הלכה · משנה תורה · מפרשים · אבן האזל · ספר אהבה

אבן האזל על משנה תורה, הלכות ברכות

הרב איסר זלמן מלצר

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

אבן האזל על משנה תורה, הלכות ברכות

הרב איסר זלמן מלצר

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/אבן-האזל-על-משנה-תורה-הלכות-ברכות/
הקובץ נוצר ב־20 בנובמבר 2026 מגרסה 202611200317-v39 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 4
הלכה יב 4
הלכה יג 6
הלכה יט 10
פרק ב 19
הלכה ז 19
פרק ג 20
הלכה ח 20
פרק ד 25
הלכה ו 25
הלכה יא 30
פרק ה 44
הלכה ז 44
הלכה ח 45
הלכה י 48
הלכה יב 55
פרק ו 56
הלכה כ 56
פרק ז 58
הלכה ב 58
הלכה ד 59
הלכה ה 61
הלכה ו 61
הלכה יב 61
הלכה יג 62
הלכה טו 65
פרק ח 69
הלכה ב 69
הלכה יא 71
הלכה יב 85
הלכה יג 86

פרק א

הלכה יב

רבים שנתועדו לאכול פת או לשתות יין ובירך אחד מהן וענו כולם אמן הרי אלו מותרין לאכול ולשתות, אבל אם לא נתכוונו לאכול כאחד אלא זה בא מעצמו וזה בא מעצמו אע"פ שהן אוכלין מככר אחד כל אחד ואחד מברך לעצמו, במה דברים אמורים בפת ויין בלבד אבל שאר אוכלין ומשקין אינן צריכין הסיבה אלא אם בירך אחד מהן וענו כולם אמן הרי אלו אוכלין ושותין, ואע"פ שלא נתכוונו להסב כאחד.

השגת הראב"ד רבים שנתועדו כו' עד להסב כאחד, כתב הראב"ד ז"ל תמיה אני למה הניח איכא דאמרי דמשמע לר' יוחנן פת ויין מהניא לה הסיבה אבל שאר מילי לא מהניא להו הסיבה וכל חד מברך לנפשיה והוא חומרא עכ"ל.

והנה הרמב"ם בתשובתו לחכמי לוניל כתב דאיכא דאמרי אינו חולק כלל על לישנא קמא ואינם חלוקים אלא בלשון המימרא, וכבר תמה ע"ז בכ"מ והביא שהקשה ע"ז הרמ"ה דהא בגמ' מקשה על לישנא קמא לחוד ועל איכא דאמרי לחוד ומוכח דפליגי, וכ' הכ"מ וצ"ל שהיה לרבינו גירסא אחרת בגמ', והנה הרי"ף פסק ג"כ כלישנא קמא דר"י וכ' הרא"ש דהיינו טעמא דכיון דברכות דרבנן הלך אחר המיקל ולכן פסק כלישנא קמא לקולא אף שתמיד פסקינן כאיכא דאמרי.

ונראה ליישב דברי הרמב"ם דהנה בגמ' דף מ"ג ע"א פריך ללישנא קמא דרב דאמר לא שנו אלא פת דבעי הסבה אבל יין לא בעי הסבה מהא דתניא כיצד סדר הסבה אורחין נכנסין ויושבין כו' בא להם יין כל אחד ואחד מברך לעצמו, ומשני בגמ' שאני אורחין דדעתייהו למיעקר, ופירש"י משום שדעתם לעלות ולהסב במקום אחר, ולפי"ז דחוק הלשון שאני אורחין דהא גם בעה"ב נמי, ודחק רש"י בזה דמשום דדרך להכניס אורחין עניים קרי לבני הסעודה אורחין והוא דחוק, ואולי אפשר לומר דמשום דברייתא מיירי באורחין כדקתני אורחין נכנסין אבל הוא הדין בבעלים, והרמב"ם נראה דלא ניחא ליה בזה וסובר דכונת הגמ' דוקא על אורחין ובבעה"ב באמת לא מהני סברא זו כלל ולא משום דדעתו לעלות ולהסב אלא דבאורחין אפי' לא היה דעתם לעלות ולהסב ג"כ אין קביעתם קביעות בלא הסבה אפי' לגבי יין דאף דסבר רב דיין לא בעי הסבה היינו בבעה"ב דהוא קבוע בביתו ולכן סגי בקביעות מעטה שכל אחד קבוע ומיסב בביתו, אבל אורח בעי הסבה ומשום דאינו קבוע כלל.

והנה מש"כ הרמב"ם בתשובתו לחכמי לוניל דהני לישני לא פליגי אלא בלשון ולא בעיקר הדין היינו משום דזה פשוט דעל כל מילי יכול אחד להוציא חבירו וכמש"כ

הרמב"ם בתשובתו דלא מסתברי דדברים שהם פחותים בחשיבות יצטרך כל אחד לברך ומשום דבסתמא הלכה פסוקה הוא דאחד מברך לכולם, וביותר לפי"מ דהראשונים הביאו ראי' מכותבת דר"ע דנתן לו ר"ג רשות לברך אף שהרמב"ם לא הזכיר ראיה זו, עכ"פ סובר הרמב"ם דזהו פשוט דאחד מברך לכולם הוא בכל מילי אלא דבמתני' תנן דבעי הסבה, ולפי"ז ע"כ צריך לפרש דללישנא קמא אמרינן לרב דדוקא בפת בעי הסבה אבל ביין שאינו חשוב כפת לא בעי הסבה, ואיכא דאמרין סבר אותו הדין כמו לישנא קמא אלא מטעם אחר והיינו דרב סבר דלא שייך הסבה אלא על פת שדרכה בהסבה, אבל על יין לא שייך דין הסבה שאין זה קביעות ואין הדרך להסב ואף אם הסבו אין בזה קביעות סעודה, וממילא כיון דלא שייך הסבה ביין ע"כ מוכרח דלא בעי הסבה ביין דהא כללא הוא בכל מילי דאחד מברך לכולם, ונמצא דאיכא דאמרי מחדש דרב מוכיח דין זה דיין לא בעי הסבה מהסברא דסובר דלא מהני לו הסבה, ועכשיו מבואר שפיר דמה דאמר בגמ' דלהיאך לישנא דיין לא בעי הסבה קשיא רישא ולהיאך לישנא דלא מהני הסבה קשיא סיפא לא דללישנא בתרא לא קשיא אלא סיפא אלא משום דללישנא קמא לא קשיא אלא רישא לכך אמר ללישנא קמא קשיא אריש וע"ז משני שאני אורחין דדעתייהו למיעקר ולכן בעי הסבה, וללישנא קמא שפיר דלכן בעי הסבה גבי אורחין אפי' ביין, ולכן אמר אח"כ להיאך לישנא דאמר רב דלא מהני הסבה קשיא סיפא דהא חזינן דמהני הסבה דהא עיקר סברת רב לאיכא דאמרי משום דלא שייך הסבה ביין שאין קובעים עצמם על היין והכא מהני להדיא הסבה, ואף דהיה אפשר לומר דגבי אורחין שאני דנימא דבעה"ב דוקא לא צריך הסבה ביין משום קביעות ביתו אבל גבי אורחין גם ביין אמרינן דלא הוי קביעות כלל כיון דדעתייהו למיעקר וע"ז היה אפשר לומר דלגבי אורחין עכ"פ מהני הסבה ביין, מ"מ סובר הגמ' דכיון דסבר רב דלגבי יין לא שייך הסבה מסתבר דלא מהני אפי' גבי אורחין, וע"ז משני שפיר בגמ' דכיון דמהני הסבה לפת מהני ליין דהא כבר היה כאן קביעות ולא אמרינן דלא מהני הסבה גבי יין אלא ביין לחוד, ולפי"ז באמת יש נ"מ בין לישנא קמא דרב לאיכא דאמרי לגבי אורחין ביין בלא פת דללישנא קמא מהני הסבה ולאיכא דאמרי לא מהני.

ואף דהרמב"ם כתב דליכא נ"מ בין הני לישנא בדינא אלא בטעמא כונתו לעיקר דינא דרב אבל ממילא דמטעמא אחרינא יוצא נ"מ לענין אורחין ביין בלא פת, ולא דייק בזה הרמב"ם בתשובתו משום דהך תירוצא דשאני אורחין דדעתייהו למיעקר לא פסקו הרמב"ם להלכה, ואף דנ"מ בזה לדידן בשאר דברים, משום דכיון דלא תירצו בגמ' זה אלא אליבא דרב דסבר דיין לא דמי לפת אבל לדידן דפסקינן כר' יוחנן דיין דמי לפת

לא צריך להך תירוצא ולית לן סברא זו כלל, וממילא גבי שאר דברים אין נ"מ מבעה"ב לאורחין, וזה ע"כ צריך לומר לכל הפוסקים דהא גם הרי"ף והרא"ש לא הביאו הא דשאני אורחין דדעתייהו למיעקר לענין שאר דברים וע"כ משום דלדינא לית לן סברא זו כלל, והרמב"ם כ' בתשובתו רק עיקר דינא דמשום הכי לא פסק כאיכא דאמרי דלא מהני הסבה ביין וממילא היה נ"מ לדידן כן בשאר דברים משום דהא דאמר רב לאיכא דאמרי דלא מהני הוא נמי דלא בעי הסבה, ומיושבים ד' הרמב"ם בתשובתו לחכמי לוניל בפשיטות כפי גירסת הגמ' שלנו.

ונראה לי ראיה לפי' הרמב"ם דאי לפירש"י ושאר פוסקים דאיכא דאמרי סבר דיין לא מהני הסבה א"כ למה להגמ' להקשות מברייתא לאיכא דאמרי הא במתני' קתני להדיא דיין שלאחר המזון אחד מברך לכולם וע"כ משום דמיירי בתוך הסעודה אחר המזון שהיו מסובין על הפת וש"מ דמיגו דמהני הסבה לפת מהני ליין, ואין סברא לחלק דבמתני' בא היין לאחר המזון שכבר היו מסובין ובברייתא בא היין קודם המזון דעכ"פ כיון דמוכח ממתני' דבסעודה מהני הסבה גם על יין פשיטא דאין נ"מ, אבל לפי' הרמב"ם ניחא דממתני' לא מוכח כלל דצריך הסבה ביין אבל מברייתא מוכח שפיר וכנ"ל.

בכ"מ הביא מהרמ"ק שכתב להוכיח כדעת הרמב"ם מהא דתניא בדף ל"ז ע"א דר"ג נתן רשות לר"ע לברך כשאכלו כותבות, ולכאורה אין ראיה משם כלל דהא ר"ג סובר דמברך שלש ברכות ודינו כסעודה, ור"ע דברך מעין שלש ע"כ בירך רק לעצמו דהא קיי"ל אין מזמנין על הפירות וכמש"כ התוס' שם.

הלכה יג

כל השומע אחד מישראל מברך ברכה מכל הברכות כולן אע"פ שלא שמע הברכה כולה מתחלתה ועד סופה ואע"פ שאינו חייב באותה ברכה חייב לענות אמן ואם היה המברך (עכו"ם או) אפיקורוס או כותי או תינוק המתלמד או שהיה גדול ושינה ממטבע הברכה אין עונין אחריהן אמן. כל העונה אמן לא יענה לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן קצרה ולא אמן ארוכה אלא אמן בינונית, ולא יגביה קולו יותר מן המברך, וכל מי שלא שמע את הברכה שהוא חייב בה לא יענה אמן בכלל העונים. כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן, התינוקות מלמדין אותן הברכות כתיקונן ואף על פי שהן מברכין לבטלה בשעת לימוד הרי זה מותר ואין עונין אחריהן אמן, והעונה אחריהן אמן לא יצא ידי חובתו.

במשנה ר"פ אלו דברים עונין אמן אחר ישראל המברך ואין עונין אמן אחר כותי המברך

עד שישמע כל הברכה כולה, וכתב בתר"י דעכו"ם דינו ככותי ואם שמע כל הברכה מפיו עונין אחריו אמן כיון דכונתו לשם, והביא ראי' לדבריו מהירושלמי, וכ"כ הרא"ש דכותי ועכו"ם שוין וכיון דשמע כל הברכה מוכח מילתא שאין כונתו לעכו"ם ועונין אחריו אמן, ולדבריהם צריך לומר דהא דנקט במתני' כותי לרבותא נקט דאף בכותי צריך לשמוע כל הברכה דוקא, ובראי"ש נראה דגרס במתני' עכו"ם, וכ"מ בקיצור פסקי הרא"ש שם, אבל הטור באו"ח סי' רט"ו כתב ואין עונין אמן אחר כותי המברך עד שישמע כל הברכה מפיו דשמא כונתו לעכו"ם ועכו"ם כיון שבירך השם אע"פ שלא שמע כל הברכה עונין אחריו, ומקור ד' הטור כתבו המפרשים מהירושלמי שהביא הרא"ש שם עכו"ם שבירך השם עונין אחריו אמן לפי שאין דרך העכו"ם לכוין לעכו"ם כשמזכיר השם, [בראי"ש איתא כותי] ומדקתני לה בירושלמי אמתני' דכותי משמע דכונת הירושלמי דעכו"ם עדיף מכותי.

ודעת הרמב"ם דבין בכותי ובין בעכו"ם אין עונין אחריהן אמן, והרמב"ם השמיט הא דתנן בכותי ואם שמע כל הברכה כולה עונה אחריו, ומשמע מדבריו דאינו עונה אמן אחריו כלל דומיא דתינוק להתלמד, וכתב הכ"מ דסובר הרמב"ם דכיון דבמתניתין הזכירו רק כותי ולא עכו"ם משמע דדוקא אחר כותי הוא דעונה אחריו כי שמע כל הברכה אבל עכו"ם אפילו שמע מפיו כל הברכה לא יענה אחריו, והא דשאני כותי מעכו"ם היינו בימי חכמי המשנה אבל אחר כך כשעשאום כעכו"ם גמורים לכל דבריהם אין חילוק בין כותי לעכו"ם ואין עונין אחריהן כלל, ואע"ג דבירושלמי אמרו דאחר עכו"ם עונה כיון דבגמ' דידן לא הוזכר ופשיטא דמתני' מוכח דאין עונין אחריו הכי נקטינן.

והגר"א ז"ל בסי' רט"ו הביא מהתוספתא דקתני עכו"ם המברך השם עונין אחריו אמן כותי המברך השם אין עונין אחריו אמן עד שישמע כל הברכה כולה, והקשה מזה לשיטת הרא"ש ותר"י דסברי דבעכו"ם אינו עונה אחריו עד שישמע כל הברכה כולה ודינו ככותי ובתוספתא מוכח דעכו"ם עדיף מכותי, וכתב עוד דדברי הב"י צ"ע יותר שכתב דלהרמב"ם עכו"ם אינו עונה אחריו לעולם וכותי עכשיו כעכו"ם ודחק דכיון דבגמ' לא הוזכר עכו"ם ע"כ פליגא אתוספתא וירושלמי ודבריו תמוהין מאד עיי"ש, וכונתו נראה דהא לא נזכר בגמ' דידן כלל להיפוך, אכן באמת לא אבין דברי הגר"א ז"ל דהנה לדעת הרא"ש ותר"י דעכו"ם וכותי שוין אין סתירה ממתני' דנקט אין עונין אחר כותי המברך ולא נקט עכו"ם דיש לומר כמש"כ דכותי לרבותא קתני והירושלמי דתני דעונין אחריו מיירי בששמע ממנו כל הברכה, אבל דברי התוספתא דקתני דעונה אחר עכו"ם אפילו לא שמע כל הברכה א"כ דינו כישראל וע"כ דמתני' פליגא דהא במתני'

קתני עונין אחר ישראל המברך ולדברי התוספתא למה הוזכר ישראל והא עכו"ם נמי דינו כישראל ורק כותי גרע, וע"כ דתנא דמתני' סובר דדוקא אחר ישראל עונה וסברי הרא"ש ותר"י דעכו"ם דינו ככותי, ולפי"ז נאמר לדעת הרמב"ם דסובר דעכו"ם גרע מכותי כדמשמע מפשטא דמתני', דמה דאיתא בירושלמי עכו"ם שבירך השם עונין אחריו אמן אתיא כמ"ד דתוספתא דעכו"ם דינו כישראל ופליג על מתני'.

ועוד נראה לומר דיש נ"מ בין דין חיוב דעניית אמן ובין איסור, דהנה מדברי הרמב"ם מוכח דבכל הני דחשיב בהל' י"ג דאין עונין אחריהן אמן לא יצאו מן הכלל אלא לענין דין חיוב עניית אמן היינו דאין השומע חייב לענות אמן אחריהן אבל אין איסור בעניית אמן אחריהן דהא בהל' ט"ו כתב דהמברך ברכה לבטלה עובר על לא תשא ואסור לענות אחריו אמן, ואח"כ כתב בתינוק המתלמד דמותר ללמדו אע"פ שמברכין לבטלה ואין עונין אחריו אמן והעונה אחריו אמן לא יצא ידי חובתו, הרי דלא הזכיר גבי תינוק להתלמד דין איסור עניית אמן וכן לא הזכיר כן בכל הני דכתב בהל' י"ג והזכיר גם אחר תינוק המתלמד, ומוכח דבכל הני דאין עונין אמן היינו לענין חיוב ומצוה דעניית אמן אבל אין כאן איסור דעניית אמן, ולא דמי לעונה אמן אחר המברך ברכה לבטלה דהתם כיון דעונה אמן אחר המברך הרי הוא מסכים על הברכה לבטלה והוי בכלל המברך ברכה לבטלה אבל כותי או עכו"ם אין בברכתם עבירה וכן בתינוק המתלמד דמותר לו לברך לכן אין איסור לענות אמן. ואמנם כ"ז ניחא שפיר אם נימא דעכו"ם המברך אין כונתו לעכו"ם אלא דאין עונין אחריו משום דאינו בכלל דיני ברכות אבל אם נימא דעכו"ם המברך מתכוין לעכו"ם בודאי היה אסור לענות אמן.

ולכן נאמר שפיר דהירושלמי אינו חולק כלל עם המשנה אלא דהמשנה הא מיירי מדין חיוב עניית אמן אחר המברך ולכן קתני דוקא ישראל וכותי דהוי כישראל גמור קודם שעשאום כעכו"ם ותני דיני חיוב דאמן, אבל בברכת עכו"ם דאינו בכלל דיני ברכות אין על ברכתו דין חיוב אמן ולא מהני שמיעה לחיוב אמן והירושלמי מיירי לענין דין אם מותר לענות אמן אחריו וע"ז שפיר נתן טעם דכיון דעכו"ם המברך אינו מתכוין לעכו"ם וכן מותר לענות אמן אחריו.

ובזה יבואר נמי התוספתא שהביא הגר"א ז"ל דעכו"ם עדיף מכותי דעכו"ם שבירך השם עונין אמן אחריו, דהנה הרמב"ם בפיהמ"ש כתב דהא דתנן במתני' דכותי עדיף מעכו"ם מיירי קודם שחקרו ומצאו שעובדים דמות יונה אבל אחר שמצאו להם הם גרועים ופחותים מעכו"ם, ולא ידענו לענין איזה דבר כתב דכותים פחותים מעכו"ם, ואמנם מצינו לענין יוצא ונכנס דמין לעכו"ם גרע מעכו"ם, ולזה יש לומר דכיון דכותים היו

ישראל ועכשיו הם עכו"ם הם גרועים מעכו"ם, ולכן אפשר דהך חזקה דאמרו בירושלמי דעכו"ם כשבירך השם מכוין לד' ולא לעכו"ם היינו דוקא בסתם עכו"ם אבל לא בכותי דאדוקים בעכו"ם, ובזה שפיר מיתוקם דברי התוספתא דמה דאמר דאחרי עכו"ם עונין אמן אבל בכותי צריך לשמוע כל הברכה היינו משום דבתוספתא תניא אחרי שמצאו להם שהיו עובדים לדמות יונה ועכשיו הם גרועים מעכו"ם לענין דין איסור עניית אמן דמה דאמר עכו"ם שבירך השם עונין אחריו אמן לא מיירי מדין חיוב עניית אמן דהא דתנן במתני' דדוקא אחר ישראל צריך לענות אמן, אלא תניא לענין דמותר לענות אמן וסברא דמותר לענות אמן אחר עכו"ם וכדאמר בירושלמי דעכו"ם מכיון שהזכיר השם אינו מכוין לעכו"ם אבל כותי גרוע מעכו"ם ודינו כמין ולכן אסור לענות אחריו, ואמנם אם שמע כל הברכה כולה מותר לענות אמן אף אחר כותי כדאיתא בתוספתא, והטעם נראה דבירך הברכה כולה כתקנת חז"ל ולא שינה ממטבע שטבעו בה חכמים מוכח דמכוין ברכתו להשם ולא לעכו"ם.

ומה שכתב הרמב"ם אפיקורס, הנה במכוון הזכיר אפיקורס ולא הזכיר מין דאפיקורס אינו עובד עכו"ם אלא דמכחיש בתורה ונבואה ודינו כסתם עכו"ם, ונמצא למש"כ דהרמב"ם סובר דמין שמוחזק ואדוק לעכו"ם ובירך השם אסור לענות אמן אחריו וזהו דין כותי עכשיו אחר שמצאו להם דמות יונה, ואף שלא הזכיר הרמב"ם כל אלו החילוקי דינים, הנה הרמב"ם לא הזכיר כל הדינים היוצאים מתוספתא ומירושלמי.

ועכשיו מבואר שפיר דהתוספתא והירושלמי לא פליגי כלל עם המשנה אלא דמתניתין מיירי בכותים קודם שעשאום כעכו"ם וכמש"כ הרמב"ם בפירושו שם ולענין דין חיוב עניית אמן וזהו שהוסיף הרמב"ם לכתוב דבישראל חייב לענות אמן דהמשנה מיירי בעיקר דינא ולענין חיובא והתוספתא מיירי בתר דעשאום כעכו"ם ולענין אם מותר לענות אמן.

ובזה מבואר מה דהביא הרמב"ם דין דגדול ששינה ממטבע הברכה אין עונין אחריו אמן, והכ"מ לא כ' מקור לזה, והגר"א ז"ל בשו"ע כתב מקור מקטן להתלמד דמותר לברך ואינה לבטלה מכ"ש גדול ששינה ממטבע דהיא לבטלה, והנה לפימש"כ ע"כ צ"ל דלא דמי לברכה לבטלה, דגבי לבטלה כ' הרמב"ם דאסור לענות אמן וכאן לא כתב דאסור, ובאמת גבי משנה ממטבע הברכה לא כתב הרמב"ם דברך ברכה לבטלה אלא אינו אלא טועה וחוזר ומברך כמטבע, כן כ' בהל' ק"ש ועיין בפ"א מה' ברכות ובכ"מ שם, ולמה הסתפק הרמב"ם לכתוב טועה דהו"ל מברך ברכה לבטלה, וע"כ דכיון דמדאורייתא אין טופס ברכות לא שייך לומר דעבר על לא תשא דהא הרמב"ם סובר דאם בירך לבטלה

עובר מדאורייתא על לא תשא, אף דגוף הברכות ברובן היא מדרבנן, וע"כ דעכ"פ מדאורייתא מותר לברך אבל דוקא אם צריך ליהנות או לעשות מצוה אבל לא לבטלה וכיון דמדאורייתא אין טופס ברכות עשה מצוה מדאורייתא ולא הוי לבטלה ואף דחוזר ומברך מ"מ כיון דמדאורייתא אינו חייב לא הוי בזה משום לא תשא, ולכן לענין אם מותר לענות אמן דוקא היכי דהברכה שהיא לגמרי לבטלה ועבר על לא תשא אסור לענות אמן דהוי כמו שמברך לבטלה אבל במשנה ממטבע הברכה דאם היה בברכה המחויב בה מדאורייתא היה יוצא מדאורייתא ולכן אפילו בברכה שאינו מחויב בה לא הוי לבטלה והוי בגדר אינו מצווה ועושה והוא פשוט.

ולפי"ז אין ראיה מקטן לדין שינה ממטבע דבקטן להתלמד אין בזה גדר ברכה כלל וראיה משיטות החולקים על הרמב"ם בעכו"ם והגר"א בתוכם ומ"מ בקטן לא פליגי משום דהוא להתלמד ולהדיא אחר הכל עונין אמן חוץ מתינוקות של בית רבן.

אך באמת דברי הרמב"ם ברורים דמכיון שפסק דכותי הוא דוקא לפני שעשאום וזה כ' להדיא בפיהמ"ש דאחר שנודע שהם עובדים דמות יונה גרועים מעכו"ם, וא"כ מאיזה טעם אמרי' במתני' דאין עונין אמן אחר כותי עד שישמע כל הברכה וע"כ משום דקבלו המצוה על פשוטה ואינם מאמינים בחז"ל והם משנים ממטבע שטבעו חכמים, ושפיר למד הרמב"ם דין זה ממתני', והשמיט כותי שנתבטל עכשיו והעמיד במקומו דין גדול ששינה ממטבע דמה"ט תני המשנה דאין עונין אמן אחר כותי.

הלכה יט

כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, כיצד הרי שאכל טבל של דבריהם או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו תרומותיו או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן אינו מברך, ואין צריך לומר אם אכל נבלות וטרפות או שתה יין נסך וכיוצא בו. אבל אם אכל דמאי אע"פ שאינו ראוי אלא לעניים או מעשר ראשון שנטלה תרומתו אע"פ שלא ניטל ממנו חשבון תרומה גדולה והוא שהקדימו בשבלין או מעשר שני והקדש שנפדו אע"פ שלא נתן את החומש, הרי זה מברך תחלה וסוף וכן כל כיוצא בהן.

השגת הראב"ד כל האוכל דבר האסור כו', כתב הראב"ד ז"ל טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו שאין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם לומר שאין להם חשיבות קביעות הואיל ואוכלין דבר האסור והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון אבל ברכה תחילה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו עכ"ל.

הרא"ש בפ' שלשה שאכלו סי' ב' הקשה על דברי רבינו מגמ' מפורשת בב"ק דף צ"ד

ראב"י אומר הרי שגזל סאה חיטין טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ אלמא שחייב לברך אלא שברכתו הוא ניאוץ, וכתב הכ"מ ע"ז דההיא דגזל סאה חיטין נמי כדברי רבינו דייקא לפי נוסחאי דידן שכתוב בהן כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ דמשמע דמתמה כיצד אפשר שיברך והלא אם היה מברך אין זה אלא מנאץ הלכך לא יברך וגם לפי נוסחת הרא"ש י"ל דה"ק אם בא לברך אין זה מברך אלא מנאץ הלכך לא יברך.

והנה אף אם נפרש כדברי הכ"מ מ"מ נראה דראית הרא"ש לדברי הראב"ד נכונה דלא כדברי הרמב"ם דשיטת הרמב"ם הא הוי דאין דין ברכה כלל על דבר האסור וכדכתב כל האוכל בין בזדון ובין בשגגה אין מברך עליו אלמא דאפי' בשוגג דלא הוי מנאץ מ"מ אינו מברך והאי בשוגג צריכנן לומר דקאי על הברכה בסוף דהא מתחלה לא ידע שאוכל דבר האסור ולא שייך לומר שלא יברך או דנימא דקאי נמי אברכה בתחלה וכולל הרמב"ם בלשון שוגג גם אנוס דהא אין בזה נ"מ בין שוגג לאונס, עכ"פ חזינן בשיטת רבינו דסובר דאין במאכל האסור דין חיוב ברכה כלל ולכן גם בשוגג דאין בהברכה שום ניאוץ ד' אינו מברך, וזה מוסתר מהגמ' דלעיל דקאמר כיצד מברך דמשמע דיש חיוב ברכה אלא דאינו מברך כל שיש בהברכה משום ניאוץ.

והנה בירושלמי פ"ק דחלה הלכה ט' תניא מצה גזולה אסור לברך עליה שנאמר בוצע ברך ניאץ ד' א"ר אושעיא הדא דאמרה בתחלה אבל בסוף דמים הוא חייב לו ר"י אומר אין עבירה מצוה א"ר אילא אלה המצות אם עשייתן כמצותן הרי הם מצות ואם לאו אינן מצות, והנה הכ"מ הביא מהירושלמי הוכחה לדברי הרמב"ם, אבל תמוה דהא מבואר בירושלמי דכל הטעם דאינו מברך משום מנאץ הוא רק בתחלה אבל בסוף כשהאיסור כבר נעשה צריך לברך בכל אופן וקשה על רבינו דפסק דאינו צריך לברך לא בתחלה ולא בסוף, ואין לחלק כמו שחילק הכ"מ דזו הסברא דאבל בסוף דמים הוא חייב לו לא שייכא אלא בגזל ולא בשאר איסורים דהא גם בשאר איסורים אחרי אכילת דבר האסור איסורא דעבד עבד ואין כאן עוד מעשה איסור ולמה לא יברך ואין לפוטרו אלא משום שעכ"פ בתחילתו עבד איסורא ואכל דבר האסור וא"כ גבי גזל נמי כן, איברא דבסוף אחר שכבר אכל דמים הוא חייב לו על הגזילה אבל עכ"פ תחילתו איסור הוה ואכל דבר האסור, ומה שאמרו בירושלמי אבל בסוף דמים הוא חייב לו לא מהניא אלא דלא נימא דגם אחרי האכילה הוי גזלן בזה שאינו משלם דמים וא"כ גם בסוף אינו יכול לברך כל זמן שאינו משלם וע"ז קאמר דבסוף רק דמים הוא חייב לו ואינו שייך להברכה דהוי כחייב לו חוב, אבל עכ"פ זה מוכח מהירושלמי דהאיסור שבתחלה אינו מעכב מלברך

בסוף וא"כ גם באכילת איסור דבודאי איסורא דעבד עבד ואחר האכילה אין כאן איסור כלל למה אינו מברך וכמו בגזילה, וגם אין מסתבר כלל לומר דכיון דאיסור גזילה הוי לאו הניתק לעשה א"כ אם בסוף הוא חייב לו דמים ויצטרך לשלם יתוקן בזה גם הלאו דמעיקרא וכאילו לא עשה איסור בתחילת גזילה דזה ודאי אינו ולא שייכא זה אלא לענין מלקות דעל לאו הניתק לעשה אין לוקין אבל עצם איסור הגזל בודאי ישאר גם אח"כ היינו דגם אחרי שישלם היה איסור בתחילת הגזילה, וא"כ תמוהים דברי הרמב"ם גם בזה שכתב שאינו מברך בסוף.

איברא דגם דברי הראב"ד לשיטתו צריכים ביאור דאף שצודק בהשגתו על הרמב"ם בזה דסובר דאין באוכל דבר האסור דין ברכה וכדהוכחנו משוגג אבל הלא הא מוכח מהירושלמי להדיא דאסור לברך על מצה גזולה בתחלה והא כתב שצריך לברך בכל ענין.

והנראה לומר בשיטת הראב"ד דס"ל דלא שייך בוצע ברך ניאץ ד' אלא בברכת המצוות ולא בברכת הנהנין והוא משום דכשעושה ברכה על שנתן לנו מצוה זו וצוונו לעשותה ואופן קיום המצוה הוא ע"י עבירה אף שהמצוה תתקיים ולא תתבטל ע"י העבירה אבל היות שאין מקיימה אלא בעשיית איסור הוי בזה מנאץ ד' דיוצא כאילו חו"ש צוה אותנו ית"ש לעשות את המצוה גם ע"י עבירה ולכן אסור לו לברך וכגון בההיא דגזל סאה חיטין דמקרי בוצע ברך לענין ברכת הפרשת חלה דאם נימא דלאו לגבי ברכת הפרשת חלה מיירי למה לו להזכיר כלל בגמ' הפרשת חלה, דאף דעצם הפרשת החלה חל משום דקנה להחטין בשינוי אבל איך אפשר לו לברך שצונו להפריש חלה כשכל החלה באה לו ע"י גזילה וכאילו חו"ש נצטוינו גם לגזול ולהפריש חלה וזה הוי ניאוץ ד' (ואפילו לאביי דסבר לרשב"א דשינוי במקומו עומד אפשר בכל זאת דיאוש ושינוי השם מהני ולכן קנה עצם החטין ויש לעיין בזה) וכן במצה גזולה להירושלמי ס"ל לר' אושעיא דיוצאין מצות אכילת מצה גם במצה גזולה דלא סבירא ליה דמצוה הבאה בעבירה אין יוצאין בה וכמו שכ' הרא"ש בפ' כל שעה דרק ר"י ור' אילא חידשו הך סברא דמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה כלל בעצמותה, ולכן לר' אושעיא באמת יוצאין במצה כזו אלא דלענין ברכת על אכילת מצה אסור משום דהוי מנאץ ד' בברכה זו כדביארנו, אבל זהו רק כשמברך על קיום המצוה והוא מתקיימת ע"י עבירה נקרא מנאץ משא"כ כשמברך ברכת הנהנין לא הוי בזה מנאץ ד' כלל דאף דעושה איסור באכילתו אין זה שייך לברכתו שהיא ברכה סתמית על הנאתו והוא בכל אופן נהנה ואין מוזכר בהברכה שאכילה זו מצוה הוא ואין כאן ניאוץ ד' וזהו שכתב הראב"ד אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו.

ולכאורה יש להעיר על מה שכתבנו דאף דנכון דברכת הנהנין אינה ברכה על מצוה

ולכן לא הוי בברכה זו ניאוץ ד' אבל לדידן דקיי"ל דמצוה הבאה בעבירה לא מהני א"כ הברכה גופא הלא מצוה הוא מצד עצמה והוי בכל ברכה אפילו בברכת הנהנין מצוה הבאה בעבירה, אכן באמת זה אינו דלא מיבעיא ברכה דבסוף דכיון דאיסורא דעבד עבד א"כ בעצם ברהמ"ז אינו עושה שום איסור דהא צריכינן עכשיו למימר דגוף הברכה היא מצוה הבאה בעבירה וזה ודאי לא שייך אחרי שכבר אכל את האיסור עצמו ואין כבר שום עבירה אלא דגם בברכה ראשונה לא הוי שום עבירה דאדרבא כשהוא רוצה לאכול צריך הוא לברך ואם אכל דבר האסור עשה עבירה באכילה אבל לא בהברכה על אכילה זו, ורק דאולי נימא דיש גדר עבירה על הברכה ראשונה משום שבהברכה הוי התחלה והכנה לאכילת האיסור, אמנם זה אינו מוכרח כלל דבזה שייך מצוה הבאה בעבירה וא"כ שפיר נימא כהנ"ל דברכת הנהנין צריך תמיד לברך ולא הוי בזה בוצע ברך ניאץ ד' ולא מצוה הבאה בעבירה וכנ"ל וזהו שיטת הראב"ד, ונראה דכן היא גם שיטת הרמב"ם ומה דפסק דאינו מברך לא בתחלה ולא בסוף אין הטעם כלל משום בוצע ברך ניאץ ד' דזה לא שייך בשוגג דאין שם ניאוץ ועוד דלא הוי ניאוץ אלא בברכת המצות אבל לא בברכת הנהנין דאיירי בהו רבינו וגם אי משום מנאץ הוה צריך עכ"פ לברך בסוף דאז כבר לא שייך ניאוץ וכדהוכחנו כל זה מהירושלמי.

ויש להוכיח דכן הוא דעת הרמב"ם דהנה בפ"ג מהל' ק"ש הל' ב' כתב הרמב"ם אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא ולא בצד המת ולא בצד הקבר כו' וכל מי שקרא במקום שאין קורין בו חוזר וקורא, והשיג הראב"ד ע"ז וז"ל אם אמר על מי שקרא בצד המת יחזור ויקרא לא אמר כלום עכ"ל, וכ' הכ"מ שאפשר שאף רבינו לא אמרה אלא אאינך ולא אמת א"נ כיון דעבר על דברי חכמים קנסוהו לחזור ואפי' אם היה שוגג כדי שיזהר פעם אחרת, והנה מש"כ הכ"מ דהרמב"ם לא כוון דבריו על קורא בצד המת ודאי קשה לומר דהא כתב על כל דבריו הקודמים וכל מי שקרא במקום שאין קורין, וגם מש"כ עוד הכ"מ דמשום קנסא חייב לקרות קשה טובא דמהיכי תיתי חידש הרמב"ם דין קנסא כזה שאין לה זכר בגמ', וע"כ הפשוט בדברי רבינו דסבר דגם מצוה הבאה בעבירה דרבנן ג"כ אינו יוצא ולכן יחזור ויקרא כמו באינך דלא יצא מטעם מהבב"ע, וגם אולי דטעמא בזה משום דהא סובר דכל דרבנן הוי מדאורייתא מלא תסור, עכ"פ חזינן דהרמב"ם סובר דגם בעבירה דרבנן הוי מצוה הבב"ע, וא"כ יקשה לן במה דכתב דמי שאכל דמאי צריך לברך, דהא אף דאמרינן בגמ' מיגו דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני וחזינא ליה, מ"מ הלא עכשיו לא הפקיר ואכל דמאי באיסור ובודאי עבד איסורא והוי מהבב"ע דרבנן ואיך מברך, אלא ודאי מוכח דבברכת הנהנין דאיירינן בה לא שייך

פטור של מצוה הבאה בעבירה וכדביארנו דגדר מהבב"ע לא שייך אלא בברכת המצוות ולא כשמברך על ההנאה.

ולכן נראה לי לבאר דהא דפוטר הרמב"ם אוכל מאכל איסור מברכה הוא משום דהוי אוכל דאינו ראוי לאכילה דס"ל דדין ברכה לא נאמרה אלא כשאוכל מאכל המותר לאכול שניתן לנו לאכילה אבל זה שאינו רשאי לאכול אין בו דין ברכה כלל דזה לא נתן לנו לאכול והוי אינו חזי לאכילה וכדמבואר בקרא וברכת על הארץ הטובה אשר נתן לך ודבר איסור לא נתנו ד' לאכול ואין בו דין ברכה, ולפי"ז מובן שפיר שיטת הרמב"ם דגם שוגג פטור מלברך או אפילו אנוס באכילה, כיון דאין הפטור ברכה מפני האיסור שעשה באכילה זו אלא משום דאין בדבר זה שאכל חיובי ברכה כלל ואינו בכלל אוכלין כיון דלא ניתנו לאכילה וא"כ אין נ"מ בזה בין שוגג למזיד ואפילו אנוס פטור מלברך וכן גם דבר שיש עליו איסור דרבנן מיקרי אינו ראוי לאכילה ופטור מברכה וכמו טבל בעציץ שאינו נקוב שהזכיר הרמב"ם דפטור מברכה משום דאין בזה חילוק בין איסור דאורייתא לדרבנן אבל דמאי כיון דאיכא הואיל ומפקיר נכסיה וחזי ליה כבר נקרא הדבר בעצמותו ראוי לאכילה ולכן יש חיוב ברכה על מאכל דמאי, ולא איכפת לן השתא כלל מה דלא הפקיר ועשה איסור באכילתו דהא אנן לא מטעם איסור שעבד פטרינן ליה מלברך אלא משום דאין בהדבר הנאכל דין ברכה אחרי דאינו רשאי משא"כ דמאי דכן ראוי מקרי מטעם סברא הנ"ל.

ובזה כבר סרה הפליאה על שיטת הרמב"ם והוא מה שהק' הרא"ש מההיא דגזל סאה חטין וכו' דמבואר דיש חיוב דין ברכה אלא דאינו מברך משום דהוא מנאץ דהתם הא מיירי בברכת המצוות דהפרשת חלה וכדמוכח מלשון הגמ' וכנ"ל, ובברכת המצות ודאי איכא חיוב ברכה על המצוה אלא דאין לו לברך משום ניאוץ ד' וכההיא דירושלמי דאסור לברך על מצה גזולה משא"כ בדינא דהרמב"ם לא שייך מנאץ דהא בברכת הנהנין איירי וכש"כ אלא דפטור הכא מטעם דהוי אוכל שאינו ראוי לאכילה ואין בו דין ברכה וכנ"ל.

אכן עדיין יקשה הקושיא השניה על הרמב"ם מהא דהירושלמי דחלה דמבואר דבסוף צריך לברך כיון דדמים הוא חייב לו ואף דנכון כמש"כ דהברכה בתחלה דמיירי בה גמרא דידן מהירושלמי היא בברכת המצות על אכילת מצה אבל בברכה דבסוף ע"כ צריך לפרש דבברכת המזון מיירי, וכבר הזכרנו שהסברא דדמים הוא חייב לו לא מהני אלא דלא נימא דגם השתא כל זמן שלא שילם הוי גזלן, אבל האיסור הקודם של הגזילה אינו מתוקן בזה, וחזינן דמשום זה דעבד איסורא מקודם לא מעכב לענין הברכה דבסוף ומאי שנא מדינא דהרמב"ם דאינו מברך כלל גם אחר האכילה שהאיסור כבר נעשה ואינו,

(אמנם הפ"מ פירש דלא כהכ"מ דאבל בסוף קאי אחרי האכילה אלא דכונת הירושלמי אחרי שקנאו בשינוי ואז מברך הכל אבל פי' זה דחוק מאד).

אמנם לפי"מ שביארנו דטעמא דהרמב"ם אינו משום מנאץ את ד' אלא משום דכשאוכל דבר האסור הוי אוכל שאינו ראוי ולא שייך בברכה, נוכל לומר דזה לא שייך רק כשהאוכל מצד עצמו הוא אסור וכגון נבלה וכו' דאז הוי דבר שאינו ראוי לאכילה ואין ע"ז דין ברכה אבל גזל דהאוכל מצד עצמו הוא מאכל היתר אלא דרביץ על חתיכה זו איסור גזל מיקרי ראוי ולכן בההיא דירושלמי ליכא למיתי משום אוכל שאינו ראוי דהא במצה גזולה איירי אלא משום בוצע ברך ולגבי זה שפיר מחלקינן בין בתחלה לבסוף דאחרי האכילה דאסורא דעבד עבד ליכא תו מנאץ וצריך לברך, אבל במאכל האסור מצד עצמו אין נ"מ בין בתחלה לבסוף דגם ברכת המזון על המאכל היא ואם המאכל הוא אינו ראוי אין לברך עליו.

אכן זה יסתור קצת דברינו הקודמים דהא מוכח עכ"פ דהירושלמי דאמר דבסוף מברך קאי על ברכת הנהנין דברהמ"ז ולא על ברכת המצות וא"כ מוכח דגם בברכת הנהנין שייך מנאץ ד' בברכתו דהא אי לאו טעמא דדמים הוא חייב לו לא היה מברך גם ברכת המזון ולהדיא דגם ברכת הנהנין אינו מברך אלא לבסוף אבל בתחלה אינו מברך משום טעמא דמנאץ ולפי"ז חזרה קושיתנו על שיטת הראב"ד דסבר דבברכת הנהנין צריך לברך בין בתחלה ובין בסוף, וגם יקשה על שיטת הרמב"ם לפי מה שהוכחנו מהא דפסק דאוכל דמאי צריך לברך דאף הוא סבר זו הסברא דאין שייך ניאוץ בברכת הנהנין ודברי הירושלמי מפורש סותרים לזה וכנ"ל.

ולבאר כל זה נראה לי, דהנה הרמב"ם בפ"ח מהל' ברכות הל' י"ב כתב וז"ל שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה אם היו משקין בולעין ומברך עליהן ואם היו פירות שאם זרקן ימאסו כגון תותים וענבים מסלקן לצד ומברך ואח"כ בולעין ואם אינן נמאסין כגון פולים ואפונים פולטן מפיו עד שיברך ופיו פנוי ואח"כ אוכל, וכתב הראב"ד ע"ז והוא שבדעתו לאכול יותר דאל"כ הוה ליה גמר עכ"ל, והסבר דברי הרמב"ם והחילוק בין משקין לשאר אוכלין הוא דבכולהו כשנזכר קודם בליעה צריך לברך ברכה הראשונה אלא דבאוכלין שאינן נמאסין הצריכו רבנן לפלוט ולברך לכתחלה ובאוכלין הנמאסין ע"י ההכנסה לפה סגי שיסלקן לצד אחד בפיו וימתין מלבלוע עד שיברך אבל במשקין הואיל וא"א לסלק לצד אחד התירו לו לבלוע ולברך אח"כ ולא דמי לאכל ושכח ולא בירך עד שגמר סעודתו דאינו חוזר ומברך את הברכה הראשונה משום דשאני הכא שנזכר לפני הבליעה זהו תוכן ביאור דברי הרמב"ם לפי' פי' הרא"ש, ואין לבאר כונת

רבינו שאמר ומברך עליהן בסוף דהיינו ברכה אחרונה וכדעת רבינו חננאל דא"כ הו"ל למימר ואינו מברך אלא לבסוף וגם איזה חידוש קמ"ל בזה וכי משום שלא בירך ברכה ראשונה נפטר מברכה אחרונה וזה פשוט ומכ"ש שגם הראב"ד הבין כן בדברי הרמב"ם כדמפורש בהשגתו והוא שבדעתו לאכול יותר דאל"כ הוה ליה גמר, ועיין בכ"מ דמסיק דכונת הרמב"ם כהר"ח וז"א, אכן צריך לבאר גדר החילוק בין אכל ושכח ולא בירך דאינו חוזר ומברך להכא שנזכר קודם בליעתו, ומש"כ הרא"ש דכיון דנזכר קודם בליעתו דומה קצת לעובר לעשייתן אינו מובן דהא עכ"פ אינו מברך אלא אחרי אכילתו ודמי להתם ומאי היא הנ"מ.

והנה בגמ' ברכות דף נ"א ע"א גבי אכל ושתה ולא בירך מהו שיחזור ויברך ואמר רבינא אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא גבי טבילת גר דמברך אחרי הטבילה, וקאמר בגמ' ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אידחי, וכן פסק הרמב"ם בפי"א מהל' ברכות ה"ז אין לך מצוה שמברכין אחרי עשייתה אלא טבילת הגר בלבד שאינו יכול לומר אשר קדשנו במצותיו וצונו שעדיין לא נתקדש ולא נצטוה עד שיטבול לפיכך אחר שיטבול מברך על הטבילה מפני שהיה דחוי מעיקרא ולא היה ראוי לברך עכ"ל, ונמצא מבואר דמי שאכל ושכח ולא בירך דאינו יכול לברך ברכה ראשונה לבסוף הוא משום שהיה נראה לברך קודם האכילה והיה עליו חיוב ברכה ואידחי ע"י ששכח ולכן שוב אינו חוזר ונראה כשנזכר בסוף, אבל כשנזכר באמצע האכילה עוד קודם הבליעה התינח דהוי ראוי לברך קודם שהכניס לפיו ונדחה ע"י שכחתו אבל עכשיו הא זוכר ורוצה לברך וכיון שיודע שצריך לברך הלא יש עליו חיוב ברכה ואיך יבלע את האוכלין שבפיו בכונה והלא הוא בא לברך עתה ואם נצריכנו לפלוט ודאי יפלוט, וברור דכעת יש עליו חיוב ברכה מחדש כשרוצה לבלוע אוכלין ויודע שצריך לברך אלא דכיון שהאוכלין נמצאים כבר בפיו ואי אפשר לו לפלוט או לסלק לצדדין א"כ הו"ל דיחוי מעיקרא שמתחילת חיוב הברכה כבר אינו ראוי לברך ודל מהכא חיוב ברכה על ההכנסה לפיו דעליה היה ראוי ונדחה ושוב אינו נראה אבל אכתי נשאר חיוב הברכה בעת שנזכר והיו האוכלין בפיו ובזה הוי דחוי מעיקרא ולכן שפיר יכול לברך אחרי שגמר לבלוע.

אכן בשיטת הראב"ד נ"ל דסובר דאין כאן חיוב ברכה כלל כיון שאינו יכול לברך בשום אופן ולכן אינו נקרא בזה דיחוי עכשיו מחדש דלא חל עתה חיוב חדש ולכן דייניגן לחיוב ברכתו משעה ראשונה על הכנסת המשקין לתוך פיו ועל זה היה ראוי ונדחה ע"י השכחה ושוב אינו חוזר ונראה, ואפשר שלזה כיון הרא"ש באמרו שאינו דומה לאכל

ושכח וכו' דשאני הכא שקצת דומה לעובר לעשייתן במה שנזכר קודם הבליעה עכ"ל.

היוצא לנו מדברינו דשיטת הרמב"ם היא דהיכי דיש עליו חיוב ברכה ומתחילת חיובו אינו ראוי לברך מיקרי דיחוי מעיקרא ויכול לברך גם אחרי שגמר את המעשה, ובמילא יבואר בזה ד' הירושלמי בפשיטות דכיון דבמצה גזולה יש חיוב ברכה אלא שאינו יכול ואסור לו לברך משום דהוי בוצע ברך ניאץ ד' והיינו לפי מה שסובר ר' אושעיא דעכ"פ יוצא מצות מצה במצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה וכדביארנו לעיל דהירושלמי מיירי בברכת קיום המצוות ונקרא בברכתו זו דהיינו ברכת על אכילת מצה אינו ראוי מתחלת חיובו והוי דיחוי מעיקרא ויכול שפיר לברך אחרי אכילתו דאיסורא דעבד עבד ואין כבר שום ניאוץ בברכה וכנ"ל ובהא מיירי הירושלמי באמרו הדא דתימא בתחלה אבל לבסוף דמים הוא חייב לו ושוב אינו מנאץ ויכול לברך אח"כ ברכת על אכילת מצה ולא איירי הירושלמי כלל בברכת המזון דבברכת הנהנין אין לומר דהוי מנאץ בברכתו וכנ"ל ולא צריכינן לטעמא דאבל בסוף דמים הוא חייב לו אלא לענין שיוכל לברך ברכת קיום המצוה שבתחלה אין לו לברך משום ניאוץ ד' וזה כבר לא שייך בסוף שרק דמים הוא חייב לו ואינו גזלן עכשיו בזה שאינו משלם ומשום איסור הקודם לא איכפת לן כיון דהשתא בשעת ברכתו אינו עובר איסור ואינו מנאץ ואי משום דברכת המצוות צריך לעשותה עובר לעשייתו הא הוי דיחוי מעיקרא ומותר לברך אח"כ כדביארנו.

ומיושב כבר שיטת הרמב"ם דודאי גדר בוצע ברך שייך רק בברכת המצוות ולא בברכת הנהנין והא דפטר הרמב"ם מלברך אוכל דבר איסור היינו משום דהוי דבר שאינו ראוי בעצמותו לאכילה ואין בדברים אלה דין ברכה כלל ולכן פטור בין בשוגג בין במזיד משא"כ באיסור גזל דהאוכל ראוי הוא אלא דאיסורא רביץ אגברא ולכן על הנאתו ודאי צריך הוא לברך אלא דעל קיום המצוה אסור לו לברך משום טעמא דבוצע ברך נאץ ד' וניאוץ לא הוי אלא בשעת עשיית האיסור ולא לבסוף דאמרי' דמים הוא חייב לו כדאיתא בירושלמי.

ובזה שכתבנו נראה לבאר הא דקיי"ל בפ"ק דברכות דף ח' ע"ב דמי שנאנס ולא קרא שמע של לילה עד שיעלה עמוד השחר דיכול לקרות עד הנץ החמה דכיון דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא קרינא ביה ובשכבך, ומ"מ זה הדין הוא בנאנס ולא קרא אבל מי שלא קרא במזיד עד שיעלה עמוד השחר אינו קורא ואינו יוצא אח"כ, ויש להבין מהו החילוק בין אונס למזיד ובאם שאפשר עוד לכלול זמן דאחר שיעלה עמוד השחר עד הנץ החמה בקרא דובשכבך א"כ אמאי יפטור בהיכי דלא קרא ק"ש במזיד, ועיין ברמב"ם פ"א מהל' ק"ש ה' י' ובכ"מ שם דכתב בטעמא דמילתא שמסר הכתוב לחכמים והם אמרו דבאונס

קרינן ובשכבך עד הנץ החמה עיי"ש ודוחק הוא.

ולכן נראה לומר בטעמא דמילתא דזה ודאי דבעיקר הדין כיון דעלה השחר אין על הזמן יותר שם זמן שכיבה דהא חזינן דקרינא ביה ובקומך לגבי ק"ש של יום ואפילו שלא באונס רק בשעת הדחק ובדעבד יצא אפי' שלא בשעת הדחק אלא דלכתחילה צריך לקרות אחר הנץ החמה וכיון דקרינן בזמן זה ובקומך ע"כ דרוב בני אדם כבר אינם שוכבים אלא קמים ואי קרינן זמן דאחר עלות השחר ובקומך א"כ לא קרינן בזמן זמן ובשכבך דא"א לומר דבאותה רגע דקרינא ובשכבך מצינן למיקרי גם ובקומך דזה דחוק מאד אלא ודאי דכיון דקרינא ביה ובקומך לא הוי ובשכבך אלא דטעמא דמילתא הא דבאנס ולא קרא קורא ויוצא אחר שעלה עמוד השחר והוי זמן שכיבה הוא משום דאי הוי אזלינן בתר הזמן הקבוע דהוא הזמן לכל העולם בודאי הוי אמרינן דלאחר שעלה עמוד השחר כיון שרוב בני אדם אינם שוכבים עוד לא הוי זמן שכיבה אלא זמן קימה אבל באמת לא בעינן זמן שכיבה של כל אדם דהא בשכבך כתיב ולכן סגי בזמן שכיבה דידיה וכיון דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא יכול הוא לעשות עתה זה הזמן לזמן שכיבה אכן הך גלוי דעת לא שייכא אלא בקריאת שמע לבדה דבזה מגלה דעתו דעכשיו הוא אצלו זמן שכיבה אבל בדיבור לבד במה שיאמר שעכשיו הוא אצלו זמן שכיבה ודאי אין מועיל כלום דגדר זה אינו שייך אלא במעשה שעושה זמן זה לזמן שכיבה, ונמצא לפי דברינו הא דיכול לקרות ק"ש אחר שעלה עמוד השחר הוא משום שבזה שקורא ק"ש מגלה דעתו דחשיב לדידיה זמן זה זמן שכיבה אף דבסתמא כבר עבר זמן שכיבה כיון דרוב בני אדם כבר קמו ומיקרי זמן ובקומך מ"מ כיון דלא בעינן אלא זמן שכיבה דידיה ואיכא אינשי דגנו בההיא שעתא אם קרא ק"ש יצא משום דמחשיב זמן זה לזמן שכיבה וחשיב ובשכבך, אמנם אם באנו לחקור במי שלא קרא ק"ש עד שעלה עמוד השחר אם מחויב לקרות ק"ש אח"כ או לא לפי מה שבארנו אין עליו חיוב כלל בזה ואין עליו לתא דקריאת שמע של לילה מתורת חיוב והא דקאמר ר"ש בברייתא דקורא אחר שעלה עמוד השחר וע"ז פי' הרי"ף דאירי בלא קרא מתוך אונס היינו דוקא דאם קרא יוצא ידי חובת ק"ש אבל חיובא א"א למיהוי דכיון דבסתמא לא הוי זמן שכיבה ולא קרינא ביה ובשכבך אלא ובקומך א"כ לא נוכל לומר דיש עליו חיוב ק"ש מן התורה דכיון דהוי עתה זמן קימה וכ"ז שלא עשה עתה זמן זה לזמן שכיבה דידיה לא קרינא ביה ובשכבך ובודאי פשוט כנ"ל דלא חשיב זמן שכיבה דידיה אלא ע"י קריאת שמע דבזה אמרינן דחשיב עתה זמן שכיבה דידיה אבל בודאי דנדחה אחר שעלה עמוד השחר מצות עשה דקריאת שמע, ובזה מבואר החילוק בין איחר במזיד או איחר מתוך אונס דאם איחר

במזיד הרי היה נראה קודם שעלה עמוד השחר והוי נראה ונדחה ובטלה מצותו דלפי מה שבארנו נדחה עיקר חיוב קריאת שמע דידי' אחר עלות השחר כיון דעתה לא הוי זמן שכיבה אבל באיחר מתוך אונס הרי הוא כדחוי מעיקרא ודיחוי מעיקרא הא לא הוי דיחוי ולכן שפיר קורא ק"ש ויוצא י"ח.

אח"כ ראיתי ברמב"ם בפ"ו מהל' חמץ ומצה הל"ז שכתב אין אדם יוצא חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכל טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בה ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברהמ"ז אין יוצא בו י"ח, ולכאורה משמע מזה דלא כמש"כ דגזל אינו בכלל דבר האסור לו, אלא דבאמת כיון דהרמב"ם בהל' ברכות לא כתב הך דינא דאין מברכין ברהמ"ז על הפת הגזולה ע"כ מוכח כדברינו דגזל לא הוי בכלל דברים האסורין ולכן נראה לומר דמה שכתב גבי מצה זה הכלל כל שאין מברכין ברהמ"ז אין יוצא בו לא קאי אגזל אלא על כל הדברים האסורים ומה שכתב דאינו יוצא במצה גזולה משום טעמא אחרינא הוא דגבי מצה בעינן לכם וכדאמר בגמ' בפסחים ל"ח ע"א דדרשינן לחם לחם מחלה מה התם משלכם אף כאן משלכם, ולד' הירושלמי צריך לומר דאינו סובר ילפותא דלחם לחם מחלה דהא בבבלי שם נמי דחי להא דמסייע ליה דאפשר דשאני חלה משום דכתיב בה תרי זימני עריסותיכם.

פרק ב

הלכה ז

ברכה רביעית צריך להזכיר בה שלש מלכיות, וכשמברך האורח אצל בעל הבית מוסיף בה ברכה לבעל הבית, כיצד אומר יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא וכו', ויש לו רשות להוסיף בברכת בעל הבית ולהאריך בה.

מד' הרמב"ם מוכח דברכת האורח אצל בעה"ב הוא המשך לברכת הטוב והמטיב ולא ברכה בפ"ע, וכתב ויש לו רשות להוסיף בברכת בעה"ב ולהאריך בה, ולפי"ז נמצא שכל ברכות הרחמן שאנו אומרים אם יאמרו אותם אחר ברכת בעה"ב הם מצורפים לברכת הטוב והמטיב, ולפי"ז א"א לענות אמן אחר שאמר אל יחסרנו, וזה אין לומר דיהי' הפסק בין היהי רצון ובין אל יחסרנו בתפלות הרחמן דא"כ אינה מצטרפת לברכה רביעית, וע"כ דצריך לומר היהי רצון תיכף אחר אל יחסרנו ושלא לענות אמן, אלא דאפשר דכשאין אורח אין תפילות הרחמן מצטרפין.

פרק ג

הלכה ח

הפת שפתת אותה פתים ובשלה בקדרה או לשה במרק אם יש בפתיתין כזית או שניכר שהן פת ולא נשתנה צורתה מברך עליה בתחלה המוציא, ואם אין בהן כזית או שעברה צורת הפת בבישול מברך עליה בתחלה בורא מיני מזונות.

כתב הכ"מ לשון זה הוקשה לרוב חכמי זמננו דמשמע דקשיא רבינו דידיה אדידיה שבתחלה כתב דבחד לטיבותא דליהוי בהו דהיינו יש בהם כזית אע"פ שנשתנה צורתה או לא נשתנה צורתה אע"פ שאין בהם כזית מברך המוציא והדר קתני דבחדא לריעותא דליהוי בהו דהיינו אין בהם כזית אע"פ שלא נשתנה צורתה או שנשתנה צורתה אע"פ שיש בהם כזית מברך במ"מ, עיי"ש בכ"מ שהאריך בישוב דברי רבינו והביא בתוך דבריו בשם מהר"י פאסי לחלק בין שינוי צורת הפת להעברת צורתו, והביא הכ"מ שכן הסכים מהר"י בי רב ועשה ג' חלוקות, האחד אם יש בפתיתין כזית אע"פ שיהיה בו איזה שינוי מברך המוציא, ואם ניכר שהוא פת ואין בו שינוי כלל אע"פ שהיה פחות מכזית מברך המוציא, אבל אם יש בו איזה שינוי ואין בהם כזית או אפילו יהיה בהם כזית אם עברה מהם צורת הפת לגמרי מברך במ"מ דדוקא בשיש בו קצת שינוי אם יש בפתיתין כזית מברך המוציא אבל אם עברה צורתם לגמרי אפילו אם יהיה בו כזית מברך במ"מ עכ"ל, ובמקור לד' הרמב"ם כתב הלח"מ לפי' הר"י פאסי ומהר"י בי רב דכיון דקיי"ל אליבא דרב ששת ורבא דהיכי דאיכא תוריתא דנהמא מברך המוציא א"כ למה קתני בההיא ברייתא בדף ל"ז גבי כוסס את החטה וכו' טחנה ואפאה ובשלה בזמן שהפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה המוציא וכו' אין הפרוסות קיימות בתחלה מברך עליה במ"מ דהיכי סתם דכשאין הפרוסות קיימות כלומר שאין בו כזית מברך במ"מ הו"ל לחלק דהיכי דאיכא תוריתא דנהמא מברך המוציא אע"ג דליכא כזית, וכמו שהוקשה לה"ר יונה ז"ל קושיא זו, וע"כ תירץ רבינו כפי' הר"י פאסי ז"ל דברייתא אליבא דרב ששת פירושה הכי בזמן שהפרוסות קיימות כלומר דלא עברה צורת הפת לגמרי אז מברך המוציא בין דאיכא כזית ובין דליכא כזית אבל בזמן שאין הפרוסות קיימות כלומר דעברה צורת הפת לגמרי בין דאיכא כזית ובין דליכא כזית מברך במ"מ, ולפי"ז מה שאמר בירושלמי בזמן שהפרוסות קיימות שר"ל דאיכא כזית היינו אליבא דרב יוסף ולא אליבא דרב ששת וכמש"כ הרבינו יונה לפירש"י, והנה פי' זה קשה בלשון הרמב"ם דכיון דברישא כתב או שניכר שהן פת ולא נשתנה צורתה ומוכח דאם יש בפתיתין כזית מברך המוציא ואפילו אם נשתנה צורת הפת עד שלא ניכר שהוא פת ואין לך העברת צורת הפת גדול מזה,

ובמה אלים עברה צורת הפת דסיפא.

והכ"מ כתב בדברי הרמב"ם דהכי פירושם הפת שפתת אותה פיתין ובשלה או לשה והתחיל לפרש למאי דסליק מיניה דהיינו אם לשה וכתב דבחדא לטיבותא דליהוי ביה דהיינו שיהא בפתיתין כזית אע"פ שנשתנה צורת הפת או שניכר שהן פת אע"פ שאין בהן כזית מברך המוציא והדר מפרש מאי דפתח ביה דהיינו אם בשלה וכתב דבחדא לריעותא דליהוי בה דהיינו אין בה כזית אע"פ שניכר שהוא פת או שעברה צורת הפת בבישול אע"פ שיש בו כזית מברך במ"מ, ודין לשה במרק למד הרמב"ם מדין חביצא אליבא דרב ששת ורבא ואע"פ שאין בו כזית כיון דאיכא עליה תוריתא דנהמא, ודין בישלה למד מהא דתניא דכוסס את החטה דבזמן שהפרוסות קיימות מברך המוציא והיינו שיש בהם כזית וכמו דמפרש הירושלמי וסובר הרמב"ם דאע"פ שיש בהם כזית בעינן נמי דליהוי עלייהו תוריתא דנהמא לברך המוציא דלא עדיפי כשהן מבושלות אע"ג דאית בהו כזית מכשהם עשויות חביצא ואינן מבושלות אע"ג דלית בהו כזית וכיון דהתם בעינן תוריתא דנהמא ה"נ בעינן תוריתא דנהמא בהדי כזית ע"כ דברי הכ"מ, וכבר הקשה הלח"מ עליו דמנין פשיטא ליה סברה זו, ואולי יש לומר דמלשון פרוסות דייק דאית בהו תוריתא דנהמא, ודחוק, והלח"מ בעצמו מפרש דמה דכתב מקודם הרמב"ם ברישא שנשתנה צורת הפת היינו שנשתנה מחמת יושנו, והמקור לזה כתב כמ"ש לפי' מהר"י פאסי ושהר"י בי רב דלרב ששת ורבא פי' דפרוסות קיימות הוא דלא כפי' הירושלמי, וגם פירושו דחוק מאוד.

והנה בגמ' בדף ל"ז ע"ב אמר רב יוסף האי חביצא דאית ביה פירורין כזית בתחלה מברך עליו המוציא כ"ו ופירש"י חביצא שנתבשלו והקשו בתוס' דהא תניא לעיל אין הפרוסות קיימות מברך במ"מ אע"ג דאית בהו כזית ותירצו דרב יוסף מפרש ליה הפרוסות קיימות היינו בכזית ואין הפרוסות קיימות כשאין בהן כזית וכן מפרש נמי בירושלמי. והוסיפו על דברי התוס' בתר"י דזהו לרב יוסף אבל רב ששת מפרש בזמן שהפרוסות קיימות באין בהן כזית ומ"מ מברך המוציא כיון שהן קיימות ובאין קיימות מברך במ"מ כיון שאין בהם כזית ונמצא דקיימות לרב ששת היינו תוריתא דנהמא. והקשו ע"ז בתוס' דמאי פריך מלקט מכולן דע"כ מיירי התם בפתיתין יבשים ומאי פריך על חביצא דרב יוסף דמיירי בנתבשלו. ולכן פי' בתוס' דחביצא היינו פירורי פת שנתדבקו ע"י מרק וכן פי' הגאון ובעל הערוך, וכ' בתר"י דרבינו יונה מביא עוד ראיה דלא כפירש"י דאי כפירושו א"כ מאי קמ"ל רבא דהא ע"כ צריך לפרש לרב ששת ורבא דפרוסות קיימות היינו תוריתא דנהמא ומיירי באין בהם כזית וכנ"ל וא"כ מאי מחדש רבא אבל לפי'

זה דחביצא היינו שנתדבקו ע"י מרק ולא נתבשלו הוצרך רבא לומר דכי אמרינן דאפי' פירורין שאין בהם כזית מברך עליהם המוציא זהו בשיש בהן תואר לחם דאי מברייתא הייתי אומר דדוקא בדבר שהוא מבושל צריך שיהא בה תואר לחם, וסיים ברבינו יונה דלפי"ז נוכל לפרש הברייתא גם לרב ששת כמו שמפרש בירושלמי דפרוסות קיימות אין זה תוריתא דנהמא אלא שיש בהם כזית ואין פרוסות קיימות היינו שאין בהם כזית דכיון שנתבשלו אפי' איכא עליה תוריתא דנהמא יצא מתורת לחם דלא חשיב תוריתא דנהמא בנתבשלו אבל בנתדבק ע"י מרק בעינן דוקא דליכא תוריתא דנהמא. ולפי"ז כתב רבינו יונה שיש ג' דינין חלוקים היכי שהוא מבושל דוקא בשיש פרוסות כזית מברך המוציא ואם אין פרוסות כזית אע"ג דמיחזי דאיכא עליה תוריתא דנהמא מברך במ"מ דלא חשיב תואר לחם בנתבשלו, והיכי שאינו מבושל ונתדבק ע"י מרק צריך שני התנאים שלא יהיה כזית ודליכא תוריתא דנהמא ואז מברך במ"מ. ואם הם פרורים יבשים אפי' ליכא כזית וליכא תוריתא דנהמא מברך המוציא. וכתב הב"ח דחילוק הג' הוציא רבינו יונה מדנקט חביצא ולא נקט פירורים יבשים.

ולכאורה קשה דא"כ הדרא קושיא לדוכתא דלפי"ז מאי פריך על חביצא מלקט מכולן כיון דגם לפי' זה יש חילוק בין חביצא לפרורים יבשים. ועמד ע"ז הגר"א ז"ל בביאורו לאו"ח סי' קס"ח ותי' הגר"א ז"ל דלענין ליכא תוריתא דנהמא ודאי יש חילוק שמה שבטל צורת הפת ע"י מרק משנה דינו כיון שהוא ע"י מרק ונשתנה גם טעמו עי"ז אבל מה שנתבטל צורת הפת ע"י שהם פתיתין דקים אין זה חשיב שינוי כלל כיון שהוא אותו הפת ממש. וכ"ז לרב ששת אבל לרב יוסף דלא מצריך שלא יהיה עליה תוריתא דנהמא א"כ הלחם לא נשתנה וא"כ אין נ"מ בין נתדבק ע"י מרק לפרורים יבשים דהא לא נתבשל ואין שום חילוק בפת ולא מהני המרק כלל ולכן על הא דרב יוסף אין חילוק מנתדבק ע"י מרק לפרורים ומשום הכי פריך שפיר מברייתא דלקט מכולן על הא דרב יוסף. זהו ביאור דבריו הקדושים אלא שקיצר כדרכו.

אך באמת יש ליישב דברי רש"י דכיון דחזינן בברייתא דפרוסות קיימות היינו שלא נימוחו בבשולן ומוכח מהברייתא דבשול לבד אינו מפקיע מתורת לחם והיינו או דאתיא כר"מ דסובר דיוצא בה משום מצה או דר' יוסי נמי לא אמר אלא לענין מצה וכדאמר בגמ' בדף ל"ח גבי ירקות (ועיין מש"כ לקמן), ולכן כמו דניחא לפי' הראשונים דחביצא הוא מדובק ע"י מרק דמסתבר למקשה דלענין אין בהם כזית אין חילוק מנתדבקו ע"י מרק לפתיתין יבשים א"כ שפיר יש לומר דגם מנתבשלו אין חילוק דכיון דס"ל דבישול לחוד לא מהני להוציאו מתורת לחם ובברייתא דאין פרוסות קיימות היינו שנתבשלו כ"כ

עד שנמוחו ובישול כזה מהני אבל סתם בישול לא מהני כלום. ובהא דחביצא לא מיירי שנתבשל כ"כ עד שאין בפרורים כזית אלא דמעיקרא לא הוי בפרורין כזית ולכן מקשה שפיר דאין בהם כזית לא מהני וזה מוכח מלקט מכולן ובשול לא מהני כמו דלא מהני לפי' הראשונים דבוק ע"י מרק.

ובזה נראה לבאר דברי הרמב"ם. דזה ודאי מוכח מהברייתא דבשול לחוד לא מהני להפקיע מתורת לחם והא דקתני פרוסות קיימות פרש"י שלא נמחו בבשולם. אלא דיש נ"מ בזה דיתכן שלא יהיה על הפרורין תואר לחם ע"י התערובות או הלישה במרק שהוא לחם רק ויערב וילוש אותה היטב בדייסא או מרק עבה עד שאינו ניכר צורת הפת. ואפי' אם בישל הפתיתין רק דלא בישל הרבה ומה דאינו ניכר שהוא פת הוא בשביל התערובות ולא משום בישול ובזה מיירי הרמב"ם ברישא דמחלק בין יש בהם לאין בהם כזית ובחדא לטיבותא מברך המוציא. וכ"ז אם הבשול לא פעל בהלחם ולא נשתנה הלחם מחמת הבישול אבל אם עברה צורת הפת מחמת הבישול דהיינו שנמוחו בבישולם כפירש"י באין פרוסות קיימות וכדרך העברת הצורה ע"י בישול אפי' יש בהם כזית דהיינו שמדובק יחד כדרך דברים שנתמעכו כמו פירות מעוכים אינו מברך המוציא דבבישול עד שנמוח ועברה צורת הפת בבישול בטל שם לחם לגמרי.

ומקור דברי הרמב"ם נראה דהוא משום דהרמב"ם אינו מפרש דברי הירושלמי כמו שמפרשים התוס' ותר"י וכן הלכו אחריהם כל המפרשים דבירושלמי מפרש פרוסות קיימות היינו שיש בהם כזית ואין פרוסות קיימות היינו שאין בהם כזית. דלשון הירושלמי אינו מורה כן. דזה לשון הירושלמי עד כמה יהו פרוסות ר' יוסי ב"ר אבין כהנא בר מלכיו בשם רב עד כזיתים, והנה לפי פי' התוס' ותר"י דקאי על פרוסות קיימות הול"ל עד כמה יהו פרוסות קיימות. ולכן אפשר לפרש בפשיטות דזהו קאי דוקא על הפרוסות והכי פירושו דפרוסות דברייתא היינו שיש בהם כזית ובפחות מזה אפילו הם קיימות אינו מברך המוציא ואין פרוסות קיימות היינו שנמוחו בבישולם ומיירי ג"כ שיש בהם כזית היינו שמדובקין עד כשיעור כזית ומ"מ מברך בורא מ"מ. ונמצא דהירושלמי לפי פי' זה הוא להיפוך ממה שעולה לפי' התוס' ותר"י. ומכאן הוציא הרמב"ם דינו בסיפא דאם אין פרוסות קיימות היינו שעברה צורת הפת ע"י בישול שנמוחו ונתמעכו בבישול אפי' יש בהם כזית דהיו פרוסות המדובקים כזית אינו מברך אלא במ"מ. אלא דמהירושלמי הוי מפרשינן דאין בפרוסות כזית אפי' ניכר שהן פת ואיכא עלייהו תוריתא דנהמא אינו מברך המוציא. וזהו שלמד הרמב"ם ברישא מהא דרב ששת ורבא דאין בהם כזית לחוד לא מהני וגם דבוק ע"י מרק או בישול מועט לא מהני ולכן כתב בתחלה דין

בשול או לשה במרק דאין נ"מ ואי איכא עליה תוריתא דנהמא מברך המוציא משום דבישול אינו מוציא מתורת לחם ד"ר יוסי לא אמר אלא לענין מצה וכנ"ל וממילא יצא להרמב"ם מהא דרב ששת ורבא דגם הברייתא דפרוסות קיימות דמברך המוציא דמפרש הירושלמי דפרוסות הוא דוקא בכזית דזה דוקא אם נתערב במרק ואינו ניכר משום דבישול מועט הוי כמו לשה במרק כיון דקיי"ל דבישול אינו מוציא מתורת לחם לענין המוציא אבל אם עברה צורת הפת בבישול דהיינו דע"י בישול נמוח הפת בזה מהני הבישול להוציאו לגמרי מתורת לחם וזהו הברייתא דאין פרוסות קיימות. ובאמת יש ראיה ברורה מברייתא דרקיק השרוי בדף ל"ח ובפסחים מ"א דהא גם ר"מ דאינו סובר כר' יוסי דבעינן טעם מצה וסבר דיוצאין במבושל מ"מ אמר דוקא במבושל שלא נמוח וע"כ משום דנמוח בטל מתורת לחם. ולכן גם לענין המוציא אינו לחם ומברך במ"מ ונמצאו דברי הרמב"ם ברורים.

והנה זה מוכח להדיא דהרמב"ם סובר דבישול לבד אינו מוציא מתורת לחם וכמש"כ וע"כ דהא דאמר ר' יוסי דאין יוצאין ברקיק המבושל וקיי"ל כוותיה הוא דוקא לענין מצה משום דבעינן טעם מצה וכדאמרי' בדף ל"ח לענין ירקות. והתוס' בפסחים דף מ"א כתבו דהא דאין יוצאין במצה מבושלת לר' יוסי הוא משום דלא הוי מצה עניה. אכן הרמב"ם בפ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ו כתב בהא דאין יוצאין במצה המבושלת שהרי אין בה טעם פת ומוכח דאינו סובר כפי' התוס' אלא משום דאין לה טעם פת. ולכאורה לפי"ז יקשה פסקי הרמב"ם אהדדי דאם בישול מוציא טעם פת א"כ לא היה צריך ג"כ לברך עליה המוציא. ונראה דסובר הרמב"ם דלענין לחם לא נפיק מתורת לחם במה שאין בה טעם פת כ"ז שלא נמוח לגמרי אלא דלענין מצה כיון דהוא לזכרון צריך דוקא שיהיה בה טעם פת ואף דקיי"ל בלע מצה יצא אבל המצה בעצמה צריך שיהיה בה טעם פת.

והר"ש בפ"א מחלה מ"ה כתב דהאי ברייתא דפרוסות קיימות מברך המוציא אתיא כר"מ דלא אתי בישול ומבטל לאפיה אבל לר"י אתו בישול ומבטל ליה מתורת לחם. ונראה לחלק בין בישול ירקות דאמרי' בגמ' דאף ר' יוסי מודה. דזה ודאי סובר ר"י דבישול מוציא מתורת לחם ומבטל טעם פת כמו שכתב הר"ש ולכן אינו מברך עליו המוציא דלא מיקרי לחם כיון דלית ליה טעם פת אבל גבי ירקות לא נקרא נשתנה לגריעותא ובמילתא קאי לענין ברכת בפה"א כיון דהוא גם עכשיו פה"א. ועיי"ש בר"ש.

פרק ד

הלכה ו

בירך על הפת פטר את הפרפרת שאוכלין בהם הפת ממיני התבשיל ופירות וכיוצא בהן אבל אם בירך על הפרפרת לא פטר את הפת. בירך על מעשה קדירה פטר את התבשיל בירך על התבשיל לא פטר את מעשה קדירה.

במתני' דף מ"ב ע"א ברך על הפת פטר את הפרפרת על הפרפרת לא פטר את הפת פירש"י פרפרת מיני דגים ופרגיות. והקשו בתוס' א"כ מאי קמ"ל דברך על הפרפרת דלא פטר את הפת. ע"כ פירשו כפיר"ח דפרפרת פת צנומה בקערה דלית בה תוריתא דנהמא דמברכין עליה במ"מ ואיצטריך לאשמעינן דלא פטר את הפת אע"ג דהוא מין פת. ובתר"י כתב על פירוש זה דאין זה מתקבל דמה ענין הוא לומר שפת צנומה היו אוכלין אחר הסעודה ואפשר שהיו אוכלין אותו ע"י דבר או שאר דברים מתוקין. עוד פי' שהוא רקיקין דקין.

והנה כשנעיין בד' רש"י שהתחיל בברייתא דתניא לקמן דמ"ג כיצד סדר הסבה כ"ו ומביאין לפניהם פרפראות להמשיך אכילה כגון פרגיות ודגים ואח"כ מביאין השולחן וכו', וע"כ דזהו ג"כ הברייתא והנה בברייתא דמייתי בגמ' לא הוזכר כלל ענין הפרפראות. אלא דבאמת הברייתא דלקמן הוא מתוספתא פ"ד כמו שמצויין במקומו, ושם מבואר גם ענין פרפראות אלא שיש שינוי לשון דשם איתא עלו והסבו וברש"י איתא הביאו לפניהם השלחן. אבל ע"כ הוא חדא מילתא עם התוספתא דאם היה כונת רש"י בעצמו לבאר לנו ענין הפרפראות דקודם אכילה ואחר אכילה לא היה מביא הברייתא דתניא לקמן דשם לא נזכר כלל, וכיון שכן מוכח ע"כ להדיא שיש חסרון הניכר בדברי רש"י או שקיצר בכונה וסמך על התוספתא וביאר רק מה שרצה לבאר, דבסוף דבריו כתב רש"י ושניהם קודם בהמ"ז. ולכאורה כונת רש"י על פרפרת הראשונה שהזכיר ולפי"ז הדברים תמוהים דמה שייך לומר על הפרפרת הראשונה שהזכיר שהוא קודם נט"י שהוא קודם בהמ"ז ומה שייך לכלול אותה עם אותה שלאחר המזון לומר ששניהם קודם בהמ"ז.

והנה זה לשון התוספתא בפ"ד כיצד סדר הסעודה אורחין נכנסין ויושבין ע"ג ספסלין וכ"ו מזגו להם את הכוס כאו"א מברך לעצמו הביאו להם פרפריות כאו"א מברך לעצמו עלו והסבו ונתנו להם לידים אע"פ שנטל ידו אחת נותן לשתי ידיו מזגו להם את הכוס אע"פ שבירך על הראשונה מברך על השניה הביאו לפניהם פרפריות אע"פ שבירך על הראשונה מברך על השניה ואחד מברך לכולן. לאחר שלש פרפריות אין לו רשות ליכנס.

רשב"ג אומר מנהג גדול היה בירושלם פורסין מטפחות ע"ג פתח בזמן שהמטפחות פרוסין אורחין נכנסין נסתלקו אין רשות לאורחין ליכנס.

והרי לפנינו בתוספתא דפרפרת הראשונה אינו פוטר פרפרת שניה וכן יין הראשון אינו פוטר השני. וע"כ הא דתנן במתני' דיין ופרפרת שלפני המזון פוטר את שלאחר המזון לא קאי על הראשונה שהוא קודם שעלו והסבו דאותו אינו פוטר משום דלא חשיב אכתי קביעות אלא קאי על השניה שהוא אחר שעלו והסבו וזהו יין ופרפרת שלפני המזון. ויין ופרפרת שלאחר המזון הוא מה דקתני בתוספתא לאחר שלש פרפריות אין לו רשות ליכנס והיינו לאורחין בשביל שהוא כבר לאחר אכילה. ולפי"ז נראה דרש"י דפי' פרפרת הראשונה אין זה פרפרת דמתני' דהא פרפרת זו לפני הסעודה היא. ומה דכ' רש"י אח"כ ושניהם קודם ברהמ"ז הוא על השניה והשלישית דע"ז קאי מתני'. וא"כ לא מוכח כלל דרש"י סובר דלא כר"ח דע"כ חסר ברש"י איזה תיבות והיינו דאחר שכ' רש"י ואח"כ מביאין השלחן צ"ל ושותין יין ואוכלין פרפראות או דהשמיט רש"י וסמך על התוספתא. עכ"פ פשוט דיין ופרפרת דמתני' הוא יין ופרפרת השניה. ומה שפירש"י פרגיות ודגים הוא על פרפרת הראשונה דתוספתא דהיא לפני הסעודה. ופרפרת השניה אפשר דהוא ג"כ מיני לחמניות ופירושא דמה הם אוכלים קאי אתרווייהו וכמו שכתב רש"י אח"כ ושניהם קודם ברהמ"ז דקאי על השניה והשלישית ולא על הראשונה שהזכיר מקודם וכמו שכתבנו, וא"כ יהיה פירש"י לפי"ז כפי' הר"ח והיינו כפי' תר"י רקיקין שהוא לחמניות ולקמן עוד נבאר בזה.

אכן הרמב"ם בפירוש המשנה פי' בפרפרת דמתני' וז"ל פרפרת שם לליפתן ולכל מיני מטעמים שיאכלו בו הלחם. וכן בהלכות כתב ברך על הפת פטר את הפרפרת שאוכלין בהם הפת ממיני התבשיל ופירות וכיוצא בהן, אבל אם בירך על הפרפרת לא פטר את הפת בירך על מעשה קדירה פטר את התבשיל בירך על התבשיל לא פטר את מעשה קדירה עכ"ל, ועל רבינו בודאי יקשה קושית התוס', עוד הקשה הכ"מ דאיך פטר מעשה קדירה את התבשיל וכן התבשיל את מעשה הקדירה לפי"מ דמפרשינן אסיפא כיון דאין ברכותיהן שוות, ותי' הכ"מ תי' א' משום דעל כולן שאמר שהנ"ב יצא וא"כ ה"נ אפשר דבפה"א יפטור גם פת דהא פת ג"כ פה"א, לכן איצטריך לאשמעינן דלא פטר וכן יש לומר דברכת במ"מ פוטר ברכת תבשיל ופירות, ותי' זה דחוק דהא דין דעל כולם אם אמר שהנ"ב יצא ודאי דוקא במכוין להדיא אבל בסתמא צריך לברך, ואפי' אם יתיישב בזה מתני' דהוי רק הו"א וס"ד דאשמעינן מתני' דאינו כן אבל מה דמעשה קדירה פטר פרפרת, וכן הא דפרפרת פטר מעשה קדירה לחד צד מהאבעיא זה בודאי אינו מיושב

בתירוצו, עוד תי' הכ"מ וכ' ועוד יש לומר שאע"פ שאין ברכותיהן שוות אפשר שיפטרו זה את זה כמו שמצינו בפת שפוטר כל מיני מאכל אע"פ שאילו היה מברך על השאר מיני מאכל ברכת הפת לא היו נפטרים בכך הכי אמרינן בברכת מעשה קדרה לגבי פרפרת או פרפרת לגבי מעשה קדרה עכ"ד הכ"מ.

עוד הקשה הכ"מ במה דפסק הרמב"ם דברך על פרפרת לא פטר מעשה קדרה דהא לפי מאי דמספקא לגמ' דב"ש אסיפא פליגי והיינו דת"ק אמר בירך על הפרפרת לא פטר את הפת אבל מעשה קדרה פטר וב"ש אומרים דגם מעשה קדירה אינו פוטר וא"כ הלכה כת"ק דפרפרת פטר מעשה קדרה, ורצה הכ"מ מקודם לומר דמשום דבגמ' שקיל וטרי אליבא דב"ש אלמא דהלכתא כותייהו, ובודאי אינו תירוץ כלל דהא דבעי בגמ' הוא לידע מה דסבר ת"ק דאי ארישא פליגי א"כ אין לנו ראיה דת"ק סבר דפרפרת פטר מעשה קדרה, וכן כ' הרשב"א, אח"כ כ' הכ"מ ששאלו לא' מבני בניו של הרמב"ם רבינו יהושע ז"ל והשיב שהגירסא הנכונה בד' הרמב"ם ברך על התבשיל פטר מעשה קדרה, ואמת שכן פסק להדיא בפיהמ"ש ולפלא שלא הזכיר זה בכ"מ, ומ"מ לפי מה שנבאר יתיישב הגירסא שלפנינו, וכמדומני שהיא הגירסא המדוייקת כמו שנבאר, והלח"מ מיישב הגירסא שלפנינו משום דהוא כעין ספק ספקא ספק א' דילמא ארישא וספק ב' דילמא כב"ש ובודאי אין בזה כלום דב"ש במקום ב"ה אינה משנה.

והנה במה שהקשו התוס' מאי קמ"ל דברך על הפרפרת לא פטר את הפת, נראה פשוט לפי מה שמפרש הרמב"ם דהוא ליפתן וכיוצא שאוכלין אותם עם הפת, א"כ אכתי לא אשמעינן מתני' הא מילתא דפת וליפתן פת עיקר ואפשר היינו אומרים דכמו דהפת עיקר לגבי התבשיל כן התבשיל לגבי הפת, וא' פוטר את חבירו כיון שאוכל שניהם יחד, ולכן אף דלשיטת רש"י כפי פי' התוס' דקאי אפרפרת דמתני' דהוא מה שאוכל מקודם להמשיך האכילה ודאי קשה דפשיטא דאין הפת טפלה אליו אבל לפי' הרמב"ם דפרפרת הוא ממיני התבשיל שאוכל עם הפת שפיר איצטריך לאשמעינן דהפת עיקר וכל מיני ליפתן טפל, ומה שהוא פשוט לדידן זהו מהך מתני' דפת עיקר, אכן כ"ז לגבי פת ופרפרת אבל לגבי פרפרת ומעשה קדרה לפי מה שמפורש בגמ' דף ל"ז דהוא מיני דייסא כגון חילקי טרגיס וכו' וכן פי' כאן הרמב"ם בפיהמ"ש, א"כ הוא ג"כ מין תבשיל וא"כ לא מסתבר דדרך מעשה קדרה לאכלו יחד עם תבשיל שהוא ליפתן לפת ואינו מיושב איך אפשר שיפטר מעשה קדרה פרפרת ופרפרת מעשה קדרה.

אמנם במה דמעשה קדרה פטר פרפרת אפשר לומר עפ"י מה דסובר הרמב"ם לקמן בהל' י"א דדברים הבאים מחמת הסעודה אינו דוקא כשבא ללפת בהם את הפת דהיינו

כשאוכלם עם הפת אלא כל דבר שבא בתוך הסעודה מחמת הסעודה נחשב טפל לסעודה וכמו שכתב שם שהכל טפלה לסעודה וכמו שבארנו דעתו בסוגיא דדברים הבאים מחמת הסעודה, וא"כ מובן הא דמעשה קדרה פטר פרפרת דמעשה קדרה הוא באמת סעודה ממש דהוא מין לחם אלא שלחם נאפה ומברכים המוציא ומעשה קדירה הוא מין דייסא ומברכים במ"מ, אבל עכ"פ לענין חשיבות סעודה שיהיה שאר דברים טפלים לה נחשבת מעשה קדרה כמו פת שהכל טפלים לסעודה, ונמצא דהרמב"ם דפי' דפרפרת הוא ליפתן, פירושו מיושב דוקא עפ"י שיטתו דסובר דא"צ דוקא דבר הבא ללפת את הפת דבזה לא הוי מהני במעשה קדרה לפטור את הפרפרת דאין דרך לאכול מעשה קדרה עם ליפתן, אבל לשיטתו דאפי' מה שאוכל בפני עצמו ולא עם פת ג"כ נפטר משום שהכל טפלים לסעודה שייך זה לומר גם על מעשה קדרה, אלא דאכתי אינו מיושב מה אשמעינן בהא דפרפרת לא פטר מעשה קדרה כיון דאין זה במה שאוכלים ביחד זה עם זה א"כ פשיטא דפרפרת לא פטרה מעשה קדרה כיון דאין ברכותיהן שוות ומעשה קדרה בודאי אינה טפלה לפרפרת, ובפרט לפי מה דבעי הגמ' לומר דאסיפא פליג ולב"ה דהלכתא כוותייהו פרפרת פטרה מעשה קדרה.

והנה בהא דאיבעיא בגמ' אי ב"ש אירשא פליג או אסיפא פליג כתב בס' קובץ הנדפס בין החדושים להרמב"ם, דאי ב"ש אירשא פליגי א"כ ע"כ פירושא דפרפרת כפי' התוס' דאי כפירש"י תיקשי מאי כ"ש מעשה קדרה דילמא דוקא פרפרת אבל אי ב"ש אסיפא קאי א"כ נוכל לפרש כפירש"י ע"כ דבריו.

והנה הרמב"ם הא אינו מפרש כפי' התוס' ומ"מ מפרש דאירשא קאי, והנה כונתו במה שכתב דאי אירשא פליגי לא הוי כ"ש מעשה קדרה היינו דלפירש"י דבא להמשיך המאכל הוי יותר טפל להפת ממעשה קדרה, והנה להרמב"ם דמפרש פרפרת מיני ליפתן אם היה פירושו שהוא אוכל עם הפת ממש בודאי לא הוי כ"ש על מעשה קדרה דהא מעשה קדרה אינו אוכל עם הפת ממש אבל לפימש"כ דשיטת הרמב"ם דאינו אוכל ממש עם הפת אלא דנעשה טפל לסעודה כיון דבא מחמת הסעודה א"כ מעשה קדרה הלא הוא סעודה ממש ובודאי הוי כ"ש, ונראה דבאמת נאמר להיפוך דזה ודאי דמעשה קדרה אין דרכו לאכול עם מיני ליפתן דאין דרך לאכול תבשיל עם תבשיל ורק דלהכי פסק הרמב"ם דמעשה קדרה פטר פרפרת משום דהוי כמו פת ודין סעודה יש לו, וא"כ ברישא שפיר אפשר לפרש כפי' הרמב"ם משום דפרפרת הוי רק טפל לסעודה ומעשה קדרה הוא סעודה ממש, אבל אם נפרש אסיפא אי אפשר באמת לפרש דפרפרת הוא מיני ליפתן דא"כ איך אפשר דב"ה סברי דפרפרת פטר מעשה קדרה הא מעשה קדרה ודאי

אינו טפל לליפתן כשאוכלים זה בפ"ע וזה בפ"ע ולכן ע"כ נצרך לפרש דפרפרת הוא ג"כ ברכת במ"מ ושפיר דב"ה סברי דפרפרת פטר מעשה קדרה ומעשה קדרה פטרה פרפרת.

והנה על פי' התוס' הקשה בתר"י דפת הצנומה אין דרך לאכול אחר הסעודה ואין זה פרפרת ולכן כ' שהוא רקיקין דקין, וכן לפימש"כ למעלה הוא דעת רש"י שהוא לחמניות, אכן באמת קשה קושיא עצומה על פי' זה דהא אמר רב ששת לעיל מ"א ע"ב שאין לך טעון ברכה לפניו ולא לאחריו אלא פת הבאה בכיסנין ורקיקין דקים ולחמניות זהו פת הבאה בכיסנין, ובשלמא לפי' ר"ת שהוא פת צנומה אפשר לומר דלא דמי לפת הבאה בכיסנין, ואולי יש לומר דהכא באותם שרגילים לבא מחמת הסעודה לשובע ולא לתענוג, וכן צריך לומר לפי"מ שיישב בתהר"י ד' ר"ח דמיירי שעירב בפת הצנומה דבש דג"כ מיירי כשאוכלה לשם סעודה דאי לא"ה במאי שאני מפת הבאה בכיסנין, אך להרמב"ם דחוק להעמיד סתמא דמתני' באוקימתא ואי פירושא דפרפרת הוא מיני לחמניות צריך לאוקמי בכל גווני, לכן נראה דמכיון דלעיל אמרינן ופליגא דר' חייא דאמר ר' חייא פת פוטר כל מיני מאכל, ולדידיה גם פת הבאה בכיסנין נפטר בברכת הפת, וא"כ שפיר נוכל לאוקמי בעיית הגמ' אליבא דר' חייא ובאמת יהיה פירושא דפרפרת מיני לחמניות לפי"מ שנפרש אסיפא דהא לא נוכל לפרש מיני ליפתן דא"כ פשיטא דלא פטר פרפרת מעשה קדרה וא"א דב"ה יחלוקו בזה על ב"ש, ועכשיו מיושב שפיר מה דהשמיט הרמב"ם האבעיא ופסק דקאי אירישא משום דלהלכה דקיי"ל כרב ששת א"א לפרש דאסיפא קאי וכנ"ל.

ולפי"מ שהבאנו למעלה הא דתניא בתוספתא יש לעיין באיזה פרפראות מיירי בתוספתא, והנה בדעת רש"י אם אפשר להגי' דבריו כש"כ פירשנו הא דהתוספתא דפרפרת דרישא היא מיני פרגיות ודסיפא מיני לחמניות, אכן לבד הא דכתב רש"י אם נפרש דמה שפירש הרמב"ם פרפרת סובר הרמב"ם דאין פירוש אחר לזה א"כ יקשה כיון שנטלו לידים אמאי יברכו על הפרפרת דהא בודאי ברכו המוציא מתחלה דאסור להפסיק בין נט"י להמוציא לאכול דבר שאין צריך נט"י וכיון שברכו המוציא א"כ הא תנן במתני' ברך על הפת פטר את הפרפרת, וע"כ דפרפרת דסיפא בתוספתא מיירי בלחמניות וכפירש"י והתוספתא ס"ל כרב ששת דפת הבאה בכיסנין חייב לברך והכי קיי"ל, והא דאמר ברישא דתוספתא דאוכלין הפרפרת קודם שעלו והסבו אפשר שפיר לפרש דהוא מיני פרגיות ודגים וכפירש"י משום דע"כ מתני' דברך על הפת פטר את הפרפרת צריך לפרש להלכה הכי דהא לחמניות שהיא פת הבאה בכיסנין לא פטר וכנ"ל, והא דקתני בתוספתא דאף שברך על הראשונה חוזר ומברך על השניה אפשר לומר דכיון שאכל

כבר פרפרת וברך שהכל יפטור גם זה וכמו שכ' הכ"מ דס"ד דשהכל יפטור.

ולפי"ז מדויק שפיר דכיון דבתוספתא תניא שני מיני פרפרת וכמו שפירש"י א"כ שפיר נוכל לומר דאי נפרש דב"ש ארישא פליגי נפרש פרפרת דמתני' כמו פרפרת הראשונה דתוספתא ובמתני' אשמעינן דאם אכל פרפרת זו אחר הפת פטרו הפת, ואם נפרש דב"ש אסיפא פליגי ע"כ נפרש דפרפרת דמתני' היא פרפרת דסיפא דתוספתא ומתני' פליגי על התוספתא דמתני' סבר כר' חייא דאין צריך לברך בתוך הסעודה, ולכן שפיר כיון דקיי"ל כרב ששת ע"כ פירושא דמתני' ארישא וכמו שפסק הרמב"ם דברך על הפרפרת לא פטר את הפת, ואפשר דרש"י ז"ל במכוון לא פירש במתני' כלל מהו פרפרת דמתני' אלא הביא ד' התוספתא דיש שני פרפראות אחד קודם הבאת השלחן ואחד אחר כן ופשוט דמה שקודם הבאת השלחן לא שייך למתני' דהא יין דקודם לא פטר יין שאח"כ כדתניא בתוספתא ובמתני' קתני דיין שלפני המזון פוטר יין שלאחר המזון וע"כ דמתני' מיירי אחר שעלו והסבו והביאו השלחן דקבעו מקומם אלא דפירושא דפרפרת דמתני' אינו מוכרח דאף דפרפרת שניה דתוספתא דקתני נטלן לידים מקודם הוכחנו דא"א לפרש דהפרפרת הוי כגון פרגיות ודגים או מיני ליפתן דא"כ היה פוטרם פת אבל במתני' הא באמת קתני ברך על הפת פטר את הפרפרת וא"כ אם נסבור כר' חייא נוכל לפרש דקאי על פרפרת בסיפא דתוספתא שהיא מיני לחמניות ואם נסבור כרב ששת ע"כ קאי על פרפרת דרישא שהיא פרגיות ודגים ובזה תלוי האבעיא דגמ', ובגמ' דכ' רש"י דפרפרת אינו לשובע אלא למגמר אכילה זה מצי קאי בין הפרגיות ודגים ובין הכיסנין ולחמניות כי שניהם אינם נאכלים לשובע רק מעשה קדרה נאכל לשובע וכנ"ל.

הלכה יא

דברים הבאים בתוך הסעודה והן מחמת הסעודה אינן צריכין ברכה לפניהם ולא לאחריהם אלא ברכת המוציא שבתחלה וברכת המזון שבסוף פוטרת הכל שהכל טפלה לסעודה, ודברים שאינן מחמת הסעודה שבאו בתוך הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם, ודברים הבאים לאחר הסעודה בין מחמת הסעודה ובין שלא מחמת הסעודה טעונין ברכה לפניהן ולאחריהם.

בענין דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה פירש"י כגון שהביאו לפניהם תאנים וענבים ללפת בהם את הפת, והק' בתוס' ע"ז דהא מתני' היא ברך על הפת פטר את הפרפרת ומאי קמ"ל ר"פ ועוד דתנן בהדיא כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה, ותי' בתה"ר רבינו יונה ז"ל דמיירי כגון שהיו עומדין באמצע הסעודה והתחילו ללפת בבשר ודגים, והביאו להם תאנים וענבים ואכלו מהם עם פת

ועכשיו רוצים לאכול מהם בלא פת, ואשמעינן דמקרי דברים הבאים מחמת הסעודה כיון שכבר אכלו עם פת וגם אח"כ יאכלו עם פת ולכן אף שבנתיים אוכל מהם בלא פת פטור מלברך, וכ' עוד בתהר"י מיהו אם מתחלה לא היו לו דברים אחרים ללפת בהם ומתחיל ללפת בהם את הפת ואח"כ אוכל בלא פת אע"פ שבסוף אינו אוכל מהם עם הפת מ"מ אינו מברך עליהם כיון שמזה עשה עיקר ליפתן שלו, ופי' עוד תהר"י מה דקאמר רב פפא ושלא מחמת הסעודה כלומר שלא הביאו מתחלה ללפת בהם את הפת כלל ואוכל אותם בפני עצמם מברך לפניהם שאינם מצטרפין עם הפת ואינו מברך לאחריהם שמצטרפין עם מה שאכל וברכת המזון פוטרת את הכל, וכ' עוד בתהר"י ז"ל ויש סיוע לדינים אלו מן הירושלמי דגרסינן התם רב הונא אכל תמרי על פסתי' אמר לי' רחב"א פליג את על רבך שבקי' בתרא ותברך עליהון תחלה וסוף אמר לי' אינון נגיסתון, פי' ר"ה הי' אוכל תמרים אחר שאכל הפת ולא הי' מברך עליהם לא לפניהם ולא לאחריהם, א"ל רחב"א חולק אתה על רבך רב וכל האמוראים שאמרו הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה טעונה ברכה לפניהם וחולקים על ר' חייא דאמר פת פוטר כל מיני מאכל, טוב הוא שתניח ואכול אותם עד לאחר המאכל קודם ברהמ"ז. עד שתברך עליהם תחלה וסוף ותעשה כדברי הכל, ור"ה השיב לי' אינון עיקר נגיסתון כלומר עיקר אכילתי הן שמתחלה עליהן קבעתי סעודתי, וכיון שמתחלה קבעתי עליהם אע"פ שעכשיו אני אוכל אותם בלא פת איני צריך לברך דכי אמרינן טעונים ברכה לפניהם זהו כשלא הביאו אותם ללפת בהם את הפת כלל.

וקוטב ד' רבינו יונה דהיכי שלא הי' עיקר קביעותו על הפירות אינו פטור מלברך עליהם אלא כשאוכל מהם בתחלה עם פת וגם דעתו לאכול אח"כ עם פת אז פטור כשאוכל מהם בינתיים בלא פת, ואם עיקר קביעותו על הפירות אז סגי כשאוכל מהן תחלה עם פת אף שאח"כ לא יאכל מהם עם פת.

אכן ברא"ש כ' וז"ל ואדם שאוכל בתחלת הסעודה פת ופירות יש להסתפק אם אכל מהם בלא פת אם יברך עליהם אם לאו, וסברא הוא שלא יברך דלדידי' הוי השתא מחמת הסעודה דעיקר סעודתו סמיך עלייהו ועלה לא אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם הילכך כיון דעיקר סעודה הן פת פוטרתן אפי' אוכל מהן בלא פת, ובירושלמי אמרינן רב הונא אכל תמרי עם פיתא אמר לי' רחב"א פליג את על רבך שבקינהו בתר מזונך ואת מברך עליהן תחלה וסוף, אמר לי' אינון עיקר נגיסתי פי' הם עיקר סעודתי והיאך אניחם לבסוף, משמע דלאחר מזונא דקאמר היינו אחר סעודה קודם בהמ"ז וסובר כפסקא דר"פ דכל מיני פירות לאחר סעודה טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם אבל בתוך הסעודה אין

טעונין ברכה לאחריהם אפי' אכלם בלא פת דאי בלא פת נמי טעונים ברכה לאחריהם כשאוכלם בתוך הסעודה למה לי' למימר שבקנהו בתר מזונך יאמר לו אכול אותם בלא פת אפי' בתוך הסעודה ויברך עליהן תחלה וסוף. ומיהו אין להוכיח מכאן שאם הביא פירות לאכול בהם פיתו ואכל מקצתן בלא פת באמצע הסעודה שלא יהא טעון ברכה לפניהם מדלא אמר לו שיאכלם תוך הסעודה, דכדי לברך עליהן גם בסוף אמר שבקינהו בתר מזונך עכ"ל.

והנה בשו"ע סי' קע"ז ס"ג איתא ואם קובע ליפתן סעודתו על הפירות הוו ליה הפירות כדברים הבאים מחמת הסעודה ואפי' אוכל מהפירות בתחלת סעודתו בלא פת אינו מברך לא לפניהם ולא לאחריהם ויש חולקין ולכן טוב שיאכל בתחלה מהפירות עם פת ואז אפי' אם אח"כ יאכל מהם בלא פת אינם טעונים ברכה כלל, ובהגהת הרמ"א, ואע"פ שאינו חוזר לבסוף לאכול עמהם פת מאחר שעיקר קביעות הי' עליהם, (ב"י בשם הרר"י) וכתב ע"ז בביאור הגר"א בסק"ו ואם קובע וכו' רא"ש שם סי' כ"ח ואדם כו' ועיין ברמזים וטור דגירסתו ברא"ש ואדם שאוכל וכו' יש להסתפק אם אכל מהן בתחלה בלא פת כו' וסברא כו' והוכיח מירושלמי ממ"ש שבקינהו בתר מזונך ואם איתא הול"ל אכיל בלא פת בתחלה ומש"כ הרא"ש ואדם שאוכל בתחלה פי' בתחלת סעודתו שקובע עליהם, אבל גי' הרר"י על פסיתי' ר"ל אח"כ ועל שאכל עם הפת לא הקשה לו כלל אלא על מה שאכל אח"כ ולא הול"ל אכול בתחלה בלא פת ומ"ש שבקינהו בתר מזונך כו' בין לפי' ר"י בין לפי' הרא"ש דקאמר פליג כו' ר"ל דרב ס"ל כאמוראי דטעונה ברכה לפניהם דלא כר"ח, ואם אין אתה רוצה להכנס במחלוקת נגד ר' חייא שבקינהו כו' וסבור הי' שלא הי' עיקר סעודתו וא"ל אינון כו' ומכאן מוכח דין הנ"ל דס"א ואם כו' שלא מהני תחלה לבד, ס"ק ז' וי"ח כו' תר"י שכ' דוקא שבתחלה יאכל עם הפת וכמ"ש, ולכן כו' ואע"פ כו' ויליף לה ג"כ מירושלמי שמביאו הרא"ש שם, אלא שגי' אכל תמרי על פסתי' כמש"ל ר"ל שאכל אחר שאכל עם הפת עכ"ל הגר"א ז"ל.

וז"ל הטור וכ' א"א הרא"ש ז"ל יש להסתפק במי שקובע סעודתו על הפירות אם אכל מהן תחלה מעט בלא פת אם יש לברך עליהן וסברא הוא שלא יברך עליהם דלדידי' הוו השתא באין מחמת הסעודה דכיון דעיקר סעודתו סומך עליהן פת פוטרן אפי' אוכל מהם מעט בלא פת אבל כשמביאין לו פירות באמצע הסעודה ואין עיקר הסעודה עליהם אע"פ שמלפת בהם הפת אם אוכל מהם תחלה מעט בלא פת צריך לברך עליהם עכ"ל. ובעז"ה נבאר כל הענין הזה והאמור בו בראשונים באריכות.

א) **הב"י** כתב דמ"ש הטור אבל כשמביאים לו פירות באמצע סעודה וכו' דצריך לברך

עליהם דהוא ממש"כ הרא"ש מיהו אין להוכיח מכאן כו' ואף שלא כ' הרא"ש להדיא דחייב לברך משמע להטור דמדכתב דאין להוכיח אלמא דסובר דחייב, וכבר תמה הב"ח על משמעות זאת, וכ' בפשיטות דהמשמעות הוא מרישא דכיון שכ' מקודם להסתפק במי שקובע סעודתו מתחלה על הפירות, וכ' דסברא הוא שלא יברך עליהם דלדידי' הוי השתא מחמת הסעודה דעיקר סעודתו סמיך עלייהו, ומוכח מזה דסובר דבלא סברא זו היכי דלא סמיך עלייהו עיקר סעודתו לא נקראו באים מחמת הסעודה כשאוכלם בפ"ע וכן כ' הט"ז, אכן על דין הראשון היינו בקובע תחלת סעודתו על הפירות מחולקים הב"ח והט"ז דהב"ח מפרש דמביא ראי' על זה מהירושלמי והט"ז מפרש דהרא"ש פסק זה רק מסברא, והירושלמי הביא רק לברר שלא נוכיח מהירושלמי גם בלא קבע סעודתו על הפירות כמו שמבואר בסוף דבריו.

אך איך היא הראי' לדין הראשון מהירושלמי לא ביאר לנו הב"ח, והט"ז כתב וז"ל וקשה למה כתב הרא"ש יש להסתפק כו' ופשיט לה מסברא והלא מוכח כן בירושלמי מדלא בירך כלל רב הונא על תמרים דאכל מטעם שזה עיקר נגיסתו ואי ס"ד דצריך ברכה לפני' בזה הי' לו לכה"פ לאכול תוך הסעודה ולברך לפני', וכ' הט"ז דאין לפרש דבאמת כשמביא הירושלמי כונתו להביא ראי' דא"כ למה כ' הטור דין זה רק בשם סברת הרא"ש ולא מהירושלמי, ותי' ע"ז הט"ז דאפשר לומר דבאמת בירך ר"ה לפני' רק שאלתו של רחב"א הוא שיאכל אחר הסעודה וירויח ברכה שלאחרי', והנה אין להאריך בזה דמפשטות דברי הירושלמי ומפירושן של כל הראשונים מוכח דר"ה לא בירך לפני' והוא פשוט, והט"ז בעצמו הרגיש במה שכתב הרא"ש אח"כ דאין להוכיח כו' ולפי דבריו אין תחלת ראי' וכ' הט"ז דה"נ כונת הרא"ש עיקר הדחי' וכתב מה שאפשר לפרש כונה אחרת פשוטה בדבריו, ועוד דע"ז לא הי' שייך לומר פליג את על רבך דבודאי רב לא סבר דצריך לברך לאחרי' כשאוכל בתוך הסעודה, ועיין במש"כ אח"כ בענין הגירסא, עכ"פ זה א"א לומר דרב סבר דצריך לברך לאחרי' וגם לא קיי"ל הכי, ומוכח להדיא דעל ברכה שלפני' אמר לו פליג את על רבך, וכן הרשב"א והמרדכי הוכיחו להדיא מברכה שלפני'.

ב) **אך** בעיקר ראית הט"ז מדלא בירך ר"ה על התמרים משום דהוי עיקר נגיסתי' דהי' לו לכה"פ לאכול תוך הסעודה ולברך לפניה, וכונת הט"ז במה דכתב הי' לו לאכול לכאורה אין ביאור לזה דהא אכל ומה אומר הט"ז הי' לו לאכול, אך ע"כ כונתו דהי' לו לאכול התמרים בפ"ע ולא עם פת, וע"כ צריך לומר בכונתו דהוי לו לאכול תחלה בלא פת קודם שיאכל עם פת וכן ראיתי שפירש הפמ"ג את ד' הב"ח ולא ידענא מנלן דמחוייב להרבות בברכות וכשבדרך אכילתו האחד עיקר והשני טפל אם לא במקום שהטפל בעצמו אינו

ראוי לאכילה, וראיתי להפמ"ג שהוסיף לבאר ראיתו של שהט"ז וכן וז"ל והיינו דר"ה אכל פירות עם פת ולא בירך לפני' דאמאי לא אכל קצת פירות בלא פת ולברך לפניו עכ"פ כמו דשאל רחב"א שבקי' בתר מזונת ותברך תחלה וסוף ליתן שבח לד' כמו כן עכ"פ שהשיב עיקר נגיסתו יאכל מעט בלא פת ויברך תחלה ש"מ כל שעיקר סעודה אף אוכל בלא פת פירות קצת אין מברך לפני' עכ"ל והנה מה דסבר הפמ"ג לחזק ראיתו דצריך לברך יותר ברכות ממה דאמר לי' שבקן בתר מזונך ואת מברך עליהון תחלה וסוף אין ראי' כלל דהתם עכ"פ יש מחלוקת בדבר, ואם גם לא נוכל לומר דרב סבר כן דצריך לברך בסוף כשאוכל בתוך הסעודה מ"מ איכא אמוראי דסברי הכי רב ששת או ר' יצחק לגירסת הדקדוקי סופרים ולפי מה שנאמר דרב סבר דצריך לברך לפניהם הוי בר פלוגתי' ר' יצחק א"כ שפיר אמר לו דעכשיו הוא עובר על דין של רבו וטוב שיניחם אחר סעודתו ויצא כל הדעות, ואמנם כל זה בספיקות אבל בודאי אין סברא כלל שיהי' מחויב להרבות בברכות והפמ"ג בעצמו במסקנת הדברים כתב ולמעט בברכות עדיף, ואפשר דכונתו להלכה על ספיקות אך א"כ לא שייך הלשון למעט בברכות עדיף דודאי היכי דספק ברכות להקל אסור לברך ועיין במג"א סי' רט"ו סק' ו' שהעלה דבחול אסור לכוין להביא הפירות לאחר הסעודה משום דהוי ברכה שאינה צריכה ורק בשבת משום ק' ברכות מותר, ובאמת גם זה צ"ע, עכ"פ עובדא דר"ה ורחב"א לא נזכר דהוי בשבת ומהיכי תיתי שיהי' צריך לכוין להרבות בברכות, ומה שכתב הרא"ש על ומיהו אין להוכיח כו' דכדי לברך עליהם גם בסוף שבקינהו בתר מזונך היינו ג"כ כמש"כ כיון דיש ספק גם בתוך הסעודה שיהיה צריך לברך גם לאחריו לכן טוב להניח אחר הסעודה ולברך ולצאת ידי כל הדיעות, וראיתי להט"ז שכ' בסוף ס"ק ג' על מה שכ' הב"י ראוי לחוש כשמביאים פירות תוך הסעודה שתחלת אכילתו יהי' בפת והשיג ע"ז הט"ז [ועיין לקמן מה שנבאר בזה] ובתוך דבריו כ' ולמה ימנע עצמו מברכה והלא בירושלמי הקשו על ר"ה שהי' לו לעשות באופן שיתחייב בברכה אכן לפימש"כ אין זה ראי' כלל ואדרבה מעיקר הדין צריך לעשות באופן שיפטר מברכה כמש"כ המג"א בסי' רט"ו בשם הרבה אחרונים.

ג) **והנה** הארכנו בזה לבאר דא"א להביא ראי' לדין הראשון של הרא"ש באם קבע סעודתו על הפירות מהא דירושלמי לפי פירושם של הט"ז והפמ"ג בעובדא דהירושלמי דמקודם אכל ר"ה פת עם פירות, אכן בביאור הגר"א אינו מפרש כן בדעת הרא"ש, והגר"א מחלק בין גירסת הרא"ש דגורס עם פיתא לגירסת תהר"י דגורס על פסתי' וכתב דעם פיתא לא משמע שאכל עם הפת ועל פסתי' משמע שאכל מקודם עם הפת [והפמ"ג כ' להיפוך], והגר"א ז"ל מפרש ג"כ דהרא"ש מביא ראי' לדינו הראשון אם קבע סעודתו

על הפירות דפטור מלברך אם אכל בתחלה בלא פת מהא דירושלמי, וכ' הגר"א וז"ל והוכיח מהירושלמי ממ"ש שבקינהו בתר מזונך ואם איתא הל"ל אכול בלא פת בתחלה, ודברי הגר"א ז"ל שגבו ממני דאם כונתו כפי הפשוט בלשונו דבשעה שא"ל שבקינהו בתר מזונך הו"ל למימר אכול בלא פת בתחלה הלא זה הביא הרא"ש אח"כ במה שכ' ומיהו אין להוכיח דגם בלא קבע סעודתו אין צריך לברך וע"ז דחה דדילמא כדי שיברך עליהם בסוף אמר שבקינהו בתר מזונך וע"כ צ"ל דכונת הגר"א ז"ל דזה ישאר שאלה גם לפי תשובתו דהוא עיקר נגיסתו דעכ"פ יאכל בתחלה בלא פת.

וראיתי בדמשק אליעזר המבאר דברי הגר"א ז"ל שכתב וז"ל וראית הרא"ש מהירושלמי הוא דע"כ אף באוכל בתחלה בלא פת הוי כאוכל בתוך הסעודה בלא פת מדלא אמר רק שבקינהו לאחר מזונך ואת מברך עליהן תחלה וסוף משמע דהתחלת מזונך הוי כמאמצע והא דפוסק דבעיקר סעודתו הפירות אינו מברך אף לפני' הוא מדאמר לי' שבקינהו בתר מזונך ואת מברך תחלה וסוף והשיב לו זה עיקר נגיסתי' ומדהזכיר לו גם ברכה שלפני' ש"מ דר"ה לא מברך כלל משום דעיקר סעודתו הי' ע"ז עכ"ל, ודברי הדמש"א נעלמים דמתחלה פי' ראית הגר"א כמשמעות דבריו דהראי' הוא מדא"ל שבקינהו בתר מזונך מוכח דבתחלה אין צריך לברך, אלא דהרגיש הדמש"א דזה אין ראי' דהא כבר כתב הרא"ש ומיהו אין להוכיח וכו' דשמא כדי לברוך עליהן בסוף אמר שבקינהו בתר מזונך, ולכן הוסיף וכתב והא דפוסק וכו' הוא מהמסקנא דהשיב לו אינון עיקר נגיסתו דעכ"פ אמאי לא בירך לפניה דא"כ אין ביאור ללשון הגר"א שכ' והל"ל אכול בתחלה בלא פת דהא באמת אכל בתחלה בלא פת ומה דא"ל שבקן בתר מזונך הוא כדי שיברך בסוף ועיקר הראי' דעכ"פ לפי האמת דהוא עיקר נגיסתי' אמאי לא בירך לפניה וגם לא אבין למה חלק הדמש"א לשני ענינים מקודם כתב וראית הרא"ש וכו' ואח"כ כ' והא דפסק כו' כמו שהי' כאן שני ענינים ושני ראיות, ובגר"ש ליכא אלא הלכה אחת דלפי' הגר"א מביא ע"ז ראי' מירושלמי וכן הוא בדברי הגר"א, וצריך לומר דהגר"א אינו מפרש ד' הרא"ש להוכיח מר"ה עצמו דגם לפירושו דעם פיתא לא משמע דאכל בתחלה עם פת מ"מ אינו מוכח דאכל בלא פת, וכנראה דמפרש הגר"א דרחב"א ישב אצל ר"ה מתחלה ותיכף כשהתחיל עם הפת שאל לו זה משום דהבין דמה שרוצה לאכול עם הפת הוא רק לפי שעה אכילה מועטת ואח"כ בודאי יאכל בלא פת תמרים הרבה כדרך אכילת תמרים ואוכל מתחלה עם פת ע"מ שלא יצטרך אח"כ לברך וע"ז אמר לו פליג את על רבך.

ולכן אין ראית הגר"א מר"ה מעצמו דבאמת לא אכל בתחלה בלא פת אלא דהראי' הוא אמאי אמר לו שבקינהו בתר מזונך ואף דזה הי' צריך לומר לו כדי שיברך עליהן בסוף

אבל הראי' הוא למסקנא דא"ל אינון עיקר נגיסתי' דעכ"פ יאמר לו אכול בתחלה בלא פת ותברך עליהן בתחלה, וראיית הגר"א הוא כמש"כ הט"ז והפמ"ג אלא שהם כתבו להוכיח מר"ה בעצמו, והגר"א אינו מוכיח כן דאם הי' ההוכחה מר"ה בעצמו לא יתכן דברי הגר"א שכתב דלתהר"י דגרס על פסיתי' ומפרש שכבר אכל מקודם עם פת ליכא ראי' דהא עכ"פ איכא ראי' מר"ה בעצמו למה לא אכל בתחלה בלא פת כדי שיברך, אלא שאיני יודע בטעמו של הגר"א ז"ל דאמאי לא נביא ראי' מר"ה בעצמו ויהי' ראי' גם לפי' התהר"י, אך כל זה אפשר להבין אם נימא דלכתחלה צריך לאכול באופן שיהיה חייב בברכה וכדעת הט"ז, אך כבר כתבנו דדבר זה אינו מוכרח כלל וגם דעת הגר"א ז"ל צ"ע.

ד) **עוד** קשה טובא אם נפרש כן דר"ה אכתי לא אכל ורצה לאכול עם פת והא דאמר לו רחב"א פליג את על רבך משום דהבין דאח"כ יאכל בלא פת. א"כ מוכח עכ"פ דאפי' התחיל הפירות עם פת כשאוכל אח"כ בלא פת צריך לברך וא"כ מאי כתב הרא"ש ומיהו אין להוכיח וכו' ורצה להוכיח דפטור אם אוכל בלא פת אפי' אם אין זה עיקר סעודתו הא אדרבא מוכח להדיא דחייב לברך דהא משום זה אמר לו פליג את על רבך, אלא דבאמת לא על דברי הגר"א קשה דהי' אפשר לומר דהרא"ש אינו מביא כלל ראי' לדינו הראשון מהירושלמי וכן משמע לשונו דדין הראשון פוסק מסברא, אלא דגם בלא דבריו קשים דברי הרא"ש לגירסת הטור דגורס "תחלה", דהא הרא"ש כ' להדיא ומיהו אין להוכיח וכו' ולגירסת הטור קאי גם זה על אם אכל מהן תחלה בלא פת והראי' הוא ג"כ דהול"ל אכול אותם בתחלה בלא פת, וע"כ דפירש הרא"ש דר"ה אכתי לא אכל עם פת וא"כ אמאי אמר לו פליג את על רבך וע"כ כמש"כ לדעת הגר"א דראה דמתחיל לאכול עם פת ע"מ שכשיאכל בלא פת לא יברך וא"כ מוכח להיפוך ממה שרצה הרא"ש להוכיח וכנ"ל.

עוד קשה דברי הרא"ש במש"כ וסובר כפסקא דר"פ דכל מיני פירות לאחר סעודה טעונין ברכה לפניהם ולאחריהם אבל בתוך הסעודה אין טעונין ברכה לאחריהם אפי' אכלם דאי בלא פת טעונים נמי ברכה לאחריהם כשאכלם בתוך הסעודה ל"ל למימר שבקינהו לבתר מזונך יאמר לו אכול אותן בלא פת אפי' בתוך הסעודה ויברך עליהן תחלה וסוף, וקשה טובא דהא כפי המבואר בפשיטות בשו"ע דכל הספק הוא רק אם אכלם בלא פת אבל אם אכלם עם פת אפי' בלא קבע סעודתו עליהן ודאי אין צריך לברך א"כ מה כתב הרא"ש דהא דבתוך הסעודה אין טעונים ברכה לאחריהם מיירי אפי' אכלם בלא פת והוכיח זה מהירושלמי, והיכי אפשר דר"פ מיירי באכלם עם פת דא"כ אמאי טעונים ברכה לפניהם, ומצאתי שכבר עמד בזה הפמ"ג ודחק הפמ"ג דכונת הרא"ש לומר אפי' בלא פת היינו שאין כונתו לאכלם כלל עם פת כל הסעודה ובזה כתב דאם

בלא פת היינו שאין כונתו לאכלם כלל עם פת צריך לברך גם לאחריהם, ור"פ מיירי דיאכל אח"כ גם עם פת א"כ למה אמר לו שבקינהו בתר מזונך יאמר לו שיאכלם בלא פת היינו לגמרי בלא פת שלא יאכלם עם פת כלל, ביארנו בזה דברי הפמ"ג שאינם מבוארים יפה בלשונו, אך בכ"ז הוא תי' דחוק לכוין זה בלשון הרא"ש.

ה) **והנה** כל זה שכתבנו הוא לפי מה שקבע הטור עיקר ההלכה באם אכל מן הפירות בלא פת תחלה קודם שיאכל עם פת ובין מה דמספקא ליה להרא"ש ופשיט מסברא דגבי קובע סעודתו על הפירות דאינו חייב לברך בין מה דפשיט להרא"ש דבאינו קובע סעודתו על הפירות והביאו לו פירות ללפת דאם אוכל מהם בתחלה בלא פת צריך לברך שעל זה כתב הרא"ש מיהו אין להוכיח דהכל מיירי באוכל מהם בתחלה בלא פת קודם שיאכל עם פת, והנה בנוסחא שלנו ברא"ש לא נזכר תיבת "תחלה" בין בדין הראשון בין בדין השני, וכ' הגר"א ז"ל דהטור גורס ברא"ש ואדם שאוכל בתחלת הסעודה פת ופירות יש להסתפק אם אכל מהם בתחלה בלא פת, ומה שכתב הרא"ש ואדם שאוכל בתחלת סעודתו פת ופירות הכונה שקבע סעודתו על פת ופירות, ועפ"י דעת הטור נמצא דיש שתי שיטות, דלשיטת הרא"ש בלא קבע סעודתו על הפירות דוקא אם אכל בתחלה הפירות קודם שיאכל עם פת אז חייב לברך אבל אם מקודם אכל עם הפת אז גם על מה שיאכל אח"כ אינו חייב לברך, ושיטת רבינו יונה הוא דגם אם אכל מקודם פת ופירות ואוכל אח"כ פירות בלא פת אם דעתו שאח"כ ג"כ יאכל עם הפת דאז כיון שבתחלה אכל עם הפת וגם לבסוף יאכל עם הפת אז דוקא פטור על מה שבאמצע אוכל בלא פת אבל אם אין בדעתו שיאכל אח"כ עם פת חייב לברך, ובאמת פלא על השו"ע דבדין הראשון בקבע סעודתו על הפירות קבע המחבר שני דיעות אם אכל בתחלה בלא פת אם חייב לברך היינו דעת הרא"ש ודעת רבינו יונה, ובדין השני בלא קבע סעודתו על הפירות לא הזכיר אלא דעת רבינו יונה דדוקא באוכל בתחלה ובסוף עם פת אז פטור מלברך ולא הזכיר דעת הרא"ש דלשיטת הטור גם בזה חולק הרא"ש וסובר דדוקא אם בתחלה אוכל בלא פת חייב לברך וא"כ מוכח דאם בתחלה אכל עם פת פטור מלברך.

ו) **והנה** כבר כתבנו דבנוסחא דידן ברא"ש לא נזכר תיבת תחלה, ואפי' אם נבוא לגרוס תיבת תחלה בראשית דברי הרא"ש כמו שכ' הגר"א ז"ל ונוסיף לגרוס גם בסוף דבריו עוד לא יהי' דברי הרא"ש מדוקדקים דהא כ' הרא"ש להוכיח דגם אם אוכל בלא פת א"צ לברך לאחריהם, וכתב דאי בלא פת טעונים נמי ברכה לאחריהם כשאכלם תוך הסעודה ל"ל למימר שבקינהו בתר מזונך יאמר לו אכול בלא פת אפי' בתוך הסעודה וא"כ יהי' צריך גם כאן לגרוס תיבת תחלה וכן גבי מיהו אין להוכיח במה דכתב הרא"ש מדלא

אמר לו שיאכלם תוך הסעודה ויהי' צריך לגרוס ד' פעמים תיבת תחלה, וט"ס כזה קשה מאד, עוד זאת שגם בתוספי הרא"ש יש נוסחא זו בלא שינוי.

והנה במרדכי כ' אותו הלשון שכ' הרא"ש רק דמשמע לשונו על אוכל פת עם פירות וז"ל המרדכי, יש ספק אם אדם אוכל בתחלת סעודה פת ופירות והם עיקר סעודה אם יש לברך עליהם כי סברא הוא שלא יברך עליהם כדאמרינן בירושלמי וכו', והב"י מפרש גם דברי המרדכי דמיירי אם אכל פירות לבדו אבל אם אוכל פירות עם פת ודאי שהפת פוטר הפירות כדין עיקר וטפל, אכן הב"י בעצמו הביא דברי הגה"מ שכ' והיכי דבאמצע סעודה אוכל פירות עם פת איכא למימר כיון דאין דרך ללפת בהם את הפת טעונים ברכה לפניהם, וכ"כ הסמ"ג וז"ל וכן כל מיני פירות הבאים בסעודה לאכול עמהן פת טעונים ברכה לפניהם דהמוציא אינה פוטרן, ודחק הב"י בלשונות הגה"מ והסמ"ג דקאי ג"כ אם אוכל פירות בלא פת, ודבריו תמוהין דמדברי הגה"מ והסמ"ג מוכח להדיא דקאי על פירות עם פת וכן הוא בס' האגודה וז"ל והיכי דאכל פת ופירות והן עיקר סעודתו משמע בירושלמי דאין מברך עליהן דאמר אינון עיקר נגיסתי' והיכי דבאמצע סעודה אוכל פירות עם הפת או פשתידא של תפוחין טוב שיאכל מעט בלא פת ויברך עליהן כיון דאין הפירות עיקר נגיסתי' ומוכח להדיא דהוא כדי לאכול אח"כ עם הפת ומשום דיש ספק חיוב ברכה גם באוכל עם פת טוב שיאכל מעט בלא פת ויברך עליהן, ומה שהביא הב"י דהרשב"א כתב שיטה זו בשם יש מפרשים ודחה אותם מהך דירושלמי אתפלא על דבריו דכיון דהרשב"א מביא ראי' מהך דירושלמי ע"כ מיירי בהביאם ללפת בהם את הפת לגמרי כמו שהוא בירושלמי דאינון עיקר נגיסתי' וז"ל הרשב"א ומ"מ מתוך ד' הירושלמי שכתבנו נשמע דאפי' פירות שמלפת בהם את הפת אין טעונין ברכה כלל דפת פוטרתן דהא ר"ה אכל תמרי עם פסתי' ולא בירך עליהן ולאפוקי ממקצת מפרשים שפירשו דברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה כלומר דברים שאין דרכן לבוא בתוך הסעודה מחמת ליפתן כגון שבעה פירות טעונים ברכה לפניהם ואע"פ שזה הביאם עכשיו ללפת בהם את הפת עכ"ל, והרי דהרשב"א מיירי דהפירות הביאו ללפת בהם את הפת ואינון עיקר נגיסתי' אבל זה גם הרשב"א מודה אם לא הביאם ללפות בהם את הפת אף שאוכל אותם עתה עם הפת חייב לברך דהא הביא ראיתו מדברי הירושלמי ובהירושלמי מיירי דהוא עיקר נגיסתי', והגה"מ והסמ"ג מיירי בשלא הי' עיקר ליפתן שלו ולכן אף שמלפת בהם עתה את הפת אבל כיון שבודאי יאכל גם הפירות לבדם וגם הוא לאו עיקר ליפתן שלו לכן לא נעשו טפילה לפת כיון דהם דברים שוים דרוצה לאכול הפירות כמו שרוצה לאכול הפת, ודוקא אם עיקר אכילת הפירות הוא ללפת אז הויין

טפלין לפת ופת עיקר ופוטרתן.

ז) **איברא** דמשמע דהרשב"א לא נחת לחילוק זה כמו שחילקו שאר הראשונים הרא"ש ותהר"י וסמ"ג בין הביאו בתחלת הסעודה בין הביאו באמצע הסעודה ולהרשב"א משמע דעיקר תליא אם הביאם ללפת בהם את הפת, היינו אם הביאו אותם לאכול בפ"ע אז מודה גם הרשב"א דלא מהני מה שאוכל מעט עם פת דלא נעשה הפת עיקר להפירות כיון דאינו עושה הפת לעיקר והפירות לטפל דגם הפירות אצלו עיקר רק דאכלם יחד עם פת ולכן עיקר תלוי בהבאה דאם הביאום לשם ליפתן הוי ע"ז שם ליפתן וטפל ומה דאמר בהירושלמי אינון עיקר נגיסתי' צ"ל להרשב"א דאתי לאפוקי אם הביאו לו פירות לאכול אותם בפ"ע ואוכל מהם מעט עם פת וא"כ אין זה עיקר סעודתו אבל אם הביאו אותם לשם ליפתן לא איכפת לן אם הי' לו מקודם ליפתן אחר דיתכן כמה מיני ליפתן, ועכ"פ כיון שהביאו אותם עכשיו לשם ליפתן הוי על הפירות שם עיקר נגיסתי' היינו עיקר סעודה, נמצא דהרשב"א והסמ"ג באמת יהיו מחולקים אבל לא כמו שתפס הב"י דהרשב"א סובר דתמיד אם אוכל פירות עם פת פטורין מלברך ובזה חלק על המקצת מפרשים, דהא הרשב"א ג"כ התנה שהביאו לאכול עם פת וביחוד דהביא ראיתו מהירושלמי והירושלמי מיירי להדיא דהוא עיקר נגיסתי', רק דהרשב"א אינו מחלק בין הביאם בתחלת סעודה להביאם באמצע סעודה, והרשב"א והסמ"ג מחולקים בפי' לשון עיקר נגיסתי' שהסמ"ג מפרש עיקר נגיסתי' שזהו עיקר סעודתו היינו שזהו כל הליפתן שלו ואין ליפתן אחר בסעודתו וכן פי' בתהר"י, והרשב"א מפרש עיקר נגיסתי' היינו שזהו עיקר סעודה והוא מעיקרי הליפתן ולאפוקי אם הביאו הפירות לאכול אותם סתם רק שלוקח ואוכל מהם מעט עם פת דבזה לא חשיבי הפירות לליפתן וחייב לברך גם על הפירות דלא נעשו טפלה להפת.

אמנם לכאורה משמע מד' הרשב"א דלא כמש"כ דבהא דר"ה דהביאו לו תאנים וענבים בתוך הסעודה דטעונים ברכה לפניהם הק' הרשב"א מ"ש מאוכל פת עם המליח דאינו מברך על הפת שהוא טפל להמליח ותי' דאף שהפירות באים לסייע תאוות אכילה מ"מ מכוין ג"כ להנאת עצמו ולא דמי לאוכל פת עם המליח שכל עיקרו בא להעביר רתיחת המלח, וכ' עוד תי' אי נמי דהתם כשאוכל הפת עם המליח ביחד דהוי פת טפל להמליח והכא כשאוכל הפירות לבדם, הנה מתירוצו השני מוכח לכאורה להדיא דלא כמש"כ ואינו צריך לברך על הפירות אלא כשאוכלם לבדם, ועוד דמשמע דגם בתי' הא' מפרש דאוכל הפירות לבדם אלא דהי' מפרש גם בפת עם המליח דאכל פת אחר המליח ולכן הקשה מזה על זה ותי' דהכא אינו מיוחד רק לסייע תאוות אכילה אלא דהוא ג"כ להנאת

עצמו ופת עם המליח הוא רק להעביר רתיחת המלח, עכ"פ מד' הרשב"א נראה לכאורה דלא כמש"כ, אכן מדברי הרשב"א שהבאנו לעיל שהתנה דוקא אם הביאום ללפות בהם את הפת, וכן ממה דהביא מירושלמי דאינון עיקר נגיסתי' מוכח להדיא כמש"כ, ולכן נראה דהכא בהא דר"ה פירש האמת ולא נחת כאן לחלק אם אוכלם עם פת בין הביאו אותם ללפות או לא ובזה כתב אח"כ בהא דר"פ כנ"ל.

ח) **ועוד** יותר נראה דדין זה היינו באם לא הביאו הפירות ללפות בהם את הפת ואוכל אותם עם פת באמת אינו מבורר מעיקר ההלכה וזהו פירושו של הירושלמי, דהא דאכל תמרי עם פיתא היינו כפשוטו דאכל תמרים עם הפת וסבר רחב"א דלא הי' הפירות עיקר ליפתן להפת וע"ז אמר לו פליג את על רבך ואמר לו שבקן בתר מזונך ואת מברך עליהן תחלה וסוף, והיינו דאם הביא פירות בסתמא שלא לשם ליפתן ואוכלם עם הפת איברא דאינו מבורר פטורו של הפירות משום דאינו מבורר אם הוא ליפתן להפת כיון דלא בא לשם עיקר ליפתן מ"מ נראה דכשיבוא לברך אינו ראוי שיברך עליהם בעת שאוכל הפירות עם הפת וצריך לברך כשיאכל הפירות בפני עצמם אלא דאז עכ"פ לא הי' יכול לברך עליהם בסוף דהא ר"ה בש"ס דידן סובר דאינו מברך עליהם בסוף ורק רב ששת סובר דמברך וע"ז אמר לו רחב"א דתוכל לצאת כל הדיעות ושבקן בתר מזונך ואת מברך עליהם תחלה וסוף, ובאמת מסתבר בודאי דגם הסמ"ג והגה"מ שפסקו כפי שמורה פשטות דבריהם דאפי' כשאוכל עם פת חייב לברך היכי דאינו עיקר ליפתן שלו מ"מ כשיבוא לברך יברך דוקא על פירות שיאכל בפני עצמם ולא עם פת דמ"מ הוי ספק דדילמא הוי ע"ז שם ליפתן אצלו אף שלא הביא לפתן דבלא הביאם לשם ליפתן יצאו מתורת ודאי ליפתן אבל עכ"פ מתורת ספק ליפתן לא יצאו ולכן צריך לברך עליהם בפני עצמם וזהו פשוט.

איברא דלפי ד' הגר"א אינו צריך לכל זה דהגר"א מפרש דמה דאמר לו פליג את על רבך דמשמע דעושה שלא כדין שאינו מברך ומ"מ אמר לו שבקן בתר מזונך כונתו לומר דאם רוצה אתה לצאת דעת ר' חייא דאמר פת פוטר כל מיני מאכל שבקן בתר מזונך ותברך תחלה וסוף לדברי הכל דאפי' ר' חייא מודה כשבאו לאחר הסעודה ממש, אכן מדברי הרא"ש ושאר ראשונים מוכח דאינם מפרשים כהגר"א ז"ל מדכתב הרא"ש ומיהו אין להוכיח דגם בבאים באמצע סעודה פטור מדלא אמר לו אכול בתוך הסעודה דדלמא משום ברכה דלבסוף אמר לו כן ולדברי הגר"א ז"ל אינו צריך כלל לכל זה, ועוד דעיקר ראיתו של הרא"ש דבתוך הסעודה לרב פפא אפי' אוכלן בלא פת טעונין ברכה רק לפניהם ולא לאחריהם דאי טעונין ברכה גם לאחריהם למה אמר לו שבקן בתר מזונך

ולדברי הגר"א מאי ראי' הוא דהא אמר לו לצאת דעת ר' חייא ור' חייא סובר שפיר דבתוך הסעודה אין טעונין ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם וע"כ דהרא"ש לא נחת לפרש דברי הירושלמי בפירושו של הגר"א ז"ל.

ט) **ובמש"כ** יתבאר לנו דאין ראי' כלל ממה שהביא הב"י ראי' מד' התוס' לשיטתו דבאוכל פירות עם פת תמיד אין צריך לברך על הפירות דודאי הוי פת עיקר ופירות טפל והוא ממה שכ' התוס' בהא דרב חסדא ורב המנונא הוי יתבי בסעודתא אייתו לקמייהו תמרי ורמוני ולא ללפת בהם את הפת דא"כ הו"ל פת עיקר והם טפלה ותנן מברך על העיקר ופוטר הטפלה, וגם אהא דאיתא התם הביאו לפניו תאנים וענבים בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם כ' התוס' וכגון שאין באים ללפת בהם את הפת אלא לקינוח סעודה, ולפי מה שכתבנו בדעת הרשב"א נוכל שפיר לומר דכן הוא דעת התוס' דעיקר תלוי על מה הביאו הפירות וכן משמע באמת לשון התוס'.

והנה כ' הב"י דלכאורה משמע מדברי הראשונים דלאו דוקא מתחלה אלא כ"ז שאוכל בלא פת צריך לברך אבל מד' הטור מוכח דדוקא כשאוכל בתחלה בלא פת ובזה הוא החילוק דאם קבע סעודתו על הפירות אין צריך לברך ובלא קבע צריך לברך אבל אם אוכל מתחלה עם פת ואח"כ בלא פת בכל אופן אין צריך לברך ולא אמר ר"פ דברים הבאים שלא מחמת הסעודה טעונין ברכה לפניהם אלא כשהתחיל לאכול מהם בלא פת וכ' ע"ז הב"י וכן נראה מד' הר"י, ומשמע דר"י דכ' הב"י היינו הרבינו ירוחם דרבינו יונה א"א דהא הביא ד' הרר"י אח"כ שהתנה תנאי מפורש שיאכל דוקא תחלה וסוף עם פת, ועיינתי ברבינו ירוחם וז"ל ואם אוכל בתחלת סעודתו פת ופירות וקודם שיאכל פת אכל מהפירות בלא פת יש שנסתפקו אם יברך עליהן ואמרי שיברך לפניהם ולא לאחריהם, ולכאורה משמע כדברי הטור דיש שנסתפקו מיירי באוכל מתחלה קודם שיאכל עם פת, אכן באמת א"א לפרש דזהו שיטת הרא"ש דהא פסק להיפוך מד' הרא"ש דבאוכל בתחלת סעודתו פסקו הרא"ש והטור דאינו צריך לברך לפניהם, ורבינו ירוחם פסק דצריך לברך לפניהם, וע"כ דזהו שיטת רבינו יונה דאפילו אוכל בתחלת סעודתו מצריך דוקא שיאכל מקודם פירות עם פת ואח"כ פטור כשיאכל הפירות בפ"ע וזהו דברי רבינו ירוחם, וע"כ אין מדברי רבינו ירוחם ראי' לבאר ד' הרא"ש כלל.

י) **והנה** כבר כתבנו דלפי הטור בדברי הרא"ש קשה מאד לבאר ד' הירושלמי לפי פירושו של הרא"ש ועתה נבוא לבאר דברי הרא"ש לפי הגירסא שלנו וכמו שהיא כתובה ג"כ בתוס' הרא"ש, והיינו דהרא"ש מיירי במי שאוכל בתחלת סעודתו פת ופירות ואח"כ רוצה לאכול הפירות לבדם וע"כ כ' הרא"ש דמסתבר לו שאינו צריך לברך, וראי' ברורה

מהירושלמי אינו מביא משום דיש לפרש הא דהירושלמי שלא יאכל פירות לבדם, ולפי"ז היינו צריכין לומר דאם לא הי' עיקר סעודתו חייב לברך אפי' כשאוכל הפירות עם פת כדברי הסמ"ג כיון דאפשר לפרש דברי הירושלמי כשאוכלם עם פת, ורק זה הוכיח הרא"ש שפיר דאפי' אם לא הי' עיקר סעודתו ואפי' יאכל הפירות לבדם לא יצטרך לברך אלא לפניהם ולא לאחריהם דאם הי' צריך לברך עליהם גם לאחריהם א"כ למה אמר לו שבקן בתר מזונך, אח"כ כתב הרא"ש דלכאורה נדייק מדברי הירושלמי שאם הביא פירות לאכול בהם פיתו באמצע הסעודה (יותר נכון לגרוס ברא"ש שאם הביא פירות באמצע הסעודה לאכול בהם פתו) ואכל מקצתן בלא פת שלא יהי' טעון ברכה לפניהם דהיינו דמקודם אמר סברא דדוקא היכי דהפירות הם עיקר קביעתו אז פטור אם אכל מקצתן בלא פת אבל היכי שלא הי' עיקר קביעתו כדקס"ד דרחב"א שפיר צריך לברך כשאכלן בלא פת ואין להקשות א"כ אמאי אמר לו שבקן בתר מזונך ולא אמר לו אכול בלא פת דכדי שיברך עליהם בסוף אמר לו כן, עכ"פ לפי"ז משמע דרחב"א ראה את ר"ה דאכל פירות עם פת וא"כ לכאורה מה אמר לו פליג את על רבך וע"כ כדברי הסמ"ג דאפי' לאכול עם פת ג"כ אסור דאין זה עיקר ליפתן.

ולכאורה דברי הרא"ש אלו מרפסין איגרי דאיך אומר הרא"ש ומיהו אין להוכיח דרצה להוכיח מכאן דפטור כשאוכל פירות באמצע הסעודה אפי' בלא פת א"כ אמאי אמר לו רחב"א פלוג את על רבך, ואין לומר דמצוה לעשות באופן שיתחייב בברכה דהיכי ס"ד דסבר דאפי' אחר המזון נמי פטור הא ליכא מאן דסובר הכי ואם נאמר דנהי דאין חיוב אבל לאכול בפ"ע יש חיוב כדי שיברך עליהם א"כ אדרבא הא יש ראי' מדברי הירושלמי אלו דחייב לברך והיאך כתב הרא"ש דלכאורה יש ראי' מכאן דפטור מלברך, וע"כ צריך לומר בביאור דברי הרא"ש כמש"כ בהבנת דברי הסמ"ג והגה"מ והרשב"א דזה ודאי דכשאוכל פירות עם פת באופן דלא הוו עיקר ליפתן היינו בא' מב' אופנים כמו שכתבנו למעלה החילוק בפי' עיקר נגיסתי' בין הרשב"א והסמ"ג, אז אסור לו לאכול בלא ברכה אבל לא הוו ודאי שאינו ליפתן ולכן זה ודאי שאינו רשאי לברך כשאוכלו עם הפת, אלא דהי' מקום להוכיח מהירושלמי דעכ"פ מהני מה שכבר אכל עם פת שלא יוכל לברך אפי' כשיכלם בפ"ע כמו באוכל באופן דהוי עיקר קביעתו, דאם הי' צריך לברך כשיאכלם לבדם א"כ למה אמר לו שבקן בתר מזונך יאכלם בתוך הסעודה בלא פת ויברך וע"כ דכיון דעכ"פ הוי ספק לפתן גם כשיאכלם בפ"ע לא יוכל לברך וע"ז כ' הרא"ש דזה אינו דעכ"פ כשיאכלם בפ"ע אח"כ ודאי יצטרך לברך כיון דלא הוי עיקר ליפתן, ומה דאמר לי' שבקן בתר מזונך היינו כדי שיברך גם לאחריהם משום הא דרב

ששת דסובר דצריך לברך לאחריו וכמו שכתבנו למעלה.

נמצא לפי"ז דלבאר דברי הירושלמי עפ"י פירושו של הרא"ש א"א לבאר ברווחא אלא דוקא בשיטתו של הסמ"ג והגה"מ, ועכשיו כבר מיושב שפיר מה שהקשה הפמ"ג בדברי הרא"ש שהוצרך להוכיח דמה דפסק רב פפא דדברים הבאים בתוך הסעודה טעונין ברכה לפניהם ולא לאחריהם מיירי אפי' כשאוכלם בלא פת והקשה הפמ"ג דלמה הוצרך להוכיח ומאי אפי' הא כשאוכלם עם פת בודאי אפי' לפניהם אין צריך לברך, אכן כפי"מ שכתבנו מיושב שפיר דבאמת הרא"ש ג"כ סובר במקצת כהסמ"ג דגם אם אכלן עם פת אסור לאכול רק דלא כתב להדיא דצריך לברך דלא פסיקא לי' אבל אפשר שפיר לפרש דברי ר"פ דמיירי כשאוכלם עם פת ולזה הוצרך להוכיח דאפי' בלא פת אין צריך לברך לאחרי' ואם אוכל עם פת לא ביאר כאן הרא"ש דעתו יפה ואפשר דסובר דזה תלוי כפי מצב הענין אם הוי אצלו באמת בשעה זו הפירות טפלין לפת או לא, אך עכ"פ לענין הפירות שיאכל אח"כ סובר הרא"ש דלא מהני בכל אופן כיון דלא הוי עיקר קביעת סעודתו על הפירות.

יא) **עתה** נבוא לשיטת רבינו יונה והנה הר"י כפי המבואר בתהר"י התנה דבקובע סעודתו על הפירות אינו פטור מלברך כשאוכל הפירות בפ"ע אלא כשמקודם אכל מהם עם הפת ואם לא קבע סעודתו על הפירות אז כשאוכל מקודם עם פת וגם דעתו אח"כ לאכול עם פת אז פטור מלברך על מה שאוכל באמצע, וכבר כתבנו דלד' הטור והב"י חולק הרא"ש על רבינו יונה בתרתי, חדא בקובע סעודתו על הפירות דלדעת הרא"ש אפי' אוכל תחלה בלא פת אין צריך לברך ולהרר"י דוקא באוכל מקודם עם פת, ועוד פליגי באינו קובע סעודתו דלהרא"ש דוקא באוכל תחלה בלא פת חייב לברך אבל באוכל מקודם עם פת פטור בכל גווני ולהרר"י אינו פטור אלא כשדעתו לאכול גם אח"כ עם פת אז פטור על מה שבאמצע אוכל בלא פת, והנה לפימש"כ בדעת הרא"ש לפי גירסתנו הנה החלוקה השני' נוכל בודאי לומר דהרא"ש אינו חולק כלל על הרר"י כי בגירסתנו לא נזכרת תיבת תחלה וכמש"כ, גם החלוקה הראשונה בקובע סעודתו על הפירות ג"כ אין ראי' לא לכאן ולא לכאן כיון דלא נזכר תחלה יוכל לסבור כהרר"י, ולכאורה נראה דמכיון דהרא"ש סובר דלדידי' הוי השתא מחמת סעודה א"כ הוו כמו בשר ודגים דאין בהם שום תנאי וסתמו של ד' הרא"ש כפירושו דאין נ"מ בין תחלה ובין אח"כ ובזה חולק הרא"ש על הרר"י, ומקור במה דחולק הרא"ש על הרר"י יהי' בשביל חילופי הפירושים דהרר"י מפרש דברים הבאים מחמת הסעודה על פירות ומפרש כן מימרא דר"פ דמיירי בלא קבע סעודתו על הפירות אבל הרא"ש דמפרש דברים הבאים מחמת הסעודה כגון

בשר ודגים ומפירות כתב דהוי כמו מחמת הסעודה א"כ הוי כמו בשר ודגים דאין נ"מ בין תחלה לאח"כ, אכן באמת הרא"ש כתב בלשונו ואדם שאוכל פת ופירות, ואם לא נגרוס תיבת תחלה א"כ משמעו כפירושו דמקודם אכל עם פת והוא כדברי הרר"י רק שהגר"א ז"ל כתב דאדם שאוכל הכונה שקבע עצמו לאכול וא"כ אפשר דפירש הרא"ש להדיא כדברי הרר"י, ובטעמו של דבר אף שכתב דמחמת הסעודה הוי כבשר ודגים נראה דגם הרר"י דסובר דדוקא אם אוכל תחלה ודאי אם הי' ברור לנו דמחשבת קביעתו עושה קביעות גם הרר"י הי' סובר דמהני מחשבתו דמה נ"מ וע"כ דסברת הרר"י דמחשבה לבד כ"ז שלא התחיל בפועל לא מהני כיון דמ"מ אינו כמו בשר ודגים וא"כ אפשר דגם הרא"ש יסבור כן דאף דכתב דלדידי' הוי מחמת הסעודה היינו דוקא בקבע וגם התחיל לאכול, וא"כ לפי"ז אין לנו בחנם לעשות מחלוקת בין הרא"ש להרר"י, ולכן אם לא נגרוס ברא"ש תיבת תחלה יהי' דברי הרא"ש והרר"י שוים.

אלא דלפי"מ שכתבנו יהי' להיפוך דעל דין השני היינו היכי שהביאו לו באמצע הסעודה ולא קבע סעודתו על הפירות דסובר הרא"ש לפי"ז דבכל אופן אם אוכל בלא פת צריך לברך אינו מוכרח מה שחידש הרר"י דאם התחיל לאכול עם פת ובאמצע אוכל בלא פת ודעתו גם אח"כ לאכול עם פת דאינו חייב לברך, הנה לדעת הרא"ש אינו מוכרח זה דהרר"י כתב כן על פי פירושו שפירש דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה לפירושו של רש"י דקאי אתאנים וענבים שהביאום ללפת בהם את הפת והקשו בתוס' דאי ללפת פשיטא דהוי עיקר וטפל ובזה פי' הרר"י דמירי שהביאו בתוך הסעודה ולא הי' עיקר קביעת סעודתו עליהם ומ"מ אפי' אוכל באמצע בלא פת אינו חייב לברך ודחקו הלשון בתוך הסעודה לפרש דלא קבע סעודתו עליהם, עכ"פ זהו לפירושו אבל לפי' הרא"ש דפי' דזה קאי על בשר ודגים שדרכן לבוא בתוך הסעודה אין שום ראי' לדינו של הרר"י וכיון שהרא"ש סתם דבריו וכ' דאם לא קבע סעודתו על הפירות חייב לברך משמע דבכל גווני כיון דלא חילק כלל בזה, נמצא דלפי הגירסא שלנו שכ' שהיא מחוורת יותר בפירושו של הירושלמי יהי' המחלוקת של הרא"ש והרר"י להיפוך בדין השני דלהרר"י מהני מה שבדעתו לאכול גם אח"כ

פרק ה

הלכה ז

נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם אבל מזמנין לעצמן ולא תהא חבורה של נשים ועבדים וקטנים מפני הפריצות אבל נשים מזמנות לעצמן או עבדים לעצמן ובלבד שלא

יזמנו בשם, אנדרוגינוס מזמן למינו ואינו מזמן לא לנשים ולא לאנשים מפני שהוא ספק והטומטום אינו מזמן כלל, קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו ואע"פ שהוא כבן שבע או כבן שמונה, ומצטרף בין למנין שלשה בין למנין עשרה לזמן עליו, והעכו"ם אין מזמנין עליו.

במש"כ הרמב"ם ובלבד שלא יזמנו בשם כתב הכ"מ מדאמרינן כל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה גדולים ובני חורין כמו שנתבאר בפ"ח מהל' תפלה עכ"ל, ותימה דהא הרמב"ם כתב אח"כ דקטן היודע למי מברכין מזמנין עליו ומצטרף בין למנין שלשה בין למנין עשרה לזמן עליו, הרי להדיא דשאני ברכת הזימון מתפלה ולענין זימון לא בעינן עשרה גדולים וצ"ע.

הלכה ח

-מלואים והשמטות-

קושית מעכ"ת שי' על דברי הרמב"ם שכ' בפ"ה מהל' ברכות אוכל ציר מצטרף דהא על אכילת ציר פטור ביוהכ"פ ומוכח בברכות דל"ו דעל מה דפטור ביוהכ"פ אין מברכין ועל מה דאין מברכין בודאי דאין מצטרפין לזימון, וכ' עוד דאפי' נימא דהרמב"ם סובר דא"צ כזית מ"מ ראוי לאכילה בעינן, והנה מה דקיצר בדבריו יש להאריך בביאורו דלכאורה כיון דעיקר ראיתו מברכות דעל מה דפטור ביוהכ"פ אין מברכין א"כ אם צריך כזית לצירוף א"כ ודאי מסתבר דתלי בדין מה שמחוייב המצטרף לברך ברכה אחרונה וא"כ באוכל שאינו ראוי דפטור מברכה ראשונה ובודאי ה"ה מברכה אחרונה א"כ אינו מצטרף אלא אפי' אם נימא דלא צריך כזית א"כ מוכח דאפשר להצטרף אף בלא חיוב ברכה אחרונה מ"מ פשוט דעל אוכל שאינו ראוי לא שייך צירוף ובודאי דבריו נכונים וברורים דעכ"פ הא אומר גם המצטרף ברוך שאכלנו משלו ואוכל שאינו ראוי לאו אכילה דמטעם זה פטור עלי', ודבר זה לא נצרך לראיות וממילא קושיתו על הרמב"ם היא קושיא עצומה.

אכן אם נבא לזה לומר דהרמב"ם סובר דא"צ כזית אפשר ליישב ברווחא דמה דאמרינן דאין דרך אכילה ושתי' בציר והוא ממתני' דיומא דשתה ציר או מורייס פטור היינו היכי דצריך לשתות מלא לוגמיו אבל מעט במקום טיבול אפשר דאורחא הוא גם בלא דבר המטובל בו, וראי' מחומץ דפסקינן נמי דשתה חומץ פטור ואורחא רק לטיבול כמו דכתיב וטבלת פתך בחומץ וכדתנן בשבת דף קי"א אבל מטבל הוא כדרכו, ולהדיא אמרינן שם בתירוצא דרבא ואפי' תימא מגמע ובולע כאן קודם טיבול כאן לאחר טיבול וכ' רש"י בד"ה לפני טיבול והרואה אומר זהו טיבולו, אלמא להדיא דליקח מעט קודם

אכילה זהו טיבול [ואי דיקשה אי דרכו רק לפני אכילה א"כ איך יפסיק בזימון ביניהם, אך מלבד דאינו מוכרח דהטיבול צריך להיות תיכף ממש יש ליישב דבאמת אכל תיכף אלא דקודם שאכל אמרו התשעה הב ונברך דאכילתו לא מצטרפת ורק הטיבול מצטרף] ובאמת ע"כ צריך לומר כן לדעת הגר"א ז"ל דרוצה להוכיח דלא צריך כזית ובב"י מובא בשם הכלבו דמסתפק בזה, דא"כ יקשה לשיטה זו הא דאמרינן אפי' לא טבל עמהם אלא בציר דלמה לי הציר תיפוק לי' משום הירק דטבל בהציר, איברא דאפשר לדחוק דאורחא דמילתא קתני והציר באמת אינו מועיל כלל מ"מ הוא דוחק, אבל אם נימא דשייך לקרות טיבול גם בלא דבר אחר א"כ מיושב בפשיטות, ודרך זה הוא נכון בדעת הרמב"ם דמשום זה גופא שינה ולא כתב כלשון הגמ' דטבל בציר דהוקשה לו דא"כ תיפוק לי' משום הירק ולזה מפרש דאכל ציר לבדו.

ומדי הזכירי את דברי ביאור הגר"א ז"ל אודיעו מה דתמוהים ונפלאים דבריו שכ' אבל צ"ע דאמרינן שם גרוגרת אחר והוא פחות מכזית כמ"ש בר"פ י' דשבת, ודבריו מרפסין איגרי דשם מבואר להדיא להיפוך דגרוגרת יותר מכזית ומשו"ה מבעי לי' בזרק כזית תרומה שמצטרף עם הפחות מכביצה לענין טומאה אי חשיב בשביל זה להתחייב בשבת או דילמא לענין שבת גרוגרות בעינן ואינו חייב אכזית ולפלא על מאור עינינו הגר"א ז"ל שיכתוב ראי' מהגמ' להיפוך מהמבואר שם. ומה שכ' הגר"א ז"ל שם על ד' המרדכי דמצריך כזית וכ' ע"ז ונראה שלמד ממש"ש ט' שאכלו כו' דמשמע שאינו חלוק מהן אלא במין שהוא אוכל, לפי דברינו יש להמרדכי ראי' מפורשת שרוצה לפרש טיבול כפשוטו וממילא לא מוכרח לו דין זה מהא דאפי' לא טבל עמהם אלא בצירוף וכנ"ל.

אכן עוד יש לתרץ דברי הרמב"ם אפי' אם נימא דגם הוא מצריך כזית ובפרט דלדעת הגר"א משמע כן גם בדברי הרמב"ם שאינו מחלק אלא במין המאכל וכתב שבעה שאכלו פת ושלשה אכלו עמהן ירק או ציר וסתמו כפירושו שהשיעור שוה לשניהן, בכ"ז נוכל ליישב דברי הרמב"ם ונאמר דהרמב"ם לשיטתו דסובר דמתי' צריך כדי שתיית רביעית ואכילה כדי אכילת פרס ולכן מיושב מה דכתב הרמב"ם אכל ציר דהיינו היכי שהציר הוא עבה ואפשר כגון שעירב בו קרבי דגים כדאמרינן בעירובין כ"ח וכיון דסגי בכדי אכילת פרס ואוכל מעט מעט לא הוי שלא כדרכו, אבל במתני' דיומא דתנן שתה ציר דמיירי לשיטת הרמב"ם דשתה מלא לוגמיו כדי שתיית רביעית הוא בבת אחת שאין דרך לשתות ציר חזק הרבה בב"א הוי שלא כדרכו ופטור, ומדוייק היטב מה דשינה הרמב"ם וכתב אכל ציר אף דציר דרכו בשתי' כדתנן במתני' דיומא, וממילא מיושב מה דעמד ע"ז כתר"ה מה דהשמיט המחבר לשון הרמב"ם וכתב טבל בציר ולפי דברינו א"ש

דהמחבר לשיטתו דכתב בהל' יוהכ"פ סי' תרי"ב שני הדעות דעת הרמב"ם דבשתי' הוא שתיית רביעית ודעת הטור בשם הראב"ד דגם בשתי' הוא בכדי אכילת פרס, ולא הכריע, א"כ לשיטת הראב"ד א"א לומר דאוכל ציר יצטרף לזימון דהא גם בשתה ציר נמי סגי בכא"פ וא"כ מוכח ממתני' דגם בכא"פ אין דרכו ולכן לא נכנס כאן המחבר במחלוקת וכ' לשון הגמ' טבל בציר, והדברים מאירים ב"ה.

והנה לכאורה יש לעורר על מה שהבאתי למעלה מד' הגמ' דשבת דמעט חומץ אורחי' במקום טיבול מהא דאמרינן ביומא פ"א אימור דאמרי אנא פורתא טובא מי אמרי ומוכח דפורתא נמי לא אורחא, אכן באמת לפי גירסתנו ע"כ דהך פורתא הוא ג"כ כשיעור מלא לוגמיו דהא לא אמר אלא דיעבד והיינו לענין חיוב, וטובא הוא יותר, והרמב"ם לא פסק כגירסא זו וכ' הב"י שלא הי' גורס כן, ומצאתי בדקדוקי סופרים שבכ"י אחד לא נמצא הגירסא, אך עוד אפשר לומר דביוה"כ דלא שייך אכילה לא שייך גם דרך טיבול כיון דאינו רוצה לעבור ולאכול, ויש לעיין מהא דאמר בשבת דקי"ב המובא למעלה מדלפני טיבול וכו' ואינו מוכרח, ויש לחלק.

ומדי עייני בהך דינא דשיטת הרמב"ם דשתיה צריך כדי שתיית רביעית והטור בשם הראב"ד דסגי בכא"פ והר"ן הביא ראיה לזה מדין פסול גוי' דסגי בכא"פ וכתב המ"מ דהרמב"ם פסק ג"כ לדין פסול גוי' דסגי בכא"פ, ותי' המ"מ דבפסול גוי' החמירו, ולי הי' נראה ליישב בסברא דדיני שיעורי אכילה ושתיה לענין יוהכ"פ או ברהמ"ז וכה"ג הוא על דרך אכילה או שתיה אם חשיב אכילה אחת, אבל לענין פסול גוי' לכאורה יש להבין דדין טומאה הא אינו דין עונשין או חיוב ולא שייך שמעשה אחת יגרום שאחר שיעשה מעשה השני' יטמא וא"כ איך שייך צירוף במה שאכל וחזר ואכל או שתה וחזר ושתה ואף דאין להקשות על גזרה דרבנן מ"מ לא מסתבר דחכמים יגזרו טומאה שלא בדרך וסדר דין טומאה דאורייתא, ולכן נראה דדין פסול גוי' הוא שהאוכלים הבאים בגופו או המשקים הבאים בגופו יטמאו אותו וזהו פסול גוי', ואף דבעלמא קיי"ל דטומאה בלועה אינו מטמאה זה לא קשה דחכמים יגזרו טומאה כמו דאין אוכל מטמא אדם מדאורייתא, נמצא דלא מעשה האכילה הוא המטמא אלא דהאוכלים והמשקים במעיו מטמאים אותו, ואף דטעם הטומאה הוא דזימנין דאוכל אוכלים טמאים ושתי משקין דתרומה זהו רק טעם להגזרה אבל עיקר הגזרה הוא פסול גוי' דהאוכלים מטמאים את גופו, ונמצא לפ"ז הא דאינו מצטרף יותר מכדי אכילת פרס הוא משום דבאמת אמרינן בפסחים גבי פרה ששתתה מי חטאת דבמעי' אינו מטמא אפי' טומאה קלה דהוי משקה סרוח וא"כ לכאורה איך אפשר דהאוכלים והמשקים יטמאו אותו במעיו, אבל באמת

לא קשה דהטעם הוא דילפינן מאשר ישתה כיון דאינו ראוי לשתיה אבל לגבי דידי' הא ראויים להיות נהנה בשביעתו מהם ואינו שייך לגבי עצמו שיקרא משקה סרוח ומשו"ה אפשר שיטמאו אותו טומאת גוי', אלא דמ"מ אפשר דדוקא עד כדי אכילה דשייך עכ"פ גדר צירוף ואף דבשתיה קיי"ל כדי שתי' ולא כא"פ מ"מ כיון דעיקר טעמא דאכילה הוא כא"פ ושתי' הוא כדי שתי' משום דכן דרך בנ"א דאכילה מתמשך ושתי' אינו מתמשך.

הלכה י

שלשה שאכלו כאחד אינן רשאין ליחלק וכן ארבעה וכן חמשה, וששה יש להם ליחלק עד עשרה, מעשרה ולמעלה אינם רשאים ליחלק עד עשרים שכל זמן שיחלקו ותהיה ברכת הזימון לכל חלק וחלק כזימון הכל יש להם ליחלק. שלשה בני אדם שבאו משלש חבורות של שלשה שלשה אינן רשאין ליחלק, ואם כבר זימן כל אחד ואחד מהן בחבורה שלו רשאין ליחלק ואינן חייבין בזימון שכבר זימנו עליהן, שלשה שישבו לאכול פת אע"פ שכל אחד ואחד אוכל משלו אינן רשאין ליחלק.

השגת הראב"ד שלשה בני אדם כו' עד שכבר זימנו עליהם, כתב הראב"ד ז"ל לא זימן ממש אלא אפילו זימנו עליו בני חבורה על כרחו פרח זימון מינייהו ואפילו אכלו שלשתן אחר מכאן לפי שאלו השלשה לא נועדו יחד תחלה עכ"ל.

שלשה שאכלו כאחד אינן רשאין ליחלק, משנה היא בדף נ' ע"א ובגמ' פריך מאי קמ"ל תנינא חדא זימנא ג' שאכלו כאחת חייבין לזמן הא קמ"ל כי הא דאמר ר"א אמר שמואל ג' שישבו לאכול כאחת ועדיין לא אכלו אינן רשאין ליחלק, לישנא אחרינא הכי קתני ג' שישבו לאכול כאחת אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אינן רשאין ליחלק, ובתוס' מ"ה ע"א הביאו מהירושלמי דפריך הכא את אמרת אין רשאין ליחלק והכא את אמרת חייבין לזמן, ומשני שמואל כאן בתחלה כאן בסוף איזהו בתחלה ואיזהו בסוף פליגי בה תרי אמוראי חד אמר נתנו דעתם לאכול זהו בתחלה אכלו כזית זהו בסוף וחד אמר אכלו כזית זהו בתחלה נתנו דעתם לאכול זהו בסוף, ופירשו בתוס' קו' הירושלמי דפריך הכא את אמרת דאין רשאין ליחלק דמשמע אם גמרו אכילתן יחד אינן רשאין ליחלק והיינו דדין חיוב זימון הוא בשעת חלות ברהמ"ז אבל האחד רשאי לגמור סעודתו ולברך קודם חבירו, וחייבין לזמן משמע דחובת הזימון עליהם גם מקודם ואינן רשאין לגמור סעודתן זה בלא זה, וע"ז משני ללישנא קמא דנתנו דעתם זהו בתחלה דהיינו שהתחילו מתחלה לאכול ביחד אז ודאי חובת הזימון עליהם אף קודם שגמרו אבל אכלו כזית זהו בסוף והיינו דאם האחד התחיל קודם חבירו בכזית אז דוקא אם גמרו סעודתם יחד אינן רשאין ליחלק אבל רשאין לגמור זה בלא זה ולברך, והנה בתוס' לא פירשו הלישנא

בתרא דקאמר איפכא דאכלו כזית זהו בתחלה ונתנו דעתם זהו בסוף דודאי אין לפרשו כפירושו ללישנא קמא דהא כ"ש בהתחילו לאכול ביחד דחייבים לזמן, ונראה דללישנא בתרא הכי פירושו אכלו כזית דהיינו אכלו יחד כזית זהו בתחלה וחייבין לזמן אבל נתנו דעתם לאכול ולא אכלו יחד אלא כל אחד אכל אח"כ לעצמו אז אינן רשאין ליחלק אלא כשגמרו לאכול יחד.

והנה הרי"ף גורס בגמ' לקמן שלשה שישבו לאכול כאחת אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מככרו אינן רשאין ליחלק, וע"כ דהרי"ף אינו מפרש הירושלמי כפי' התוס' דאם נימא דפירושא דאינן רשאין ליחלק הוא כמש"כ התוס' א"כ יהי' מוכח מכאן דאפילו ישבו לאכול כאחת ואכלו רשאין ליחלק קודם שיגמרו וא"כ במאי מוקים מתני' דקתני דחייבין לזמן, אלא דבאמת יש לומר דבגמ' דידן אינו מחלק בין שני לשונות המשנה ופריך רק תנינא חדא זימנא.

והרא"ש נראה דאינו מפרש קושיית הירושלמי כפירוש התוס' דמדייק לישנא דחייבין לזמן ואינן רשאין ליחלק דלפי"ז מוכח דפעמים חל חובת הזימון דוקא בשעת ברהמ"ז ופעמים קודם ברהמ"ז, אלא דקושיית הירושלמי היא כמו קושיית הבבלי דמאי קמ"ל תנינא חדא זימנא, ולפי"ז פירוש הרא"ש בתי' הירושלמי כאן בתחלה כאן בסוף נראה דכונתו דאין נ"מ לדינא בין בתחלה לבין בסוף אלא דתרי דיני הוי והיינו דבין בתחלה ובין בסוף אינן רשאין ליחלק וקמ"ל משנה יתירה דאף בסוף אינן רשאין ליחלק, ולישנא קמא נתנו דעתם זהו בתחלה היינו אף שלא אכלו ביחד אלא רק נתנו דעתם לאכול חייבין לזמן, ואכלו יחד כזית אף שבתחלה לא קבעו עצמן לאכול ביחד ובשעת הברכה לא אכלו יחד ורק אחר הברכה קבעו סעודתם ביחד בזה ג"כ חייבין לזמן, ולישנא בתרא ס"ל דבתחלה היינו היכי דרק נתנו דעתם לאכול ביחד ולא אכלו בעינן דעכ"פ בעת ברכת המוציא היה קביעתם ביחד ולאפוקי מלישנא קמא דנתנו דעתם לאכול אע"פ שלא ברכו ברכת המוציא חייבין בזימון, והא דקאמר אכלו כזית זהו בתחלה לאו דוקא הוא, וגמרו לאכול זהו בסוף (כן גירסת הרא"ש בירושלמי בלישנא בתרא גמרו לאכול ולא נתנו דעתם כגי' התוס') והיינו אף דלא התחילו לאכול ביחד וכמו ללישנא קמא, ומפרש הרא"ש גמ' דידן דאמר שלשה שישבו לאכול דהיינו דהתחילו לאכול וכלישנא בתרא בירושלמי דבעינן קביעות בברכה דוקא, ומש"כ הרא"ש דלשון הירושלמי לא משמע כפירוש הרי"ף, משום דלגירסת הרי"ף הריבותא היא אע"פ שכל אחד אוכל מככרו, וא"כ אין כאן רבותא כלל לגבי מתני' דהא מיירי שישבו לאכול כאחת וגם אכלו ביחד אלא שכל אחד אוכל מככרו ולפי ד' הירושלמי איכא עכ"פ רבותא דלא בעי אכילה

גמורה ובאכילה גמורה לא בעי ישבו לאכול כאחת, ובתר"י מפרש ג"כ ד' הירושלמי כהרא"ש אלא שהוא סובר דבגמ' דידן דאמר ישבו לאכול כאחת נמי צריך לפרש אפילו לא ברכו המוציא בקביעות וכמ"ד נתנו דעתם זהו בתחלה, ודייק לישנא דישבו לאכול דמשמע רק ישבו ולא אכלו.

והרשב"א מפרש בגמ' דידן שישבו לאכול שהתחילו לאכול אלא דלא אכלו כזית ומפרש הירושלמי דנתנו דעתם לאכול דכונתו ג"כ שהתחילו לאכול דוקא אלא דלישנא בתרא סובר דבעינן דוקא אכילת כזית ביחד, ובלישנא בתרא גמרו לאכול זהו בסוף הריבותא היא ג"כ דלא בעי ישבו לאכול כאחת, וכמש"כ הרא"ש, ולפי"ז מש"כ הרא"ש בריש הפרק בשם הרר"י דדוקא ישבו לאכול כאחת חייבין בזימון אבל אם התחילו כל אחד לעצמו ואח"כ קבען עצמן ביחד לא נצטרפו ורשאין ליחלק אינו כשיטת הירושלמי אלא כדעת הרי"ף, והרמ"א שחולק עליו שם הולך בשיטתו דאינו מפרש כהרי"ף אלא כגירסת הגמ' שלנו וכפי' ר"ה גאון ז"ל שהביא הרשב"א.

ובדעת הרמב"ם שכתב כהרי"ף שלשה שישבו לאכול פת אע"פ שכל אחד אוכל משלו נראה דסובר דגם במשנה ראשונה איכא רבותא דמתחלה כתב בהלכה ב' שלשה שאכלו פת כאחד חייבין לזמן ובהלכה י"א כתב שלשה שישבו לאכול פת אע"פ שכל אחד אוכל משלו, ולכן נראה דהרמב"ם סובר דהך רבותא דשמואל דאע"פ שכל אחד אוכל מככרו נצטרפו לזימון ואינן רשאין ליחלק היינו דוקא היכי שישבו לאכול כאחת אבל אם נצטרפו אח"כ וכל אחד אוכל משלו רשאין ליחלק, אבל אם אכלו פת כאחד אפילו לא ישבו מתחלה ורק נצטרפו אח"כ סובר הרמב"ם דחייבין בזימון וזהו דין משנה ראשונה, וכן יש לומר נמי לדעת הרי"ף, ונמצא לפי"ז דלדעת הרמב"ם אם אכלו פת כאחד אפילו לא קבעו עצמן בתחלה ביחד וגם לא גמרו ביחד דדין גמרו לא נזכר ברמב"ם כלל אלא דמכיון שאכלו פת כאחד אינן רשאין לחלק ולא בעיין לא התחילו לאכול ביחד ולא גמרו ביחד, אבל אם כל אחד ואחד אוכל מככרו בעינן דוקא ישבו לאכול כאחת, ובטעמא דמילתא נראה דהיכי דאוכלין ביחד ואינן אוכלין כל אחד מככרו הוי האכילה גופה צירוף דעיקר מה דבעינן ישבו לאכול כאחת היינו דבזה הוי זימון וצירוף יחד ונתחייבו בברכת הזימון וה"נ מהני אכילתם ביחד, ועפי"ז אין צריך לומר דבזה שאני היכי שלא ישבו לאכול בתחלה אלא דא"צ הזמנה כיון שהוא מפת אחד וצ"ע בזה.

והנה בתוס' דף מ"ב ע"א בד"ה הסבו ובע"ב בד"ה עשרה כתבו דדין הסבו או ניזול וניכול לחמא בדוך פלן הוא בין לענין ברכת המוציא ובין לענין ברהמ"ז, אכן מדברי הרמב"ם שכתב דין שלשה שאכלו כאחד ואח"כ כתב שלשה שישבו לאכול פת אע"פ שכל אחד

אוכל מככרו מוכח דמקודם לא בעינן ישבו לאכול כאחד וכנ"ל משום שאכלו פת כאחד דהיינו שאכלו מפת אחד בשותפות דזהו בעצמו הוי צירוף לענין ברהמ"ז ולפי"ז נראה דלא בעינן לענין ברהמ"ז דין הסבו, וגבי ברכה ראשונה תנן בהדיא וכ"פ הרמב"ם בפ"א הל' י"ב שאם לא נתכוונו לאכול כאחד אע"פ שאוכלין מככר אחד כל אחד מברך לעצמו אבל לענין ברהמ"ז כיון שאכלו מפת אחד הוי צירוף, אבל קשה דמעובדא דתלמידי דרב דאמרינן בגמ' שם בתר דכרכי יתבי וקמיבעיא להו מוכח כד' התוס' דגם לענין ברהמ"ז בעינן הסבו דוקא, ואולי לא גריס הרמב"ם בגמ' בתר דכרכי ומיבעיא להו לענין ברכת המוציא, ולכאורה מוכח מדברי הרשב"א דלא גריס בתר דכרכי דהקשה שם על פירושו של ר"ה גאון דהסבו היינו שישבו סביב הלחם דא"כ מאי מצטערי תלמידי דרב דדלמא הסבו דוקא הו"ל ליישב סביב הלחם וע"כ משום דלא היו להם מטות ליסב לכן הצטערו הרי משמע דאיירי לפני האכילה, ואף דאפשר קושיית הרשב"א דהכי פריך כיון דלא ידעי הו"ל לכתחלה ליסב, אבל לפי"ז אינו מכוון לשונו שם שכתב מאי מספקא להו ניזול וניכול כהסבו דמי או לא ליתבו להו סחור סחור ומוכח מדבריו שמקשה דהא יש להם עצה עכשיו, אח"כ מצאתי דבתר"י מוכח להדיא דלא גרס בתר דכרכי והביא שם דיש מפרשים דמתני' איירי רק לענין ברכת המוציא.

ובאמת יש להוכיח כן מהא דכתב הרמב"ם בהל' ט' דשנים שאכלו וגמרו מלאכול ובא שלישי ואכל אם יכולין לאכול עמו כל שהוא ואפילו משאר אוכלין מצטרף עמהם, ומבואר כן בגמ' מ"ז ע"א, והרי הכא הא לא נצטרפו דהא אין במחשבתם לאכול עוד, ואולי יש לדחות דאכתי כל זמן שלא ברכו יש להם קביעות סעודתם, ומ"מ הוא דחוק, אבל אם נימא דהעיקר צירוף הוא במה שאוכל יחד עמהם מהסעודה וזהו המצרף ניחא שפיר, ורק דאם גמרו ואינם יכולים לאכול עוד אינו מצטרף.

ונמצא דבעיקר דינא אי בעינן נצטרפו בתחלת הסעודה מוכח מדברי הרמב"ם דאפילו אם נצטרפו אח"כ אלא דאכלו מפת אחד אין רשאין ליחלק, ואפי' אם לא נימא דחלוקי ההלכות ברמב"ם אינו לענין דין הסבו כמש"כ מקודם אלא לענין דין קביעות ליישב בכונה יחד דבאכלו כאחד מפת אחד אין צריך כונה, מ"מ באמת גם מעיקר הלשון מוכח כן דכיון דכתב מתחלה רק לשון המשנה שאכלו כאחד ולא שישבו לאכול מוכח דלא בעינן ישבו ביחד וממילא לא איכפת לן אם אכלו מתחלה זה בפני עצמו וזה בפ"ע דמ"ש כיון דעכ"פ אח"כ נצטרפו, וגם בדין השני בישבו לאכול כאחת דבזה עיקר הקביעות הוא מצד ישיבתם יחד נראה ג"כ דאין נ"מ אם אכלו מקודם או לא אם באמצע ישיבתם נתכוונו ליישב ביחד כאחד וכגון אם נתקרבו על שולחן אחד, ואפשר דבזה לא ניכר

הקביעות רק בתחלת הסעודה וצ"ע.

אחר כתבי דברי אלה מצאתי בשבלי הלקט הל' ברכות סי' קס"ב (כפי הגירסא מכי"ב המובא בהערה) שכ' להדיא דלענין ברהמ"ז לא בעי הסבו.

ב) **ועתה** נבאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, והנה בגמ' נ' ע"א אר"ה דג' שבאו מג' חבורות אינן רשאין ליחלק ואמר רבא דלא אמרן אלא דלא אקדימו הנך ואזמין עלייהו בדוכתייהו אבל אזמין עלייהו בדוכתייהו פרח זימון מינייהו, ופירש"י אבל אזמין עלייהו כגון שנצטרפו אלו עמהן לזימון כדאמר לעיל קורין לו ומזמנין עליו וברכו החבורות ואלו לא היו שם אלא כדי נברך וברוך הוא ועכשיו הם באים לברך לא מזמני דפרח מינייהו חובת זימון ותו לא הדר עלייהו, והתוס' פירשו שכל אחד מהשלשה הפסיק לשתים שהיו מסובין עמו עד הזן פרח חובת זימון מעליהם כלומר פטורין מן הזימון ורשאין עתה ליחלק, ומבואר דלדעת רש"י פרח זימון מינייהו היינו דאין עלייהו דין זימון ואינן יכולים לזמן כיון שכבר זימנו עליהם והתוס' סברי דפטורין מן חובת זימון ורשאין ליחלק מכיון שכבר זימנו אבל יכולים עתה לזמן, ובפשוטו היה נראה דפלוגתת רש"י ותוס' תלוי בפירושם בהא דג' שבאו מג' חבורות דרש"י פירש שלא אכלו ביחד אחר שנצטרפו ולכן סובר דאין דין זימון כלל דעל האכילה הקודמת כבר זימנו עליהם, ולפי' התוס' איירי דאכלו אח"כ ביחד לכן פירשו דפרח מינייהו חובת זימון אבל יכולים לזמן כיון שאכלו אח"כ ביחד אבל הרא"ש מפרש לפירוש רש"י דמיירי ג"כ שאכלו אח"כ ביחד ומ"מ אינן יכולים לזמן דפרח זימון מינייהו אפילו על מה שאכלו אח"כ כיון דזימנו כבר על תחלת סעודה, והב"ח בסי' קצ"ג הרגיש בזה דהתוס' והרא"ש חולקין בזה וכתב דהרמב"ם סובר נמי כשיטת התוס' מדכתב ורשאין ליחלק ואינן חייבין בזימון מוכח דרשאין ליחלק אבל רשאין גם לזמן ודבריו נכונים וכ"כ הלח"מ, והנה לפמש"כ דעיקר החילוק בין פירש"י לתוס' הוא משום דלדעת רש"י איירי שלא אכלו אח"כ ולפי' התוס' אכלו אח"כ ואיברא דדעת הרא"ש דאי אזמין עלייהו פטורין לגמרי אף שאכלו אח"כ אבל לשיטת התוס' נראה דדוקא שאכלו אח"כ ביחד ואז רשאין לזמן משום דנצטרפו אח"כ בסעודה.

אכן מד' הרמב"ם מוכח דמיירי דלא אכלו אח"כ ביחד, והראב"ד השיג ע"ז וסובר דאף אם זימנו עליו בע"כ ואפי' אם אכלו שלשתן אח"כ ביחד פרח זימון מינייהו, וכתב הכ"מ דאף דעת הרמב"ם כהראב"ד ומפרש דמש"כ הרמב"ם ואם כבר זימן כל אחד ואחד היינו שזימנו עליו בע"כ והוא לא היה רוצה להפסיק ודבריו תמוהין דהא הרמב"ם כתב להדיא בהל' י"ג דהא דקוראין לו ומזמנין עליו היינו כדי שיכוין לשמוע מה שהן אומרים וא"כ

פשוט דאם אינו רוצה לענות להם אינם יכולים לזמן עליו, והראב"ד ע"כ מוכח דחולק בזה וסובר דגם זימון בע"כ מהני ואף אם לא יענה עמהם, וכן מה שכ' עוד הכ"מ דע"כ גם לדעת הרמב"ם צריך לפרש דג' אלו גמרו סעודתן יחד דאלא"ה היאך שייך לומר בהיכי דלא זימנו עליהם דאינן רשאין ליחלק הא ודאי אין זימון אלא במקום ברכה וכל אחד צריך לחזור למקום שאכל ולברך ואין לומר דמיירי כשחבורות רואות זו את זו דא"כ הו"ל כחבורה אחת ופשיטא דאי לא אזמון עלייהו שאינן רשאין ליחלק, הנה באמת אין הכרח בזה כלל דכבר תי' המפרשים דמיירי שאכלו כל אחד במקום זה אבל לא ביחד, (עיין בב"י ובב"ח סי' קצ"ג) ואמנם תי' זה לא משמע בלשון הרמב"ם דלא משמע דאיירי שאכלו יחד, ועוד דלפי"מ שבארנו למעלה לדעת הרמב"ם נמצא דאם אכלו ביחד לא צריך כלל קביעות לגבי ברהמ"ז, אכן באמת לא קשה כלל דהא מצי שפיר לאוקמי שאוכלין בבית אחד והיו ג' חבורות ולא ראו זו את זו דלענין דין דצריך לחזור למקומו משמע דהוי כמו שינוי מקום דהוא דוקא מבית לבית ואפי' אם נימא דצריך ד' אמות מ"מ משכחת שפיר דמקודם היו רחוקים זמ"ז יותר מד' אמות ולא ראו זא"ז ועכשיו קבעו עצמם במקום ממוצע והוי פחות מד' אמות ממקומו של כל חבורה.

ע"כ הפשוט דהרמב"ם אינו סובר כדעת הראב"ד, וסובר דאף אם זימנו עליהם כיון שזימנו עצמם לברהמ"ז ביחד יכולים לברך בזימון אלא דרשאין ליחלק, והא דהקשה הרא"ש דאם לא אכלו אח"כ א"כ לא הוי רבותא אם זימנו עלייהו כיון שהם בעצמם זימנו היכי ס"ד שיזמן עוד הפעם, נראה בזה ע"פ מש"כ מכבר דבאמת יש שני דינים בזימון דין דחייבין לזמן היינו מה שנתחייבו לברך ברכת הזימון ודין דאינן רשאים ליחלק היינו דמחויבים לברך בצוותא דאחד יברך והשאר ישמעו, ולפי"ז פשוט דאף אם זימנו עלייהו ויצאו בברכת הזימון אבל אכתי לא יצאו בדין ברכת המזון ביחד ומ"מ אשמעינן דכבר זימנו עלייהו ונצטרפו לחבורות בברכת הזימון שוב אינם יכולים להצטרף זל"ז לדעת רש"י, ועפי"ז נאמר נמי לדעת הרמב"ם דסובר באמת דאינם מחויבים להצטרף ורשאין ליחלק אבל יכולים להצטרף ולברך בזימון היינו משום דדין זימון שייך לברהמ"ז ובזה לא יצאו י"ח, והא דאינן רשאין ליחלק כשלא זימנו עלייהו היינו משום דבקביעות הראשונה לא הוקבעו אלא לברך ביחד שיהיה ברהמ"ז של שלשה אבל לא שיברכו ויזמנו אלה השלשה ביחד וכיון שעשו חבורה חדשה הרי חל גם עליה דין זימון, [וזה מתאים יותר עם מש"כ לעיל דשיטת הרמב"ם הוא דלא צריכנן הסבו או ניזול ניכול לחמא לענין ברהמ"ז אלא כיון שאכלו ביחד נצטרפו, אבל הך תליא אינו מוכרח] ולפי"ז צריך לומר דמש"כ הרמב"ם רשאין ליחלק דמוכח מזה דרשאין שלא ליחלק ולזמן יחד

הוא דוקא לענין דין ברכת המזון ביחד דיכול אחד להוציא שלשתן בברהמ"ז והיינו דרשאין לא ליחלק לענין מה דאכתי לא פטרו עצמן ולא אמרינן דהוי כמו לא נצטרפו כלל דמצוה ליחלק, אבל לענין דין ברכת הזימון כיון שכתב הרמב"ם אינם חייבים לזמן ממילא שמעינן דאין רשאין לזמן בברכה דהוי ברכה לבטלה מכיון דאינם מחויבים בה משום דכבר זימנו עליהן.

ואפשר לומר דגם זה אינו מוכרח אלא דרשאין לזמן גם בברכת הזימון, דלמש"כ לקמן בפ"ז הל' ו' סובר הרמב"ם דהא דאחד מפסיק לשנים היינו דמפסיק לגמרי ואינו אוכל עוד ומשום דמחויב לברך ברהמ"ז ביחד, ואף שבארנו דמצד חובתו דידיה בזימון אינו מחוייב להפסיק כיון שרוצה לאכול עוד אלא כיון דמצדם מחויבים בזימון צריך להפסיק והוא דין מהל' ד"א, מ"מ לא אשכחן לשיטת הרמב"ם שיברך ברכת הזימון ושיאכל אח"כ דבאמת עיקר פירוש דזימון הוא מה שמזמנים עצמם לברך ברהמ"ז, והא דכתב הרמב"ם גבי יצא לשוק דקרו ליה ועני ויוצא בברכת הזימון והוא מברך ברהמ"ז אח"כ היינו משום דהזמינו עצמם ביחד לברך וגם השלישי גמר סעודתו, ורק שהוא ממתין לברך ומברך אח"כ, עפי"ז נוכל לומר דסברת הרמב"ם דרשאין ליחלק ורשאין להצטרף היינו דכיון דעכ"פ כולם הלכו באופן שיברכו ברהמ"ז של זימון ושאחד יברך לכולם ולכן אף דאם יחלקו את עצמם מהחבורות יהיה נחשב ברהמ"ז דכל אחד כמו שהוא גמר ברהמ"ז של החבורה שלו ולכן רשאין ליחלק, אבל אם רצונם להצטרף אז יהיה נחשב צירוף אחר וצירוף זה חשיב לענין דין שאחד יברך לכולם, ולפי"ז יש סברא דיכולים גם לזמן בברכה עוד הפעם דעיקר הזימון הוא ההתועדות לברך ברהמ"ז וגם ע"ז נתקן ברכה של ברכת הזימון וכיון שמתועדים עכשיו מחדש לברך ביחד רשאין לברך ברכת הזימון, ועוד אפשר דמה דרשאין לזמן בברכה היינו דוקא בחבורה של שלשה דמה דאמר ברכת ברוך שאכלנו משלו שני פעמים אין בזה משום ברכה לבטלה כיון דאין בה שם ומלכות.

עכ"פ נתברר דלשיטת רש"י אין צריך לחדש דמיירי שאכלו אח"כ ביחד וכמו דמפרש הרא"ש דאף שכבר זימנו עלייהו איכא רבותא לענין ברהמ"ז ביחד דרשאין ליחלק ופרח חובת זימון וגם לענין ברכת הזימון נמי איכא רבותא למש"כ, ודעת רש"י שאין רשאין להצטרף ולזמן וזהו דוקא בשלא אכלו אח"כ ביחד אבל אם אכלו אח"כ אפשר דרש"י מודה דרשאין לזמן, והתוס' דמפרשי דאיירי שאכלו אח"כ לכן פירשו דרשאין ליחלק קאמר אבל רשאין גם להצטרף ולזמן, ודעת הרמב"ם אינו כד' התוס' אלא אף בשלא אכלו אח"כ רשאין להצטרף לענין דין ברהמ"ז דאחד מברך לכולם, ואפשר דמברכים גם ברכת הזימון וכמש"כ.

ותר"י כתב דמאי דאמרינן אבל קדימו הנך ואזמינהו עלייהו פרח זימון מינייהו היינו שזימנו עמהם ממש והריבותא דרבא הוא משום דמאי דאמרינן דשלשה שאכלו ויצא אחד מהן לשוק קורין לו ומזמנין עליו היינו שהם יצאו בזימון אבל העונה אינו יוצא בזימון שלא נתכוין לצאת אלא שקראו אותו האחרים לפטור את עצמן, ואע"ג דאמרי' דשלשה שאכלו אחד מפסיק לשנים ונפטרו שלשתן בזימון זהו מפני שעומד עמהם אבל בכאן שאינו עומד עמהם אע"פ שהאחרים נפטרים עמו בזימון הוא עצמו לא יצא ידי מצות זימון, ופירוש זה הוא כעין תי' שכתב הראב"ד אלא דהראב"ד לא רצה לחדש דבהא דקורין לו ומזמנין עליו דהוא עצמו אינו יוצא בזימון ולכן הוצרך לפרש דמיירי שזימנו עליו בע"כ, ותר"י סובר דאפי' זימנו עליו מדעתו הוא עצמו אינו יוצא בזימון כיון דהוא שלא במקומו, ולכאורה אינו מובן הסבר שיטתו לחלק בין עמד במקומו לשלא במקומו דמה בכך שאינו במקומו דהא אפילו ברהמ"ז גופא אם יברך שלא במקומו יצא ורק דלכתחלה צריך לברך במקומו, ונראה דההסבר הוא כמש"כ לדעת הרמב"ם דעיקר דין זימון הוא ההזמנה לברהמ"ז וסובר תר"י דכיון דאינו עומד במקומו ואינו ראוי עכשיו לברך אינו שייך בזימון ואינו יוצא בברכת זימון ואף דבמפסיק לשנים כתב שיוצא בזימון אפי' אם בדעתו עוד לאכול ולא לברך בזה כתב לחלק דהכא הוא במקומו וראוי עכשיו לברך שייך בתורת זימון משא"כ בשלא במקומו דאינו ראוי לברך, והנה ממש"כ הרמב"ם בהלכה י"ג דבקורין לו ומזמנין עליו יצא ידי חובתו מבואר דלא ס"ל כסברת תר"י.

הלכה יב

שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין לזימון אחד ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן, ואם יש שמש אחד ביניהם שהוא הולך ומשמש מחבורה זו לחבורה זו מצטרפין לזימון, אע"פ שאין מקצת אלו רואין את אלו והוא שישמעו שתיהן כל דברי המברך בביאור.

יש לעיין בהא דאמרינן דמצטרפין לזימון אחד בכגון שמקצתן רואין זא"ז אי כשיש שמש ביניהם אם מצטרפין דוקא בשיש בכל חבורה וחבורה כדי זימון או דמצטרפין לחבורה אחת אף דאין בכל חבורה כדי זימון, ומצאתי שהאריך בזה בביאור הלכה במ"ב בסי' קצ"ה ע"ש, ויש להוכיח דמצטרפין לגמרי מדאמר בגמ' בערכין דף ד' ע"א גבי הכל מצטרפין לזימון כגון שאכלו כהנים קדשים וזר חולין וע"כ שאכלו כל אחד בפני עצמו דהא אסור להביא חולין בעזרה וע"כ דכיון דרואין זה את זה מצטרפין, אך בתוס' בב"ב דף פ"א ע"ב כתבו דמותר להביא חולין בעזרה בדבר שאין בו משום הקרבה, ועוי"ל דכהנים שאכלו קדשים היינו חזה ושוק דנאכלין בכל העיר.

פרק ו

הלכה כ

צריך אדם לנגב את ידיו ואחר כך יאכל וכל האוכל בלא ניגוב ידים כאוכל לחם טמא, וכל הנוטל ידיו באחרונה מנגב ואח"כ מברך ותכף לנטילת ידים ברכת המזון לא יפסיק ביניהם בדבר אחר אפילו לשתות מים אחר שנוטל ידיו באחרונה אסור עד שיברך ברכת המזון.

הנה בגמ' נ"ב ע"ב אמרי ב"ה לב"ש ד"א תכף לנט"י סעודה, ולכן עדיפא למזוג הכוס תחלה ואח"כ נט"י, והרמב"ם השמיט הלכה זו וכן השמיטו הרי"ף, והטור בסי' קס"ו כתב בשם רבינו יואל שאין לחוש על הפסק בין נטילה להמוציא כיון שהשולחן לפניו ודעתו לאכול לא חשיב היסח הדעת וההיא דתכף לנטילה ברכה מפרש לה על מים אחרונים וכן פירש הרי"ף והרמב"ם ז"ל עכ"ל, וכתב הב"ח בטעמא דדחו הראשונים ברייתא זו מהלכה משום דבדף מ"ב ע"א אמר רב דשלש תכיפות הן וחשיב תכף לנט"י ברכה דמפרשי לה לענין מים אחרונים וברהמ"ז וכיון דלא חשיב רב נמי הא דתכף לנט"י סעודה מוכח דלית לן הך תכף לנט"י סעודה, ואף דבתוס' תי' דמשום דשנוי במשנה לא חש למתני לא ניחא להו בהאי תירוצא.

והט"ז שם חילק בין דין תיכף לנט"י ברכה ובין תיכף לנט"י סעודה דלענין הפסק ולישב בטל אמרי' דיש איסור לעשות כן במים אחרונים דומיא דשאר תכיפות דחשיב שם תכף לסמיכה שחיטה ותכף לגאולה תפלה דבאלו יש איסור אפילו בלא עשה שום מעשה ויושב בטל משא"כ בתכיפות דנט"י לסעודה אין איסור ביושב בטל אלא בעושה מעשה בינתיים וכמש"ה התוס' בפ' ע"פ, דדוקא מעשה רבה כגון מזיגת הכוס דצריך דקדוק הוי הפסק, ורבינו יואל דמתיר בהפסק בין נטילה להמוציא לא התיר אלא ליישב בטל אבל פשיטא דלא התיר לעשות איזה מעשה בינתיים, והנה לפי ד' הט"ז לא יתיישבו ד' הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו הא דתיכף לנט"י סעודה, ואף דהביא הרי"ף הא דמוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים הא בודאי ליכא למילף מינה דהא לב"ה איכא טעמא אחרינא משום דמותר להשתמש בכוס שאחוריו טמאין ואיכא למיחש שיטמא הכוס את הידים, איברא דאפשר לומר דעכשיו שאין אנו נוהגין דיני טומאה וטהרה א"כ לאו טעמא הוא משום טומאה, וכיון דהרי"ף מפרש למתני' דהאי מוזגין את הכוס הוא כוס של קידוש ודלא כפיר"ת בפסחים ק"ו ע"ב דבחול מיירי א"כ ממילא שמעינן דתכף לנט"י סעודה, בכ"ז קשה דלא היה לו להשמיט הטעם דמפורש בברייתא דהא אנן לא נדע מעצמנו טעמא ונ"מ לשאר עסקים דאסור להפסיק בהם בין נט"י לסעודה, ועוד דהרמב"ם העמיד רק

סדר הדברים בסעודה ולא הודיענו שום מחלוקת בזה ומסדר הדברים אנו למדין דמוזגין את הכוס ואח"כ נט"י אבל מנ"ל למילף מזה דתכף לנט"י סעודה ולכן דעת הרמב"ם בודאי לא יתיישב לפי דרכו של הט"ז.

ולכן נראה דהנכון כדברי הב"ח דבכונה השמיטו הרי"ף והרמב"ם האי דינא וס"ל כד' רבינו יואל שכתב שאין צריך ליזהר להפסיק בין נטילה להמוציא, ובאמת דעיקר חידושו של הט"ז דבדין תכף לנטילה ברכה הוי הפסק אף היכי דיושב בטל לא נזכר כלל מזה ברמב"ם דאסור לישב בטל אחר מים אחרונים דהרמב"ם כתב ותכף לנט"י ברהמ"ז לא יפסיק ביניהם בדבר אחר אפילו לשתות מים מוכח מדבריו דלא כד' הט"ז דאסור להפסיק דוקא בדבר אחר כאכילה ושתיה עד שיברך ברהמ"ז ועיקר טעמא דהתם מפני שנתחייב לברך אסור לעשות מעשה אחר עד שיברך, וכן כתב הכ"מ דדוקא באכילה ושתיה אסור להפסיק ע"ש, (ובטעמא דגבי סילק פסק הרמב"ם בפ"ד הל' ז' דאסור רק לשתות בלא ברכה והכא אסור לגמרי אפי' בברכה נראה משום דשם לא הסיח אלא מסעודה ולא קבל עליו לברך ברהמ"ז ואם היו מביאין פירות היה אוכל אבל כיון שנטל ידיו כבר הפסיק לגמרי ונתחייב לברך) אמנם צריך ליישב לפי"ז למה דחו מהלכה סתם ברייתא דתכף לנט"י סעודה.

והנראה ליישב דהרמב"ם מפרש דהא דאמרי ב"ה תיכף לנט"י סעודה אין פירושו דזהו עיקר דינא והיינו דדינא הכי דתיכף לנט"י סעודה ולכן אסור למזוג הכוס בין נטילה לברכה, אלא דפירושו תיכף לנט"י סעודה היינו דלדידן נמצא דתיכף לנט"י סעודה, והוא דמעיקר הדין תלוי בהיסח דעתו ואם יהיה בזה היסח הדעת אסור ובלא היסח הדעת לא חשיב הפסק ומותר, ואמרו ב"ה לב"ש דההנהגה דידן דמוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים עדיפא טפי דהוי תכף לנטילה סעודה וליכא למיחש משום היסח הדעת וזהו מה דאמרי אפ"ה הא עדיפא טפי והיינו דלאו דינא קאמרי אלא דלדבריהם עדיפי טפי.

וביותר מוכח כן לשיטת הרמב"ם בפ"ז מה' אבות הטומאות ה"ב דכתב דמשקין טמאין אינן מטמאין את הכלים אלא שיהיו אותן משקין טמאין מחמת אב הטומאה דאורייתא או דרבנן, אבל משקין הבאין מחמת טומאת ידים אין מטמאין כלים, והראב"ד שם השיג ע"ז מסוגיא דידן דאמרי' גזירה שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס מחמת ידים ויחזרו ויטמאו את הכוס, עכ"פ לשיטת הרמב"ם דלב"ה משקין הבאים מחמת ידים אין מטמאין כלי נמצא דלדעת ב"ה ליכא חששת ב"ש כלל וא"כ מאי אמרי להו לדידכו דאמריתו אסור מ"מ הא עדיפא טפי דמה שייך לומר הא עדיפא כיון דסברי דמדין אסור להפסיק בין נט"י לסעודה, דבשלמא אי מודו לב"ש בהא דמשקין מטמאין כלי א"כ בדרך ב"ה נמי

איכא חששא שיטמאו הידים את הכלי ושייך לומר בזה דהא עדיפא אבל אי לצד ב"ה אין טענה כלל ובהא איכא איסורא מה שייך לומר הא עדיפא, ואין לומר דגם בזה אמרו ב"ה לטעמייהו דב"ש וכמש"כ הכ"מ [בשם] מהר"י קורקוס דא"כ כי היכי דאמרי ב"ה לדידכו דאמריתו אסור להשתמש כו' הו"ל למימר נמי ודאמריתו משקין הבאין מחמת ידים מטמאין כלי, וע"כ דבאמת ב"ה לית להו כלל דינא דב"ש לענין זה רק בהא דאסור אמרי להו אפי' אי חיישינן דבזה שייך להחמיר ולחוש משום נצוצות אף דב"ה לא חיישי מ"מ הא עדיפא, וא"כ לשון הא עדיפא לא שייך אלא אם נימא דפירושו דהנהגה שלנו נכונה יותר דבהא דמוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים עדיפא טפי דיהיה בזה תכף לנטילה סעודה ולא נצטרך לשמור מהיסח הדעת, אבל רק עדיפות איכא בזה ואין איסור בזה דבאמת לא אמרינן תכף לנט"י סעודה מן הדין מדלא חשיב לה בהדי ג' תכיפות.

ולמש"כ נראה דבאמת מוכח מהסוגיא כשיטת הרמב"ם בהל' אבות הטומאות דמשקין הבאין מחמת ידים אין מטמאין כלי דאי כשיטת הראב"ד והראשונים דסברי דמשקין מחמת ידים מטמאין כלי אליבא דכו"ע א"כ יקשה טובא אמאי אמרי ב"ה הכי עדיפא טפי דמאי עדיפותא דהא משום דין תיכף לנט"י סעודה באמת לא אמרינן דאם סח והפסיק נתבטל הנטילת ידים אלא דאמרינן דאסור להפסיק בינתיים שמא יסיח דעתו וא"כ גם לב"ה איכא חששא דשמא יטמאו הידים את הכוס, ואם ניישב משום דלענין אכילת חולין בטהרה אין עליו איסור אבל לאכול בלא נט"י איכא איסורא א"כ הדר יקשה דלמה אמרו הא עדיפא יאמרו דאסור למזוג הכוס אחר הנטילה, וע"כ מוכח דאין הכונה תיכף לנט"י סעודה דהוא דין וחיוב אלא דקאמרי טעמא דהנהגה דידן עדיפא טפי דהוי תיכף לנט"י סעודה וכמש"כ ולהכי לא אמרו אלא דעדיפא, וכיון דמוכח דהאי תכף אינו עיקר דינא א"כ באמת יקשה במאי עדיפא דברי ב"ה דמוזגין הכוס ואח"כ נט"י הא בזה איכא נמי חששא דיטמאו משקין את הכוס וע"כ צריך לומר דב"ה לית להו דמשקין הבאים מחמת ידים מטמאין כלי, ונמצא דב' פסקי הרמב"ם מוכרחים אהדדי ואזדו לשיטתייהו.

פרק ז

הלכה ב

בעל הבית מברך המוציא ומשלים הברכה ואח"כ בוצע.

בגמ' דף ל"ט ע"א אמר ר"ח בר אשי פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא ופליגא דר"ח דאר"ח צריך שתכלה ברכה עם הפת מתקיף לה רבא מ"ש צנומה דלא משום דכי

כליא ברכה אפרוסה קא כליא על הפת נמי כי קא גמרה אפרוסה גמרה אלא רבא מברך ואח"כ בוצע, והרי"ף הביא סוגית הגמ' וסיים ע"ז והלכתא כר' חייא בר אשי והלכתא כר' חייא אליבא דרבא עכ"ל, ודברי הרי"ף תמוהים דנראה דסובר דלרבא דדחה הא דר' חייא דצריך שתכלה ברכה עם הפת ממילא איתא לדר' חייא בר אשי דפת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא, ולכאורה אין שום הסבר לזה דאדרבא רבא מחמיר ואמר דמברך על השלמה ואח"כ בוצע.

ונראה עפ"י מה שפי' הערוך בפי' ב' דצנומה הוא פת יבש שא"א לאכול בלא שרייה וגורס צונמא, ולפי"ז חידוש הגמ' הוא דאפשר לברך המוציא כ"ז שהוא עוד יבש אף שצריך עוד לשפוך עליה חמין ולשרותה וע"ז קאמר בגמ' ופליגא דר"ח דאמר צריך שתכלה ברכה עם הפת והטעם שצריך לחתוך הפת עם סוף הברכה הוא משום דצריך דבסוף הברכה יהיה כבר ראוי לאכול בלא הכנה, וע"ז פריך רבא דכיון דהא דאין לברך על פת צונמא הוא לא בשביל התחלת הברכה דהא התחלת ברכה גם בפת שלם אכתי אין ראוי לאכול ורק דהחסרון הוא בשביל סוף הברכה דכי כליא ברכה אפרוסה והיינו על פרוסה צונמא שאינו ראוי עוד לאכילה א"כ גם בהא דינא דמברך על הפת כשהוא בוצע כיון דקפדינן אסוף ברכה ונמצא דאינו מברך אשלמה, ובאמת היה אפשר להוכיח מעיקר הדין דצריך שתכלה ברכה עם הפת דמוכח דקפדינן אסוף ברכה אלא דפריך מהא דצונמא כיון דמוכיח מזה בגמ' דאין לברך על הצונמא משום זה דבסוף הברכה לא תהא ראוי א"כ ה"נ צריך להקפיד על סוף הברכה לענין ברכה על פת שלמה ולפי"ז שפיר כתב הרי"ף דלמאי דדחה רבא להא דר"ח ואמר דמברך ואח"כ בוצע שפיר מברך על פת צנומה דהיינו יבשה אף דצריך לשפוך עליה חמין כמו דמברך קודם שיחתוך פרוסה מהככר אף דהככר אין ראוי לאכלו עד שיחתוך ממנו פרוסה.

הלכה ד

מצוה מן המובחר לבצוע ככר שלימה, אם היתה שם שלימה של שעורים ופרוסה של חטים מניח שלימה בתוך פרוסה ובוצע משתיהן כדי שיבצע מחטים ומשלימה, בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות נוטל שתיהן בידו ובוצע אחת מהן.

בגמ' ל"ט ע"ב אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורין ד"ה מברך על הפרוסה של חטין ופוטר את השלמה של שעורין, וכ' בתוס' דהטעם משום דחיטי עדיפי דאקדמיה קרא אבל פתיתין ושלימין ממין אחד ואפי' יהיו הפתיתין מפת נקיה והשלימין מפת קיבר מברך על השלימין כדאיתא בתוספתא, ובתר"י כ' בשם הר"י דדמי לפרוסה של חטין ושלמה של שעורין ומברך על הפרוסה של סולת, ולכאורה פלא שלא הביא

את התוספתא, אכן לפי"מ שמפרש תר"י שם דדין דמברך על הפרוסה של חטין תלוי בפלוגתא דר' יהודה ורבנן לענין תרומה ולרבנן דתורם בצל קטן שלם ה"נ לענין ברכה מברך על השלימה של שעורין א"כ יעמיד התוספתא כרבנן, ולהלכה סובר תר"י דקיי"ל כר' יהודה, אמנם צ"ע בדבריו דלמה תליא בפלוגתא דר"י ורבנן והא אמרינן בגמ' דבדאיכא כהן כו"ע לא פליגי דחשיב עדיף ולענין ברכה כדאיכא כהן דמיא וכמש"כ הרשב"א, אך באמת לפיר"ת דמפרש הא דמניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע היינו פרוסה של חטין ושלמה של שעורין ע"כ צריך לומר שיש איזה מחלוקת בזה דהא אמר ששמת שלום בין התלמידים וע"כ דסובר דלענין ברכה כמו דליכא כהן דמיא, אבל קשה בסברא דהא בדליכא כהן דסברי רבנן דתורם בצל שלם היינו משום דתורם מן המתקיים ולענין ברכה אין כאן סברא דמתקיים, ואולי דכיון דלענין ברכה לא דמי כ"כ להא דאיכא כהן דהתם אנו דנין על טובת הכהן דניחא ליה לקבל דבר חשוב, לכן חזינן אי חשוב עדיף מצד עצמו וקרינן ביה בהרימכם את חלבו אף דאיכא כנגדו ניחותא דמתקיים א"כ גם לענין ברכה אמרינן עדיף חשוב אף דאיכא סברא דשלם, אבל אי ס"ל דהוא רק מצד ניחותא דכהן ובדאיכא ניחותא דמתקיים דוחה סברא דחשוב א"כ גם הכא בדאיכא שלם דוחה סברא דחשוב, ולפי"ז קיי"ל להלכה דחשוב עדיף אף דאיכא כנגדו מתקיים דהא אמרינן רק יר"ש יוצא ידי שניהן אבל בעיקר הדין מברך על הפרוסה של חטין, זהו שיטת התר"י דקיי"ל בפלוגתא דבצל כר' יהודה, ולפי"ז לא קיי"ל כמתני' דכשאין כהן תורמין מן המתקיים, ועיין בתוי"ט תרומות פ"ב מ"ה.

אכן הרמב"ם בפ"ה מתרומות פסק כמתני' דכל מקום שאין כהן תורמין מן המתקיים וכן פסק כת"ק דתורמין בצל קטן שלם, והנה לפי שיטת הראב"ד שהביא הרשב"א דהא דר' ירמיה בר אבא לא קמה במסקנא ניחא, דגבי ברכה כדאיכא כהן דמיא והא דאמר רנב"י יר"ש יוצא ידי שניהם קאי אפתיתין ושלמין של חטין, אבל הרמב"ם הא כתב דהא דרנב"י קאי אפרוסה של חטין ושלמה של שעורין כדי שיבצע מחטין ומשלמה, וא"כ למה אמר יר"ש יוצא ידי שניהן ואף דהא דאמר שניהן יש לפרש דקאי אשני לחמים השלמה והפרוסה כדפי' ר"ת אבל מ"מ איזה ספק היה בדבר ולמה אמר ששמת שלום בין התלמידים, וצריך לומר דהרמב"ם ג"כ סובר דהא דר"י בר אבא נדחה למסקנא וגבי ברכה כאיכא כהן דמיא ומ"מ כיון דר"י בר אבא אינו סובר כן ולפי דבריו צריך לפסוק דגם גבי ברכה שלם עדיף כדברי ת"ק דר"י ע"ז אמר רנב"י דיר"ש יוצא ידי שניהם וזהו ששמת שלום בין התלמידים.

הלכה ה

הבוצע נותן פרוסה לפני כל אחד ואחד והאחר נוטל בידו, ואין הבוצע נותן ביד האוכל אלא אם כן היה אבל, והבוצע הוא פושט ידיו תחלה ואוכל, ואין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך.

ברמ"א בסי' קס"ז סט"ו כתב דמותר לתת לכל אחד חלקו קודם שיאכל הוא, ובט"ז שם תמה ע"ז דהא דכתבו התוס' מ"ז ע"א דנותן לכל אחד חלקו היינו דוקא לדעת השר מקוצי דהתיר להמסובים לטעום תחלה אם נתן להם הבוצע חלקם אבל לדעת הרמב"ם והטור דלא חילקו וס"ל דבכל גווני אין להם לטעום תחלה אין להתיר בזה עיי"ש, ודבריו תמוהים דמדברי הרמב"ם מוכח דלכתחלה הסדר כן דמקודם נותן פרוסה לפני כל או"א ואח"כ טועם.

הלכה ו

שנים ממתינין זה לזה בקערה שלשה אין ממתינין, גמרו מהן שנים השלישי מפסיק עמהן, גמר אחד מהן השנים אין מפסיקין לו אלא אוכלין והולכין עד שגומרין.

השלישי מפסיק עמהן, מלשון עמהן משמע דמפסיק לגמרי ומברך עמהן, והא דאמרי' בגמ' מ"ו ע"א עד היכן ברכת הזימון משמע דהרמב"ם מפרש לה דקאי על מי שיצא לשוק דקורין לו ומזמנין עליו, ונראה דהא דצריך להפסיק אינו משום דין זימון דידיה דכיון דהוא רוצה לאכול לא היה איסור ליחלק בברהמ"ז ובפרט דכיון דעכשיו אינו שבע אפשר דחיוב הברהמ"ז אצלו אינו אלא מדרבנן, (וזה תלוי בפי' בה"ג גבי עדי כפנא) אלא שהוא מחוייב להפסיק בשבילם כדי שיברכו בזימון וזהו דין מדיני ד"א, וכ"כ הכ"מ בפי' ה"ב עיי"ש, ואולי יש ליישב בזה קושיית התוס' מ"ה ע"א ד"ה שלשה שאכלו דהק' דילמא טעמא דאין רשאין ליחלק משום דיפטרו להשלישי די"ל דאין רשאין ליחלק היינו גם אם אחד רוצה עוד לאכול דזהו דוקא בשביל השנים, ואף דא"כ מתני' היא ומאי אשמעי' רבא משום דממתני' לא ידעינן חילוק בין אחד לשנים, ועמ"ש בפ"ה הל' י"א.

הלכה יב

הביאו להם מים לנטילה כל שמברך ברכת המזון הוא נוטל ידיו תחלה, כדי שלא ישב הגדול וידיו מזוהמות עד שיטול אחר, ושאר הסועדין נוטלין ידן בסוף זה אחר זה.

השגת הראב"ד הביאו להם מים לנטילה כו' עד בסוף זה אחר זה, כתב הראב"ד איני יודע מהו זה שהרי הגדול נותן רשות לקטן ממנו לברך והטעם כדי שיעיין בברכת המזון בעוד שהאחרים נוטלין ידיהם וכשהם מאה די לו בחמשה לעיין ולא יותר כדי שיהא סמוך לנטילת ידים ברכה ונטילת ידים שבינתים אינה הפסק בין תבין עכ"ל.

וכתב הכ"מ ליישב דעת רבינו דלא הביא הברייתא דבזמן שהם מאה מתחילין מן הקטן עד שמגיעים אצל חמשה משום דסובר דההיא מתניתא איתניא בימיהם דכיון שנטל זה ידיו מיד מסלקין השולחן מלפניו וכפירש"י משום דגנאי הוא שיסלקו השולחן מלפני הגדול כשיטול ידיו וימתין שם יושב ובטל אבל השתא שאין מסלקין השולחן מלפני אותו שנטל ידיו אפילו הם מאה גדול נוטל תחלה כדי שלא ישב וידיו מזוהמות, ודבריו תמוהים דהא כ' הרמב"ם בהל' י"א דקודם מים אחרונים מסלקין השולחן, אלא נראה דצריך לומר דהרמב"ם סובר דהך ברייתא אזלא למ"ד דנוטלין לידים ואח"כ מכבדין את הבית ולפי"ז מסלקין השולחן אחר הנטילה ואנן דקיי"ל כב"ש דמכבדין את הבית תחלה ומסלקין השולחן קודם הנטילה קיי"ל כרב דלעולם גדול נוטל לידים תחלה.

הלכה יג

גמרו ליטול ידיהן ונגבו ידיהן וברכו ברכת המזון והביאו את המוגמר, מי שבירך ברכת המזון הוא מברך על המוגמר וכולן עונין אמן.

השגת הראב"ד גמרו ליטול ידיהן כו' עד וכולן עונין אמן, כתב הראב"ד ז"ל אע"פ שלא בירך ברכת המזון אם לאחר סעודה בא הגדול מברך ואע"פ שנתן הגדול רשות לאחר לברך ברכת המזון כבר עברה רשותו וחזרה הברכה לגדול שלא אמרו דהוא אומר על המוגמר אע"ג דאיכא דעדיף מיניה אלא המוגמר הבא בתוך הסעודה כדאיתא בירושלמי עכ"ל.

במתני' מ"ב ע"ב והוא אומר על המוגמר אע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה ופירש"י לאחר סעודה לאחר ברהמ"ז, ואע"פ שאין דרך להביא המוגמר אלא לאחר סעודה ובאותה שעה כבר עברה הסעודה ואין אנו חייבין לתת לזה לברך מ"מ כיון דבא תיכף אחר הסעודה יברך אותו שבירך ברהמ"ז דהואיל ונתנו לו מעלה אחת ניתן לו ג"כ מעלה אחרת, כן פירושו לפירש"י, וכ"פ הרמב"ם, ובתר"י הביא בשם הגאונים לפרש כפי' הראב"ד דמיירי בתוך הסעודה אבל אחר הסעודה אפי' הביאו לפני ברהמ"ז מ"מ לא מהני רשותא דברהמ"ז לברך גם על המוגמר ודוקא בתוך הסעודה, והא דתנן והוא מברך על המוגמר קאי ארישא על הא דקתני הסבו אחד מברך לכולם והיינו הבוצע, וכ' בתהר"י ראי' לזה מהא דיין שלאחר המזון אחד מברך לכולם ולא קתני דהוא אומר על היין, והרשב"א מפרש באמת דגם על היין מברך הבוצע, והנה ראיית התהר"י הוא לפי פירושו דהא דתנן והוא מברך קאי על מי שברך המוציא אבל אם נימא דקאי על מי שבירך ברהמ"ז לא קשה מיין דיין שלאחר המזון הוא קודם ברהמ"ז.

והא דקתני במתני' אע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר הסעודה פי' בתהר"י

דהיינו דאע"פ שדרך להביא המוגמר לאחר הסעודה ואם הי' מביאין לאחר הסעודה לא היה שייך למי שברך ברכת המוציא משום דכבר נגמרה הסעודה ואע"פ שהבוצע הוא מברך מ"מ אינו מוכרח שהוא יברך גם על המוגמר ודוקא אם הוא באמצע הסעודה שייך להמברך ברכת המוציא דהוא מכלל הסעודה, והרשב"א כ' בזה דמתני' אשמעינן דבר אחר דאע"פ שאין מביאין המוגמר אלא לאחר הסעודה לגמר את הידים ולהעביר הזוהמא ואז אין מברכין על הריח מ"מ כשהביאו באמצע הסעודה בשביל הריח מברכין עליו.

ומה דכתב הראב"ד דהכי מוכח בירושלמי יש חילוקין בין הגירסות דהרשב"א גורס מה בין מוגמר ליין שבאמצע המזון התם כולהון נהנין כחדא הכא כל חד וחד שתי לנפשיה, והרשב"א כתב דמגמ' שלנו מוכח דלא כהירושלמי דאמר לקמן בדף מ"ג ע"א אע"ג דאיכא דעדיף מיני' מסייע לי' לרב דאמר הנוטל ידיו תחלה באחרונה הוא מזומן לברכה ומוכח דקאי על ברכת המזון, אח"כ כתב הרשב"א דגירסא אחרת יש בירושלמי מה בין מוגמר מה בין יין, מוגמר הכל מריחין יין אחד טועם, ולא פי' הרשב"א מה דעתו לפרש הירושלמי לפי גירסא זו, אכן בתהר"י גורס כגירסתו השני' של הרשב"א ומ"מ מפרש כמו שפי' הרשב"א בגירסא הקודמת, ומה דקתני אחד הוא שטועם היינו דבעת שטועם אחד אינו טועם חברו לכן מברך כאו"א, והסביר בתהר"י דאף דגבי מוגמר יש חשש שיענה אמן בתוך האכילה ויבוא לידי סכנה, מ"מ אין כדאי שיברך כאו"א כיון דתיכף נהנין כולם ושמא יתאחרו ויהנו בלא ברכה, ולכן טוב שאחד יברך ואף שלא יענו אמן יצאו מטעם שומע כעונה, אבל ביין שכאו"א טועם כדאי שיברך כאו"א משום שמא יענו אמן בתוך הסעודה ויבואו לידי מכשול בסעודה.

והנה לפי הגירסא השני' של הרשב"א נראה דאפשר לפרש דלא קאי על יין שבתוך המזון, אלא על יין שלאחר המזון, והקושיא הוא מה שהק' בתהר"י למה לא תנן במתני' נמי והוא מברך על היין, והתי' נראה דהוא עפי"מ שאמרתי לבאר במה דאומרים ברשות כשמוציאים על הפת ועל היין אומרים סברי ובשבלי הלקט יש הרבה פירושים בזה, אכן אפשר לומר בפשיטות דביין כתבו בתוס' שכל אחד כוסו לפניו וממילא לא שייך ליטול רשות דהא כל אחד יכול לברך על כוס שלו ואם עושים שליח לברך בודאי צריך שיברך הגדול אבל בעלים על כוס שלו אין כאן ומי שלא יחפוץ יכול שלא לצאת בברכתו ויברך לעצמו אבל פת שאחד הוא הבוצע הככר שייך לכל המסובין ושייך ליטול רשות, ובזה מבואר הא דכתבו התוס' בדף מ"ז ע"א בשם הירושלמי דהא דאין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך דהוא דוקא כשאין כל אחד כוסו לפניו וצריך להבין בטעמא

דמילתא, אכן לפי"ז מובן שפיר דאם כל אחד כוסו או פתו לפניו אין בזה שותפות ולא שייך אחד לחברו כלל.

ובירושלמי הובא בתוס' דף ל"ט ע"א אמר ר' חייא בר ווא הדא אמרה אהן דנסב עיגולא ומברך עליה והכא לא אתי בידיה צריך לברך עליה זמן תנינות ולמד זה מהא דאמר ר' חייא אין מברכין על הפת אלא בשעה שהוא בוצע, ובארנו שם דהלמוד הוא שכ"ז שאינו בידו אינו מברך ולכן כשמברך על הפוגלא אין הברכה נתפסת אלא על זה הפוגלא ורק דאח"כ נפטר על כמה שיאכל אבל תחלת הברכה חלה ע"ז הפוגלא משום דברכה חל על מה שהוא תפוס בידו דעל אחרים לא נקרא סמוך לברכה וכמו דבברכת המצות בעינן עובר ולא עובר דעובר, ולפי"ז גם כאן גבי מוגמר דע"כ צריך לומר שכשמביאים מוגמר מביאים מכוסה והמברך פותחו או שהמברך מדליקו דאילא"ה נהנה קודם שיברך, ואחר שכן הוא א"כ שפיר גבי מוגמר כשמביאין להמברך המוגמר והוא פותחו א"כ הוא שייך לכל המסובין דכל המסובין שייכין בברכה זו, ולכן הרשות שייך לבעל המוגמר, אבל ביין הבא אחר הסעודה דכל אחד יכול לברך על כוס שלו אלא דמשום ברוב עם הדרת מלך אחד מברך א"כ אינו שייך למי שיש לו רשות מהבעלים לברך על הפת דדוקא במה שהן שותפין בו שייך להבעלים לכבד בברכה אבל במה שאינם שותפין בו אין להבעלים זכות כלל וכל אחד ואחד יכול לברך כמו הבעלים וממילא ד"א שהגדול מברך, אבל בפת כיון שהוא שייך להבעלים הבעלים יכולים לכבד למי שירצו.

ובזה נראה לבאר לפי שיטת הגאונים דסברי דהא דתנן והוא אומר על המוגמר קאי על הבוצע הא דאמרי' בגמ' מ"ג ע"א והוא אומר על המוגמר מכלל דאיכא עדיף מיניה מסייע לרב דאמר הנוטל ידיו תחלה באחרונה הוא מזומן לברכה ומשמע דלא כשיטת הגאונים אלא דקאי על המברך כמש"כ הרשב"א, אך באמת גם לפי' רש"י והרמב"ם אינו מדוייק ד' הגמ' דבמאי מסייע הא דמתני' לרב, ורש"י פי' דהראי' היא דכיון דאתחיל בחדא עביד לאידך, אבל אינו דומה דמים אחרונים אינו מצוה והוא רק ראי' שעשו אותו לגדול שבסעודה לענין ברהמ"ז אבל איזה ראיה הוא מברהמ"ז למוגמר, וביותר קשה על הרמב"ם דכתב דלהכי נוטל הגדול תחלה שלא ישב וידיו מזוהמות וא"כ אין הטעם משום שהתחיל בחדא מצוה דלפי"ז פשוט הא דצריך ליטול תחלה כדי שיברך, ואם נימא דההתחלה הוא מנטילת מים אחרונים שנוטל הגדול תחלה וממילא הוא המברך משום שהתחיל בחדא מצוה בנט"י, לא משמע הכי בעובדא דרב ור' חייא, וגם בפשטות נראה דעיקר הכבוד הוא בברכת המזון. ועוד דבאמת הא אינו הגדול שבסעודה כמש"כ הראב"ד רק דהכונה דעשו אותו עכשיו לחשוב שבסעודה בשביל שכבדוהו בברכת

המזון אבל לא משמע דבזה גופא עשו אותו גדול בנטילת ידים דהיאך מקבל זה הכבוד מכיון שיודע שאינו הגדול דבשלמא לענין ברכה יכול לברך אף שאינו הגדול אבל נט"י תחלה הוא שייך רק למי שגדול באמת.

ונראה דלד' הגאונים הא דאמרי' והוא מכלל דאיכא עדיף מיניה היינו דאשמעינן דהבעה"ב יש לו רשות לכבד למי שירצה דבלא מתני' הוי אמינא דתמיד הגדול מברך וא"כ מאי רבותא דמתני' דהוא אומר על המוגמר דכיון דמקודם ברך משום דהיה הגדול א"כ פשיטא דהוא מברך על המוגמר וכיון דתני לה ע"כ מוכח דאף דלכתחלה צריך הגדול לברך מ"מ יש לבעה"ב ליתן רשות לאחר אע"ג דאיכא דעדיף מיניה, ומזה הוא דמסייע כרב דהנוטל ידיו תחלה באחרונה הוא מזומן לברכה היינו לא לענין דינא דנוטל ידיו תחלה דמזה אינו מוכח כלל אלא לעיקר דינא דלא הגדול הוא המברך אלא מי שנתן הבעה"ב ליטול ידיו תחלה הוא מזומן לברכה דבזה הזמינו לברך.

הלכה טו

אע"פ שאין ברכת המזון צריכה יין אם בירך על היין כמנהג שאמרנו צריך שידיח כוס של ברכה מבפנים ולשטוף אותו מבחוץ וימלאנו יין חי וכיון שהגיע לברכת הארץ נותן לתוכו מעט מים כדי שיהא ערב לשתיה ואין משיחין על כוס של ברכת המזון אלא הכל שותקים עד שתכלה ברכת המזון וברכת היין וישתו.

והטור בסי' קפ"ב חולק על דברי רבינו ופסק דברכת המזון טעונה כוס וכתב וכיון שטעון כוס צריך לחזור אחריו ולא יאכל אא"כ יהיה לו כוס לברך עליו ברכת המזון, אם הוא מצפה ואפשר שיהיה לו אפילו אם צריך לעבור זמן אכילה אחת כדחזינן באמימר שלן בתענית במוצאי שבת מפני שלא היה לו כוס להבדיל עליו דכיון דברהמ"ז טעונה כוס אין חילוק בינו להבדלה עכ"ל.

והמג"א בסי' קפ"ב השיג על דברי הטור דמדמי כוס של ברהמ"ז להבדלה, אבל באמת מקור דברי הטור הוא מדברי התוס' והרא"ש בברכות דף נ"ב ע"א דהקשו אהא דאמר בגמ' ומניחו עד לאחר המזון והא אמרינן בפסחים אסור לטעום קודם הבדלה ואמימר לן בתענית לפי שלא היה לו יין להבדיל ותירצו בתוס' דשאני אמימר שהיה סבור שיהיה לו כוס ומוכח מדברי התוס' דכאן אם היה לו כוס למחר לא היינו מתירין לאכול קודם הבדלה וכן כתב הרא"ש להדיא דמיירי באינו מצפה שיהיה לו כוס למחר. ולכאורה מה בכך שיהיה לו למחר כוס הא אם לא נתיר לו לאכול אלא להבדיל הרי אח"כ יאכל בלא כוס של ברהמ"ז ומוכח מזה דבאמת אסור לאכול אם לא יהיה לו כוס וצריך להמתין סעודה אחת כמו בהבדלה, והגר"א בביאורו כתב על דברי הטור דמקורו מדברי הרא"ש

אלו, ובד' התוס' ע"כ צריך לפרש כד' הרא"ש דאילא"ה למותר כל הך חידושא שהיה מצפה אמימר שיהיה לו כוס למחר דמה איכפת לן אם גם צריך להתענות כל היום מ"מ הכא אם יבדיל מקודם ע"כ יאכל ויברך בלא כוס ולכן זה דוחה וע"כ דלא מסתבר להתוס' לומר דמצד אחד יהיה חמור כוס של הברכה מאכילה קודם הבדלה ומ"מ יהיה מותר לאכול בלא כוס ובהבדלה אסור לאכול אפי' אין לו כוס, וע"כ דאין נ"מ, זהו ביאור ד' הטור וזהו כונת הגר"א ז"ל שכ' דמקור דבריו מד' הרא"ש ובאמת הוא מד' התוס'.

אכן ח"ג הגריח"ס שי' אמר דאפשר דלעולם מותר לאכול אם אין לו כוס לברהמ"ז ומ"מ כ' הרא"ש דלא היה מצפה שיהיה לו למחר כוס והוא משום דס"ל דעיקר ההיתר בכאן לאכול קודם הבדלה הוא בשביל דחשבינן ליה כאילו אין לו יין משום שהיין צריך לברהמ"ז וקשה הא אפשר שלא לאכול וא"כ יש לו יין ואף דבאמת אח"כ יאכל בלא כוס אבל לא נוכל לחשבו כאילו אין לו יין כיון דהבדלה דוחה האכילה דהא אסור לאכול קודם הבדלה אפי' באופן שאין לו, וע"ז תירץ דמיירי שגם למחר לא יהיה לו יין וא"כ גם אם יתענה היום ותהיה אכילה ראשונה למחר ג"כ ע"כ יברך ברהמ"ז בלא כוס וא"כ לאותו הסעודה הראשונה שיאכל אם היום או למחר צריך לו כוס זה וממילא נחשב אין לו יין ואף דגם עכשיו אם יברך היום ויאכל למחר יברך בלא כוס אבל אנן באכילה זו הראשונה עסקינן ואם לא יאכלנה היום ע"כ יהי' צריך לאכלה למחר אבל אם יאכלנה היום יוכל מחר שלא לאכול אף שאינו מחוייב.

והרשב"א כתב בשם הראב"ד דאמימר יודע היה שלמחר יהיה לו יין למזון ולהבדלה, אבל זה בשאינו בטוח שיהיה לו יין למחר ויצטרך לברך מחר בלא יין וכיון שעכשיו יכול לברך שתיהן על הכוס דוחין איסור האכילה קודם הבדלה מפני הכוס לברהמ"ז, והנה ד' הראב"ד קשה להבין במה שכתב דאמימר היה מצפה שיביאו לו יין על הבדלה וברהמ"ז דמה איכפת לן שיביאו לו יין על הבדלה לחוד, והייתי רוצה לומר דכיון שאז יצטרך לסדר סעודתו קודם הבדלה ובין כך וכך יאכל קודם הבדלה יכול לאכול גם עכשיו, אלא דמ"מ לא מסתבר כן דמה בכך שיאכל מחר פעם א' סמוך קודם הבדלה לכן יאכל גם עכשיו, ונראה דאפשר דהראב"ד סובר כשיטת הבה"ג דסבר דאם טעם ביום אינו מבדיל ודוקא במוצש"ק אם טעם מבדיל ולפי"ז לא יוכל למחר לעשות כדתניא בברייתא, וע"כ יצטרך להבדיל מקודם ולא יהיה לו כוס לברכה, וסובר הראב"ד דכוס של ברכה דוחה הבדלה ויסבור כהמהר"מ מרוטנבורג דאם אין לו כוס להבדלה מברך בלא כוס, ומה שתמה ע"ז בד"מ בסי' רצ"ו הא הבדיל בתפלה, צריך לומר דסובר דכיון דקבעו הבדלה בברכה אף כשאין לו יין אינו יוצא בהבדלה בתפלה, וממילא כיון שלא יהיה לו יין

לברהמ"ז יברך הבדלה בלא יין ויניח היין על כוס של ברהמ"ז וממילא היה יכול לעשות כן גם עכשיו, ולזה כתב שהיה יודע שיהיה לו יין על שתיהן.

ומש"כ הראב"ד אח"כ כהרא"ש דבברייתא אינו בטוח שיביאו לו יין למחר ויצטרך לאכול מחר בלא ברכה, נוכל לפרש בזה ב' הפירושים או שנפרש כהטור דאם היו מביאין לו יין למחר היה מבדיל עכשיו ולא יאכל עד למחר אבל כיון דע"כ יהיה צריך לאכול מחר ולא יברך על יין יותר טוב עכשיו קודם הבדלה או שנפרש כפי' הב' וכנ"ל.

והמג"א בסי' קפ"ב הקשה על הטור דהא אמרינן בפסחים דף ק"ה דאם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום ומשמע דאוכל אף שאין לו כוס לברהמ"ז ואין לומר דמשום כבוד שבת ויו"ט שרי לאכול בלא כוס דהא להבדלה מדמי ליה ובהבדלה כ' הרי"ף דאפילו במוצ"ש ליו"ט אסור לאכול, והנה מה דכ' המג"א ומשמע שאוכל בלא כוס הוא משום דלא משמע להמג"א דקידוש על היין ידחה סעודת שבת ויו"ט ובפרט דאפשר לקדש על הפת ואף דלהדיא נפסק בשו"ע בסי' רע"א דאם יש לו מעות ליקח יין או צרכי סעודה יקח יין לקידוש דקידוש על היין עדיף מכבוד יום משמע ליה דהיינו בשר ודגים אבל לא שלא יאכל כלל, ובאמת לא אדע מנין פשיטא לו דהא כל אכילת שבת ויו"ט נכלל בכבוד יום, וא"א לומר דכונתו בשביל קידוש במקום סעודה (ובאמת כ"כ המג"א בסי' רע"א) דהא אפשר במיני תרגימא דאין צריך אחריו ברכת המזון על הכוס, עכ"פ אף אם נניח כד' המג"א דמשמע שאוכל או דמשמע ליה דאם נימא דאינו אוכל הו"ל להשמיענו דאף שלא יוכל לאכול עדיף קידוש על היין ודוחה, או דשלא לאכול כלל מסתבר דעדיף מכבוד יום וצריך לדחות קידוש על היין ומ"מ לא אבין ראייתו דהא פשוט איכא לאוקמי דגם למחר לא יהיה לו כמו שכ' המג"א ורק שכ' המג"א דמ"מ קשה דלקדש אריפתא ויברך על הכוס, ולא אבין מה שייך קושייתו לשיטת הטור דסובר דאסור לאכול אם לא יהיה לו יין ולמד זה מהבדלה דהא גם בל"ז קשה דהא עכ"פ חזינן דברכה על הכוס דוחה לאיסור האכילה דקודם הבדלה וא"כ למה מדחינן ברכה על הכוס בשביל קידוש על היין, וע"כ מוכח דקידוש על היין חמור ודוחה ברכה על הכוס כמו דדוחה כבוד היום, וא"כ מנ"ל להמג"א דאם נאמר דאסור לאכול אם אין לו כוס לא נוכל אז לומר דקידוש על היין עדיף.

איברא די"ל אם נימא דהמג"א סובר מסברא דא"א דקידוש על היין ידחה אכילת שבת ויו"ט וזה הא מצינו מד' הרי"ף שהביא דאכילה בלא ברכה דוחה לסעודת יו"ט וגם מצינו דברכה על הכוס דוחה אכילה קודם הבדלה וא"כ א"א דקידוש על היין ידחה ברכה על הכוס כיון דברכה על הכוס דוחה איסור אכילה קודם הבדלה וסעודת יו"ט

אינו דוחה וכיון דנימא דסעודת יו"ט דוחה קידוש על היין א"א דקידוש על היין ידחה ברכה על הכוס, אבל כ"ז אם נניח דהיא סברא מוכרחת אבל אין לזה שום יסוד ואם גם נסכים להמג"א דמשמע שאוכל והוא מדלא אשמעינן דאף שלא יוכל לאכול, אבל מזה הא אין ראיה כלל דהא שפיר מיירי דגם למחר לא יהיה לו וא"כ אין קושיא רק מעיקר הסברא דאמאי לא יקדש אריפתא ויברך על הכוס וזה קשה בלא"ה דעכ"פ חזינן דברכה על הכוס חמיר מדדוחה אכילה בלא הבדלה ואכילה בלא הבדלה חמיר דדוחה אכילת יו"ט ואמאי לא יקדש על ריפתא וע"כ צ"ל דקידוש על היין חמיר מכולם וכנ"ל.

והנה לבד מכל זה היה אפשר לומר דהך ברייתא סברה דאינה טעונה כוס דהא פלוגתא דתנאי היא ואף דלא אשכחן דפליגי אלא אליבא דב"ש מ"מ הא פשוט בגמ' דלא פשיטא להלכה דטעונה כוס ובאמת כן פסק הרמב"ם דאין טעונה כוס, ורק דלפי"ז יהיה קשה לשיטת הרא"ש דפסק דברהמ"ז טעונה כוס ומ"מ פסק כהך ברייתא דאין לו אלא כוס א' אומר עליו קידוש היום.

ומה דמייתי המג"א מדאמר בגמ' עירובין דף מ' ע"ב מ"מ בעינן כוס ופירש"י סתמא דאינשי יומא קמא אית להו כוס אבל בשאר יומי לכולי עלמא לית להו, ומשמע שאוכלין בלא כוס, לא ידענא כלל מהו מביא משם דהא זהו ודאי דאם אין לו כוס גם ביום מותר לאכול ולא צריך להמתין אלא שיעור סעודה אחת ובגמ' דעירובין הא מוכח דכל ימי החוה"מ אין לו כוס וא"כ הא מותר לאכול, ואין לומר דהכי מקשה המג"א דאמאי פשיטא לגמ' דבחוה"מ אין לו כוס כיון דחמיר כ"כ דצריך להמתין לאכול אם אין לו כוס, דהא בל"ז ג"כ יקשה דעכ"פ הא פסק הרא"ש דברהמ"ז טעונה כוס וחמיר כ"כ דדוחה איסור אכילה קודם הבדלה, וע"כ דהי' פסיקא להגמ' דלא הי' מצוי להו יין בכל סעודה ורק בשבת ויו"ט הי' מצוי להם וא"כ מה מקשה על דינא דלא יאכל בלא כוס הא זהו רק באם מצפה שיהיה לו עד משך זמן הסעודה השניה, ובדוחק יש לומר דאף דפסקינן דברהמ"ז טעונה כוס מ"מ אין מזדרזין כ"כ בזה ולא היה מצוי להם אבל אם היה אסור לאכול בלא כוס היו משתדלין ומחפשים ביותר והיו מוצאין יין, אבל זהו דוחק להקשות ולדחות בזה ד' הרא"ש והטור כיון דעכ"פ צריך לומר שלא היה מצוי להם דהא לא קיימו דינא דברהמ"ז טעונה כוס.

ובעיקר היסוד לומר דאסור לאכול אם לא יהיה לו יין כמו בהבדלה דאסור לאכול דהקשה המג"א דאיזה משל הוא הא בהבדלה יש איסור דכבר חל עליו חיוב הבדלה אבל הכא אכתי לא חל עליו חיוב כוס ברהמ"ז, באמת יש לומר דראיתו הוא פשוט, דכיון דחזינן דכוס ברהמ"ז מדחה האיסור לאכול קודם הבדלה וכבר כתבנו ההסבר דהוי

כמי שאין לו יין דהא סובר הרא"ש דאם בטוח שלמחר יביאו לו יין באמת אינו דוחה, והיינו משום דאמרינן דהכוס שיש לו צריך להניחו על כוס של ברכה, וקשה למה ידחה חיוב כוס של ברהמ"ז של אח"כ ועדיין לא חל עליו חיוב הבדלה דעכשיו וע"כ מוכח מזה דכשרוצה לאכול החיוב עליו לידע אם יש לו יין ומחוייב מעכשיו להשתדל להשיג יין וא"כ כיון שרוצה לאכול עכשיו ואנו אומרים לו דאסור לאכול בלא הבדלה על זה שפיר אמרינן דאסור ג"כ לאכול בלא יין לברהמ"ז וחשיב דחלה דין יין לברהמ"ז ויין להבדלה ביחד, אבל אם נימא דמותר לאכול באם אין לו כוס לברהמ"ז ומשום דאכתי לא שייך דררא דברהמ"ז ורק כשיגמור לאכול יהיה חל דינא דכוס ברהמ"ז א"כ לא מסתבר כלל דכוס דיתחייב אח"כ ידחה דין דאסור לאכול קודם הבדלה כיון דאכתי אין עליו חיוב כלל, ומוכח מזה דאסור לאכול, ונמצא דנדחה דחייתינו בד' הרא"ש דאפי' אם נפרש כנ"ל בד' הרא"ש דלפי"ז אין ראיה מד' הרא"ש לשיטת הטור, מ"מ מוכח כדעת הטור דאסור לאכול אם אין לו כוס ברהמ"ז, ועיקר ד' הרא"ש והתוס' באמת מוכרחין הם דהא עכ"פ חזינן להדיא בברייתא דמותר לאכול קודם הבדלה ויקשה מאמימר דבת טווית וע"כ דחיוב ברכה על הכוס דוחה ומוכח ע"כ דהחיוב הוא עכשיו בשעת אכילה וממילא דמי להבדלה, ומדחזינן דברכה על הכוס דדחי איסור אכילה קודם הבדלה צריך לומר דגם בלא כוס לברהמ"ז אסור לאכול כיון דחלה עכשיו וחמיר מהבדלה.

פרק ח

הלכה ב

הסוחט פירות והוציא מהן משקין מברך עליהן בתחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות, חוץ מן הענבים והזיתים שעל היין הוא מברך בורא פרי הגפן ולבסוף ברכה אחת מעין שלש ועל השמן בתחלה הוא מברך בורא פרי העץ, במה דברים אמורים שהיה חושש בגרונו ושתה מן השמן עם מי השלקות וכיוצא בהן שהרי נהנה בשתייתו אבל אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל שהרי לא נהנה בטעם השמן.

ותמה במ"מ דכיון דאזוקי מזיק אין לברך עליו וכן פירש"י בדף ל"ה ע"ב וכן כתב הרי"ף ז"ל ואי שתי ליה משחא אזוקי מזיק ליה ולא מברך עליה וכבר תמה עליו הטור בסי' ר"כ עיי"ש.

ונראה דסובר הרמב"ם דכיון דעכ"פ יש לו תועלת מכיון ששותה אותו ואפשר שותה אותו בשביל שיש דברים דשמן מעלי לזה ולכן אף דאזוקי מזיק ליה ואין דרך לשתותו מברך שהכל והוי כמו קמחא דשערי שם ל"ו ע"א ומצאתי שכ"כ הב"ח ופר"ח והחמד

משה, והחמד משה הביא ממה דפסק הרמב"ם דכוסס את השעורה פטור מחומש לפי שהזיק את עצמו, ומוכח דאף היכי דמזיק ליה מברך, אכן שם אמר בגמ' קמ"ל כיון דאית ליה הנאה בעי ברוכי, וכאן כתב הרמב"ם שהרי לא נהנה בטעם השמן וצריך לומר דהא דכתב שהרי לא נהנה הוא רק לומר דלא יברך ב"פ העץ משום דלא נהנה כדמתהני אינשי וכמו דכתב הרי"ף דלא רגילי אינשי לספויי קמחא והוי נשתנה לגריעותא לענין זה וכמו שכ' שם בה"ג להדיא אבל כיון ששתה עכ"פ בשביל איזה תועלת חייב לברך.

בהא דחושש בגרונו הביא הטור בשם הר"ר יוסף דפירש דלאו דוקא חושש בגרונו אלא אורחא דמילתא דאז נותן שמן הרבה ולא בטל אצל האניגרון רק האניגרון הוא לצורך השמן, אבל בה"ג פירש דדוקא חושש בגרונו אבל שלא לרפואה אפילו נותן שמן הרבה הוי אניגרון עיקר, וכתב הטור דכן דעת הרמב"ם כד' בה"ג, ודברי הטור תמוהים דהרמב"ם אינו סובר דשלא לרפואה הוי אניגרון עיקר דהא כתב הרמב"ם או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל דהיינו על השמן עם מי השלקות דעליה קאי, והבה"ג דסובר דאניגרון עיקר כתב להדיא דמברך בפה"א וכדאמרינן להדיא בגמ' דף ל"ט ע"א מיא דסלקא כסלקא, וכבר העיר כזה המ"א על ד' הרמ"א בסי' ר"ב שכתב דמברך על אניגרון שהכל והק' המ"א דהא מיא דסלקא מברך בפה"א, וכ' הגר"א דכיון דלשתיה מברך שהכל כמ"ש התוס' ל"ח ע"א בד"ה האי ובד"ה והא, אכן ברמב"ם פ"ח ה"ד מוכח להדיא דלית ליה האי כללא דכתב להדיא על מיא דסלקא והוא ששלקן לשתות מימיהן שמימי השלקות כשלקות במקום שדרכן לשתותן.

ובד' הרמב"ם דכתב על השמן שהכל צריך לומר דאף דהשתיה לא היה לרפואה מ"מ הא שתה בעיקרו בשביל השמן רק עירב באניגרון שלא יזיקו השמן ומ"מ כיון דאין דרך לשתותו גם באניגרון שלא לרפואה חשיב נשתנה לגריעותא ולא נהנה ומברך שהכל כמו לעיל גבי שמן לחודיה דאף דשתה ומסתמא יש לו צורך בזה דשמן מעלי לכמה דברים ומ"מ כיון דלאו אורחא דאינשי בהכי אפי' ע"י אניגרון ודרכו רק לתבל למאכלים לקבל תועלת השמן ולא לשתיה לכן מברך שהכל.

ויותר נראה דגם התוס' לא נחתו כלל להאי כללא דבשתיה מברך שהכל דבאמת דחוק מאד לחלק ממיא דסילקא ולד' הגר"א יהיה צריך לומר דדוקא ששלקם לאכול וגם עכשיו אוכל הסילקא ביחד עם מי הסילקא ולא נזכר זה לא בגמ' ולא בתוס' ורא"ש, ובתוס' שם ל"ט ע"א כתבו על הא דמי סילקא כסילקא אע"פ שאין בה אלא מים וטעם הירקות אע"ג דאמרינן לעיל דמי פירות זיעה בעלמא הוא יש לחלק והרא"ש כתב שם בטעמא דמילתא לפי שהמשקה של מי פירות אין לו טעם הפרי ואפשר שאם בשל הפרי ונכנס

טעם הפירות במים מברך עליהן ב"פ העץ, ובטעמא דמברכין על שכר שעורים שהכל אף שהשעורים עיקר ומשתני לעלויא כתב הרא"ש תי' התוס' משום דאית להו עלויא אחרינא בפת ועוד כ' אי נמי כיון שהמשקה צלול עיקרו על שם המים, עכ"פ הך סברה דלשתיה אינו מברך אלא שהכל לא נזכר כלל ברא"ש, ולכן נראה דגם התוס' לא נחתו כלל להאי כללא אלא גבי שכר שעורים דעיקר קושיתם היה דמברך במ"מ לפי שיש בו מחמשת המינים וע"ז תירצו שפיר גם תי' זה דשתיה דכיון שאינו עשוי לסעוד אלא לשתות לא הוי בכלל מזון ועיקרו לא נעשה למזון, ובזה מבואר מה שכתבו התוס' ואפי' לרב ושמואל דאמרי כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו במ"מ הכא לא הוי בהו ממש שעורין ואין שכר אלא טעמא בעלמא אף דכתבו להדיא גבי מיא דסילקא דאף שאין בה אלא מים וטעם הירקות, אלא דנ"מ בין ברכת במ"מ דתלוי במזון ובין ברכת בפה"א, ואי דתיקשי דא"כ איברא דאין מברכין במ"מ יברך עליו בפה"א, ע"ז באמת נצטרך לומר דכיון דאית להו עילויא אחרינא בפת לא קאי במילתיה ואינו מברך אלא שהכל אלא דלענין ברכת במ"מ אינו מיושב כ"כ תי' זה (אף שהתוס' הזכירו תי' זה לענין במ"מ) דהא לא שייך כלל במילתיה קאי דהא ברכת במ"מ עיקרו לא נעשה אם יאכלו אותו בעינו אלא בתבשיל ושלא בעינו ולכן תירצו התוס' תירוצים אחרים לענין במ"מ, אבל לענין בפה"א פשוט תירוץ זה דאמר הגמ' לענין קמחא, ואף דהרי"ף הוסיף שם דלא רגילי אינשי לספויי קמחא וכן הבה"ג הוסיף וקמחא בעיניה לא אכלי אינשי אפשר לומר דדוקא גבי קמחא דאוכל כל הפרי לא פחות מחטים שלמים ואם היה רגילות לאכול קמחא בעיניה לא היה זה נקרא נשתנה לגריעותא, אבל גבי שכר שעורים איברא דלגבי טעם השכר לא הוי בזה נשתנה לגריעותא מ"מ לגבי השעורים כיון דלא נכנס אלא הטעם ואית להו עילויא אחרינא בפת דיהיה הנאה בכל השעורים לא קאי במילתיה, ולא דמי למיא דסילקא דלא נשתנה לגריעותא דעומד לזה להתבשל.

הלכה יא

לקח כוס של שכר בידו והתחיל בברכה על מנת לומר שהכל וטעה ואמר בורא פרי הגפן אין מחזירין אותו, וכן אם היו לפניו פירות הארץ והתחיל הברכה על מנת לומר בורא פרי האדמה וטעה ואמר בורא פרי העץ אין מחזירין אותו, וכן אם היה לפניו תבשיל של דגן ופתח על מנת לומר בורא מיני מזונות וטעה ואמר המוציא יצא מפני שבשעה שהזכיר את השם והמלכות שהן עיקר הברכה לא נתכוין אלא לברכה הראויה לאותו המין והואיל ולא היה בעיקר הברכה טעות אע"פ שטעה בסופה יצא ואין מחזירין אותו.

השגת הראב"ד, אע"פ שטעה בסופה יצא ואין מחזירין אותו, כתב הראב"ד כל מה שכתב באלו הענינים הכל הבל שאין הולכין אלא אחר הפירוש שהוציא בפיו עכ"ל.

והנה חכמי לוניל שאלו להרמב"ם ומובא במגדל עוז וז"ל יורנו רבינו ואם שכר של שעורין הוא היאך יצא ומרנא ר"י אלפס הולך ע"ז הדרך וחתרנו להוציא היבשה ולא יכולנו שהרי פירות השכר אינן יוצאין מן הגפן ודמי לפתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור דלא יצא הראנו אתה רבינו האור כי טוב, תשובה יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בשכר היוצא מן הגפן כמו בנזיר מיין ושכר יזיר ובאותו שכר של ענבים שאין אדם רואה בכוס אם שכר אם יין וכשיבוא אדם לטעום ויפתח ע"מ שהוא שכר וסיים בפה"ג, אבל בשכר של שעורין וכיוצא בו לא אמרי רבנן בדבר זה כלל וכי יש מי שיאמר לקח תמרה ובירך על דעת לברך ב"פ העץ וסיים המוציא לחם מן הארץ אטו בשופטני עסקינן ומה מקום לשגגה זו אלא בשכר היוצא מן הגפן הן הדברים אמורים עכ"ל.

ודבריו בתשובתו עוד אין מספיקין ליישב דאם הטעם הוא משום דבשכר של ענבים שייך לברך בפה"ג א"כ לא שייך זה כלל להא דיוצר אור והמעריב ערבים, ועוד דהטעם שכתב הרמב"ם לא בשביל שהוא שכר של ענבים הוא אלא הואיל ולא היה בעיקר הברכה טעות אע"פ שטעה בסופה, וגם בלא תשובתו לחכמי לוניל בודאי קשה שיטתו ופירושו בגמ' דמפרש להיפוך דפתח על דעת לומר כהוגן וסיים בטעות דלא כפי' רש"י שפירש להיפוך דפתח על דעת לומר שלא כתיקונו ואמר כתיקונו, ולפי דבריו הוא להיפוך מהא דמעריב ערבים דאזלינן בתר חתימה שאמר כתיקונו והיכא דבחתימה אמר שלא כתיקונו לא יצא והכא פסק איפכא, ועיין בכ"מ בפ"א מה' ק"ש שהאריך בזה ובלח"מ במקומו.

והנה בברכות דף י"ב ע"א פשיטא היכי דנקט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשיכרא הוא ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא יצא, דאי נמי אם אמר שהכנ"ב יצא דהא תנן על כולם אם אמר שהנ"ב יצא אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן, ת"ש שחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא ערבית פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור לא יצא פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים יצא כללו של דבר הכל אחר החתום, שאני התם דקאמר ברוך יוצר המאורות וכו' כך היא גירסת רש"י, ופי' רש"י דבין האיבעיא קאי על מה שהיה בדעתו דבעת שהתחיל בשם ומלכות היה בדעתו לומר שהכל על יין וגמר בפה"ג על יין וכן אחרי כן גבי כסא דשכרא ובין הברייתא דשחרית פתח ביוצר אור

היינו נמי שהיה בדעתו לומר יוצר אור וכיון שאמר השם ומלכות התחיל לומר המעריב ערבים וכן אחרי כן, והרי"ף אינו גורס פתח ומברך אדעתא דשכרא אלא פתח ובריך בדשכרא וסיים בדחמרא, ופירש הרא"ש שיטה זו שהתחיל וגמר הברכה שהכל רק בעת אמירתו שהנ"ב נזכר שהוא יין וגמר גם בפה"ג וכן בנקט כסא דשכרא וכן בהברייתא הוא כפשטה דפתח ביוצר אור שאמר יוצר אור ובורא חושך אשר בדברו מעריב ערבים וסיים ברוך אתה ד' המעריב ערבים, וכן אחר כך, והנה על פי' רש"י תמה הרא"ש דבברייתא לא גרסינן אדעתא גם בגירסת רש"י, ורק שרש"י פי' כלומר אדעתא דלימא יוצר אור ולא משמע כן בלשון פתח ביוצר אור, והרשב"א כתב דלפי' רש"י באמת לא צריך אדעתא אלא בהאיבעיא דנקט כסא דחמרא וכו' אבל בברייתא דפתח ביוצר אור לא צריך לפרש דפתח אדעתא אלא דפתח באמת והתחיל ביוצר אור, דדוקא בחמרא ושכרא דהוא מטבע קצר ואם היה גומר גם בפה"ג הרי גמר כל הברכה ולא שייך על זה וסיים שהגמר יתקן את הברכה אבל גבי יוצר אור שהיא ברכה ארוכה יכול שפיר להתחיל ביוצר אור דאכתי צריך הוא לחתום ובזה שיחתום המעריב ערבים יתקן את הברכה, והנה הרמב"ם פי' כפי' הרשב"א דגבי איבעיא דחמרא ושכרא כתב בפי' בדעתו לברך על שכר ובירך על יין רק דפירש להיפוך כמו שמבואר למעלה, ובפ"א מה' ק"ש ה"ח כ' בשחרית פתח יוצר אור וסיים מעריב ערבים לא יצא פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא ובערב פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור לא יצא פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים יצא שכל הברכות הולכות אחר חתימתן, הרי להדיא שפתח ממש ביוצר אור וכדי שלא נטעה ונפרש גם דבריו כמו שמפרשים הברייתא דפתח ביוצר אור היינו שפתח על דעת לומר יוצר אור ואמר המעריב ערבים לכן שינה מלשון הברייתא וכ' בחלוקה הראשונה פתח יוצר אור וסיים מעריב ערבים להשמיענו שפתח ואמר יוצר אור, והלח"מ כ' שם בפ"א וז"ל בשחרית פתח וכו' ברייתא שם והכי פירושה שאמר בשחר בא"י אמ"ה יוצר אור וסיים בסוף במקום יוצר המאורות בא"י המעריב ערבים, ורש"י ז"ל אינו מפרש כן והוא נמשך לפירוש שפירש במה שאמר לעיל מיניה פשיטא היכי דנקט כסא וכו' אבל רבינו פירשה בענין אחר לקמן בהלכות ברכות ולפירושו פירוש הברייתא הזאת כמו שכתבתי עכ"ל הלח"מ, ודבריו תמוהים מאד דהא גם הרמב"ם פי' הא דחמרא ושכרא דפתח אדעתא רק שהי' באופן אחר מגירסת רש"י, אבל עכ"פ בענין זה שוים הרמב"ם ורש"י דלא כגירסת הרי"ף שכבר בירך בדשיכרא וא"כ אין מקום לדבריו כלל, ועיין בפ"ח מהל' ברכות שכתב הלח"מ בעצמו כן דהרמב"ם מפרש כפי' רש"י, ודברי הרמב"ם הם כדברי הרשב"א רק שדבריו צריכים הרבה ביאור וכמו שנבאר.

והנה בזה הרגיש שפיר הלח"מ דהרמב"ם לא יפרש כפי' הרא"ש לשיטת הרי"ף שאמר יוצר אור ובורא חשך אשר בדברו מעריב ערבים, אלא שהתחיל יוצר אור וסיים כן כל ברכת יוצר רק לבסוף כשבא לחתום סיים במקום החתימה של יוצר המאורות ברוך המעריב ערבים, ואף דאינו מבואר בפי' הרמב"ם כן מ"מ כן משמע בדבריו, וכן משמע להדיא בדברי הרשב"א בחידושיו, ומן הראוי לבאר החילוק בין שני הפירושים משום מה נטה הרא"ש מדרך הרשב"א שמפרש דרך חתימת הברכה סיים המעריב ערבים וכן משמע פשטות לשון הברייתא, והרא"ש לגירסתו של הרי"ף פי' דמיירי דאמר יוצר אור ובורא חושך אשר בדברו מעריב ערבים.

ונראה דאזלי לשיטתייהו בפירושא דחמרא ושכרא דהרא"ש שמפרש שיטת הרי"ף דבחמרא ושכרא מיירי שאמר שהנ"ב בפה"ג משום דס"ל כשיטת הראב"ד דהתחיל הברכה בשם ומלכות רק אדעתא לומר שהנ"ב על חמרא וסיים כהוגן בפה"ג וכן להיפוך בשכרא אין כאן שאלה דמחשבה לא מהני מידי ואין הולכין אלא אחר הפירוש שהוציא בפיו וע"כ דהא דמספקא לעיל בגמ' הוא דוקא באמר מקודם בפה"ג על שיכרא וסיים שהנ"ב, והיינו דאף דלאחר כן סיים ג"כ שהנ"ב מ"מ כיון שכבר הוציא בפיו מקודם בפה"ג אפשר דבזה כבר הוקבע ברכתו על בפה"ג ולא מהני מה שאמר אח"כ שהנ"ב וא"כ נמצא לפי"ז דאין אנו מסלקין כחה של הברכה בשם ומלכות אלא דוקא היכא שהוציא בשפתיו דברכתו הוא ע"ז, וא"כ אם נפרש בברייתא דפתח ביוצר אור כפי' הרשב"א דאמר בערבית ברוך יוצר אור ובורא חשך ומסיים כל הברכה דיוצר אור אלא דבחתימה אמר ברוך המעריב ערבים לא שייך זה כלל להא דחמרא ושכרא דכיון דע"כ זה מוכח מברייתא דהעיקר הוא החתימה, אף שבפתיחת הברכה היתה בשל יוצר אור דלא שייך לשל ערבית מהני כיון דהחתימה היתה בשל ערבית, וזה עכ"פ הא לא שייך להא דחמרא ושכרא, אלא דהדמיון להא דחמרא יוכל להיות רק בהא דתחילת הברכה כשאמר השם ומלכות היה על דעת לומר יוצר אור וכיון דסובר הרא"ש בשיטת הרי"ף דדעתא לא מהני כלל וכמש"כ הראב"ד א"כ אין שום דמיון להא דחמרא ושכרא דהתם בשכרא גמר ברכתו בפה"ג והוקבע מה שאמר השם ומלכות על בפה"ג, אבל הכא איברא דמתחילה אמר יוצר אור ובורא חושך אבל הא אכתי לא חתם ברכתו ומתחילה כשאמר השם ומלכות הא קאי על כל מה שיאמר אח"כ ולבסוף גמר כהוגן המעריב ערבים וגם ע"ז חלה תחלת ברכתו כשאמר השם ומלכות, ואי דנימא דהא בעת שאמר השם ומלכות היה בדעתו לחתום ג"כ יוצר המאורות וע"ז יחול הברכה בשם ומלכות שבתחלת הברכה, אבל באמת לדעת הרא"ש בשיטת הרי"ף הא דעתו לחוד לא מהני כ"ז

שלא הוקבע בפירוש, ולזה מפרש הרא"ש לשיטת הרי"ף דמיירי בשאמר ברוך וגו' יוצר אור ובורא חושך אשר בדברו מעריב ערבים, והיינו דבחתימה לחוד לא מהני דברכה צריכה פתיחה וחתימה כהוגן והא דקתני הכל אחר החיתום היינו שחתם בהפתיחה גופה וסיים כהוגן אף שהתחיל לומר שלא כהוגן ועכשיו דמי ממש להא דחמרא ושכרא לענין הפתיחה דהא גם כאן בהפתיחה התחיל לומר שלא כהוגן יוצר אור ובורא חושך והוקבע השם ומלכות שבתחילת הברכה לגבי הפתיחה על יוצר אור ובורא חושך רק אחר כן שינה ואמר אשר בדברו מעריב ערבים והוא דמי ממש לדחמרא ושכרא שהתחיל בשל שכר לומר בפה"ג ואחר שאמר בפה"ג שינה ואמר שהנ"ב, אבל הרשב"א שהולך לפי פי' רש"י דבחמרא ושכרא מהני דעתו לבד ולכן מפרש שפיר הברייתא כפשטה דבערבית התחיל ביוצר אור וסיים בברוך המעריב ערבים אבל כל הברכה אמר ברכת יוצר אור, ומ"מ מייתי שפיר דהא עכ"פ בעת שאמר השם ומלכות היה בדעתו לומר כל הברכה הפתיחה והחתימה הכל ביוצר אור ויוצר המאורות ומ"מ מהני חתימת הברכה, וא"כ גם בדין דחמרא ושכרא דאם היה בדעתו בעת שאמר השם ומלכות לומר בפה"ג על שכרא ולבסוף אמר שהנ"ב יצא, נמצא מבואר שפיר החילוק בין פי' הרשב"א לפי' הרא"ש שהולכים לשיטתם בהא דחמרא ושכרא, והרמב"ם מפרש כפי' הרשב"א וכנ"ל.

עתה נבוא לבאר שיטת הרמב"ם והנה הלח"מ שם פ"ח באר דברי הרמב"ם בתשובתו לחכמי לוניל שסובר הרמב"ם דהיכי דגמר הברכה היה באופן שהוא שקר לא מהני מה שתחילת הברכה היה על דעת לומר כתיקונו ורק גבי שכר של ענבים וכן כל הנך חלוקות שכתב הרמב"ם שם לא הוי שקר דשייכן במקצת אף שאין זה ברכתו כדין, ולפי"ז כתב הלח"מ דהמעריב ערבים לגבי יוצר אור הוא שקר ולכן בשחרית סיים במעריב ערבים לא יצא ודמי לשכר של שעורים.

ואיברא דבשיטת חכמי לוניל מוכח כן כמו שכתב הלח"מ שכתבו להרמב"ם דאם מיירי בשכר של שעורים א"כ הוי כמו בשחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים דלא יצא ומוכח דס"ל דשכר של שעורים דמי למעריב ערבים ויוצר אור, אך מ"מ אינו מובן דכיון דס"ל להרמב"ם דבשכר של שעורים כיון דהוא שקר לא מהני מה שלא היה טעות בעיקר הברכה א"כ דומיא דהכי אמאי מהני היכי דפתח בשחרית המעריב ערבים וחתם ברוך יוצר המאורות אף דכל הברכות הולכין אחר חתימתן מ"מ הפתיחה בשקר צריך להיות גרע כמו דהכא הוי מהני מה שלא היה טעות בעיקר הברכה רק בשביל שהיה סוף הברכה בשקר לא מהני אלמא דשקר גרע וא"כ דומיא דהכי גם פתיחה בשקר אמאי מהני אף דיש לחלק מ"מ קשה הדבר, ועוד דהלח"מ בעצמו השוה הדברים להדדי

שכתב דהרמב"ם הולך עפ"י גירסת רש"י ונמצא דבעיית הגמ' הוא בהיפוך ממה שכתב הרמב"ם והיינו היכי דתחילת הברכה היה על מנת לומר שלא כהוגן ולבסוף אמר כהוגן אלא דהרמב"ם מפרש דמה דאמר בגמ' בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן היינו אי אזלינן בתר עיקר ברכה בלא חתימה או בתר חתימה בלא עיקר ברכה, ונמצא דבבעיית הגמ' נכלל ג"כ ספק זה אם היה עיקר הברכה כהוגן והחתימה שלא כהוגן וכיון שכתב הרי"ף דאזלינן לקולא אזלינן לקולא בשני הספיקות ורק דהרמב"ם לא הוצרך לפסוק בהיכי דתחילת הברכה היתה על דעת לומר שלא כהוגן וסוף הברכה היה כהוגן משום דזה כבר פסק גבי ק"ש דבשחרית פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא שכל הברכות הולכות אחר חתימתן וסמך הרמב"ם ע"ז שהרי כתב כל הברכות וכו', אלא שחידש כאן הרמב"ם דאזלינן נמי בתר עיקר הברכה לקולא משום דאזלינן בתרווייהו לקולא זהו תורף תירוצו של הלח"מ, הרי דהשוה הלח"מ שני הענינים וא"כ כמו דסיים מעריב ערבים בשחרית לא יצא משום דמעריב ערבים הוא שקר אמאי מהני אם פתח בשחרית במעריב ערבים כיון דהוא שקר, ועוד דעיקר מה שכתב דהרמב"ם לא פסק בהל' ברכות הבעיא המפורשת בגמ' בהיה בדעתו לברך בדחמרא וברך בדשכרא משום שסמך על מה שכבר פסק שם לגבי ק"ש קשה טובא שאין זה דרך הרמב"ם להשמיט במקומו דבר המפורש בגמ' ולסמוך על מה שכתב במקום אחר לגבי ק"ש ולכתוב רק דבר שלא נתפרש להדיא בגמ', סוף דבר דברי הרמב"ם מחוסרים ביאור.

והנראה לבאר שיטת הרמב"ם עפ"י גירסת הגאונים שהביא הרשב"א והקשה עליהם לפי פירושו בגירסתם וז"ל הרשב"א אבל הגאונים ז"ל גרסי נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא פתח וברך בדשכרא וסיים בדחמרא יצא דאי נמי סיים בדשכרא יצא דתנן על כולם אם אמר שהנ"ב יצא אי נמי נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח בדחמרא וסיים בדשכרא יצא, אלא פתח בדשכרא וסיים בדחמרא מאי, וזה דבר רחוק ודחוק מאד שיהא הפסד בתוספות שהוסיף לאחר שסיים ברכתו ואפי' אמר לאחר מכאן כמה דברים ועוד שיועיל יותר כשיאמר כולה ברכה בטעות ויוסיף לאחר מכאן ענין הברכה כגון שיאמר בפה"ג שהנ"ב דהשתא משמע שהברכה כולה בטעות ומפני שהוסיף שהנ"ב הועיל אע"פ שהברכה סמוכה לבפה"ג ונראה שהעיקר על חמרא הוא דמברך וכשהברכה סמוכה למין שהוא מברך עליו לא יועיל מפני התוספות שהוסיף לבסוף שהוא מובדל מן הפתיחה וזה דבר רחוק גם במה שהן צריכין לדחוק בסוגיא הא דפתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יש כמה גמגומים ולדבריהם מביא ראיה מפתח ואמר יוצר אור וסיים במעריב ערבים דלא יצא אבל פתח במעריב ערבים וסיים

ביוצר אור דקתני יצא לא הוי ראיה דהא פשיטא להו דכל שהחתימה כתיקונה יצא, והם גורסים בדחיית ראיה של יוצר אור, שאני התם דהא בריך פירש בההוא דשכרא כלומר וכבר יצא ידי ברכה ע"כ דברי הרשב"א.

והנה לפי דברי הרשב"א דהגאונים יגרסו שאני התם דהא בריך, לא גמר לנו הרשב"א איך יפרשו הגאונים להלן דברי הגמ' דלדבריו דתירוץ הגמ' לפי גירסתו הוא דלכן בשכרא אפשר דיצא, דהא כבר יצא ידי הברכה בברכת שהנ"ב קודם שגמר בפה"ג א"כ מאי פריך הגמ' הניחא לרב דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת ד' אינה ברכה שפיר אלא לר' יוחנן דאמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה מאי איכא למימר, דהא הכא בשכרא בירך שפיר בשם ומלכות וגם מאי מסיק אלא כיון דאמר רבה בר עולא כדי להזכיר מדת יום בלילה וכו', וצריך לומר לפי דבריו דמילתא אחריתא הוא וקאי אברייתא אמאי מהני בשחרית פתח במעריב ערבים וסיים יוצר המאורות.

והנה גירסת הגאונים מתחלה כגירסת הרי"ף בלשון פתח ובריך בדשכרא ולאו אדעתא דשכרא ורק דבהרי"ף כל האבעיא כמו שהוא בגירסתנו ומשום שהרשב"א תמה מאד וכתב שרחוק ודחוק גירסתם לכן הניחו כל המפרשים ונושאי כליו של הרמב"ם את גירסתם, אך הנלענ"ד דשיטת הרמב"ם ברורה ע"פ גירסת הגאונים, רק דלהרשב"א היה פשוט דלגירסת הגאונים צריך לומר דפתח ובריך בדשכרא היינו שכבר בריך שהנ"ב וסיים בפה"ג משום דלא היה מסתבר לו שהיה אפשר לומר בסיפא בהאבעיא שאם התחיל הברכה על שכרא על דעת לומר שהנ"ב ואמר רק השם ומלכות וסיים בטעות בפה"ג שיועיל דהא עכ"פ לא בריך ברכה כתיקונה ולזה פירש פתח ובריך בדשכרא שסיים שהנ"ב והא דסיים בדחמרא היינו שלאחר שאמר שהנ"ב הוסיף בפה"ג וכן בסיפא בהאיבעיא היינו שהיה לו כוס שכר ופתח בדשכרא ואמר שהנ"ב וסיים בפה"ג וע"ז היה האיבעיא, ולכן תמה הרשב"א דאיך אפשר שאם אמר על כוס שכר מתחילה בפה"ג וסיים שהנ"ב בודאי יצא ואם אמר עליו שהנ"ב ואח"כ סיים בפה"ג שיהיה ספק זה שהתוספות שיוסיף היכי שעשה הברכה כתיקונה יהיה גרע מהיכי שאמר הברכה שלא כתיקונה והוסיף כתיקונה.

אבל הרמב"ם סובר דאפשר שפיר לומר דמהני אם בשעת הזכרתו השם ומלכות שהוא עיקר הברכה היה בדעתו לברך כהוגן אף שסיים בטעות ולכן מפרש הרמב"ם גירסתם של הגאונים אף דגירסתם הוא פתח ובריך בדשכרא מ"מ מפרש דהכוונה הוא על דעת לברך בשל שכר משום דס"ל כדעת הרשב"א דבברכה קצרה אם חתם הברכה כהוגן ואמר על שכר שהכל ליכא ספיקא כלל ומה איכפת לן אם הוסיף גם בפה"ג וכן ס"ל דאם

גמר הברכה בטעות שאמר על שכר בפה"ג ודאי לא מהני תוספתו שיוסיף אח"כ דברים לתקן כיון שכבר גמר ברכתו בטעות והוקבע הברכה בטעות וכמו שכתב הרשב"א ולכן פירש הרמב"ם גירסת הגאונים דהכוונה ובריך בדשכרא היינו אדעתא דשכרא אף דלא גרסי אדעתא, ומה מדויק עכשיו מה דהרמב"ם שינה בה' ק"ש מלשון הברייתא וכתב בחלוקה הראשונה בשחרית פתח יוצר אור, ולא כמו דקתני בברייתא פתח ביוצר אור, והוא כמש"כ להשמיענו דכאן פתח ממש ואמר יוצר אור לא כמו פתח בדחמרא שהוא מפרש פתח הברכה על דעת לברך בפה"ג, אבל אם היה גירסתו שם כגירסת רש"י פתח אדעתא דחמרא לא היה צריך לשנות מלשון הברייתא ובודאי הרמב"ם כתב זה בכוונה דהא אח"כ ביתר החלוקות תפש לשון הברייתא וכ' ביוצר אור ובמעריב ערבים ורק בהתחלה שינה מלשון וכתב פתח יוצר אור להשמיענו כנ"ל.

ורק בזה השיב הרמב"ם לחכמי לוניל והסכים להם בצד זה דהוא דוקא אם שייך טעות בהברכה אבל אם אינו בגדר טעות לא מהני מה דהיה בדעתו לומר כהוגן בעת הזכרתו השם ומלכות כיון דגמר בשקר והוי מנאץ משום דאמר שקר דמוכח, רק מה שכתב הלח"מ דיוצר אור ומעריב ערבים דמי לשכר של שעורים דהוי שקר, וכמו שהקשו חכמי לוניל ושבזה מיושב אמאי בשחרית פתח ביוצר אור וסיים המעריב ערבים לא יצא משום דהוי שקר זה אי אפשר לומר דא"כ גם פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור נמי אמאי יצא הא הפתיחה הוא בשקר, אלא נראה דבאמת ביוצר אור ומעריב ערבים לא הוי שקר כלל, ואף דחכמי לוניל השוו אותם להדדי היינו בצד זה שסברי חכמי לוניל דכמו בשחרית בפתח יוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא ה"נ צ"ל דלא יצא בשכר של שעורים בפתח על דעת לברך שהנ"ב וסיים בפה"ג, אבל זה אינו מוכרח כלל לומר דהרמב"ם הסכים להם דחד טעמא לתרווייהו, דגבי יוצר אור ומעריב ערבים לא הוי שקר כלל דבשלמא גבי ברכת הנהנין שמברך על מה שהוא רוצה עכשיו לאכול ומוכח שפיר דכשהוא מברך על שכר שעורים בפה"ג דהוא שקר גמור דלא שייך לומר שכוונתו על יין דהא אין בידו כוס יין ולא שייך שום ברכה על דבר שאינו עכשיו בידו דהא הוא ברכת הנהנין אבל בשחרית וערבית שהוא ברכה על טבעו והנהגתו של עולם לא שייך כלל לומר שהוא שקר דאטו אומר בעת ברכתו שעתה הוא לילה, ובפרט היכא דיש בהברכה במקצת ענינו של יום כמו הפתיחה או החתימה א"כ גם המותר לא הוי שקר כלל דהא באמת אמר רבה בר עולא דצריך להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, א"כ עכ"פ לא שייך שום שקר אם אמר כל הפתיחה בשל ערבית והחתימה בשל שחרית אפילו בלא הא דרבה בר עולא, ובפרט להלכה, וא"כ לא שייך לומר דמשו"ה לא

יצא אם חתם בשחרית המעריב ערבים משום דהוא שקר דהא לא הוי שקר כלל אלא חתם בברכת מנהגו של עולם בערבית.

איברא, דלפי מה שהסביר הלח"מ משום דצריך שיהיה שייך במקצת במה שבירך בטעות להברכה האמיתית המחויבת גם הכא ביוצר אור ומעריב ערבים לא שייכין להדדי כלל אבל לפי מה שהסברנו דהוא רק משום דהוי כשקר והוי כמנאץ הכא לא הוי שקר כלל.

ואח"כ מצאתי ראיה לסברתי מדברי המאירי בברכות גבי הא דקורא ק"ש אחר עלות השחר דאמר עלה ובלבד שלא יאמר השכיבנו וכ' המאירי וכן יש מי שפי' שאינו אומר מעריב ערבים ואין אנו מודים בכך שאין זה אלא שסדר מציאותו של יום ושל לילה הוא מזכיר והוא ממש כדברינו.

ועיקר טעמא דלא מהני בהא דפתח בשחרית ביוצר אור וסיים במעריב ערבים הוא מטעמא אחרינא דבאמת הם שני ענינים נפרדים ודלא כמו שהשווה אותם הלח"מ היינו דינא דתחלת הברכה וסוף הברכה שפסק רבינו בהל' ק"ש ודינא דתחלת ברכה וסוף ברכה דבהל' ברכות גבי חמרא ושכרא, דבהל' ק"ש דמיירי בברכה ארוכה דצריך פתיחה וחתימה בודאי לא מהני כלל מה דתחלת הברכה היתה כהוגן וגם השם ומלכות היתה על דעת לומר כל הברכה כהוגן, והוא משום דעכ"פ ליכא חתימה דאין כאן אלא ברכה קצרה בלא חתימה ודבר זה פשוט אלא דהו"א דאם פתח בשחרית במעריב ערבים וסיים ביוצר אור דנמי לא יצא דהא ליכא פתיחה דשחרית וברכה ארוכה צריכה פתיחה וחתימה לזה אשמעינן הברייתא דעיקר הוא החתימה והכל הולך אחר החיתום וכן פסק הרמב"ם בהל' ק"ש שכל הברכות הולכות אחר חתימתן והיינו דהעיקר הוא חתימתן כיון דהיה בה פתיחה ודלא כמו שכ' הלח"מ דזהו רק משום דאזלינן לקולא, אלא דדין זה אינו אלא בברכה ארוכה שיש בה פתיחה וחתימה ולא בברכה קצרה, ולא שייכא כלל לדינא דחמרא ושכרא דמיירי בברכה קצרה, וסוגיית הגמ' דתלי זה בזה ופריך על הא דחמרא ושכרא מדינא דיוצר אור ומעריב ערבים הוא כמו שנבאר.

דהנה לפי גירסת הגאונים חזינן דפשיטא לגמ' דאם היה בידו כוס שכר ורצה לברך בפה"ג על יין ואחר אמירת השם ומלכות נזכר שהוא שכר ובירך שהכל יצא אף דעיקר הברכה היה בטעות מ"מ זה אינו מקלקל ולא מהני מחשבתו כיון שעכ"פ בפועל אמר הברכה כתיקונה וחזינן מזה דלקולא תפסינן כדעת הראב"ד דמחשבתו לא מהני לקלקל, אלא דלתקן בעי בגמ' דאפשר דמ"מ מהני מחשבתו והיינו משום דכיון דברכות הוא מדרבנן סובר הגמ' דאפשר דסגי גם במחשבה הגונה בעת ברכתו בשם ומלכות אף

דלבסוף גמר הברכה בטעות, ויש לחקור בהאי סברא דפשיטא לגמ' לפי גירסת הגאונים דמחשבה בעת אמירת שם ומלכות בטעות אינו מקלקל אם גמר אח"כ כהוגן, מאיזה טעם הוא אי משום דמחשבה בלב אינו מקלקל כלל הברכה, או משום דעיקר הברכה הוא מה שגמר ואמר תכלית הברכה בפה"ג או שהנ"ב וכיוצא והשם ומלכות באיזה כוונה שאמר אינו מגרע כלל.

ופשוט דבזה תליא בעית הגמ' דאם נימא באופן הא', א"כ אנו יכולים לומר דמ"מ אמירת שם ומלכות הוא העיקר הברכה אלא המחשבה שבלב אינו מגרע וניכר להשומעים שגם השם ומלכות הלך לתכלית הגמר כיון שלבסוף גמר הברכה כהוגן, אבל אם נימא כאופן הב' דהוא משום שהשם ומלכות אינו עיקר לענין פירושה של הברכה ואינו עיקר אלא לענין השם ומלכות בעצמו שבלא שם ומלכות אינה ברכה אבל אינו שייך לפירושה של הברכה א"כ לא שייך תו למיבעי היכי דבאמת גמר הברכה בטעות רק שבעת שאמר השם ומלכות חשב כהוגן אי מהני דהא אנו אומרים שהשם ומלכות אינו שייכת כלל לפירושה של הברכה, ונראה בפשיטות דאימתי שייך לומר כאופן הא' הוא דוקא אם לא נגמר תכלית השם ומלכות דהיינו שאמר רק השם ומלכות בטעות ופירושה אמר כהוגן בזה שפיר יש לומר דאין המחשבה מקלקלת וכנ"ל אבל בהברייתא דפתח במעריב ערבים לפירושם של הרמב"ם והרשב"א דגמר כל הברכה של מעריב ערבים ורק חתם ברוך אתה ד' יוצר המאורות ודלא כפי' הרא"ש שהתחיל תיכף אחר אשר בדברו מעריב ערבים יוצר אור ובורא חושך וכיון שגמר כל הברכה הארוכה של המעריב ערבים א"כ ניכר להדיא שהשם ומלכות אמר לתכלית הכוונה של מעריב ערבים וכיון דתנינא בשחרית פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא, איברא דבעיקר קמ"ל הברייתא דהעיקר של הברכה אינה כל טופס הברכה אלא גמר החיתום אבל מ"מ הא ודאי צריך לחיתומה של הברכה גם פתיחה בשם ומלכות וכיון דהשם ומלכות הלך על כוונה אחרת אמאי מהני וע"כ צריך לומר כאופן הב' דאין אנו מביטין כלל על המחשבה שבעת אמירת השם ומלכות שאינו שייך לענין פירושה של הברכה והשם ומלכות אינו עיקר אלא לענין התחלתה של הברכה שבלא אמירת שם ומלכות אינו ברכה א"כ ע"כ יפשט שפיר בעיין, דלפי"ז בודאי גם מחשבתו לתקן לא מהני השם ומלכות היינו באם גמר הברכה בטעות רק שבעת שאמר השם ומלכות חשב כהוגן ודאי לא מהני כלל כיון דאמרינן דהשם ומלכות אינו עיקר כלל לענין פירושה של הברכה, וע"ז משני בגמ' שפיר דלעולם אימא לך כאופן הא' דמהני מחשבתו בעת אמירת השם ומלכות דגם עיקר הברכה דהוא הברכה בשם ומלכות שייך לתכלית ופירושה של הברכה ולכן לענין בעיין אפשר דיצא

ובהא דאמר בשחרית פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור יצא כיון דאמר רבה בר עולא דצריך להזכיר מידת יום בלילה ומדת לילה ביום כי קאמר ברכה ומלכות אתרווייהו קאמר ואין חסרון לענין החתימה כלל, ונמצא דלפי גירסת הגאונים יהיה פשיטות האיבעיא היפוך מכפי גירסתנו, דלפי גירסתנו הפשיטות הוא דיצא והגמ' דחי דלעולם לא יצא ולפי גירסת הגאונים להיפוך דהגמ' פשיט מתחילה דלא יצא ודחי דלעולם אימא לך דיצא ולכן להלכה פסקינן לקולא כמו דדחי הגמ' זהו הביאור הפשוט בסוגיית הגמ' לפי גירסת הגאונים וזה פסקו של הרמב"ם.

והרשב"א כשבאר גירסת הגאונים לא היה אפשר לו לפרש כמש"כ דכיון דמפרש דברי הגאונים בהא דחמרא ושכרא דמיירי בשבירך בפה"ג ואח"כ שהנ"ב וא"כ ס"ל להגמ' דאף דאמר על כוס שכר מתחילה בפה"ג ואח"כ שהנ"ב בודאי מועיל ולזה שפיר כתב הרשב"א דמדפתח בשחרית במעריב ערבים וסיים ביוצר אור דקתני יצא לא הוי ראיה דהא פשיטא להו דכל שהחתימה היה כתיקונה יצא, ולכן מוכרח הרשב"א לפרש דברי הגאונים דהראיה הוא מרישא מפתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא, ולפי"ז כתב הרשב"א שהם גורסים שאני התם דהא בריך והיינו דקאי על שכרא וחמרא כנ"ל, ומלשון הרשב"א משמע דע"ז לא היה לו גירסא מפורשת אלא לפי מה שמפרש דבריהם כתב דהם צריכים לגרוס במקום שאני התם דקאמר ברוך יוצר המאורות, שאני התם דהא בריך ולפי דבריו אין שום באור להמשך הסוגיא אם לא שנדחוק דהא דקאמר הניחא הוא מילתא אחריתא בפני עצמה ולא קאי כלל אלמעלה ובאופן זה היה צריך להתחיל בלשון גופא בשחרית וכו' הניחא דכן דרך הגמ' כשמתחיל ענין אחר להוכיח או להקשות מהברייתא מה שלא שייך להקודם, וכיון שאמר תיכף הניחא בודאי מוכח דהא שייך להקודם, אכן כ"ז דחקו להרשב"א לפי פירושו אבל לפי פי' הרמב"ם בדברי הגאונים מיושב שפיר סוגית הגמ' וכנ"ל, רק הא דאמר הגמ' בלשון פשיטא לא הביא הרמב"ם אף דרוב פעמים מביא הרמב"ם בחיבורו גם מה דקאמר הגמ' בלשון פשיטא כאן היה סובר דהוא פשוט ולא הביא אלא אאיבעיא שהוא חידוש.

והנה מה שהסברנו הגמ' לשיטת הרמב"ם דגבי יוצר אור ומעריב ערבים כבר יצאה לפועל מחשבתו שחשב בעת שאמר בשחרית על המעריב ערבים ולא צריך להיות מהני מה שגמר החתימה ברוך יוצר המאורות אי נימא כאופן הא' דמה שאינו מקלקל מחשבה הוא משום דמחשבה שבלב לא מהני לקלקל, לכאורה סותר למה שכתבנו לבאר פירושו של הרא"ש דמשו"ה מפרש הברייתא בשחרית פתח במעריב ערבים היינו שאומר ברוך וגו' אשר בדברו מעריב ערבים וסיים תיכף יוצר אור ובורא חשך ואינו מפרש בפשיטות

כפירושו של הרשב"א דפתח במעריב ערבים היינו שאמר כל הברכה של ברכת המעריב וסיים יוצר אור היינו שסיים ברוך יוצר המאורות משום דס"ל כשיטתו של הראב"ד גבי חמרא ושכרא דמחשבה שבלב לא מהני ואינו מפרש כפירש"י דפתח אדעתא דחמרא אלא דפתח בחמרא פירושו שאמר בפה"ג ואח"כ אמר שהנ"ב א"כ מוכרח לפרש שם גבי פתח מעריב ערבים דהיינו לענין הפתיחה גופה ששינה את הפתיחה שמתחילה לא אמרה כהוגן ואמר בשחרית אשר בדברו מעריב ערבים ותיכף שינה וסיים כהוגן אבל המחשבה לחוד לא מהני לענין החתימה וזה דלא כמו שכתבנו לדעת הרמב"ם, אך באמת אינו סותר כלל דהרא"ש הרי הולך בשיטת הראב"ד דמחשבה לא מהני מידי ואין הולכין אלא אחר מה שהוציא בפיו וממילא לא מהני מחשבה לענין החתימה נמי אבל מה שכתבנו לדעת הרמב"ם הוא אם נאמר כאופן הא' דבאמת מהני מחשבה ורק מחשבה שבלב שלא נתבררה לא מקלקל ולפי"ז אם חשב באמירת שם ומלכות בפתיחה דשחרית על ברכת המעריב ערבים ואמר המעריב ערבים בודאי הוקבע ברכתו ומחשבתו ולא מהני מה שגמר ברוך יוצר המאורות והוא פשוט, והצורך להעיר דלפי"מ שכתבו חכמי לוניל דהר"י אלפ"ס הולך ע"ז הדרך יתכן דבאמת גם בהרי"ף היה להם הגירסא כגירסת הגאונים רק שלפי גירסת ספרינו בש"ס הועתק כן גם בהרי"ף.

ואכן ישאר לנו מוקשה סוף הסוגיא דאיתא התם ת"ש כללו של דבר הכל הולך אחר החתום כללו של דבר לאתויי מאי לאו לאתויי הא דאמרן לא לאתויי נהמא ותמרי ה"ד אילימא דאכל נהמא וקסבר דתמרי אכל ופתח אדעתא דתמרי וסיים בדנהמא היינו בעיין לא צריכא כגון דאכל תמרי וקסבר נהמא אכל ופתח בדנהמא וסיים בדתמרי יצא דאפילו סיים בדנהמא נמי יצא מאי טעמא דתמרי נמי מיזן זייני, ולהרמב"ם ולגירסת הגאונים קשה מאד ליישב גוף הסוגיא דאם נפרש גבי נהמא ותמרי דרק פתח אדעתא דנהמא ולא שהתחיל הפתיחה כמו ביוצר אור וכדמוכח להדיא מהא דקאמר אי דאכל נהמא וקסבר תמרי אכל ופתח בדתמרי וסיים בדנהמא היינו בעיין ומוכח דהיינו ג"כ בגוונא דבעיין דמפרש הרמב"ם שבירך בשם ומלכות על דעת לברך על של שכר, וא"כ לפי"ז צריך לגרוס להיפוך מגירסא שלנו דהא אם פתח אדעתא דנהמא וסיים בדתמרי היינו שסיים כהוגן לגירסת הגאונים ודאי יצא דגרסי נקט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח בדחמרא וסיים בדשיכרא יצא ולפמש"נ פירושו דפתח בתחילת הברכה על דעת לומר בפה"ג וסיים שהנ"ב כהוגן יצא דלא מהני מחשבתו באמירת שם ומלכות לקלקל, והאבעיא הוא רק אם התחיל הברכה בשם ומלכות על דעת לומר כהוגן וסיים הברכה בטעות שלא כהוגן, וע"כ צריך לגרוס בהיפך, ובתחלה נגרוס פתח בדנהמא

וסיים בדתמרי היינו בעיין ולפי מה דמסיק לא צריכא יהיה הגירסא פתח בדתמרי וסיים בדנהמא יצא וממילא אי אפשר לגרוס דאפילו סיים בדנהמא נמי יצא דהא באמת סיים בדנהמא וע"כ צריך לגרוס כמו שרצה הכ"מ לגרוס בתחילת הסוגיא דאפי' פתח בדנהמא נמי יצא, אך גם זה לא יתכן דמ"מ מאי קאמר לפי"ז ברישא אי דאכל נהמא וקסבר תמרי אכל פתח בדנהמא וסיים בדתמרי היינו בעיין דכיון דכאן הוא בברכה של אחריו והוי ברכה ארוכה וכיון דהתחיל על דעת לברך כהוגן ובירך שלא כהוגן עכ"פ לא עדיף מפתח בשחרית ביוצר אור וסיים במעריב ערבים דלא יצא בין לפי סברתי משום שהיא ברכה ארוכה וצריכה פתיחה וחתימה ובין לפי מה שכתב הלח"מ משום דהוי כמו שכר של שעורים דהכא בודאי הוי כשכר של שעורים אפי' לפי"מ שחלקנו לעיל גבי יוצר אור ומעריב ערבים, וא"כ קשה טובא דאיך קאמר על נהמא ותמרי דמיירי בברכה ארוכה היינו בעיין דהבעיא לא מיירי אלא בברכה קצרה וכמש"כ.

ונראה לומר דבהא דקאמר אלא לאתויי נהמא ותמרי לא מיירי באדעתא כמו בעיין אלא דפתח בדנהמא וסיים בדתמרי היינו דפתח ברכת הזן וסיים בא"י עה"א ועה"פ ופתח בתמרי וסיים בנהמא היינו דפתח על העץ וסיים בא"י הזן את הכל דומיא דבשחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים דמיירי שגמר כל ברכת יוצר אור עד חיתום הברכה וסיים בא"י המעריב ערבים וכמו שמפרש הרמב"ם והרשב"א ודלא כפי' הרא"ש וכמש"כ, ומאי דאמר ע"ז היינו בעיין אין הכוונה דהוא ממש בעיין אלא דא"כ מזה נפשוט בעיין והיינו דהא מעיקרא בעי לפשוט האבעיא דידן בחמרא ושכרא מהא דבשחרית פתח ביוצר אור וכמו שהארכנו למעלה בפי' ההוכחה לגירסת הגאונים ולשיטת הרמב"ם, וסוף דחיות פשיטותו של האבעיא מהברייתא היה מהא דאמר רבה בר עולא דצריך להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, וא"כ הכא בנהמא ותמרי דליכא טעם זה א"כ הדר נוכל לפשוט האבעיא וע"ז מסיק לא צריכא כגון דאכל תמרי וסבר דנהמא אכל ופתח בדנהמא וסיים בתמרי יצא דאפי' סיים בדנהמא נמי יצא והיינו דהוא מטעמא אחרינא וליכא למיפשט בעיין, נמצא מיושב סוף הסוגיא לפי גירסתם של הגאונים ושיהיה ממש הגירסא כמו כגירסתנו רק דלא צריך לגרוס אדעתא גבי אכל נהמא אלא פתח בדתמרי כמו דבאמת במסקנא גבי אכל תמרי גם בגירסתנו לא הוזכר אדעתא אלא פתח בדנהמא ומבואר ב"ה כל הסוגיא היטב.

והנה הך דינא דאם בירך על התמרים ברכת הזן יצא לא הוזכר לא ברמב"ם ולא בטור, ומה שלא הזכירו עיקר דינא דנהמא ותמרי אין קושיא כיון דלהלכה גם בחמרא ושכרא יצא ולא צריך לטעמא דאפי' סיים בנהמא נמי יצא אלא דמ"מ הי' להרמב"ם ולהטור

להביא הדין היוצא מהסוגיא דאם בירך על תמרים ברכת הזן יצא, ולכאורה היה אפשר לומר דכיון דהך שינויא לא נאמר אלא לדחות ולומר דבחמרא ושכרא לא יצא אבל כיון דפסקינן דבחמרא ושכרא יצא ממילא נדחה הך שינויא מהלכה, אבל אכתי אינו מיושב דבאמת לא נפשטה האבעיא ורק דפסק הרי"ף דבדרבנן אזלינן לקולא, וא"כ למה לנו לדחות הך שינויא ואדרבא כיון דהוא בדרבנן יש לפסוק גם בהך שינויא בפרט שאין לנו ראיה דלצד השני לא קאי הך שינויא, אך כ"ז לדעת הטור אבל להרמב"ם ולגירסת הגאונים דהאבעיא הוא בהיפוך על פתח אדעתא לברך כהוגן ובירך שלא כהוגן וא"כ הראיה מסיפא דברייתא מכללו של דבר הכל הולך אחר החתום הוא דבהא דחמרא ושכרא לא יצא, וכיון דפסקינן דיצא, א"כ ע"כ צריכין אנו לאוקים הברייתא כשינויא דגמ' דלאתויי נהמא ותמרי ובודאי הו"ל לפסוק כשינויא דגמרא ולמה השמיט אותה.

והנראה לומר דאף דקיי"ל דהא דעל כולם אם אמר שהנ"ב יצא היינו דווקא בדיעבד אבל לכתחלה אם מברך על איזה מין שהכל מחויב מ"מ לברך על מין שני ברכה המיוחד לו מ"מ יש לומר דהיינו דוקא בדין שלפניהם דהא אם אכל מין שהכל ורוצה לאכול גם מין פרי העץ לא שייך לומר דברכה שאינה צריכה היא במה שיברך ביחוד על פרי העץ ב"פ העץ ואינו חושב בשעת ברכתו הראשונה לברך על שניהם שהכל דהא אינו מחויב לאכול הפרי ויכול שלא לכוין כלל בעת שמברך שהכל על הפרי שצריך לברך עליה ב"פ העץ ובעת שירצה לאכול אותה יברך עליה ברכתה המיוחדת לה אבל גבי ברכה שלאחריו שכבר אכל פת ואח"כ תמרים אם היה הדין שיוצא בדיעבד על תמרים בברכת המזון לא היה אפשר שיברך על תמרים בפני עצמם ברכת על העץ כיון שבל"ז כבר מחויב לברך ברכת המזון ובדיעבד יוצא על תמרים בברכת המזון ולא שייך שבשביל לכתחלה יברך ברכה יתירה לגמרי, וא"כ ע"כ צריך לומר דהך סוגיא דאמר דאם בירך על תמרים ברכת הזן יצא אזיל דוקא אליבא דרב הונא ורב נחמן דסברי לקמן בפ' כיצד מברכין דדברים שאינם באים מחמת סעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולא לאחריהם ולכן יסבור הך סוגיא באמת דבתמרים אפילו אחר הסעודה אינו צריך לברך אבל לרב ששת דאמר טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם וע"כ אין חילוק לדידיה בין תמרים לשאר פירות ואפי' בדתמרי נמי דינא הכי דהא אמר רב ששת בהדיא שאין לך דבר שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו אלא פת הבאה בכיסנין לבד, וכיון דפסק רב פפא הלכתא דדברים שאינם באים מחמת הסעודה לאחר הסעודה טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם משמע דרב פפא קאי נמי על כל מיני פירות ואפי' תמרים דהא בא לפסוק בענין פלוגתא דר"ה ור"נ ורב ששת וכמו שמדברי רב ששת מוכח דכולל

כל מיני פירות ואין חילוק בין תמרים לשאר פירות בתוך הסעודה וע"כ דלא אתי הך סוגיא כוותיה וה"נ אין חילוק לרב פפא בלאחר הסעודה דר"פ סתמא קאמר וכן בתוס' הזכירו להדיא בהא דר"פ תמרים, וכיון דצריך לברך על תמרים לאחר הסעודה ולא סגי במה שיברך ברכת המזון אלמא דברהמ"ז לא מהני לפטור ברכה אחרונה דתמרים, ובזה הכרח לדחות מה שיוצא מהשקו"ט דסוגיא דידן דמהני ברכת המזון על תמרים.

אלא דלכאורה לא מהני תירוצנו אלא לדעת הטור וש"פ משום דלפי פירושם בהסוגיא אין הכרח לפי המסקנא ולפי ההלכה לפרש הברייתא דהכל הולך אחר החתום בהא דנהמא ותמרי אף שנפסק רק לקולא משום דבדרבנן אזלינן לקולא אבל עכ"פ להלכה אין קושיא, אבל לפי מש"כ בדעת הרמב"ם והגאונים הרי אם נדחה הא דאמרינן דאפי' סיים בדנהמא נמי יצא וא"א לפרש דמרבה הברייתא בהא דכללו של דבר הא דנהמא ותמרי, א"כ ישאר קושית הגמרא כללו של דבר לאתויי מאי והדר נפשוט בעיין דלא יצא, ואולי דסובר הרמב"ם דהראיה מהא דכללו של דבר אינו מוכרח דאפשר דקמ"ל רק טעמא דדינא דפתח ביוצר אור, וכן הרמב"ם סיים בטעמא דדינא שכל הברכות הולכות אחר חתימתן ורק דהגמ' דסבר דמצי לאתויי הא דנהמא ותמרי משני הכי אבל להלכה אף דנדחה אוקימתא דגמ' בהא דנהמא ותמרי מ"מ לא נפשוט מזה בעיין, עכ"פ ארווחנא שיש טעם מספיק להפוסקים להשמיט הא דאפי' סיים בדנהמא יצא.

שוב מצאתי דדברינו מפורשים בדברי הרשב"א בדף מ"א ע"ב שכתב שם וז"ל ומסתברא דאפי' לרב ששת אי אכל תמרי מודה הוא שהן אינן טעונין ברכה לאחריהם משום דאינהו גופייהו מייזן זייני ונפטרין בברכת המזון ולאו דוקא פת הבאה בכיסנין אלא אפי' תמרי וכו', אבל בירושלמי לא משמע הכין דגרסי' התם ר"ה אכל תמרים עם פיסתיה א"ל ר"ח בר אשי פליג את על רבך שובקן לאחר מזונך ואת מברך עליהון תחלה וסוף, א"ל אינון עיקר עיסתי דאלמא אפי' תמרי דאכל בתר סעודה אין ברכת המזון פוטרתן, ושמא ההיא אתיא כרבי מונא דאמר התם משום ר' יודה פת הבאה בכיסנין לאחר המזון טעונה ברכה לפניה ולאחריה ולית הלכתא כותיה אלא כרבנן דפליגי עליה התם, ואלא מיהו בהלכות גדולות כתבו אכל תמרי ורמוני ושאר מגדי לא מפטרי בברכת המזון עכ"ל, הרי דדעת בה"ג דאין יוצא בברהמ"ז אחר תמרים ומשום הא דר"ש וכדאיתא בירושלמי, וגם הרשב"א לא הכריע בזה, ולכן באמת השמיטו הרמב"ם והטור וכנ"ל.

הלכה יב

עיין מה שכתבתי לעיל בפ"א הל' י"ט.

הלכה יג

היו לפניו מינין הרבה אם היו ברכותיהן שוות מברך על אחת מהם ופוטר את השאר, ואם אין ברכותיהן שוות מברך על כל אחת מהן ברכה הראויה לו, ואיזה מהם שירצה להקדים מקדים, ואם אינו רוצה בזה יותר מזה אם יש ביניהם אחד משבעת המינים עליו הוא מברך תחלה, וכל הקודם בפסוק קודם בברכה, והשבעה הן האמורים בפסוק זה ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש, ודבש זה הוא דבש תמרים, והתמרים קודמין לענבים שהתמרים שני לארץ והענבים שלישי לארץ.

במתני' דף מ' ע"ב היו לפניו מינין הרבה ר' יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך וחכ"א מברך על איזה מהן שירצה, ובגמ' אמר עולא מחלוקת כשברכותיהן שוות דר"י סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי מין חביב עדיף, אבל כשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז, ופירש"י אבל כשאין ברכותיהן שוות כגון צנון וזית ושוב אין כאן מחלוקת והיינו דר"י מודה לחכמים דמברך על איזה מהן שירצה כיון שאין האחד פוטר את השני, ובד"ה חביב עליו פירש"י איזה שירצה דמתני' את החביב עליו משמע. ובפירוש החביב מפרש הרא"ש מה שחביב עליו תדיר אפילו רוצה לאכול עתה מין אחר תחלה מברך על החביב ויאכל ממנו קצת ואח"כ יאכל מין אחר דחביב לרבנן כמין שבע לר"י, וכן כתבו תר"י רק שלא כתב הא דחביב עליו תדיר אלא אם חביב עליו עכשיו וכונתו דיתכן דמין אחד חביב עליו ומניחו לאחרונה לכן צריך לברך עליו מקודם, ונראה דכן היא גם כונת הרא"ש דלא מסתבר שיהיה תלוי במה שחביב עליו תדיר אף דעכשיו אינו חביב עליו ואפי' אם היה מסתבר בסברא דיש בו חשיבות אבל עכ"פ לא יוכל לפרש כן במתני' דזהו פירושא דאיזה מהן שירצה הוא מה שירצה תדיר ולכן נראה דגם כונת הרא"ש כתר"י, וזהו דלא כלשון המחבר בסי' רי"א שכתב להדיא ונקרא חביב המין שרגיל להיות חביב עליו אפילו אם עתה חפץ במין השני, וביותר יפלא שהגר"א ז"ל ציין ע"ז תר"י והרא"ש וכגי' שלנו מין חביב עדיף, ודבריו נכונים בזה דביאור דבריהם הוא עפ"י הגירסא מין חביב עדיף אבל מ"מ בתר"י א"א כלל לפרש דחביב נקרא מה שחביב עליו תדיר שכתב להדיא ואע"פ שאינו רוצה בו אלא לאחרונה אפ"ה כיון שהוא חביב עליו יותר יש לו להקדימו וכ' רק דמסתמא מה שחביב עליו תדיר חביב עליו גם עכשיו ומזה הוכחה דמה שרוצה להניחו לאחרונה הוא רק עפ"י איזה טעם אבל פרי זה באמת חביב עליו יותר ולכן זה נקרא חביב ויש לו להקדימו בברכה, ואפי' אם בכונת הרא"ש קשה לפרש כדברי מ"מ כיון דתר"י כתב להדיא כן וסברת הרא"ש אינה מסתבר ובפרט לומר דזהו כונת המשנה איזה מהן שירצה לכן בודאי העיקר כמש"כ.

וברש"י ותוס' אינו מפורש להדיא דזה פירושא דחביב כמו שהסביר תר"י ואפשר דכן הוא גם כונת רש"י ותוס' במה שכ' רש"י איזה שירצה דמתני' את החביב עליו משמע וכן בתוס' כתבו בשם רש"י על איזה שירצה תחלה החביב לו, אבל באמת אינו מוכח כלל דזה כונת רש"י ואפשר דרש"י מפרש כפי' הרמב"ם דאיזה מהן שירצה להקדים מקדים והיינו מה שרוצה עכשיו להתחיל לאכול ואין נ"מ מאיזה טעם הוא רוצה עכשיו להקדים לאכול מין זה עכ"פ אם רוצה זה עכשיו לאכול מין זה נקרא חביב, ומה שכתב רש"י דאיזה שירצה דמתני' את החביב עליו משמע היינו דלא נפרש דאיזה שירצה היינו דאין לו קפידא כלל, ועל איזה שירצה פירושא הוא על איזה שיעלה במחשבתו ליקח ואף דאין לו בזה קפידא כלל וזה אינו דאם כן כולהו מודו דמין ז' עדיף כיון דאין לו שום נ"מ וכמו שכתב הרמב"ם דאם אינו רוצה בזה יותר מבזה מברך על מין ז' תחלה וזהו דאמר בגמ' דרבנן סברי מין חביב עדיף אלמא דדוקא משום דחביב עליו יותר ולזה פירש"י דאיזה מהן שירצה אין ביאורו דאין קפידא ואיזה שיקח תחלה אלא איזה מהן שירצה בכונה לאכול תחלה זהו נקרא חביב, וכן הוא כונת התוס', ונמצא דאינו מוכח כלל מרש"י ותוס' דסוברים כתר"י ורא"ש.

והנה התוס' פסקו כמ"ד דאף כשאין ברכותיהן שוות פליגי משום דקיי"ל כרב יוסף דכל המוקדם בפסוק קודם לברכה וממילא מוכח מזה ג"כ דקיי"ל כר"י ולא כרבנן, והרר"ש מתרץ דמיירי רב יוסף בשאין חביבין לו זה מזה ובזה הכל מודים כמש"כ, והתוס' דחו זה מהא דרב חסדא ורב המנונא דא"ל ר"ח לא סבירא ליה מר הא דאר"י כל המוקדם וכו' וא"כ מאי קושיא דילמא תמרי חביבים ליה, והרשב"א דחה זה הראיה משום דהיה זה בדרך שאלה אי לא ס"ל הא דרב יוסף כמו דרב חנן דורש זה הפסוק לדרשא אחרינא ולעולם היה אפשר שישיב לו דזהו חביב לו ביותר אך האמת היה דלא היה בשביל חביבות אלא דזה שני לארץ וזה חמישי לארץ, והמאירי רוצה לתרץ משום דדרך מוסר הי' צריך רב המנונא לשאול את רב חסדא מה חביב עליו, ואינו מובן כלל דאטו הוציא אותו בברכתו הלא ברך לעצמו דאם היה מוציאו הלא היה צריך לשואלו קודם שיברך דהא היה צריך לומר שמוציאו, ואולי דאמר לו קודם שאחז הפרי שיוציאו, ועוד דמשמע דרב חסדא היה גדול מרב המנונא, ומה שלא הוציאו, אם בפירות לא מהני הסבה שפיר ואי בפירות לא צריך הסבה וא' מברך לכולם הנה הרמ"ך המובא בכ"מ פ"א כ' דבשנים מברך כל אחד, אכן בשו"ע סי' קס"ז מבואר להיפך, ואפשר דלא רצה ר"ח לאכול, אכן בכ"ז הסכים הרשב"א לשיטת התוס' דקיי"ל כר"י מההיא דתניא בתוספתא פת שעורין ופת כוסמין מברך על של שעורין והלא כוסמין יפין מן השעורין אלא שהשעורין ממין ז',

(ובאמת התוספתא צריכא עיונא דהא כוסמין מין חטים הוא ואיך קאמר שאין הכוסמין ממין ז' וצ"ע) ונמצא דגם הרשב"א מודה דרב יוסף דאמר להקדים מיירי דוקא בשאין חביב עליו אלא דעובדא דר"ח ור"ה מיירי אפי' בחביב, או דהרשב"א מפרש הא דרב יוסף דוקא בברכותיהן שוות אף דר' ירמי' מייתי ליה לענין אין ברכותיהן שוות וכן כתב בתר"י בתי' אחד וכן מבואר ברא"ש.

והנה צריך לבאר ד' הרשב"א וז"ל הרשב"א כ' ר"ה גאון ז"ל דקיי"ל כמ"ד בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך על זה וחוזר ומברך ע"ז כלומר על איזה שירצה תחלה דכיון דעולא מסייע ליה למ"ד אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מודה ר"י לרבנן דחביב עדיף הכי הלכתא, והלכה כרבנן בשברכותיהן שוות ודר"י ואיתמר דר"י כל הקודם בפסוק זה קודם לברכה קיימא בדלית ליה מינייהו חד חביב אבל אית ליה חד מינייהו חביב עליה חביב קודם השתא ק"ו מאי דלאו מן האי פסוקא לדברי חכמים הוא קודם לר' אמי ולר' יצחק נפחא תרוייהו ולחד מינייהו לדברי הכל דאיתא מן הדין פסוקא כ"ש שיקדום ע"מ שהוא (מאוחר ט"ס וצ"ל מוקדם) ממנו ע"כ דברי גאון ואח"כ כתב הרשב"א דברי התוס' דקיי"ל כר' יהודה והסכים לבסוף דהלכה כר"י וכ' ע"ז ואי משום ק"ו דאמר גאון ז"ל ליתא דהא ר' יהודה גופיה מודה במאי דליתא בקרא דהיינו בשאין ברכותיהן שוות דליכא דין קדימה לחד מינייהו אלא מברך על איזה מהן שירצה תחלה ואע"ג דאית ליה לר' יהודה המוקדם בפסוק הוא קודם לברכה ולא אמרינן ביה ק"ו אלא ק"ו פריכא הוא מההוא טעמא דאמרינן דשאני התם דליכא אלא קדימה בלבד ואין א' מהן נפטר בברכת חבירו ולפיכך לא חשו לה כ"כ ובכי הא חביב קודם אבל בשברכותיהן שוות דחד פטר חבריה הדא מילתא חשיבא טפי והלכה בכי הא חשוב עדיף, והנה דברי הרשב"א צריכים ביאור דלכאורה ר"ה גאון ז"ל לא חידש כאן בק"ו שלו אלא דע"כ רב יוסף מיירי בדאין חד מינייהו חביב דכיון דפסק כחכמים ואליבא דחד מר' אמי ור"י נפחא גם ר"י מודה דבאין ברכותיהן שוות חביב עדיף להקדים אותם שאינם מהפסוק על מין ז' א"כ כ"ש שבמין ז' גופייהו חביב עדיף אף דמאוחר בפסוק, וזהו דבר פשוט וק"ו מעליא, והרשב"א הבין כנראה בדברי ר"ה גאון דלא חשיב מוקדם בפסוק גם בברכותיהן שוות לגבי חביב דכיון דבאין ברכותיהן שוות מודה גם ר' יהודה דחביב עדיף אפילו לגבי מין ז' אף דאינם בפסוק כלל כ"ש דבמין ז' גופא חביב עדיף אף ששווים בברכותיהן וע"ז דחי הרשב"א דאין ללמוד ברכותיהן שוות מאין ברכותיהן שוות דהא ע"כ ר' יהודה גופיה הכי ס"ל, ודבריו תמוהים דלפי פירושו אינו מוסבר מה דהתחיל ר"ה גאון ז"ל לדברי חכמים דלפי דבריו הראיה הוא רק מהא דמודה ר"י באין ברכותיהן שוות ועוד מה זה

שהוכיח הרשב"א דר' יהודה גופיה ע"כ הכי סבירא דבאמת אינו מוכח דר' יהודה ע"כ סובר דמהני כל המוקדם אפילו לגבי חביב ואפשר דכיון דחכמים מאלימי חביב אפילו לגבי מין ז' אימא דגם ר' יהודה סובר דחביב עדיף ממוקדם בפסוק, אך באמת אין כונת ר"ה גאון כלל אליבא דר"י וברור דר"ה גאון מכוין רק אליבא דדינא לפי פסקו דהלכה כחכמים א"כ ע"כ רב יוסף מיירי בדליכא חביב דמוקדם לא עדיף ממין ז' לגבי אינו מין ז', והוא פשוט.

עכ"פ הרשב"א פוסק כעולא דבאין ברכותיהן שוות חביב עדיף ובברכותיהן שוות מין ז' עדיף ורב יוסף ע"כ מיירי בדליכא חביב כדברי ר"ה גאון, רק דר' ירמי' מתרץ למ"ד בשאין ברכותיהן שוות דהיינו להקדים ולפי ר"י אפי' לגבי חביב אבל רב יוסף מיירי בדליכא חביב או דרב יוסף מיירי בברכותיהן שוות כמש"כ למעלה, ונמצא דהרשב"א ותוס' מחולקים דהתוס' פוסקים כמ"ד דאף בשאין ברכותיהן מחלוקת דכן כתבו בד"ה אבל ובזה יישבו דברי בה"ג דאזיל לפי המסקנא דפליגי באין ברכותיהן שוות וקיי"ל כר' יהודה והרשב"א פוסק כעולא דבברכותיהן שוות מחלוקת ופסק בזה כר' יהודה אבל באין ברכותיהן שוות כו"ע מודו דמברך על איזה שירצה והיינו על החביב.

והרמב"ם פוסק כרבנן דתמיד אזלינן בתר חביב בין בברכותיהן שוות בין באין ברכותיהן שוות ורק היכי דאינו חביב לו א' מהן אז מין ז' עדיף, וכן הא דכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה קאי באינו חביב לו א' מהן, ושיטת הרי"ף בפשוטו הוא ג"כ כהרמב"ם כיון דלא כתב דהלכה כר' יהודה והביא המשנה כצורתה, ואף דלכאורה אם כונתו לפסוק כחכמים לא היה לו להביא הא דעולא דמחלוקת דוקא בברכותיהן שוות, אך פשוט דהביא הא דעולא שנדע דהמחלוקת הוא אי חביב עדיף אי מין ז' עדיף וגם כדי שנדע דהמחלוקת הוא בברכותיהן שוות דלא נימא להיפוך דפליגי דוקא באין ברכותיהן שוות אבל בברכותיהן שוות נאמר דרבנן מודו דהא לכאורה מוכח כן מהא דר"ח ור"ה ולכן הביא הא דעולא וממילא ע"כ הא דר"ח ור"ה מיירי שלא היה א' מהן חביב וכתי' הרשב"א, ונמצא דר"ה גאון והרי"ף והרמב"ם פוסקים כחכמים בכל גווני.

והנה בה"ג פסק דפה"ע ופה"א פה"ע קודם אפי' במקום חביב, והתוס' הקשו בהא דעולא דאמר באין ברכותיהן שוות ד"ה חביב עדיף ופירש"י כגון צנון וזית ותי' התוס' דר"ה גאון אזיל למסקנא דפליגי גם באין ברכותיהן שוות ופסק כר' יהודה וכיון דקיי"ל דמין ז' עדיף במקום חביב ה"נ סבירא לן דפה"ע עדיף לגבי חביב, והרא"ש והתר"י לא ניחא להו בתי' התוס' לד' בה"ג ודחו ד' הבה"ג, והרא"ש מפרש לשיטת הבה"ג דהא דאמר עולא אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה דמברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז לא מיירי

כלל בדין קדימה רק השמיענו דאין האחד פוטר את חבירו, וד' הרא"ש תמוהים מאד דהא הבה"ג הביא מה דמקשינן על עולא מיתבי היו לפניו צנון וזית ולא הביא תי' הגמ', ומוכח דסובר דתי' הגמ' דחוייא היא משום דפוסק הבה"ג כמ"ד אף בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת אלמא דעולא חידש זה דד"ה דמברך על איזה שירצה וע"ז אסיק ליה הבה"ג בקושיא מהברייתא דר"י אומר דמברך על הזית שהוא מין ז' ומוכח להדיא דלא כפי' הרא"ש בהבה"ג אלא כפי' התוס' דהבה"ג סובר דזה גופא תליא בהך פלוגתא אי פליגי בשאין ברכותיהן שוות ולעולא באמת לא עדיפא ברכה מבוררת מחביב אפי' לר' יהודה כמו דלא עדיף מין ז' מחביב.

עכ"פ הרא"ש לא ניחא ליה בתי' התוס', וכתב הדברי דוד דזה תלוי בדין אי ברכה מבוררת עדיף ממין שבעה או מין שבעה עדיף, דהתר"י והרא"ש סוברים דברכה מבוררת עדיף דכמו לרבנן דחביב עדיף ממין ז' ומ"מ סברי דברכה מבוררת עדיפא משום דמשמע להו דבהא דבר קפרא חכמים נמי מודו וה"נ לר' יהודה דמין ז' עדיף מחביב מ"מ ברכה מבוררת עדיף ממין ז' וכיון דבאין ברכותיהן שוות ע"כ חד מהן ברכה מבוררת ומ"מ משמע דבהא דפליגי באין ברכותיהן שוות הוא באותה המחלוקת דפליגי בברכותיהן שוות אי חביב עדיף אי מין ז' עדיף וקשה דהא איכא חד מהן ברכה מבוררת ומדלא הזכירו כאן כלל מהא דברכה מבוררת א"כ הוי סתירה לסוגיא דבר קפרא וע"כ צריך לחלק דפה"ע לגבי פה"א לא חשיבא ברכה מבוררת, אבל התוס' סוברים דמין ז' עדיף מברכה מבוררת וכיון דחכמים חולקים וסוברים דמין חביב עדיף ממין ז' כ"ש דעדיף מברכה מבוררה ור' יהודה חולק משום מין ז' אף דיש כאן גם ברכה מבוררה רק מין ז' עדיף ליה ולכן סוגיא דבר קפרא הוא באמת רק אליבא דר' יהודה וכדקיי"ל כוותיה דמין ז' עדיף מחביב וה"ה דברכה מבוררה עדיף מחביב זהו ביאורו של הד"ד על פי' התוס' לשיטת הבה"ג, אלא דהד"ד דחה בכ"ז פי' התוס' מתרי טעמי חדא דכיון דנימא דמין ז' עדיף מברכה מבוררה, א"כ מנ"ל באמת דר' יהודה פליג על רבנן לומר דברכה מבוררה עדיף מחביב אימא מודה בהא לרבנן כיון דלא אשכחן דפליג אלא במין ז' דעדיף מברכה מבוררה אבל ברכה מבוררה אימא דמודה דחביב עדיף, ועוד דבבה"ג מבואר להדיא דברכה מבוררה עדיף ממין ז' א"כ תו יקשי כנ"ל אמאי פליגי בשאין ברכותיהן שוות מטעם מין ז' ולא פליגי מטעם ברכה מבוררה דע"כ באין ברכותיהן שוות אחד יש מהן ברכה מבוררה.

והנה מה דכתב הד"ד להוכיח ראיתו משום דמשמע דבאין ברכותיהן שוות פליגי באותה המחלוקת דפליגי בברכותיהן שוות ובאין ברכותיהן שוות ע"כ חד מינייהו

הוי ברכה מבוררת מזה אין הוכחה כ"כ דבאמת משכחת לה בשאין ברכותיהן שוות ותרווייהו הוי ברכות מבוררות כמו בפה"ע ובורא מ"מ, אלא דבאמת יש להוכיח כן בבירור יותר וגם לא צריך להוכיח מכח משמעות דמשמע דבאין ברכותיהן שוות חולקים באותו המחלוקת שחולקים בברכותיהן שוות, דבלא שום משמעות מוכח להדיא כן לשיטת הבה"ג בעצמו דהא הקשו בגמרא לעולא דאמר דדוקא בברכותיהן שוות פליגי אבל באין ברכותיהן שוות מודה ר' יהודה לרבנן דמברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז מברייתא דהיו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית ר' יהודה אומר מברך על הזית שהזית מין שבעה ותי' בגמ' דהב"ע שהצנון עיקר והקשו שם דכשהצנון עיקר גם ר"י מודה ומתרץ דחסורי מחסרא והכי קתני בד"א שהצנון עיקר אבל אין הצנון עיקר ד"ה מברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז ושני מינין בעלמא שברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה ר"י אומר מברך על הזית שהזית מין שבעה זהו סוגיית הגמ', ובבה"ג איתא אחר מימרא דעולא ופירכת הגמ' מיתבי היו לפניו צנון וזית מברך על הצנון ופוטר את הזית ר"י מברך על הזית שהזית מין שבעה והלכה כר"י דאמר רב יוסף וכן תני ר' יצחק כל הקודם בפסוק זה קודם לברכה וכו', ומוכח דהבה"ג פוסק דלא כעולא וטעמו משום דרב יוסף אזיל למ"ד אף בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת, ולא ניחא ליה לתרץ דמיירי בשאין א' מהן חביב או דקאי דוקא בברכותיהן שוות לפטור הא' את חבירו משום דלשון קודם משמע כמו הא דאמר ר' ירמיה להקדים דקאי כשאין ברכותיהן שוות, ואף דלקמן גבי עובדא דתמרי ורמוני מייתי הא דרב יוסף והתם כשברכותיהן שוות, התם הקשה לו בק"ו דכיון בשאין ברכותיהן שוות קודם כ"ש בברכותיהן שוות כדמוכח בסוגיא, ומש"ה הביא הבה"ג רק קושית הגמ' על עולא ולא התי', אך באמת ד' הבה"ג צריכין עוד ביאור דהא הברייתא כמו שהיא א"א ליישבה דזה ודאי דכשאין הצנון עיקר אין הצנון פוטר את הזית וע"כ איירי כשהצנון עיקר ובשהצנון עיקר גם ר' יהודה מודה וא"כ במאי פליגי, וע"כ דחסורי מחסרא, וצריך לומר בטעמו של הבה"ג דסובר דאיברא דע"כ צריך לומר דחסורי מחסרא והכי קתני כשהצנון עיקר אבל אין הצנון עיקר מברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז, אבל הא דסיים הגמ' לאוקים אליבא דעולא ושני מינין דעלמא שברכותיהן שוות מברך על איזה מהן שירצה ר' יהודה אומר מברך על הזית זה היה נראה להבה"ג דוחק דהא לפי"ז אין לזה שום שייכות לרישא דברייתא, ולכן נראה לו להבה"ג דזהו שינויא דחיקא ובברייתא הכי קתני דכשצנון עיקר מברך על הצנון ופוטר את הזית ובאין הצנון עיקר מברך על איזה מהן שירצה ר' יהודה אומר מברך על הזית, ובאמת דוחק גדול בתירוצא דגמ' דכיון דקאמר ושני מינין דעלמא שברכותיהן שוות וא"כ הא לא מיירי

כלל בצנון וזית וא"כ מה קאמר ר"י מברך על הזית הא לא מיירי בזית והיה צריך למתני ר' יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו הוא מברך כדתנן במתני' ומדקתני מברך על הזית אלמא דבצנון וזית קא מיירי ולכן אסיק ליה הבה"ג לעולא בקושיא דסובר דזהו שינויא דחיקא.

ונחזור לדברינו מכיון דמסיק ליה הבה"ג בקושיא ומוכח דפליגי חכמים ור"י באין ברכותיהן שוות בצנון וזית דהיינו בפה"ע ובפה"א ולד' הבה"ג היה צריך לברך על הזית בלאו טעמא דמין שבעה אלא משום ברכה מבוררת ולכן אם נימא דברכה מבוררת עדיף ממין שבעה קשה דהו"ל לר"י לומר מברך על הזית משום ברכה מבוררת אבל אם נימא דמין ז' עדיף מברכה מבוררת לא קשה כ"כ דר"י נקיט טעמא דמין ז' כיון דהוא עדיף מברכה מבוררת וכמו שכתב הד"ד כנ"ל.

אכן במה שהקשה דכיון דנימא דמין ז' עדיף מברכה מבוררה וכיון דאשכחן דרבנן ס"ל דחביב עדיף מברכה מבוררה א"כ מנ"ל דר"י פליג בהא כיון דלא אשכחן דפליג אלא במין ז' דעדיף מברכה מבוררה אבל לעולם דבברכה מבוררה מודה, ובאמת זו הקושיא כתב הרשב"א בד"ה אמר עולא ודחה בזה סברת הבה"ג, אך יש לומר דהבה"ג לא מסתבר ליה לחלק בין ברכת פה"ע ופה"א ובין ברכת פה"א ושהכל וכיון דאשכחן בהדיא בסוגיא דבר קפרא דברכה מבוררה דפה"א עדיף מחביב דשהכל כמו כן גם בפה"ע עדיף מבפה"א וא"כ ההיא סוגיא אליבא דר"י, ואי דיקשה מנ"ל לגמ' לחדש כן נוכל לומר דהגמ' סבר דעיקר פלוגתא דר"י וחכמים הוא בדין חביב דרבנן מחשבי ליה לחביב לגבי מין חשוב ור"י לא מחשיב לחביב לגבי מין חשוב, וכיון דר"י לא מחשיב ליה לחביב לגבי מין חשוב אינו חשוב חביב לדחות גם ברכה חשובה, זהו טעמא דבר קפרא ובר קפרא לאו אמורא מבתראי הוא דיקשה עליו כ"כ והוא חברו דר' חייא דהוא תנא וסבר דברכה מבוררה נמי חשיבא אלא דהוא ע"כ דוקא לר' יהודה, דחכמים ע"כ סברי דחביב עדיף גם מברכה מבוררה דהא זית הוי ברכה מבוררה לגבי צנון.

וביותר נראה דע"כ צריך לומר כן דאפילו אם נחלק בין בפה"ע ובפה"א ובין בפה"א ושהכל יקשה עוד כמו שהקשה הדברי דוד בעצמו דהא במתני' סתמא קתני היו לפניו מינין הרבה מברך על איזה מהן שירצה ומי לא עסקינן דחד מינייהו הי' שהכל למ"ד דאף בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת ומ"מ קתני במתני' סתמא דמברך על איזה מהן שירצה, ולדעת התוס' יהי' צריך לומר דאדרבא הך סוגיא אתיא דוקא דלא כמ"ד דאף בשאין ברכותיהן שוות מחלוקת ועולא דאמר אבל בשאין ברכותיהן שוות ד"ה מברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז ע"כ לא קאי אם אחד מהן שהכל, דעיקר מילתא השמיענו כאן

עולא דצריך לברך על שניהם ואין ברכה אחת פוטרת השני' אף דהיא כוללת אותה רק דאמר בסתמא דמברך ע"ז וחוזר ומברך על זה לאפוקי דמין ז' דתנן במתני' אינו עיקר ומברכת שהכל לא איירי עולא, אבל אי מתני' מיירי באין ברכותיהן שוות עיקר מילתא השמיענו במתני' דמברך על איזה מהן שירצה א"כ היאך קתני סתמא דמשמע אפילו ברכת שהכל ובפה"ע או בפה"א, ונמצא דלפי' התוס' יהיה אדרבא מוכח דצריך לפסוק כעולא, והא דכתבו התוס' דלמסקנא אסקינן דלא כעולא היינו דוקא לשיטת הבה"ג, ובזה אתי שפיר דהרא"ש פסק כעולא אף דצריך ע"כ לפי"ז לדחוק בהא דרב יוסף לומר או דמיירי בדליכא חביב או דרב יוסף דאמר קודם לברכה לא קאי על אין ברכותיהן שוות ולא הוי דומיא דלהקדים דר' ירמיה, אך הכריחם לכל זה סוגיא דבר קפרא דע"כ אזיל למ"ד דוקא בברכותיהן שוות מחלוקת וכנ"ל.

ומש"כ בד"ד דמוכח מהבה"ג דברכה מבוררה עדיף ממין ז', באמת אינו מוכח כלל, ומה דכתב הבה"ג דכיסאני ועינבי מברך אעינבי הא מפרש להדיא מקודם דעיקר מין ז' הוא במה שהן משובחים ואינו משום דפה"ע הוא ברכה מבוררה דכן מפורש בלשונו וז"ל וכי קאמרינן כל המוקדם בפסוק קודם לברכה אלמא חטה עדיפא ועלה מברכינן ברישא ה"מ דוקא דעבדא חביצא או אברושג או מינים אחרים דשווייא מיני מזונות דאשבחא ועלייהו מברכין ברישא אבל אייתי כיסאני ועינבי על עינבי מברך ברישא דאחשבינהו קרא ובתר כן על כיסאני בפה"א, ואף דהוסיף הבה"ג וכתב ובמקום דאיכא בפה"ע ובפה"א בפה"ע קודם וכן בפה"א ושהכל פה"א קודם אינו הוכחה כלל דהוא פי' על הקודם אלא הוא עיקר דינא ולא מיירי כלל שהפה"א הוא כיסאני דהוא מין ז' ואף דיש בזה כפל הלשון שכתב בריש הסוגיא היינו משום דאח"כ האריך בביאור הסוגיא כפל דבריו בפסק ההלכה, וראיה מפורשה לדברינו דהא הרשב"א מסיק דפה"ע ופה"א חביב קודם דלא כהבה"ג בסוף ד"ה אמר עולא ומ"מ כתב להדיא בד"ה ולענין פסק וז"ל והא דאמרינן כל הקודם בפסוק זה קודם לברכה וחטה קודמת בפסוק לכל לאו בכוסס את החטה דהא לכו"ע חטה דכתוב בקרא לאו בכוסס הוא כדגלי קרא בתריה דכתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וכדאיתא לקמן בפירקין ותדע לך דהא לכו"ע כוסס את החטה אינו מברך לא ג' ולא מעין ג' וכו' עכ"ל אלמא להדיא דהוא מטעם חשיבות ואוכל חטה שמברך עליו בפה"א אין לו חשיבות מין ז', וד' הרשב"א הם דברי הבה"ג, והרשב"א כתב לחם ובה"ג כתב מיני מזונות גם כונת הרשב"א הוא לאו דוקא על לחם דהא סיים בדבריו להוכיח במה דאין מברכין על כוסס החטה לא ג' ולא מעין ג' אלמא דמעין ג' נמי חשוב, וא"כ פשוט דגם כונת הבה"ג כן, ואדרבא יש להוכיח מדברי הבה"ג

דסובר דמין ז' עדיף מברכה מבוררה דאילא"ה ל"ל לבה"ג להאריך ולומר דכסאני לא חשיבא לימא דבפה"ע ברכה מבוררה וחשיבא ממין ז' וע"כ דברכה מבוררה לא חשיבא ממין ז' ואדרבא מין ז' חשיבא.

העולה לפ"מ שביארנו דהבה"ג פסק דלא כעולא וכמש"כ התוס' וכדמוכח דמביא הא דאקשו עליה בגמ' מיתיבי ואסיק ליה בקושיא ואינו מביא תרוצא דגמ' וא"כ פסק כמ"ד בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת, ומ"מ לא יקשה עליו ממתני' דקתני סתמא ומשמע אפילו בשהיה ברכה אחת שהכל דאין ה"נ דלחכמים אפילו שהכל ופה"ע חביב עדיף, וסוגיא דבר קפרא אתיא דוקא לר' יהודה למ"ד בשאין ברכותיהן שוות נמי פליגי, וסובר בר קפרא דלר' יהודה דלא אלים ליה חביב ממין ז' ה"נ ברכה מבוררה עדיף ממין ז', והא דלא אמר ר' יהודה במתני' טעמא דברכה מבוררה דנחת להשמיענו דינא דמין ז' ונ"מ אפי' היכי דתרווייהו ברכה מבוררה כמו בפה"ע ובורא מ"מ, ובריית דצנון וזית אף דהתם הוי זית ברכה מבוררה מ"מ נקט מין ז' דקושטא דמילתא דהוי זית מין ז' וזה אלימא לר"י להזכיר דמין ז' עדיף מברכה מבוררה כמש"כ.

אכן הדברי דוד מפרש להיפוך ממש"כ, וכתב דהבה"ג פוסק כעולא (דלא כדעת התוס') דדוקא בברכותיהן שוות מחלוקת וכ' דהבה"ג סובר דברכה מבוררה עדיפא ממין ז', אך זהו דוקא לעולא ועולא דאמר מברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז לא נחת כלל בזה איזה יברך תחלה, אלא דמ"מ שמעינן דאין קפידא לענין מין ז' וחביב כיון דאמר דבאין ברכותיהן שוות אין שום מחלוקת בין חכמים לר' יהודה ומ"מ הוי קפידא שפיר לענין ברכה מבוררה, ולפי דבריו אין מקור לבה"ג לפסוק דאזלינן בתר מין ז' גם באין ברכותיהן שוות כיון דפוסק כעולא ולעולא אין קפידא בזה והבה"ג פוסק להדיא דבאין ברכותיהן שוות אזלינן בתר מין ז', גם כבר כתבנו דבבה"ג מוכח להדיא דפוסק דלא כעולא, גם כבר כתב הרא"ש דמעולא מוכח להדיא דאין קפידא גם לענין ברכה מבוררה דהא לענין צנון וזית אמר דמברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז ומשמע דאיזה שירצה יקדים, וכן מהא דאמר אח"כ פליגי בה ר' אמי ור' יצחק נפחא ומ"ד כעולא ע"כ לא סבר טעמא דהקדמה לענין אין ברכותיהן שוות דהא למ"ד דאף בשאין ברכותיהן שוות פליגי חידש הגמ' הא דלהקדים וא"כ ע"כ גם לענין ברכה מבוררה לא צריך הקדמה.

והרמב"ם פסק כחכמים ולא חילק כלל ובין בברכותיהן שוות ובין באינם שוות תמיד אזלינן בתר חביב אלא דאם שניהם חביבים אזלינן בתר מין ז' או במוקדם בפסוק, ואין להביא ראיה מזה דהרמב"ם פסק כמ"ד בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת דאילא"ה מנ"ל דבאין ברכותיהן שוות אזלינן בתר חביב דילמא אין קפידא כלל והא דאמר עולא

מברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז היינו דאין קפידא כלל, דיש לומר דמלשון ד"ה משמע דר"י מודה לחכמים, משום דאי נימא דבחביב אין קפידא א"כ אמאי אין קפידא במין ז' ואמאי מדחה חביב מין ז' דהא חזינן דהיכי דשניהם שווים בחביבות אזלינן בתר מין ז' כדמוכח מדרב יוסף ומעובדא דתמרי ורימוני אכן מהא דלא הביא הרמב"ם כלל דינא דברכה מבוררת והשמיט סוגיא דבר קפרא מוכח מזה דהרמב"ם פוסק כמ"ד בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת ולכן מוכח ממתני' דלא כבר קפרא דתמיד חביב עדיף וכנ"ל.

והד"ד כתב בדעת הרמב"ם דמפרש הגמ' כמו שפירש לשיטת הבה"ג דסוגיא דבר קפרא אזיל אליבא דעולא וכיון דהרמב"ם פסק כמ"ד בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת לכן אינו פוסק כההוא סוגיא, וכבר ביארנו הקושי שיש בפי' זה, ולכן הנראה בזה דגם הרמב"ם מפרש כפי' הבה"ג אך לא כדבריו דסוגיא דבר קפרא הוא אליבא דעולא אלא להיפך דסוגיא דבר קפרא הוא דלא כעולא וכנ"ל אלא מכיון דהרמב"ם פסק כרבנן והך סוגיא אזיל אליבא דר' יהודה לכן השמיט הרמב"ם סוגיא זו, ועוד דבאמת מוכח מבר קפרא דכעס על המלגלג ועל המברך כעס רק על מה שלא המתין עליו אבל מעיקר הדין הסכים להמברך וכיון דהרמב"ם פוסק דעל השלקות מברך בפה"א א"כ מוכח להדיא דאפי' לגבי בפה"א חביב עדיף, והסוגיא שם בין בהו"א בין במסקנא ע"כ למ"ד דעל שלקות מברך שהכל אבל להלכה דפסקינן דשלקות בפה"א ע"כ צריך לאוקמי לבר קפרא כהלכה, ועל הבה"ג באמת קשה דהוא פסק ג"כ דשלקות בפה"א א"כ אמאי הסכים בר קפרא להמברך, ואפשר דהבה"ג אינו מפרש כרש"י דמפרש על הא דאמר שדומה כמו שלא טעם בשר דלכן הוי הבשר אצלו חביב, דבאמת לא היה צריך להאריך כ"כ אלא הבה"ג מפרש כעין מש"כ הרשב"א לענין יין ושמן דיין דעדיף וחביב טובא מודה גם עולא דקודם עיי"ש, ולכן אפשר לומר גם כאן דהיכי דחשיב אצלו טובא שדומה כמו שלא טעם בשר גם ר' יהודה מודה דחביב עדיף, ואפשר דנימא דבר קפרא פוסק כחכמים והבה"ג פוסק דלא כבר קפרא משום דרב יוסף הוא אליבא דר' יהודה וכנ"ל.

ואף דהיה להרמב"ם להביא היוצא מסוגיא זו דאם אין חביב פירא עדיף אין קושיא מה דהשמיט הרמב"ם מה שיוצא להלכה מעובדא זו כיון דלא נאמרה להלכה, ואין דרך הרמב"ם להביא כל מה שאפשר ללמוד מסוגיית הגמ' רק מה דנאמר בגמ' בפי', ובפרט דנאמר שם זה שלא במקום הסוגיא דדין זה אלא לענין שלקות אי מברך בפה"א או שהכל.

ב) **בתוס'** שם דף מ"א ע"א בד"ה מיתיבי כתבו וז"ל ופריך אלמא דמברך בפה"א אפילו לפטור בפה"ע אפי' לגבי זית שהוא מז' מינים וכ"ש קליות שהן כמו כן מז' המינים

דמברך עליהן בפה"א לפטור את התפוחים לכן צריך להנהיג הכי כדפרישית לעיל באין ברכותיהן שוות כמו תפוחים וקליות, והנה הדברים האחרונים בתוס' אין להם שום ביאור, והגרי"ב בגליון מסוהש"ס כתב וז"ל נראה דהך כדפרישית הוא סיום דיבור התוס' ומתחיל דיבור חדש מן באין ברכותיהן שציין על הגמ' דלעיל ופי' כמו תפוחים וכו' ותיבת לעיל הוא כמו שציינו הרבה פעמים כשנתהפכו דיבורי התוס' להורות מקום שזה שייך לעיל וכו' וכן הגיה הגאון מהר"א מווילנא עכ"ל הגרי"ב, וכן הוא בהגהה על דברי המהרש"א, אכן באו"ח סימן רי"א כ' הגר"א וז"ל והעיקר נראה דט"ס בתוס' ד"ה מיתבי כו' ומ"ש לכן כו' שייך לסד"ה אבל כו' ור"ל דלא מתוקם פסק דה"ג אלא למ"ד באין ברכותיהן כו' ופליגי להקדים ופ' כר"י וא"כ בפה"ע קדים וכפסק דבה"ג משא"כ להאי לישנא דבאין ברכותיהן כו' ד"ה מברך על כו' ולפי פי' תוס' ור"ש בשם רה"ג והרי"ף דר"י מודה לחכמים לא מתוקם פסק דה"ג בצנון וזית דבפה"ע תקדום כנ"ל וע"ז כתבו לכן צריך כו' בתפוחים וקליות ור"ל דבתפוחים וקליות שפיר מתוקם פסק דה"ג אף לפי המסקנא דבאין ברכותיהן ד"ה מברך על כו' דבפה"ע תקדום אע"פ שאינו מז' המינין וכנ"ל.

והנה דברי הגר"א ז"ל בביאורו קשה ליישב דכונתו דהתוס' יתרצו ד' הבה"ג באופן אחר והיינו דלא כמש"כ מקודם דהבה"ג סובר כמ"ד באין ברכותיהן שוות מחלוקת ועתה כתבו עוד דפסק הבה"ג יתכן בתפוחים ובקליות דאז תקדים בפה"ע לבפה"א אף שפה"א הוא מז' המינים והפה"ע אינו מז' המינים, וכונתו דלא מיירי בה"ג לענין חביב דסבר עולא דחביב עדיף כפי' גבי צנון וזית אלא מיירי דשוים בחביבות, ובאמת לא שייך ליישב בזה פסק בה"ג דהבה"ג כ' מפורש דבפה"ע קודם לבפה"א אף שפה"א הוא חביב וזהו דלא כסוגיין אליבא דעולא דחביב עדיף, ולכן נראה דהגהת הגר"א על הש"ס היא העיקר, אך צריך להוסיף עוד דבאמת לא ראו מה שנדפס אח"כ מכת"י תוס' רבינו יהודה החסיד וז"ל ורבי היה רוצה לפרש אבל כשאיב"ש וכו' בדברים שאינם מז' המינים כגון תפוחים וקליות ולעולם בפה"ע חשוב מבפה"א, נמצא דדבריו הם להיפוך מד' הגר"א ז"ל בביאורו דשם רצה ליישב דהב"ג מיירי בתפוחים וקליות ובאמת הוא איפכא דהתוס' מפרשי דבשאין ברכותיהן שוות מיירי בתפוחים וקליות, והיינו דלעולם בצנון וזית בפה"ע קודם לבפה"א אפי' לעולא, ומה דאמר עולא ד"ה מברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז היינו בתפוחים וקליות דשם אין פה"ע קודם כיון שהקליות יש להם מעלה שהן ממין ז' ולגבי מין ז' לא חשיב פה"ע ולכן לעולא שניהם שוין ולמ"ד דבשאיב"ש פליגי מין ז' עדיף, אבל צנון ותפוח מודה עולא דפה"ע קודם, נמצא דשיטת התוס' היא

דבתפוח וקליות אין מעלה דבפה"ע, והנה איברא דבבה"ג איתא להדיא להיפוך דהא דאמר מין ז' עדיף היינו דוקא בברכת במ"מ אבל לא בקליות, אך אפשר דהוא דוקא לגבי עינבי שכ' בה"ג ששבחם הכתוב והיינו דכיון דתרוויהו מין ז' לא מהני הא דמוקדם בפסוק כיון דאינו כדרך המשובח אבל לגבי תפוחים דאינן ממין ז' אפשר דקליות ג"כ מהני שלא תקדם בפה"ע.