתו" עוסק בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום, שאז הקדוש ברוך הוא נוטלו ומראה להם ששלו הוא.

המקור השני הוא מחלוקת רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי

תנו רבנן: "ואספת דגנך" - מה תלמוד לומר? לפי שנאמר (יהושע א ח): "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך", יכול נלמד את הדברים שבפסוק ככתבן שלא יעסוק האדם כלל בפרנסתו אלא אך ורק בלימוד התורה? תלמוד לומר: "ואספת דגנך", ללמדנו שהנהג בהן עם דברי התורה גם מנהג דרך ארץ שתהא עוסק גם בפרנסתך, דברי רבי ישמעאל.

רבי שמעון בן יוחי אומר: וכי אפשר לומר כדברי רבי ישמעאל, והרי אם אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת נשיבת הרוח, תורה מה תהא עליה!? אלא בהכרח יש ליישב הענין באופן שונה ולומר שהפסוק שנאמר בו "לא ימוש ספר התורה מפיך" מתקיים בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, שאז מלאכתן נעשית על ידי אחרים והם עצמן יכולים לעסוק אך ורק בתורה, שנאמר (ישעיהו סא ה): "ועמדו זרים ורעו צאנכם".

ואילו בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, שאז, כיון שלא זכו מלאכתן נעשית על ידי עצמן, מתקיים בהם הפסוק שנאמר (דברים יא ד): "ואספת דגנך" ואינם יכולים לעסוק אך ורק בתורה.

ולא עוד אלא שגם מלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר (דברים כח מח): "ועבדת את אויבך".

התוס' לקחו את מושג הסתירה, ועשו כן ביחס לדברי התנאים והאמוראים

הקשו התוספות, שהרי לעיל פירשה הגמרא שפסוק זה עוסק בזמן שישראל עושים רצונו של מקום. ותירצו שישנם שלש דרגות בדבר: א. כשעושין רצונו של מקום באופן מושלם אזי מלאכתן נעשית על ידי אחרים, וכפי שנאמר "ועמדו זרים ורעו צאנכם". ב. כשעושין רצונו של מקום אבל לא באופן מושלם אזי מלאכתן נעשית על ידי עצמן וכפי שנאמר "ואספת דגנך". ג. כשאינם עושין רצונו של מקום כלל, עליהם נאמר "ולקחתי דגני בעתו".

חילוק נוסף הוא ההבדל בין רשב"י ורבי ישמעאל האם מדובר על עבודת הנבחרת או כלל העם

בספר נפש החיים לגאון רבי חיים מואלזין (שער א' פ"ח) יישב קושיית המפרשים, שודאי גם רבי ישמעאל אינו סבור שיש רשות לאדם לבטל מלימודו בכדי לעסוק בפרנסתו, ורמז לזה רבי ישמעאל בלשונו "הנהג בהן מנהג דרך ארץ", היינו "עמהם" עם דברי התורה, שגם באותה שעה שאתה עוסק לפרנסתך תהא מהרהר בדברי תורה. ועל זה אמר אביי "הרבה" עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם והרבה עשו כרבי שמעון בר יוחאי ולא עלתה בידם, ודייק בדבריו לומר "הרבה", כי רק לכלל המון העם, כמעט בלתי אפשרי שיתמידו כל ימיהם בלימוד התורה כרבי שמעון בר יוחאי, אבל וודאי אפשרי הדבר שיחיד ינהג כך לעצמו, וכל ימיו יהא עסוק בתורה ועבודת ה', ומי שבאפשרותו כן - ודאי מוטלת עליו החובה שלא לפרוש מלימוד התורה כלל.

והנה הפסוק "ואספת דגנך" - בלשון יחיד, מוזכר בפרשת "והיה אם שמוע" שנאמרה כולה בלשון רבים, ומאחר שיתכן שיחיד ינהג כרבי שמעון בר יוחאי הרי נמצא שכשעוסק בפרנסתו אין הוא עושה רצונו של מקום, ולכן דרשו חז"ל פסוק זה לזמן "שאין ישראל עושין רצונו של מקום", ואולם הפרשה כולה העוסקת ברבים שבהם לא יתכן שינהגו כרבי שמעון בר יוחאי מתפרשת היא לזמן שישראל עושין רצונו של מקום. כי לרבים אין שום עוולה, שנוהגים כרבי ישמעאל ולא כרבי שמעון בר יוחאי.

דרך טרקסמון -

פירש"י היינו דאורייתא,
אבל מדרבנן - גם חצר קובעת,
כדמשמע בפרק יוצא דופן (נדה ד' מז:),
איזהו חצר שחייב במעשר וכו',
וכן מוכח בפרק המביא (ביצה ד' לה.).

במחלוקת הידועה בין רבי ישמעאל ורשב"י כיצד ראוי לנהוג עם עבודה ולימוד התורה

הגמרא מבארת כי הנהגת רשב"י הינה פלאית וליחידים. ולרבים לא עלתה בידם. וכאן הגמרא מביאה כי הדורות הראשונים מאחר וכל הנהגתם היתה פלאית, ועד שהגמרא מתארת אותם, שחסידים שעושים לפנים משורת הדין. זכו שיכלו ללמוד תורה ושתתקיים בידם. "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי - זו וזו נתקיימה בידן, דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי - זו וזו לא נתקיימה בידן."

הגמרא מביאה דוגמא נוספת על הנהגת הדורות הראשונים, שהיתה לפנים משורת הדין, ומאחר ונהגו במעלה זו - לכן זכו שתורתם תתקיים בידם. "ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים; דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון - כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיפות - כדי לפטרן מן המעשר; דאמר רבי ינאי: אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, שנאמר: בערתי הקדש מן הבית; ורבי יוחנן אמר: אפילו חצר קובעת, שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו."

בתוס' הרא"ש מבהיר הדברים – ההתחייבות דרך השער היא מהתורה, אלא שגם מדרבנן החצר גם קובעת

"פירוש, דרך שער, וטרק - לשון סגירה כמו טרוקו גלי, ובערוך פירש, טרקסמון, כלומר דרך ירק שאין מקפידין להכניסו דרך הבית, לפי שאינו חייב במעשר, ולא נהירא, דירק - נמי חייב במעשר מדרבנן." ובתוס' הרא"ש הבא התייחס לדברי התוס' כאן. "הקשה ר"ת מדתנן ומייתי לה בפ' יוצא דופן איזהו חצר שקובעת למעשר חצר צורית, ועוד תנן ומייתי לה בפ' המביא כדי יין היה אוכל באשכול ונכנס מגינה לחצר ר' אליעזר אומר לא יגמור וכן יש משניות הרבה כיוצא באלו שמוכיחות שחצר קובעת למעשר, ותירץ ר"ת דכל הנהו משניות לר' ינאי - מדרבנן קאמרי, אבל מדאורייתא - לא מחייב עד שיראה פני הבית."

טובא גריר -

מכאן משמע,
שאסור לשתות יין בערב פסח, מן המנחה ולמעלה,
ואם רוצה לשתות - צריך לשתות הרבה,
דטובא מגריר גריר.

הטעם שהיין זכה לברכה בפני עצמו בניגוד לשמן

אלא מבארת הגמרא טעם אחר לחילוק שבין יין לשמן. חמרא סעיד, משביע, ומשום חשיבות זו קבעו לו נוסח ברכה לעצמו, ואילו משחא - לא סעיד.

מקשה הגמרא: וחמרא - מי סעיד? והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא [ערב חג הפסח] כי היכי דנגרריה ללביה [כדי לעורר תאבונו] ועל ידי כך ניכול מצה טפי. הרי ששתיית היין אינה משביעה, אלא אדרבה, מעוררת התאבון.

מתרצת הגמרא: באופן שכמות היין היא טובא - הריהו גריר [מעורר התיאבון], וזוהי הכמות שרבא שתה. אבל כשכמות היין היא פורתא הריהו סעיד, וכיון שיש ליין תכונה שסועד את הלב [בכמות מסויימת] תיקנו לו נוסח ברכה לעצמו.

שוב מקשה הגמרא: ומי סעיד היין כלל? והכתיב (תהלים קד טו): "ויין - ישמח לבב אנוש, ולחם - לבב אנוש יסעד". משמע, נהמא - הוא דסעיד, ואילו חמרא - לא סעיד, אלא אך ורק משמח!? מתרצת הגמרא: כוונת הפסוק אינה לומר, שהיין אינו משביע, אלא הכונה היא שחמרא אית ביה תרתי - סעיד ומשמח, ואילו נהמא - מסעד סעיד, אבל שמוחי לא משמח.

התוס' מוציאים הלכה מתכונת היין

אם ישתה מעט יין תהיה לו תכונת שביעה, ולכן נאסר עליו לשתות יין בכמות מועטה לאחר מנחה. אבל דווקא כששותה הרבה, הרי היין משמש לטובתו לפתוח את התיאבון, ובאופן זה התירו לו, וכך אכן נהג רבא.

[דף לו עמוד א]

לא יערענו -

פירש"י להשהותו.

וא"ת,
א"כ לפלוג וליתני בדידה,
מאי איריא ע"י אניגרון?
אפילו בעיניה - שרי לבלעו לאלתר,
דהא אינו אסור אלא לערער,
דהיינו להשהותו.

ע"כ פירש הר"י,
לא יערענו אפילו בבליעה בלא שהייה,
שכל שתייה שאינה אלא לרפואה,
קרי ליה ערעור,
ואפילו כשבולעו.

והיינו טעמא דמתסר,
משום דקא מוכחא מילתא, דלרפואה קא מכוין.

א"נ,
יש ליישב פירוש רש"י,
לא יערענו להשהותו,
אבל נותן הוא לתוך אניגרון,
ואפילו להשהותו או בולעו,
והאי ובולע,
כלומר או בולעו בעיניה בלא שהייה.

הגמרא מבררת כיצד יכול הוא כן לברך שהשמן עיקר, בשותה שמן עם אניגרון בחושש לגרונו

נביא תחילה את הגמרא על פי ביאור רש"י. הכא במאי עסקינן - בחושש בגרונו, ולרפואתו נותן כמות מרובה מהשמן לתוך האניגרון, ואז השמן עיקר, ויש לברך עליו ברכת "בורא פרי העץ", שהרי אינו מזיקו, אלא אדרבה מועיל לו.

דתניא: החושש בגרונו בשבת - לא יערענו לא יגרגר גרונו בשמן באופן שכונתו מתחלה שלאחר הגרגור יפלטנו מפיו ולא יבלענו, בשבת - כי ניכר שעושה כן לרפואה, וחכמים גזרו שלא לעשות בשבת מעשה לצורך רפואה גזירה שמא הדבר יביאנו לידי "שחיקת סממנים" [טחינת סממנים הנצרכים לרפואה] שהיא אסורה בשבת. אבל נותן הוא אפילו שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע שאז אין הדבר ניכר שעושה כן לרפואה אלא נראה ששותהו להנאתו.

בתוס' הרא"ש הרחיב את קושיית התוס' על רש"י

"פרש"י, דמשהי ליה בגרונו ואינו בולעו, וכיון דלא בלע - מוכחא מילתא דלרפואה הוא עושה, ותימה, דמשמע דע"י בליעה - מותר, ובסיפא משמע, דאפילו בבליעה - אינו מותר אלא ע"י אניגרון, ועוד קשה, מה שפרש"י לכתחלה שלא יתן בפיו לשם ערעור, כי אם לשם בליעה, ואם בא להשהותו ישהנו, ולשון הברייתא משמע, דאפילו בליעה - אסירא אם לא ע"י אניגרון, הילכך נ"ל לפרש, שלא יערענו בשמן, פירוש, שתיה. וכל דבר שאין דרכו לשתות - קרי ליה ערעור, כמו דבר שאין דרכו לאכול - קרי ליה כוסס, וה"ק לא ישתה שמן ואפילו בולעו, דמוכחא מילתא דלרפואה קא מכוין, דאין דרך לשתות שמן כלל, דאזוקי קא מזיק. הילכך אסור משום שחיקת סממנין. אבל ע"י אניגרון מותר לבולעו, ולפרש"י יש לפרש, לא יערענו בשמן לכתחלה, כלומר בשום שמן אסור לערער ולהשהותו בפיו, אפילו ע"י אניגרון, דכיון דמשההו בפיו, מוכחא מילתא, דלרפואה קא עביד, אבל נותן שמן לתוך אניגרון ובולע."

כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי -

ונראין הדברים,
דאם אדם שותה משקין,
אם המשקין רעים לשתות,
דלית ליה הנאה מיניה,
לא בעי ברוכי,
ואי אית ליה הנאה מיניה **בלא הרפואה,**
בעי ברוכי.

אופן שתיית השמן, כוונתו, ומתי זה מועיל לו, ולעניין הברכה

ראינו בעמוד הקודם, שנאמר שעל שמן זית מברכים בורא פרי העץ, ותמהה הגמרא, והרי הוא מזיק לו, ומה שמזיק - אין בו ברכה, ולא נאמרת עליו ברכה. הציעה הגמרא בשל קושי זה שישתה אותו עם אניגרון. ושוב תמהה הגמרא, שהאניגרון הופך לעיקר והשמן הוא הטפל, וידוע כי מברכים רק על העיקר ולא על הטפל.

בשתייה לרפואה, יש לבודד את תועלת המשקה ללא הרפואה

ושב מתרצת הגמרא ומעמידה זאת בחושש בגרונו. דתניא: החושש בגרונו בשבת - לא יערענו לא יגרגר גרונו בשמן באופן שכונתו מתחלה שלאחר הגרגור יפלטנו מפיו ולא יבלענו, בשבת - כי ניכר שעושה כן לרפואה, וחכמים גזרו שלא לעשות בשבת מעשה לצורך רפואה גזירה שמא הדבר יביאנו לידי "שחיקת סממנים" [טחינת סממנים הנצרכים לרפואה] שהיא אסורה בשבת. אבל נותן הוא אפילו שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע, שאז אין הדבר ניכר שעושה כן לרפואה, אלא נראה ששותהו להנאתו.

מקשה הגמרא: כיון שמדובר באופן שהשמן אינו מזיקו כי הוא מעורב עם "אניגרון" וגם הוא "עיקר" אצלו בתערובת הרי פשיטא שתהא ברכתו "בורא פרי העץ" ומה השמיענו רב יהודה אמר שמואל?

מתרצת הגמרא: מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין ולא להנאה, היה מקום לטעות ולומר, שלא לבריך עליה כלל, כי לא תיקנו ברכות הנהנין אלא על ההנאה הבאה מהמאכל ולא על תועלת אחרת שבאה, קמשמע לן כיון דאית ליה בפועל הנאה מיניה, אף שאין כונתו - לכך בעי ברוכי.

דייקו התוס', מכאן נראה, שאם אדם שותה לרפואה משקה שטעמו רע, ואינו נהנה ממנו - אינו מברך עליו כלום. ואפילו אם יש בו גם רפואה, הרי על מנת שיברך עליו, הוא חייב שיהיה בו גם הנאה, אם היה שותהו ללא רפואה.

בתוס' הרא"ש התבאר האם בכוח הרפואה לקלקל, שכל שתייתו אינה לשם ההנאה

תוס' הרא"ש הביא שני פרשנים על כך. "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.

אבל בלשון ה"ג הכתוב בספרים, משמע שאין לו לברך, אלא כי כייבי ליה חינכי, דוקא דמתכוין לרפואה ומיתהני מיניה, אבל אי ליכא רפואה, אפילו אם נותן שמן הרבה - הוי אניגרון עיקר ותנן מברך על העיקר ופוטר את הטפלה. אבל כשהוא לרפואה - אז השמן עיקר, והכי מסתבר טפי."

והלכתא -

שכתוב בספרים - **לא גרסינן,**
דלשון ה"ג הוא עד קמחא וכו'.

תיקון גירסא שהיא מימי הגאונים

באה לידיעתם, מהדורה של מסכת ברכות, שבה מסתיימת סוגייתנו בקטע שמתחיל במילה 'הלכתא'. רש"י ותוס' מורים להשמיט את הקטע, משום שהוא תוספת של רבי שמעון קיירא בעל מחבר 'הלכות גדולות' מהדור השני של הגאונים שנת ד"א תק"א.

קמחא דחיטי -

נראה דלא מיירי בקמחא ממש,
דאם כן לא שייכא ביה,
ברכה דבורא פרי האדמה,
אלא מיירי בקמחא שקורין אישקלא"טיר,
או בקמח **שעושין משבולת שועל שמייבשין בתנור.**

בירור הברכה לקמח חיטין ושעורים

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים לגבי ברכה על קמח חיטה. קמחא דחיטי האוכל קמח חטה. רב יהודה אמר: ברכתו "בורא פרי האדמה", כפי שמברכים על החטה עצמה קודם שנטחנה. ורב נחמן אמר: ברכתו "שהכל נהיה בדברו". כי מאחר שהחטה השתנתה מצורתה הקודמת ה"שינוי" מפקיע שם "פרי" ממנה.

לדעת רש"י והרי"ף הנידון הוא בקמח רגיל, ואולם התוספות והרא"ש פירשו, שהנידון בסוגייתנו הוא קמח העשוי מחיטים קלויות או שלא נטחן דק דק, ועדיין מורגש בו טעם החטה, אבל על קמח רגיל - לכולי עלמא מברכין ברכת "שהכל", שהרי אינו ראוי לאכילה כל כך. ולא ניתן לברך עליו האדמה.

לא נטעי אינשי אדעתא דקורא -

וסבר גמרא כוותיה דשמואל,
וא"כ אותן לולבי גפנים,
דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי,
מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו.
ואותן שקדים,
כשהם רכים אוכלים קליפתם החיצונה,
ולא נטעי להו אדעתא דהכי,
למיכל להו כשהן רכים,
כי אם לאכול הגרעינין שלהן כשיתבשלו,
מברך עלייהו נמי שהכל.

האם אנו הולכים באכילה לפי מה דעת האנשים שמגדלים זאת?

מביאה הגמרא דיון לגבי ברכת הקורא, עם מחלוקת אמוראים. "קורא" - האוכל ענף צעיר של דקל בשנתו הראשונה שעדיין לא הספיק להתקשות כעץ רב יהודה אמר: ברכתו "בורא פרי האדמה", ושמואל אמר: ברכתו "שהכל נהיה בדברו".

מבארת הגמרא סברת המחלוקת: רב יהודה אמר "בורא פרי האדמה" - הואיל ופירא הוא, ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו - הואיל וסופו בשנה הבאה להקשות כעץ ואז לא יהא

ראוי כלל לאכילה, לכן גם עתה בהיותו רך אין לו חשיבות ״פרי״ וברכתו ״שהכל״. אמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא! [חריף הינך] כוותך מסתברא! דהא גם צנון אם לא יתלשוהו בזמנו סופו להקשות כעץ ואף על פי כן מברכינן עליה בעודו ראוי לאכילה ״בורא פרי האדמה״ ואם כן גם על ה״קור״ היה ראוי לברך ״בורא פרי האדמה״ אף שסופו להקשות. דוחה הגמרא: ולא היא, אין להוכיח מ״צנון״ כדעת רב יהודה. משום ש״צנון״ נטעי אינשי אדעתא דפוגלא [על דעת לאוכלו כשהוא רך שאז הוא קרוי ״פוגלא״], וכיון שבעודו רך - זהו עיקר יעודו, יש לו חשיבות ״פרי״ אף אם בסופו יתקשה כעץ.

אבל דקלא - לא נטעי אינשי אדעתא ד״קורא״, שאין ה״קורא״ עיקר יעודו של הדקל, הלכך אין לו חשיבות במצבו זה, ואין לברך עליו ״בורא פרי האדמה״.

התוס׳ מסכמים כי מאחר והגמרא הלכה כשמואל יש לנו ללמוד מכך עוד שני עניינים כמו לולבי גפנים ושקדים

עיקר מסקנת הגמרא הוא מאחר ואנו מסתכלים על מה שאנו נוטעים. וזהו כמו כל דיון של הב״כוח״ לעומת הב״פועל״. כי כל החשיבות מה יהיה בעתיד טמון כבר במחשבת האנשים בתחילה לצורך מה נטעו אותו. כלומר, המחשבה כעת היא הקובעת, שאנו מלכתחילה וודאי הולכים אחרי אכילת השקדים רק בעתיד. וממילא זה משפיע על ההווה, כי במצבם הנוכחי - יש לברך עליהם שהכל.

[דף לו עמוד ב]

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.

הגמרא מבארת מה צמוד לפרי ויש עליו חיוב עורלה

תנן גבי ערלה: קליפי רמון והנץ שלו וכן קליפי אגוזים והגרעינין - חייבין בערלה! כיון שהתרבו מ״את פריו״ את הטפל לפריו. ובתוס׳ הרא״ש חילק זאת לשתיים וביאר בתחילה, שהם נקראים כשומר לפרי. ולאחר מכן ביאר, כמובא כאן, כי על כל גרעיני הפירות יש להתייחס כפרי, וממילא לברך בורא פרי העץ. והחידוש של התוס׳ הוא שאפילו שגרעיני האפרסק מרים הם, עדיין יש לברך עליהם העץ, בניגוד לסוברים שיש לברך שהכל, אם מיתק אותם, שלא לדעת כן נטעו אותם.

אין קוצצין אילנות בשביעית -

וא״ת,
בלא שביעית - נמי תיפוק ליה דאסור,
משום לא תשחית את עצה (דברים כ).

וי״ל **דלא טעין קבא,**
דלא שייך ביה לא תשחית,
כדאיתא פרק לא יחפור (ב״ב דף כו.).

אי נמי,
איידי דמעולה בדמים לעשות ממנה קורות,
דאז לא שייך לא תשחית.
ומיהו משום איסורא דשביעית,
איכא לאכלה ולא לסחורה ולא להפסד.

הגמרא שואלת לגבי מה שאין קוצצין אילנות בשביעית

והתנן: מאימתי מאיזה שלב בגידול הפרי נאמר הדין שאין קוצצין את האילנות בשביעית מחמת האיסור להפסיד את הפירות שגדלים עליהם,

בית שמאי אומרים: כל האילנות - מהזמן שיוציאו את הפרי כבר חל האיסור לקוצצם, ובית הלל אומרים: החרובין אסור לקוצצם רק מהזמן שישרשרו [משייראה בהם כמין ״שרשרת״], והגפנים אסור לקוצצם רק משיגרעו, שיעורו של הבוסר הקרוי ״גרוע״ הוא כגודלו של ״פול הלבן״. והזתים אסור לקוצצם מהזמן שיניצו [משיגדל ה״נץ״ סביבם], ושאר כל האילנות משיוציאו את הפרי וכדברי בית שמאי.

מקשים התוס׳, גם ללא שביעית אסור מהתורה להשחית עצים ולקוצצן

הדיון לגבי שביעית הוא מצד שהתורה אמרה לאוכלה ולא להפסד, וכך פירש רש״י. אלא שיש כאן שאלת תימהון, והרי פסוק מפורש הוא לאסור להשחית את העץ. (שופטים כ, יט) כִּי־תָצוּר אֶל־עִיר יָמִים רַבִּים לְהִלָּחֶם עָלֶיהָ לְתָפְשָׂהּ לֹא־תַשְׁחִית אֶת־עֵצָהּ לִנְדֹּחַ עָלָיו גַּרְזֶן כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכֵל וְאֹתוֹ לֹא תִכְרֹת כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה לָבֹא מִפָּנֶיךָ בַּמָּצוֹר.?

עונים התוס׳ בתירוץ ראשון, מאחר והאיסור בפרק לא יחפור היה שעדיין היו על עץ התמר קב, הרי פחות מכך אין איסור

וכמובא במסכת בבא בתרא. אמר ליה רבא: אנא, לא קייצנא, אני לא אקוץ אותו, משום דאמר רב: האי דיקלא דטעין קבא, אסור למקצייה. דקל שטוען קב תמרים, דהיינו שגדלים בו קב תמרים אסור לקוצצו משום ״בל תשחית״. ואמר רבי חנינא שהוא עצמו נענש בגלל שעבר על איסור בל תשחית: לא שכיב שכחת ברי, לא מת בני, שקראו לו ״שכחת״, אלא משום דקץ תאנתא בלא זימניה. שקצץ עץ תאנה לפני זמנה. דהיינו שהיה טוען עדיין פירות. אם כן יש גם סכנה לקצוץ, ולכן, מר, אי ניחא ליה ליקוץ. אדוני, אם נוח לו, שהוא יקוץ.

תירוץ שני, הוא קוצץ על מנת להשתמש בקורות העצים

ובלשון תוס׳ הרא״ש, שאגב הביאו כתירוץ ראשון. דמיירי במעולה בדמים לעשות מהן קורות לבנין, וליכא בל תשחית, כדאיתא בפרק החובל, ומשום הפסד פירות שביעית - איכא.״

שיעורו כפול הלבן -

ופחות מכאן - לא הוי פירא.
מכאן יש ללמוד,
דעל בוסר פחות מפול,
לא מברכינן עליה בורא פרי העץ,
אלא בורא פרי האדמה.

הגמרא אמדה את שיעור הבוסר דרך הפול הלבן

ואמר רב אסי: בכל מקום ששנו חכמים "בוסר" - הוא "בוסר" הוא "גרוע" הוא "פול הלבן", ושלושתם דבר אחד, ונמצא ש"גרוע" - היינו "בוסר". מקשה הגמרא: וכי "פול הלבן" סלקא דעתך לומר שהוא שיעור הנאמר בענבים, והרי "פולים" הם מין פרי בפני עצמו!? אלא אימא: שיעורו של הבוסר הקרוי "גרוע" הוא כגודלו של "פול הלבן".

בתוס' הרא"ש הרחיב את הדיון

"מכאן יש ללמוד דלא מברכין בורא פרי העץ על בוסר, כשהוא פחות מפול הלבן, אבל מברך עליו בורא פרי האדמה כמו קפריסין, דאמרינן לעיל בורא פרי האדמה, ובשאר אילנות משיוציאו הפרי - מיד הוא חשוב לברך עליו בורא פרי העץ, ואם מסופק בבוסר מתי הוא כפול הלבן, יברך בפה"א דקיי"ל כמתניתין, דאם ברך על פירות האילן בורא פרי האדמה - יצא, ואף על גב דבגמרא מוקמינן לה כרבי יהודה מ"מ קיי"ל הכי כיון דסתם לן תנא כרבי יהודה."

לשון ה"ג והלכתא כמר בר רב אשי מדלגבי ערלה לאו פירא הוא וכו' -

והיה אומר הר"מ,
דלגבי ערלה בחו"ל - לאו פירא הוא,
היינו משום דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל,
אבל בארץ - ודאי הוי פירא,
ומברכין עליו בורא פרי העץ,
ובברכות - ליכא חלוק בין בארץ לחו"ל.

האם יש להתייחס שווה בהכרעה בין עורלה לברכה

כתב הרא"ש, שאין זה לשון הגמרא, אלא הוא מדברי בעל הלכות גדולות. "[והלכתא כמר בר רב אשי דזריק את האביונות ואכיל את הקפריסין, ומדלגבי ערלה - לאו פירא נינהו - לגבי ברכות - נמי לאו פירא נינהו, ולא מברכינן עליה "בורא פרי העץ", אלא "בורא פרי האדמה"]."

האם יש לקבל את דברי בעל הלכות גדולות להלכה – מחלוקת התוס' והרמב"ם

תוספות (ד"ה והלכתא) והרא"ש חולקים על פסק זה, וסוברים שרק לענין ערלה שבחוצה לארץ נקט מר בר רב אשי כדעת רבי עקיבא, שהקפריסין - אינם נחשבים לפרי, מחמת הכלל ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ", אבל בארץ ישראל הוא מסכים לדעת רבי אליעזר, הסובר שהם אסורים באיסור ערלה, משום שנחשבים לפרי, וממילא לענין ברכה - יש לברך עליהם "בורא פרי העץ", וכיון שלענין ברכה אין לחלק בין ארץ ישראל לחוצה לארץ, נמצא שיש לברך עליהם "בורא פרי העץ" גם בחוצה לארץ.

ואולם הרי"ף הרמב"ם הרמב"ן והרשב"א מסכימים לפסק זה שהובא מבעל הלכות גדולות שיש לברך עליהם "בורא פרי האדמה", משום שסוברים שמר בר רב אשי שנקט כדעת רבי עקיבא שהקפריסין נחשבים לפרי אין זה משום ש"כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ", אלא משום שהכריע להלכה כמותו גם בארץ ישראל

ברטיבא -

כגון ליטוארי"ו בלעז,
מברכינן עליה בורא פרי האדמה,
אבל יבישתא - לא מברכינן עליה,
וכן הלכה,
בזנגבילא שקורין זינזי"ברו בלעז.
וכן מסמר של גרופל"י,
שאין רגילים לאכול [אלא] ברטיבא,
כגון בליטוארי"ו,
אין מברכין עליהם כלל ביבשתא,
אבל עץ של קנמון שקורין קניל"א,
מברכינן עליו בורא פרי האדמה,
מפני שרגילין לאכלו ביובש,
וגם הוא גדל על הארץ כמו קנים.

ועל צוקר"ו - מברכינן בורא פרי העץ,
כי יערי עם דבשי (שיר ה) - זה צוקר"ו,
ואגוז שקורין מושקד"א - **מברכינן בורא פרי העץ,**
שגם נוהגין לאכול אותו ביובש.

הסתירה בדין אכילת פלפלין וברכתה, הינה בגלל הסתירה במציאות – יבש או רטוב

הגמרא הביאה סתירה לכאורה. מצד אחד רבא הפוטר את האוכלם ביום הכיפורים מכרת ופוטר את האוכלם מברכה - עוסק ביבשתא [פלפל יבש] שאינו נאכל בפני עצמו. בניגוד לכך הברייתא האוסרת פלפלים באיסור ערלה עוסקת ברטיבתא [פלפל רטוב הראוי לאכילה ונחשב משום כך לפרי.

התוס' נותנים את המילה בלשון לעז – על מנת שיהיה קלות בזיהוי

התוס' גם מגדירים את המילים על מנת שניתן יהיה לזהותם, ובנוסף שומרים על העקרונות שמובילים לדין זה. כי מה שלא נאכל ביבש לבד - אין לו אכן כלל ברכה. ומה שלא רגילים לאוכלו ביבש, אין לו דין אכילה.

ולכן הם מדגימים מקרה נוסף של קינמון, שמאחר וכן ניתן לאוכלו הן רטוב והן יבש - לכן מאחר וזו בכלל צורת גידולו כמו קנים, וודאי שיש לברך עליו אף ביבש. וגם האגוז כמו מוסקט יש לברך עליו בורא פרי האדמה, מאחר ואוכלים אותו גם ביבש.

ההרחבה לגבי קנה הסוכר

נביא את לשון תוס' הרא"ש "ועל הסוכ"ר - פסק בהלכות גדולות, בורא פרי העץ והוא יערת הדבש, והמריח בקנה - מברך עליו אשר נתן ריח טוב בפרי האדמה, כיון דעיקרו עומד לאכילה, כדאמרי' לקמן, האי מאן דמורח ריח אתרוגא - אומר אשר נתן ריח טוב בפירות, ולא מברך בורא מיני בשמים, כיון שעיקרו עומד לאכילה."

כל שיש בו מחמשת המינין מברכין עליו בורא מיני מזונות -

וכן קלייריט"ש בלע"ז,
שעושים מקמח ומים או מחלב,
מברכין עליהם בורא מיני מזונות.

וכן כשנותנים קמח,
לתוך פולין או לתוך עדשים או כרישים,
וכן לתוך שקדים שעושין לחולה,
אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב,
אז צריך לברך בורא מיני מזונות.

ואם לדבק בעלמא,
אינו צריך לברך בורא מיני מזונות.

וטוב להחמיר,
ולגמעו בתוך הסעודה **לאחר ברכת המוציא,**
ופטור ממה נפשך.

הימצאות חמשת מיני דגן בתבשיל גוררת ברכת בורא מיני מזונות

הגמרא הביאה את הכלל. "כל שהוא מחמשת המינין - מברכין עליו בורא מיני מזונות. התוס' מוסיפים שני עניינים. העניין האחד, שברגע שיש קמח, אפילו יתן חלב ולא מים - הרי זה תבשיל המצריך ברכת מיני מזונות. העניין השני, לא מסתכלים רק על ממה התבשיל, אלא גם מה המטרה בהכניס את הקמח. אם כל הקמח נועד רק לדבק - הרי לא מברכים על כך מזונות, ואם נועד לסעוד הלב - כן מברכים עליו. אלא שהתוס' מצאו פתרון מעשי, בשעה שיש לו ספק. לצרף זאת לאחר ברכת המוציא, וממילא נכלל ולא משנה מה היינו מברכים עליו בנפרד.

[דף לז עמוד א]

בורא נפשות רבות וחסרונם -

כמו לחם ומים, שאי אפשר בלא הם,
ועל כל מה שברא,
להחיות בהם נפש כל חי,
כלומר, על כל מה שבעולם,
שגם אם לא בראם -
יכולין העולם לחיות בלא הם,
שלא בראם כי אם לתענוג בעלמא,
כמו תפוחים וכיוצא בהן,
ומסיים ברוך חי העולמים,
ובירושלמי ברוך אתה ה' חי העולמים.

הברכה האחרונה על אורז ודוחן הוא בורא נפשות

האורז והדוחן דומה למעשה קדירה רק מאחר ונדרש ברכה לפניה ובסופה. ואילו הכא, באורז ודוחן, בתחלה מברך עליו "שהכל נהיה בדברו", ולבסוף "בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא".

התוס' מבארים מה תוכן ברכת בורא נפשות

תוספות (ד"ה בורא) מבארים את נוסח הברכה כך: ברוך אתה ה' וכו' על שבורא נפשות רבות וממלא את חסרונם ואת כל צרכם ההכרחי כמו לחם ומים, וגם על כל מה שברא דברים שאינם הכרחיים לאדם אלא באים רק כדי להחיות בהם נפש כל חי ושיתענגו בהם.

ובלשון תוס' הרא"ש "כלומר בורא הנפשות וכל מה שהם חסרים, על כל מה שברא להחיות [בהן] נפש כל חי, כלומר על כל שאר דברים שברא בעולם, שלא היו הנפשות חסרים כל כך, אם לא בראם, כי אינם אלא להתענג."

הצורך בחתימה מיוחדת

והנה פירוש הפשוט בבורא נפשות הוא בורא נפשות רבות וחסרונם, שהקב"ה ברא את הנפשות וכל מה שצריכים, וכפירוש רש"י להלן מד ע"א. אבל התוס' שפירשו שהם שני עניינים, וחסרונם קאי על לחם ומים, שאי אפשר לחיות בלא זה, ועל כל מה שבראת וכו' קאי על עניינים אחרים, על תענוגים, א"כ הוי שני עניינים, ולכן הביאו בשם הירושלמי שחותמים בברוך.

וכתב בשו"ת התעוררות תשובה (סימן צב), ונ"ל כוונת התוס' בזה, שהביאו דמברך ברוך חי העולמים ואילו בירושלמי איתא ברוך אתה ה' חי העולמים. דהנה כל ברכה שאינה אלא שבח והודאה כגון ברכת הפירות והמצות - אין מסיים בברכה. אבל ברכה שיש בה אריכות דברים, כשני עניינים, מסיימים בברכה, כדאיתא בתוס' פסחים קד ע"ב ד"ה חוץ, שלכן מסיימים בברכה גאל ישראל, משום דברכת אשר גאלנו שאומרים על הסדר - יש בו שני עניינים, אחד על הגאולה שעברה, ואחד שמתפלל על הגאולה העתידה.

אם הפרוסות קיימות -

יש מפרשים,
דהיינו כשהלחם אינו שרוי במים כ"כ,
שאם יקח הפרוסה - ישבר.

איבוד צורה של פרוסת הלחם – אכן משנה את הברכה

הברייתא שהובאה, אמנם ביחס לאורז יש ללמוד ממנה לגבי הלחם עצמו, שכאשר מרים את הפרוסה ונשבר, בטל ממנו הגדרת הלחם, וממילא משתנה הברכה. וכך אומרת הברייתא - הכוסס את החטה בעודה חיה כמות שהיא, - מברך עליה בורא פרי האדמה. ואם טחנה, אפאה, ואחר כך בשלה לכבר הלחם האפויה, הדין הוא כך: בזמן שהפרוסות של כבר הלחם לא נימוחו בבישול והרי הן קיימות, עדיין שם לחם עליהם, ולכן בתחלה - קודם אכילתה, מברך עליה "המוציא לחם מן הארץ", ולבסוף - לאחר אכילתה, מברך עליה שלש ברכות של ברכת המזון.

אבל אם נימוחו בשעת הבישול (רש"י), ושוב אין הפרוסות קיימות, בטל מהם שם "לחם" ונחשבים ל"תבשיל",

ולכן, בתחלה - קודם אכילתה, מברך עליה "בורא מיני מזונות", ולבסוף - לאחר אכילתה, מברך עליה ברכה אחת מעין שלש, כפי שמברכים על כל תבשיל העשוי מחמשת מיני דגן.

התוס' מביאים כי אין צורך להיות נימוח לחולטין על מנת לאבד את הברכה של הלחם

בניגוד לשיטת רש"י, המפרש כי הבישול גורם להם להיות נימוחות. הרי התוספות פירשו, שכדי שהפרוסות יחשבו כ"אינם קיימות" אין צורך שימוחו מעצמן על ידי הבישול, אלא גם אם הן מתפוררות רק כשנוטלים אותן, די בכך להחשיבן כ"אינן קיימות".

רש"י פי' אורז מי"ל -

ויש מפרשים,
ר"יזו.
ולהאי פירוש,
יש לפרש דדוחן - היינו מי"ל.

עצם הספק בזיהוי יש לו השלכה לגבי הברכה

התוס' מביאים, כי יש נסיון לזהות את האורז לשפתנו. אלא מאחר ונסתפקו בדבר - הרי זה יוצר ספק גם לגבי הברכה. כותב הבני יששכר - לא ידענא למה המתינו בדיבור זה עד לכאן? ונראה, בכדי להסמיך לדבריהם שאח"ז, דכתבו דבדוחן באפשר הלכתא כרב ושמואל, ולא מברכינן בורא מיני מזונות, ממילא כיון דמספקא לן מאי אורז ומאי דוחן - אתרוייהו לא מברכינן בורא מיני מזונות.

תיובתא דרב ושמואל -

באורז.
אבל אדוחן - לא הוי תיובתא.
ואפשר, דהוי הלכתא כותייהו,
ולא מברכינן עליה בורא מיני מזונות.

הברכה על האורז היא כן בורא מיני מזונות, אך הגמרא דנה רק על האורז, וממילא הדוחן אינו מקבל ברכה זו

הגמרא ביארה, כי הברייתא החולקת הינה כדעת רבנן, שסוברים כי האורז אינו נחשב כדוגמת חמישה מיני דגן. וממילא נדחית סברת רב ושמואל שאמרו שאין לברך על האורז "בורא מיני מזונות" אלא "שהכל", שהרי בברייתא מבואר שמברכים עליו "בורא מיני מזונות"!?

מסיקה הגמרא שאכן דברי רב ושמואל הם תיובתא, ויש לברך על האורז "בורא מיני מזונות"

א. בטעם הדבר פירש הטור (ר"ח) שאף שהאורז אינו מחמשת מיני דגן, מכל מקום, מכיוון שהוא משביע כמו הדגן תיקנו לברך גם עליו "בורא מיני מזונות". ואולם עדיין שונה הוא מהדגן בזה שאם התבשיל ברובו ממינים אחרים והאורז הוא המיעוט אין לברך עליו "בורא מיני מזונות", כפי שהיה הדין אילו היה מעורב בו דגן, כי רק בדגן התחדש שמחמת חשיבותו - הוא עיקר התבשיל, אף במיעוטו, מה שאין כן אורז [רי"ף]. וכמו כן שונה הוא מהדגן לענין ברכה אחרונה, שלא תיקנו ברכה אחת מעין שלש אלא לשבעת המינים בלבד מחמת חשיבותם [רא"ש]. ב. לענין ברכת הדוחן: דעת רבינו יונה, הרא"ש והרשב"א שברכתו "בורא מיני מזונות" כברכת האורז, כי שוים הם בתכונתם ששניהם מזינים וסועדים הלב, ולאחר שלענין האורז נדחו דברי רב ושמואל מכח הברייתא ממילא אין הלכה כמותם גם לענין הדוחן.

ואולם התוספות (ד"ה תיובתא) סוברים, כיון שדברי רב ושמואל נדחו מכח הברייתא רק לענין האורז, שוב יש לומר, שלעניין דוחן - עדיין כהלכה כמותם, ויש לברך עליו בורא פרי האדמה, [ובאופן שנתמעכו הגרעינים ואיבדו צורתם או שעשה מהם פת ברכתם "שהכל"]. וכן דעת הרי"ף והרמב"ם (פ"ג מברכות ה"י). ולהלכה, פסק השולחן ערוך (ר"ח ס"ח) כדעת הרי"ף והרמב"ם שדין האורז אינו שוה לדין הדוחן.

הכוסס חטה צריך לברך עליה בורא פרי האדמה -

שהרי אפילו בקמחא דחיטי,
אמרינן לעיל - מברכין עליה בפה"א,
ולרב נחמן לא ס"ל הכי, **משום דאשתנו.**

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 דבריך עלייהו,
ברישא קודם אכילה בורא מיני מזונות.

ור"ת הגיה במחזור שלו,
על האדמה ועל פרי האדמה כו' **וחזר בו,**
דלא אשכחן בשום מקום הך ברכה,
דלקמן (דף מד.) **מפרש ברכה אחת מעין ג',**
וקאמר,
בחמשת המינים - על הארץ ועל המחיה,
ועל ז' המינים - על הארץ ועל הפירות,
ועל האדמה ועל פרי האדמה - לא הזכיר.

ועוד,
מדקאמר הכא על הכוסס את החטה,
מברך בורא פרי האדמה,
וקאמר בהדיא,
טחנו ואפאו פת עד אם אין הפרוסות קיימות,
בתחלה מברך בורא מ"מ,
ולבסוף ברכה אחת מעין שלש,
ומדלא קתני הכא גבי כוסס החטה,
מברך לאחריו ברכה אחת מעין שלש,
ש"מ דבכוסס,
ליכא ברכה לאחריו מעין ג'.

והא דקאמר,
כל שהוא מין דגן ולא עשאו פת וכו',
וחכמים אומרים ברכה אחת מעין ג',
מיירי דעבדינהו כעין דייסא,
דחשיבא אז אכילתו,
אבל הכוסס את החטה חי,

דלא חשיבא אכילתו כ"כ,
אף על גב דהיא מן חמשת המינים,
אינו מברך לאחריו ברכה מעין שלש,
אלא בורא נפשות רבות וכו'.

ומיהו אומר הר"י,
שיש לספק,
שמא חכמים כיילי ליה בההוא מין דגן,
ולא עשאו פת וכו',
וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש.

ונכון להחמיר,
שאין לאכול קליות או חטים שלוקות,
אלא בתוך הסעודה, שאז ברכת המזון פוטרתן,
אם לא נתמעכו יפה, דהוו כמו דייסא.
ובירושלמי יש, **שגם האמוראים היו מסופקים,**
דקאמר הדין דאכיל סלת,
פירוש קליות,
מאי מברך בסופה?
רבי ירמיה אמר - לא אכלית סלת מן יומא וכו'.

כיצד יש לברך על הכוסס את החיטה, וכן אם בשלה ומה אופן הבישול

מביאה הגמרא כיצד יש לברך על כסיסת חיטה. שנינו בברייתא, הכוסס את החטה בעודה חיה כמות שהיא, - מברך עליה בורא פרי האדמה. ואם טחנה, אפאה, ואחר כך בשלה לככר הלחם האפויה, הדין הוא כך: בזמן שהפרוסות של ככר הלחם לא נימוחו בבישול והרי הן קיימות, עדיין שם לחם עליהם, ולכן בתחלה - קודם אכילתה, מברך עליה "המוציא לחם מן הארץ", ולבסוף - לאחר אכילתה, מברך עליה שלש ברכות של ברכת המזון.

אבל אם נימוחו בשעת הבישול, ושוב אין הפרוסות קיימות, בטל מהם שם "לחם" ונחשבים ל"תבשיל",

ולכן, בתחלה - קודם אכילתה, מברך עליה "בורא מיני מזונות", ולבסוף - לאחר אכילתה, מברך עליה ברכה אחת מעין שלש, כפי שמברכים על כל תבשיל העשוי מחמשת מיני דגן.

התוס' מדייקים מקל וחומר שיש לברך לפניה בורא פרי האדמה

לעיל (לו, א) הובאה מחלוקת רב יהודה ורב נחמן כיצד ראוי לברך על קמח חיטה. רב יהודה אמר: ברכתו "בורא פרי האדמה" כפי שמברכים על החטה עצמה קודם שנטחנה. ורב נחמן אמר: ברכתו "שהכל נהיה בדברו". כי מאחר שהחטה השתנתה מצורתה הקודמת ה"שינוי" מפקיע שם "פרי" ממנה. אמר ליה רבא לרב נחמן: לא תיפלוג עליה דרב יהודה, משום דרבי יוחנן ושמואל קיימי כוותיה.

ומכאן מחלצים את התוס', שאפילו רב נחמן כאן לא יאמר שהשתנו ויאמר לברך על כך פרי האדמה.

לגבי ברכה אחרונה יש להסתפק האם נדרשת ברכה, ומהי תוכנה, ולכן המליצו לעקוף את הבעיה

ולענין ברכה אחרונה נסתפקו התוספות האם יברכו עליהם ברכה אחת מעין שלש [שהרי החטה היא משבעת המינים], ונוסח הברכה יהא "ברוך אתה ה' על האדמה ועל פרי האדמה" כי אין לסיים "על המחיה ועל הכלכלה" רק באופן שבירך על המאכל בתחלה בורא מיני מזונות, או שמא, כיון שלא מצינו שום מקור לנוסח זה, בהכרח שחכמים לא תיקנו בזה ברכת מעין שלש כלל, אלא מברכים עליהם ברכת "בורא נפשות", ואף על פי שהם משבעת המינים, מכל מקום, כיון שאכילתם באופן זה אינה "אכילה חשובה" לא תיקנו להם ברכת מעין שלש. - ומסקנת דבריהם היא שיש להחמיר מספק ולאכלם רק בתוך הסעודה שאז ברכת המזון פוטרתם.

דברי התוספות הובאו להלכה בשולחן ערוך (ר"ח ס"ד), וכתב המשנה ברורה (שם סקי"ח) בשם המגן אברהם שאם אירע שאכל מהם שלא בתוך הסעודה יברך עליהם "בורא נפשות", כי כן הוא מעיקר הדין.

הנהגה כזאת שבגלל ספק יש להחמיר ולא להגיע לידי מצב זה מצויה בירושלמי

ונביא את הדברים בנוסח של תוס' הרא"ש. "ואמרי' בירושלמי דפרקין, דר' ירמיה בעי הדין דאכל סלת מהו מברך בסופה א"ר יוסי לא אכל ר' ירמיה סלת מיומוי, לפי שהיה מסופק בברכה אחרונה, שאם אדם מסתפק בברכה ראשונה - יכול לברך שהכל, שנתקנה על כל דבר, ותנן אם אמר על הכל שהכל - יצא, אבל ברכה אחרונה - אין לברך, אלא ברכה שנתקנה."

נתן ר"ג רשות לר' עקיבא לברך -

סבור היה, **שיברך ג' ברכות** כמו שהיה סובר.

וא"ת,
לר"ג - **הא קי"ל דאין מזמנין על הפירות?**

וי"ל,
דר"ג היה סבור,
שיהא מברך על כל ז' מינין **ג' ברכות שלמות,**
וכי בירך ר"ע מעין ג' - **לעצמו דוקא,**
דקי"ל אין מזמנין על הפירות,
ואחרים המסובין - **ברכו כל אחד לעצמו.**

וא"ת,
לר"ג דאמר ג' ברכות שלמות,
וס"ל דמזמנים על ז' המינים,
אי ס"ל דברכה טעונה כוס,
א"כ יזמנו לעולם.

וי"ל,
דיכול להיות,
שלא ישתו כלל מן כוס של ברכה.

וא"ת,
מ"מ לאותו המברך שהוא טועם,
צריך לברך פעם אחרת, וא"כ אין לדבר סוף.

וי"ל,
היכא דאינו שותה בקביעות רק מלא לוגמיו,
מודה ר"ג,
דאל"כ, וכי לית ליה לר"ג,
ברכה אחת מעין שלש בשום מקום?

[וע"ע תוס' פסחים דף ק"ה: ד"ה ש"מ].

הנהגת רבי עקיבא בברכתו, הינה כחכמים ולא כרבן גמליאל

שנינו מחלוקת כיצד יש לברך אחר שבעת המינים, ומעשה רב של רבי עקיבא. דתניא, זה הכלל: כל שהוא משבעת המינים, רבן גמליאל אומר: מברכים אחריו שלש ברכות של ברכת המזון כמו אחרי אכילת פת. וחכמים אומרים: מברכים אחריו ברכה אחת מעין שלש.

ומעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו, והביאו לפניהם כותבות של תמרים, שהם משבעת המינים, ואכלו. ונתן רבן גמליאל רשות לרבי עקיבא לזמן (כי מאחר שרבן גמליאל סובר שיש לברך על שבעת המינים ברכת המזון ממילא סבר שיש גם צורך לזמן כפי שמזמנים על הפת. - מהרש"א בביאור דברי התוספות), ולברך שלש ברכות של ברכת המזון כדרך שמברכים על הפת, ולהוציא את כולם ידי חובתם.

קפץ וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש, כדעת חכמים (ולא זימן, כיון שלדעת חכמים אין מברכים ברכת המזון על שבעת המינים וממילא גם אין מזמנים עליהם. - מהרש"א בביאור דברי התוספות.).

אמר ליה רבן גמליאל: עקיבא, עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת שביני ובין חכמים!?

אמר לו רבי עקיבא: רבינו, אף על פי שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן, הרי למדתנו רבינו שבמחלוקת שבין יחיד ורבים ההלכה כרבים.

התוס' מבארים כשנתן לו רבן גמליאל לברך, מה ציפה שיעשה רבי עקיבא

בתחילה מבארים התוס' שיעשה כמו שהוא סובר, ולכן נתן לו, אלא שלרבן גמליאל עצמו עולה השאלה, והרי קיימא לן בפרק כל הבשר, שאין מזמנים על הפירות? ומה שרבי עקיבא ברך כך, אפילו שהוא עצמו סובר שאפילו אכל מעט רק שלק והוא כל מזונו, מברך עליו ג' ברכות. אלא שיש חילוק שמה שאמר רבי עקיבא הוא שזה מזונו, ומשמע מכך שהוא שבע, ואילו כאן באכילת התמרים - לא היה זה כל שובעו.

אם יש לברך ג' ברכות מה יעשו עם כוס של ברכה?

וא"ת לר"ג דאמר מברך ג' ברכות על שבעת המינין, אי ס"ל דברכה טעונה כוס, א"כ צריך לעולם להביא כוס, וי"ל שלא ישתה מן הכוס כשיעור שיתחייב ברכה אחרונה, א"נ ר"ג לא אמר אלא היכא דאוכל או שותה בקביעות דדבר חשוב, אבל כמלא לוגמיו - מודה דלא הי' צריך לברך ג' ברכות. ומבואר על כך בתוס' בפסחים על סברת רבן גמליאל "ואם יצטרך כוס - גם אותו כוס יצטרך כוס אחר א"כ לא יפטר לעולם, וי"ל דלא תקנו כוס אלא אחר סעודת לחם."

[דף לז עמוד ב]

חביצא דאית ביה פרורין -

פירש רש"י,
כמו שלנייקו"ק (= **כלומר שנתבשלו**).

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.

וא"ת,
ואיך מדמה רב יוסף,
פרורי מנחות שלא נתבשלו **לפרורי** חביצא?

וי"ל,
כיון שנטגנין בשמן **כנתבשלו דמי.**

ומיהו קשה,
דלקט מכולן כזית דקאי אחמשת המינין,
ולא אמנחות כמו שאפרש,
והתם - לא מיירי בשנתבשלו,
מ"מ מאי מדמה לחביצא שהוא מבושל?

לכך נ"ל,
חביצא - היינו פרורין הנדבקים יחד,
על ידי מרק או על ידי חלב,
כמו חביצא **דתמרי, שהן נדבקין.**

מהו מציאות החביצא ומה ברכתו?

רב יוסף כשבא לדבר על ברכת החביצא, מחלק בין שתי מציאויות, וממילא ברכתן שונה. החילוק האם יש בה פירורים בגודל של זית, והגדרת החביצא לשיטת רש"י, הוא פעולת הבישול עם הפירורים, בניגוד ללחם הרגיל שלנו, שהכנתו על ידי אפייה. וכל השאלה האם בכוח פעולת הבישול להפקיע את תואר ה"לחם" שעליהם. והוא לוקח את דינו מדמיון לפעולת המנחות, שאף היא פעולה שלישית של טיגון ולא אפייה. והתוס' יקשו על שיטתו, וממילא יבארו זאת באופן אחר. וגופא בהמשך אף על מציאות זהה יחלוק עליו רב ששת בגוף הדין מה ראוי לברך.

ביאור שיטת רב יוסף בגדר החביצא ובברכתא, שהחילוק האם יש בה פירורים כזית- הרי היא כלחם, ופחות מזית יצאה מגדר לחם

לומדת הגמרא "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. אמר רב יוסף: מנא אמינא לה - דתניא: היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר: ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה; נטלן לאכלן - מברך המוציא לחם מן הארץ, ותני עלה: וכולן פותתן כזית." כלומר, הוכחת רב יוסף הינה ממנחות, שישראל העומד ונותנם לכהן המקריב מנחות העשויות במחבת או במרחשת בירושלים אם זה חידוש עבורו מברך שהחיינו וכשהכהן נוטלם לאכול - מברך המוציא לחם מן הארץ, ומאחר ובמנחות למדנו שגודלם הוא פתיתים קטנים, אלא שיש בהם לפחות כזית, ומברכים המוציא לפני, ולאחריהן ברכת המזון - יש להקיש מכאן גם לחביצא. (כפי שביארנו לעיל ששתיהן פעולות שונות מאפייה).

נדלג על קושיית אביי ותירוצי הגמרא, ונביא את שיטת רב ששת. שאפילו אין בה פירורין בגודל כזית, עדיין מברך הוא על כך המוציא לחם מן הארץ, כלומר, לא הכמות קובעת, אמנם רבא מגביל את דברי רב ששת, שנדרש שיהא על הפירורים תואר מראית לחם.

התוס' מביאים את שיטת רש"י, שמדובר שנתבשלו ומקשה עליו, וסולל הבנה מחודשת בגדר חביצא

מביא האור זרוע משמו של רש"י, שתרגום דבריו הוא שמבשלים פירורי הפת בתוך מחבת. אכן תוספות ורבינו יונה הקשו עליו, שהרי הברייתא שהובאה לעיל (לז א) העוסקת אף היא בלחם שנתבשל חילקה בין אם הפרוסות קיימות לאינם קיימות, ולא הזכירה כלל שהענין תלוי באם יש בהם שיעור כזית או לא.

ותירצו, שלדבריו צריך לומר, שרב יוסף מפרש שזו גופא כונת הברייתא, היינו, ש"פרוסות קיימות" - פירושו, שיש בהם שיעור כזית, ו"אין הפרוסות קיימות" - פירושו, שאין בהם כזית. וכך נראה ברשב"א בביאור דעת רש"י. (והתוס' תומכים את הבנתם מהירושלמי, וכמובא בלשון תוס' הרא"ש "וכן משמע בירושלמי דקאמר עד כמה יהו הפרוסות קיימות ר' יוסי בר כהנא בר מלכיא בשם רב עד כזית.")

ואולם התוספות עצמם פירשו [וכך היא דעת רוב הראשונים], ש"חביצא" היא מאכל העשוי מפירורי לחם המעורבים במשקה, והמשקה מדבקם זה לזה, (והביאו התוספות ראייה מהלשון של חביצא דתמרי, שכל החידוש שהם כבר לא נקראים סתם תמרים אלא חביצא דתמרי הוא מאחר ונדבקו.) ובזה חילק רב יוסף בין אם יש בפירורים שיעור כזית או לא. אך סוגייתנו אינה עוסקת כלל בפירורים שנתבשלו, שדינם התבאר כבר בברייתא שהובאה לעיל, שהענין תלוי אם הפרוסות קיימות או לא.

מוסיף הפני יהושע שהחילוק שבין רש"י לתוספות הוא גם בביאור עיקר חידושו של רב יוסף, שלרש"י עיקר החידוש הוא, שאף על פי ש"בישול" מהווה סיבה להפקיע מהלחם את שמו, מכל מקום אם יש בפירורים שיעור כזית - חשיבותם מונעת מהבישול מלהפקיע שם לחם מהם, אך לדעת התוספות בהכרח עיקר חידושו של רב יוסף הוא לאידך גיסא, שאף על פי שהפירורים לא התבשלו - מכל מקום אם הם פחותים משיעור כזית, פקע מהם שם "לחם". ואם כן מה שמביא רב יוסף ראייה מפירורי מנחות שלא נתבשלו, כיון דטגנו בשמן כנתבשל דמי.

היה עומד ומקריב מנחות -

פרש"י,
בעל הבית המתנדב מנחה.

ודוחק גדול הוא,
דהיה עומד ומקריב, **משמע בכהן המקריב,**
וכן לישנא נטלן לאכלן,
משמע דאכהן קאי.

ונראה בכהן העומד להקריב ראשון במשמרתו,
וכ"ד משמרות היו,
וכל שבת מתחדשת משמרה אחרת,
אם כן כל משמרה אינה משמרת,
אלא ב' פעמים בשנה,
וכיון שיש להם זמן קבוע - מברכינן שהחיינו,
ולא כפירש"י דמנחות,
דמיירי בכהן שלא הקריב מעולם.

שנינו בברייתא על ברכת שהחינו בהקרבת המנחות

לומדת הגמרא "דתניא: היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר: ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה; נטלן לאכלן - מברך המוציא לחם מן הארץ" ומצינו כאן מחלוקת רש"י ותוס' על מי כאן מדובר. ונביא את לשון תוס' הרא"ש: "פרש"י בישראל שלא הקריב מנחה מימיו, ולישנא דהיה עומד - משמע דאכהן קאי, וכן נטלן לאכלן." ובתוס' אכן התייחסו ודוחק גדול הוא. שהרי פשט הסוגיא ולשונה לא משמע כן כלל, ועל מנת לשלול את דברי רש"י, יש הן להחליש את פירושו שאינו נכון. והן למצוא פירוש אחר ולתמוך בו. וזה מה שהתוס' מבארים, כיצד יכולה להיות מציאות של ברכת שהחיינו אצל הכהן, ובפרט שבא לשלול את פירוש רש"י במנחות, שגם אצל הכהן הוא על כהן שלא הקריב מעולם. ונמשיך בברי תוס' הרא"ש: "ועוד פרש"י במנחות, דמיירי בכהן שלא הקריב מנחה כל אותה שנה, ולא נהירא, דאי איירי בהכי - היה לו לתנא לפרש, הילכך נראה, דבכל מנחה שכהן מקריב, וכן כל זבח מברך שהחיינו, וכן שנוי בתוספתא, לפי שהיו שם כ"ד משמרות, ומתחלפות פעמים בשנה, וכיון שיש להם זמן קבוע - מברך שהחיינו." ואז מבארים התוס' כי לכהן המגיע ראשון במשמרת שהיא כל חצי שנה - הרי זה שמחה עבורו שזכה לחזור ולהגיע לזמן הזה בו הם עובדים.

לקט מכולן -

פירש"י **דקאי אמנחות.**

ולא נהירא,
דא"כ **היכי קאמר דאם חמץ הוא** וכו',

והא אמרינן (מנחות נב:),
כל המנחות - **באות מצה**?

ונראה,
דקאי אחמשת מינין,
וה"ק לקט מכל מיני לחמים כזית כו'.

הגמרא מקשה על שיטת רב יוסף שמאחר ויש כמות כזית בפירורים יש לברך עליהם המוציא

וכי תימא, הכי נמי, שאין מברכים עליהם "המוציא" משום שאין בפתיתים שיעור כזית? והתניא: לקט מכולן, מכל פתיתי המנחות (רש"י), שהיו פחותים מכזית וצירפם עד שהגיעו יחד לכדי שיעור כזית, ואכלן - אם חמץ הוא ואכלם בפסח - ענוש כרת. ואם מצה הוא - אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח!

הרי, שאף שפתיתי המנחה פחותים משיעור כזית עדיין הם נחשבים ללחם, שהרי כדי לצאת ידי מצות אכילת מצה יש צורך ב"לחם" וכדכתיב "לחם עוני", וממילא פשוט הדבר שלענין ברכה יש לברך עליהם "המוציא", כפי שמברכים על לחם, ומאחר שברייתא זו בהכרח נשנתה על ידי תנא דבי רבי ישמעאל, שהרי הוא זה הסובר שיש לפותתם לפתיתים פחותים מכזית. ונמצא שאף הוא סובר שיש לברך עליהם המוציא, ויקשה מזה לרב יוסף.

התוס' חלוקים על פירוש רש"י שפירש על מנחות

ביארנו לעיל מנחות כרש"י. והקשו עליו התוספות שלענין מנחות לא שייך לומר שאם אכלם חמץ ענוש כרת, שהרי כל המנחות באות מצה ולא חמץ, כמבואר במשנה במנחות (נב ב), ורבינו יונה הוסיף להקשות, איך יתכן לצאת בה ידי חובת מצה, שהרי אין יוצאים ידי מצות אכילת מצה, אלא במצה הראויה להאכל בכל מקום, וכפי שלמדים זאת מהפסוק "בכל מושבותיכם", וכמבואר בגמרא בפסחים (לו א), ואילו מצה זו הרי נאכלת בירושלים בלבד.

ולכן פירשו הראשונים ש"לקט מכולם" הכונה היא שלקט מכמה מיני לחמים פירורים פחותים מכזית, ואכל מהם כדי שיעור כזית בצירוף, ומתוך פירושם זה הוכיחו הראשונים לבאר שהנידון שלפנינו אינו בפירורים מבושלים, כפי שפירש רש"י, אלא בפירורים שנדבקו. שאם לא כן, מה ההוכחה מדין "לקט מכולם לכדי שיעור כזית" שברכתם המוציא לזה שגם פירורים מבושלים פחותים מכזית ברכתם המוציא, והרי מבושלים גרועים יותר מפירורים בעינם, כיון שהבישול מהווה סיבה להפקיע מהם שם לחם. [ועיין בנשמת אדם (כלל נד אות קטן ד) שהקשה מה הרויחו הראשונים בפירושם והרי גם לדבריהם עדיין יש להקשות מה ההשואה בין הדין "לקט מכולם כזית" ל"חביצא", והרי ב"חביצא" המדובר בפירורים שנדבקו זה לזה, ואילו ב"לקט מכולם כזית" המדובר בפירורים בעין, עיין בדבריו.]

והתייחס עליו בתוס' הרא"ש "וקשה לפרש"י, שפי' דחביצא מיירי במבושל, דהך דהכא לא מיירי לא במבושל ולא במטוגן. ופר"ת דחביצא הן פרורי לחם שנדבקין יחד ע"י חלב ודבש, ובערוך פי' שהם פירורי לחם הנדבקין זה בזה ע"י מרק, וכל דבר שנדבק יחד נקרא חביצא, כעין חביצא דתמרי."

אמר רבא והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא -

וכן קיימא לן,
דרבא - בתראה הוא,
ולא בעינן שיהו בפרורין כזית,
כיון דאיכא תוריתא דנהמא,
לענין המוציא,
ואפילו נתבשלו לפירוש רש"י.

והא דמשמע בירושלמי,
דפרוסות קיימות הן בכזית,
היינו לפי שכן דרך להיות תוריתא דנהמא בכזית,
אבל פעמים דאפילו בפחות מכזית,
איכא תוריתא דנהמא:

תוריתא דנהמא.
נראה, דהיינו **כשנותנים הפרורין במים,**
דאם המים מתלבנים מחמת הפרורין,
אזלא ליה תוריתא דנהמא.
וכן היה רגיל רבינו דוד ממי"ץ,
לשרות פרורין במים כל הלילה,
כדי לאכלן בשחר,
בלא ברכת המוציא ובלא ברכת המזון,
שלא לאחר,
כדי שיתחזק ראשו ויוכל להגיד ההלכה.

הגמרא דנה על ההלכה של חביצא

אמר רב ששת: האי חביצא, אף על גב דלית ביה פרורין כזית - מברך עליו "המוציא לחם מן הארץ", שלא כדעת רב יוסף. אמר רבא: והוא בתנאי דאיכא עליה תוריתא דנהמא, שניכר בה תואר מראית הלחם.

חשיבות תואר הלחם גוברת על הכמות

מבארים התוס' שההכרעה היא כרבא, בהיותו מאחרוני האמוראים. והדגיש המהרש"ל, כי הפירוש דלענין המוציא - לא בעינן כזית, אלא תואר לחם. כלומר כאן לא הכמות היא הקובעת אלא האיכות. וממילא אין סתירה מלשון הירושלמי, שנקט שיש בפרוסות כזית, שאין זה בא לחדש ולומר שכך היא ההלכה, אלא שזו הדרך, שעל פי רוב בפרוסות יש כזית, אבל הגורם להחשיבו בגדר המוציא הוא תואר הלחם.

שיטת רבינו דוד ממיץ, להתחכם ולהימנע מהברכות הארוכות

התוס' בתחילה מביאים הגדרה הלכתית, הקשורה במציאות. ההשראה במים מאבדת את תואר הלחם. ומאחר ויצא מזה גדר הלחם, הרי אף שקבע עליהן ואפילו שבע מהם - מאחר ובטל מהם שם לחם, הרי עקר מהם ברכת המוציא. וממילא גם לא יצטרך ליטול את ידיו עבורם.

התוס' מבארים, כי הגדרה זו אינה פלפול בעלמא, אלא היתה זו הנהגה של אחד מבעלי התוס', ועשה כן על מנת להגיע בבוקר ולהיות מצד אחד שבע כדי שיתחזק ראשו ויוכל

ללמוד ולהגיד לאחרים את ההלכות, ומצד שני לא יצטרך לברך המוציא וברכת המזון ובכך יחסוך זמן. ולשם כך שרה את הפירורים כל הלילה, מה שהבטיח לו כי נעקרת צורת הלחם, לעניין ההלכה, וכפי שביארנו תחילה שזה הדבר הקובע. אבל מבחינת מרכיבי המזון יש לו את הכל. כי בהיותם לילה שלם במים, הרי זה כדוגמת בישול או כבוש לעקור את מהות הדבר, להפקיע ממנו שם לחם. וברור שהוא מברך בורא מיני מזונות, והעיקר שחסך אינו את ברכת המוציא, אלא העיקר הוא מה שחסך את ברכת המזון. ובפרט שכפי הנראה ברך אותה באריכות.

סיכום הסוגיא לשיטת רש"י ותוס'

סיכום הסוגיא למסקנא: לפירוש רש"י: ש"חביצא" היא פירורים שנתבשלו, נמצא שלמסקנת הסוגיא פירורים שנתבשלו ברכתם "המוציא" רק אם יש בהם שיעור כזית, או אף בפחותים משיעור כזית אבל יש להם "תואר לחם", ואילו פירורים שלא נתבשלו אף על פי שנדבקו זה לזה ע"י דבש או משקה ברכתם המוציא בכל אופן שהוא. לפירוש התוספות ש"חביצא" היא פירורים שנדבקו, נמצא שלמסקנת הסוגיא פירורים שנתבשלו, ברכתם "המוציא" רק אם יש בהם שיעור כזית אך בפחותים מכזית אין עליהם שם "לחם" אפילו אם נראה שיש בהם תואר לחם, כי הבישול מבטל את תואר הלחם אפילו שאין זה ניכר לעין.

[דין זה אינו נלמד מסוגייתנו אלא מהברייתא (לז א) שחילקה בין אם הפרוסות קיימות לאינם קיימות, ולפירושו של הירושלמי כוונתה לחלק בין אם יש בפרוסות כזית לאין בהם כזית]. פירורים שנדבקו זה לזה ע"י משקה, ברכתם "המוציא" רק אם יש בהם שיעור כזית או אף בפחותים משיעור כזית, אבל יש להם תואר לחם [ודין זה נלמד מסוגייתנו העוסקת בפירורים שנדבקו זה לזה, וכמסקנת רבא].

לחם העשוי לכותח פטור מן החלה -

והיינו כשעשאו כלמודים,
ופירש"י,
עיסה שמיבשים בחמה.

וקשה,
דהא אמרינן במסכת חלה (פ"א משנה ה),
כל שתחלתו עיסה וסופו סופגנין - **חייבין בחלה,**
וכל שתחלתו סופגנין **וסופו עיסה - חייבין נמי בחלה,**

ושתחלתו סופגנין וסופו נמי סופגנין - פטור מן החלה.

ופסק ר"ת,
אם כן בניבלי"ש ורישולא"ש,
דתחלתן עיסה - מברכין עליהן המוציא,
וחייבין בחלה - **אף על פי דסופן סופגנין.**

ומתחלה היה ר"ל ר"ת,
דדוקא חייבין בחלה,
דמצות חלה בעודן עיסה, דכתיב עריסותיכם,
והואיל שהיו מתחלה עיסה - חייבין בחלה,
אבל מן המוציא - פטורים, דעכשיו הם סופגנין,
ול"נ דהא לעיל קתני,
נטלן לאכלן מברך עליהן המוציא גבי מנחה,
אף על פי דעכשיו הם סופגנין,
שהמנחות - מטוגנות בשמן.

ורימשיי"ש -
אף על גב דחייבין בחלה, שהיו עיסה מתחלה,
פטורין מהמוציא,
ואין מברכין עליהם אלא בורא מיני מזונות,
דלית להו תוריתא דנהמא,
ואחר כך ברכת מעין שלש,
על המחיה ועל הכלכלה.

ור' יחיאל ז"ל,
היה [דף לח עמוד א] מסופק,
אם וירמשיי"ש חייבין בחלה,
משום דתנן **העושה עיסתו בצק כדי לחלקה,**
פטורה מן החלה דלית בהו שיעורא,
א"כ הכא גבי וירמשיי"ש,
נמי פעמים מחלקן,
שאין משימין שיעור חלה בקדרה אחת,
אך היה מצריך,
ליקח חלה בלא ברכה בשביל הספק.

וכל דבר שתחלתו סופגנין **וסופו עיסה,**
אם נאפה בתנור או בכירה,
או באילפס בלא מים ושמן,
חייבין בחלה ובהמוציא,
דקיי"ל כרבי יוחנן פרק כל שעה (פסחים דף לז.),
דפליגי ר' יוחנן ור"ל במעשה אילפס,
ופליגי בבלילתו רכה, דהיינו תחלתו סופגנין,
וסופו עיסה דר"ל ס"ל,
דלא הוה חייב אלא כשנאפה בתנור,
ואהא קאי מתניתין,
תחלתו סופגנין וסופו עיסה דחייב בחלה,
אבל באילפס - פטור,
ורבי יוחנן - מחייב,
דמעשה אילפס - סופו עיסה קרינן ביה,
רק שלא יהיו משקין באילפס,
דהכי איתא בירושלמי,
כל שהאור תחתיו - חייב בחלה, ומברכין עליו המוציא.

אבל אנילי"ש - **אין מברכין עליו המוציא,**
דלא הוי אלא גובלא בעלמא.

ומיהו,
אם קבע סעודתיה עלייהו, כמו בפורים - מברך המוציא.

וכל דבר שתחלתו סופגנין **וגם סופו,**
כגון הני סופגנין שמטגנין אותן בשמן,
שקורין בונייש"ש, **פטורין מן החלה.**

בגדר התחייבות היוצרת חלה מצינו מספר עקרונות

הגמרא הביאה מספר גדרים שלפיהם אנו רואים מהם העקרונות שיוצרים חיוב חלה, ומהם הדברים שמוכיחים שיש כאן פטור. עיקרון אחד הוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא, שניכר בה תואר מראית הלחם. ואגב נחלקו לדין הקוגל, שהוא ליקח אטריות מבושלות ולאפות אותו, שהיו רוצים לומר שמכיוון שהוא מבצע פעולת אפייה - הרי דינו כלחם, ואילו רוב הפוסקים אמרו שאין לו צורת לחם, ולכן אין לחייבו בברכת המוציא.

עיקרון שני שאביי פטר מן החלה, שנקרא טריתא הובא בשלוש דוגמאות. שכל אחד יש בה שינוי גמור מדרך האפייה. דוגמא ראשונה - "גביל מרתח", שנותנים מים וקמח בכלי ומערבים אותם בלי לישה, ושמים את התערובת על הכירה בשעה שהיא מוסקת. דוגמא שניה - "נהמא דהנדקא", בצק שאינו נאפה כלחם אלא ניתן על גבי שיפוד ותוך כדי אפיתו ממשיכים למשוח אותו בשמן. דוגמא שלישית - "לחם העשוי לכותח", שאין אופים אותו בתנור אלא בחמה. תני רבי חייא: לחם העשוי לשימו בתוך כותח העשוי מחלב פטור מן החלה. אלא שהקשו עליו מברייתא שחייב וביאר רבי יהודה, שהדבר ניכר מאופן אפייתה, האם עושה אותה לצורך לחם או לעיסה. ויש שתי אפשרויות בולטות - כמו "עבין", כשהיא ערוכה ומקוטפת כמו שנוהגים לעשות עיסה עבור גלוסקאות נאות, הרי גילה בדעתו שעשאה כדי לאוכלה כלחם גמור ולכן חייבין הלחמים בהפרשת חלה אפילו שאפאם בחמה ולא בתנור, אבל אם עשאן כ"למודין", כנסרים בעלמא בלא שיהא להם צורת לחם פטורים מחלה, שהרי גילה דעתו שאינם עומדים להאכל כ"לחם" אלא ל"כותח" ולכן אין הם נחשבים ל"לחם".

ורואי להביא את דברי תוס' הרא"ש. ד"ה כלמודין פטורה. "ואף על פי שהיתה עיסה, כיון שאינה מתוקנת כהלכתה, ואינה עשויה ללחם - אינה חייבת בחלה. אבל כעכין - חייבת, כיון דמתוקנת כהלכתה - אתי לאחלופי בעיסה אחרת."

התוס' הביאו שיטת רש"י לפטור בלחם העשוי לכותח

הרעיון של הפטור הוא עשייתו לימודים, כעיסה שמייבשים בחמה. שזה מוכיח שאינו לשם לחם. כתבו הרא"ש והר"ש במסכת חלה, כיון שמלכתחילה חישב בדעתו לאפות עיסה זו שלא כדרך אפיית פת אלא בחמה יש לפוטרה מהתורה מחיוב חלה, שהדין "תחלתה עיסה וסופה סופגנין - חייבת בחלה" נאמר רק אם חישב בדעתו לאפותה כלחם, ואח"כ נמלך ועשאה סופגנים. ומה שבעשאה כ"עבין" חייבוה בחלה הוא רק מדרבנן, גזירה שמא יחליפנה בלחם גמור שנאפה בתנור או שמא ימלך בדעתו ולבסוף יאפנה בתנור. [בעשאה כ"לימודין" אין לחשוש לכל זה, משום שצורתה המיוחדת גורמת לכך שלא יחליפו בינה לבין לחם גמור, וכן שלא ימלכו בדעתם לאפותה כדרך פת].

ואולם רבינו תם החולק על ראשונים אלו וסובר שכל שתחלתה עיסה הריהי חייבת בחלה אף שדעתו מלכתחלה היתה על מנת לעשותה "סופגנים" נמצא שכשעשאה כ"עבין" חיובה בחלה הוא מהתורה, והטעם שפטרוה באופן שעשאה כ"לימודין" ביאר המהרש"א שלדעת ר"ת המדובר כאן בעיסה רכה ונמצא אם כן שתחלתה וסופה סופגנים.

מחלוקתו של רבינו יחיאל

הרעיון הוא האם מטרת החילוק הוא יצירת דבר חדש ומופרד לגמרי לתמיד, או שעתיד הוא לחזור ואז זו חלוקה טכנית וזמנית. והאם מחלק רק לעצמו או גם לאחרים. והשאלה היא היכן נוצר החיוב, ומה הגורם לסילוקו, שהרי אין כאן כעת שיעור חלה. או שיש כאן בכוח שיעור חלה, שעתיד הוא להתחבר.

החילוק של דברים הפוטרים – גובלא בעלמא

נראה שראוי לראות את תוס' הרא"ש על כך, שיש כאן עיקרון שאין בכוח כוונתו לאוכלו כחלה לתת על כך גדר חדש. ד"ה גובלא בעלמא. "היה ר"י מסופק על אותן ניי"ש שאופין בשני ברזלים שיש להם שינים - אי הוי כגובלא בעלמא ומברכין עלייהו במ"מ. אפילו למר זוטרא דקבע סעודתא אגובלא, ומברך עליה המוציא ושלש ברכות - היינו שמא לפי שאין העיסה רכה כל כך כמו עיסת ניי"ש, וגם אינם חייבות בחלה, וגובלא דהכא - חייבת בחלה, אף על פי שאינו ראוי לברך עליו המוציא, אם לא קבע סעודתיה עליה, הילכך טוב ליזהר שלא לקבוע סעודתו על ניי"ש, כדי להסתלק מן הספק."

מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה -

וכן ניל"ש,
אי קבע סעודתיה עליה,
מברכין עליה המוציא.
וכן צוה הר"מ בפורים,
שקובעין סעודתן עליהן,
לברך המוציא בפת תחלה, כדי לפוטרן מברכה.
שהיה מסופק,
אי הוה קביעותייהו קביעות או לא.

גדרו של מאכל מסוים – האם נכנס להיות כלחם או לא

בעמוד הקודם (לז, ב) למדנו וכי אתא רבין אמר רבי יוחנן: "טרוקנין" - פטורין מן החלה. ביררה הגמרא מאי טרוקנין? וענתה אמר אביי: "כובא דארעא". [גומא באדמה שבחלל הכירה] היינו, שעושים גומא בתחתית הכירה ונותנים לתוכה קמח ומים בלא לישה ונאפית שם. אלא שכאן שואל אביי את רב יוסף מה הברכה עליו? עונה לו רב יוסף בשאלת תמיהה, וכי הינך סובר שלחם הוא וברכתו המוציא? הוא רק גיבול מים בקמח בעלמא, והברכה עליו הוא בורא מיני מזונות.

אלא שעל כך מספרת הגמרא, כי בכך שמר זוטרא קבע את סעודתו על כך, לא רק שברך עליה בתחילה המוציא לחם מן הארץ, אלא שגם את שלושת ברכות המזון לאחריה.

ומביאה הגמרא הגדרה מחודשת, אמר מר בר רב אשי: ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח. מאי טעמא? - [דברים טז ג] "לחם עוני" קרינן ביה. כלומר, יש בו הגדרה כפולה שהיא

גבולית, הוא אכן רק לחם עוני, אבל בכל זאת יש בו גדר של לחם.

התוס' דנים על מקרה דומה, האם הוא נכלל

התוס' מביאים עיקרון שקביעות הסעודה - היא מחייבת ברכת המוציא. וכאן מובא עוד דבר שעושים אותו ממים וקמח. אלא שכאן העיקרון הוא שגם קביעות הרי הוא מצד ה"גברא" האדם, אלא שנדרש מצד שני, שגם יהיה כאן "חפצא", שקביעותו יהיה לה על מה לחול.

ולכן מביאים התוס', את המקרה לגבי מי שקובע עליהם בסעודת פורים, האם יש בכוחו לברך על כך המוציא. ומאחר והיה כאן ספק מצא פתרון יצירתי. הרי האדם רוצה לברך על כך, אלא שהספק אומר שאולי אין כאן על מה לחול, ולכן קבע שיברך על פת תחילה, כדי לפוטרן מברכה. ומכאן אנו רואים שעם היות והוא התלבט בדבר, הרי לא היה ניתן לסלק את מה שהתוס' אמרו, שהקביעות אכן מחייבת ברכה של המוציא, אולם כדי לסלק את הספק שלו, עקף את הבעיה.

התוס' רא"ש מבארים את גדר הנייליש, ומה דינו

תוס' הרא"ש ביארו כי הנייליש עליו אנו מדברין כאן הוא עיסה שעוד יותר בלילתה רכה, ומשמע שהיא יותר מים מקמח, ומציאות כזאת יצרה כזה ספק אצל ר"י, שדינה יהיה שונה אפילו יקבעו עליה סעודה. ולכן סגנון הדברים, שמאחר ויש כל כך ספק בדבר, מלכתחילה שלא יקבע עליה סעודה. כלומר, תוס' הרא"ש עוקף את הבעיה מכיוון הפוך, הוא אומר לגברא שמלכתחילה לא יקבע עליה סעודה. ונביא את דבריו החשובים והמפורטים.

"היה ר"י מסופק על אותן ניי"ל, שאופין בשני ברזלים שיש להם שינים - אי הוי כגובלא בעלמא ומברכין עלייהו בורא מיני מזונות, אפילו למר זוטרא, דקבע סעודתא אגובלא, ומברך עליה המוציא ושלש ברכות - היינו שמא לפי שאין העיסה רכה כל כך כמו עיסת ניי"ל, וגם אינם חייבות בחלה, וגובלא דהכא - חייבת בחלה, אף על פי שאינו ראוי לברך עליו המוציא, אם לא קבע סעודתיה עליה, הילכך טוב ליזהר, שלא לקבוע סעודתו על ניי"ל, כדי להסתלק מן הספק."

האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל -

וכן משקין מכל מיני פירות, **בר מתירוש ויצהר**,
כדאמרינן גבי ערלה,
ולאפוקי מה"ג,
שפירש דמיירי שנתן לתוכן מים.

ושכר דידן,
אף על גב דשמא יש בהן,
כזית בכדי אכילת פרס,
לא מברכין עליו בורא מיני מזונות, אלא שהכל,
ואפילו לרב ושמואל,
דאמרי כל שיש בו מחמשת המינין,
מברכין עליו בורא מיני מזונות,
הכא - לא הוי בהו ממש שעורים,
ואין בשכר אלא טעמא בעלמא.

ועוד,
משום **שיש בו עלויה אחרינא** בפת.

ועוד,
בשתיה - **אומר שהכל.**

גדר הדבש היוצא מהתמרים

הגמרא מביאה את דעת האמורא, מר בר רב אשי, כי על דבש היוצא מהתמרים מברכים עליו שהכל נהיה בדברו. ביררה הגמרא דין זה, ואף מעט תמהה, וכי מדוע שלא יברכו עליו בורא פרי העץ? וענתה הגמרא כי הוא נחשב כזיעה בעלמא, ואין בו ממשות פרי. ומביאה הגמרא הוכחה על כך ממחלוקת תנאים בדיני איסור. ששנינו כי רב שאכל או שתה דבש תמרים, ויין תפוחים, וחומץ ספוניות, [חומץ מענבים הגדלים בימות הסתיו, ואינם מתבשלים לעולם], ושאר מי פירות של תרומה. - רבי אליעזר מחייב את השותה בקרן וחומש, כדין האוכל את פרי התרומה בעצמו. ורבי יהושע פוטר מלשלם את הקרן ואת החומש, משום שסבור שאין אותם המשקים נחשבים לפרי אלא לזיעה בעלמא, ולכן לא חל עליהם שם תרומה.

התוס' חילקו בין כלל הפירות ולבין יין ושמן

התוס' הרחיבו את דינו של מר בר רב אשי גם לשאר הפירות ולא רק לתמרים, אך סייגו זאת לגבי תירוש ושמן. ועל דבריהם דנו הראשונים. הרשב"א מפרש, שיין ושמן - דרכם בכך, ולכן נחשבים כפירי, משא"כ שאר פירות - אין דרכם למשקין, ונחשבין זיעה בעלמא, וברכתן שהכל, וכן פטור עלה בערלה וטבל.

והרא"ש לקמן אות י"ח חילק בין בישול לסחיטה. דבבישול נכנס טעם הפרי במים, ולכן מברך עליה בפה"ע, וע"י סחיטה - הוי זיעה בעלמא, פרט לזיתים וענבים, דעומדים לכך מטבע בריאתם.

כלומר, במילים אחרות כאשר הם עוברים מענבים ליין - הרי זה שבח, ולא הורדה, וכן שהזית הופך לשמן. וכל גדר הזיעא בעלמא בעצם מורה על הורדה במעלת הפרי וממילא הברכה פוחתת.

התוס' חלקו על בעל הלכות גדולות, שהעמיד שמדובר דווקא שהוא הוסיף בהם מים

נביא את לשון תוס' הרא"ש שהרחיב על כך, והציג זאת כקביעה ולאחר מכן תמיהה. "פירש בה"ג, כגון שנתן בו מים. דאם לבדו - הוא מברך עליו בורא פרי העץ, דאישתני לעילויא כמו שמן זית, ולא נהירא לי, דהא דהוי כמו היוצא מן הרמונים ומן התאנים, דאמרינן בפרק כל שעה (כ"ד ב'), דחשבינן להו זיעה בעלמא, ואינו סופג את הארבעים, אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים גבי ערלה, ולא עדיף מיין תפוחים, ואפשר דטעמא דגאון, משום דבקרא כתיב ודבש ולא כתיב תמרים, ואם כן קרא איירי בדבש הזב מאליו מן התמרים, ובכלל שבעת המינין הוא, ומברך עליו בורא פרי העץ, ולבסוף ברכה אחת מעין ג'."

גדרו של השיכר – ברכתו שהכל, ויש להבין בכך שלוש סיבות

תוס' הרא"ש בהמשך דן על שיכר, וכדרכו הרחיב על כך, וכתב זאת מסודר. ועם היות שהתוס' הגדירו זאת כשאלת אף על גב, שמלכתחילה היא שאלה חלשה, והקושי בהכרח יש בו תשובה, הרי הרא"ש בתוספותיו הציג זאת בסגנון שאלה ותשובה. כי שאלו בסגנון חזק יותר, ולא רק קושי חלש, ואעפ"כ תירצו ככל השלוש תשובות שהובאו בתוס' אצלנו. "ואם תאמר, בשכר שעורים - אמאי מברכין שהכל, הלא השעורים עיקר ואישתנו לעילויא? וי"ל דאית להו עילויא אחרינא בפת, כדאמרינן לעיל. א"נ, כיון שהמשקה צלול - עיקרו על שם המים. ולא שייכא להא דרב ושמואל, דאמרי כל דבר שיש בו מחמשת המינין, דאין בו, כי אם טעם בעלמא, מידי דהוה אשתיתא, דאמרינן לקמן דמברך שהכל."

ושוין שבוחשין -

רבי יוסי בר יהודה פליג גבי נותן מים לתוך המורסן,
ובקלישה מיירי,
מדקתני ובוחשין ולא קתני לשון גבול,
והכי דייקינן התם.

קיימות שתי פעולות של המים עם הקמח

בפרק האחרון במסכת שבת מובאת מחלוקת של רבי ורבי יוסי בר יהודה. דתניא: אם אחד נותן את הקמח, ואחד נותן לתוכו של הקמח את המים, או שנתן קודם אחד את המים, ואחר כך נתן אחד את הקמח לתוך המים, הנותן האחרון חייב. שנתינת קמח למים או מים לקמח היא גיבולו. ואיכא בזה משום "לש", אף בלא שעירבן זה עם זה בידיו - דברי רבי. רבי יוסי בר יהודה אומר: אינו חייב משום לש עד שיגבל.

והגמרא מבארת, שמחלוקתם אינה רק בקמח, אלא גם במורסן. דתניא: אין נותנין מים למורסן - דברי רבי. רבי יוסי בר יהודה אומר: נותנין מים למורסן. שכל זמן שאינו מגבל אין בו משום "לש". ומובא שיש ג' חילוקים בזה. במידי דהוא בר גיבול, כקמח, אינו חייב עד שיגבל. ונתינת מים לבד אסורה בו מדרבנן. ובמידי דאין דרכו בגיבול, חייב בנתינת המים לבד. אבל דבר המחוסר גיבול, כמורסן, אף דאינו בר גיבול, אינו חייב עד שיגבל ונתינת מים לבד - מותרת לכתחלה. מדייק כאן תוס' הרא"ש שהמציאות שם שהבלילה הינה רכה, מדקתני בוחשין ולא נקט לשון גיבול.

הגמרא כאן מבארת שאין מחלוקת בין רב ושמואל בדין אלא במציאות

שתיתא, מאכל העשוי מקמח קליות שמערבים בו מים שמן ומלח, רב אמר: ברכתה "שהכל נהיה בדברו". ושמואל אמר: ברכתה "בורא מיני מזונות". אמר רב חסדא: ולא פליגי, הא דברי שמואל נאמרו בשתיתא עבה, הא דברי רב נאמרו בשתיתא רכה וכדמפרש ואזיל. עבה - שלאכילה עבדי לה, לכן מברכים עליה "בורא מיני מזונות", רכה שלרפואה קא עבדי לה ולא להנאה, אין מברכים עליה אלא שהכל.

מתיב רב יוסף: הרי שנינו בברייתא במסכת שבת שנחלקו תנאים אם מותר לגבל שתיתא עבה בשבת על ידי שינוי, ומבואר בהמשך הברייתא שם: ושוין תנאים אלו, שבוחשין את השתות [השתיתא כשהיא רכה] בשבת על ידי שינוי, והמשיכה הגמרא לדון על מציאות זו, שעם היות ואסור להתרפא בשבת, הרי הוא מכוון לאכילה וממילא מגיעה הרפואה. ואפילו שמתכוון לרפואה אין בכך לבטל את זה שאכן הוא נהנה בכך ולכן נדרשת הברכה, לפי המציאות עד כמה רכה הבלילה.

ואי ס"ד לרפואה עבדי ליה רפואה בשבת מי שרי -

דסובר דכיון **שעקרו לרפואה,**
ואין רגילות לעשותו **לצורך אכילה** - אסור בשבת וכו'.

הגמרא דוחה שהכנת השתיתא הינה רק לרפואה

ואי סלקא דעתך ששתיתא לרפואה קא מכוין וכי רפואה בשבת, מי שרי? ובהכרח ששותים שתיתא רכה לשם אכילה ומדוע אמר רב לברך עליה שהכל.

התוס' מבארים את עומק השאלה

הרי האיסור בשבת הוא מצד מלאכת מחשבת. וכאן למקשן היה ברור כי זה לרפואה בלבד, ולכן הקשה. ומבארים התוס' שמאחר ומלכתחילה אף אדם אינו רגיל להכינו כמאכל. וכל הכוונה היא לצורך הרפואה, הרי בניגוד למהלך הגמרא בה מתרצים כי לאכילה הוא מכוון ורפואה באה ממילא, ולכן הוא אינו מתיר כן. כי הרי התוספות החלישו סברא זו פעמיים, הם החלישו את צד האוכל וחיזקו את צד הרפואה, ושלא ניתן לומר שהרפואה רק באה ממילא. אלא המקשן רק ראה רפואה וכלל לא ראה בזה אוכל.

והא תנן כל האוכלין וכו' -

דמשמע מדנקט כל האוכלין,
דאפילו שעקרו לרפואה,
כיון שראוי לאכילה שפיר דמי, מדנקט כל,
ומסיק הגמרא,
וצריכא דרב ושמואל,
דפשיטא למתניתין דשרי בשבת, כיון שעומד לאכילה, אף על גב דעיקרו לרפואה,
אבל דרב ושמואל אשמעינן,
דלא נימא כיון דעקרו לרפואה - לא לבריך עליה כלל,
קא משמע לן כיון דמתהני מיניה - בעי ברוכי,
ומכל מקום לא יברך אלא שהכל,
כיון שאינו עשוי לסעוד, כי אם לשתות.

ואם כן כל דבר **שיש בו מחמשת המינין,**
ואינו עשוי לסעוד כי אם לשתות,
כגון שכר וכיוצא בו - מברך שהכל,
וכהאי גוונא פסק בה"ג,
והלכתא,
שתיתא עבה - מברך בורא מיני מזונות,

קלישתא - מברך שהכל,
ואף על פי שלרפואה נעשית,
היכא דאית ליה הנאה מיניה - מברך.

הגמרא דייקה מהלשון כל – כי אין בהיותו לרפואה לקלקל

התוס׳ באו לתקן שתי סברות מוטעות. הסברא המוטעית הראשונה, שמאחר ועיקרו לרפואה, הרי אנו הולכים אחר העיקר, ומה שאנו מבטלים זאת ואומרים, שאינו נכלל בגדר של סתם סמי רפואה, ולא עוקרים את גדר היותו מאכל. ואת זה דייקו מהמילה כל. הסברא המוטעית השניה, שהיה לנו מקום לומר, שמאחר ועיקרו לרפואה, הרי הוא דוחה את הברכה לחלוטין, ועונים על כך, שמאחר וכן יש לו הנאה, הרי הוא מחוייב ברכה, אלא מאחר ומהותו השתנתה, ואינו לסעודה, אלא לשתיה, לכן יברך שהכל. ומכאן מרחיבים זאת גם לשיכר.

ראוי להביא את הדברים בלשון תוס׳ הרא״ש

ד״ה א״ל אביי והא תנן כל האוכלין אוכל אדם לרפואה. ״ומשמע, מדנקט כל האוכלין, דאפילו עיקרו לרפואה, כיון שראוי לאכול מדתנא כל, ומסיק תלמודא, וצריכא דרב ושמואל. דלא תימא, כיון דשמעינן ממתניתין דשרי למיכל בשבת - אם כן פשיטא שראוי לאכילה, וצריך לברך עליו, מ״מ אתו רב ושמואל לאשמועינן, דלא תימא כיון שעיקרו לרפואה - לא לבריך עליה כלל, קמ״ל כיון דמתהני מיניה - בעי ברוכי, ומ״מ לא יברך אלא שהכל, כיון שאינו עשוי לסעוד, כי אם לשתות. וראיה מכאן לשכר, כדפירשנו לעיל.״

התוס׳ במילות המפתח מסייעים לנו לראות את ההיפוך הכפול של הטעות

[מילות המפתח הצמודות "מדנקט .. אפילו .. כיון .. שפיר דמי" - זה ההיפוך הראשון. וכעת עוברים לשלילת הטעות השניה. "אבל .. אשמעינן דלא נימא כיון .. קא משמע לן כיון". "ומכל מקום לא .. אלא .. כיון".]

[דף לח עמוד ב]

והלכתא המוציא וכו׳ -

ואף על פי דבמוציא,
כ״ע לא פליגי דאפיק משמע.
ובירושלמי מפרש טעמא,
כדי שלא לערב האותיות כגון העולם מוציא.
ואף על גב דבלחם מן - נמי איכא עירוב,
שאני התם,
דקרא כתיב (תהלים קד),
מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם,
להוציא לחם מן הארץ.

ועל כן יש לבצוע בשתי ידיו בעשר אצבעות,
נגד י׳ תיבות שבמקרא זה.

הגמרא דנה על נוסח ברכת הפת, ומביאה מחלוקת תנאים

שנינו במשנה: שעל הפת הוא אומר: ״המוציא לחם מן הארץ״. תנו רבנן: מה הוא אומר, כיצד הוא נוסח ברכת המוציא? ״המוציא לחם מן הארץ״. רבי נחמיה אומר: ״מוציא לחם מן הארץ״.

אמר רבא: במשמעותה של מילת ״מוציא״ - כולי עלמא לא פליגי - ד״אפיק״ שהוציא כבר בעבר משמע. דכתיב בדברי בלעם, שאמרם אחרי יציאת מצרים [במדבר כג כב]: ״אל מוציאם ממצרים״. ולכן, המברך בנוסח זה - ברכתו ברכה הגונה, שהרי זהו שבחו של הקדוש ברוך הוא, שמודה לו עתה על לחם זה, שכבר הוציאו מן הארץ זה מכבר, ואין זו הודאה על הלחם העתיד להוציא.

כי פליגי - במשמעותה של מילת ״המוציא״, האם היא לשון עתיד וממילא אין לברך בלשון זו, או שהיא גם לשון עבר. רבנן סברי: ״המוציא״ - דאפיק בעבר משמע, דכתיב בדברי תוכחתו של משה, בסוף שנת הארבעים במדבר [דברים ח טו]: ״המוציא לך מים מצור החלמיש״, והרי כבר הוציא כל שנות שהותם במדבר. ורבי נחמיה סבר: ״המוציא״ - דמפיק בעתיד משמע, שנאמר [שמות ו ז]: ״המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים״, ופסוק זה אמר הקדוש ברוך הוא למשה במצרים לפני צאתם משם.

ורבנן, מה ישיבו להוכחתו של רבי נחמיה מפסוק זה? ההוא קרא - הכי קאמר להו קודשא בריך הוא לישראל: כד מפיקנא לכו [כאשר אוציא אתכם ממצרים] עבידנא לכו מילתא [אעשה לכם דבר] כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים, [כדי שתדעו שאני הוא זה שהוצאתי אתכם ממצרים], דכתיב [שמות ו ז]: ״וידעתם בעתיד כי אני - הוא ה׳ אלהיכם המוציא אתכם בעבר״. נמצא אם כן ש״המוציא״ מתפרש גם כאן בלשון עבר.

משתבחין ליה רבנן לרבי זירא, [את] בר רב זביד, שהוא אחוה דרבי שמואל בר רב זביד, דאדם גדול הוא, ובקי בברכות הוא. אמר להם: לכשיבא לידכם - הביאוהו לידי. זמנא חדא איקלע לגביה, אפיקו ליה ריפתא, [הוציאו לו לחם שיאכל], פתח ואמר ״מוציא לחם מן הארץ״. אמר רבי זירא: וכי זה הוא שאומרים עליו דאדם גדול הוא, ובקי בברכות הוא? בשלמא אי אמר ״המוציא״ אשמעינן טעמא, את ביאור הפסוק, שהכונה בו ללשון עבר כפי שפירשוהו חכמים, ואשמעינן דהלכתא כרבנן, שיכול לומר אפילו ״המוציא״, לפי שהוא לשון עבר. אלא במה דאמר ״מוציא״ - מאי קמשמע לן? ואיהו, בר רב זביד, דעבד כן לברך בלשון ״מוציא״, משום שרצה לאפוקי נפשיה מפלוגתא [להוציא עצמו ממחלוקת].

והלכתא: מברך המוציא לחם מן הארץ. דקיימא לן כרבנן, דאמרי שגם לשון ״המוציא״ דאפיק בעבר משמע.

התוס׳ ביארו מדוע נבחרה ההלכה המוציא, אף שהיה על כך ויכוח

הטעם שפסקו לברך בנוסח השנוי במחלוקת ולא בנוסח שמועיל לכולי עלמא, ביארו התוספות בשם הירושלמי שבאמירת ״מוציא״ חששו שיכשל ויערב את האות ״מ״ שבתחלת מילת ״מוציא״ עם האות ״מ״ שבסוף מילת ״העולם״ ואות אחת תשמש לשתי המילים יחדיו עד שתהא נשמעת

כמילה אחת ארוכה, לכן העדיפו לברך בנוסח "המוציא" כך שהאות "ה" - תבדיל בין האות "מ" הראשונה לשניה. - ואף שעדיין ישנו חשש לעירוב האותיות בהמשך הברכה כשמסיים המוציא "לחם מן הארץ" מכל מקום בזה העדיפו נוסח זה משום שיש לו סמך מהפסוק בתהלים: "מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם, להוציא לחם מן הארץ וגו'".

הטעם לאחוז ידיו בעשר אצבעותיו בברכה

התוס' באו למנוע להוסיף את המילה זה בלשון הברכה, כי כך יש רק עשר מילים בפסוק ובירושלמי מנו עשר מצוות שיש בפת. וכתב הטור. ויתן ב' ידיו על הפת שיש בהן י' אצבעות, כנגד י' מצות התלוים בפת, לא תחרוש בשור וחמור, כלאים, לקט, שכחה, פאה, בכורים, תרומה, מעשר ראשון, מעשר שני, חלה. ולכך יש י' תיבות בברכת המוציא, ויו"ד תיבות בפסוק מצמיח חציר לבהמה, וי' תיבות בפסוק עיני כל אליך ישברו, וי' תיבות בפסוק ויתן לך.

מדקתני ירקות דומיא דפת -

לא הוי ירקות דומיא דפת,
שהרי פת - **אישתני לעלויא,**
ויש ירקות שאין משתנות לעלויא,
אלא כלומר,
מה הפת - אין בשול מגרע את הברכה,
אף הירקות - נמי במלתייהו קיימי,
ולא מגרע להו הבשול.

הגמרא מבארת כי הירקות משתנה טעמם האם הוא השתפר על ידי הבישול או התקלקל

שנינו במשנה: ועל הירקות אומר: "בורא פרי האדמה". מדייקת הגמרא: קתני ירקות דומיא דפת - מה פת שנשתנה באפייתה על ידי האור, אף ירקות נמי מדובר שנשתנו בבישולן על ידי האור,

ולכן: אמר רבנאי משמיה דאביי, זאת אומרת: שלקות, ירקות מבושלים - מברכין עליהן "בורא פרי האדמה". שהרי בירקות אלו עוסקת משנתנו.

דרש רב חסדא משום רבינו, ומנו - רב: שלקות, מברכין עליהם "בורא פרי האדמה". ורבותינו היורדין מארץ ישראל, ומנו - עולא משמיה דרבי יוחנן, אמר: שלקות, מברכין עליהן "שהכל נהיה בדברו". ואני, רב חסדא אומר, שלא נחלקו בדבר אלא דבריהם מתייחסים לשני מיני ירק שונים. כל ירק שמברכים עליו בתחלתו, לפני שהתבשל, בורא פרי האדמה כי הוא טוב לאכילה חי כמות שהוא, אם שלקו משתנה טעמו לרעה, ולכן - מברך עליו שהכל נהיה בדברו".

וכל ירק שמברכים עליו בתחלתו שהכל נהיה בדברו, כי אינו טוב לאכילה בעודו חי, אם שלקו והשתבח טעמו מברך עליו "בורא פרי האדמה".

מדייקים התוס' כי הכוונה בהשוואה לפת, שהשינוי לא מגרע הוא ביחס לברכה

כלומר, בניגוד למה שדיברנו עד עתה שהדיוק על האם הבישול משפר או לא הוא על הירק עצמו, אומרים התוס' שלא ניתן לומר לכם, שהרי יש ירקות, שכן הבישול מפסיד אותם. ומתוך כך הולכים בכיוון חדש. שכאן בתוס' הדיון הוא על הברכה, שהבישול אינו משנה אותה, בין בפת ובין בירקות. שהיא נשארת ואינה נפחתת לברכה אחרת.

משכחת לה בתומי וכרתי -

וא"ת,
והרי נראה לעינים דהבשול משביחן?

וי"ל,
דהיינו בשביל הבשר והמלח שבתוכן.

ונראין הדברים,
שכל דבר שהוא כל כך טוב,
מבושל כמו חי, וחי כמו מבושל,
כמו מיני קטניות וכן תפוחים,
יש להן ברכה הראשונה,
שכל כך שוין מבושלין כמו חיין,
ומטעם זה,
מברכינן נמי על היין מבושל - בורא פרי הגפן,
שכל כך הוא טוב אחר הבשול,
כמו קודם לכן.

וקרא וסלקא וכרוב וכיוצא בהן,
שטובין יותר מבושלין מחיין,
כשהן חיין - מברכין עליהם שהכל,
ומבושלין - ב"פ האדמה,
וכן אותן ערמוניות וחבושים,
שאינן ראוין לאכלן חיין כמו מבושלין,
בתחלה - מברכין עליהן שהכל,
ומבושלין - בורא פרי העץ,
אך אותן ערמוניות שקורין לומיברד"ש,
מברך עליהן בורא פרי העץ **אפילו בתחלה.**

וכל דבר המתקלקל בבשולו,
כגון תומי וכרתי וכיוצא בהן,
כשהן חיין - מברך עליהן בורא פרי האדמה,
ומבושלים - שהכל,
כך נראה לרבינו יהודה.

ומיהו הרב אלפס פסק,
בשלקות - **אע"ג דאשתני לגריעותא ע"י בשולן,**
גם כן אומר בורא פרי האדמה כרב נחמן,
דאמר, שלקות - מברכין עליהן בורא פרי האדמה,
דר' חייא בר אבא קאי נמי כוותיה,
ובכל שלקות מיירי ר' חייא בר אבא,
אף באותן דמשתנים לגריעותא,
מדפליג להו גמרא אהדדי,
ר' חייא בר אבא ור' בנימין בר יפת,
ואגוז מטוגן בדבש,
מברך עליו בורא פרי העץ, **דאגוז עיקר.**

יש חילוק לעניין ברכות האם הבישול משביח או מקלקל

הגמרא מביאה את רב חסדא, שעם היות והוא מציג עניין מסויים כמחלוקת, הרי הוא מיישבה לפי טעם. דרש רב חסדא משום רבינו, ומנו - רב: שלקות, מברכין עליהם "בורא פרי האדמה".

ורבותינו היורדין מארץ ישראל, ומנו - עולא משמיה דרבי יוחנן, אמר: שלקות, מברכין עליהן "שהכל נהיה בדברו". ואני, רב חסדא אומר, שלא נחלקו בדבר אלא דבריהם מתייחסים לשני מיני ירק שונים.

כל ירק שמברכים עליו בתחלתו, לפני שהתבשל, בורא פרי האדמה כי הוא טוב לאכילה חי כמות שהוא, אם שלקו משתנה טעמו לרעה, ולכן - מברך עליו שהכל נהיה בדברו". וכל ירק שמברכים עליו בתחלתו שהכל נהיה בדברו כי אינו טוב לאכילה בעודו חי, אם שלקו והשתבח טעמו מברך עליו "בורא פרי האדמה".

ביארה הגמרא את הציור של בישול המשביח והיכן הבישול הוא מקלקל

והוקשה לגמרא בדברי רב חסדא: בשלמא הדין שכל שתחלתו "שהכל נהיה בדברו", שלקו "בורא פרי האדמה" - משכחת לה בכרבא [כרוב] וסלקא [תרד] וקרא [דלעת], שאינם טובים לאכילה כמות שהם אלא יש צורך לבשלם. אלא הדין שכל שתחלתו "בורא פרי האדמה", שלקו, "שהכל" - היכי משכחת לה ירק כזה שהבישול מגרעו? אמר רב נחמן בר יצחק: משכחת לה בתומי [בשומים] וכרתי, שטעמם טוב יותר בעודם חיים.

הגמרא המשיכה לדון במחלוקת האמוראים שהביאו את דברי רבי יוחנן בברכת השלקות

עם היות והגמרא מביאה זאת כמחלוקת המצטטים משמו של רבי יוחנן. הרי מאריכה הגמרא להכריע שלא ניתן להשוותם, ואילו רק רבי חייא בר אבא הוא היחיד החשוב, ודבריו הם אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: שלקות - מברכין עליהם "בורא פרי האדמה". ולא כטעותו של ר' בנימין בר יפת שאמר שברכתו הוא שהכל.

בתוס' הרא"ש מאריך לחלק מתי הברכה היא אדמה, ומתי היא יורדת לשהכל

בעוד שהתוס' אצלנו דנים על דברי רב חסדא, בחר הרא"ש בתוספותיו להדגיש זאת על המחלוקת באלו שהביאו את דברי רבי יוחנן. והציג את כל העקרונות של התוס' ובסגנונו. ובחרתי לבאר על פי עקרונותיו המסודרים, וממילא מקיף הוא את כל דיני התוס'.

עיקרון ראשון - בדרך כלל הבישול אינו מקלקל ולכן הברכה נשארת. "והכי קיי"ל דשלקות - במילתיהו קיימי, הילכך כל ירק ופרי ומיני קטניות שטובים חיים ומבושלים - מברכין עליהן לאחר שנתבשלו כהלכתן, ברכתן הראויה להם קודם בשול, ומטעם זה נמי מברכין על יין מבושל בורא פרי הגפן, מלבד טעמים אחרים שפירשתי בבבא בתרא פרק המוכר פירות."

עיקרון שני - קיימים מקרים חריגים שהבישול אפילו מעלה את ערכן. ולכן הברכה אדמה היא רק בהיותם מבושלים. "אבל קרא וסילקא וכרבא וכיוצא בהן, שטובים מבושלים יותר מחיים, כשהם חיים - מברך עליהם שהכל, וכשהם מבושלים - דאשתנו לעילויא בורא פרי האדמה."

עיקרון שלישי - קיים מקרה חריג שהבישול מקלקל, ולכן בו הברכה יורדת, כמו השומים. ואפילו שאנו רואים כי אוכלים אותם כך, הרי התרחשו כאן שני תהליכים מנוגדים. השום אכן ירד בטעמו, אלא ששומן הכבש, שהוא ממתיק, פיצה על כך בבישול. "ותומי וכרתי וכיוצא בהם, כשהם חיים - בפה"א, ומבושלים - שהכל, דאשתנו לגריעותא, ואפילו אם יש מי שאוכל אותם יותר ברצון מבושלים יותר מחיים - בטלה דעתו והולכין אחר הרוב, ואף על פי שאנו רגילין לאוכלן מבושלין - זהו לפי ששומן הבשר ממתיק טעמן."

עיקרון רביעי - האגוז נשאר חשוב, ואפילו כשהוא מטוגן בדבש. "ואגוז המטוגן בדבש, האגוז - עיקר ומברכין עליו בורא פרי העץ, ויש שהיו רוצים לומר, כיון דאילו בישלו בלא דבש - נשתנה לגריעותא, והיה ראוי לברך עליו שהכל, נמצא מעליותא דידיה בא על ידי הדבש, והדבש עיקר, ויברך עליו שהכל, ולא מסתבר, דמ"מ האגוז - עיקר, ומברכין עליו בפה"ע."

עיקרון חמישי - כיצד יש להכריע, לא מעצם דברי רב חסדא, אלא מטעמו. "אבל הרי"ף פסק דאפילו תומי וכרתי מברכין עליהם בפה"א כשהן מבושלין, ונראה דהיינו טעמא דידיה משום דסבר דרב חסדא פליג אדרב נחמן ואדרב ושמואל ואין הלכה כיחיד במקום רבים, ומיהו מסתברא דליכא מאן דפליג אהכרעה דידיה, ורב נחמן אוקי פלוגתייהו בפלוגתא דתנאי ולא מתוקמא מילתיה, ומילתא דעולא דקאמר משמיה דר' יוחנן - שבשתא היא, וכולהו אמוראי סברי, שלקות - מברכין עליהם בפה"א, ואף על גב דלא צריכינן השתא להכרעה דרב חסדא, מ"מ סברא טובה היא, כיון דאישתני לגריעותא - שנשתנית ברכתו."

כל תלתין יומין מהדר תלמודיה -

לאו דוקא כל תלמודו,
אלא כל מה שהיה לומד בשלשים יום,
היה חוזר הכל לפניו, ביום שלשים ואחד.

רב ששת הקשה על רב נחמן בר יצחק, על מי לסמוך במסירת גירסת רבי יוחנן

הגמרא מביאה שתי גירסאות שונות של שניים שציטטו זאת משמו של רבי יוחנן. רבי חייא בר אבא, ורבי בנימין בר יפת. ומביאה הגמרא כיצד יש להשוות בין מוסרי השמועה. הן מצד מעלת אופן הלימוד המתבצע בדיווק. והן השקדנות בחזרה על לימודו.

תהי בה רבי זירא: וכי מה ענין רבי בנימין בר יפת להזכיר את דבריו בבית המדרש אצל דברי רבי חייא בר אבא, כבר פלוגתיה, שהרי אין רבי בנימין בר יפת כדאי לחלוק על רבי חייא בר אבא!? שהרי רבי חייא בר אבא - דייק וגמיר שמעתא מרבי יוחנן רביה, ואילו רבי בנימין בר יפת - לא דייק. ועוד, רבי חייא בר אבא - כל תלתין יומין מהדר תלמודיה [היה חוזר על לימודו] קמיה דרבי יוחנן רביה, ורבי בנימין בר יפת - לא מהדר.

התוס' מדייקים כיצד יש להבין שחזר על תלמודו כל שלושים יום

התוס' באים לשלול שיטת החושבים שזה על כל מה שיודע עד עתה. אלא הכוונה היא רק שביצע עצירה אחת לחודש לסכם כל מה שלמד. וכפי שביאר התוס' רא"ש "ר"מ כל תלמודו שלמד בשלשים יום - מהדר ביום שלשים." ובתוס' גרסו כי היה חוזר זאת ביום השלושים ואחת.

הדיוק לעקור הבנה לא מדוייקת

[מילות המפתח "לאו דוקא .. אלא" מופיעות מעל מאתיים וחמישים פעמים בתוס'. וביאור, שלא תחשוב כמו שחשבת, אלא הרעיון נכון אך אינו מדוייק, והכוונה היא כפי שנאמר בדיוק.]

זית מליח -

ומליח **כרותה.**

השוואת שתי סוגיות, שלקות ומליח

הגמרא דנה כיצד נהג רבי יוחנן בשלקות. שליקה היא בישול יתר על המידה, ובכך מוציא מהירק את כוחו, וכל השאלה האם בישול זה מוציא ממנו את ברכתו אדמה, ועובר הוא להיות ברכת שהכל. ואכן נחלקו שני תלמידי רבי יוחנן בגירסת רבם כיצד נהג בברכת השלקות. הגמרא מביאה כי יש לסמוך על רבי חייא בר אבא במסירת גירסתו של רבי יוחנן, מצד מעלתו האישית, וכעת מביאה ראייה גם מגופם של דברים.

ועוד, בר מן דין ובר מן דין. חוץ משתי טענות אלו יש להוכיח שמעולם לא אמר רבי יוחנן שמברכים על שלקות "שהכל". דההוא תורמסא [מין ירק], דשלקי ליה שבע זמנין [מבשלים אותו שבע פעמים], בקדרה ואכלי ליה בקנוח סעודה. אתו ושאלו לרבי יוחנן מה מברכים עליו? ואמר להו: מברכין עלויה "בורא פרי האדמה". ומוכח שלדעת רבי יוחנן יש לברך על השלקות ברכת "בורא פרי האדמה".

הגמרא מביאה ראייה נוספת על הנהגת רבי יוחנן בברכת שלקות מברכתו לגבי מליח

ועוד, הרי אמר רבי חייא בר אבא: אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל זית מליח שדינו כמבושל - ובריך עליו תחלה וסוף. אי אמרת בשלמא שלפי רבי יוחנן שלקות במילתייהו קיימי מובן שבתחלה מברך עליו על הזית "בורא פרי העץ" ולבסוף מברך עליו "ברכה אחת מעין שלש".

אלא, אי אמרת ששלקות לאו במילתייהו קיימי, ובטל מהם שם "ירק". בשלמא בתחלה יש לומר שמברך עליו "שהכל נהיה בדברו". אלא לבסוף - מאי מברך? והרי אינו יכול לברך עליו ברכה אחת מעין שלש שהרי כבר אינו פרי, ובהכרח שרבי יוחנן סובר שירקות לאחר בישולם נשארים במצבם הקודם ביחס לברכה ועדיין שם ירק עליהם, ולכן בירך עליהם ברכה אחת מעין שלש. דוחה הגמרא: דילמא רבי יוחנן בירך עליו ברכת "בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא".

הוכחת התוס' על עצם השאלה

גדר מליח אינו בא לומר על היותו מלוח, אלא מליח היא צורה של בישול, והרי דינו כרותח, וכמו שהשלקות הן בישול יתר, הרי רתיחה אף היא בישול יתר, ולכן היה יכול רבי חייא בר אבא להביא ראייה מכך לשיטתו בגירסת רבו.

[דף לט עמוד א]

בצר ליה שיעורא -

היינו דוקא שלאחריו, דבעינן שיעור,
אבל בברכה שלפניו - אפילו פחות מכשיעור,
דאסור ליהנות בעולם הזה בלא ברכה,
בין לענין אכילה בין לענין שתיה,
אבל בברכה שלאחריו - בעינן שיעור מלא לוגמיו,
על כן יש ליזהר,
לשתות מכוס של ברכה מלא לוגמיו,
כדי שיברך לאחריו מעין ג' ברכות.

והר"י היה אומר,
בבורא נפשות - כיון דלאו ברכה חשובה היא,
אפילו בבציר משיעורא - מברכינן בורא נפשות רבות.

ולא נראה,
דכיון דבורא נפשות **תקנוה כנגד על הגפן,**
כי היכי דעל הגפן - **בעי שיעורא,**
בבורא נפשות רבות - **נמי בעי שיעורא.**

ובירושלמי,
ר' יוחנן היכי בריך אזית?
הא לא הוי שיעורא,
וקאמר משום בריה,
דאפילו לא אכל אלא פרידה אחת של ענב,
או פרידה אחת של רמון,
בעי ברוכי,
משום דבבריה - מברכין אפילו פחות מכזית,
וחולק על גמרא דידן,
כדמשמע הכא,
א"כ אין הלכה כמותו של ירושלמי.

וה"ר יוסף היה מפרש,
שהירושלמי אינו חולק על הגמרא שלנו,
דהכא מיירי שהוסר הגרעין ונמלח,
אם כן לא היה כבריתו,
אבל אם אכלו שלם,
אפילו אם היה פרידה אחת של רמון,
מברך עליו תחלה וסוף.
וגמרא ירושלמי היה סבור שהזית היה שלם,
ולכך הוצרך לתרץ באותו ענין,
דאכל פרידה דבריה הוה, ואינן חולקים יחד.

ועוד יש בירושלמי,
היכא דבריך אתורמוסא למיכליה,

ונפל מידיה ושקל אחרינא - בעי ברוכי זמנא אחריתי?

ופריך מאי שנא מאמת המים?

פירוש,

דמברך לשתות,

והני - אזלי, והני - אחריני נינהו,

וא"צ לברך פעם אחרת.

ומשני,

הכא - הוה דעתו מתחלה לזה,

שהיה יודע שילכו להן,

אבל בתורמוסא - לא ידע שיפלו מידו.

ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד,

משום דהוה ברכה לבטלה,

וכן נכון לומר על כל ברכה לבטלה - בשכמל"ו.

הגמרא מתקשה מה טעם ברך רבי יוחנן על זית שאין בו שיעור?

הגמרא מביאה את העניין בצורת קושי. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: רבי יוחנן - היכי מברך ברכה אחרונה על זית מליח? והא כיון דשקילא לגרעיניה, בצר ליה שיעורא! שהרי השיעור של "כזית" לברכה אחרונה כולל גם את הגרעין, ורבי יוחנן הרי לא אכל את הגרעין אלא רק את הפרי!?

עונה הגמרא בהבהרת שני יסודות, היסוד הראשון כיצד יש לשער בזית. והיסוד השני הוא מה היתה בדיוק המציאות, בניגוד למה שחשבת בתחילה. אמר ליה: מי סברת שיעור של כזית גדול בעינן לברכה אחרונה? כזית בינוני בעינן, וההוא דאייתו לקמיה דרבי יוחנן - זית גדול הוה, דאף על גב דשקלוה לגרעינותיה [שנטלו את הגרעין], פש ליה [נשאר ממנו] שיעורא של זית בינוני. דתנן: זית שאמרו לשער בו - לא קטן ולא גדול אלא בינוני, וזהו זית "אגורי". ואמר רבי אבהו: לא "אגורי" שמו, אלא "אברוטי" שמו, ואמרי לה: "סמרוסי" שמו. ולמה נקרא שמו "אגורי" - ששמנו אגור בתוכו, ועומד לצאת, ואינו כ"זיעה" בעלמא היוצאת משאר פירות שנסחטו.

התוס' מחלקים כי הדיון בגמרא היה דווקא לברכה אחרונה

מבארים התוס' שיש לצמצם את הדיון רק לברכה לאחר האכילה. שהרי כבר למדנו כי היסוד בברכה לפני האכילה, שהאדם יודע שהכל הוא של הבורא, ולכן חייב הוא לומר תודה, שהיא הברכה. ולכן אף שאין באכילתו שיעור, עליו לברך את הברכה הראויה לו. אבל לאחר שאכל, כאן כבר הצריכוהו שיהיה מה לחול על הברכה, ונדרש הוא שיעור.

מחדשים התוס', כי כלל זה הוא לא רק לגבי האכילה, אלא אף לגבי שתיה, שבה השיעור הוא מלוא לוגמיו, על מנת שיתחייב בברכה. ומתוך כך, מדגישים כי על מנת שיתחייב בברכה מעין שלוש, יש לו להיזהר לשתות כך בכוס של ברכה.

התוס' דוחים שיטת הר"י לברך ברכה אחרונה אף פחות משיעור

מביאים התוס' את דעת הר"י, שמכיוון שברכת בורא נפשות היא אינה חשובה, תיקנוה אף על פחות משיעור. ודוחים זאת. כי כל מה שתיקנוה, היה זה כנגד הגפן. וכמו שבמקור על הגפן היה נדרש שיעור, כך גם במה שנשתלשל שתיקנוה כנגדה.

ובתוס' הרא"ש הביא את הדיון לאחר המעשה עם רבי יוחנן בירושלמי "וירא שמים יחמיר שלא יאכל פחות מכשיעור להסתלק מן הספק, ויש להסתפק על ברכת בורא נפשות אם צריכה שיעור אם לאו, דדילמא דוקא ברכה אחת מעין שלש דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת הוא דבעיא שיעור למר בכדי אכילה ולמר בכדי שביעה אבל בורא נפשות רבות לא בעי שיעורא, והא דפריך הכא היכי בריך ר' יוחנן על כזית מליח משום דבצר ליה שיעוריה אליבא דר' חייא בר אבא פריך דאמר במילתיה קאי וצריך לברך עליו ברכה אחת מעין שלש, או דילמא לא נתקנה בנ"ר שהיא דרבנן אלא דומיא דברכה אחת מעין ג' שהיא מדאורייתא." וכן ההדגשה, כי הברכה אינה משתנה בשל חוסר שיעור. "ומתוך דברי ר"י משמע שאם אכל משבעת המינין פחות מכשיעור, ואינו יכול לברך עליו מעין שלש, שראוי לברך עליו בנ"ר, ולא נהירא לי דמסתבר שעל מין שראוי לברך עליו מעין ג' בשביל חסרון השיעור - לא שייך ביה ברכה אחרת."

ביאור הנהגת רבי יוחנן בירושלמי, והבאת שתי שיטות, האם הירושלמי חלוק על הבבלי או לא

ראשית נביא את מעשהו של רבי יוחנן (ברכות פ"ו ה"א). רַבִּי יוֹחָנָן נָסַב זֵיתָא לקח זית אחד וּבְרֵיךְ לְפָנָיו וּלְאַחֲרָיו. וַהֲוָה רַבִּי חִיָּיא בַּר וָוא מְסַתַּבֵּל בֵּיהּ. אֲמַר לֵיהּ רַבִּי יוֹחָנָן, בַּבְלַיָּיא בבלי לָמָּה אַתְּ מְסַתַּבֵּל בִּי? לֵית לִיךְ וכי אינך מסכים כֹּל שֶׁהוּא מִמִּין שִׁבְעָה טָעוּן בְּרָכָה לְפָנָיו וּלְאַחֲרָיו! אומרת הגמרא אִית לֵיהּ ודאי שר' חייא מסכים עם ההלכה הזאת וּמַה צְרִיכָה לֵיהּ? ומה היה הספק שלו? כלומר, מדוע היה מסתכל על ר' יוחנן מִפְּנֵי שֶׁגָּלְעִינְתּוֹ מְמַעֲטָתוֹ ואין בו שיעור לחייבו בברכה אחרונה. ושואל וְלֵית לֵיהּ לְר"י שֶׁגָּלְעִינְתּוֹ מְמַעֲטָתוֹ? וכי ר' יוחנן לא מסכים עם ההלכה שכאשר הגלעין ממעט משיעור, אינו מברך ברכה אחרונה? ועונה מַה עָבִיד לֵיהּ ר' יוֹחָנָן הדרך להסביר את מה שר' יוחנן עשה היא מְשׁוּם בְּרִייָה כלומר, לא אמרו חכמים שצריך שיעור לברכה אחרונה אלא אם אוכל חתיכה מדבר שלם, אבל אם אוכל בריה שלימה מברך אפילו אם אין שם כשיעור. מֵילְתֵיהּ דְּר"י אָמְרָה מדברי ר' יוחנן אנו יכולים ללמוד שֶׁכֵּן אֲפִילּוּ אָכַל פְּרֵידָה יחידה אַחַת שֶׁל עֲנָב, אוֹ פְּרֵידָה אַחַת שֶׁל רִימוֹן, שֶׁהוּא טָעוּן בְּרָכָה לְפָנֶיהָ וּלְאַחֲרֶיהָ.

התוס' מפרשים שני אופנים להבנת ההלכה. האופן הראשון שרבי יוחנן חלוק על גמרת הבבלי, וממילא אין הלכה כמותו, שהרי כאן היה צורך בשיעור, ועוד שהרי לא סתם רבי חייא התפלא ממעשיו. אמנם באופן השני יש חידוש ומתיקות. והדברים מנוסחים בתוס' הרא"ש באופן ייחודי. "והשתא, אי האי עובדא דתלמודא דידן הוי [ההוא] עובדא גופא דירושלמי - אם כן חולק תלמוד דידן על הירושלמי, וסבירא ליה, דאפילו בריה - בעי כזית, ותלמודא דידן - עיקר. אבל אפשר דשני מעשים היו, והאי דירושלמי היה הזית שלם כשהובא לפניו,

אף על גב דהשליך הגרעין, כיון שהובא שלם לפניו ונהנה מבריה שלימה, מה שדרך לאכול ממנה - יש כאן שיעור, אבל האי עובדא דתלמוד דידן, אפשר דהאי זית מליח שהובא לפניו - בלא גרעין היה. כי ההוא דסוף אין מעמידין (ל"ט ב') גבי זיתא גלוסקאה, דקתני ר' יוסי אומר, השלחין - אסורין. היכי דמי שלחין? א"ר יוסי בר חנינא, כל שאוחזה בידו וגרעינתה נשמטת, ובהך זית איירי הכא, הילכך - לא הוי בריה."

האם נדרש לברך מחדש כאשר מה שברך עליו נפל ובא לאכול דבר חדש?

מובא בירושלמי לגבי מי שברך על תורמוסים, ונפל ממנו, האם יצטרך לברך פעם נוספת על התורמוס הבא?

מובא בירושלמי, הן המקרה, הן השאלה האם לא ניתן להשוות זאת לאמת המים, והן החילוק ביניהם. ר' זְרִיקַן אָמַר, ר"ז בָּעֵי שאל אַהָן דְּנָסַב תּוּרְמוֹסָא זה שנוטל תורמוסים וּמְבָרֵךְ עֵילּוֹי וברך עליהם וְנָפַל מִינֵיהּ ונפל מידו מַהוּ מְבָרְכָה עֵילּוֹי זְמַן תַּנְיָינוּת? האם צריך לברך פעם שניה? האם הסיח דעתו מהברכה הראשונה? דנה הגמרא, מה הבעיה וכי מַה בֵּינוֹ לְבֵין אַמַּת הַמַּיִם? הרי מאז שברך על המים, באו מים אחרים, ולא מצינו שצריך לברך פעם נוספת! אָמְרִין דחו את הנסיון הזה תְּמַן שם, בשותה מאמת המים לְכָךְ כָּוֵין דַּעְתּוֹ מִתְּחִילָּה שהרי ידע שהמים זורמים ובאים מים חדשים בְּרַם הָכָא אבל כאן לא לְכָךְ כָּוֵין דַּעְתּוֹ מִתְּחִלָּה לא ידע שהתורמוס יפול ולא כיוון לכך.

אולם מאחר והתוס' ממשיכים עם אמירת ברוך שם כבוד מלכותו על ברכה לבטלה, הרי משמע שהכריעו כי מאחר וברך ולא היה מה לחול על הברכה, נמצא כי ברך בשוגג ברכה לבטלה, והברכה אינה תופסת על התורמוס השני, ולכן אמירת ברוך שם כבוד מלכותו הינה תיקון על האמירה הראשונה, וממילא יצטרך לברך ברכה נוספת, כי כלל לא כיוון לברך על התורמוס החדש בשעה שברך על התורמוס הקודם.

דורמסקין -

פירש"י פרונ"ש.

ולא נראה,
דבסמוך משמע דמברכין עליהן בורא פרי האדמה,
וא"כ בורא פרי העץ בעי ברוכי,
ונראה שהוא מין כרוב.

הסיפור עם תלמידי רבי חייא, ודיני קדימה בברכות – מהו הדורמסקין שמובא בסיפור

היה מעשה משמעותי ביותר עם שני תלמידי בר קפרא, והביאו לפני כרוב ודורמסקין ופרגיות, והוא נתן רשות לאחד מהם לברך. אלא שעל מנת שנבין היטב את מהלך הסיפור, יש להבין תחילה מהי כאן המציאות? ומה הכוונה לדורמסקין. ואכן רש"י מבאר שהמציאות היתה פרונ"ש שמשמעו שזיף יבש, והוא עצמו מתקשה בהבאת פירוש זה, כי הדיון בהמשך מדובר על פרי האדמה, והרי השזיף הוא בורא פרי העץ. וכלל לא היה מקום לשאלה.

ומתוך קושי זה מבארים התוס' שזה היה מין של כרוב. ויש הגיון בכך שהוא צמוד לכרוב, ובניגוד לו הפרגיות. ובתוס' הרא"ש הביא שמאחר והיה זה שלוק הברכה יוצאת מפרי האדמה ועוברת להיות שהכל נהיה בדברו.

על כל פנים מהבאת הסיפור, נוכל להביא בסוף ראייה לדברי התוס'. כי הכרוב בהיותו מזין, אפילו אם נאמר שברכתו רק שהכל, עדיין הוא גובר בכך על החביבות.

לימוד מהנהגת בר קפרא – שלכאורה מצד אחד הוא סבלן ומחנכם ומצד שני לא הוציאו שנתן

בר קפרא נתן רשות לאחד מהם לברך, ומדייקת הגמרא בסגנונה שמקדימה מילת מפתח חשובה קפץ וברך על הפרגיות. אלא שחבירו לגלג עליו, מדוע טעה ולא ברך את הברכה החשובה תחילה. וכאן בר קפרא כעס על שניהם, בתחילה הוא כעס יותר על המלגלג, ואולי מעולם לא טעם טעם בשר, ולכן החביבות כה גוברת אצלו? ואילו לאחר מכן כעס על המברך, שהיה צריך לשאול את בר קפרא, ואם לא מצד שמחזיקו לכם, לפחות שיתייחס לזקנתו. ושניהם לא הוציאו שנתן. ונראה לי כי קפץ הוא דילוג מעל הזמן, ולכן קפצו לו חייו. ולגלג הוא ההיפך מגלגל, ופעולת הלגלוג גרמה, שכאילו כל חייו התגלגלו במהרה. שהרי לכאורה אסור לכעוס, ולא הקפדן מלמד. אלא תנאי בסיסי בלימוד הוא המידות. לטעות מותר, וכפי שנראה כי לכל אחד מהם כן היה הגיון, אבל יש להקדים תחילה הנהגה מכובדת. וכאן נמצא ששניהם לא נהגו בכבוד. לא על הטעות הענישם בר קפרא, אלא על מידותיהם. המלגלג זה ברור, שלא כך האווירה הראויה בבית המדרש, גם כאשר חברך טועה. וגם הטועה הבעיה לא היתה בגוף הטעות, אלא בחוסר הכבוד שנהג. לא סתם הביטוי קפץ, מורה על מישהו חסר זמן, ועושה דברים שלא כסדר, אדרבא, למד לשאול, למד להשתמש במורה, וכזה תלמיד שחסרות לו מידות, אינו יכול לחיות. וזה פרט לפשט שתלמיד שהורה בפני רבו חייב מיתה, ואף בזה יש הגיון, שהוא מנסה לומר, שהרב ימות ואני אמלא את מקומו, הרי הוא הראשון למות. ועל דרך הצחות לא הוציאו את שנתן שללא רב אין חייו חיים, והם פסקו ללמוד וברוחניות זה כדוגמת המת, שהרי אף מגלים את הרב אם תלמידו בעיר מקלט, כי בלא לימוד הרי זה כאילו ניטלו חייו.

והגמרא מדגימה לאחר מכן מהי הסבלנות, וכי היה יכול להתפתח דיון מעניין אלמלא חוסר הכבוד, ומראה כי היה הגיון אצל כל תלמיד.

נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך -

ונראה **דמיירי בברכה שלפניו,**
דאי בשל אחריו,
הא אמרינן (חולין דף קו.),
דאין מזמנין על הפירות ומיירי בהסבו,
ואנו אין לנו שום הסבה אלא על הפת,
ולכך צריך לברך כל אחד על כל דבר,
הן בפירות הן ביין.

האופן שבר קפרא נתן לאחד התלמידים לברך, היא מחלוקת רש"י ותוספות

כתבו התוספות שמדובר באופן שהסבו יחדיו, ואולם אנו אין דרכינו להסב אלא לאכילת הפת ולכן צריך כל אחד לברך לעצמו ואין האחד מוציא את כולם ידי חובתם. והנה רש"י (ד"ה זקנה) פירש שמדובר כאן שאכלו זאת בתוך הסעודה והוזקקו לברך משום שאינם באים ללפת את הפת ולכן אינם נפטרים בברכתו. - הטעם שרש"י הוצרך לפרש כן ביאר תוספות רבינו יהודה החסיד שרצה ליישב בזה את מה שהוקשה לתוספות איך הוציא אחד את כל המסובים בברכתו והרי אין לנו הסיבה אלא בפת, ומשום כך פירש שמדובר כאן שאכלו זאת בעת הסעודה וכיון שהסיבה מועילה לפת היא מועילה כבר גם לכל מה שנאכל בשעת הסעודה.

התוספות מוכיחים על דרך השלילה

[התוס' בצניעותם, למרות ההוכחה שיביאו, אומרים רק בלשון ענוה "ונראה". וכאן הם מוכיחים בדרך השלילה, כלומר יש לנו שתי אפשרויות, ומאחר ולא ניתן לומר כאפשרות האחת, ממילא השניה היא הנכונה. ומילות המפתח הינן "דאי .. הא אמרינן", כלומר לא ניתן לומר זאת. והיופי שמרות ההוכחה החותכת, הרי הם מבארים כי כך נראה לנו לומר.]

חביב עדיף -

וכן הלכה,
אם יש לו שני מיני פירות לפניו,
חביב עדיף.

ובורא פרי האדמה עדיפא משהכל נהיה בדברו,
דמבוררת טפי וחשובה לעצמה מקרית,
ויברך על אותו המין ששייך בו פרי האדמה,
אף על פי שאותו המין שיש לברך עליו שהכל, חביב עליו.

ואם לפניו פירות **שהברכות שוות,**
ואחד מהן הוא מז' המינין,
יברך **תחלה** על אותו **של ז' המינין, דעדיפי.**

המעלה בסיפור הוא התמודדות מול שני עקרונות סותרים

אותו תלמיד בחר לברך תחילה על הפרגיות מאחר והיו חביבות עליו, ולא סתם חביבות אלא כפי שבר קפרא בצחות לשונו מדגים "חבירך דומה, כמי שלא טעם טעם בשר מעולם". מבחינתו הוא יכל להפעיל את הכלל של חביב עדיף, כי הוא חשב שהברכה על האפשרות השניה כרוב שלוק גם היא שהכל, ולכן היה רשאי להפעיל את הכלל של חביב עדיף. ואילו מי שלגלג עליו סבר ששלקות מברכים עליהם אדמה, וכך היה לו לנהוג.

התוס' אומרים כאן כמה כללים ומדגימים כיצד להתמודד עם כלל שהוא גובר על כלל אחר

[בתחילה התוס' מביאים כלל ראשון, שחביב עדיף הוא אכן כלל הלכתי. אלא שמיד הם מסייגים כלל אם יש לו שתי פירות לפניו, כלומר שהברכה היא שווה. לאחר מכן מביאים התוס' כי הכלל של השני נכון. והיופי הוא לא רק ההכרעה אלא הטעם שנקטו, מבוררת טפי, וחשובה לעצמה, שזה ברכת האדמה בניגוד לברכת שהכל. לאחר מכן אומרים התוס' כלל שלישי, עם היות שברכת אדמה עדיפה על ברכת שהכל, הרי יש לשים לב, כי אין בכוח החביב לנצח ברכה עדיפה. וכאן מביאים כלל רביעי, המעלה של שבעת המינים היא גם עדיפה, אך דווקא כשהברכות שוות.

אלא כאן יש מקום להבין מקרה שהתוס' לא כתבו מפורשות חביב מול שבעת המינים. האם בהיותו משבעת המינים זה דין בחביבות, או בבירור וחשיבות. וכאן מצד אחד ניתן לומר, שהכלל הראשון שחביב מנצח בברכות שוות גובר גם על שבעת המינים, או שמאחר וטובים וחביבים הם לכל העולם בטלה דעתו אצל כל אדם. והאמת שמאחר ויש כאן סברות מנוגדות זו אכן מחלוקת הרמב"ם שהחביב גובר על שבעת המינים, והרא"ש הסובר כי שבעת המינים גובר.]

מיא דסלקא כסלקא -

מברכין עליה בורא פרי האדמה,
אף על פי **שאין בה אלא מים וטעם הירקות,**
מברך עליהן כאשר יברך על הירקות,
אף על גב דאמרינן לעיל,
דמי פירות - זיעה בעלמא הוא,
יש לחלק.

ברכת מי הסלק – אינה מאבדת את גדר הירק

מביאה הגמרא אמר רב פפא: פשיטא לי, מיא דסלקא, המים שהתבשל בהם התרד וקיבלו מטעמו, ברכתם כברכת הסלקא עצמו, וכן מיא דלפתא ברכתם כברכת הלפתא בעצמו, וכמו כן מיא דכולהו שלקי ברכתם כברכת כולהו שלקי.

סגנון התוס' שעם היות ויש כאן חידוש בדבר

[התוס' מעירים שזה חידוש, כי יש כאן פעמיים מילים שמבטאות למרות שזה כך, ועדיין זה לא עוקר את ברכת האדמה. אע"פ וכן אף על גב. החידוש הראשון שלמרות שהרי יש כאן רק מים וטעם, ומדוע הברכה לא השתנתה? והחידוש השני הוא בהשוואה למי פירות, והעירו שיש לחלק ולא להשוות.]

טעמים שהובאו על מנת לבאר הטעם שמי שלקות מברכים עליהם אדמה

יש שניסו לבאר כי ניכר בהם טעם הירקות, ואין זה מרק, שכוונתו הוא המרק והוא העיקר. יש שניסו לבאר כי זה האופן הרגיל שאוכלים ירקות שהוא על ידי שליקתם, שזה בישול. יש שניסו לבאר כי עדיין הוא יכול ללפת את הפת עם המי ירקות, כדוגמת התבשיל. ומובא במהר"ם גם החילוק "מי שלקות, כיון שהמים סמיכים ביותר, ויש בהם ממשות מהירק שהתבשל בהם - נידונים כירק עצמו, וברכתם כברכתו, מה

שאין כן מי פירות, שאין בהם ממשות - ברכתם שהכל." ובכך ביאר הגדרה חדשה מדוע יש חילוק עם מי פירות, שזה נחשב כזיעא בעלמא.

פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ ופליגא דר' חייא -

וא"ת,
היכי מיירי?
אם יש שלמה לפניו,
הא אמרינן בסמוך, **דכ"ע - שלמה עדיף;**
ואי ליכא **אלא צנומה,**
היכי פליג עלה ר' חייא?
הא מסקינן לעיל (דף לז:),
פרורין אף על פי שאין בהן כזית,
מברכין עליהן המוציא,
הואיל ואית בהו תוריתא דנהמא.

וי"ל,
כגון דאיכא שלמה לפניו,
ובוצע ממנה צנומות,
רב חייא בר אשי סבר, דהוי כמו שלמה,
מאחר שהיא חביבה [מברך עליה],
ור' חייא ס"ל, צריך שתכלה ברכה עם הפת,
ואם כן בעינן שתכלה הברכה עם בציעת הפת,
וכיון שבצועה קודם לכן - שלמה עדיף,
אבל אי ליכא שלמה,
מודה שיברך על הפרורים, המוציא לחם מן הארץ.

ביאור מחלוקת האמוראים בברכה על פת צנומה ובאיזה מקרה בדיוק דיברו

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים. אמר רב חייא בר אשי: פת צנומה, [פרוסה יבישה של לחם] שנשרתה בקערה - מברכין עליה "המוציא", ופליגא דרבי חייא. דאמר רבי חייא: המברך על הפת צריך שתכלה ברכה [שיסיים את ברכת המוציא] יחד עם גמר פריסת הפת, נמצא אם כן שכדי לקיים דין זה יש לברך על פת שלימה, ושלא כדעת רב חייא בר אשי.

מתקיף לה רבא על רבי חייא: מאי שנא צנומה שאמרת דלא לברך עליה אלא יש להעדיף פת אחרת, משום דכי כליא ברכה [כשהוא מברך את הברכה כולה עד לסיומה] אפרוסה קא כליא ולא על שלמה. הרי כשמברך על הפת השלימה נמי, כי קא גמרה הברכה [כשמסיים את הברכה] אפרוסה גמרה ולא על שלמה ואיזה מעלה אם כן יש במה שמברך על שלמה? אלא אמר רבא: מברך על הפת בעודה שלימה, ואחר כך, לאחר סיום הברכה - בוצע. ונמצא שבשעת סיום הברכה הפת עדיין בשלימותה.

נהרדעי עבדי כרבי חייא, שעם סיום הברכה היתה הפרוסה מופרדת מהפת. ואילו רבנן עבדי כרבא. שבצעו את הפת לאחר סיום הברכה.

אמר רבינא, אמרה לי אם [אמי]: אבוך - עביד כרבי חייא. דאמר רבי חייא: צריך שתכלה ברכה עם הפת. ורבנן עבדי כרבא. והלכתא כרבא, דאמר: מברך - ואחר כך בוצע

התוס' תמהו והרי דין זה נאמר קודם ומתוך כך סללו הבנה אחרת

פירשו התוספות, שרב חייא בר אשי לא בא להשמיענו שאפשר לברך על פת צנומה ברכת המוציא שהרי דין זה למדנו כבר לעיל (לז ב) בסוגית "חביצא" שעל פירורים פחותים מכזית מברכים המוציא אם יש בהם תואר לחם, וכמו כן יקשה איך חולק עליו רבי חייא בזה.

אלא הנידון שבו עוסק רב חייא בר אשי הוא, באחד שהיו לפניו פת שלמה ופת צנומה בקערה שחביבה יותר, ומשמיענו רב חייא בר אשי שיברך על הפת הצנומה אף על פי שאינה שלמה משום שמעלת ה"חביב" עדיפה. ורבי חייא החולק וסובר שצריך לברך על השלמה, טעמו משום שאף שמעלת ה"חביב" עדיפה ממעלת ה"שלם", מכל מקום, כיון של"שלם" ישנה מעלה נוספת שניתן לסיים את הברכה עם בציעת הפת - יש להעדיף משום כך את השלם ולברך עליו.

[דף לט עמוד ב]

והלכתא כרבא דמברך ואח"כ בוצע -

פירוש,
שלא יפריש הפרוסה מן הפת **עד אחר הברכה.**
ויש שנוהגין לברך ברכת המוציא קודם שיחתוך,
כדי שתהא הפת שלמה בשעת ברכה,
ואין המנהג נכון לעשות כן,
דהוי היסח הדעת בין הברכה לאכילה.

ומיהו **בשבת נכון להחמיר,**
ולברך קודם שיחתוך,
שלא תשמט ידו לבצוע קודם שתכלה הברכה,
שאז לא יהיה לו לחם משנה.

ובפרק שלשה שאכלו (לקמן דף מז.),
מסקינן,
דבעינן **עד שתכלה אמן מפי העונין,**
שלא יחתוך קודם.

ויש שמביאים ראיה,
שצריך לסיים הברכה קודם שיחתוך,
מדתני רבי חייא בירושלמי,
אין מברכין על הפת,
אלא בשעה שהוא פורס.
והיינו משום שאם יפרוס קודם הברכה,
שמא תפול הפרוסה מידו,
ולא יוכל לאכול פרוסה אחרת שיבצע בלא ברכה,
אלא יצטרך לחזור ולברך,
ויש כאן ברכה לבטלה.
אבל אם (לא) **היה צריך לברך על כל הפת,**

ולא יוכל לפרוס קודם הברכה,
אז אם תפול הפרוסה מידו,
אינו מברך על פרוסה אחרת, ויפטר בברכה ראשונה.

הגמרא הכריעה בשיטת רבא, בניגוד לשיטת רבי חייא באופן הברכה בבציעת הפת

בגמרא מצינו מחלוקת אמוראים באופן הברכה על בציעת הלחם. שיטת רבי חייא היא המברך על הפת צריך שתכלה ברכה [שיסיים את ברכת המוציא] יחד עם גמר פריסת הפת. אלא אמר רבא: מברך על הפת בעודה שלימה, ואחר כך, לאחר סיום הברכה - בוצע. ונמצא שבשעת סיום הברכה הפת עדיין בשלימותה. נהרדעי - עבדי כרבי חייא, שעם סיום הברכה היתה הפרוסה מופרדת מהפת. ואילו רבנן עבדי כרבא. שבצעו את הפת לאחר סיום הברכה. אמר רבינא, אמרה לי אם [אמי]: אבוך - עביד כרבי חייא. דאמר רבי חייא: צריך שתכלה ברכה עם הפת. ורבנן עבדי כרבא. והלכתא כרבא, דאמר: מברך - ואחר כך בוצע.

התוס' באים לשלול מנהג לברך קודם החיתוך, והחילוק שיש לבצע בשבת

כתבו התוספות שיש הנוהגים שלא לחתוך אפילו מעט קודם הברכה, ואין זה מנהג נכון כי גורם בכך להיסח הדעת [לכאורה כוונתם ל"הפסק"] בין הברכה לאכילה, [ובלשון תוס' הרא"ש "ולא נהירא, משום דחשיב הפסקה מה שמתאחר לחתוך הלחם ושוהה בין ברכה לאכילה, אלא חותך ואין מפריד הפרוסה עד לאחר הברכה."].

ואולם בשבת יש חשש שמא כשיחתוך מעט קודם הברכה תשמט ידו ותחתך הפת לגמרי ואז מלבד מה שיפסיד את מעלת ה"שלמה" יפסיד גם את קיום מצות "לחם משנה" לכן שלא יחתוך כלל, [וראה במגן אברהם (רע"ד סק"א) שהמדקדקים נוהגים שבשבת מעבירים את הסכין על גבי הפת קודם ברכה, וכתב הלבושי שרד שם שזהו מהטעם המבואר בתוספות שחוששים שמא תשמט ידו, ולכן אינם חותכים כלל, אלא מעבירים הסכין בהעברה בעלמא].

התוס' מביאים את המסקנה בפרקים הבאים

"אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים.", ומבארים כי אפילו החיתוך כלומר הבציעה הוא לאחר שענו כבר אמן. והכוונה היא חיזוק למה שאמר, לא שלא יתחיל כלל לחתוך, אלא רק גמר הבציעה צריכה להיות אחר האמן. ומאחר ואנו רואים כי יש הפסק בין הברכה לתחילת אכילתו, הרי ההפסק הוא ממש גדול, מאחר ובאמצע יש גם להמתין לאמן מפי כל השומעים, לכן ראוי שתחילה יחל לבצוע רק שלא יסיים בכך, עד אחר האמן של כולם.

התוס' מביאים מהירושלמי חשש ברכה לבטלה

נביא תחילה לשון הירושלמי. תַּנִּי ר' חִיָּיא, אֵין מְבָרְכִין עַל הַפַּת אֶלָּא בְּשָׁעָה שֶׁהוּא פּוֹרֵס שברור לו שיאכל את הפת הזה, אבל קודם לכן לא יברך שמא יזדמן לו פת אחר אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר וָוא, הָדָא אָמְרָה זאת אומרת, מכאן אנו יכולים ללמוד אַתָּן דְּנָסַב עִיגּוּלָא וּמְבָרֵךְ עֵילּוֹי מי שקנה ככר לחם ובירך עליו וְהָכָא לָא אָתֵי בְּיָדֵיהּ וקרה שאותו ככר נלקחה ממנו ואח"כ חזרה אליו צָרִיךְ מְבָרְכָהּ עֵילּוֹי זְמַן תַּנְיָינוּת צריך לברך עליו פעם שניה אָמַר רַבִּי תַּנְחוּם בַּר יוּדָן, צָרִיךְ לוֹמַר בָּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ לְעוֹלָם וָעֶד על הברכה הראשונה שֶׁלֹּא לְהַזְכִּיר שֵׁם שָׁמַיִם לְבַטָּלָה.

אולם התוס' הרחיבו, כי יש שני מצבים. אם כבר חתך והפריד את הפרוסה, הרי הברכה הולכת על הפרוסה, ואם היא כעת תיפול, לא תועיל הברכה על הפרוסה הבאה, שהפרוסה הראשונה כבר קבעה לעצמה את הברכה, ולכן יאלץ לבצע ברכה נוספת כעת, ונמצא שיש לו ברכה לבטלה.

וזה מה שהובא בירושלמי קודם לגבי ברכת תורמוסים. ר' זְרִיקָן אָמַר, ר"ז בָּעֵי שאל אַהָן דְּנָסַב תּוּרְמוֹסָא זה שנוטל תורמוסים וּמְבָרֵךְ עֵילּוֹי וברך עליהם וְנָפַל מִינֵיהּ ונפל מידו מַהוּ מְבָרְכָהּ עֵילּוֹי זְמַן תַּנְיָינוּת? האם צריך לברך פעם שניה? האם הסיח דעתו מהברכה הראשונה? דנה הגמרא, מה הבעיה וכי מַה בֵּינוֹ לְבֵין אַמַּת הַמַּיִם? הרי מאז שברך על המים, באו מים אחרים, ולא מצינו שצריך לברך פעם נוספת! אָמְרִין דחו את הנסיון הזה תְּמַן שם, בשותה מאמת המים לְכָךְ כָּיוֵן דַּיְעָתּוֹ מִתְּחִילָּה שהרי ידע שהמים זורמים ובאים מים חדשים בְּרַם הָכָא אבל כאן לא לְכָךְ כָּיוֵן דַּיְעָתּוֹ מִתְּחִלָּה לא ידע שהתורמוס יפול ולא כיוון לכך.

ובתוס' הרא"ש ניסח היטב את החילוק שראוי לו לברך תחילה על כל הפת. "ונראה פירוש הירושלמי, דהא דאין מברכין על הפת, אלא בשעה שהוא פורס, היינו טעמא, שאם יפרוס קודם ברכה, שמא תפול הפרוסה מידו ותאבד, ויצטרך לחזור ולברך על פרוסה אחרת, ויש כאן ברכה לבטלה, אבל כשהוא מברך קודם פריסה על כל הפת, אם תפול הפרוסה מידו - יפרוס פרוסה אחרת, ולא יצטרך לברך."

מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין -

פירש רש"י,
אם הפתיתין והשלמין **שוין - יברך על איזה שירצה.**
ואם **הפתיתין גדולים,**
צריך לברך על הפתיתין - לפטור את השלמין.
ור' יוחנן אומר,
על השלמין - מצוה מן המובחר,
אפילו אם הפתיתין גדולים טפי.

ותימה,
א"כ סברא הפוכה,
דלרב הונא פתיתין שהם **גדולים עדיפי,**
ולרבי יוחנן **שלמין עדיפי,**
ואין סברא לומר, דפליגי בהפוך סברות.

ועוד תימה,
אמאי שינה בסמוך לשונו?
דנקט לשון פרוסה של חטין.

ע"כ פירש רבינו תם,
דמיירי בפתיתין גדולים ושלמים קטנים,
וה"פ,
אמר רב הונא מברך **על הפתיתין,**
כלומר אם ירצה,

והוא הדין **על השלמין אם ירצה,**
ורבי יוחנן אמר **שלמין עיקר.**

וכן הלכה כרבי יוחנן,
דהא רב ורבי יוחנן - הלכה כרבי יוחנן,
וכל שכן לגבי רב הונא שהלכה כמותו,
שהיה תלמידו של רב,
דדוקא באמוראי בתראי אמרינן **הלכה כבתראי.**

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים מה להעדיף פתיתים וגדולים או שלמים

איתמר, הביאו לפניהם פתיתין של לחם וככרות לחם שלמין, אמר רב הונא: במקרה שהפתיתים שוים בגדלם לשלמים, אם רוצה מברך המוציא על הפתיתין ופוטר בברכתו את השלמין. ובמקרה שהפתיתים גדולים יותר מהשלמים אזי חייב הוא לברך בדוקא על הפתיתים ולפטור בכך את השלמים, ורבי יוחנן אמר: בין כשהפתיתים שוים בגודלם לשלמים ובין אם הם גדולים מהשלמים שלמה - מצוה מן המובחר לברך עליה, ולפטור על ידה את הפתיתים.

אבל, אם היו לפניו פרוסה של חטין ופת שלמה מן השעורין - דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין שהיא משובחת מהשעורים, ופוטר על ידה את הפת השלמה של שעורין

התוס' מבארים מתי גם רב הונא יודה בסברתו לרבי יוחנן

לדברי רש"י, נמצא שלדעת רב הונא אין שום מעלה ב"שלם" יותר מפרוסה. ואולם התוספות פירשו שמדובר כאן במקרה שהפתיתים גדולים מהשלמים, ובזה סובר רב הונא שאין ל"שלם" מעלה כנגד הגדול ועל איזה מהם שירצה מברך, ואילו רבי יוחנן חולק וסובר ששלמה מצוה מן המובחר, אבל כשהפתיתים שוים בגודלן ל"שלם" גם רב הונא מסכים שיש לברך על השלם מפני מעלתו.

התוס' מלמדים אותנו כלל איזו סברא אינה יכולה להיאמר

[מילות המפתח "אין סברא לומר" מצויות בתוס' למעלה מחמישים פעמים. וכאן נעמדים התוס' כיצד מגיעים למחלוקת, ומה לא ניתן לחלוק. כלל אינו סביר, שתהיה סברא מנוגדת. שהאחד יעדיף דווקא גדולים והשני יעדיף דווקא שלמים. התוס' מגדירים את זה שאלו היפוך סברות, ושוללים כי המחלוקת בנויה על כך. ובכך מדגישים התוס' לא רק את הדרך הישרה בלימוד, אלא איזו דרך כלל אינה יכולה להיאמר. שזה עומק הלמדנות.

ובגוף הדברים, הרי ברור כי גם רב הונא סובר ששלם עדיף מפרוסה, וכן רבי יוחנן סובר כי הגדול עדיף מהקטן. אלא שלהגיע לפלוגתא כה רחוקה, בה לרב הונא הגדול עדיף מהשלם ואילו רבי יוחנן שהשלם עדיף על הגדול. ואכן בפני יהושע התקשה, שזאת דרך המחלוקת הרגילה שכל אחד מעדיף עניין אחר.]

התוס' מראים לנו שימוש בכללי פסיקה, והיכן ניתן לומר קל וחומר, וכן ליישב סתירה בכללי פסיקה של אמוראים

[התוס' כאן בעצם משתמשים בשלושה כללי פסיקה, ומהם באים להכרעה כי כאן ההלכה היא כרבי יוחנן. כלל ראשון - רק משלב האמוראים האחרונים רבא ואביי, אומרים כי האמורא שמע את קודמיו, ואם חולק על הקדמונים - הלכה כמותו. בתוך כלל זה שעד תקופת רב ורב הונא ההלכה היא כרב ולא כרב הונא התלמיד. כלל שני - בין אמוראי הדור הראשון ההלכה היא כרבי יוחנן כולל נגד רב. כלל שלישי - ניתן להפעיל קל וחומר, שאם ההלכה היא כרבי יוחנן לעומת רב, הרי וודאי שההלכה היא כמו רבי יוחנן לעומת רב הונא תלמידו של רב.]

אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורים ד"ה מברך על הפרוסה של חטין -

דחישי עדיפי, משום דאקדמיה קרא,
אבל פתיתין ושלמין **ממין אחד,**
אפילו יהיו הפתיתין מפת נקיה,
והשלמין מפת קיבר,
מברך על השלמין כדאיתא בתוספתא (פרק ד),
שלמין דגלוסקאות ושלמין דבעל הבית,
מברך על השלמין דגלוסקאות,
פרוסה דגלוסקאות **ושלמין דבעל הבית,**
מברך על השלמין דבעל הבית.

פת כשר ופת של נכרי,
מברך על הכשר (תחלה),
וכן אמרינן בירושלמי,
פת טהור ופת טמא - מברך על הטהור,
אבל אם **פת של נכרי חביב ונקי,**
ופת של ישראל - אינו חביב,
מברך לאיזה שירצה,
כדאיתא בירושלמי,
פת נקי טמא ופת קיבר טהור - מברך לאיזה שירצה.

אבל רבינו שמשון,
צוה לסלק הפת לבן של נכרי מעל השלחן,
עד לאחר ברכת המוציא.
שני שלמין ממין אחד,
אם אחד יותר נקי,
מברך על הנקי דחביב ליה טפי.

יש לברך על חטים, שזה העיקר וגובר על עדיפויות קטנות

לומדת הגמרא - אבל, אם היו לפניו פרוסה של חטין ופת שלמה מן השעורין - דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין, שהיא משובחת מהשעורים, ופוטר על ידה את הפת השלמה

של שעורין. מאחר והפסוק של שבעת המינים פותח בחיטה ומקדים לשעורה, הרי יש כאן חשיבות בצורה משמעותית. ואפילו החיטה רק פרוסה ואילו השעורה הינה פת שלימה.

בתוספות מבואר, שהפרוסה שוה בגודלה ל"שלמה" ואולם בתוספות הרא"ש כתב שהפרוסה קטנה מהשלמה ואף על פי כן היא עדיפה מאשר השלמה של שעורים,

הסתכלות על העדיפות של החיטה לעומת השעור משני טעמים

תוספות מבארים שחשיבות החטים נובעת מכך שבפסוק שמנה את שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, התורה הקדימה את החטה לשעורה. ואף לדעת רבי יוחנן שיש חשיבות ל"שלם" חשיבות החטה עדיפה, ולכן פרוסה מן החטה עדיפה מ"שלם" של שעורה. והוסיפו התוספות שזהו דוקא בפרוסה מן החטים כנגד שלמה מן השעורים, אבל בפת ממין אחד - אזי אף אם אחת מהם פרוסה אבל נקיה, ואילו השניה שלמה ואינה נקיה - השלמה עדיפה, והוכיחו זאת מדברי התוספתא. [בתוספות מבואר שהשלמה עדיפה אפילו אם הפת השניה גם נקיה יותר וגם גדולה יותר].

ואולם רבינו יונה והריטב"א בהלכותיו (פ"ב ה"ג) - פירשו את מעלת פרוסת החטים, בכך שהיא נקיה יותר מפת של שעורים, ולא משום שהחטה מוקדמת בפסוק. ולדבריהם גם בפת ממין אחד שאחת מהם נקיה יותר אך אינה שלמה, ואילו השניה שלמה אך אינה נקיה יש לברך על הנקיה גם לדעת רבי יוחנן.

התוס' דנים על עדיפויות משני סוגים אחרים נוכרי לעומת ישראל ורמת הנקיות

מחמת הצנזור הכוונה בפת כשר שזה פת ישראל. וכאן יש שלושה אופנים. האופן האחד שנזהר מפת נוכרים, וכמו רבינו שמשון שממש ציווה לא להשאיר על השולחן. האופן השני - במצב בו שניהם שווים, ואז גובר הישראל. אבל באופן השלישי, במצב בו אוכל גם פת נוכרים והוא עדיף שהוא נקי - רשאי לברך עליו תחילה. ואין זה מהתוספתא, ומעט נסמך על הירושלמי. כי פת של נוכרים התירוה, ולא גוזרים באופן שלא התקבלה ברוב המקומות. אבל כאשר הם שווים, וודאי ראוי לו להעדיף פת ישראל, אך לא כשהפת שלהם עדיפה הין בהיותה שלם ונקי. ויש דיון נוסף לגבי שיש פער בינו ולבין האורח.

כתנאי כו' -

פירש רש"י,
חצי בצל גדול - **קרי חשוב,**
לפי שיש בו יותר מבצל קטן שלם.

ולא נראה,
דהא לכאורה משמע,
דלהכי נקט חצי בצל גדול,
משום דיש בחצי בצל גדול,
כמו בקטן שלם ולא יותר.

ועוד,
דאם כן לא הוי דומיא דחשוב,
דגבי פרוסה של חטין,
דקאי עלה דהתם שוין הם.

ויש לפרש,
דכהדדי שוין הם,
אבל דגדול - טוב יותר לאכילה מן הקטן.

ועוד פירש רש"י,
דמייתי תנאי אסיפא,
דמברך על הפרוסה של חטין,
ופוטר את השלמה של שעורים,
ומר סבר - חשוב עדיף,
ומר סבר - חטין **דמקדמי בקרא עדיפי.**
אבל א"א לפרש דחטין עדיפי,
משום שפת של חטין, חשוב מפת של שעורים,
דהא פירש,
דבמין אחד, פת נקיה ופת קיבר - **השלם עדיף.**

הגמרא רצתה לבאר שיש לראות בהלכה שניסינו לומר שאין בה חולק מחלוקת תנאים

בתחילה הציגה הגמרא, שאין מחלוקת בין רב הונא ורבי יוחנן בציור הבא. פרוסה של חטין ופת שלמה מן השעורין - דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין שהיא משובחת מהשעורים, ופוטר על ידה את הפת השלמה של שעורין. אלא שכאן מגיע רבי ירמיה בר אבא, ומעמיד זאת שאינה ללא חולק, אלא שהיא מחלוקת תנאים. שכך שנינו במסכת תרומות: מי שבידו לתרום בצל קטן שלם או חצי בצל גדול תורמין בצל קטן שלם, אבל לא חצי בצל גדול, על אף שבחצי הגדול יש שיעור גדול יותר. רבי יהודה אומר: לא כי, אלא יש להעדיף ולתרום חצי בצל גדול מאשר לתרום בצל קטן שלם. מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר [רבי יהודה] סבר - חשוב עדיף משלם, ולכן עדיף לתרום לכהן חצי בצל גדול, ומר [תנא קמא] סבר - שלם עדיף מחשוב ולכן עדיף לתרום לכהן בצל שלם.

התוס' מביאים בתחילה את פירוש רש"י

החשיבות הוא בכמות, שעם היות והוא רק חצי, הרי החצי עצמו הוא כה גדול עוד יותר מבצל קטן שלם. דוחים התוס' סברא זו, וכן כתב בהגהות הב"ח - פירוש, דהווה ליה לומר, אבל לא גדול שאינו שלם, לאיזו צורך נקט חצי? ומכך מסיקים התוס', שעם היות וזה גדול, הרי מאחר והוא רק מחצית הרי בכמות הוא שווה לקטן. ולכן לא הביאו לשון של פרוסה, אלא הקטינו אותו עד מחצית על מנת להשוות את הכמות.

עניין נוסף שדרכו התוס' ידחו את רש"י

רש"י מפרש לשיטתו, שהעיקרון בשאלת 'פרוסה של חטין ושלמה מן השעורין' הוא העיקרון בברייתא של ר' ירמיה בר אבא. אבל רש"י עצמו פירש, שהפרוסה של חטין וכו' שווה לשלמה מן השעורין, ומעלת החטה אינה תלויה בכמותה. והברייתא עוסקת בשני מאכלים שמעלת האחת נמדדת על פי כמותה.

ומתוך קושי זה מחדשים התוס' עניין נוסף של עדיפות, שאינו קשור רק לכמות או איכות אלא שמאחר והבצל הגדול

טעים יותר, לכן כאן אכן מעמידים שהכמות שווה, ההכרעה אינה מצד איכות של חשיבות, אלא של טעם.

החילוק הוא האם אנו הולכים על מין אחד ומוצאים בו עדיפויות או רק בשני מינים

ולכן אי אפשר לפרש את עדיפות 'הפרוסה' משום שחטה חשובה משעורין. שכן ציטטנו בד"ה 'אבל פרוסהי תוספתא שמעדיפה פת שלימה מקמח לא נקי, על פני פרוסה מקמח נקי מאותו מין. ומאחר שחטה ושעורה - הן כמין אחד לענין חשיבות, שכן שניהם מובאים בפסוק, דינם כדין פת קיבר ופת נקי.

ומר סבר שלם עדיף -

וא"ת,
מנא ליה?
הא איכא למימר **דחטין - חשיבי טפי, משום דאקדמיה קרא.**

ויש לומר,
דהכי מדמה,
דהתם אף על **גב דמסברא חשוב לכהן עדיף**,
דכתיב (במדבר יח) בהרימכם את חלבו ממנו,
ואפילו הכי קאמר דשלם עדיף,
ה"נ נימא,
שלם עדיף מפתיתין של חטין,
אף על גב **דאקדמיה קרא.**

והדין עם רש"י,
שלא רצה לפרש כתנאי,
אפלוגתייהו דרבי יוחנן ורב הונא,
שהרי למאי דמפרש רש"י לרב הונא כשהן שוין, מברך על איזו שירצה,
א"כ לא קפיד אחשיבות ולא אשלמות,
וא"כ מאי כתנאי איכא?

ולפירוש ר"ת נמי,
דפירש, **דמברך על הפתיתין גדולים אם ירצה,**
ואי בעי בריך על השלמים קטנים,
אלמא לא חשיב ליה עדיף,
אלא כי הדדי נינהו לרב הונא,
וא"כ לא מצי קאי כתנאי אפלוגתא דפתיתין.

מאחר והתוס' יצדיקו את רש"י על מה נסובה מחלוקת התנאים יש להקדים תחילה את מחלוקת האמוראים

איתמר, הביאו לפניהם פתיתין ושלמין; אמר רב הונא: מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין, ורבי יוחנן אמר: שלמה מצוה מן המובחר. התוספות פירשו, שמדובר כאן במקרה שהפתיתים גדולים מהשלמים, ובזה סובר רב הונא, שאין ל"שלם" מעלה כנגד הגדול, ועל איזה מהם שירצה - מברך, ואילו רבי יוחנן חולק וסובר, ששלמה מצוה מן המובחר, אבל כשהפתיתים שוים בגודלן ל"שלם" - גם רב הונא מסכים שיש לברך על השלם מפני מעלתו.

נחלקו מה עדיף לברך תחילה את האיכותי יותר אף שאינו שלם או את השלם

לאחר שהביאה הגמרא כמה דעות, כלומר מחלוקת אמוראים, התבאר שיש לקשר זאת כבר למחלוקת תנאים. אמר רבי ירמיה בר אבא: הלכה זו שאמרנו ללא חולק, שיש להעדיף לברך על פרוסת החיטים המשובחת על פני הפת השלימה של השעורים - כתנאי, במחלוקת תנאים היא שנויה.

שכך שנינו במסכת תרומות: מי שבידו לתרום בצל קטן שלם או חצי בצל גדול - תורמין בצל קטן שלם, אבל לא חצי בצל גדול, על אף שבחצי הגדול יש שיעור גדול יותר. רבי יהודה אומר: לא כי, אלא יש להעדיף ולתרום חצי בצל גדול מאשר לתרום בצל קטן שלם. מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר [רבי יהודה] סבר - חשוב עדיף משלם, ולכן עדיף לתרום לכהן חצי בצל גדול, ומר [תנא קמא] סבר - שלם עדיף מחשוב, ולכן עדיף לתרום לכהן בצל שלם.

מקשים התוס', כיצד ניתן לסבור כי השלם עדיף?

מקשים התוס', מהיכן יכולה להיות הסברא כי השלם עדיף? שאפילו שנאמר כי בתוך גדר הכמות הרי שלם הוא בחינת איכות אחרת, ואפילו שהוא קטן יותר. הרי מאחר ודנים אנו על לנסות ללמוד זאת כהכרעה בין פרוסה של חטין ושלימה של שעורין, הרי יש בחינת איכות משמעותית יותר, והיא שהחיטה מוקדמת בפסוק ארץ חטה ושעורה. ולכן יש לה חשיבות גדולה יותר, ובחינת איכות זו הינה משמעותית הרבה יותר מגדול לעומת השלם.

דלשון פרוסה - משמע חצי השלם, כמו אחד שלא יטול פרוס, וכמו מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס, ולהכי נקט לעיל פתיתין והכא פרוסה, אף על גב דפרוסה של חטין קטנה - צריך לברך עליה תחלה, משום דכל הקודם בפסוק קודם לברכה

מתרצים התוס' שבשני הצדדים יש סברא לחשיבות, ואף על פי כן - אנו הולכים אחר השלימות

כאשר יש כהן אומר הפסוק בפרשת קרח וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בַּהֲרִימְכֶם אֶת־חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ, ומזהיר את הלויים ליתן את המשובח, כלומר האיכותי יותר. וזה עצמו גורר שמסברא לכהן יהיה עדיף האיכות. ולמרות סברא זו תנא קמא מעדיף את השלם. ובדיוק אותו דבר שאנו מעדיפים את השלם למרות שמבחינת הפסוק הסדר הקובע היה שהיינו צריכים לבחור בחיטה. וזו ראיית האיכות, תנא קמא יעדיף את השעורים בהיותה שלימה.

התוס' סוללים הן לשיטת רש"י והן לשיטת ר"ת, שלא ניתן לבאר כי מחלוקת התנאים קשורה עם מחלוקתם של רב הונא ורבי יוחנן

השיטה היא להוכיח על דרך השלילה. כי למי שסובר שלדעת רב הונא רשאי לבחור לברך על מה שירצה, מכיוון שיש בכל אחד צד, סימן שאין כאן לא חשיבות ולא שלימות, והרי דווקא על זה נחלקו התנאים. וגם לשיטת ר"ת שיכול הוא לבחור בין הפתיתים הגדולים והשלמים הקטנים, הרי

אין כאן הכרעה לאף צד, וממילא לא שייכת כאן מחלוקת התנאים.

כל היכא דאיכא כהן כ"ע לא פליגי דחשיב עדיף -

ונהי דלעיל קאמר פתיתין גדולים ושלמים קטנים,
דמברך על השלמים,
היינו דוקא לברכה,
דלא איכפת ליה שיברך בגדול,
דלמה יברך בגדול, הואיל ואינו נקי מזה,
אבל **גבי נתינה לכהן,**
איכא נפקותא,
דיתן לו הגדול **החשוב טפי, דניחא ליה.**

מה יש להעדיף חשוב מול השלם, ומה דינו כשיש כהן

אם היו לפניו פרוסה של חטין ופת שלמה מן השעורין - דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין שהיא משובחת מהשעורים, ופוטר על ידה את הפת השלמה של שעורין. אמר רבי ירמיה בר אבא: הלכה זו שאמרנו ללא חולק, שיש להעדיף לברך על פרוסת החיטים המשובחת על פני הפת השלימה של השעורים - כתנאי, במחלוקת תנאים היא שנויה.

שכך שנינו במסכת תרומות: מי שבידו לתרום בצל קטן שלם או חצי בצל גדול תורמין בצל קטן שלם, אבל לא חצי בצל גדול, על אף שבחצי הגדול יש שיעור גדול יותר. רבי יהודה אומר: לא כי, אלא יש להעדיף ולתרום חצי בצל גדול מאשר לתרום בצל קטן שלם.

מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר [רבי יהודה] סבר - חשוב עדיף משלם, ולכן עדיף לתרום לכהן חצי בצל גדול, ומר [תנא קמא] סבר - שלם עדיף מחשוב ולכן עדיף לתרום לכהן בצל שלם.

דוחה הגמרא: היכא דאיכא כהן שאפשר לתת לו את התרומה מיד - כולי עלמא לא פליגי דחשוב עדיף. וממילא גם לענין ברכה כולי עלמא מודים שפרוסה של חטים עדיפה משלמה מן השעורים מחמת חשיבותה.

כי פליגי תנא קמא ורבי יהודה במקום דליכא לפנינו כהן ליתן לו את התרומה מיד, ויש חשש שעד שיִמָּצֵא הכהן התרומה תתקלקל, ובזה בלבד סובר תנא קמא שאין עדיפות ל"חשוב", אלא יש להעדיף בצל שלם הנשמר יותר מאשר חצי בצל. דתנן: כל מקום שיש כהן - תורם מן היפה, וכל מקום שאין כהן - תורם מן המתקיים, כדי שיוכל ליתן לכהן לכשיזדמן לו. רבי יהודה אומר: אין תורם אלא מן היפה אפילו במקום שאין כהן לפניו.

התוס' מחלקים בין נתינה לברכה

התוס' מתייחסים לסוגיה הקודמת, לשיטת רבי יוחנן השלמה - נקרא מצווה מן המובחר, ולכן אף שהפתיתים הלא שלמים גדולים מהשלם, הרי לא הכמות הגודל יוצר את החשיבות. ואיכות נוספת היא הגישה של נקי. ולכן רשאי הוא לברך גם על השלם, אבל לא מפריע לנו שיברך בגדול.

אולם כאשר יש לנו כהן, הנתינה בשעה שיש כהן הוא לראות מה חשוב לכהן, ובעבורו הגדול אינו רק שאלה של כמות אלא גם של חשיבות.

החילוק ממש מהפך לנו את החשיבה

[התוס' במילות המפתח ביצעו גם חילוק וגם היפוך. "נהי דלעיל .. היינו דוקא .. אבל". כלומר מאחר והם מסייגים את כל הדיון הקודם רק לברכה, הרי באה המילה אבל והופכת, שכאן המדידה היא טובת הכהן ואצלו הגדול יש לו גם חשיבות. ומאחר והוא הקובע, הולכים לפי רצונו, שהרי כאשר אינו הדיון בכלל הוא על דבר שנשמר יותר. כי אנו מחפשים לא את ההווה מה עדיף, אלא את העתיד - מה הוא יזכה לקבל עם תועלת מרובה.]

מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע -

פירש רש"י,
ובוצע לשתיהן או בוצע לשלמה בלבד.

והיינו ידי שניהן,
דכיון שהניח הפרוסה תחת השלמה,
נראה כמו שבוצע נמי אפרוסה,
ודוקא בוצע לשלמה,
אבל לא רצה לפרש,
ובוצע לאיזה מהן שירצה, או לפרוסה או לשלמה,
דמדקאמר לתוך השלמה, משמע דהשלמה עיקר.

ולפירוש רש"י ה"פ,
ירא שמים יוצא ידי שניהם,
כדרב הונא וכדר' יוחנן **בפתיתין ושלמה.**

ולפירוש ר"ת,
לא מצינו לפרש הכי, דקאי אפתיתין,
שהרי אינו צריך לעשות כן,
אלא יברך על השלמה, ודי בכך לכ"ע,
דאפילו רב הונא לא קאמר,
אלא על הפרוסה אם ירצה,
אבל פשיטא **אם בירך על השלמה - יצא.**

ונראה לפירוש ר"ת,
שניהם - קאי אשני לחמים,
אפרוסה של חטים ושלמה של שעורים.

הגמרא לאחר שהביאה את מחלוקת רב הונא ורבי יוחנן הביאה דרך פשרה

בתחילה הובאה בגמרא מחלוקת אמוראים. "איתמר, הביאו לפניהם פתיתין ושלמין; אמר רב הונא: מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין, ורבי יוחנן אמר: שלמה מצוה מן המובחר." לאחר מכן מגיע מושג הירא שמים, שבדבר בו יש מחלוקת והוא יכול לקיים את שניהם, הרי הוא חש לשתי השיטות אם יכול לקיימן בבת אחת, או בזה אחר זה. (כמו בתפילין של רש"י ור"ת, שזה הלשון שירא שמים יוצא ידי חובת שניהם). אמר רב נחמן בר יצחק: וירא שמים יוצא ידי שניהן, [רב הונא ורבי יוחנן שנחלקו בפתיתים ושלמים] ומברך על השלימה והפרוסה כאחד. ומנו ירא שמים? מר בריה דרבינא.

דמר בריה דרבינא היה מניח פרוסה בתוך [מתחת] השלמה, ומברך עליהן, ובוצע משתיהן או מהשלימה. תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק: מניח הפרוסה בתוך [מתחת] השלמה ובוצע ומברך. אמר ליה רב נחמן בר יצחק: מה שמך? אמר ליה: שלמן. אמר ליה רב נחמן בר יצחק: שלום אתה ושלמה משנתך, ששמת שלום בין התלמידים.

התוס' מביאים בתחילה את פירוש רש"י ומבארים דבריו

עצם ההנחה של הפרוסה תחת השלימה, מראה כי הוא כאילו גם בוצע עליה. אבל בפועל הוא בוצע על השלימה. כי הלשון של בתוך השלימה, מראה כי השלימה היא העישר, ולכן יבצע עליה.

אולם לפירוש ר"ת לעיל, ראינו כי לא ניתן לבאר שעל מחלוקת זו דיברו. שהרי מספיק לו לברך על השלימה, כי לא רק שרבי יוחנן המעדיף את השלימה, אלא אפילו רב הונא השאיר לו את הבחירה. ומה שאמר מברך על הפתיתין הוא שיש לו אפשרות לברך גם על הפתיתין ועדיין הבחירה בידו. ולכן חייבים לומר, שמדובר על מחלוקת אחרת. אפרוסה של חטים ושלימה של שעורים קאי, ומדייק תוס' הרא"ש בלשון הסוגיה, מדנקט פרוסה ולא נקט פתיתין.

הכל מודים בפסח שמניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע מאי טעמא לחם עוני כתיב -

משום דכתיב לחם עוני,
מניח הפרוסה תחת השלמה, **ונראה כבוצע על הפרוסה,**
ומ"מ אין לבצוע כי אם על השלמה,
ועל הפרוסה - יברך על אכילת מצה,
וכורכים ואוכלים משתיהן יחד,
כדי שיהא נראה כבוצע על הפרוסה, וכן המנהג.

אבל אין לעשות,
המוציא **וגם** על אכילת מצה **מן הפרוסה,**
דהוי כעושה מצות חבילות חבילות.

ונראה לי,
דהא הוי ברכה של נהנין,
ואינם נקראים חבילות חבילות,
דהא אקידוש - מברכים קידוש וברכת היין.

ורבינו מנחם מווינ"א,
היה רגיל לעשות הכל על הפרוסה,
ואין השלמה באה, כי אם בשביל לחם משנה.

והר"י היה **רגיל לברך תחלה,**
ברכת המוציא על שתיהן קודם שיבצע,
ואחר כך **מברך על אכילת מצה,**
ובוצע משתיהן אחר כך,
ואין זה חבילות, מאחר שהיה עושה על שתיהן.

ופעמים מפיק הר"י נפשיה מפלוגתא,
ולא היה רוצה לשנות המנהג,
והיה מברך **על השלמה תחלה המוציא,**
והיה בוצע קצת, לא היה מפרידה,
עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה,
ובוצע **משתיהן יחד.**

אופן הבציעה של מחצית ושלמה בפסח

לומדת הגמרא שני דינים. הדין הראשון הוא על הבציעה בפסח, אמר רב פפא: הכל מודים בליל פסח שמניח מצה פרוסה בתוך [מתחת] מצה שלמה, ובוצע את השלמה. מאי טעמא - "לחם עוני" כתיב [דברים טז ג] ודרכו של עני לאכול פרוסה, לפיכך צריך שיֵרָאֶה כאילו בוצע גם מן הפרוסה.

הדין השני הוא מעצם השבת יש לחם משנה. אמר רבי אבא: ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, מאי טעמא - [שמות טז כב] "לחם משנה" כתיב. אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא, דנקיט תרתי ככרות לחם כשבירך ברכת המוציא, ובצע רק חדא.

התוס' מבארים כיצד יכול לתת את החשיבות בו זמנית, גם לשלם וגם לפרוסה

בכל השנה השלם הוא חשוב. וכל המחלוקת שהובאה לעיל הוא כשיש סתירה בין השלם לחשוב. וכאן מבחינה מסויימת חוזרים אנו לאותו דיון. כי בפסח שנאמר בו לחם עוני, דווקא הפרוסה, שכביכול פחות חשובה כל השנה, כאן היא הופכת להיות חשובה, מאחר ובאים אנו להראות שאנו עניים, ודרכו של העני לאכול פרוסה.

ואז ההצעה היא להניח את הפרוסה תחת השלמה, ואז יש כאן מה שהוא נראה לרבים, כאילו הוא אכן בוצע על הפרוסה, אבל בפועל יבצע על השלימה, ואמנם מצד שני את הברכה על אכילת מצה יעשה על הפרוסה, אבל יבצע כעין כורך עם המצות, ויאכל משתיהן ביחד, מה שמוכיח כי הוא כמו שבצע על הפרוסה. ומעירים התוס' שכך המנהג. אבל בתחילה אומרים שעל הפרוסה לא יאמר את שתי הברכות כי זה כעושה חבילות חבילות, אמנם לאחר מכן חוזרים בכך, כי הרי על הקידוש מברכים גם על הקידוש וגם על היין.

לאחר שהביאו התוס' את המנהג, הביאו שיטת רבינו מנחם, שהפרוסה היא העיקר, והשניה היא רק לצורך לחם משנה

מלשונו של רב פפא שאמר "מניח פרוסה בתוך שלמה" משמע שלקיום מצות "לחם משנה" בפסח אין צורך בשתי מצות שלמות כבכל שבת, אלא מספיק בפרוסה ושלמה אחת, וכן מבואר במפורש בדברי רבינו מנחם המובאים בתוספות (ד"ה הכל), וכך הוא דעת הרי"ף בפסחים (קטו ב). ואולם רש"י במסכת פסחים (קטז א), תוספות ותוספות הרא"ש (שם) נקטו, שפסח שוה לשאר שבתות השנה ומתקיים בו לחם משנה רק אם יש לפניו שתי מצות שלמות מלבד הפרוסה, והטעם שרב פפא לא הזכיר בדבריו שיש צורך בב' מצות שלמות כי רב פפא כלל לא עסק בדיני לחם משנה, [כך מתבאר מתוך דברי התוספות שם]. והסיבה שהזכיר בדבריו שיש צורך בשלמה אף שהרי לא מקיים בה מצות לחם משנה, יש לומר כפי

המבואר ברבינו יונה שמפני כבוד המועד יש צורך שיברך גם על השלם אף לולי קיום דין לחם משנה.

שיטת הר"י היא לשלב את המעלות בשתיהן

אפשרות ראשונה מביאים התוס' משמו של ר"י, שאת הכל הוא עושה עם שתיהם. וכך הוא עושה סדרת הפעולות באופן הבא. בשלב הראשון - מברך את המוציא על שתיהן. בשלב השני מברך על אכילת המצה. ובשלב השלישי הוא בוצע משתיהן. ובכך הוא מרוויח שאינו עושה חבילות חבילות, כי את הכל הוא עושה עם שתיהן.

אפשרות שניה של ר"י נעשית לפעמים, ונועדה להוציא את עצמו ממחלוקת, מבלי לשנות את המנהג. אלא שגם כאן יש שינוי כלשהו. אכן הוא מברך על השלימה בתחילה המוציא. ואז הוא בוצע על השלימה כפי המנהג, אלא שהבציעה אינה מושלמת אלא רק קצת, ולא היה מפריד עד שיברך על אכילת מצה על הפרוסה, וכעת הוא בוצע משתיהן.

[דף מ עמוד א]

הבא מלח כו' צריך לברך -

דהוי היסח הדעת.
והכי אמרינן בפ"ג דמנחות (דף לו.),
סח בין תפילין לתפילין - צריך לברך,
וכן הלכה,
אם סח בין ברכת המוציא לאכילה,
ובין ברכת קידוש לשתיה,
צריך לחזור ולברך,
אי לאו מילתא דשייכא לסעודה,
כמו טול ברוך.
וכן בשחיטה **צריך לחזור ולברך,**
אי לאו ממילתא דשחיטה,
כמו העוד יותר בהמות ותרנגולים לשחוט,
או שיאמר אחוז היטב,
שלא ישמט לך שלא תפסל השחיטה,
אין זו הפסקה.

ואנו אין אנו רגילים,
להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן,
משום דפת שלנו חשוב,
והרי הוא כי הא דאמר בסמוך,
לית דין צריך בשש.

מיהו רבי מנחם היה מדקדק מאד,
להביא מלח על השלחן,
כדאיתא במדרש,
כשישראל יושבין על השלחן,
וממתינין זה את זה עד שישלו ידיהם,
והן בלא מצות,
השטן מקטרג עליהם,
וברית מלח מגין עליהם.

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים על איזו הפסקה בין הברכה לאכילה, נדרש לחזור ולברך

אסור להפסיק בשיחה בין הברכה לאכילה, ומי שהפסיק חייב לחזור ולברך. אבל, אם היה הדיבור בענין שהוא צורך הברכה אין ההפסקה הזאת נחשבת כמי שהפסיק בין ברכה לאכילה, ואינו צריך לחזור ולברך.

שיטה ראשונה של רב - אמר רב המברך על הפת והוציא את חבירו בברכתו, וקודם שטעם ממנה אמר לחבירו "טול ברוך", "טול ברוך" [נטול מהפרוסה שברכתי עליה] אין בדיבור זה משום "הפסק", ואינו צריך לחזור ולברך שנית. אבל אם היה חסר לו מלח, ואמר בין הברכה לאכילה: "הבא מלח" או "הבא לפתן", להטעים בהם את הפרוסה שבירך עליה ברכת המוציא - צריך לחזור ולברך, כי יש בדיבור זה משום "הפסק" בין הברכה לאכילה.

שיטה שניה - רבי יוחנן. ורבי יוחנן אמר: אפילו אמר "הביאו מלח" או "הביאו לפתן" נמי אין צריך לחזור ולברך, כי הדיבור נחשב כצורך הברכה ולכן אין בו משום "הפסק". אבל אם אמר: "גביל לתורי, גביל לתורי", הכינו את האוכל לשוורים צריך לחזור ולברך, כי יש בדיבור זה משום "הפסק", כיון שאינו לצורך הברכה.

שיטה שלישית רב ששת - ורב ששת אמר: אפילו אמר "גביל לתורי" נמי אין בזה משום הפסק ואינו צריך לחזור לברך. דאמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר: [דברים יא טו] "ונתתי עשב בשדך לבהמתך", והדר ורק לאחר מכן - "ואכלת ושבעת". וכיון שאסור לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו נמצא שאמירת "גביל לתורי" נחשבת כצורך הברכה או הסעודה.

התוס' מבארים את שיטת רב המחמירה, עפ"י סח בין התפילין

הגמרא במנחות מביאים כן לעניין תפילין "אמר רב חסדא: סח בין תפילה לתפילה - חוזר ומברך." ויתירה מזו, "אביי ורבא דאמרי תרוייהו: לא סח - מברך אחת, סח - מברך שתים. תנא: סח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו, וחוזר עליה מערכי המלחמה." והרעיון כפי שמובא שם בתוס', שמצד אחת מצווה אחת היא, ולכן אין לו להפסיק באמצע. ועוד מסתברא דכיון דיכול לפטור בברכה אחת - אין לו לדבר, כדי שיהא זקוק לברכה שניה.

התוס' מבארים כי הן באכילה והן בשתיה יש לו לחזור ולברך אם לאחר ברכת המוציא או הקידוש הוא סח. והכוונה היא לא מענייני האכילה.

ההשוואה של הדיבור בתחילת הסעודה ובשחיטה

גם התוס' במנחות משווים את הסוגיה לשחיטה. ובפרט שלאחר כל עוף סיים מצווה מלאה, וברצונו לא להמשיך ולשחוט, ולכן כל עוף הוא גדר בדיד העומד בפני עצמו. ומעירים שם "וזה דבר פשוט שאם שואל עוף לשחוט לא חשוב הפסק מידי דהוה אטול ברוך." ואע"פ שכל שחיטה היא בפני עצמה, מאחר והוא עוסק בזה ומסקש עוד עופות לשחוט אינו נחשב כהפסק. ועל כן מגדיר זאת התוס' הרא"ש. "וכן השוחט בהמות ועופות, ואחר ששחט אחד מהם, אמר הביאו אחרים לשחוט, וכל דבר שהוא מענין השחיטה - לא חשיב הפסק." וכאן התוס' נתנו דוגמא שהוא נותן הוראות הנוגעות

למעשה השחיטה, הרי זה אינו דיבור העומד בפני עצמו, אלא כחלק מהמצווה, ולכן מאחר ואינו הפסק, לא יאלץ לחזור ולברך. "אחוז היטב שלא ישמט לך, שלא תפסל השחיטה - אין זו הפסקה."

הבאת המלח על השולחן

צריך ביאור מדוע אמירת "הביאו מלח הביאו לפתן" נחשבת לדעת רב ל"הפסק", והרי בהמשך דברי הגמרא מבואר שאסור לברך ולבצוע על פת עד שיביאו לפניו מלח או לפתן, כי אין זה מכבוד הברכה לברך על פת שאינה מוטעמת במלח, ואם כן הרי אמירה זו נצרכת לברכה כמו אמירת "טול ברוך" ומדוע היא נחשבת ל"הפסק". ביאר הראש יוסף, שאיסור זה נאמר רק בפת שאינה נקיה כיון שטעמה אינו טוב כל כך ללא שמטעימה במלח, ובפת שכזו באמת גם רב מודה שהאומר "הביאו מלח הביאו לפתן" אין בזה משום הפסק, ודברי רב אמורים רק לענין פת נקיה שאין לה צורך במלח או לפתן כיוון שטעמה טוב אף בלא המלח ומשום כך נחשבת אמירתו ל"הפסק". צריך לומר שסברת רבי יוחנן היא, כיון שמכל מקום טעמה משתבח יותר על ידי טיבולה במלח, הרי יש מן ההידור לברך על פת שכזו, וממילא אמירתו "הביאו מלח" נחשבת עדיין כצורך הברכה ולכן אינה נחשבת ל"הפסק".

אמנם התוס' מביאים את שיטת רבי מנחם, שלהבאת המלח יש מטרה בפני עצמה. כי בהיותו על השולחן, ברית מלח מגן עליהם, שאם לא כן בהמתנה הם יושבים בלא מצוות, ועלול השטן לקטרג על ישראל.

רבי יהודה היא דתנן יבש המעין וכו' -

ונראה דהלכה כרבי יהודה,
דסתם לן תנא כוותיה,
ואם ברך על פירות האילן,
בורא פרי האדמה - יצא.

משנתינו כשיטת רבי יהודה – שעיקר גידו לפרי העץ הוא מהאדמה

כיון שהתנא שבמשנתנו סובר שהמברך בורא פרי האדמה על פרי עץ יצא, משמע שהאדמה נחשבת כעיקר גידולו של הפרי אף שמקום צמיחתו הוא על גבי האילן, שאם לא כן לא יתכן לצאת ידי חובת ברכה על פרי האילן בברכת בורא פרי האדמה, שהרי אינו פרי האדמה כלל.

מבררת הגמרא: מאן תנא [מיהו התנא] הסובר דעיקר גידול פירות האילן - מארעא היא?

אמר רב נחמן בר יצחק: רבי יהודה היא.

דתנן במתניתין במסכת ביכורים: מי שקצר ביכורים משדהו או ליקט ביכורים מאילנותיו ולאחר מכן יבש המעין או נקצץ האילן - מביא את הביכורים לבית המקדש ואינו קורא פרשת ביכורים. משום שצריך לומר במקרא ביכורים "הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי". וכיון שיבש המעין ונקצץ האילן, אין למביא הביכורים כעת אדמה הראויה לשבח לה', עליה, שהרי נחסר מהאדמה עיקר הכח המצמיח את הפירות ושוב אינו יכול לומר "האדמה אשר נתת לי". זו היא דעת תנא קמא.

רבי יהודה אומר: גם כשנקצץ האילן ויבש המעין - מביא ביכורים וקורא מקרא ביכורים, משום שהאדמה היא הגורם העיקרי בגידול הפרי, ולא האילן והמים. והרי האדמה קיימת. וכיון שלענין ביכורים דעת רבי יהודה שעיקר גידול הפרי מתייחס לאדמה, ממילא גם לענין ברכה בהכרח סבור הוא שאם בירך על הפרי בורא פרי האדמה יצא, אף שלא הזכיר את מקום צמיחתו, ומשנתנו רבי יהודה היא. אבל לדעת חכמים הסוברים לענין ביכורים שעיקר גידול הפרי מתייחס לאילן ולא לאדמה ממילא בהכרח שגם לענין ברכה - לא יתכן לצאת ידי חובה בברכת בורא פרי האדמה.

התוס' מכריעים שהלכה היא כרבי יהודה

מאחר ויש כאן מחלוקת, ואעפ"כ רבי סתם את המשנה כדעת היחיד. הרי יש ללמד כי יש לפסוק את ההלכה כמותו, ואפילו שיחיד כנגד הרבים הלכה כרבים.

אלא שיש מקום לומר שגם חכמים סוברים כמותו. והשאגת אריה סימן כ"ג תירץ, דודאי גם רבנן מודו דעיקר אילן - ארעא. וכמו שכתבו התוס' (בד"ה יבש) מפני שנראה כקובל על הקב"ה, וכוונת הגמ' בהא דקאמרה מאן תנא ר"י היא, דר"י קאמר לה להדיא, אבל אין הכי נמי דרבנן מודים לו והלכה כמותם.

יבש המעין כו' -

יש מפרשים, לכך מביא **ואינו קורא,**
מפני שאינו נראה כמשבח להקב"ה,
אלא כקובל על מה שנתן לו,
אדמה שאינה ראויה לפירות.

הסיבה שאינו אומר המביא ביכורים ויבש המעיין או נקצץ האילן

מאחר והוא הביא מפרי העץ, וכעת נקצץ העץ - הרי אין לו ממה להביא. אלא מאחר והוא קצץ האילן, הרי לא על כך נסובים דברי התוס'. וגם כשיבש המעיין - הרי הארץ איבדה את כוח הצמחתה. ומה שאינו קורא בהבאת הביכורים הארץ אשר נתת לי, שהוא כעת כמתלונן וכעוס, שהארץ שיש לו היא אדמה שאינה ראויה לפירות.

ולכן יש מפרשים, שמאחר שהאילן שהוא הגורם הישיר לגידול הפרי בעיני בני אדם, מפסיק להתקיים כל זכר של האדמה ללא האילן יש בו משום טרוניה ועצבות, על שהגורם העיקרי איננו. ורבי יהודה סובר שבתודעתנו הגורם העיקרי לפרי הוא האדמה, ואפילו כשהאילן אינו קיים, שמח אדם על שהאדמה העניקה לו את הפרי.

איתיה לגווזא והדר אתי -

מהכא נראה,
דתותים ופריזיי"ש ובונטונ"ש וכיוצא בהן,
צריכין לברך עליהם בורא פרי העץ,
שהרי דרך העץ להתקיים ימים רבים,
וכי שקיל הפרי בשנה זו,
הדר אתי פרי באותו העץ עצמו.

מיהו הרב רבי מנחם,
הביא ראיה מירושלמי דמסכת כלאים,
דמברכין על כל מיני דאטד בורא פרי האדמה,

דקאמר התם,
ההגין ואשדין - מין אילן הם ואינן כלאים בכרם,
ופריך והתניא אלו הן מיני דשאים הקונדס והאשד,
ומשני,
תמן לברכה והכא לכלאים,
אלמא לענין ברכה - מיני דשאין הן.

ומיהו לדברי הכל,
פריזיי"ש - צריך לברך עליהם בפה"ע,
דאינו גדל על אשדין,
ועצו מתקיים משנה לשנה.

הכלל - על מנת לדעת האם צריך לברך על פרי העץ או פרי האדמה

הגמרא מביאה כלל של שני מצבים. מה גדרו של הענף עליו צומח הפרי שאתה לוקח. והכלל בזה הוא: היכא מברכינן בורא פרי העץ - היכא דכי שקלת ליה לפירי מהעץ, עדיין איתיה לגווזא, הענף של העץ נשאר בעינו, והדר מפיק פירות אחרים. אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי מהעץ תו ליתיה לגווזא דהדר מפיק, לא נשאר ממנו ענף המוציא פירות אחרים לא מברכינן עליה בורא פרי העץ, אלא בורא פרי האדמה.

התוס' מנסחים זאת על מהות העץ, שיש בו שתי מעלות, האחת שהעץ עצמו נשאר לימים רבים, כלומר מעל שנה. והכלל השני, שאותו העץ מוציא את הפירות מחדש גם לאחר שנה.

התוס' מביאים דעה נוגדת מהירושלמי

מביא רבי מנחם ראיה מירושלמי כי האטד ברכתו האדמה, שדומה הוא לעשב, ורק בעניין כלאיים יש לו גדר של אילן. בירושלמי [כלאים פ"ה ה"ז] מובא הַקָּנִין וְהַאָגִין וְהַוֵּורֶד וְהָאָטָדִין מִן אִילָן וְאֵינָן כִּלְאַיִם בַּכֶּרֶם. ושואל וְהַתְנִי רַבִּי הוֹשַׁעְיָה, אֵילּוּ הֵן מִינֵי דִּשְׁאִים? הַקִּינָרָס וְהַחַלְמָה וְהַדִּימוּעַ וְהָאָטָד משמע שהאטד הוא מין דשאים ולא מין אילן! ועונה תְּמַן לִבְרָכָה מה שר' הושעיא דיבר זה לענין ברכה, וכיון שאין אוכלים מהאטד אלא את התמרות, מברך עליהם בורא מיני דשאים כי אין הם עיקר העץ וְכָאן לַכִּלְאַיִם אבל לענין כלאים עיקר האטד הוא מין אילן.

אלא שמסיימים כי התות שדה ברכתו היא בורא פרי העץ, כי הוא אינו גדל על אטד, והענפים שלו מחזיקים מעמד ריבוי זמן כעץ. ועם היות ויש שחולקים על כך, הרי העקרונות לקבוע את הברכה הובאו. כי לגבי תותים יש כאלה הגדלים על עץ ויש שגדלים על האדמה.

[דף מ עמוד ב]

ורבי יוחנן אמר אפי' פת ויין -

וכן הלכה דרב ור' יוחנן - **הלכה כר' יוחנן,**
וכ"ש לגבי רב הונא,
שהיה תלמידו של רב.

האם ניתן לצאת בברכת שהכל?

במשנה נאמר הכלל " ועל כולם, אם אמר שהכל נהיה בדברו - יצא." אולם בגמרא מובאת מחלוקת אמוראים. אתמר: רב הונא אמר: דין זה שברכת שהכל פוטרת את כל המינים, היינו חוץ מן הפת ומן היין, שאם בירך עליהם ברכת שהכל - לא יצא. משום שהפת והיין חשובים הם. שחשיבות היין והפת היא בכך שקבעו להם נוסח ברכה לעצמם שלא כשאר פירות האילן והארץ. ורבי יוחנן אמר: אפילו פת ויין, אם בירך עליהם ברכת שהכל - יצא בדיעבד.

התוס' מכריעים להלכה

המחלוקת הינה בין רבי יוחנן, ראש אמוראי ארץ ישראל, ודור ראשון ובין רב הונא, שהוא דור שני של אמוראי בבל, ותלמידו של רב. התוס' מביאים את הכלל הידוע שהלכה היא כמו רבי יוחנן לעומת רב. ולמדים מקל וחומר, שאם רבי יוחנן גובר על הרב, הרי בוודאי שההלכה תהיה כמותו מול התלמיד.

יש להביא הוכחה נוספת ישירה על כך

באמרי נועם כתב דהגר"א הוכיח מהגמ' לעיל יב שאמרה, היכא דנקט כסא דחמרא וכו', דאפילו סיים בדשכרא - יצא. הרי מפורש, דפשיטא לגמ' שיין נפטר בשהכל, דהלכה כר' יוחנן.

נימא רב הונא כר' יוסי -

וא"ת,
היכי מצי סובר רב הונא כר' יוסי?
הא רב הונא מודה בשאר דברים,
חוץ מפת ויין,
שאם אמר שהכל - דיצא,
ואילו ר' יוסי - סבר דלא יצא,
דכל המשנה ממשבע כו'.

וי"מ,
דמצי למימר,
דאפילו ר' יוסי, **לא קאמר לא יצא,**
אלא בברוך המקום, שאינה ברכה כלל,
אבל בשהכל - מודה.

הגמרא מנסה להלביש מחלוקת אמוראים על מחלוקת תנאים

כאן הגמרא עושה מהלך נפלא. מביאה מחלוקת אמוראים, ולאחר מכן מנסה לומר כי כבר קיימת מחלוקת תנאים דומה. וכעת היא מנסה להלביש כל אמורא דווקא כתנא מסויים, אלא שהגמרא דומה ואומרת כי אף כל אחד מהאמוראים באופן המסויים שהוא התכוון יודה.

התוס' נעמדים על עצם נסיון ההשוואה של אחד האמוראים לתנא מסויים

מאחר והתוס' ממקדים את קושייתם בהשוואת רב הונא לרב יוסי, נביא את הגמרא עד להשוואה זו. שנינו במשנה: ועל כולם, אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא. וכעת מובאת מחלוקת אמוראים. אתמר: רב הונא אמר: דין זה שברכת שהכל פוטרת את כל המינים, היינו חוץ מן הפת ומן היין, שאם בירך עליהם ברכת שהכל לא יצא. משום שהפת והיין חשובים הם. ורבי יוחנן אמר: אפילו פת ויין אם בירך עליהם ברכת שהכל יצא בדיעבד.

נימא שמחלוקת זו שבין רב הונא ורבי יוחנן היא כתנאי [תלויה במחלוקת אחרת של תנאים המובאת בברייתא]. דתניא: ראה פת, ואמר: כמה נאה פת זו - ברוך המקום שבראה! יצא באמירה זו ידי חובת ברכה על הלחם. וכן אם ראה תאנה, ואמר: כמה נאה תאנה זו - ברוך המקום שבראה! - יצא ידי חובת ברכה על התאנה, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: כל המשנה ממטבע [מהנוסח] שטבעו [שתיקנו] חכמים בברכות - לא יצא ידי חובתו.

נימא רב הונא, דאמר ברכת שהכל אינה פוטרת פת ויין, סובר כרבי יוסי, שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו, ולכן סובר רב הונא שהמברך ברכת שהכל על פת ויין - לא יצא ידי חובתו.

הקשו התוספות, איך תולים את דברי רב הונא בדברי רבי יוסי והרי רב הונא סובר שאינו יוצא בברכת שהכל רק אם בירך כך על יין ופת אבל על שאר מאכלים מודה רב הונא שיצא ידי חובת הברכה, ואילו רבי יוסי סובר שעל כל המאכלים אינו יוצא ידי חובתו בברכת ברוך המקום ומה השוום יחדיו. [מה שכתבו תוספות בהמשך דבריהם ליישב קושיתם אינו מובן, עיין מהרש"א].

תירוץ התוס' יש הבדל בין ברכה קיימת לשינוי לשון

כאשר יש ברכה פרטית כמו בורא פי העץ, הרי כאשר בירך בורא פרי האדמה שהוא כללי יותר - יצא. באותו עניין אפילו מברך ברכה סדורה כמו שהכל, בהיותה ברכה כללית פוטרתם בדיעבד, דלא חשיב שינוי כל כך ממטבע הברכה, דהוי שינוי מכלל לכלל.

משא"כ ברכת הפת והיין, דטבעו חכמים עליהם ברכות פרטיות, אם יברך עליהם שהכל - הוי שינוי גמור, דהוי מברכה פרטית לברכה כללית. ולפי"ז שפיר מדמה הגמרא דברי רב הונא לרבי יוסי, דאם מברך על הפת ברוך המקום - הוי נמי שינוי ממטבע שטבעו חכמים, ודומיא דברכת שהכל שאינה עולה לפת ויין, אבל לשאר דברים - מודה רבי יוסי לרב הונא דיוצא, דכיון דהוי שינוי מכלל לכלל - לא חשיב משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות.

אמר אביי כוותיה דרב מסתברא כו' -

י"מ, פוסקין כרב,
דמסתברא מתניתין כוותיה.
ומיהו,
רב אלפס פסק כר' יוחנן,
וכן פסק ר"י,
דכל ברכה שאין בה מלכות שמים - אינה ברכה.

ולכך היה אומר ר"י,
שאם היה מדלג מלכות של ברכת המוציא,
שצריך לחזור ולברך,
ואפילו דלג תיבת העולם בלבד,
דמלך לבד - אינו מלכות.

וברכות של שמונה עשרה - אין בהן מלכות,
דאינן באין בפתיחה ובחתימה - אין שייך מלכות,
אבל אלהי אברהם - הוי כמו מלכות,
דאברהם אבינו המליך הקדוש ברוך הוא,
על כל העולם, שהודיע מלכותו.

ומעין שבע דמצלי בשבת,
הואיל ויש בה האל הקדוש שאין כמוהו,
היינו כמו מלכות,
כמו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד,
דהוי במקום מלכות.
ולפי מה דפרישית,
דכל היכא דכתיב אלהי אברהם הוי כמו מלכות,
ניחא.
ולר' יוחנן - לא קשיא,
דלא כתיב ומלכותך עליו,
דאשו כרוכלא כל האי לימני וליזיל.

הגמרא דנה על מעשהו של הרועה, ומביאה מחלוקת אמוראים

הגמרא מביאה מעשה וכיצד התייחסו אליו. בנימין רעיא [הרועה] כרך ריפתא [לחם], ואמר "בריך מריה דהאי פיתא". אמר רב: יצא בנימין רעיא בברכה זו ידי חובת ברכת המזון. מקשה הגמרא: איך פסק רב כן? והאמר רב: כל ברכה שאין בה הזכרת השם - אינה ברכה!? והרי בנוסח האמור אין הזכרת השם. מתרצת הגמרא: דאמר בנימין רעיא "בריך רחמנא, מריה דהאי פיתא", וכיוון שהזכיר שם שמים - שאמר "רחמנא", יצא. מקשה הגמרא: איך יצא ידי חובת ברכת המזון, והא בעינן שיברך שלש ברכות ובברכה אחת - אינו יוצא ידי חובה? מתרצת הגמרא, שאכן שאלת במקומה: מאי "יצא", דקאמר רב? - יצא ידי ברכה ראשונה שבברכת המזון, ועדיין צריך לברך עוד שתי ברכות(7).

בהמשך חוזרת ודנה הגמרא על דברי רב.

גופא: אמר רב: כל ברכה שאין בה הזכרת השם - אינה ברכה. ורבי יוחנן אמר: כל ברכה שאין בה מלכות - אינה ברכה, שמלבד הזכרת השם צריך שיזכיר "מלך העולם". אמר אביי: כוותיה דרב מסתברא, דאף אם לא הזכיר מלכות יצא ידי חובת ברכה. דתניא: כתיב בקרא בפרשת וידוי מעשר [דברים כו] "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי". ודרשינן: "לא עברתי" - מלברכך ברכת המצוות על הפרשת תרומה ומעשר. "ולא שכחתי" - מלהזכיר שמך עליו! ואילו הזכרת "מלכות" לא קתני בברייתא. שמע מינה שגם בלא הזכרת מלכות יוצא ידי חובת ברכה. ורבי יוחנן הסובר שכל ברכה טעונה הזכרת מלכות, אמר לך: תני [תגיד בלשון הברייתא]: "ולא שכחתי" - מלהזכיר שמך ומלכותך עליו.

התוספות דנים כיצד ראוי לפסוק

להלכה כתבו התוספות שיש אומרים שהלכה כרב, מכיוון שמשמעות הברייתא כשיטתו, אבל הרי"ף ור"י פסקו כרבי יוחנן. ולכן המדלג מילת "מלך" בברכתו - יחזור ויברך, ואפילו אם דילג מילת "העולם" חוזר ומברך, כי "מלך" בלבד - אינה מלכות, כי מלך ללא עולם - לא ניכרת התפשטות מלכותו. וביאור הדבר נלע"ד משום דכל הברכות בעינן שיהיה הלשון מבורר, ואם לא אמר מלך העולם הוא נותן קצבה למלכותו, וכביכול יש כמה מלכות בשר ודם ולכך צריך לומר העולם,

דהוא שליט בעולמו וזה ברור בטעמו. ובתוס' הרא"ש דייק בלשונו של אביי, שלא ממש הכריע, אלא רק אמר כותיה מסתברא.

ההתייחסות לתפילות שמונה עשרה ושבע של שבת

כתבו התוספות שהטעם לכך שבברכות שבתפלת שמונה עשרה לא מוזכרת "מלכות", כיון שהן "ברכות הסמוכות לחברתן" הרי אינן פותחות ב"ברוך", ו"מלכות" יש להזכיר רק בברכה הפותחת ב"ברוך". והסיבה שבברכה הראשונה שבברכות שמונה עשרה - הפותחת ב"ברוך" - גם כן לא מוזכר לכאורה "מלכות", ביארו התוספות שבכך שמזכירים "אלוקי אברהם" - הרי זה נחשב כהזכרת "מלכות" לפי שאברהם אבינו המליך את הקדוש ברוך הוא בעולם ופירסם מלכותו. והמאירי פירש, "שלא נאמרה הזכרת מלכות אלא בברכה הנעשית על בריאת העולם או על המצוות, כלומר שהוא גוזר ועושה כרצונו, וזהו כעין מלכות הא כל שהוא תפלה ובקשת רחמים - אין צריך למלכות".

[דף מא עמוד א]

אבל בשאין ברכותיהן שוות -

פירש רש"י,
כגון צנון וזית,
ושוב אין כאן מחלוקת,
כיון שאין האחד פוטר את חבירו,
דאפילו רבי יהודה מודה,
דאין עדיפות בשבעת המינים,
אלא מברך על איזה שירצה תחלה החביב לו,
ואחר כך יברך על השני.
וכן יש לפרש דרבי יהודה מודה לחכמים,
הואיל ולא פירשה הגמרא,
מוטב שנאמר שיחיד מודה לרבים,
ולא רבים מודים ליחיד.

והקשה רש"י,
ולבריך על הצנון ולפטר את הזית,
דהא תנן לעיל,
בירך על פירות האילן **בורא פרי האדמה - יצא.**

ותירץ,
דשאני התם,
שאין שם אלא חד מינא,
וטעה ובירך בורא פרי האדמה,
אבל הכא **כשבירך בורא פרי האדמה על הצנון,**
לא פטר את חברו שהוא בורא פרי העץ,
אפילו בדיעבד.

וא"ת,
הא אמרינן לעיל (דף לט.),
גבי עובדא דבר קפרא,
דברכת בורא פרי האדמה חשיבא טפי משהכל,
לפי שמבוררת טפי,
אם כן גם בורא פרי העץ,
חשיבא טפי מברכת בורא פרי האדמה.

וי"ל,
דלא חשיב ב"פ העץ **כל כך מב"פ האדמה,**
כמו שחשוב ב"פ האדמה **משהכל.**

ומ"ש בהלכות גדולות,
דב"פ העץ תקדים לב"פ האדמה דמבוררת טפי,
היינו לפי המסקנא דלקמן,
דפליגי בשאין ברכותיהן שוות, וקי"ל כר' יהודה,
אבל להאי לישנא,
דאמרינן דלא פליגי בשאין ברכותיהן שוות,
לא מתוקם פסק דהלכות גדולות, כדפירשנו לעיל.

כיצד יש להעמיד את מחלוקת חכמים ורבי יהודה כשהיו לפניו שני מינים לברך?

שנינו במשנה: היו לפניו מינין הרבה. רבי יהודה אומר: אם יש ביניהן מין שבעה - עליו הוא מברך. וחכמים אומרים: מברך על איזה מהן שירצה. ומבארת הגמרא את הפלוגתא בין רבי יהודה ורבנן.

אמר עולא: מחלוקתם בשברכותיהן של המינין שוות, כגון זיתים ותפוחים שברכתם "בורא פרי העץ" ובא לפטור את שניהן בברכה אחת. דרבי יהודה סבר: מין שבעה עדיף לברך עליו תחילה, ורבנן סברי: מין חביב - עדיף לברך עליו תחילה, [וחכמים שאמרו "מברך על איזה מהן שירצה" כונתם שיברך על החביב, שאותו הוא רוצה יותר מחבירו]. אבל בשאין ברכותיהן שוות, כגון צנון וזית, לא נחלקו, אלא דברי הכל מברך על זה החביב לו יותר, וחוזר ומברך על זה, המין השני.

התוס' מתייחסים לציור שרש"י הביא בצנון וזית

התוס' מביאים את הציור שראש"י הביא באין ברכותיהן שוות, "אבל צנון וזית ובירך על הצנון - לא נפטר זית." וממילא אין כאן מחלוקת. ומבארים התוס' מדוע אין כאן מחלוקת, שרבי יהודה מאחר והוא יודע שכל אחד עומד בפני עצמו ואין לו להחליט בברכה אחת מה לבחור, כאן לא בא לידי ביטוי היתרון של שבעת המינים. ומבארים התוס' שכך ראוי לפרש, על מנת שהיחיד לא יחלוק על הרבים, כל עוד הגמרא לא פירשה אחרת.

מעלה רש"י שאלה, והרי אם הוא טועה בדיעבד יוצא בברכת פרי האדמה

מאחר וכל עץ הרי יוצא מהאדמה, אם הוא מברך בטעות פרי האדמה על מה שהיה נדרש לברך פרי העץ - הרי הדין שהוא יוצא. אלא התשובה פשוטה היא, שדין זה הוא רק אם היתה לו טעות בזיהוי המין, ומאחר ואפילו זה עץ, הרי הוא גם אדמה, לכן בדיעבד זה מועיל. אולם, כאן לא ניתן לומר שב"כוח" מלכתחילה ניתן לברך על הזית אדמה, ויוכל הצנון להוציאו, כי כל הדין של הטעות הוא רק במין אחד.

התוס' מעלים שאלה על מה שפסקו שרשאי לבחור לברך על מה שירצה

מאחר והתוס' העמידו, כי יוכל לבחור לברך על מה שירצה עולה מאליה השאלה. וניסוחה ותשובתה בתוס' הרא"ש התבארו בהרחבה. "ותימה דהא מסתמא בפה"ע חשיב מבפה"א משום דמבוררת טפי דבורא פרי האדמה כוללת כל הגדל באדמה אבל בורא פרי העץ מברר דוקא כל מה שגדל באילן ומהאי טעמא אמרינן לעיל בעובדא דבר קפרא דבורא פרי האדמה חשיבא מברכת שהכל לפי שהיא מבוררת יותר, וי"ל דלא חשיבא כל כך ברכת פרי העץ כנגד ברכת פרי האדמה כמו שחשובה ברכת פרי האדמה על שהכל לפי שהכל אינה מבוררת כלל לפי שכוללת כל דבר."

התוס' דוחים את פסק בעל הלכות גדולות, שכאן אין חובת הקדמה

"ועוד כתב בה"ג, דבורא פרי העץ - קודם לבורא פרי האדמה, ולפירושו, הא דקאמר אבל אין ברכותיהן שוות - דברי הכל מברך על זה וחוזר מברך על זה, לא בא להשמיענו דין הקדמה כלל, אלא שאין האחד פוטר את חברו., ולישנא - לא משמע הכי, דא"כ הו"ל למימר אין האחד פוטר את חברו, הילכך נראין דברי רב האי גאון ורב אלפס ופרש"י, דמברך על איזה מהם שירצה, אף על גב דר' יהודה כשברכותיהן שוות, צריך להקדים ז' המינין, היינו דוקא כשברכת האחד פוטר את חברו, אז מסתבר לברך על ז' המינין ולפטור את השני. אבל כשצריך לברך על כל אחד ואחד - לא שייכי זה לזה כלל, כיון שצריך לברך על השני אחר אכילת הראשון, הילכך על איזה מהם שירצה - יברך תחלה."

מיתיבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון וכו' -

ופריך,
אלמא דמברך ב"פ האדמה, אפילו לפטור ב"פ העץ, אפילו לגבי זית שהוא משבעת המינים,
וכ"ש קליות,
שהן כמו כן משבעת המינין,
דמברך עליהן ב"פ האדמה **לפטור** את התפוחים.

לכן צריך להנהיג הכי כדפרישית לעיל,
באין ברכותיהן שוות כמו תפוחים וצנון.

ההנהגה כאשר יש לפניו גם בורא אדמה וגם בורא פרי העץ

הברייתא פוסקת, שבברכותיהם אינן שוות, כגון צנון וזיתים - מברך על הצנון בפה"א, ופוטר את הזית, למרות שהצנון אינו משבעת המינים. וכל שכן כאשר אדמה היא משבעת המינים כמו גרעיני חטה, וזאת בניגוד לעולא שפסק שמברך על החביב.

הפסיקה למעשה, כי כאשר לא מעורב נושא השבעה, בברכות שאינן שוות - מקדימים אדמה

פוסקים כפי שהסברנו בדיון על שיטת הבה"ג בדיבור הקודם, אולם בשינוי אחד, פוסקים כר' יהודה לשיטת ר' ירמיה, שחכמים ור"י חולקים גם בברכות לא דומות (מין שבעה ולא מין שבעה) ומקדימים את המין שבעה. שניהם מין שבעה או שניהם אינם מין שבעה ואין ברכותיהם שוות - מקדימים בפה"א כמו משמעות הברייתא כאן, ולא כבה"ג.

וזה אכן לשון המהרש"ל בחכמת שלמה: "פירוש, דפליגי ביה והלכה כרבי יהודה דמין ז' קודם, והא דפסק הלכות גדולות דבורא פרי העץ קודם, היינו בשניהן מז' מינים, או שניהם אינם מז' מינים."

וכל הדיון הוא שהוא בברכה אחת פוטר את השניה, שהצנון העיקר והזית טפל. והתניא: רבי יהודה אומר: אם מחמת צנון בא הזית, שעיקר כוונת אכילתו לצנון, ורק כדי להפיג חריפותו של הצנון אכל זית - מברך על הצנון ופוטר את הזית. הרי שלא נחלק רבי יהודה על דין המשנה שברכת העיקר פוטרת את הטפל. ולכן בהכרח שהברייתא אינה עוסקת באופן שהצנון עיקר, שהרי בזה מודה רבי יהודה שאין מברכים על הזית. אלא לומדת הגמרא בחסוראי מחסרא - אבל אם אין הצנון עיקר לדברי הכל מברך על מין זה וחוזר ומברך על מין זה.

א"ר ירמיה להקדים דא"ר יוסף וכו' -

פירש"י והר"י לפי גרסא זו,
אתיא הא דאמר רב יוסף,
כל המוקדם - כר' יהודה דוקא.

אבל ר' שמעיה גריס,
אמר רב יוסף וכו',
ואתיא אליבא דרבנן,
ומיירי שאין חביבין זה מזה,
דבהא אזלינן בתר מוקדם,
דאי בחביבין - **פשיטא דחביב קודם,**
דהא אפילו בשאר מינין לגבי שבעת המינין,
אמרי רבנן דמברך על איזה שירצה,
ומילתא דרב יוסף - מילתא באפי נפשה.

ולא נהירא,
דבסמוך משמע,
דגרס דאמר רב יוסף,
ואתיא כר' יהודה דוקא,
דקאמר,
רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא וכו',
א"ל לא סבר לה מר,
להא דרב יוסף דאמר כל המוקדם וכו'?

הגמרא הסתפקה באיזה מקרה נחלקו רבי יהודה המעדיף מין שבעה, וחכמים המעדיפים את החביב

כאשר נחלקו יש שתי אפשרויות להעמיד את מחלוקתם. האפשרות הראשונה במצב בו הברכות שוות. באופן כזה יברך רק ברכה אחת, והמחלוקת מבוארת באיזה פרי יבחר, האם במה הוא ממין שבעה, שזה נותן לו את החשיבות, או במה שחביב עליו. לעומת זאת יש גם אפשרות שניה, שמדובר על שברכותיהם שונות, הרי עולה השאלה, מה צורך כאן

להיחלק, והרי שניהם סוברים שיצטרך לברך את שתי הברכות?

ועל כך בא רבי ירמיה וביאר מכיוון שונה לחלוטין. ברור לנו ששתי הברכות יאמרו, אלא כל הויכוח איזו ברכה תיאמר בתחילה, וזה גדר להקדים. לרבי יהודה יש להקדים ולברך על מין שבעה, ולאחר מכן לברך על המין האחר ואילו לרבנן יש להקדים ולברך על החביב, ולאחר מכן לברך על המין האחר.

הגמרא מביאה סיוע לדברי רבי ירמיה שגם כשאין ברכותיהן שוות נאמרו דיני קדימה: דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק: כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה. שנאמר [דברים ח ח] "ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון. ארץ זית שמן ודבש", הרי שיש דין קדימה גם כשאין ברכותיהן שוות, שהרי החטה והגפן - אין ברכותיהם שוות, והחטה קודמת לגפן.

התוס' דנים האם אמרתו של רב יוסף נאמרה בשיטת רבי יהודה או רבנן

מבארים התוס', שיש שתי אפשרויות להבין את הדברים. והדברים תלויים בגירסא. האפשרות הראשונה לשיטת רש"י, גורסת דאמר רב יוסף, כלומר אנו מחברים את דבריו לעיל. ואז דברי רב יוסף נאמרו כסיוע לשיטת רבי יהודה, וכפי שביארנו לעיל בגמרא. שהרי הוא הסובר שיש משמעות להקדים את מין שבעה, וגופא בתוך מין שבעה יש מעלה נוספת לסדר הפסוק, שאף במעלה זו יש צורך להקדים.

לעומת זאת יש גירסא אחרת, אמר רב יוסף, כלומר ללא האות התחילית דלית, ואז היא אימרה נוספת האעומדת בפני עצמה. ואז מהלך הגמרא מתבאר שונה. וניתן לפרשה אפילו כרבנן. אלא שרב שמעיה הגורס כך, מעמיד שמדובר שאין חביבין זה מזה, ואז מאחר ואנו מסיטים הצידה את מעלת החביבות, וודאי שניתן ללכת לפי סדר קדימת הפסוק.

אלא שהתוס' דוחים את האפשרות השניה מהמשך הגמרא

בהמשך גם הנוסח וגם התוכן מוכיח שלא ניתן לגרוס וללמוד כגירסא השניה. כי אז הגמרא מביאה סיפור עם מעשה רב, וכל שאלת רב חיסדא היא הן בנוסח והן בתוכן מחייבת שיש להתייחס לרבי יהודה, וזה נלמד מרב יוסף. רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא. אייתו לקמייהו תמרי ורמוני, שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא [נטל רב המנונא ובירך על התמרים תחלה]. אמר ליה רב חסדא לרב המנונא, מדוע ברכת על התמרים בתחלה? האם לא סבירא ליה למר להא דאמר רב יוסף, ואיתימא רבי יצחק: כל המוקדם בפסוק זה - קודם לברכה?! והרי רמון כתוב בפסוק לפני דבש תמרים?

במאי פליגי -

כלומר,
מאי טעמא דר' יהודה, דאמר שבעת המינין עדיף,
מאי עדיפות שייכא בהו?
אחר שאינן יכולין לפטור שאר מינין,
ומשני,
דהעדיפות - **הוי מן ההקדמה.**

עולא מעמיד כי המחלוקת בין רבנן ורבי יהודה, חייבת להיות רק כשהברכות שוות

אמר עולא: מחלוקתם בשברכותיהן של המינין שוות כגון זיתים ותפוחים שברכתם "בורא פרי העץ" ובא לפטור את שניהן בברכה אחת. דרבי יהודה סבר: מין שבעה עדיף לברך עליו תחילה, ורבנן סברי: מין חביב עדיף לברך עליו תחילה [וחכמים שאמרו "מברך על איזה מהן שירצה" כונתם שיברך על החביב שאותו הוא רוצה יותר מחבירו]. אבל בשאין ברכותיהן שוות, כגון צנון וזית, לא נחלקו, אלא דברי הכל מברך על זה החביב לו יותר, וחוזר ומברך על זה, המין השני.

ובהמשך היו שלמדו שיש להעמיד את דברי עולא שברכותיהן שוות והיו שסברו אחרת. ועל כך מקשה הגמרא: בשלמא למאן דאמר בשברכותיהן שוות מחלוקת - שפיר מובן הדבר, שענין מחלוקתם הוא על איזה מין יש לקבוע את הברכה ולפטור בכך את המין האחר. אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות פליגי קשה: במאי פליגי? והרי ודאי אי אפשר לפטור את שניהם בברכה אחת?

מתרצת הגמרא: אמר רבי ירמיה מחלוקתם היא איזו ברכה להקדים! לרבי יהודה יש להקדים ולברך על מין שבעה, ולאחר מכן לברך על המין האחר ואילו לרבנן יש להקדים ולברך על החביב ולאחר מכן לברך על המין האחר.

התוס' מבארים את השאלה

התוס' נעמדים על הלשון של העדיפות. ומאחר ואינו יכול בברכה זו עם היותו משבעת המינים לפטור את הברכה השונה, מדוע שיהיה בדבר עדיפות? וזאת משמעות שאלת הגמרא, ועל כך אכן מתרצת הגמרא, שלגבי פרי העץ החילוק הוא מה לבחור לברך עליו. וכאן משמעות עדיפות היא שמאחר ויכול לברך רק על פרי אחד, מי הגובר שיברך עליו.

גפן כדי רביעית יין וכו' -

פירוש,
אם אכל עלין או לולבין,
כדי רביעית יין - חייב,
אבל אם אכל מהן,
כדי רביעית מים - לא מחייב,
דקלישי והולכין בקל חוץ מן הכלי.
אבל כי משערין ביין - צריך שיעורא טפי,
שהיין הוא עב, ומחזיק גודש קצת,
קודם שיפול מן הכוס רביעית יין,
ואם היה מים - היה היוצא יותר מרביעית.

הפסוק של שבעת המינים נאמר למצוא בו שיעורי תורה

הגמרא דנה בחשיבות שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל. והא דרבי יצחק, דאמר כל המוקדם בפסוק קודם לברכה, פליגא דרבי חנן. דאמר רבי חנן: כל הפסוק כולו - לשיעורין של תורה נאמר. להודיע שבחה של ארץ ישראל, בכך שיש בה פירות ששיעורי תורה תלויים בהם, ולא כדי להודיע סדר חשיבותם של הפירות לענין ברכה.

וכעת דנים אנו על השיעור הנלמד מגפן. גפן - שיעורי תורה נתלין בה, שאכילת חרצנים וזגים כדי שיעור רביעית

יין אסורה היא לנזיר, ולוקה עליה. כך פירש רש"י כאן, ובסוכה (ו א), והיינו, שאף על פי שבדרך כלל שיעור "אכילה" הוא בכזית ושיעור "שתיה" הוא ב"רביעית", כאן שיעור אכילת החרצנים והזגים הוא כדי "רביעית", כשיעור השתיה. וצורת המדידה נעשית באופן שמכניס את החרצנים או הזגים לכלי מלא יין, עד שישפך מהכלי החוצה רביעית יין, ועל אכילת שיעור כזה של חרצנים וזגים לוקה הנזיר. ושיעור המדידה באופן הזה נלמד מהמילה "גפן" שבפסוק, שהמדידה צריכה להעשות דוקא באמצעות יין ולא מים או משקה אחר, כי אין המשקין שוים לענין זה, שהרי מים, כיון שאינם סמיכים הרי הם נשפכים בקלות משפת הכלי, ומספיקה כמות מופחתת של זגים וחרצנים כדי לגרום לשפיכת רביעית מים מחוץ לכלי. לעומת זאת יין, שהוא משקה סמיך ואינו נשפך החוצה בקלות אלא גודש את שפת הכלי, יש צורך בכמות מרובה יותר של דברי מאכל כדי שרביעית מהיין תשפך החוצה מהכוס.

אכן תוספות רבי יהודה החסיד פירש את שיעור הרביעית האמור כאן לענין שתיה גופה, ולא לענין אכילה. ההבדל בין רש"ח בסיאר על אכילת חרצנים זגים ולוביהם, ואילו התוס' נקטו וביארו שזה על אכילת העלין או הלולבים שלהם.

אופן המדידה המעשית והחילוק בין כשמתמלא מים או יין

רביעית היא הנפח של כלי בגודל 27 סמ"ק. תוס' מסבירים, שכלי כזה מחזיק יותר יין מאשר מים, כי יין סמיך ואינו נשפך מהר כמים, ולכן השעור שנזיר חייב בו מלקות כשהוא אוכל עלי גפן או חרצניו, הוא הנפח של רביעית יין ולא מים. וכיצד מודדים? ממלא כוס גדול ביין, מכניס בו כשעור עלים וחרצנים שאכל, אם נשפכה כמות של יין הממלאת לגמרי כוס של 27 סמ"ק - הרי הוא חייב.

כלי בעלי בתים -

גבי כלי עץ מתניא.

שיעור תורה שנרמז ברימון

לאחר שהחלה הגמרא למנות את מעלת שבעת המינים ששיעורי התורה רמוזים בה. עוברים לרימון. רמון - שיעורי תורה נתלין בו - כדתנן במסכת כלים [פרק יז]: כלי עץ שנעשה בו נקב, וכתוצאה מכך אין הכלי עומד עוד לשימוש, בטל ממנו תורת כלי ואינו מקבל טומאה. לפיכך, כלי של אומן שעומד להמכר נטהר בנקב כל שהוא. כי לאחר שנעשה בו נקב - אין הוא עומד למכירה ולשימוש. אבל כל כלי בעלי בתים שחסים על כליהם, ומשתמשים בהם גם לאחר שניקבו, שיעורן להיטהר הוא רק כשניקבו נקב גדול כרמונים.

הרעיון כי כלי עץ מיועד להיות כלי קיבול. ולכן בניגוד לטומאה שמקבל מהאויר, כאן רק כשמפסיק להיות בו שימוש, יוצא מתורת כלי. ואם רימון יכול לצאת ממנו, הרי כפי הנראה לא יוכל לשים בכלי מחורר שום דבר. כי אם עדיין הנקב לא היה כה גדול, היה יכול למשל לאפסן בו רימונים.

[דף מא עמוד ב]

אייתו לקמייהו תמרי ורמוני -

ולא ללפת בהן את הפת,
דאם כן הוו להו פת עיקר **והן טפלה,**
ותנן (דף מד.),
מברך על העיקר **ופוטר את הטפלה.**

הקדימות של שבעת המינים בהם נשתבחה הארץ

הגמרא לעיל מביאה כי הסדר בפסוק קובע דין של קדימת הברכה. דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק: כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה. (עקב ח, ח) אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ־זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ. בהמשך מביאה על כך מעשה רב. רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא. אייתו לקמייהו תמרי ורמוני, שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא. (וודאי שאין הכוונה שבירך לאחר מכן על הרמון, שהרי כבר יצא בברכת התמר. אלא שאכן הוא רצה לאכול את שניהם, ונמצא כי מצד החביבות שניהם שווים לו, וכל הקדמת הברכה דווקא לתמר, הוא רק מצד קדימת הפסוק.)

התוס' מדגישים כי מטרת הבאת הפירות היה לאכילה

התוס' באים לשלול סברא שיש בה טעות. ולא ללפת בהם את הפת, כי אז הם מוכיחים בדרך השלילה, שלא היה יכול לברך על התמרים, כי אז התמר היה בטל לפת, ומאחר וכבר ברך על הפת, הרי הוא מוציא ופוטר את הטפילה. ונראה כי הצורך של התוספות לשלול סברא זו נבעה, שהם היו יושבים בסעודה, והרי עיקר הסעודה הינה הפת.

זה שני לארץ -

מ"מ **היכא דאיכא חטה וזית** או שעורים ותמרים,
אף על גב דשוין לארץ,
מכל מקום **המוקדם בפסוק,**
דהיינו לארץ ראשון - **יקדים לברכה.**

מחלוקת אמוראים איך לפרש למעשה את הקדימה בפסוק של שבעת המינים

מספרת הגמרא על מעשה. רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא. אייתו לקמייהו תמרי ורמוני, שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא [נטל רב המנונא ובירך על התמרים תחלה]. אמר ליה רב חסדא לרב המנונא, מדוע ברכת על התמרים בתחלה? האם לא סבירא ליה למר להא דאמר רב יוסף, ואיתימא רבי יצחק: כל המוקדם בפסוק זה - קודם לברכה?! והרי רמון כתוב בפסוק לפני דבש תמרים? אמר ליה רב המנונא לרב חסדא: זה, דבש תמרים, מוזכר השני לאחר מילת "ארץ" הכתובה בפסוק זה, וזה, רימון, מוזכר חמישי לאחר מילת "ארץ" וכל הסמוך ל"ארץ" האמור בפסוק הרי הוא קודם לברכה. אמר ליה רב חסדא: מאן יהיב לן נגרי דפרזלא ונשמעינך [מי יביא לנו רגלי ברזל שנוכל ללכת אחריך תמיד ולשמוע את דבריך].

התוס' מבארים כי למעשה יש כאן שני כללים משלימים

יש בפסוק פעמיים את המילה ארץ. אֶרֶץ חִטָּה וּשְׂעֹרָה וְגֶפֶן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ־זֵית שֶׁמֶן וּדְבָשׁ. רב חסדא התייחס לקדימה של סדר הפסוק. ולכן התפלא, כיצד רב המנונא ברך על תמר, שהוא בבחינת הדבש, והוא השביעי בפסוק. ועל כך ענה לו רב המנונא, כי המילה ארץ היא כאילו פותחת מחדש. ואז רימון הוא רק חמישי לארץ הראשון בעוד התמר הוא שני לארץ השני, ולכן ברך עליו תחילה. אלא שהתוס' מביאים

דוגמאות שמלמדות אותנו כלל נוסף. החיטה צמודה לארץ הראשון ואילו הזית צמוד לארץ השני, וכמו כן שעורה היא השניה לאחר ארץ הראשון ותמר הוא שני לארץ השני. וכאן כן מתחשבים בפסוק כולו, ויש להקדים את מה שקודם בפסוק. ורק במקרה שלנו בו התמר שני והרימון הוא חמישי, כאן גובר הארץ השני.

הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה -

וכגון **שאין באין ללפת את הפת,**
אלא לקנוח סעודה.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים על ברכת פירות שהובאו באמצע הסעודה

איתמר: הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה [ולא ללפת את הפת באו, שאם כן לא היו טעונים ברכה, אלא כדי למתק את פיו בתוך הסעודה]. אמר רב הונא: טעונים הפירות ברכה לפניהם כי מאחר שבאים למתק את הפה אין להם דין טפל, ואין טעונים ברכה לאחריהם, לפי שברכת המזון פוטרת את כל מה שנאכל בסעודה, אם אינו בא כטפל לפת. וכן אמר רב נחמן: טעונים ברכה לפניהם, ואין טעונים ברכה לאחריהם.

ורב ששת אמר: טעונים ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם, לפניהם - כסברת רב הונא ורב נחמן, ולאחריהם - כיון שהוא סבור שברכת המזון פוטרת רק מאכלים הבאים כדי לזון, ולא מאכלים - כדוגמת פירות אלו - הנאכלים מחמת מתיקותם לקינוח.

ולאחר מכן מביאה בתור הלכתא מרב פפא - ודברים הרגילים לבא לאחר הסעודה כגון פירות, - אפילו אם הביאם בתוך הסעודה, כיון שלא הביאן כדי ללפת בהם את הפת - טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם. לפניהם - כיון שאינם טפלים לפת, ואחריהם - משום שאינם בכלל מזון להפטר בברכת המזון.

התוס' מחדדים שני עקרונות לגבי הפירות הללו

העיקרון הראשון שלא באו ללפת את הפת. כי אז הם הופכים להיות כטפלים לפת, וכפי שרואים מטעם ההלכות, שמציאות שונה של ליפות הפת, משנים לחלוטין את הדין. והעיקרון השני שהם באו לקינוח. אם נשים לב התוס' נקטו בעיקרון השלילי והחיובי. עבור מה לא באו ועבור מה כן באו.

בתוס' הרא"ש הביאו בסגנון של הכרעה

"וכן פירש בה"ג, דברים הבאים לאחר הסעודה, כגון תמרי ורימוני ושאר מגדים ואייתינהו וקאכיל להו בתוך הסעודה - טעונין ברכה בין לפניהם בין לאחריהם. ולפי דבריהם - פסקא דרב פפא כרב ששת."

החילוק בין מסלול המזון למסלול העונג

בסעודה יש שני מסלולים מקבילים: מסלול המזון (הלחם ומה שמלווה אותו) ומסלול העונג (קינוח ומתיקות). ברגע שהפירות הוגדרו כ"קינוח", הם יצאו ממסלול המזון. לכן ברכת המזון, שמהותה "ואכלת ושבעת", לא יכולה לפטור אותם לאחריהם - כי הם לא שייכים לעולם השובע, אלא לעולם המתיקות. ולכן הדגישו התוס' במילת המפתח אלא, שחייבים להוציא זאת ממה שמתחבר ללפת את הפת. וכן הרחיבו שהתאנים והענבים הם רק דוגמא והעיקרון הוא החשוב, ולכן השתמשו תחילה במילת המפתח "כגון" שעלינו להסיק מהפרט אל הכלל, כי הכלל כאן הוא הקובע.

אלא פת הבאה בכסנין -

דטעון ברכה לפניו, **ואין טעון ברכה לאחריו,**
רק בורא נפשות רבות,
מידי דהוה אאורז ודוחן,
דאמרינן לעיל (דף לז:),
בתחלה מברך במ"מ,
ולבסוף ולא כלום, הואיל ונתנו בהן שקדים הרבה.

ופירש רש"י,
אפילו אם אכל מהן אחר בהמ"ז קאמר.

ולא נהירא,
חדא,
דאמרינן לעיל,
כל שיש בו מחמשת המינין - צריך ברכה מעין שלש.

ועוד,
אמאי קאמר פת הבאה בכיסנין?
לימא נמי אורז ודוחן?

ע"כ צריך לפרש,
דמיירי בתוך הסעודה, קודם בהמ"ז דמיירי בה,
וה"ק **חוץ מן הפת הבאה בכיסנין,**
בתוך הסעודה קודם ברהמ"ז,
דאין טעון ברכה לאחריו, דפטר ליה בהמ"ז,
אפילו לרב ששת, משום דהוי דבר מועט,
אבל בלא סעודה,
אף לאחריו **צריך לברך מעין ג' ברכות,**
ולהכי לא נקט פת אורז ודוחן,
שהרי אפילו בלא סעודה,
נמי **אין צריכין ברכה מעין ג' לאחריו.**

לא קי"ל כרב ששת,
אלא כרב הונא ורב נחמן,
דאין הלכה כיחיד במקום רבים. ה"ג.

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים, וראייתו של רב ששת מפת הבאה בכיסנים

איתמר: הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה [ולא ללפת את הפת באו, שאם כן לא היו טעונים ברכה, אלא כדי למתק את פיו בתוך הסעודה]. אמר רב הונא: טעונים הפירות ברכה לפניהם כי מאחר שבאים למתק את הפה אין להם דין טפל, ואין טעונים ברכה לאחריהם, לפי שברכת המזון פוטרת את כל מה שנאכל בסעודה, אם אינו בא כטפל לפת. וכן אמר רב נחמן: טעונים ברכה לפניהם, ואין טעונים ברכה לאחריהם. ורב ששת אמר: טעונים ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם, לפניהם - כסברת רב הונא ורב נחמן, ולאחריהם - כיון שהוא

סבור שברכת המזון פוטרת רק מאכלים הבאים כדי לזון, ולא מאכלים - כדוגמת פירות אלו - הנאכלים מחמת מתיקותם לקינוח.

שאין לך [שלא מצינו] דבר שטעון ברכה לפניו, ואין טעון ברכה לאחריו - אלא פת הבאה בכיסנין בלבד! שבתחלה מברכים עליו "בורא מיני מזונות" [ולא המוציא, כי מאחר שאין זה לחם שבני אדם קובעים עליו סעודתן אלא אוכלים אותו דרך עראי בלבד אינו חשוב כ"כ לברך עליו המוציא], ולבסוף אין מברכים עליו את הברכה השייכת לו בדרך כלל, שהיא ברכת מעין שלש [אלא בורא נפשות בלבד]. וכיון שלא מצינו חילוק בין ברכה ראשונה לאחרונה אלא בפת הבאה בכסנין בלבד הרי בהכרח שאם מברכים על הפירות בתחלה יש לברך עליהם גם לבסוף.

הדמיון באכילת אורז לפת הבאה בכיסנים

על אורז ודוחן בצורת פת - מברך בורא מיני מזונות, כי הם משביעים וסועדים הלב, כמו חמשת מיני דגן, אבל אינם חשובים כמוהם, כדי לברך 'המוציא' ואחריהם מברך 'בורא נפשות', כי ברהמ"ז או ברכת 'מעין שלש' אינן אלא בחמשת מיני דגן מפני חשיבותם. וכן בפת כסנין - מברך בתחילה בורא מיני מזונות, משום שעשוי מחמשת מיני דגן והיא משביעה, אבל לאחריו מברך 'בורא נפשות' מרוב שקדים ואגוזים שזו ברכתם.

התוס' באים לחלוק על רש"י

לשיטת רש"י אם אוכל את הפת הבאה בכיסנין לאחר הסעודה, הוא מברך בורא נפשות רבות. ואילו התוס' אינם מקבלים זאת, אלא מצריכים שיברך ברכה מעין שלוש. התוס' נעמדים על החילוק בין פת הבאה בכיסנים ולבין אורז. כי מאחר והיא משביעה, הרי ברכת המזון כן תפטרם, הן מצד שהוא דבר מועט והן מצד שמאחר ויש בו מחמשת מיני דגן יש בו שביעה, בניגוד לאורז שלאחריהם אינו מברך מיני מזונות אלא בורא נפשות רבות. וכל ההשוואה לפת הבאה בכיסנים הוא רק בברכה לפניה.

התוס' דנים כיצד להכריע בהלכה

מחדשים התוס', שעם היו וההלכה היא כרב ששת לעומת רב נחמן באיסורי, הרי מאחר וכאן רב ששת יחיד הוא כנגד רב הונא ורב נחמן, הרי ההלכה היא כמותם, בהיותם רבים.

ויין פוטר כל מיני משקין -

ולכאורה, **מיידי ביין בלא סעודה,**
דאי בהדי פת,
תיפוק ליה דפטר ליה פת,
דאפילו יין,
נמי רצה לומר הספר בסמוך דפטור,
אי לאו טעמא דקובע ברכה לעצמו,
אלא מיירי בלא סעודה,
ואפ"ה יין פוטר,
ולית הלכתא כוותיה,
שהרי מפת פוטרת,
אין הלכה כמותו אלא כפסק רב פפא,
א"כ גם מהא דקאמר יין פוטר וכו',
לית הלכתא כוותיה.

שיטת רב חייא פת ויין בהיותם הראשים פוטרים כל השאר

הגמרא מבארת את כוח הפת והיין לגבי לפטור את השאר. דאמר רבי חייא: ברכת הפת - פוטרת כל מיני מאכל בתוך הסעודה בין מברכה ראשונה ובין מברכה אחרונה, וכן יין פוטר בברכתו את כל מיני המשקים אף שלא בתוך הסעודה, בין מברכה ראשונה בין מברכה אחרונה, כיון שהפת היא ראש וראשון לכל המאכלים, וכולם נטפלים לה, וכן היין הוא ראש וראשון לכל המשקין וכולם נטפלים לו.

התוס' מבודדים את כוח היין מהפת

הנחת היסוד של התוס', שכאן הדיון הוא רק לגבי יין בפני עצמו ולא עם פת, שאם היתה כאן פת - הרי היא היתה זו שפוטרת. אלא שחלקו על יכולת הפת לפטור את היין מחמת שהיין קובע ברכה בפני עצמו. ואלמלא כן אכן היתה הפת פוטרת.

אלא שכעת הנחת היסוד שמאחר וזה אינו ביחד עם הפת היין היה מצליח לפטור. אלא שכאן התוס' עושים תפנית, וכמו שדחינו שהפת אינה פוטרת את היין, אלא כשיטת רב פפא. ומכאן מסיקים התוס' אף לגבי היין. ואמנם הרא"ש ורבינו יונה לא קיבלו את דבריהם. אכן דבריהם צריכים ביאור מדוע חלוק דין הפת מיין והרי אם לענין פת אנו נוקטים להלכה שמאכלים שאינם מסייעים באכילת הפת אין הפת פוטרתם על אף חשיבותה, מדוע אם כן יין פוטר שאר משקין אף שאינם מסייעים לשתייתו.

בספר גינת ורדים (או"ח כלל א' ס"ב) כתב שחלוק הוא היין, כיון שהוא מזין ומשמח - הריהו חשוב יותר משאר משקין, ונחשב כראש המשקין. ומכוחו זה הוא פוטרם בברכתו, מה שאין כן פת - אין חשיבותה יתירה משאר המאכלים, שהרי ישנם מאכלים משובחים יותר מהפת, והטעם שהיא פוטרת מאכלים הבאים מחמת הסעודה, אין זה משום חשיבותה, אלא משום שכלפיהם היא נחשבת כ"עיקר" כי היא עיקר הסעודה.

הלכתא דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה -

פירש הקונטרס,
ללפת בהן את הפת,
אין טעונין ברכה, דהוו להו טפלה.

ולא נהירא,
דא"כ מתניתין היא (דף מד.),
דמברך על העיקר **ופוטר את הטפלה, ומאי קמ"ל?**

ועוד קשה,
דפריך בסמוך, יין - נמי נפטריה פת?
ומאי קשה?
והלא כששותים היין אינו טפלה לפת?
ואנן במידי דטפל לפת מיירינן.

ואין לפרש לפירוש הקונטרס,
יין נפטריה פת,
כששורה פתו ביינו קאמר,
דהוה ליה יין טפל,
דהא - לא אשכחן שיברך עליו בענין זה,
אלא ודאי מיירי בשתיה.

ועוד קשה,
מה שפירש רש"י,
דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה,
כגון דייסא ותרדין וכרוב שאינן של לפתן,
ובאין לזון ולשבוע,
טעונים ברכה לפניהם, דלאו טפלה נינהו,
ומיהו, פטורין מברכת המזון, דמיני מזון נינהו.

ולא נהירא,
דאמרינן במתניתין,
ברך על הפת - **פטר את הפרפרת,**
ובגמרא מפרש, **דהוא הדין כל מעשה קדרה.**

ודברים הרגילים לבא לאחר הסעודה,
פירש"י כמו פירות,
ואפילו הביא אותן בתוך הסעודה,
שלא מחמת לפתן,
טעונים ברכה,
בין לפניהם - דלאו טפלה נינהו,
ובין לאחריהם,
דאין ברכת המזון פוטרתן, דלאו מזון נינהו,
דהיינו כרב ששת דאמר לעיל,
הביאו לפניו תאנים ורמונים בתוך הסעודה,
דטעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם,
והוי דלא כהלכתא,
דקיי"ל כרב נחמן וכרב הונא, כדפרישית לעיל.

על כן פירש ר"י,
דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה,
כלומר הרגילים לבא מחמת הסעודה בפת,
שרגילים לאכלן עם הפת,
כגון בשר ודגים וכל מיני קדרה,
והביאן בתוך הסעודה,
אין טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם,
אפילו אכלן בתוך הסעודה בפני עצמן בלא פת,
דכיון דמשום פת הם באין - הפת פוטרתן,
אבל דברים שאין דרכן לבא בתוך הסעודה,
כגון תמרים ורמונים ושאר כל פירות,
שאין רגילים ללפת בהן את הפת,
טעונין ברכה לפניהן,
דכיון דלאו משום לפתן אתו - אין הפת פוטרתן,
והיינו כר"נ וכרב הונא דלעיל,
דאמרי,
דטעונין ברכה לפניהן ולא לאחריהן.

ביאור דברי רב פפא בעניין דברים הבאים מחמת הסעודה

למדה הגמרא, אמר רב פפא: הלכתא: דברים הבאים מחמת הסעודה ללפת בהם את הפת בתוך הסעודה - הרי הם טפלים לפת, ולכן אין טעונים ברכה, לא לפניהם ולא לאחריהם. וזה על פי דברי רש"י, אלא שהתוס' כעת יקשו עליו.

התוס' מקשים על רש"י שאין כאן חידוש, ומהקושיה בגמרא על יין

כדרכם של התוס', לפני שהם סוללים מהלך חדש, שהן מקשים מספר קושיות. קושי ראשון, מה אם כן בא רב פפא לחדש, והרי זו משנה מפורשת, שמברך על העיקר ופוטר את הטפילה. קושי שני, כלל לא מובנת הפירכא בגמרא על יין, באשר היין עומד בפני עצמו, ואין שתייתו קשורה כלל לפת? התוס' סותרים מלכתחילה אפשרות לומר שרש"י התכוון שהוא שורה את היין בפת, שעם היות ואכן אז הוא טפל, אבל לא היה כלל מברך על היין.

קושי שלישי הוא בנושא של דברי רש"י על דברים הבאים בסעודה שלא מחמת הסעודה. כאן רש"י ביאר, דייסא וכרובים שבאים להשביע, והוא מחייב ברכה לפניהם מאחר ולא באו מחמת הסעודה. אלא שכאן מקשים, שבמשנה מובא שברך על הפת פטר את הפרפרת וכן את כל שאר מעשה הקדירה.

קושי רביעי הוא על הגדרתו של רש"י בדברים הבאים לאחר הסעודה, וכאן רש"י הביא פירות. ולמד כי אם הביא את הפירות בתוך הסעודה היו נצרכים ברכה בין לפניהם, שאינן טפלים, ובין לאחריהם, שמאחר ואינם מזון, לא תפטור אותם הברכה. וכאן הקשו התוס', שזו דעת רב ששת שנדחתה לעיל מההלכה, מכיון שאנו פוסקים כרב נחמן וכרב הונא.

ר"י סולל הבננה מחודשת

ר"י מחלק שני עניינים. דברים הבאים מחמת הסעודה, מדובר בהסתכלות מה מתחבר לאכילה עם הפת. ואלו הם בשר דגים וכל מיני קדירה. והחידוש שאפילו אולם ללא הפת, אין הם קובעים ברכה לפניהם, כי הפת גרמה לסעודה, ולכן הם הגיעו. בניגוד לכך הפירות, שמאחר וכל אכילתם היא מצד עצמם, שהרי אין מלפתין עימם ביחד עם הפת. ולכן נדרשים לברכה לפניהם, שהרי הפת כלל לא פטרה אותם.

לאחר הסעודה -

גרסינן, ותו לא.
ולא גרסינן דברים הבאים בהך סיפא.

והכי פירושו,
אם הביאו דברים שהזכרנו אחר הסעודה,
פירוש, לאחר שמשכו את ידיהם מן הפת,
שוב אין הפת פוטרתן כלל,
והוי כמו שאכלן בלא שום סעודה,

ובין דברים הרגילים לבא מחמת הסעודה,
ובין דברים שאין רגילים לבא מחמת הסעודה,
טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם,
דאכל דברים דלעיל קאי.

ועכשיו אין לנו דין זה,
דאין מנהג שלנו,
למשוך ידינו מן הפת כלל עד לאחר בהמ"ז,
אלא כל שעה,
שאנו אוכלין פירות או שום דבר קודם בהמ"ז,
דעתנו לאכול פת כל שעה.
וקיי"ל כפסק דרב פפא.

הבנת המציאות לגבי משיכת ידיים מהפת במהלך הסעודה

נקודת המוצא של התוס', שאם היתה משיכת הידיים מהפת, ואפילו היה זה באמצע הסעודה - הרי נוצר כאן נתק. וכל הדינים הקשורים שהפת פוטרת את מה שנאכל אחריה בגללה מתבטל. כי כעת ללא הפת, מה זה משנה האם בדרך כלל היה דבר זה נאכל עם או בלי הפת, כי משיכת הידיים משמעותה היא שכעת אינו קיים. ואין עם מה לחברו.

אלא שהתוס' מבארים, כי שאלה זו אינה מעשית. באשר כלל אין מציאות לחקירה זו שהובאה. אדרבא, אנחנו נוהגים שלא למשוך את ידינו כלל, ולכן עלינו להתייחס, כאילו הפת כל העת מצויה, וממילא יכולה לפטור רק מה שקשור אליה. ואין משמעות למי שכן היה נוהג לסלק את השולחנות והפת ולהשאיר רק מיני פירות על השולחנות בסעודות הגדולות. ורק אם יהיה שיר המעלות או מים אחרונים, אלו הן הפעולות היוצרות את ההפסק, והן הרי מחוברות לברכת המזון.

אי הכי יין נמי נפטריה פת -

דודאי, יין - מחמת סעודה אתי,
שהוא שותה כמה פעמים,
דאי לאו הסעודה - לא ישתה,
ולפטריה פת.
ומשני,
שאני יין, דגורם ברכה לעצמו.
פירש רש"י,
דבהרבה מקומות **הוא בא ומברכין עליו,**
אף על פי שאין צריכין לשתות,
כגון בקידוש ובברכת אירוסין.

ורשב"ם פירש,
משום דצריך לברך על היין - בורא פרי הגפן,
ובתחלה כשהוא בענבים - בורא פרי העץ,
ועל שאר משקין - שהכל נהיה בדברו.

ומיהו אומר ר"ת,
דבשאר משקין, כמו מים ושכר,
הבאים מחמת הסעודה - פת פוטרתן,
דאפילו יין - הוה פוטר,
אי לאו דקובע ברכה לעצמו.
ודלא כמחזור ויטרי,
שכתב שמברכין למים ברכה בכל פעם ופעם,
ואפילו בתוך הסעודה, דהוי כנמלך.
והא דלא פריך הכא מיין,
משום דיין זיין,
אבל מים - לא זייני,
כדאמר (לעיל דף לה.),
הנודר מן המזון וכו',
ופשיטא דלא פטר להו פת,
דאינה בכלל ברכת הפת.
[דף מב עמוד א].

מיהו ר"י ור"ת היו אומרים,
שלא לברך כלל,
אשאר משקין הבאין בתוך הסעודה.
וטעמא,
דפת פוטרת כל הדברים הבאים בשבילה.
והשותה יין - פוטר כל מיני משקין,
לפי שעיקר משקה הוא,
והוא ראש לכל מיני משקין,
ולכך הוא העיקר,
והן טפלין לו לענין ברכה.
והלכך,
משקין הבאין מחמת הסעודה,
שבאין בשביל הפת לשרות המאכל,
וגם א"א לאכילה בלא שתיה,
והלכך פת פוטרתן,
חוץ מן היין, כדקאמר גמרא טעמא.

ולהאי טעמא ניחא,
מה שאנו מברכים בפסח על החזרת,
על אכילת מרור לבד.
שהעולם מקשים,
אמאי אין מברכין נמי ב"פ האדמה,
וב"פ האדמה דשאר ירקות אינו פוטר,
כדקאמרינן התם,
כיון דאיכא הגדה והלל אסח דעתיה,
אלא וודאי טעמא הוי,
כיון דרחמנא קבעיה חובה,
דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו,
הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמת הסעודה,
דפת פוטרתן.

גדרו של יין ביחס לפת לעניין של פת פוטרתן

דנה הגמרא על יכולת הפת לפטור יין שבסעודה, בדומה לשאר דברים, אלא שמבארת את החילוק. שאלו את בן זומא: מפני מה אמרו דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם? אמר להם בן

זומא: הואיל ונטפלו לפת הפת פוטרתן. מקשה הגמרא: אי הכי מן הראוי היה שיין בתוך הסעודה, נמי, נפטריה פת [יפטר בברכת הפת], שהרי מחמת הסעודה הוא בא. מתרצת הגמרא: שאני יין משאר דברים, מאחר שחשוב הוא, הואיל דגורם ברכה לעצמו אף כשאין רוצים לשתותו, כגון בקידוש, שהצריכו חכמים לאומרו על כוס של יין.

התוס' בתחילה מביאים את התירוץ של רש"י מה יוצר את ההבדל בין היין שאינו נפטר

כלומר חשיבות היין אינה קשורה לשתייה, שהרי הוא מגיע אף במקומות בהם לא שותים אותו, אלא רק כמלך העומד בפני עצמו. ולפי זה הפת שהיא פוטרת הרי זה מחמת הסעודה, ואילו חשובות היין, אף במקומות בהם שותים אותו בסעודה מגיע מעצם חשיבותו.

שיטה שנייה – רשב"ם, חשיבות היין הוא שקובע ברכה מצד עצמו

חלק מההוכחה שהיין הוא בדרגה אחרת, שכל המשקים הם מברכים עליהם שהכל נהיה בדברו. אבל היין ברכתו עולה בשתי דרגות, כבר שהוא בענבים הוא הופך לפרי העץ, ולאחר מכן עולה עוד דרגה פרי הגפן בהיותו יין. ומאחר והוא כה חשוב, הרי כמו שהפת קבעה ברכה לעצמה, כך היין, ולכן היין לא בטל כלפיה.

התוס' דנים לגבי מים

לכאורה מצד אחד המים הסתפקו בהם, ולכן לכתחילה ראוי להביא מים ולברך עליהם קודם הסעודה. ודווקא ביין יש סיבה שהפת תפטור אותו, מצד שהיין מזין בניגוד למים וכן שהוא סועד את האדם, ורק מאחר הסיבות על חשיבותו לא יכולה הפת לפוטרו.

יש בזה ג' שיטות. הראשונה - דעת ר"ת, דאין מברכין על מים שבתוך הסעודה כלל. ודעת מחזור ויטרי המובא בתוס', דמברכין על מים בכל פעם ופעם בתוך הסעודה. ויש שיטה אחרת בראשונים שמברכין על מים בתוך סעודה, אבל רק בכוס ראשון.

כוונתם מבואר ברא"ש דכמו דחזינן דיין פוטר כל מיני משקין, אף דלא שייכי לו ולברכתו, אלא מדהוא חשוב מכולם, נעשו כולם טפלין לו, הכי נמי אף דמים לא הוי ממינא דפת, דלא זייני, אפילו הכי כיון דפת חשוב ועיקר הסעודה הריהן נטפלין לפת, מיהו בזה גרע פת מיין, דהא יין פוטר שאר משקין גם אם אין באין מחמתו, ואילו פת בעי שיבוא מים מחמתו כדמסיימי תוס'. ואולי משום דכיון דמים אינם ממינא דפת כלל, בעי דליתו מחמתו, אבל משקין הא הוו ממינא דיין דהוא נמי משקה.

לחמניות -

פרש"י אובליא"ש.

ולא נהירא,
דא"כ אפילו לא קבע,
נמי צריך לברוך המוציא,
שהרי הוא לחם גמור, שהרי תחילתו וסופו עיסה.

ונראה לפרש,
דהיינו נילי"ש.
מיהו, **כי קבע סעודתיה עליה,**
מברך עליו המוציא כמו בפורים.

מיהו רבינו שמשון פירש,
דאין לברך עליו המוציא דהוי כמו דייסא.

מה הגורם לכך שיברכו המוציא ולא בורא מיני מזונות

לומדת הגמרא. אמרי ליה לרב יהודה: והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל: לחמניות הדומות לפת הבאה בכיסנין דינן כלחם, ולכן מערבין בהן עירובי חצרות, אף שיש צורך להניח דוקא פת, ומברכין עליהן המוציא, ואם כן הרי הוא הדין שיש לברך על פת הבאה בכסנין המוציא. אמר להם: שאני התם דמברכין המוציא, משום דקבע סעודתיה עלייהו, אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו, לא מברכין המוציא אלא בורא מיני מזונות בלבד.

התוס' מביאים את רש"י וחולקים עליו – ומכאן רואים מה הכלל לברך המוציא

לחמניות שבלילתן עבה, וזה מה שהביא רש"י, הרי הם לחם גמור, ומתוך כך וודאי שמברך עליהם המוציא וברכת המזון. ומחדשים התוס', שכאן מאחר ומדובר בפשטות שהוא לחם, אין צורך לתוספת של קביעת הסעודה. אמנם מבארים התוס', אותם שבלילתן רכה, ודקים מאוד, הרי לפניהם מברך בורא מיני מזונות, ולאחריהם ברכה מעין שלוש. וכאן כבר יש בכוח קביעת הסעודה להפוך אותם לתורת לחם, וממילא לברך עליהם המוציא וברכת המזון.

וכאן מחדשים התוס' ומביאים דעה נוספת, שמאחר והוא כעין דייסא, הרי אין בכוחו לשנות את מציאותו ללחם, אף כשקובע עליו סעודה, וזו דעת רבינו שמשון.

סלק אתמר -

משמע,
שדרכן היה לסלק השלחן קודם בהמ"ז.

ולכאורה קשה למנהג שלנו,
שאנו מקפידים שלא לסלק הלחם קודם.

ושמא בימיהם,
נמי **לא היו מסלקין השלחן מקמי המברך,**
כי אם מלפני שאר המסובין,
לפי שהיו להן שלחנות קטנים,
וכל אחד לפני עצמו אוכל על שלחנו,
אבל אנו,
שרגילים לאכול כולנו על שלחן אחד,
אין נאה לסלק השלחן, עד לאחר ברכת המזון.

הגמרא מבארת שיש חילוק על איזה מעשה ניכר שיש הפסק לארוחה

לפני הבאת הגמרא נקדים, שאם נדון בשלושת לבושי הנפש, הרי יש כוונה שרק גמר את הסעודה ועדיין רק היה

במחשבתו לסיימה (מחשבה), אמירה (דיבור) הב לן ונבריך, ומעשה - סילוק השולחן.

ונביא את הגמרא וביאורה. רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן, בתר דגמר סעודתייהו אייתו לקמייהו מידי למיכל. שקל רב פפא וקא אכיל. אמרי ליה: וכי לא סבר לה מר כהלכה האומרת, שאם גמר את סעודתו, ונמלך בדעתו להמשיך באכילתו אסור מלאכול עד שיברך ברכת המזון על הסעודה שכבר אכל, ויברך ברכה ראשונה על מה שרוצה לאכול מכאן ואילך, ואין הברכה הראשונה שבירך בהתחלת הסעודה מועילה לו על אכילתו הנוספת, כי מאחר שגמר לאכול הסיח דעתו מן הסעודה.

אמר להו: הלכה זו שאמרתם אינה באופן שגמר לאכול, כי כונה בלבד אין בה כדי לסיים את סעודתו ולחייבו בברכה אם נמלך להמשיך ולאכול, אלא "סלק" אתמר, הלכה זו נאמרה רק כשעשה מעשה וסילק את הלחם ושאר המאכלים מעל השולחן, ורק אז, אם נמלך ורוצה להמשיך ולאכול אסור לו לעשות כן עד שיברך שנית.

בתוס' הרא"ש הוסיף על כך מנהג

התוס' עושים חילוק בין מה שנהגו פעם לסלק ומה שכיום לא נוהגים. וניתן לדמות זאת לסעודה של ריבוי אנשים, בא המלצר ומסלק את מה שלפני האדם, בשעה שכלל הסעודה עבור כולם והמברך טרם נסתיימה. ואילו בזמנם אין זה רק סילוק של הצלחת והכלים, אלא לכל אחד היה גם שולחן קטן, וממילא יש חילוק משמעותי בין הפרט לכלל, דאם סילקו לו את השולחן, הרי זה אמנם מעשה זוטא, ואינו נוגע לכלל, אלא שבכל זאת הרי זה מעשה. "מכאן משמע שהיו רגילין להגביה השלחן קודם ברכת המזון, לאפוקי מהנהו שמקפידין [שלא] להסיר הלחם מעל השלחן קודם ברהמ"ז, ומידהו, אין ראיה מכאן, שהיה להם שלחנות קטנים כל אחד שלחנו לבדו, ולא היו מסירין השולחן מלפני המברך. אבל אנו שאנו אוכלין על שלחן אחד - אין נראה לסלק המפה והלחם עד אחר ברכת המזון. [וכאן מגיעה התוספת המשמעותית בלשון תוס' הרא"ש]. ויש מקומות שנוהגין שלוקחין המפה והלחם, ומניחין אותו לפני המברך."

על פי הביאור שלנו, יש כאן בקיפול המפה והבאתה לפני המברך דבר והיפוכו, מצד אחד סילקנו, ומצד שני אנו מקבצים מחדש את כל הפרטים שכבר היו מסולקים על ידי סילוק השולחן שלהם, שעדיין הם בסעודה עם המתנה לברכה, מפי המברך, הכולל את כולם, הן בפתיחת הארוחה והן בסילוקה.

רבי זירא לא אכל -

תימה,
לפי מה שמפרשים העולם,
הב לן ונבריך - אסור למשתי בלא ברכה שלפניו,
אמאי לא אכל? לבריך עליה וליכול.
ושמא, היה תבשיל שהיה בו פת,
והיה צריך ברכת המוציא **ונט"י,**
וטורח היה לעשות כל כך.

רבי זירא אף אצל ראש הגלות סילוק השולחן לפניו נחשב היה כסילוק

מספרת הגמרא, רבא ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא ואכלו שם. לבתר דסליקו תכא מקמייהו [לאחר שסילקו את השולחן מלפניהם], שדרו להו ריסתנא [שלחו להם מנה של בשר מבושל] מבי ריש גלותא. רבא אכיל ורבי זירא לא אכיל.

אמר ליה רבי זירא לרבא: וכי לא סבר לה מר להלכה האומרת שאם כבר סלק את הלחם ושאר המאכלים מעל השולחן אסור מלאכול!? אמר ליה רבא לרבי זירא: אנן - אתכא דריש גלותא סמכינן [על שולחנו של ריש גלותא אנו סמוכים] ולכן דעתנו תלויה בדעתו שאם יוסיף ויתן לנו לאכול נאכל, ולפיכך לא נחשב סילוקינו להיסח הדעת.

מקשים התוס', ואפילו שנאמר שנחשב בעיני רב זירא כסילוק, יכול לחדש אכילתו

מקשים התוס', ואפילו נלך לשיטתך, שהיה כאן סילוק, וכמו שנאמר שאפילו אמירת הב לן ונבריל הינה כעין סילוק. הרי כמו ששם רשאי הוא לברך ולאכול, הרי גם כאן יוכל הוא לעשות כן. ועונים על כך התוס', שאם היה בתבשיל זה פת, הרי היה נדרש ליטול ידיו, ולא רצה לטרוח כל כך על עוד תבשיל.

ראוי להביא את לשון תוס' הרא"ש "בההיא דפרק ערבי פסחים, דקאמר כיון דאמר הב לן ונבריך אסור לכו למשתי, י"מ בלא בורא פרי הגפן, [וא"ת] א"כ ר' זירא אמאי לא אכל? יברך עליו ברכה הראויה לו ויאכל, ויש לומר, שהיה בו לחם, והיה טורח עליו ליטול ידיו."

אתכא דריש גלותא סמכינן -

מי ששכח לאכול אפיקומן,
ואמר הב לן ונבריך,
אינו היסח הדעת,
דאנן אתכא דרחמנא סמכינן.

ואם שכח וברך ולא אכל אפיקומן,
א"צ לחזור ולאכול,
דכל מצות - לשם מצוה עשויות.

והא דאמרינן,
כי אמר הב לן ונבריך,
אסור למשתי וכן אסורים כולן,
היינו דוקא כי אמר בעל הבית, אבל לא אורח,
(וכי אסורים כולן היינו,
כי אמר בעה"ב,
אבל בשביל אורח - אינן נאסרין),
ואף איהו גופא, יכול לחזור ולאכול עם בעה"ב.

השוכח לאכול אפיקומן – אף שאמר הב לן ונבריך אינו נקרא סילוק

והובאו הדברים בשולחן ערוך אדה"ז אורח חיים תעז, ז "אם שכח לאכול אפיקומן ונזכר לאחר שנטל מים אחרונים או לאחר שאמר הב לן וניברך, אף על פי שכבר הסיח דעתו

מהאכילה, וכשנמלך לאכול עוד, צריך הוא לברך ברכה ראשונה על מה שרוצה לאכול כמו שנתבאר בסימן קע״ט. מכל מקום האפיקומן יאכל בלא המוציא, לפי שאין האפיקומן תלוי בדעתו כלל, שבעל כרחו חייב לאכלו. לפיכך אף אם הסיח דעתו מהאכילה אין בכך כלום כיון שאין הדבר תלוי בדעתו.״

שלוש דרגות סילוק הפרט, סילוק בעל הבית, וחוסר סילוקו של הקב״ה

התוס׳ מבארים, כי מה שהוא סמוך על דעת שולחנו של ראש הגולה, הרי אין הוא כפרט יכול להסיח את דעתו, כי הוא עדיין חלק מהקבוצה האוכלת. אמנם סילוק של בעל הבית, הוא אכן סוף פסוק וסילוק לכולם. ובחשבון יוצא כפי שביאר בעל התניא בשולחנו, כי מה שהוא סמוך על שולחנו של הקב״ה הוא הרבה יותר חזק. שהוא ממש מחויב.

בהשוואה להיסח הדעת האחרים בסוגיה

בכל סעודה, המחשבה, הדיבור והמעשה של האדם הם אלו שקובעים מתי היא נגמרת. אבל באפיקומן, ״לבוש״ המצווה חזק יותר מכל לבושי הנפש של האדם. זהו ״סילוק שאינו סילוק״ - האדם מסלק, אבל הקב״ה, כבעל הבית האמיתי, משאיר את השולחן ערוך עבורו בעל כורחו.

אתכא דריש גלותא סמכינן -

וכשרגיל לאכול מיני פירות,
ומביאין להם בזה אחר זה,
יש אומר,
שצריך לברך אכל חד וחד,
לפי שאינן יודעים, אם יתן להם בעה״ב יותר.

ונראה,
שאין צריך לברך,
לפי ששומכין על שלחן בעה״ב,
והיינו דבי ריש גלותא.

מהות הסילוק התלוי בדעת ראש הגולה

בדרך כלל סילוק היא הגדרה חותכת של כן ולא. סיים את הסעודה או לא. ומכאן מעלים התוס׳ סוגיה על ארוחה בטיפטופים, של פירות, שאינו יודע האם יגיע עוד פרי או לא. כלומר, זו הסתכלות שהוא מציד סיים, רק כל פעם מגיע עוד פרי. ולכן היה מי שסבר, שכל פרי הוא יחידה בפני עצמה, ולכן יש לברך על כל פרי בנפרד, כי אינם יודעים אם ייתן להם בעל הבית עוד. אלא שהתוס׳ דוחים את דבריו. ומבארים כי מאחר והם סמוכים, הרי לא הועיל להם הסילוק שלהם, וכלל אינם צריכים לברך על הפרי.

ויש להעיר כי, כמו שבאפיקומן דעת האדם בטלה מול ״שולחן גבוה״ (המצווה), כך אצל ראש הגולה דעת האורח בטלה מול ״בעל הבית״.

תכף לנטילת ידים ברכה -

והלכך,
כיון שנטל ידיו באחרונה לאחר סעודה,
אסור לאכול עד שיברך,
והוא הדין **אם אמר הב לן ונבריך,**
אפילו בלא נטילה.

הגמרא דנה על שלוש תכיפות – שמשמעו ששתי הפעולות אסור שיהיה הפס׳

משמעות המילה תיכף, הוא שהיינו חושבים שיש דתי פעולות נפרדות, ומחדשים לנו שאסור לבצע פעולה שלישית באמצע. ואף הוסיפו את הגעת התלמיד חכם לברכה, שהיא מגיעה ללא כל הפסק. ״דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב, שלש תכיפות הן: תכף לסמיכה שחיטה, תכף לגאולה תפלה, תכף לנטילת ידים לברכה. אמר אביי, אף אנו נאמר: תכף לתלמידי חכמים לברכה, שנאמר: ויברכני ה׳ בגללך. איבעית אימא מהכא, שנאמר: ויברך ה׳ את בית המצרי בגלל יוסף.״

התוס׳ מוסיפים שני עניינים שמשמעות תיכף הוא איסור

התוס׳ מביאים שתי דוגמאות כיצד נטית ידיים למים אחרונים מהווים הפסק, עד שיש איסור ממשי לאכול לאחר שנטל למים אחרונים, אלא עליו לסיים את הרצף של הנטילה למים האחרונים, ורק אז רשאי לאכול מחדש. ומרחיבים התוס׳, שלא רק פעולת הנטילה קושרת את החובה לברך מיידית, אלא אפילו אמר הב לן ונבריך ללא נטילה.

תוס׳ הרא״ש מבארים למה לא כללו גם את נטילה לפני הסעודה

תוס׳ הרא״ש דנים הן לגבי הנטילה הראשונה, והן על משמעות התיכף שהוא מגובה בפסוקים. ״תימה, אמאי לא חשיב ההיא דריש אלו דברים, דאית להו לבית הלל, תיכף לנטילת ידים סעודה? וי״ל דמשנה היא, ולא חש למנותה, אף על גב דזה הלשון דתיכף לנטילת ידים סעודה ברייתא היא, מ״מ מתניתין היא דמפרשא, ועוד אלו ג׳ - אסמכינהו אקרא בירושלמי, תיכף לסמיכה שחיטה, דכתיב וסמך ושחט, תיכף לגאולה תפלה - דכתיב יהיו לרצון אמרי פי וכו׳ וכתיב יענך ה׳, נטילת ידים לברכת המזון - שנאמר שאו ידיכם קדש וברכו.״

משמעות תיכף איננו סתם סמוך, אלא שיש כאן גדר של חיבור

היינו חושבים ש״תיכף״ זה רק עניין של זמן (מהר ככל האפשר), אבל אנו רואים, שמדובר ברצף אחד של פעולה: בנטילת ידיים לסעודה - הנטילה היא הכנה לסעודה. במים אחרונים לברכה - הנטילה היא כבר תחילת הברכה.

לכן בנטילה הראשונה אין ״איסור״ מהותי אם היה הפסק קטן (לפי חלק מהדעות), אבל במים אחרונים וב״הב לן״, מכיוון שהם תכופים לברכה מכוח הפסוקים, הם הופכים את הברכה לנוכחת כבר מעכשיו. זה מסביר מצוין למה ה״הב לן״ (דיבור) שווה למים אחרונים (מעשה) - כי שניהם מחילים על האדם את המציאות של ״שאו ידיכם קודש״.

המילה תיכף עוברת מלשון המלצה ללשון בעלת תוקף הלכתי-איסורית

בדרך כלל, המילה ״תיכף״ יכולה להישמע כהמלצה לזריזות (כמו בנטילה שלפני הסעודה), אבל הפסוקים שהביא

הרא"ש מהירושלמי משנים את כללי המשחק. הפסוק לא רק אומר "תזדרז", אלא הוא מצמיד את שתי הפעולות (נטילה וברכה) והופך אותן ליחידה אחת.

ברגע שיש פסוק שמחבר ביניהן ("שאו ידיכם... וברכו"), כל דבר שנדחף באמצע הוא לא רק "עיכוב", אלא הוא פירוק של החיבור שהפסוק יצר. לכן זה הופך לאיסור: אסור לאכול כי האכילה סותרת את הזיקה הישירה שהפסוק קבע בין הנטילה לברכה. זה מסביר למה התוספות נקטו בלשון "אסור לאכול" - לשון של איסור גמור ולא רק "לא כדאי". ברגע שהתורה הצמידה, האדם לא יכול להפריד.

ברך על הפת פטר את הפרפרת -

נראה דמיירי בפרפרת **שבתוך הסעודה.**
דאי בפרפרת שלאחר הסעודה,
הא פסק רב פפא,
דברים הבאים לאחר סעודה,
טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם.

ורש"י פירש,
פרפרת - **מיני דגים ופרגיות.**

וקצת קשה,
א"כ **מאי קמ"ל,**
דברך על הפרפרת דלא פטר את הפת?

ונראה כפירוש ר"ח,
דפירש, דפרפרת - פת צנומה בקערה,
דלית בה תוריתא דנהמא,
דמברכין עליה בורא מיני מזונות,
והשתא ניחא דאצטריך לאשמעינן,
ברך על הפרפרת - **לא פטר את הפת,**
אף על גב דהוא מין פת,
וכן משמע בגמרא,
דחשיב פרפרת - **ממעשה קדרה,**
ומעשה קדרה היינו חלקא טרגיס וטיסני,
כדאמרינן לעיל (דף לז.).

ביחס של חשוב וטפל – הפת היא העיקר והפרפרת היא הטפל

המשנה לומדת, כי "ברך על הפת - פטר את הפרפרת, על הפרפרת - לא פטר את הפת." ומבארים התוס', כי חייבים לומר שכל זה הוא בתוך הסעודה. ואז מאחר והסעודה היא יחידת אכילה אחת, הרי וודאי שאכילת הפרפרת הוא כדבר שהוא נספח לאכילה העיקרית שהוא הפת, והברכה על הפת פוטרת את הפרפרת. אולם לא להיפך. והתוס' מבהירים, כי הפרפרת הנאכלת אחר הסעודה - אינה יכולה להפטר בברכת הפת, וכפי שפסק רב פפא לעיל (מא ב) שדברים הבאים לאחר הסעודה - חייבים בברכה לפניהם ולאחריהם. שהרי הסעודה הסתיימה, ועת נפתח עניין חדש.

התוס' מקשים מה החידוש במשנה לשיטת רש"י המפרש שפרפרת הוא דגים ופרגיות

לדעת רש"י שהפרפרת שלפני המזון היינו דגים ופרגיות הקשו התוספות מה החידוש בזה שאינה פוטרת בברכתה את הפת, והרי אף ששנינו במשנה לעיל (מ א) שברכת שהכל פוטרת הכל, מכל מקום זהו רק כשבירך כן בטעות על מאכל מסויים, אבל בנידון שלפנינו שמברך שהכל על מאכל שראוי לו ברכה זו ויש לברכה על מה לחול פשיטא שלא יפטור בכך מאכל נוסף שאין ברכתו כן.

התוס' מעדיפים את פירוש רבינו חננאל, שלפיו מובן מה החידוש שברך על הפרפרת לא פטר את הפת

לפי רש"י שביאר שפרפרת היה דגים או פרגיות, לא היה כל חידוש במשנה שברכתם לא תפטור את הפת. אבל רבינו חננאל חידש כי פרפרת הוא פת צנומה, כלומר כעין פירורי לחם, שדיבקם עם מרק ודבש. ואז פרפרת הוא לשון פירורים. ומאחר ואיבדה את צורת הפת גם איבדה את ברכתה המוציא. ולאחר שהבהיר את המציאות מסתדר הדין. מצד אחד חומר הגלם הינו פת, וזה מה שהגדירו התוס' שהוא מין פת. אלא שבאופן כזה ברכתו הינה בורא מיני מזונות. והוא יותר חשוב מסתם מעשה קדירה, ויש הסוברים שהוא רק כעין מעשה קדירה. ומדובר שהוא קבע את סעודתו על כך, שאם לא כן ושבא לקינוח כגון בורקס - אין לכתחילה ביכולתו לפטור, ויש לברך עליו לחוד. אבל מאחר ואינו חשוב וברכתו שונה, זה מה שבאה המשנה ללמד אותנו. ושונה הדבר מהגדר שיש דעה שאם ברך על לחם בורא מיני מזונות יצא, אבל כאן מלכתחילה לא התכוון באכילתו לפטור את הפת. אבל וודאי מאחר והוא כעין פת הרי הוא פוטר מעשה קדירה, שהם מחמשת המינים.

הסבו אחד מברך לכלן -

ואנו אין לנו הסבה - אלא בפת בלבד,
ופת - מהני אפילו בלא הסבה,
דדוקא לדידהו שהיו אוכלים בהסבה,
היו צריכים הסבה.
אבל ישיבה שלנו,
הוי קביעות לנו כהסבה דידהו,
שהם היו דגילים,
כל אחד להסב על מטתו ועל שלחנו,
אבל עכשיו כולנו אוכלים על שלחן אחד,
וכשאנו אוכלין יחד - **היינו קביעותינו.**

והכא דקאמר היו יושבין וכו',
בגמרא משמע,
דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון,
בבהמ"ז - כעובדא דתלמידי דרב.
בברכת המוציא - מההיא דפליגי ביין אי בעי הסבה.

ומיהו בני אדם האוכלים בדרך,
והולכים ולא ישבו,
כל אחד מברך לעצמו.

וא"ת,
מאי שנא דבמוגמר,
אפילו לא הסבו, אחד - מברך לכולם?
בירושלמי פריך ומשני,
משום דבמוגמר כולם נהנים ביחד,
אבל אכילה ושתיה,
אינה באה אלא לזה אחר זה.

ההסבה היא הקובעת צירופם – ושאחד יברך עבור כולם

לומדת המשנה "היו יושבין - כל אחד מברך לעצמו, הסבו - אחד מברך לכולן." מצמצמים התוס', כי אצלנו רק הפת היא הקובעת את יכולת הצירוף לקבוצה. ומעלת הפת כה גדולה שיכולים לישב אף בלא הסבה. מעירים התוס', כי כיום המציאות השתנתה. פעם ההסבה היתה באופן של יחיד שכל אחד היה מסב על מטתו ושולחנו, אבל כיום השולחן האחד הוא המחבר בינינו ויש כאן קביעות סעודה.

התוס' לומדים משתי סוגיות בגמרא שהכוונה היא הן לגבי ברכת המוציא, והן לגבי ברכת המזון

התוס' מוכיחים מהמשך הגמרא כי השאלה הינה כפולה, הן לגבי ברכת המזון והן לגבי רכת המוציא. לגבי ברכת המזון - הגמרא מספרת על תלמידי דרב שנועדו יחדיו לאכול אחר פטירתו. והם הביאו סתירה ממשנתנו לברייתא. שהרי במשנה נאמר "היו יושבין - כל אחד מברך לעצמו, הסבו - אחד מברך לכולן." ואילו בברייתא נאמר שעצם הישיבה היא המחברת ביניהם. "עשרה שהיו הולכים בדרך, אף על פי שכולם אוכלים מככר אחד - כל אחד ואחד מברך לעצמו; ישבו לאכול, אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככרו - אחד מברך לכולם. קתני ישבו, אף על פי שלא הסבו!" ועל כך התירוץ הוא "אמר רב נחמן בר יצחק, כגון דאמרי: ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן. כי נח נפשיה דרב, אזלו תלמידיו בתריה. כי הדרי, אמרי: ניזיל וניכול לחמא אנהר דנק." ומתוך הסוגיה שם שהעלו את הספק רק לאחר גמר אכילתם, וכל הספק שלהם היה לגבי ברכת המזון, או שכל אחד יברך לעצמו.

לגבי ברכת המוציא, מאחר ומובא בהמשך מחלוקת רב ורבי יוחנן. אמר רב: דין זה שרק כשהסבו אחד מברך לכולם לא שנו אלא בפת דבעי הסבה, כי מאחר שהפת חשובה היו רגילים לאוכלה בהסיבה דרך קביעות וממילא כשאינם מסיבים יש בזה משום גילוי דעת שרוצים לאוכלה דרך עראי שאז אין צירוף בין האוכלים. אבל יין שאינו חשוב כפת ולא נהגו להסב בשתייתו לא בעי הסבה אלא אף בלא שהסיבו אחד מוציא את כולם. ורבי יוחנן אמר: אפילו יין נמי בעי הסבה, כי יש לו חשיבות ורגילים לשתותו בהסיבה, ולכן בשלא הסבו אין האחד מוציא את השאר ידי חובה.

הליכה ואכילה בדרך ללא כל ישיבה – והחילוק בין אכילה למוגמר

מעירים התוס', שאם אפילו לא היתה ישיבה, והם מהלכים בדרך, הרי אין כאן צירוף הגורמת להם שתהא ברכה אחת, אלא כל אחד מברך לעצמו. ומשמע שאם היו יושבים - היה די בכך, ואין צורך שישבו מסביב לשולחן. וזה מתקשר עם מה שנאמר תחילה, כי גם ישיבה מסביב לשולחן אחד נחשבת כקביעות ואחד מוציא את האחרים ידי חובת הברכה.

התוס' שואלים על כוח המוגמר, שאחד מברך לכולם אף כשלא הסבו

מביאים התוס' את הירושלמי [ברכות פ"ו, ה"ו] ושואל מַה בֵּין מוּגְמַר וּבֵין יַיִן? מדוע ביין חילק בין יין שבתוך המזון שכל אחד מברך לעצמו ובמוגמר לא חילק? ועונה מוּגְמַר כּוּלָּן מְרִיחִין כאחד ושייך לומר ברכה אחת לכולם, אבל יַיִן אֶחָד הוּא טוֹעֲם כלומר, כל אחד טועם את היין לעצמו, וכיון שעסוקים באכילה כל אחד טועם בזמן אחר, לכן צריך שכל אחד יברך. אבל ביין שלאחר המזון שכבר סיימו לאכול, כולם יכולים לכוון ולכן אחד אומר ברכה לכולם. כלומר מעשה השתיה אינו חייב להתבצע ביחד.

[דף מב עמוד ב]

ואף על פי שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה -

וכבר ברכו ברכת המזון,
ויש הפסק בין יין למוגמר.

מי ראוי לברך על המוגמר?

הגמרא מבדילה מתי ובאיזה אופן יש לברך על היין. בא להם יין בתוך המזון, ולא בירכו כבר על היין לפני המזון - כל אחד ואחד מברך לעצמו, וכפי שיבואר הטעם בגמרא. אבל אם בא להם יין לאחר המזון, קודם ברכת המזון, - אחד מברך לכולם. והוא, אותו שברך על היין, אומר גם את הברכה על המוגמר. שהיו רגילים להביא לפניהם אחר אכילה אבקת בשמים שחוקים ומניחים אותם במחתות על גבי האש לריח טוב, ומברכים עליהם בורא עצי בשמים.

ואף על פי שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר הסעודה, דהיינו לאחר ברכת המזון, ויש הפסק גדול בין ברכת היין למוגמר שהרי מברכים בנתיים ברכת המזון, בכל זאת אותו שבירך על היין הוא זה שמברך גם על המוגמר, כי מי שהתחיל בברכות אחרונות - גומרן.

התוס' מדייקים, כי היכולת של הרצף של האדם - הגברא המברך, קובע אף שמצד החפצא המוגמר מגיע לאחר הפסק רב. וראוי להביא את שיטת תוס' הרא"ש, אשר מבאר כי מה שהסברנו עד עכשיו היה לפי רש"י, אבל הגאונים וכן הירושלמי משמע שהדיון על המוגמר היה באופן אחר.

בתוס' הרא"ש גם ביארו וגם הרחיבו למצבים שונים

פרש"י דאסיפא קאי, דאותו שבירך על היין לאחר המזון - הואיל ונתנו לו מעלה זו, תנתן לו גם אחרת, ומברך על המוגמר לפטור אחרים, אף על פי שאין דרך להביא את המוגמר, אלא לאחר סעודה, כלומר לאחר ברכת המזון, ואותה שעה כבר עברה הסעודה לגמרי, ואינן מחוייבין לתת לזה לברך, אפ"ה עכשיו שהביאו אותו אחר סיום המאכל, קודם ברכת המזון, אותו שבירך על היין שלאחר המזון מברך עליו.

והגאונים פירשו, דמיירי שהביאו אותו באמצע סעודה, ואריש קאי, דקתני הסבו - אחד מברך לכלן, וגם הוא מברך

על המוגמר, ואף על פי שאין דרכו להביא אלא לאחר הסעודה, פירוש, אחר שסיימו לאכול קודם ברכת המזון, ואם היו מביאין אותו באותה שעה - היה אחר יכול לברך, שכבר נסתלקו מאותה שעה, אפ"ה עכשיו שהביאו אותו באמצע סעודה - זה שהתחילו בו לתת לו כבוד בתחלת הסעודה ובירך המוציא, ג"כ ינתן לו כבוד בכל שאר דברים, עד תשלום הסעודה.

והכי משמע בירושלמי, דגרסינן התם, מה בין מוגמר הסעודה ליין? מוגמר - כולהון מריחין, יין אחד הוא שטועם, אלמא משמע דבתוך הסעודה מיירי, ולהכי בעי מה בין מוגמר ליין, דיין שבתוך הסעודה כל אחד מברך לעצמו, ובמוגמר אחד פוטר את כולן, ומשני, במוגמר כולן מריחין, וכיון שנהנין ממנו כלם כאחד, האחד מברך ופוטר את האחרים. אבל יין כששותה האחד - אין האחרים נהנין, לפיכך צריך לברך כל אחד ואחד לעצמו."

ורב ששת אמר אינו פוטר ורב נחמן אמר פוטר וכל תלמידי דרב וכו' -

ונראה דהלכה **כתלמידי דרב,**
דרב ששת קאי כותייהו,
והלכתא כותיה דר"נ בדיני, וכרב ששת באיסורי,
ואף על גב דקי"ל,
דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי,
שאני הכא,
דכל תלמידי דרב פליגי עליה,
מסתמא כך שמעו מרב.

מיהו,
אין אנו צריכין לאותו פסק,
דאין אנו מושכין ידינו מן הפת כלל.

ונראה,
דיין שלפני סעודה,
פוטר את היין שבתוך הסעודה,
אף על גב דפסקינן הכא,
דיין שבתוך הסעודה - אינו פוטר יין דלאחר הסעודה,
שאני הכא, דזה לשרות וזה לשתות,
אבל זה לשתות וזה לשרות - פוטר שפיר,
כגון, **יין שלפני הסעודה, פוטר שבתוך הסעודה.**

ומה דנקט **שבתות וי"ט - לאו דוקא,**
דה"ה אם קבעו סעודה על היין,
בשאר ימות החול.

ואם הביא אדם יין לפני הסעודה,
לשתות בתוך הסעודה,
פשיטא דיין דלפני סעודה **פוטרתו,**
כיון דדעתיה למשתי,
וכן יין של קידוש - פוטר יין שבתוך הסעודה,
וכן הבדלה - אם הביא על שלחנו להבדיל,
דפוטר יין שלאחרי כן שבתוך הסעודה,
ושבתות וי"ט - לאו דוקא,
ולא אתא למעוטי, אלא נמלך.

ואפילו את"ל **דדוקא נקט שבתות וי"ט,**
מ"מ יש לומר,
ה"מ לענין שבא לפטור יין שלאחר המזון,
שהוא אחר שמשכו ידיהם מן הפת,
שאין רגילות לקבוע לשתות יין **לאחר המזון** בקביעות,
אלא בשבתות וימים טובים, ולא בשאר ימים,
אבל לענין לפטור יין **שבתוך המזון,**
שרגילות לשתות ודאי אפילו בשאר ימים,
פטר ליה יין שלפני המזון,
אף על פי דזה לשתות וזה לשרות,
דעד כאן לא איבעיא לן,
אלא אי לשרות דלא חשיב מפיק לשתות,
אבל לשתות דחשיב טפי,
דהיינו יין שלפני המזון,
פשיטא דפוטר יין דלשרות.

וכן משמע נמי בערבי פסחים (דף קא.),
גבי שקדשו בבית הכנסת,
דר' יוחנן אמר אף ידי יין - נמי יצאו,
ואין צריך לחזור ולברך על היין שבתוך הסעודה,
אף על גב דקדשו שלא במקום סעודה,
ס"ל לרבי יוחנן מדיצאו ידי קידוש,
מידי יין נמי יצאו,
ואף על גב דאיתותב רבי יוחנן,
היינו דוקא בשינוי מקום,
א"כ נראה משם דה"ה להבדלה,
דאין לחלק בין הבדלה לקידוש,
ולאפוקי מהני דחולקין, ואמרי דוקא קידוש פוטר,
משום דאין קידוש אלא במקום סעודה,
אבל יין של הבדלה לא פטר,
אפילו הבדיל לאחר נטילה,
דהכי מיירי הא דפסקינן,
דיין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון,
דכבר נטל ידיו.

והכי משמע בסמוך,
מתוך הברייתא כיצד סדר הסבה וכו',
מיהו נראה,
כיון דנטל ידיו ודעתו לאכול ולשתות שם,
פוטר אפילו דהבדלה,
כדפריש מההיא דערבי פסחים,
ועוד,
דלא גרע יין דהבדלה מיין שלפני הסעודה דפטר.

ומיהו,
יש שמחמירין להבדיל קודם נטילת ידים,
לאפוקי נפשייהו מפלוגתא,
דאז ודאי צריך לברך אחריו ברכה מעין שלש,
ולא פטר יין שבתוך המזון.

הצגת הבעיא של יין שהגיע בתוך המזון האם פוטר את היין שבא לאחר המזון

מביאה הגמרא בעיה, שכדרכה יש לה שני צדדים. ואף האמוראים נחלקו בה כיצד להכריע. והתוס׳ יתחיל בהכרעה להלכה. איבעיא להו: בא להם יין בתוך המזון ובירכו עליו, ולא שתו יין לפני המזון - מהו שיפטור בברכתו את היין שלאחר המזון? וצדדי הספק הם: אם תימצי לומר להביא ראיה ממשנתנו, שאמרה: ״ברך על היין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון״, אין זו ראיה. משום שהתם במשנה, שתי הכוסות שוים בכך דזה בא כדי לשתות ולהנאה וזה בא כדי לשתות ולהנאה, ולכן היין שלפני המזון פוטר בברכתו את היין שלאחר המזון. אבל הכא, בספק שלפנינו, דזה, היין שלאחר המזון, בא כדי לשתות, ואילו זה שבתוך המזון בא רק כדי לשרות את האכילה שבמעיו, לא! מאחר שאין היין שבתוך המזון חשוב כל כך כדי שיהיה בכוחו לפטור את היין שלאחר המזון החשוב ממנו. או דילמא, לא שנא.

רב אמר: יין שבתוך המזון פוטר את היין שלאחר המזון. ורב כהנא אמר: אינו פוטר. רב נחמן אמר: פוטר. ורב ששת אמר: אינו פוטר. רב הונא ורב יהודה וכל תלמידי דרב אמרי: אינו פוטר.

התוס׳ מבארים כיצד להכריע על פי כלל ההכרעה

בשלב הראשון מנתחים התוס׳ את ההכרעה על פי כללי ההכרעה. כלל ראשון הוא כי רב נחמן בהיותו דיין, הרי ההלכה כמותו בדיני ממונות, ואילו רב ששת הלכה כמותו באיסורים. כלל שני שבין רב לשמואל הלכה כשמואל בדיני וההלכה כרב באיסורי. על פי שני הכללים הללו, מאחר ורב שקדם, ההלכה לכאורה כמותו, שהוא פוטר. אלא שכאן עושים התוס׳ היפוך. כנגד רב חלוקים שניים, הן תלמידיון והן רב ששת. ולכן מאחר וכל תלמידי רב חלוקים עליו, כנראה כך שמעו מרב, ואז אנו מרוויחים כי אנו מחשיבים את דעת רב על פי תלמידיו, ובצירוף רב ששת הגובר על רב נחמן באיסורי - יש לפסוק כמותם, שאינו פוטר.

התוס׳ מבארים כשאנו כלל איננו צריכים להכריע, כי אצלנו השאלה לא מתחילה

מלכתחילה אצלנו השאלה לא חלה. בגלל הנהגתנו עם הפת. עיין בפני יהושע שביאר כוונתם, דכיון דאין אנו מושכין ידינו מן הפת, תו לא שייך לחלק מהך טעמא דלשרות או לשתות, כיון דלא מינכרא מילתא, והו״ל הכל כיין שבתוך הסעודה, דלא מפליגינן בין אם שותה כוס אחד או הרבה כוסות, ולא שני לן אם נתכוין בכולן לשרות או לשתות מקצתן, א״כ ה״ה לדידן ביין דלאחר הסעודה, מה״ט גופא, דא״כ נתת דברך לשיעורין.

הכלל של היין שלפני שפוטר את היין שבתוך הסעודה, כי החילוק אינו היין אלא פעולת שתיה לעומת השרייה

ונראה שבתוך הסעודה - שתיה חשובה ויותר כוללת משריה. והמתכוון לשתיה - פוטר גם שריה, וזה המקרה של המשנה, ׳ברך על היין שלפני המזון - פטר את היין שלאחר המזון׳, כי כמו שהוכחנו בעמוד א ד״ה ברך על הפת, שהמלה ׳פרפרת׳ עוסקת בברכת פרפרת קודם הסעודה, על פרפרת שבתוך הסעודה, ה״ה שה׳יין׳ עוסק בברכת יין לפני הסעודה, על יין שבתוך הסעודה.

בכל הימים היין שלפני פוטר לאחר מכן, ורק נמלך משנה זאת

נבאר קודם שנמלך משמעו שהיא החלטה שאינו רוצה כלל יותר לשתות יין. וזה כאילו פעולת סגירה ונעילה, המציינת סיום הסעודה. ולכן כל מה שיהיה לאחר מכן הוא כבר פעולה חדשה, ולא יכול העבר שהסתיים לפטור אותו. אבל בכל שאר הדברים ללא הבדל של קידוש הבדלה או אפילו רק הביא את היין קודם הסעודה על מנת לשתותו בתוך הסעודה - הרי הרצף כאן נשמר, ולכן פוטר הראשון את מה שמגיע לאחר מכן.

מה כן החילוק בין שבתות וימים טובים?

מבארים התוס׳, כי לא היום טוב או השבת יוצרים מציאות של חיוב או מניעה לגבי הברכה. אמנם, יש רגילות לשתות יין אף לאחר הסעודה ביום טוב או שבת. מה שאין כן ביום חול. ודומה הדבר לגדר נמלך. אלא שהנמלך מבוסס על וודאי, שנוצר נתק, ואילו ביום חול הרגילו היא שלאחר שמשכו ידיהם מהפת - כפי שנראה לא ישתה יותר יין לאחר מכן. ולכן אינו היה פוטר. ואילו אותה רגילות היא הפוכה ביום טוב ושבתות.

יש להסתמך על פסיקת רבי יוחנן מהנאמר במסכת פסחים, ומה שנדחה שם הוא מטעם אחר

רבי יוחנן פסק שבמקומות שנוהגים לומר קידוש בבית כנסת בתום ערבית בליל שבת - אין השומע חייב לברך על יין בתוך הסעודה בביתו, כל עוד לא הסיח דעתו מן היין בדרכו לבית, ואע״פ שדוחים שם את דבריו, הרי זה משום שלא מקבלים את הנחתו, ששינוי מקום אינו מהווה כשלעצמו היסח הדעת. אבל בוודאי פוסקים כמוהו כשאין שינוי מקום, כגון ברך על היין לפני הסעודה, לפטור את היין בתוך הסעודה.

הבדלה קודם נטילת ידיים – וודאי מראה שהם שני דברים נפרדים

מדייקים התוס׳, שאם היתה נטילת הידיים בדווקא לאחר הבדלה, הרי על ההבדלה ברך מעין שלוש, ואז כבר אינו קשור להמשך, שנפתח בנטילת ידיים.

יין שבתוך המזון מהו שיפטור יין שלאחר המזון -

ומיירי,
דלא הוה להו יין לפני המזון.

הגמרא מביאה חקירה, שהגיע יין בתוך המזון, מהו לפטור יין לאחריו

וזה ביאור הגמרא - איבעיא להו: בא להם יין בתוך המזון ובירכו עליו, ולא שתו יין לפני המזון - מהו שיפטור בברכתו את היין שלאחר המזון? וצדדי הספק הם: אם תימצי לומר להביא ראיה ממשנתנו, שאמרה: ״ברך על היין שלפני המזון

- פוטר את היין שלאחר המזון", אין זו ראיה. משום שהתם במשנה, שתי הכוסות שוים, בכך דזה בא כדי לשתות ולהנאה, וזה בא כדי לשתות ולהנאה, ולכן היין שלפני המזון - פוטר בברכתו את היין שלאחר המזון.

אבל הכא, בספק שלפנינו, דזה, היין שלאחר המזון, בא כדי לשתות, ואילו זה שבתוך המזון בא רק כדי לשרות את האכילה שבמעיו, לא! מאחר שאין היין שבתוך המזון חשוב כל כך כדי שיהיה בכוחו לפטור את היין שלאחר המזון החשוב ממנו. או דילמא, לא שנא.

התוס' מבארים, כי כל החקירה היא כי כך היתה המציאות, שלפני הארוחה כלל לא היה להם יין. כי אם היה להם יין החקירה היתה משתנה בכך שהיינו אומרים כי יש כאן רצף. אבל כאן זו שאלה חדשה, מאחר ומדובר בשתי מטרות בשתיית היין.

הסבו אין לא הסבו לא -

תימה,
אמאי מקשה מדיוקא,
ותקשי ליה מרישא בהדיא,
דקתני, היו יושבים - מברך כל אחד לעצמו.

וי"ל,
דאי מרישא,
הוה אמינא שישבו בשביל עסק אחר,
שלא היה דעתם מתחלה לאכול,
אבל אם ישבו אדעתא לאכול,
אפילו בלא הסבה - נמי מהניא.

הגמרא מדייקת כי דווקא ההסבה פועלת ולא הישיבה

שנינו במשנה: היו יושבין - כל אחד ואחד מברך לעצמו. הסבו - אחד מברך לכולם. מדייקת הגמרא: הסבו - אין, רק אז אחד מברך לכולם, אבל אם לא הסבו - לא יברך אחד לכולם, אלא כל אחד יברך לעצמו.

מדייקים התוס' מה הצורך ללמוד מדיוק ולא מתחילת המשנה

הטעם שהוצרכה הגמרא לדייק זאת מהלשון "הסבו" אף שהרי מפורש כן במשנה "היו יושבין כל אחד מברך לעצמו". ביארו התוספות, שמהלשון "היו יושבין" - היה עדיין מקום לטעות ולומר, שרק אם תחלת ישיבתם היתה לצורך עסקיהם, ואגב כך החליטו לאכול - אין לישיבתם זו צירוף, ולכן כל אחד מברך לעצמו, אבל אם ישיבתם מלכתחלה היתה לצורך אכילה משותפת, היה מקום לומר, שכבר די בישיבה זו כדי לצרפם זה לזה, משום כך דייקה הגמרא מהלשון "הסבו", שרק הסיבה מצרפתם יחד.

התוס' מבארים כי לכאורה היה לו להביא את הרישא ולא רק לדייק

[התוס' אינם מקבלים את דיוק הגמרא. נעמדים ומקשים קושיית תמיהה חזקה. שהרי עד שהוא בוחר ליקח רק דיוק, יכל היה להביא דברים מפורשים, הכתובים ברישא של המשנה. אלא כדרכם של התוס', שברור להם, כי אם לא עשתה הגמרא כך, משמע שבאמת לא היה ניתן להביא זאת מהרישא, ולכן הם מכניסים גורם נוסף, מה היתה הסיבה שהתיישבו לאכול, והאם היא סיבה העומדת בפני עצמה או קשורה היא לגוף האכילה. וכן הם מקשים במקום אחר "אבל קשה דמייתי מדיוקא, והוה ליה לאתויי מרישא.]

דברי תוס' הרא"ש מובאים בבהירות

לשון תוס' הרא"ש מבהירה: "ותימה, תקשי ליה מרישא, היו יושבין - כל אחד מברך לעצמו, ובברייתא קתני, ישבו - אחד מברך לכולן, וי"ל דאי הוה מקשה מרישא, הוה אמינא דהיו יושבין שלא לצורך אכילה קאמר, אבל ישבו לאכול - אחד מברך לכלם כדקתני בברייתא, הילכך פריך שפיר מסיפא, דמשמע דוקא הסבו, אבל בענין אחר - לא."

עשרה בני אדם שהיו מהלכין כו' ניזיל וניכול לחמא כו' כישבו והסבו דמיא -

והשתא ניחא, הא דפריש במתניתין,
דמיירי בין בברכת המוציא בין בברכת המזון,
כדמשמע הכא מתוך הברייתא,
דעשרה בני אדם וכו'.

וא"ת,
אמאי המתינו למיבעי עד ברכת המזון,
והיאך ברכו על הפת מתחלה?

וי"ל,
שמא **מיירי דישבו לאכול זה אחר זה,**
וברך כל אחד לעצמו המוציא.

הברייתא דנה על עשרה שהיו מהלכים בדרך, וכיצד משתנה דינם לעניין זימון וברכת המוציא

הגמרא בונה את ההגדרות בשלבים. השלב הראשון הבאת הברייתא לסתירה, שהיא מגלה לנו את חשיבות הקביעה. מבואר בברייתא: עשרה בני אדם שהיו הולכים בדרך, אף על פי שכולם אוכלים מככר אחד אין בזה די בכדי לצרפם לחבורה אחת, ולכן כל אחד ואחד מברך לעצמו. אבל אם ישבו לאכול יש בכח ישיבתם יחד לצרפם זה לזה ולהחשיבם כחבורה אחת אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מככרו המיוחד לו, ולכן אחד מברך לכולם. קתני, ישבו, אחד מברך לכולם, אף על פי שלא הסבו, ואילו ממשנתנו מדוייק, שרק בהסיבה מצטרפים הם זה לזה לחבורה אחת.

השלב השני - פתרון הסתירה הוא שעצם רצונם לקבוע הופך אותם לחבורה. אמר רב נחמן בר יצחק: הברייתא שמחשיבה את ישיבתם כחבורה אחת עוסקת במקרה כגון דאמרי "ניזיל וניכול לחמא בדוך פלן", שקבעו להם מקום סעודה באמרם "נלך ונאכל לחם במקום פלוני", ובאופן זה ישיבתם נחשבת כקביעות אף בלא הסבה. אבל המשנה עוסקת במקרה שישבו מאליהן יחד בלא שבתחילה קבעו להם מקום, ובאופן זה אין ישיבתם מצרפת אותם יחדיו אלא אם כן הסבו.

השלב השלישי הוא הבאת הסיפור עם תלמידי רב, שהביאו רק את החקירה, ולא היה בידם את הפתרון. כי נח נפשיה

דרב אזלו תלמידיו בתריה ללוות את מיטתו למקום קבורתו. כי הדרי כשחזרו מהלויתו אמרי: ניזיל וניכול לחמא אנהר דנק, [נלך ונאכל לחם על יד הנהר ששמו "דנק"].

בתר דכרכי [לאחר שאכלו] יתבי [ישבו], וקא מיבעיא להו והסתפקו לענין ברכת המזון, האם כל אחד יברך לעצמו, כיון שרק במקרה ש"הסבו" דוקא תנן במשנה שאחד מברך לכולם, אבל ישבו לא, אף שקבעו להם מתחלה מקום לשבת יחד. או דילמא: כיון דאמרי "ניזיל וניכול ריפתא בדוכתא פלניתא", כי הסבו דמי [הרי זה כאילו הסיבו] ואחד מוציא את כולם.

תוס' הראש מחדש ומרחיב, כי עצם הקביעה הוא המאחד אותם, והדבר יכול להתבצע אף כאן, אלא שמחמת שהסיפורים היו על מהלכים נקטו כך. ונראה דה"ה נמי אם היו אומרים ניכול כאן שקבעו מקום ובשביל שאלו היו הולכין בדרך נקט תלמודא ניזיל וניכול לחמא בדוכתא פלן שכן מנהג הולכי דרכים.

התוס' מדייקים, שיש כאן התייחסות לשני דברים, גם המוציא וגם ברכת המזון

בתחילה מדייקים התוס' שהחיבור הוא כפול, הן לברכת המוציא בתחילת הסעודה והן לברכת המזון בסופה, וזה משמע הן מהמשנה והן מהברייתא. אלא שאז תוספות מקשים, מדוע המתינו בשאלה זו רק כשבאו לברך ברכת המזון, והרי ספק זה קיים גם לענין ברכת המוציא, והיה להם להסתפק בו קודם שהתחילו לאכול, ומיישבים שמא מדובר, באופן שישבו לאכול בזה אחר זה, ולכן כל אחד בירך לעצמו ברכת המוציא, אף שקבעו להם מלכתחלה לשבת יחדיו. כלומר מאחר וכל אחד פתח ואכל בזמן אחר, הרי הדגש הוא רק להגיע ולהיות ביחד, וברגע שכל אחד מעדיף לא לחכות לתחילת הסעודה ביחד. ואולי היה זה כי לאחר מות רב, כל אחד מהם היה נסער, והיה זקוק להתחיל לעצמו את הסעודה.

[דף מג עמוד א]

כל אחד נוטל ידו אחת -

מפני כבוד הברכה,
ולא דמי לנוטל ידיו לפירות,
דהוי מגסי הרוח, כיון שאינו נוטל שתי ידיו.

אופן נטילת יד אחת ליין

הגמרא מבארת בסדר ההסבה. מיתיבי: כיצד סדר הסבה? אורחין שהגיעו ראשונים נכנסין, ויושבין וממתינים על גבי ספסלין ועל גבי קתדראות עד שיגיעו ויכנסו כולם, ובשעה שהיו הראשונים ממתינים הביאו להם מים, וכל אחד ואחד היה נוטל ידו אחת, שבה היה מקבל כוס יין, שרגילים היו לשתות קודם הסעודה.

ביאור התוס' לטעם

טעם הנטילה מבואר בתוספות שזהו מפני כבוד הברכה, ואולם התוספות בפסחים (קטו א ד"ה כל), הרשב"א הרא"ה ומאירי פירשו שהטעם הוא, כיון שסתם ידים טמאות הן - חוששים שמא יגע בידו במשקה שבתוך הכוס, ויטמא היין. וכן הביא בתוס' הרא"ש. וראה עוד בתוספות בחגיגה (יח ב ד"ה הנוטל) שכתבו שזהו משום נקיות. וסיים בתוס' הרא"ש "ולא דמי לנוטל ידיו לפירות - הרי זה מגסי הרוח, כיון שאינו נוטל שתיהן."

אפשר דהכונה דלעולם מן הדין - אין צריך נטילה כלל, אלא דאם אדם רוצה להחמיר וליטול מפני כבוד הברכה, דהרשות בידו. ולכך נוטלים כולם מפני דרך ארץ, שלא יהיו שינוי דעות בסעודה. או אפשר דבאמת אין מצריכין לכולם ליטול, אלא מביאים מים, ומי שרוצה ליטול - נוטל.

בא להם יין וכו' -

אף על גב **דיין שלפני המזון,**
פוטר יין שלאחר המזון,
כל שכן **זה שלפניו הוא,**
שאני הכא,
כיון שעלו להסב,
הוי שנוי מקום וצריך לברך.

אופן ההסבה ביין

שנינו במשנה: הסבו - אחד מברך לכולן. וכאן יש מחלוקת אמוראים האם ניתן להסב ביין, רב לומד שרק פת מצריכה הסבה, ורבי יוחנן סובר שאפילו היין מצריך הסבה. וכאן מבארת הגמרא על סדר ההסבה ביין.

מיתיבי: כיצד סדר הסבה? אורחין שהגיעו ראשונים נכנסין, ויושבין וממתינים על גבי ספסלין ועל גבי קתדראות עד שיגיעו ויכנסו כולם, ובשעה שהיו הראשונים ממתינים הביאו להם מים וכל אחד ואחד היה נוטל ידו אחת, שבה היה מקבל כוס יין שרגילים היו לשתות קודם הסעודה, וכשבא להם היין - כל אחד ואחד מברך על היין לעצמו, כיון שעדיין לא הסבו.

לאחר שכל האורחים הגיעו ונכנסו עלו כולם על המטות שהיו בחדר אחר, והסבו, ובא להם מים פעם נוספת, ואף על פי שכל אחד ואחד כבר נטל ידו אחת קודם לשתיית היין, הרי הוא חוזר ונוטל עכשיו שתי ידיו לאכילת הפת שהרי היא נאכלת בשתי ידיו. לאחר הנטילה בא להם יין פעם נוספת. אף על פי שכל אחד ואחד כבר ברך לעצמו על היין ששתה קודם שהסבו, צריכים לחזור ולברך על יין זה ברכה נוספת. אכן על שתיה זו, כיון שהיא בהסיבה אחד מברך לכולם.

מקשים התוס', והרי לכאורה יין שלפני המזון פוטר את היין לאחר מכן ומהיכן הצורך לברך?

התוס' שואלים קושי שעתיד להיות פתור. אמנם יין שלפני המזון בדרך כלל פוטר הוא את היין לאחר מכן, ומדוע כאן לא יפטור, ובפרט שכאן הקושי גדול יותר, שהרי הוא לפניו. ומתרצים התוס' שיש כאן בחינה חדשה שעלו להסב, וצריכים לומר שזה נחשב להם משהו חדש, בבחינת שינוי מקום, המצריך ברכה.

הואיל ואין בית הבליעה פנוי -

וי"מ,
כשאומר סברי מורי,
והם מניחין לאכול כדי לשמוע הברכה ולענות אמן,
שיהיו פטורים.
וכן משמע בירושלמי,

גבי הך ברייתא,
ה"מ באורחין, **אבל בבעל הבית - פטור,**
מפני שהכל פונים אצל בעל הבית.
תני רבי חייא, אף בעל הבית **בתוך ביתו.**

ואין נראה לרבינו אלחנן,
דכיון שתקנו חכמים שיברך כל אחד לעצמו,
אינו יוצא כלל בברכת חבירו,
וגם שלא תחלוק בין פנוי לשאינו פנוי,
דאתי למטעי.

והטוב והמטיב,
יש מפרשים, שפוטר לאחרים לכולי עלמא,
דהכי משמע,
הטוב - לעצמו,
והמטיב - לאחריני, שהם שותים ממנו.

ורבינו יחיאל היה אומר,
דלא היא,
דבהא **שייך נמי אין בית הבליעה פנוי,**
ולא פליג בין הטוב ובין ברכת היין,
דמשום האי טעמא הטוב לדידיה ומטיב לאחריני,
אינו פוטר אחרים,
דהא המטיב, שייך אפילו שלא בפני המטיבין לו,
כדאמרינן לקמן בפרק הרואה (דף נט:),
אמרו לו ילדה אשתך זכר,
אומר ברוך הטוב והמטיב,
הטוב לדידיה, **והמטיב לאשתו,**
אף על גב דאין אשתו אצלו.

אבל צריך עיון קצת מהבדלה,
שאנו מבדילין ועומדים,
היאך אנו פוטרין זה את זה מיין הבדלה,
אחרי שאין אנו לא יושבים ולא מסובין.

ושמא י"ל,
מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה,
קבעי נמי אכולה מילתא,
ולכך נאה וטוב,
למבדיל וגם לשומעים, **שישבו בשעת הבדלה,**
שאז יהיה נראה כקבע ופוטר אותם.

התוצאה שאדם עסוק באכילתו מסיחה את יכולתו להיות פנוי לשים לאחר המברך

שנינו במשנה: בא להם יין בתוך המזון - כל אחד ואחד מברך לעצמו. שאלו את בן זומא: מפני מה אמרו במשנה, בא להם יין בתוך המזון - כל אחד ואחד מברך לעצמו, לאחר המזון - אחד מברך לכולם? אמר להם: הואיל ובאמצע האכילה אין בית הבליעה פנוי, ואין לב המסובין אל המברך אלא לאכילה, ואינם מכוונים לצאת ידי חובתם בברכתו.

בתוס' הרא"ש הביא טעם שונה מהירושלמי – והוא חשש סכנה, שמא יבוא לידי חנק

וזה לשון תוס' הרא"ש " פרש"י, ואין לב המסובין אל המברך אלא לבלוע, ובעינן דעת שומע ומשמיע, ומטעם זה י"א שאם אמר המברך סברי רבותי, והם מפנין בית הבליעה כדי לשמוע הברכה - שפיר דמי, מיהו לא נהירא האי טעמא, דאע"פ שאוכלין יכולין לשמוע הברכה ולצאת בשמיעה, ונראה הטעם כמו שמפרש בירושלמי, לפי שאינן יכולין לענות אמן, שאין מסיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט, כדאיתא בפ"ק דתענית, דאמרינן בירושלמי, אין בית הבליעה פנוי, א"ר מונא הדא אמרה הדין דעטיש בגו מיכלא - אסור למימר ליה אסוותא, בגין סכנתא, ואפילו אם שומע כעונה ויוצא בלא אמן, חיישינן שמא יאמר אמן, ויבא לידי סכנה."

התוס' מבארים שלושה מקרים שלמרות הכלל, ניתן להביאם לידי כוונה ולברך

כל הבעיה שהציג בן זומא הוא שהם עסוקים באכילה, ולכן אינם מתפנים לברכתו. אולם מביאים התוס', בשם יש מפרשים, שיש החלוקים על כך. המקרה הראשון, כאשר אומר סברי רבנן - הרי הם נעצרים וכל תשומת הלב עוברת למברך, שלאחר הקדמת מילים הללו - הרי הם נעצרים מאכילתם, ויכולים להקשים לו והוא יפטור אותם בברכתו. המקרה השני מובא בירושלמי, שמחלק בין בני הבית לבעל הבית. כלומר, שיש ביכולתו של בעל הבית לרכז אותן אליו, וממילא לברך עבורם. וממילא מחלקים בין מצב בו בעל הבית משמש אותם, וכמו ברית מילה. ולבין מצב בו בעל הבית יושב בראש, וממילא מצליח לרכז אותן אליו. המקרה השלישי אפילו בעל הבית בתוך ביתו מצליח לחבר את כולם אליו לשמוע הברכה, ולהוציאם ידי חובה.

רבינו אלחנן חלוק על כך ורואה את אחידות התקנה

לשיטת רבינו אלחנו אין אנו באים לחלק ולראות את ההבדל ממצב למצב, והוא רואה מעלה עצומה באחידות התקנה שתיקנו חכמים. ומאחר ותיקנו שכל אחד מברך לעצמו, אפילו אם ירצה לא יוכל לצאת על ידי חבירו, כדי שלא יבואו לחלק בין המקרים ולטעות. ראשית אין רמז לכך במשנה, וגם אם הינך תולה במידת הריכוז האישית, אכן יהיה לא מעט אנשים שיהיו עסוקים בסעודתם ולא יתפנו להקשבה.

ברכת הטוב והמיטיב, מהותה שהיא מרכזת את כולם להקשבה

לשון ברכת הטוב והמיטיב הוא לשון המחברת את עצמו עם כולם. ולמשל שמביא חבית שניה של יין המשובח ממה ששתו עד עתה. ומדוייקת לשון הברכה, הטוב לעצמו, והמיטיב לאחרים. ומאחר וכל מהות הברכה היא לקשור את היחיד המפתיע את כולם, וגורם לכולם טובה, הרי ברכה זו נאמרת על ידי היחיד המוציא את כולם בכך.

רבינו יחיאל חולק אף בברכת הטוב והמיטיב

אלא שיש סברא החולקת, וגם כשמביא יין משובח - עדיין תיתכן מציאות בה הפרטים עסוקים בסעודתם, ואין בית הבליעה פנוי, וממילא לא מועיל מה שיברך עבורם. ועוד טעם מביא רבינו יחיאל, כי אמירת הטוב והמיטיב אינה קשורה לשומע. כי אם כאשר שומע שאשתו ילדה זכר, מברך הטוב

והמיטיב, שהוא הטוב לעצמו והמיטיב עבור אשתו, אף שאינה סמוכה אליו לשמוע זאת. ומאחר וגם היא צריכה לברך על כך, ומאחר ולא שמעה ממנו אין היא נפטרת בברכתו.

התוס' מחלקים כי בהבדלה, אכן אנו פוטרים את כולם

לגבי ברכת ההבדלה, אומרים התוס' רק בלשון שמא יש לומר, שכאן אכן הכל קובעים את עצמם כדי לצאת. ואכן חלוקות הדעות האם מאחר וזה רק נאמר בלשון שמא, עדיף מלכתחילה לישב, ומצד שטוב הדבר שכך הכל מתרכזים שיוציאם. ויש הלומדים שמאחר ואין כאן צורך בקביעות הלוויית המלך עדיפה שתיאמר בעמידה.

כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים -

אף על פי שנשרפו,
ואין עצי בשמים בעין.

אופן הברכה על המוגמר הינה עצי בשמים

לומדת הגמרא - אמר רבי חייא בריה דאבא בר נחמני אמר רב חסדא אמר רב, ואמרי לה אמר רב חסדא אמר זעירי: כל המוגמרות - מברכין עליהן כשבאים להריח מהם ברכת "בורא עצי בשמים", ואף על פי שכבר נשרף העץ עדיין אפשר לברך ברכה זו בזמן שהעשן מתמר ועולה. חוץ מעל "מושק", שמִן חיה הוא נוצר ולא מהעץ ולכן דינו שמברכין עליו ברכת "בורא מיני בשמים".

החידוש שגם כאשר אין עץ ממשי ניתן לברך עצי בשמים

מבואר מדבריהם שאף שבשעת הנאתו מהריח כבר העץ אינו קיים, מכל מקום יש לברך ברכת עצי בשמים, ואולם הריטב"א סובר שבאופן זה נחשב הריח כ"ריח שאין לו עיקר" ואין מברכין עליו כלל, כי בדרך כלל ברכה זקוקה לדבר ממשי לחול בו. ומפרש משום כך את דברי רבי חייא באופן שהעץ עדיין קיים.

ועל ההדס שבכל מקום -

בעל הלכות גדולות - **לא גריס תיובתא,**
ומשני,
תנא הדס וכל דדמי ליה,
כלומר, **שעיקרו לריח,**
לאפוקי תפוחים וחבושים,
שאין עיקרן לריח אלא לאכול.

ומי שהולך בבית שיש שם בשמים,
ויש שם מיני בשמים שמריח בהן,
ומספקא ליה אי ממין עץ אי ממין אדמה הוא,
יש מפרשים שמברך שהכל נהיה בדברו,
דעל כולן אם ברך שהכל יצא,
והרב רבינו משה מקוצי,
היה אומר שיברך בורא מיני בשמים.

האם ניתן לברך בורא עצי בשמים לאחר שנשרף האש

לומדת הגמרא אמר רבי חייא בריה דאבא בר נחמני אמר רב חסדא אמר רב, ואמרי לה אמר רב חסדא אמר זעירי: כל המוגמרות - מברכין עליהן כשבאים להריח מהם ברכת "בורא עצי בשמים", ואף על פי שכבר נשרף העץ עדיין אפשר לברך ברכה זו בזמן שהעשן מתמר ועולה. חוץ מעל "מושק", שמִן חיה הוא נוצר ולא מהעץ ולכן דינו שמברכין עליו ברכת "בורא מיני בשמים".

מיתיבי: אין מברכין "בורא עצי בשמים" אלא על אפרסמון של בית רבי ועל אפרסמון של בית קיסר ועל ההדס שבכל מקום, וכן כל הדומים להם. כי בכל אלו מריחים את העץ בעודו קיים, ולכן אפשר לברך על העץ בורא עצי בשמים, משא"כ מוגמר שאין העץ קיים אלא הריח בלבד - מברכים "בורא מיני בשמים". ואם כן, מדוע אמרו אותם אמוראים שעל כל המוגמרות יש לברך "בורא עצי בשמים"!?

מסיקה הגמרא תיובתא.

התוס' מביאים כי בה"ג שינה את הנוסח

לשיטת בה"ג לא גרסה הגמרא תיובתא, כלומר, שהדחיה היא אכן סופית, אלא המשיכה לתרץ, שיש חילוק בין עץ שעניינו להרחה כדוגמת הדס ולבין עץ שעיקרו הוא לאכילה כדוגמת תפוחים וחבושים. שאכן עליו לא מברכים בורא עצי בשמים. ובתוס' הרא"ש סיים. "וכן כתב רב האי גאון והביא ראיה מסמלק וחילפי דימא ונרקום דגנוניתא דמברכין עלייהו בורא עצי בשמים."

הכרעה להלכה במקום בו יש לו ספק

אם אינו יודע האם הריח הוא מעץ או אדמה, הצעה אחת שיברך הכל, כי באוכל הוא יוצא בו, ואילו רבינו משה מקוצי גרס לברך את הברכה הכללית על בשמים, בורא מיני בשמים.

משחא כבישא -

פירש ר"ח,
שמענו מרבותינו,
שכובשין שומשמין וורד ועצי בשמים זמן מרובה,
וקולטין השומשמין ריח של בשמים,
וסוחטים וטוחנים אותם, **ויש בו ריח של בשמים,**
ומשחא טחינא,
קרוב לטחינתו **נותנים עליהם עצי בשמים,**
ואינו קולט כל כך הריח.

יש לשים לב מה הגורם ליצירת הריח, וממילא הברכה

למדה הגמרא, שיש מחלוקת אמוראים כיצד יש לברך. אמר רב אדא בר אהבה: האי כשרתא [עץ בושם הקרוי קושט], מברכין עלויה "בורא עצי בשמים", משום שמריחים את העץ עצמו. אבל משחא כבישא, שמן שטמון בו הקושט, ונודף ממנו ריחו של הבושם הטמון בתוכו, לא מברכים על ריחו ברכה זו הואיל והקושט אינו נראה לעינינו אלא השמן, [והוא הרי אינו גורם את הריח מצד עצמו שיברכו עליו].

ורב כהנא אמר: אפילו משחא כבישא מברכים על ריחה, כי מ"מ הוא קיים לפנינו בצורתו אף שאינו נראה לעין, אבל משחא טחינא, שמן שטחנו בו את הקושט - לא מברכים עליו,

כי מלבד מה שהקושט אינו נראה לעין הוא אינו קיים בצורתו הראשונה.

נהרדעי אמרי: אפילו משחא טחינא מברכים על ריחה, כי אף על פי שהקושט קיים בשמן שלא בצורתו הראשונה וגם אינו ניכר לעינינו, עדיין הוא נחשב כבושם שקיים לפנינו.

מה הוסיפו התוס' לניתוח

כן הוא לפרש"י, ואולם התוספות פירשו בשם ר"ח ש"משחא כבישא" היינו שמן שכבשו בו בשמים ולאחר מכן הוציאו אותם מתוכו וס"ל לרב אדא בר אהבה, כיון שהבושם כבר אינו לפנינו הרי זה נחשב כבושם שאין לו עיקר ואין לברך עליו, ואולם רב כהנא סובר שאעפ"כ יש לברך עליהם כי הריח עדיין קיים בכל תוקפו, אבל "משחא טחינא" היינו שמן שכבשו בו בשמים זמן מועט ולא נקלט בו הריח כ"כ אין לברך עליו. ואילו נהרדעי אמרי שאף בכה"ג יש לברך עליהם.

[דף מג עמוד ב]

שמן והדס -

האי שמן להריח הוא,
דאי להעביר הזוהמא,
הא אמרינן בפרק אלו דברים (לקמן דף נג.),
דאין מברכין עליו.

הברכות בהבאת השמן וההדס לפניו

בתחילה נבאר בשיטת רש"י. תנו רבנן: הביאו לפניו בסוף הסעודה, שמן - לסוך ידיו להעביר את זוהמת האוכל, והדס - להריח בו, נחלקו התנאים בסדר הקדמת הברכות. בית שמאי אומרים: בתחלה מברך על השמן "בורא שמן ערב" ואחר כך מברך על ההדס "בורא עצי בשמים". ובית הלל אומרים להיפך: בתחלה מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן. אמר רבן גמליאל: אני אכריע ההלכה כבית שמאי, כיון שמהשמן ניתן להנות שתי הנאות שהרי זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, ואילו מההדס ניתן להנות רק הנאה אחת שהרי ריחו זכינו, ולסיכתו לא זכינו. אמר רבי יוחנן: הלכה כדברי המכריע שהכריע כשיטת בית שמאי כלומר, כדברי רבן גמליאל. (האי לאו מכריע ממש הוא אלא שנתן טעם לדברי ב"ש.)

התוס' חלוקים ומבארים כי השמן לא היה על מנת להעביר את הזוהמא

מאחר ונאמר בהמשך המסכת שאין לברך על שמן שנועד להעביר את הזוהמא, ולכן מבארים כאן התוס' שהכוונה היא לשמן להריח בו. ורק עליו יוכל לברך. שכך נאמר בהמשך. אמר רב הונא: בשמים שאיסטניס נוטל עמו כדי להעביר ריח של בית הכסא, ושמן מבושם העשוי לסוכו על הידים אחר הסעודה, כדי להעביר בו את הזוהמא, אין מברכין עליו בורא מיני בשמים.

הכי אמר רבא הלכתא כבית הלל ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דקא עביד -

כך כתוב בספרים שלנו, **ובפירוש רש"י,**
אבל רב אלפס פסק כרבא,
משמע, **שלא היה גורס בספרו, ולא היא** וכו'.

הגמרא דנה האם כאן יש לפסוק כרבן גמליאל כמכריע בין בית הלל ובית שמאי

נחלקו התנאים בסדר הקדמת הברכות. בית שמאי אומרים: בתחלה מברך על השמן "בורא שמן ערב" ואחר כך מברך על ההדס "בורא עצי בשמים". ובית הלל אומרים להיפך: בתחלה מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן.

אמר רבן גמליאל: אני אכריע ההלכה כבית שמאי, כיון שמהשמן ניתן להנות שתי הנאות שהרי זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, ואילו מההדס ניתן להנות רק הנאה אחת שהרי ריחו זכינו, ולסיכתו לא זכינו.

אמר רבי יוחנן: הלכה כדברי המכריע שהכריע כשיטת בית שמאי כלומר, כדברי רבן גמליאל.

רב פפא איקלע [הזדמן] לבי [לביתו של] רב הונא בריה דרב איקא. אייתו לקמייהו [הביאו לפניהם] שמן והדס. שקל רב פפא, בריך אהדס ברישא והדר בריך אשמן, כדעת בית הלל. אמר ליה רב הונא: וכי לא סבר לה מר להא דאמר רבי יוחנן הלכה כדברי המכריע (כדעת בית שמאי), שתחלה מברך על השמן ואחר כך על ההדס?

אמר ליה רב פפא: הכי אמר רבא: הלכה כבית הלל דמברך על ההדס ואחר כך על השמן. ולכן אף אני נהגתי כבית הלל שלא כדעת רבי יוחנן. מוסיפה הגמרא: ולא היא! מעולם לא אמר רבא שהלכה כבית הלל. ורב פפא שתלה סברת עצמו בדעת רבא - לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד.

לשיטת רש"י רב פפא טעה, וכל מה שתלה בדעת גדול אינו נכון

התוס' מבארים, שיש כאן שני מהלכים בלשון הגמרא. מהלך ראשון, לספרים שלנו ולשיטת רש"י, אכן ולא היא התרחש באמת. ומבאר רש"י "לא אמר רבא הלכתא כבית הלל, אלא רב פפא אכסיף לפי שטעה, והשמיט עצמו בכך." ונמצא כי לפי חשבון זה ההלכה היא כבית שמאי וכדברי המכריע.

בניגוד לכך שיטת הרי"ף היא כן לפסוק כרבא, ומשמע שרב פפא אמר את הדברים בניחותא, אכן הנני סומך על רבא. וממילא וודאי שלא היתה לו הגירסא בגמרא ולא היא. ומוסיף בתוס' הרא"ש טעם לפסוק כבית הלל "וגם מסתבר דהלכה כב"ה, כיון דלאו הכרעה היא." שהרי הוא רק נותן חיזוק טעם לבית שמאי, ולא כמכריע הסולל מהלך חדש. ויש שביארו כי כל מה שרב פפא אמר כן לא בא מחמת בושה, אלא אדרבא מחמת צניעות וחסידות, שתלה הדברים בדעת רבו, עם היות וטעמו נכון.

האי מאן דמורח באתרוגא וחבוש' מברך וכו' -

ודוקא כשמריח בהם,
אבל אם בא לאכול מהם,
אין לברך ברכת ריח, כי אם ברכת אכילה.

כיצד יש לברך על ריח הפרי

הגמרא ביארה - אמר מר זוטרא: האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא [המריח בפרי האתרוג או בפרי החבוש] אומר: "ברוך שנתן ריח טוב בפירות". התוס' צמצמו והעמידו זאת

שכל עניינו הינו הרחה בלבד. אבל אם היה בא לאכול מהם, מאחר והאכילה היא העיקר היה לו לברך רק על האכילה ולא על הריח.

ודנו על כך האחרונים, כדוגמת הדמשק אליעזר, הסובר כי לדעת התוספות לא רק באופן שלא כיוון לריחו אין מברכים עליו ברכת הריח, אלא אף אם כיוון לריחו, אך יחד עם זאת כיון גם לאוכלו - אין לברך עליו ברכת הריח, ובזה חולקים הם על הרא"ש, הסובר שרק אם לא כיון כלל לריחו - אין מברכים עליו.

בתוס' הרא"ש הרחיב בדוגמאות של דברים שאין עניינם אכילה, אלא ריח

"כתב רב האי גאון, דאותן ורדין שאנו קורין רוז"ש, שמברכין עליהם אשר נתן ריח טוב בפירות, ורבינו משה כתב, הורד ומי הורד והלבונה והמיסטכי וכיוצא בהם - בורא עצי בשמים, וכן נראה, דודאי לאו פרי הוא, שעיקרו לאו לאכילה, ומי הורד כיון שיצאו מן הורד, גם יש לברך עליהם עצי בשמים, דלא גרע ממשחא כבישא."

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן בברכת הנהנין שילב בין נושא הריח והאכילה, מה בדיוק כוונתו

שו"ע הרב ברכת הנהנין פרק יא סעיף ג "ואם הוא פרי הראוי לאכילה, בין פרי העץ כמו תפוח ואתרוג, בין פרי האדמה - מברך על ריחו, ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר נתן ריח טוב בפירות.

ואם נטלו בידו לאכלו בלבד, והריח עולה מאיליו אל חוטמו - אינו מברך על ריח זה, הואיל ולא נטלו בידו כדי שיעלה הריח אל חוטמו, רק לאכילה לבדה, אלא אם כן נמלך ומגביה הפרי אל חוטמו ליהנות מריחו קודם שיאכלנו, אז מברך תחלה אשר נתן ריח טוב בפירות, ואחר כך ברכת בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה ואוכלו." כלומר, אכן בסתם נתכוון לאכילה, הרי לא נדרש לברך על הריח. אבל קיימת לו אפשרות לכוון על שניהם. ואז אם נעמיס את דבריו בתוס', הרי דוקא כשמריח בהם, המשמעות שיש לו כוונה מיוחדת גם להריח. ומה שכתבו אם בא לאכול, הרי כוונתו אינה להריח, ולכן אינו נדרש לברך על כך.

[דף מד עמוד א]

באוכלי פירות גנוסר שנו -

שהמליח עיקר,
שהוא בא להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות,

והפת שלאחריו טפל,
ואינו בא אלא בשביל המליח.

וא"ת,
פירות הוי עיקר ומליח טפל,
ולבריך על הפירות ולפטר כולהו.

וי"ל,
דמיירי **שלא אכל הפירות באותו מעמד.**

א"נ,
בשעה שאכל פירות גנוסר,
לא היה שם עדיין מליח ופת,
דלא היה יודע, שיחלש לבו מחמת המתיקות.

הדיון על פירות גינוסר שהם עיקר אפילו שהם רק מליח

אומרת המשנה - הביאו לפניו מליח בתחלה ופת עמו - מברך על המליח לפי שהוא העיקר, ופוטר בברכה זו גם את הפת, כי הפת טפלה לו. זה הכלל: כל שהוא עיקר ועמו טפלה - מברך על העיקר, ופוטר את הטפלה.

מקשה הגמרא: ומי איכא מידי [וכי תתכן מציאות] דהוי מליח עיקר ופת טפלה, והרי הפת חשובה יותר ובהכרח שהיא העיקר? מתרצת הגמרא: אמר רב אחא בריה דרב עוירא אמר רב אשי: משנתנו, באוכלי פירות גנוסר שנו, שפירות אלו הגדלים סמוך לים כנרת חשובים הם מן הפת, ולפיכך כשבירך על הפירות פטר את הפת שהיא טפלה להם, ו"מליח" השנוי במשנה היינו "פירות גינוסר", שמרוב מתיקותם מולחים אותם במלח. וזה התבאר לפי רבינו יונה.

מהלך ביאור התוס', מדוע אינו יכול לברך על העיקר ולפטור את הכל, ותירצו בשני אופנים

בביאור שהבאנו בשם רבינו יונה, הרי פירות גינוסר הוא עצמו המליח. ואילו התוס' נוקטים בדרך אחרת, שהמליח הינו דבר בפני עצמו. והוא מגיע מחמת מתיקות הפירות. ומאחר והוא דבר אחר, עולה השאלה אם הוא העיקר שיברך עליו, ויפטור את כולם.

[באופן שברכתו עליהם אין בה כדי לפטור גם את המליח והפת, וכגון שלא היו לפניו או שלא היה דעתו עליהם], ולאחר מכן אכל מליח ופת, ועל אופן זה שנינו במשנה שברכת המליח פוטרת הפת. ונמצא לדבריהם, שהמליח גופו נחשב לעיקר כלפי הפת.

מברך על המליח -

ואף על גב **דאשמעינן, דפת פוטר את הפרפרת,**
איצטריך לאשמעינן, דפעמים דפת טפל.

המשנה מבארת כיצד הברכה עם הפת

הביאו לפניו מליח בתחלה ופת עמו - מברך על המליח לפי שהוא העיקר, ופוטר בברכה זו גם את הפת, כי הפת טפלה לו. מחדשים התוס', למרות שכבר ידוע לנו כי הפת פוטרת בברכתה את הפרפרת. זה כאשר קבע עליה ואוכל הרבה פת. וכאן היה נדרש להשמיענו כי יש כאן מקרה היוצא מגדר הרגיל, ושלא תמיד הפת העיקר והשאר טפל, אלא כאן למשל הפת היא הטפלה.

החידוש שמחייבים לבאר לנו

[התוס' מבארים כי יש כאן חידוש. ולכן יש כאן שני דברים. הכלל הראשון, שכבר היה ידוע. "ואף על גב דאשמעינן". ולמרות זאת יש כלל נוסף שיש בו חידוש לעומת הכלל הקודם וכאן מילות המפתח הינן

"איטטריך לאשמעינן" שמופיע למעלה ממאה פעמים בתוס'.]

רבי עקיבא אומר אפי' אכל שלק והוא מזונו כו' -

ולא דמי להההיא דלעיל (דף לז.),
דר"ג נתן רשות לר"ע לברך וכו',
דשאני הכא, דאיקבע מזוניה עליה

המשנה מביאה מחלוקת משולשת בברכות על מה שאינו פת

אומרת משנה, אכל ענבים או תאנים או רמונים - מברך אחריהם שלש ברכות של ברכת המזון, דברי רבן גמליאל. וחכמים אומרים: פירות משבעת המינים מברך לאחריהם רק ברכה אחת מעין שלש. רבי עקיבא אומר: אפילו אכל שלק [ירק שלוק], והוא מזונו שקבע עליו את סעודתו, - מברך עליו שלש ברכות של ברכת המזון.

התוס' מבארים, כי אין להשוות זאת עם סוגיה קודמת

התוס' מתייחסים להשוואה בשיטת רבי עקיבא, הגמרא לעיל מביאה מקרה בו רבי עקיבא ברך ברכה מעין שלוש, בניגוד לכאורה לשיטתו כאן.

וכך אומרת הגמרא לעיל: דתניא, זה הכלל: כל שהוא משבעת המינים, רבן גמליאל אומר: מברכים אחריו שלש ברכות של ברכת המזון כמו אחרי אכילת פת. וחכמים אומרים: מברכים אחריו ברכה אחת מעין שלש. ומעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו, והביאו לפניהם כותבות של תמרים, שהם משבעת המינים, ואכלו. ונתן רבן גמליאל רשות לרבי עקיבא לזמן (כי מאחר שרבן גמליאל סובר שיש לברך על שבעת המינים ברכת המזון, ממילא סבר שיש גם צורך לזמן כפי שמזמנים על הפת), ולברך שלש ברכות של ברכת המזון, כדרך שמברכים על הפת, ולהוציא את כולם ידי חובתם.

קפץ וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש, כדעת חכמים. אמר ליה רבן גמליאל: עקיבא, עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת שביני ובין חכמים!? אמר לו רבי עקיבא: רבינו, אף על פי שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן, הרי למדתנו רבינו שבמחלוקת שבין יחיד ורבים ההלכה כרבים.

מבארים התוס' שכאן יש חילוק משמעותי המשנה את כל התמונה. מאחר וקבע על הירק השלוק את מזונו, נוצר לו חיוב ברכת המזון, ואילו כאן זה היה רק תמרים, ואפילו שהם משבעת המינים. הרי לא היה פת ולא קבע עליו את המזון. על מנת שיתחייב בברכת המזון.

לפי הגר"א יש להבין מדוע שינה רבי עקיבא מדרכו, ושני המקרים כן דומים

מבואר בדבריהם דבשלק מיירי בקבע עליה סעודתו, מה שאין כן בפירות, ולכן שם לא בירך ר"ע ברהמ"ז. וזה דלא כפירוש הגר"א בסוגיא שם (עיין באמרי נועם) דפירש דר"ג נתן רשות לר"ע לברך, דסבר דיברך ברהמ"ז משום דהפירות מזונו, וילך לשיטתו הכא, והא דלא עשה כן, משום דר"ע ביטל דעתו מפני חבריו, והיינו דבין ר"ע ובין ר"ג סברי דב' המקרים דומים, ולא כתוס' שחילק ביניהם.

על העץ ועל פרי העץ -

אבל על היין,
מברכים על הגפן ועל פרי הגפן,
דכיון דיין קובע ברכה לעצמו,
משום חשיבותיה,
הוא הדין לאחריו.

ובחתימה,
יש שחותמין על הארץ ועל הפירות,
ויש שחותמין על הארץ ועל פרי הגפן.

מיהו לכאורה משמע,
דא"צ לשנות החתימה,
שהרי אין אנו משנין,
רק לומר פרי הגפן במקום פרי העץ,
אבל בעלמא, היכא דלא מברכינן על העץ,
אלא בסתמא על הארץ ועל הפירות,
ביין - נמי אין לשנות.

ובס' המיימוני,
מצריך להזכיר בה מעין המאורע בשבת ובי"ט,
וכן משמע בירושלמי.
ומיהו לא נהגו העולם כן.
ויכול להיות מה שמזכירים מעין המאורע,
היינו דוקא בימיהם,
שהיו רגילין לקבוע איין ואמיני פירות,
אבל האידנא - לא קבעי.

ופר"ח,
היכא דאכיל מיני מזונות,
כגון דייסא, ותאנים ושתי חמרא,
מברך ברוך אתה ה' אמ"ה,
על המחיה ועל הכלכלה,
על הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ,
ועל פרי העץ ועל תנובת השדה וכו',
וחותם בא"י,
על הארץ ועל המחיה ועל הפירות,
ולא הוי חתימה בשתים,
דהארץ היא המוציאה המחיה והפירות.

חשיבות היין קובעת לו שינוי ברכה הן בתחילה והן בסיום

הגמרא דנה על ברכה מעין שלוש. שהיא יכולה להיות על מזונות ועל הפירוש הארץ נשתבחה בה. אמר רבה בר מרי אמר רבי יהושע בן לוי: כל פרי שהוא משבעת המינין האמורים בפסוק שנשתבחה בהם ארץ ישראל ואינו מין דגן, - בתחלה מברך עליו בורא פרי העץ, ולבסוף מברך עליו ברכה

אחת מעין שלש. אמר ליה אביי לרב דימי: מאי ניהו הנוסח של ברכה אחת מעין שלש?

אמר ליה: אפירי דעץ מברך: "על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה, רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מקדשך ועל מזבחך, ותבנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו, והעלנו לתוכה ושמחנו בה כי אתה ה' טוב ומטיב לכל".

אלא שהתוס' מביאים לגבי היין, כי כמו שמפאת חשיבותו משנים את הברכה לפניו, כן ראוי לשנות את הברכה לאחריו. אלא שמאחר וההחלפה היא רק מפרי העץ לפרי הגפן הרי מאחר והברכה היא על הפירות ולא על פרי העץ, לכן לא יצטרכו לשנות.

התוס' מביאים כי אין אנו נוהגים כירושלמי שמזכירים מעין המאורע. ומבארים זאת, כי רק בימיהם היתה אפשרות לעשות קביעות על יין ופירות לבד, ולכן הטריחו להזכיר מעין המאורע בשבת ויום טוב. אבל כשאנו איננו נוהגים, מסתפקים אנו בבורא נפשות.

יש לבאר את שיטת רבינו חננאל, שאין כאן כפל (חתימה בשניים), שמכיון שהארץ היא המוציאה את המזונות הפירות והיין, הרי זה אינו בבחינת חבילות חבילות.

אינהו מיכל אכלי ואנן מברכין -

משמע שאין נראה למקשן,
שידברו האמוראים דבבל בשביל בני ארץ ישראל.
אף כי כך פר"ת,
גבי (קדושין דף כט:),
לעולם ישא אשה ואחר כך ילמוד תורה,
ותנא אחריתי ילמוד תורה ואחר כך ישא אשה,
ומסיק הא לן והא להו.

ופירש ר"ת,
דר' יוחנן היה מדבר בשביל תלמידיו שהיו מבבל,
דשמא הכא קים ליה למקשן,
דבאותה שעה שאמר רב חסדא הא מילתא,
לא היה לפניו שום תלמיד מא"י,
וכן לא שום תלמיד מבבל לפני רבי יוחנן,
וא"כ לא היה מזכיר רב חסדא שהיה מבבל,
כי אם לבני בבל,
ולהכי פריך,
היאך יברכו בני בבל על הארץ ועל פירותיה?
משמע דקאי דוקא על פירות של ארץ ישראל,
והם אינם אוכלים אותן.

הגמרא מתקיפה שחייבים לומר כי לא יתכן שרב חסדא מבבל יאמר נוסח של ארץ ישראל

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: איך יתכן שבני בבל יזכירו בברכתם את פירות ארץ ישראל? וכי אינהו בני ארץ ישראל, אכלי את פירות הארץ, ואנן בני בבל - מברכין עליהם?! אלא, איפוך: רב חסדא שהיה בבבל אמר לבני בבל שנוסח חתימת הברכה היא: על הארץ ועל הפירות. ואילו רבי יוחנן שהיה בארץ ישראל אמר לבני ארץ ישראל שנוסח חתימת הברכה היא: על הארץ ועל פירותיה.

התוס' ביארו שיש מהלכים שונים ברבינו תם

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "ר"ת רגיל לפרש, בכל מקום שאומר הא לן והא להו, שהאמורא של א"י היה מדבר לתלמידים שבבבל הלומדים לפניו, והאמורא של בבל היה מדבר לתלמידי ארץ ישראל הלומדים לפניו. (כמו שהתוס' מביאים כאן מהסוגיה בקידושין). וקשה לפירושו מהכא, (וכאן הוס' מבצעים היפוך). ושמא קים ליה שבאותה שעה לא היו תלמידים מארץ אחרת לפניהם, או שמא לענין ברכות דבר שנוהג תדיר היה צ"ל כמנהג אותה הארץ שלא יטעו תלמידי אותה הארץ." (ואת התירוץ שני לא הביא התוס').

[דף מד עמוד ב]

עבידנא ככולהו -

וכן אנו נוהגין כרב אשי,
דמברכינן בתר מיא ובתר ירקא - בורא נפשות רבות.

הגמרא מביאה שלוש דעות על מה ראוי לברך ברכה אחרונה

אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו: על הביעא [ביצה], ועל מיני קופרא [בשר], בתחלה מברך עליהם שהכל, ולבסוף מברך עליהם בורא נפשות רבות. אבל על ירקא [ירקות] לא מברך ברכה אחרונה. ורבי יצחק אמר: אפילו על ירקא מברך ברכה אחרונה, אבל על שתיית מיא לא מברך ברכה אחרונה, ורב פפא אמר: אפילו על שתיית מיא מברך ברכה אחרונה.

ולאחר שמביאה הגמרא מחלוקת כיצד לנהוג מביאה את שיטת רב אשי, שכאשר הוא נזכר הוא מברך על הכל ברכה אחרונה.

התוס' מביאים לפסוק כרב אשי

ולכן מדגישים שעל שני העניינים שהיתה בהם שאלה - גם אנחנו מברכים ברכה אחרונה.

לשון רב אשי בגמרא 'דכי מדכרנא עבידנא ככולהו' - נראה דרב אשי סבירא ליה דברכה אחרונה על ירקות ומים היא רשות ולא חובה, ולכן כשהיה נזכר היה מברך עליהם, ובלאה"כ לא. ולא היה שם לבו שלא ישכח, ובזה ברורים דברי התוס', שכתבו, וכן אנו נוהגים כרב אשי. ולכאורה לא ברור, דהרי רב אשי רק שהיה נזכר מברך, ואילו אנו תמיד מברכים, והיה להם לומר כרב פפא, שהיה מברך תמיד על המים, ולא מבעיא על הירקות, אלא משום דלרב פפא היא חובה ולא רשות.

דסבירא להו לתוס', דמה שאנו נוהגים לברך זה בתורת רשות, והוי כרב אשי דוקא ולא כרב פפא, רק שאנו מקפידים יותר לברך תמיד, ולשים לבנו לבל נשכח, על אף שהוא רשות. וכן מצאתי אח"כ שכ"כ בדמשק אליעזר על ביאורי הגר"א בסי' ר"ח ס"ו וב"ה שזיכני לכוון לדעת גדולים. (הובא בברכת יעקב).

ולבני מערבא דמברכין הכי בתר וכו' -

ואנן - **לא עבדינן כבני מערבא.**

דדוקא לדידהו,
שהיה דרכם לסלקם בלילה,
שייכא ברכה דלשמור חקיו,
כדכתיב ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים וגו',
אבל אנו,
שמסלקין אותן בחצי היום,
או אפילו נסלקן בלילה,
לא שייך חקה.
דדוקא לדידהו,
דקסברי לילה - לאו זמן תפילין הוא,
ומימים ימימה - אתא למעוטי לילות,
שייכא ברכה דחקה;

אבל אנן דקי"ל דלילה - זמן תפילין הוא,
ואנן מוקמינן הפסוק ושמרת החקה וגו' בפסח,
ומה שאין אנו מניחים אותן בלילה,
מפני שמא יפיח בהן,
אפילו נמתין לסלקן עד הלילה - לא מברכינן.

אף על גב דאנן קיימא לן,
דשבת וי"ט - לאו זמן תפילין,
אפ"ה - לא מברכינן.
דדוקא לדידהו,
דסבירא להו חקה קאי אתפילין - מברכינן.

ותדע,
שהרי אינהו נמי לא היו מברכין,
אלא אתפילין לחודייהו,
משום דכתיב בהו חקה,
אבל אשאר מצות כגון ציצית ולולב וסוכה,
לא היו מברכין (וה"ה הכא).

וקשה,
דהוי מצי לשנויי הכי,
לאפוקי שאר מצות אפילו לבני מערבא.

הגמרא דנה בכלל של הצורך בברכה לפני ואחרי

תנן במסכת נדה: כל שטעון ברכה לאחריו - טעון ברכה גם לפניו, ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו. מקשה הגמרא: בשלמא לרב יצחק בר אבדימי באה הסיפא של המשנה לאפוקי ירקא [ומיא] שמברכים עליהם ברכה לפניה ואין מברכים עליהם ברכה לאחריה. וכמו כן לרבי יצחק יש לפרש שהסיפא של המשנה באה לאפוקי מיא שמברכים עליהם ברכה לפניה ואין מברכים עליהם ברכה שלאחריה. אלא לרב פפא הסובר שיש לברך על הכל ברכה לאחריה - לאפוקי מאי, איזה דבר באה הסיפא של המשנה להוציא?

מתרצת הגמרא: המשנה באה לאפוקי מצוות, שאין מברכים עליהם אלא לפניהם ולא לאחריהם. מקשה הגמרא: ולבני מערבא, דבתר דמסלקי תפילייהו מברכי [שלאחר שחלצו את תפיליהן היו מברכים: "אשר קדשנו במצוותיו וצונו לשמור חוקיו", עדיין קשה: לאפוקי מאי, איזה דבר המשנה באה להוציא?

התוס' מדייקים שאנו איננו נוהגים כבני מערבא

התוס' מבארים, כי יש חילוק משמעותי לא רק בשאלת הברכה, אלא גם במועד ועיתוי הברכה, שהוא מה שיוצר את ההבדל. ושיש עוד חילוק משמעותי. ונביא את לשון תוס' הרא"ש "ודוקא בתר תפילין משום דסברי ושמרת את החוקה הזאת למועדה בחוקת תפילין הכתוב מדבר, וגם לא היו מברכין אלא כשמסלקין אותם סמוך לחשכה משום שיש מצוה בסילוקן דלילה לאו זמן תפילין הוא, והכי משמע בירושלמי פ' היה קורא דקאמר תפילין כשהוא חולצן אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חקיו אתיא כמ"ד בחוקת תפילין הכתוב מדבר הא כמ"ד בחוקת הפסח הכתוב מדבר לא, ואנן קיי"ל בחוקת הפסח הכתוב מדבר דפסקינן במנחות בפ' הקומץ רבה דלילה זמן תפילין הוא דהלכה ואין מורין כן, וא"כ אין לברך עליהם אפילו מסלקן בלילה וכ"ש אחר שאר מצות."

כלומר, מאחר ואצלנו כלל אין חובה להוריד את התפילין בהגעת הלילה, ומה שאכן אנחנו מורידים הוא מחמת סיבה צדדית של חשש הפחה.

הכרעת התוס' על החילוק בין הנהגתנו לירושלמי

לסיכום - בני מערבא ברכו כשחלצו תפילין בלילה משום שפסקו כר"י הגלילי שיש לאו מיוחד על הנחתן ולכן יש בחילוצן משום סילוק מהלאו. אבל אנחנו שפוסקים כר"ע שתפילין נוהגת גם בלילה מדאורייתא, ולגבי שבת ויו"ט אין לאו מיוחד בהנחתן, פרט לבל תוסיף שהוא כללי, אין בחילוצן משום סילוק מלאו, ואין מקום לברך 'לשמור חקיו'.

מילות המפתח שנועדו להבדל החילוק

[התוס' מפרידים בין שיטת הירושלמי לבבלי. ומדגישים את שתי השיטות החלוקות. מילות המפתח עבורם הינו "דוקא דידהו", שהם סוברים בניגוד לנו, מופיעות מספר פעמים. ומצד שני "אבל אנן" או "אבל אנו" מופיעים קרוב לעשר פעמים בתוס'.]

[דף מה עמוד א]

דחנקתיה אומצא -

ודוקא מים,
שאין לו הנאה, כי אם לשתות מים לצמאו,
והנאה דחנקתיה אומצא - אין זה נחשב הנאה.
אבל שאר משקים,
שלעולם הגוף נהנה מהן,
בכל ענין מברך,
ואפילו חנקתיה אומצא,
כדאמרינן לעיל (דף לו.),
ואף על גב דלרפואה אתי - בעי ברוכי.

ורב עמרם פירש,
דדוקא לפניו לא בעי ברוכי,
אבל לאחריו - חייב.
ורבינו משה פירש,
דלא היא,
דהואיל ואינו נהנה אפילו לאחריו - לא בעי ברכה.

הברכה על מים - מדוע צמצמה המשנה רק לצמאו?

שנינו במשנתנו: והשותה מים לצמאו - מברך לפני השתיה שהכל נהיה בדברו. שואלת הגמרא: מה ששנינו במשנה שדוקא "לצמאו" מברך שהכל, לאפוקי מאי, מאיזה אופן באה המשנה להוציא שלא יברכו עליו שהכל? אמר רב אידי בר אבין: לאפוקי למאן דחנקתיה אומצא [שנחנק על ידי חתיכת בשר] בבית הבליעה ושותה מן המים כדי לסלקה משם, - באופן זה, כיון שאינו רוצה כלל בגוף שתיית המים, אינו מברך עליהם.

כאשר בשאר משקים מצטרפת הנאת רפואה, אין בכך על מנת לבטל את עצם חיוב הברכה

לשון תוס' הרא"ש "ודוקא שותה מים, לפי שאינו נהנה מן המים. אבל שאר משקין - נהנה בשתייתו ובטעמו. ואפילו חנקתיה אומצא - צריך לברך הואיל ונהנה. כדאמר לעיל, מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין - לא ליבריך? קמ"ל כיון דאית ליה הנאה מיניה - בעי לברוכי." ובמילים שלנו הברכה היא על הנאה חיובית, ואף שיש לו רווח צדדי, הרי בוודאי שאינו מסלק את עצם ההנאה משתיית שאר משקין.

אי ההנאה במים - מבטלת כליל את הברכה, הן לפניה והן לאחריה

התוס' הביאו דעה לחלק בין הברכה לפני או לאחי, ושללו דעה זו. ובלשון תוס' הרא"ש שהרחיב. "ובסדר רב עמרם כתב, היכא דחנקתיה אומצא, דאמרינן לא בעי ברוכי, הכי שדר רב פלטוי בר אבייי ראש ישיבה, מקמי דלישתי - לא יברך שהכל משום דאניס, לבתר דשתי - מברך בנ"ר, ולא נהירא, דטעמא הוי משום דלא מתהני, וא"כ מה לי לפניו מה לי לאחריו? אלא ודאי - לא צריך לברוכי כלל, לא לפניו ולא לאחריו, וגם קשה לי על דברי רב פלטוי, מה הוצרך לשנות לצמאו למעוטי דחנקתיה אומצא? פשיטא - הא אניס, אלא ודאי אתא למעוטי אף מברכה אחרונה."

רבי טרפון אומר בורא נפשות רבות וכו' -

פירוש,
לפניו.
ופוק חזי מאי עמא דבר,
והנה נהגו העולם לברך לאחריו.

אבל לא מצינו לפרש דפליגי בלאחריו,
דתנא קמא סבר דמברך לפניו ולא לאחריו,
ורבי טרפון סבר,
אף לאחריו יברך בורא נפשות רבות,
דאם כן,
כי פריך לעיל ארב פפא דמברך,
(ליקשי) **[לסייעיה] ממלתיה דרבי טרפון, שהוא תנא.**

האופן בו רבי טרפון ברך על המים

אומרת המשנה "רבי טרפון אומר: בורא נפשות רבות וחסרונן." וכעת דנה הגמרא כיצד ראוי לפסוק "אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי, ואמרי לה לרב יוסף: הלכתא מאי? - אמר ליה: פוק חזי מאי עמא דבר." כלומר, ההלכה היא על פי מנהג הציבור. צא וראה היאך נוהגים כולם, וכבר נהגו לברך בתחלה שהכל, ולבסוף בורא נפשות רבות.

התוס' מדייקים כי כל הברכה היא רק לפניו. וביאר זאת בתוס' הרא"ש: "והוא לא היה מברך על המים [לאחריו] כדאשכחן אמוראי לעיל שהרי לא מצינו ברכה אחריה אלא זו בלבד." ואכן כך נהגו העם.

ההתייחסות למנהג העם, ובמה הם חלוקים

המשך דברי התוספות אינו מובן, ונראה לבאר דבריהם עפי"ד תוספות מנחות דף ל"ה דכללא כייל שם דכל פוק חזי מה עמא דבר - היינו להקל. ולזה כתבו הכא פירוש לפניו, ופוק חזי מה עמא דבר, היינו להקל, שמברכין שהכל שהיא ברכה קצרה טפי מבורא נפשות, ושוב כתבו דנהגו העולם לברך לאחריו, כי הש"ס לא מיירי מזה כלל, רק מדין ברכה שלפניו. אבל לא מצי לפרש דפליגי בלאחריו וכו', דבאופן זה ע"כ פוק חזי מה עמא דבר שהוא להקל, היינו שאין מברכין לאחריה, ויהיה קושיא מזה על מנהג שלנו. ועל כרחך הוכיחו התוספות, דאי אפשר לפרש כן, רק כפירוש הראשון, ושפיר יש לקיים מנהג דידן שמברכין לאחריו, כיון דאינו מבואר בש"ס שהמנהג להיפך.

◇