



כולל שב"ק
ע"י קהילת אברכים – הר נוף
בראשות מורנו הרב אביגדור ברזיל שליט"א
ראש חבורה
הרה"ג יואל הלוי רייבין שליט"א

קונטרס נברך שאכלנו

עיונים בסוגיות דזימון

מתוך חבורות שנמסרו מדי שבת בשבתו
ע"י הרה"ג יואל הלוי רייבין שליט"א

ערכתי בשלמותם כהבנתי
ותוספת שהוספתי בחמלת ה' עלי
חיים הכהן גרוס
(02-651-0625/0527-167-705)
פעיה"ק ירושלים

רשימת החבורות

- א. ביאור שיטת התוס' בדברי הירושלמי
- ב. מחלוקת תלמידי רבינו יונה והרא"ש בדברי הירושלמי
- ג. דין קביעות לענין זימון
- ד. בענין שנים שקבעו ואח"כ בא השלישי
- ה. שנים שרצו לזמן ואח"כ בא השלישי
- ו. עוד בענין שנים שרצו לזמן
- ז. דין נשים בזימון
- ח. המשך דברי הראשונים בענין פריצות ודין מי שאינו מבין נוסח ברהמ"ז
- ט. בענין הסיבה בברכה ראשונה וברכה אחרונה
- י. שלשה שאכלו כאחת ויצא א' מהם לשוק
- יא. שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד
- יב. הני שלשה דרכי רפתא בהדי הדדי וקדים חד מינייהו ובריק (דף ג.)
- יג. ביאור דברי הרא"ש בדינא דרבה תוספאה (דף ג.)
- יד. סוגיא דעד היכן ברכת הזימון
- טו. עוד בסוגיא דעד היכן ברכת הזימון (דף מ"ו.)
- טז. המשך ביאור בשיטת הראב"ד בסוגיא דעד היכן ברכת הזימון
- יז. דין צירוף בברכת המזון במקום זימון
- יח. דין כיבוד במים אחרונים
- יט. בדין אין המסובין רשאים לאכול כלום עד שיטעום הבוצע
- כ. בענין אמן יתומה
- כא. סוגיא דרב ושמאל הוו יתבי בסעודתא
- כב. שיטת הרמב"ן לענין קביעות בזימון ובסוגיא דאין מזמנין על עם הארץ
- כג. עוד בענין אין מזמנין על עם הארץ
- כד. בענין קטן פורח
- כה. קטן המוטל בעריסה – פירוש הרא"ש בשיטת רבי יהושע בן לוי
- כו. שיטת הראשונים בדעת רב נחמן כלפי קטן בזימון וקטן בתפילה
- כז. שיטת הרשב"א והריטב"א בדין עלה של ירק

- כח. שיטת רש"י ותוס' בסוגיא דשמעון בן שטח
- כט. המשך שיטות הראשונים בסוגיא דשמעון בן שטח
- ל. סיום שיטת הרשב"א וסיכום מחלוקת הראשונים בענין מנין ברכות דאו' בברהמ"ז
- לא. עוד בענין גדר ברהמ"ז
- לב. בענין ברכה הסמוכה לחברתה
- לג. בענין מלכות דברכת בונה ירושלים
- לד. בסוגיא דטעה ולא הזכיר מעין המאורע בברהמ"ז
- לה. בענין טעה ולא הזכיר מעין המאורע בשבת וביר"ט וכבר פתח בהטוב והמטיב
- לו. ישוב שיטת הרשב"א ומחלוקת רבינו יצחק הזקן ורבינו הקדוש
- לז. שיטות הראשונים בענין הזכרות בברהמ"ז
- לח. עוד בענין שכח להזכיר של ר"ח בברהמ"ז בר"ח שחל להיות בשבת
- לט. בענין שיעור האכילה המחייב בברכת המזון
- מ. שיטת היראים לגבי הצורך לשתות כדי להתחייב בברהמ"ז והקדמה לסוגיא דנוסח הזימון
- מא. שיטת הר"י הברצלוני בענין אמירת 'המבורך'
- מב. סוגיא דזימון דבי ריש גלותא
- מג. שיטת רב הונא בג' שבאו מג' חבורות
- מד. עוד בשיטת רב הונא בג' שבאו מג' חבורות – דרכו של רש"י
- מה. עוד בשיטת רב הונא בג' שבאו מג' חבורות – פירוש הרא"ש
- מו. עוד בשיטת רב הונא בג' שבאו מג' חבורות – שיטת הרשב"א
- מז. ביאור בגדר כללי של זימון – האם הוא ברכה או לא

חבורה א

ביאור שיטת התוס' בדברי הירושלמי

תנן במתני' (דף מ"ה.) "שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן". ומלשון המשנה - 'אכלו כאחת' - מבואר דבעינן שיאכלו בהתחברות כדי להתחייב בזימון. הביה"ל (סימן קצ"ט ד"ה עם הארץ גמור וכו') מוסיף בזה דברים וז"ל: "ענין זימון הוא שחיובו בא על ידי שמתחילה התחברו יחד לאכילה ובשביל זה צריך ג"כ אח"כ להתחבר ולברך להשם יתברך על אכילה שאכלו" עכ"ל. ויש לעיין איזה סוג התחברות בעינן.

הראשונים דנו בב' ענינים: א. כמה צריכים לאכול ביחד – דהיינו אם דוקא אכילת כזית היא המחייבת בזימון, או אפילו פחות מכזית. ב. מהו האופן של האכילה 'כאחת' – דהיינו האם בעינן קביעות בצורת האכילה או לא. בב' חבורות הראשונות נעייין בע"ה בענין הראשון ובחבורה ג' נעייין בסוגיא דקביעות.

דרך התוס' בקושית הירושלמי

התוס' (ד"ה שלשה) כתבו וז"ל: "בירושלמי פריך: הכא את אמרת אין רשאין ליחלק והכא את אמרת חייבים לזמן. ועתה לכאורה אין זה קשה. וכן לקמן (דף נ.) פריך תנינא חדא זימנא שאין רשאין ליחלק היינו משום דחייבים לזמן. ול"נ דהכי פריך הכא את אמרת דאין רשאין ליחלק דמשמע אם גמרו אכילתן יחד אינן רשאין ליחלק אבל האחד רשאי לגמור סעודתו ולברך קודם חברו. וחייבין לזמן משמע דחובת זימון עליהם ואינן רשאין לגמור סעודתן זה בלא זה. 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. ורב אלפס תופס דרך ראשון עיקר. וה"פ נתנו דעתם לאכול כלומר שהתחילו מתחלה לאכול ביחד זהו בתחלה אז ודאי חובת זימון עליהם. אכלו כזית זהו בסוף כלומר אם האחד התחיל קודם חברו בכזית אז ודאי אם גמרו סעודתם יחד חייבים לזמן. אבל רשאין לגמור זה בלא זה ולברך" עכ"ל.

הרי התוס' מבארים שכוונת הירושלמי להקשות סתירה בין משנה דהכא למשנה בדף נ.¹ והיינו ד'חייבין לזמן' משמע שכל אחד חייב עד כדי שצריך להמתין למסובין אחרים כדי לזמן ולברך ביחד - אפילו אם גמר לפניהם. אולם לשון 'אין רשאין ליחלק' משמע דרק אם אירע שגמרו ביחד אז א"א ליחלק - אבל לעולם לא נכלל בחובתם שצריכים להמתין.

והתוס' מביאים את תירוצו של הירושלמי בשם שמואל – 'כאן בתחילה כאן בסוף'. והתוס' הבינו דהרי"ף איל כמ"ד אחד (בדעת שמואל) שסובר ש'כאן בתחילה' היינו 'נתנו דעתם לאכול', וזו היא מתני' בדף מ"ה. והפירוש הוא 'שהתחילו מתחילה לאכול ביחד' כלומר הצטרפו בתחילת הסעודה לאכול ביחד. ובכה"ג הדין הוא שכל א' חייב להמתין אח"כ לחבריו כדי לזמן. ו'כאן בסוף' היינו 'אכלו כזית', וזה היא מתני' בדף נ. והפירוש הוא 'אם האחד התחיל קודם חברו בכזית - אז ודאי אם גמרו סעודתם יחד חייבים לזמן, אבל רשאין לגמור זה בלא זה ולברך'. וכוונתם בזה שאם הצטרפו רק לאחר שא' מהם כבר אכל כזית, אז אינם צריכים להמתין – אלא שאם יארע שימצאו ביחד בסוף הסעודה אז צריכים לזמן ולברך ביחד.

נמצא שלפי התוס' איכא חידוש לדינא שהצורך להמתין ולזמן תלוי האם הצטרפו מתחילה - או רק אחרי שא' מהם כבר אכל כזית. וזהו הנושא של הירושלמי. וצריך ביאור מדוע יש נפק"מ בזה.

פסק המשנה ברורה

¹ אולם שאר הראשונים (עי' חבורה ב') הבינו שאין כוונת הירושלמי להקשות סתירה. אלא אדרבה – הירושלמי מקשה כעין קושית הבבלי בדף נ. - דהיינו שהמשנה בדף נ. לכאורה מיותרת, כי כבר תנינא אותו דין במתני' בדף מ"ה.

והנה הט"ז (סימן קצ"ג ס"ק ו') נקט כדעת התוס'. ומוסיף המ"ב (ס"ק י"ט ועי' שעה"צ ס"ק ט"ז). שכאשר א' בא אצל השנים לאכול אחר שהם כבר התחילו, ואח"כ לא סיימו ביחד: "אותן שגמרו מקודם רשאים לברך בפני עצמן דע"פ התחלה או גמר בעינן ביחד" עכ"ל. לפי המ"ב מבואר שאם לא התחילו ולא גמרו ביחד, ליכא חובת זימון כלל. לשיטה זו, מה שנתחדש במשנה בדף נ. הוא שגם כאשר לא התחילו ביחד, עדיין חל עליהם חובת זימון אם אכלו בסוף הסעודה ביחד. לפי זה לא יצטרך להמתין א' לשני אלא במקום שהתחילו לאכול ביחד.

ולפי זה, יצא נפק"מ למעשה במי שנכנס לסעודה גדולה ויודע מראש שירצה לצאת לפני סוף הסעודה, שאם הוא מתחיל לאחר שהאחרים כבר התחילו וגם מסיים לפניהם, הרי בכה"ג לית ליה חובת זימון ואין סיבה לעכב אותו מלברך לבד ולצאת.²

המ"ב ממשיך וז"ל: "ומ"מ אם המתינו לאחר אכילתם ולא ברכו עד שגמר גם השלישי לאכול, חייבין לזמן ואין רשאים לחלק ואע"ג שלא גמרו ביחד כל היכי דאי מייתי להו מידי מצי למיכל מניהו כמו גמרו ביחד דיינינן להו, וכעין ההיא דריש סימן קצ"ז עי' שם" עכ"ל. הנה בריש סימן קצ"ז השו"ע פסק על פי הא דאיתא בדף מ"ז: "רב ושמואל הוו יתבי בסעודתא, אתא רב שימי בר חייה הוה קמסרהב ואכיל. אמר ליה רב: מה דעתך - לאיצטרופי בהדן. אנן אכילנא לן. אמר ליה שמואל: אלו מייתו לי ארדיליא, וגוזליא לאבא - מי לא אכלינן" ע"כ. הרי הסוגיא איירי במקרה שהשלשה לא אכלו ביחד בפועל - אלא השנים כבר גמרו ואח"כ בא השלישי, והשנים המתינו ולא ברכו עד שגמר השלישי לאכול. ומבואר שאם נוכל לומר שהשנים היו מוכנים להמשיך לאכול משום סברא ד'אילו מייתו וכו', אז בכה"ג מצטרפים לזימון. ולמתבונן, לפי סברת המ"ב דבעינן אכילה ביחד בסוף כדי להתחייב בזימון (באופן שלא התחילו יחד), הרי מכא 'אילו מייתי וכו' בעינן לא רק שנחשב כאילו אכלו ביחד (אע"פ שלמעשה לא אכלו בפועל), אלא ג"כ שאותה אכילה היתה בסוף.³ ועל פי הסוגיא ההיא, חידש המ"ב שאם לא התחילו ביחד, וגם לא גמרו ביחד, אלא אכלו באמצע ואח"כ השנים המתינו עד שהשלישי גמר אכילתו, בכה"ג חייבין לזמן.

ויש להוסיף עוד שלפי הנ"ל בדעת המ"ב יצא עוד נפק"מ למעשה. שאם מדובר במקרה של הדין של המ"ב - שהתחילו רק השנים ביחד, ואח"כ אכלו השלשה באמצע הסעודה, ואח"כ שנים המתינו לאחר אכילתם וכו' - אלא שאותם שנים שהמתינו היו **שבעים מאכילתם** ולא מוכנים לאכול עוד - בכה"ג א"א לסמוך על החידוש של דף מ"ז: ('אילו מייתי וכו'), ולכן לא תחול עליהם חובת זימון, שהרי ליכא 'אכילה' בסוף ביחד וד"ק.

מהלך חדש בדעת התוס'

אולם נראה שיש מקום להבין את דברי התוס' באופן אחר, ודלא כהמהלך של המ"ב. לפי המ"ב, התוס' תלו את חובת הזימון במתי אכלו ביחד. והחילוק בדבר (אכילה בתחילה לעומת אכילה בסוף) מתרץ את הסתירה שהקשה הירושלמי בין ב' המשניות כלפי האם בעינן להמתין. אולם יש לבנות מדברי הט"ז עצמו שהירושלמי דן בנושא אחר - שבאמת כוונת הירושלמי להקשות סתירה אחרת - ששתי המשניות משמע ב' **דרגות של חיוב**. ונבאר:

לשון 'חייבים לזמן' (מתני' בדף מ"ה). משמע שאם אכלו ביחד נתחייבו לזמן **'זיהי מה'**, וכתולדה מזו עליהם לחכות אחד לשני כדי שיבואו לידי זימון - וזה **חיוב גמור**. אבל הלשון 'אין רשאים לחלק' משמע שחובת הזימון אינה מחייבת אותם לזמן בכל מקרה ואפילו להמתין לכך, אלא שאם יארע בסוף שיזדמן להם אפשרות לברך ביחד, אז יש להם לזמן. וזהו **חיוב קלוש** שאינו מחייב בהמתנה. נמצא שהסתירה בין המשניות אינה לגבי מתי חל החיוב (כדעת המ"ב) אלא **במה היא חומרת החיוב**. ועל זה תירץ הירושלמי שמידת החיוב תלויה באופן של הצירוף. שאם הצטרפו ואכלו ביחד בתחילת הסעודה אז חלה חובת זימון במלואה ('חייבין לזמן'). אבל אם הצטרפו לאחר אכילת כזית (דהיינו לאחר תחילת הסעודה) אז חל

² עי' בחבורה כ"ב - הובא שם דברי האגרות משה (או"ח ח"א סימן נ"ו) שדן בשאלה זו באריכות.

³ עי' בחבורה כ"א שנבאר שיטת שמואל ('אלו מייתי לי וכו') באריכות.

עליהם החיוב הקלוש ('אינן רשאים ליחלק'). ונלמד מזה יסוד גדול בדיני זימון שיש כאן דרגות שונות בחיוב הזימון אשר תלויות במידת צירופם.

ואם כנים הדברים יש חילוק גדול בין מהלך דין לדרכו של המ"ב – דלדבריו רק צירוף בתחילה או בסוף יכול לחייב בזימון. אולם לדרכינו אפילו צירוף של אכילה באמצע יכול לחייב – אלא שאינו מחייב אלא בחיוב הקלוש של 'אינן רשאים ליחלק'.⁴

וגם לפי דרכינו הנ"ל בהבנת התוס', עדיין נשאר הפסק הלכה של המ"ב – שאם לא התחילו ביחד ואח"כ בא השלישי באמצע, ולאחר שהשנים גמרו, הם המתניו לשלישי לגמור, אז חייבים לזמן. אלא דאדרבה – לפי דרכינו **דין זה פשוט**, שהרי לא חסר כאן כלום – הלא אכלו כזית ביחד (באמצע) ולכן איכא אכילה המחייבת בזימון. אלא שלא חייבם אלא בדין הקלוש שאם יארע דימצאו ביחד בגמר הסעודה יזמנו יחד – והרי עכשיו כולם נמצאים ביחד בסיום הסעודה. אבל המ"ב לשיטתו צריך לחדש דדיינאן השנים כאילו שעדיין אוכלים, כדי לאשווי לגמור אכילה ביחד (על פי הדין בריש סימן קצ"ז), שלפי המ"ב רק אכילה בסוף הסעודה מחייבת אותם בזימון. ועוד נמצא שלדברינו (לעומת המ"ב) אפילו אם השנים כבר **שבעים** ולא היו רוצים לאכול עוד, מ"מ חייבים לזמן וד"ק.⁵

דברי הט"ז בסימן ר'

והנה יש להביא ב' ראיות לדרכינו מדברי הט"ז עצמו: א. בגמ' (דף מ"ו.) נפסק שבזימון שלשה, אם שנים גמרו לאכול לפני השלישי, אחד מפסיק לשנים. בסימן ר' (ס"ק ג') הט"ז פסק שאם היה זימון עשרה וז' גמרו קודם הג', אין הג' צריכים להפסיק ויכולים לזמן אח"כ בתורת שלשה. וכתב וז"ל: "לפענ"ד נראה דמותר להם לבוד בפ"ע בג' בזימון, ולא אמרו חיוב שלא לחלק אלא בג' שאכלו כאחד **חייבים לזמן**, דהא אפילו אם רצה אחד לגמור סעודתו ולצאת אינו רשאי אלא ימתין על הזימון משא"כ ב' לענין הזכרת השם לא אמרו בזה **חייבים לזמן** אלא **דאינו רשאי ליחלק** – דהיינו ודאי כל זמן שהם יושבים יחד בשעת גמר סעודה אינם רשאים ליחלק ולבטל הזכרת השם. אבל לא אם ירצו לגמור סעודתם קודם חבריהם" עכ"ל.⁶

הרי הט"ז מייסד דכיון דבזימון של שלשה, הב' צריכין להמתין לא', כתולדה מזה השלישי צריך להפסיק כדי שלא יצטרכו אותם שנים להמתין.⁷ משא"כ בזימון י', כיון שאין הזכרת השם מחייבת אותם להמתין, ממילא אין צורך להפסיק.

והנה פשיטא מכאן שהט"ז לא ראה ב' 'זמנים שונים' בדעת התוס' (וכדברי המ"ב) כי לכאורה הט"ז איירי כאן אפילו כאשר התחילו כולם לאכול ביחד, בין בזימון של שלשה בין בזימון של עשרה – ומ"מ הט"ז כתב דבזימון י' נאמר הדין ד'אין רשאים ליחלק'. ולפי המ"ב לכאורה דברי הט"ז תמוהים, דמהיכי תיתי לומר שאע"פ שהתחילו ביחד בזימון של י' אינם חייבים להמתין עד שיגמרו כולם, כמו בזימון ג', מדוע בזימון של י' אכילה של תחילה לא מחייבת אותם להמתין כדי שכולם יזמנו ביחד (משא"כ בזימון ג'). אולם לפי דרכינו מובן היטב – הט"ז הבין בדעת התוס' שיש ב' **דרגות בחובת הזימון**, ובזה חילק הט"ז דבזימון של עשרה לא נאמר כלל החיוב היותר אלים – אפילו כאשר התחילו לאכול ביחד. אלא התם דין

⁴ בהעמדת הפשט בתוס', יש מעלה לדרכינו דלכאורה יותר מדוקדק בלשון התוס' ("אכלו כזית זהו בסוף כלומר אם האחד התחיל קודם חברו בכזית אז ודאי אם גמרו סעודתם ביחד חייבים לזמן") – שמשמע שדין הזימון כבר עליהם כיון שאכלו כזית, אפילו שלא בגמר הסעודה. אלא שאין זה בא לידי חיוב אא"כ גמרו סעודתם ביחד.

⁵ ולפי דרכינו (לעומת המ"ב) בדף מ"ז: לא בעינן הסברא ד'אילו מיייתו' אלא לאשווי לאכילה ביחד, אבל תו לא – דהיינו לא בעינן דאותה 'אכילה ביחד' צריכה להיות בסוף הסעודה (רק דבכה"ג איירי המעשה, כלומר דרב שימי בר חייא הגיע רק בסוף הסעודה) וד"ק.

⁶ ועי' עוד חבורה מ"ב בביאור שיטת הט"ז ומקורו בסוגיא דריש גלותא בדף נ.

⁷ ועי' רש"י (דף מ"ה: ד"ה אחד מפסיק) דהוי דרך ארץ לאחד להפסיק – דהיינו כדי שלא יצטרכו השנים להמתין.

הזימון הוא רק בגדר 'אין רשאים לחלק' ולכן אין חיוב להמתין כדי לזמן ב'. משא"כ בזימון של ג' בהתחילו לאכול ביחד חל עליהם החיוב האלים של 'חייבין לזמן' ולכן עליהם להמתין זה לזה.

ב. בדף מ"ה: איתא ד'אין שנים מפסיקין לאחד' ודין זה נפסק בריש סימן ר'. ולכאורה בכה"ג שגמר א' לפני השנים אותו א' שגמר לפני השנים צריך להמתין להם. אולם הב"י (שם) מביא בשם רב האי גאון (הובא ברשב"א) שיכול השלישי לברך לעצמו בלא זימון ולצאת לדרכו. והב"י מקשה על זה שהרי חייב הוא להמתין ולזמן. הט"ז (בס"ק א') מביא את ישוב הב"י (עי' שם) ואח"כ הט"ז מביא תירוץ אחר וז"ל: "ולפי מ"ש בסימן קצ"ג בשם התוס' דאם התחיל אחד קודם לחבירו אע"פ שאכלו אח"כ ביחד א"צ להמתין על המאוחר בשביל הזימון, נוכל ג"כ לומר דמייירי באופן זה שהאחד התחיל בכזית תחילה" עכ"ל. והנה למתבונן בדברי הט"ז, קשה להבין לפי דרכו של המ"ב – שהרי אם מדובר (כדברי הט"ז) במקרה שלא אכלו ביחד לא בתחילה ולא בסוף – הרי פשוט שאין כאן חובת זימון, שהרי לא היתה כאן אכילה המחייבת – וא"כ למה צריכה הגמרא לחדש דין חדש של 'אין שנים מפסיקים לאחד' – הרי לא היה כאן שום צירוף המחייב. וה"ה בדין של א' מפסיק לב' – אם איירי דלא התחילו או גמרו ביחד, והשנים גמרו לפני השלישי, למה באמת נפסק דא' מפסיק לשנים – הרי לפי המ"ב ליכא אכילה המחייבת. אולם לדרכינו אפשר להבין את דברי הט"ז – שאפילו כאשר לא התחילו ולא גמרו לאכול ביחד, מ"מ אם אכלו כזית ביחד באמצע, נולד אצלם חיוב זימון – רק שלא נולד אלא החיוב הקלוש של 'אינן רשאים ליחלק'. וא"כ כיון שיש כאן חיוב זימון, אפשר להבין שיש לשנים זכות לתבוע מהיחיד להביא את אותו חיוב לידי קיום ע"י גמר סעודתם יחד. וסד"א דה"ה אם אחד גמר לפני השנים שיכול לתבוע אותם להפסיק כדי לקיים את חיובם – קמ"ל דשנים אין מפסיקין לאחד.^{8,9}

⁸ ועי' לקמן בתבורה ז"א מש"כ באריכות על המחלוקת בין רב האי גאון לרשב"א.

⁹ אמנם לפי זה לכאורה איכא סתירה בין דברי הט"ז בס"ק א' לדבריו בס"ק ג', שהרי בס"ק א' מבואר שכאשר דרגת חיובם אינו אלא בגדר 'אינן רשאים ליחלק', מ"מ הא' חייב להפסיק לשנים – דהיינו השנים יכולים לדרוש את זה מהאחד. ובס"ק ג' ראינו – לענין הזכרת השם – שכשאין עליהם אלא החיוב הקלוש של 'אינן רשאים ליחלק' – אין על הג' להפסיק לז'. ומ"ש. ונראה לומר דשאני ס"ק א' דמייירי לענין עיקר הזימון – אז אמרינן שאע"ג שדינן שאינם צריכים להמתין עבורו, מ"מ מכיון שזה יגרום לביטול של עיקר הזימון לגמרי, עדיין יכולים לדרוש שיפסיק. נמצא שטענתם שיפסיק הוא בנוי על א' מב' סיבות – או דאל"כ יצטרכו להמתין, או דאל"כ יתבטל עיקר הזימון. משא"כ בז' דאף אם לא יפסיקו הג', עדיין יתקיים בהם עיקר זימון רק בלי תוספת הזכרת השם – בכה"ג פוסק הט"ז שאין להם (דהיינו הז') טענה לדרוש שיפסיקו (דהיינו הג') עבורם וד"ק.

מחלוקת תלמידי רבינו יונה והרא"ש בדברי הירושלמי

שיטת תלמידי רבינו יונה בקושית הירושלמי ותירוץ

בחבורה א' למדנו שלפי שיטת התוס' (ד"ה ג' שאכלו) הירושלמי הקשה סתירה בין מתני' דהכא ומתני' דדף נ. ועי"ש בביאור דבריהם. לעומת התוס', תרב"י (דף ל"ז. בדפי הרי"ף) הבינו שאין כוונת הירושלמי להקשות סתירה בין המשניות אלא להקשות שהמשנה השניה לכאורה מיותרת – וכמו שהקשה הבבלי בדף נ.¹⁰ ועל זה חידש הירושלמי בשם שמואל דאיכא ב' דרגות של חידוש: א. מתני' בדף מ"ה. מלמדת את הדין הפשוט – ובלשון הירושלמי זהו 'בסוף'. ב. מתני' בדף נ. מחדשת את הדין של 'תחילה'.

ונחלקו האמוראים בביאור הירושלמי אליבא דשמואל. למ"ד הראשון 'בסוף' היינו שאכלו כזית ביחד, ו'בתחילה' היינו שנתנו דעתם לאכול ביחד, וזה נתחדש חידוש גדול – דאע"ג דלא אכלו ביחד, עדיין נתחייבו בזימון ע"י נתינת דעת לבד (ויתבאר בהמשך דברינו). ולמ"ד השני 'בסוף' היינו דגמרו אכילתם ביחד, ו'בתחילה' היינו שאכלו כזית ביחד.

ולפי המ"ד השני ש'בסוף' היינו גמרו סעודתם ו'בתחילה' היינו כזית, נראה דההבדל הוא במידת האכילה ביחד דבעינן כדי להתחייב בזימון – האם צריכים שיאכלו כל הסעודה ביחד (עד גמר הסעודה) או דדי בזה שיאכלו כזית אחד ביחד (ואולי דוקא הכזית של תחילת הסעודה).

שיטת הבבלי לאור הירושלמי הנ"ל לפי הרא"ש ולפי תרב"י

הרא"ש (בסימן כ"ט) אזיל כשיטת רבני צרפת (מובא ג"כ בתרב"י שם) שהבבלי לומד כפי אותו מ"ד השני בירושלמי דסובר ד'בתחילה' היינו ש'אכלו כזית'. אבל לפי רבני צרפת לא בעינן דוקא כזית אלא "כל שנצטרפו לברכת המוציא והתחילו לאכול ביחד כבר נתחייבו בזימון". ולדעה זו (זו היא דעת הרא"ש) יתכן לומר שהפירוש של 'בסוף' (כלומר המשנה בדף מ"ה.) – דמבאר בירושלמי ד'גמרו אכילתם ביחד' – היינו שאכלו שיעור כזית ביחד לאחר תחילת הסעודה. וזה שאכילת כזית נקראת בירושלמי 'גמרו אכילתם', היינו משום דזהו שיעור סעודה המחייב בברהמ"ז.¹¹ ונמצא דלדרכו של הרא"ש, מעולם לא היה ה"א דבעינן שיאכלו ביחד כל הסעודה עד שיגמרו. אלא הנושא הוא האם בעינן כזית שלם, או אפילו תחילת אכילה של כזית – אלא דמשמע מדבריו דבתנאי שזה בתחילת סעודה, דהיינו שנצטרפו גם לברך על אכילה זו – שע"י זה אכילתם ביחד נחשבת אכילה חשובה.

אמנם תרב"י בעצמם נקטו בדעת הבבלי כפי המ"ד הראשון בירושלמי בפירוש החידוש של 'בתחילה' וז"ל: "אע"פ שלא אכלו כלל שעדיין לא ברכו המוציא, כיון שגמרו בדעתם מתחלה לאכול ביחד אע"פ שאכלו אח"כ כל אחד ואחד בפ"ע, אינן רשאים ליחלק ולברך כל אחד ואחד ברהמ"ז לעצמו אלא יש להם לברך ביחד כדי שיפטרו עצמן מזימון" עכ"ל. ועל זה הקשו תרב"י וז"ל: "וא"ת כיון שלא התחילו לאכול ביחד כלל מה טעם הוא זה לומר שמפני אמירה בלבד לא היו רשאים ליחלק" עכ"ל. ותירצו וז"ל: "ל"ל דכיון שגמרו בדעתם לאכול ביחד ולברך ביחד נמצא שכבר גמרו בדעתן לעשות מצות זימון כיון שקבלו עליהם לעשות מצוה יש להם לקיימה" עכ"ל.

ונראה בביאור תרב"י דזה גופא שגמרו בדעתם לאכול ביחד בצורה שיתחייבו בזימון – זה עצמו מחייבם בזימון, והטעם לזה הוא שמונח בדעתם גם לברך ביחד עם זימון – וכל זה מהוה סיבה לחייבם בזימון כדי לקיים מה שקבלו עליהם. ונלמד כאן דאיכא מחייב חדש בזימון – 'קבלו על עצמם' לאכול באופן שיתחייבו ויקיימו מצות זימון.

סיכום השינויים בין הדרכים הנ"ל

¹⁰ וכך איתא בהדיא ברא"ש (סימן כ"ט) בביאור הירושלמי.

¹¹ דלא מסתברא לומר דבעינן שיגמרו ממש כל הסעודה ביחד, כפשטות הלשון. וצריך לבאר איך ביארו תרב"י את הדרך הזו.

נמצא דיש שינוי גדול בין שיטת תרב"י ושיטת הרא"ש בהבנת דברי הבבלי. לפי תרב"י שסוברים שהבבלי אזיל כמ"ד הראשון הנ"ל, נלמד כאן 'חומרא' של סוג מחייב חדש לזימון. אבל לפי הרא"ש שסובר שהבבלי אזיל כמ"ד השני הנ"ל, נלמד חומרא במידת ה'אכילה ביחד' הנצרכת כדי להתחייב בזימון.

למסקנת הדברים, יש קולא וחומרא לכל שיטה לעומת השיטה החולקת. לפי הרא"ש אין סוג מחייב חדש בזימון אלא נאמרה חומרא במידת ה'אכלו ביחד' - דאם היתה האכילה בתחילה, אז די באכילה פחותה מכזית אם רק נצטרפו גם לברכה. אבל מצד שני לפי הרא"ש אם החליטו בדעתם לאכול אכילה שלימה ביחד, ובסוף לא אכלו כלל ביחד, לא מהני ואינם מחוייבים בזימון. ובתרב"י יוצא להיפך, דה'אכילה ביחד' הנצרכת היא לפחות כזית. אבל אפילו אם אינם אלא מחליטים מראש לאכול ביחד באופן שיתחייבו בזימון, די בכך שיתחייבו בזימון כבר מראש. אבל ההחלטה הזו מחייבת דוקא כאשר היא 'בתחילה' - לפני שהתחילו את הסעודה.

דין קביעות לענין זימון

בחבורה ב' למדנו שלפי הרא"ש ותרב"י (לעומת התוס'), הירושלמי הקשה (כמו הבבלי) שהמשנה בדף נ. מיותרת. אולם נחלקו הרא"ש ותלמידי רבינו יונה בהבנת תירוץ הבבלי. לפי תרב"י הבבלי אזיל כמ"ד הראשון בירושלמי ש'סוף' היינו שאכלו כזית ביחד (מתני' בדף מ"ה). ו'תחילה' היינו שנתנו דעתם מתחילה לאכול ביחד (מתני' בדף נ.). אולם לפי הרא"ש הבבלי אזיל כמ"ד השני בירושלמי ש'סוף' היינו שגמרו אכילתם ביחד (מתני' בדף מ"ה).¹² ו'תחילה' היינו שאכלו כזית (מתני' בדף נ.).

והנה בריש פירקין איכא עוד מחלוקת בין תרב"י והרא"ש האם בעינן 'קביעות' להתחייב בזימון. ונקדים בהא דתנן בדף מ"ב. "היו יושבים, כל אר"א מברך לעצמו. הסבו, אחד מברך לכולן", והיינו דכדי להוציא בברכת הנהנין לפני האכילה בעינן הסיבה ע"ש. הראשונים דנו האם גם לברכה אחרונה בעינן קביעות או לא. וכתבו תלמידי רבינו יונה (דף ל"ב: בדפי הר"ף ד"ה שלשה) וז"ל: "מ"מ דמיירי [מתני' בדף מ"ה]. כשקבעו עצמן ביחד מתחילה להמוציא ובא להשמיענו שכיון שהם ג' והסבו מתחילה לאכול בקביעותא חייבין לזמן" עכ"ל. ותרב"י מביאים עוד שיטה, אבל מכריעים הם כדעה הראשונה, ומביאים ראיה לזה - מדף מ"ב: שהגמ' מקשה על המשנה ד'היו יושבים', מברייטא ד'עשרה שהיו הולכים בדרך וכו' ישבו אע"פ שכל אחד ואחד אוכל מכרו אחד מברך לכולם" והיינו משמע דלא צריכים קביעות כדי להוציא.

ודייקו תרב"י מלשון 'ישבו ואכלו' דהברייטא איירי בברכה הבאה לאחר האכילה. ומכח הסתירה הוצרך רב נחמן בר יצחק לאוקמיה בגמ' "כגון דאמרי ניזול וניכול לחמא בדרך פלן" - כלומר שקבעו עצמן ע"י הדיבור הזה - וזה מהני אע"פ שלא הסבו יחד. ומדלא ראתה הגמ' לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, הרי מוכח דגם לברכה אחרונה צריכים קביעות.

חלות הקביעות

בפשטות, הקביעות המדוברת היינו קביעות באכילה, שהם קבעו עצמם באכילתם יחד. אבל יש להעיר לדרכם של תרב"י שלמדנו בחבורה ב' דס"ל דלא בעינן שיאכלו בפועל ביחד כלל אלא די בזה שנתנו דעתם - א"כ על מה חלה הקביעות - הרי סוף סוף לא אכלו. ולכאורה צ"ל שכאשר נתנו דעתם לאכול ביחד **קבעו עצמם** על האכילה העתידה להיות. וגם זה נחשב קביעות.

תכלית הקביעות

ועוד יש להוסיף שהרי כבר למדנו שחייב זימון בא על ידי **שאכלו ביחד** או לכה"פ נתנו דעתם להכי. וראינו נידון בירושלמי איזו אכילה צריכה להיות ביחד. וא"כ מה היא התכלית של קביעות בכלל - מה היא באה להוסיף. ונראה לומר שהקביעות היא **תוספת מעלה בצירוף שביניהם**, דאם נזדמנו 'במקרה' לאכול ביחד, אין זה מספיק 'צירוף חשוב' כדי לזמן, אלא בעינן שיקבעו על האכילה ביחד כדי לאשוויי צירוף חשוב כדי לזמן.¹³

א"כ נמצא דשני דברי תרב"י (בדף נ. ובדף מ"ה) משלימים זה את זה: א. בדף נ. איירי **בכמות האכילה** ביחד המחייבת בזימון (או אכילה בפועל של כזית או אפילו נתנו דעתם על אכילה זו). ב. בדף מ"ה. איירי **באופן** שמשווים אכילתם לאכילה הנחשבת **אכילה ביחד** - וזהו ע"י הקביעות, שמעלה את חשיבות הצירוף באכילה זו.

מחלוקת הראשונים - מתי זמן הקביעות

א. דרכם של תרב"י וביאור הירושלמי לדרכו

¹² ועיי' שם מה שחידשנו בדעת הרא"ש בזה - ונבאר את זה שוב בהמשך בע"ה.

¹³ ועיי' לקמן חבורה כ"א ביתר ביאור מדוע בעינן קביעות לדעת תרב"י.

הנה מבואר מלשון תלמידי רבינו יונה דבעינן שיקבעו מתחילת הסעודה ("הסבו מתחלה לאכול ביחד"), ומשמע דזה לעיכובא. וכנראה הפירוש בתנאי זה הוא דאם רק באמצע הסעודה קבעו עצמם, חסר בחשיבות הקביעות, דסו"ס כבר התחילו אותה סעודה (שאכילה זו חלק ממנה) בנפרד.

והנה לעיל הבאנו דלמ"ד השני בירושלמי מתני' בדף מ"ה. מלמדת דחובת זימון באה ע"י שגמרו אכילתם ביחד. וקשה - דאם בעינן קביעות כדי לצרפם, והקביעות צריכה להיות בתחילת הסעודה, היאך נתקיים דין קביעות על האכילה של גמר הסעודה. אלא דמוכח מכאן שלדעת תרבי' הביאור בצד זה ('גמרו אכילתם') הוא שיאכלו את כל הסעודה ביחד - כלומר עד גמר הסעודה. וזה לא כפירושינו בדעת הרא"ש - דחידשונו (שם) דלצד זה לא בעינן אלא כזית א' שלם ביחד.¹⁴

ב. דרכם של היש מפרשים

והנה תרבי' מביאים 'מ' שני (ודחה אותם) וז"ל: "וי"מ שאע"פ שלא ברכו המוציא ביחד ולא קבעו מתחילה, חייבין לזמן, מאחר שסיימו ביחד, האכילה קבע אותם" עכ"ל. ומשמע מכאן שלפי ה"ש מפרשים' עצם מה שאכלו ביחד מצרף ומאחד אותם. ולא בעינן שום קביעות אחרת חוץ מזה.

ג. דרכו של הרא"ש

הרא"ש (סימן א') חולק על תרבי' וז"ל: "אע"פ שלא ברכו המוציא ביחד, אלא אח"כ נקבעו באכילה ביחד, נקבעו לזימון ואינן רשאים ליחלק" עכ"ל. והנה למעיין נראה שזו דרך שלישית, ודלא כדרך היש מפרשים - דלדרכו של הרא"ש מצד אחד בעינן קביעות (ובזה הוי כמו תרבי' ולא כהיש מפרשים) אבל מצד שני לא בעינן בדוקא שיקבעו מתחילת האכילה לאכול ביחד. ולדרכו היה נראה לומר דדי אם יקבעו באמצע הסעודה. אמנם בסוף כתב הרא"ש וז"ל: "כיון שהם קבועים יחד בגמר אכילה חייבין לזמן" עכ"ל. וצ"ע למה הדגיש שיקבעו דוקא בגמר האכילה. ויתבאר בע"ה בהמשך.

והנה הרא"ש דחה את ראיותיהם של תרבי' בקל. דאה"נ - מוכח שפיר מהגמרות שהביאו תרבי' דבעינן קביעות. אולם לא הוכיחו כלום לגבי זמן הקביעות.¹⁵ ובאמת נראה דאה"נ - תרבי' לעולם לא באו להוכיח נגד דעת הרא"ש, שהרי לא הביאו דעתו כלל. אלא באו להוכיח נגד ה"ש מפרשים' שהביאו - שהם סוברים דלא בעינן קביעות כלל - ותרבי' הוכיחו משני מקורות דכן בעינן. וא"כ נראה דמחלוקת תרבי' הרא"ש אינו אלא בסברא. דהיינו דלשניהם בעינן קביעות, אלא נחלקו בסברא מתי זמנה.

ביאור חדש בירושלמי לדעת הרא"ש

הנה למדנו בחבורה ב' בביאור הירושלמי לדעת הרא"ש לצד השני (וזהו דעת הבבלי לפי הרא"ש - ד'בתחילה' היינו כזית ו'בסוף' היינו שגמרו אכילתם) - ד'כזית' לאו דוקא אלא הכוונה שהתחילו לאכול. ופירשנו דא"כ יתכן ש'גמרו אכילתם' היינו שאכלו כזית שלם. וא"כ מבואר מדבריו שדי שיאכלו איזה כזית שלם כדי לחייבם בזימון, ואפי' באמצע סעודתם. ואם נשאל א"כ היכן הקביעות, התשובה היא שלרא"ש לשיטתו ניחא שאפשר לקבוע באמצע הסעודה וכו"ל.

¹⁴ ואם כנים הדברים, נמצא שיש עוד חילוק גדול בין הראשונים בהעמדת הפשט במ"ד השני בירושלמי. לפי הרא"ש לעולם בעינן את ב' המשניות. המשנה בדף ג. מלמדת את החידוש שאם התחילו לאכול ביחד, חייבים לזמן אפילו אכלו פחות מכזית ביחד (ובתנאי שהתחילו ביחד). אבל עדיין אנו צריכים את המשנה בדף מ"ה. לאשמעינן דבמקום דלא התחילו לאכול ביחד, מ"מ חייבין לזמן אם אכלו כזית ביחד. אולם לפי תרבי' לכאורה יוצא שבסופו של דבר, המשנה בדף מ"ה. נעשית מיותרת. דמהם ידענו רק שאם התחילו וגמרו לאכול ביחד, חייבין לזמן. ובדף ג. נתחדש דבאמת לא בעינן אכילת כל הסעודה ביחד ודי באכלו כזית א' ביחד. ולכאורה צ"ל שהמשניות הן בדרך יתור לרבות תוספת חידוש.

¹⁵ תרבי' הביאו עוד ראיה משמש, שנתחדש במתנ' שיכולים לצרף אותו. ומה החידוש בשמש יותר משאר בני אדם. אלא צ"ל דאיש אחר בכה"ג דאכל איתם כעין שמש - דהיינו בלי ישיבת קבע - אינו מצטרף. משא"כ שמש דמצטרף בלי אכילת קבע, כיון שדרך אכילתו בכך. ושוב מוכח מהתם דבעינן קביעות. אבל שוב אין משם הוכחה מתי יקבעו.

ישוב לשונו של השו"ע לפי הגר"א והט"ז

השו"ע (סימן קצ"ג סעיף ב') פסק להדיא כדעת הרא"ש דלא בעינן קביעות מתחילת הסעודה וז"ל: "אפילו לא הוקבעו מתחלה כולם לאכול יחד אלא שהשנים קבעו ואח"כ בא השלישי וקבע עמהם, או שאחד קבע תחילה ואח"כ קבעו השנים עמו, אינם רשאים ליחלק כיון שהם קבועים יחד בגמר האכילה" עכ"ל. והגר"א בביאורו (ס"ק ד') ציין כאן לדברי הט"ז לקמן (ס"ק ו'). הט"ז שם עמד על זה שהשמיט המחבר את החידוש של התוס' בריש פירקין (ד"ה שלשה) שיש ב' מחייבים בזימון – מחייב של אכילה בסוף ביחד, ומחייב של אכילה בתחילה ביחד, וצריכים רק אחד מהם כדי להתחייב.

ולכאורה כוונת הגר"א היא להקשות על הט"ז שהרי כאן (בסעיף ב') המחבר כבר רמז לדין של התוס' – שמבואר בלשון המחבר דכדי להתחייב בזימון בעינן שיקבעו ביחד בתחילה או שיקבעו בסוף האכילה.

והנה יש לעיין בראיית הגר"א – דאה"נ כאן משמע בשו"ע שצריכים קביעות ביחד או בתחילה או בסוף, אבל הרי יסדנו כבר ע"פ הרא"ש ותרב"י שהמחייב של זימון הוא מורכב משני חלקים – ה**שיעור** שצריכים לאכול ביחד, ו**צורת אכילתם** שייחשב שאכלו ביחד בקביעות. וב' חלקים אלו הם ב' הלכות נפרדות. ולכן אע"פ שמשמע מלשון השו"ע שצריכים קביעות ביחד או בתחילה או בסוף, אין שום משמעות לשיעור שצריכים לאכול ביחד, וא"כ סו"ס אין אנו רואים שהשו"ע פסק כהתוס' שדיברו לגבי שיעור כזית, וא"כ מה מקשה הגר"א על הט"ז.

ויש ליישב דהוקשה להגר"א למה לפי השו"ע בעינן שהקביעות תהיה דוקא בסוף אכילתם – 'בגמר הסעודה' – הא לדעת הרא"ש מהני גם אם קבעו באמצע הסעודה. אלא שצ"ל שמצד קביעות לחוד היה די לרא"ש אם יקבעו אפילו באמצע סעודה. אולם משום טעם אחר, הקביעות חייבת להיות או בתחילה או בסוף – והיינו משום דבעינן קביעות באכילה המחייבת – והרי לפי התוס' רק אכילה בתחילה או אכילה בסוף מחייבת בזימון. ולפי זה מובן היטב תמיהת הגר"א, שהרי נמצא שהשו"ע כן פסק כהתוס'.

וזה סמך גדול לדרכו של המ"ב בדעת התוס' – שהרי בחבורה א' ביארנו שלפי המ"ב בדעת התוס', הירושלמי מלמד שיש ב' אופנים **מתי** חל חובת הזימון – או ע"י אכילה בתחילת הסעודה או ע"י אכילה בסוף הסעודה.

וא"כ מובן היטב דהט"ז לשיטתו לא ראה רמז לשיטת התוס' בדברי המחבר בסעיף ב'. שהרי למדנו בחבורה א' שלפי הט"ז בדעת התוס' (לעומת המ"ב), הירושלמי אינו בא לחדש ב' זמנים של חיוב אלא בא לחדש דאיכא ב' **מדריגות** של חיוב. ולעולם אפילו אכילה באמצע מחייבת בזימון אלא שהיא מחייבת בחיוב הקלוש דרק אם יארע בסוף שיזדמן להם אפשרות לברך ביחד, אז יתחייבו לזמן. וא"כ אפילו את"ל דבעינן קביעות באכילה המחייבת, אין זה דורש קביעות דוקא בסוף הסעודה. ולכן לפי הט"ז בפשטות אנו צריכים לפרש דדברי המחבר הם לאו דוקא, דכוונתו שקביעות יכולה להיות או בתחילה או בסוף, אבל אין כוונתו לאפוקי באמצע הסעודה.

או דלמא אפשר להציע פשט אחר בדברי המחבר (לפי שיטת הט"ז על פי דברינו בחבורה א') – דלעולם שייך להחיל הקביעות גם באמצע הסעודה. אלא דבעינן **שישאר בקביעותם** עד סוף הסעודה, דאם נפרדו זה מזה לפני סוף הסעודה (אחרי שקבעו מקודם) נמצא דנתבטלה הקביעות שהיתה באמצע, ושוב אין תורת זימון. ולכן כתב השו"ע שיהיו קבועים בסוף הסעודה. אולם צ"ע מה היא הסברא בזה. אמנם אם כנים הדברים, נרוויח בזה הסתירה (שהזכרנו לעיל) בלשון הרא"ש דפתח "דלא בעינן שיקבעו בתחילה" שמשמע שדי בקביעות באמצע הסעודה, ומצד שני סיים "שהם קבועים ביחד בגמר אכילה".¹⁶

¹⁶ וראוי לציין את דברי הרמב"ן בריש פרקין שכתב דלא בעינן הסיבה לחייב אותם בזימון משום "דחובת זימון קובעת אותם בחבורה". מבואר מדבריו דבעינן קביעות – אלא שחידש הרמב"ן שחובת הזימון עצמה היא יוצרת את הקביעות. ועי' לקמן סוף חבורה ה' ובאריכות בחבורה כ"ב.

בענין שנים שקבעו ואח"כ בא השלישי

דברי השר"ע והרמ"א

בסוף חבורה ג' ראינו את פסק השר"ע (סימן קצ"ג סעיף ב') וז"ל: "אפילו לא הוקבעו מתחלה כולם לאכול יחד אלא ששנים קבעו ואח"כ בא השלישי וקבע עמהם, או שאחד קבע תחלה ואח"כ קבעו השנים עמו, אינם רשאים ליחלק כיון שהם קבועים יחד בגמר האכילה" עכ"ל. וכבר הזכרנו שם דהשר"ע אזיל כשיטת הרא"ש (סימן א') שצריך קביעות כדי להתחייב בזימון, ושאותה קביעות אינה צריכה להיות דווקא מתחילת הסעודה.¹⁷

אח"כ כתב השר"ע וז"ל: "ומ"מ אם יאכל עמהם בלא קבע רשאים ליחלק, וא"כ הוא שמש" עכ"ל. וכתב המ"ב (ס"ק כ"א) וז"ל: "[בלא קבע] היינו שלא אכלו בדרך קבע בישיבה על שלחן אחד" עכ"ל. ומוסיף הרמ"א וז"ל: "ומ"מ אפילו כל מקום שרשאין ליחלק עדיף טפי לזמן משום דברוב עם הדרת מלך" עכ"ל. ולכאורה דברי הרמ"א מורכבים מב' חלקים: א. במקום שלא קבעו ביחד מ"מ איכא רשות לזמן. ב. טוב לעשות כן משום ברוב עם וכו'.¹⁸

המגן אברהם (שם ס"ק ח') חולק על פשוטות הרמ"א וז"ל: "ומשמע בגמרא דכל שאין אחד מוציא לחבירו אין רשאים לזמן ולברך אח"כ כל אחד לעצמו וכו' צ"ל דמ"ש כאן בהג"ה עדיף טפי לזמן, היינו שהם יאכלו מעט בשלחן א' כדי שיתחייבו בזימון" עכ"ל. הא קמן שעל סמך ב' הנחות חולק המג"א על פשוטות הרמ"א: א. הנה בחבורה ג' למדנו דאיכא משנה מפורשת בדף מ"ב. דכדי להוציא בברכה ראשונה בעינן הסיבה, ונחלקו הראשונים האם המשנה ג"כ איירי בברכה אחרונה. ונראה מוכח שהמג"א סובר כשיטת תרבי"י שגם להוציא בברכה אחרונה בעינן הסיבה. ולדידן דאין דרכינו בהסיבה, בעינן ישיבה בשלחן אחד. ובלאו הכי א"א שא' יוציא את השני בברהמ"ז. ב. כיון דליכא אפשרות להוציא אחד את השני בברהמ"ז, סובר המג"א דשוב א"א לעשות זימון של רשות. והיינו דס"ל למג"א שאם אינו מוציא את האחרים בברהמ"ז, אין זה נחשב מעשה זימון. ומבואר יסוד גדול מדברי המג"א דמדיני זימון הוא שמוציא את האחרים בברהמ"ז. ואין לזמן אלא א"כ מזמנים להצטרף גם על עיקר ברהמ"ז.¹⁹

[החיי אדם מקשה²⁰ על המג"א דמה בכך דלא מוציאין א' את השני בברהמ"ז בכה"ג. למה א"א בכל זאת לזמן, מה היזק איכא אם מקדימים שבח להקב"ה ואח"כ כל א' יברך לעצמו].²¹

יישוב דברי הרמ"א

וכדי ליישב את דברי הרמ"א, דחק המג"א דכוונת הרמ"א היא שעדיף שלאחר שכולם כבר סיימו לאכול, השנים יבקשו מהשלישי לבוא לשלחנם ויאכלו מעט ביחד ואז ייחשב שקבעו ביחד. אולם השער הציון (סימן קצ"ג ס"ק כ"א) חולק על הבנת המג"א בדעת הרמ"א, שהרי לא מצאנו בשום מקום שיש ענין שיאכלו מחדש לאחר שכבר סיימו לאכול כדי להתחייב

¹⁷ ועי' בחבורה ג' שתרכ"י חולקים על זה וסוברים דבעינן קביעות מתחילת הסעודה.

¹⁸ אולם עי' בביאור הגר"א (סימן קצ"ג ד"ה ומ"מ כו') דמשמע דכוונת הרמ"א היא דרוב עם וכו' היא הסיבה הגורמת שיש רשות לזמן, ולא רק ריווח.

¹⁹ ועי' מש"כ בסוף החבורה בשם הביה"ל ועי' שם הערה 14.

²⁰ עי' נשמת אדם כלל מ"ח אות א' וז"ל: "אבל למנהיגו שכל אחד מברך ברכת המזון, וגם אין כאן הזכרת השם לבטלה אלא שבח, נ"ל דיכולין לזמן". אולם צע"ק ממה שבעז"ה נראה בחבורה מ"ז שיש ראשונים שמגדירים את ברכת זימון כברכה בפ"ע. אא"כ נוכל לומר שאע"פ דהויא ברכה, כיון שאין לה שם ומלכות, אין ענין של ברכה לבטלה.

²¹ אולם המג"א עצמו הביא ראיה ליסודו השני מהמעשה דתלמידי דרב ע"ש.

בזימון, וז"ל: "ואינו דומה למה שאמרו בשנים שמצוה לחזור אחר השלישי²², דהתם מיירי שלא גמרו עדין לאכול, אבל הכא מיירי בגמרו כלם את אכילתם, ועל כן אף דלא הסיחו עדיין דעתם מכל מקום לא מצינו שיאכלו עוד מחדש משום זימון" עכ"ל.

לכן מבאר השער הציון שדברי הרמ"א באמת מבוססים על תשובה שהביא הבית יוסף בסוף הסימן בשם הריב"א שכאשר כל אחד אכל בזוית אחרת - אע"פ שאין חיוב לזמן, מיהו רשות איכא וטוב לעשות כן²³, וז"ל: "אלא האמת הברור, דכונת הרמ"א להתשובה שהביא הבית יוסף בסוף הסימן בשם הריב"א, דאותה התשובה סבירא לה דאפילו כל אחד אכל בזוית אחר, דבדאי לא קביעי על ידי זה לכ"ע, [הינו אפילו לדעת הפוסקים דסבירא להו דברכת המזון לא בעי הסיבה, מכל מקום אכילה כאחת בעי לענין חיוב זימון. ולא הבנתי דברי המג"א בסוף דבריו שכתב שטעם התשובה ההיא משום דאפשר דברכת המזון לא בעי הסבה, הא על כל פנים ישיבה במקום א' בעי לכלי עלמא] אפ"ה רשות לזמן וטוב לעשות כן משום ברב עם הדרת מלך, וכן כתב בחמד משה ובבאור הגר"א" עכ"ל. דהיינו השער הציון מסביר דאפילו למ"ד דברהמ"ז לא בעי הסיבה כדי להוציא א' את השני, מ"מ אכילה כאחת בעי (שהרי זו היא משנה מפורשת בריש פירקין שרק 'שלשה שאכלו כאחת' חייבין לזמן). ולכן התשובה ריב"א אזיל אף כהך שיטה דסבירא ליה דברכת הזימון לא בעי הסיבה - ומ"מ כיון דלא אכלו כאחת אלא כל א' בזוית אחרת, אין חיוב זימון. אבל רשות לזמן הוא דאיכא, ותו לא. אבל בכה"ג לעולם לא יוציאו א' את השני בברהמ"ז.

ותוך כדי דבריו, השעה"צ (בסוגריים הנ"ל) מביא שהמג"א חולק על זה, וסובר דלמ"ד ברהמ"ז לא בעי הסיבה, בגוונא של התשובה (שאינו מקור לדברי הרמ"א לפי המג"א, וכנ"ל), יתחייבו בזימון. וז"ל המג"א עצמו: "ואותה תשובה שהביא הרב"י סס"י זה אפשר דסבירא ליה כיון שנחלקו הפוסקים אם ברהמ"ז בעי הסיבה או לאו לכן הרשות בידם לזמן" עכ"ל. דהיינו המג"א הבין שהריב"א עשה כעין פשרה בין הפוסקים, דלמ"ד ברהמ"ז לא בעי הסיבה, כאן יתחייבו בזימון, ואילו למ"ד בעי הסיבה, אי אפשר לזמן. וממילא נקט הריב"א לעשות זימון של רשות. וזה נרמז במש"כ השעה"צ בשם המג"א: "טעם התשובה ההיא משום דאפשר דברכת המזון לא בעי הסיבה" עכ"ל²⁴. [ויש לציין שהמג"א עצמו נקט שלא יכול לפסוק כאותה תשובה (אפילו להבנתו), כיון דק"ל כאותם פוסקים (כנ"ל) דברהמ"ז בעי הסיבה].

נמצינו למדים שנחלקו המג"א והשעה"צ האם למ"ד ברהמ"ז לא בעי הסיבה שייך להתחייב בזימון אם אכלו כל א' בזוית אחרת או לא.

עוד מהלך להבין את הרמ"א

על פי הנ"ל נמצא שלפי השעה"צ, הרמ"א (וגם תשובת הריב"א שהיא מקורו של הרמ"א לדברי השעה"צ) אזיל לכו"ע, כלומר בין למ"ד דלהוציא בברהמ"ז בעי הסיבה ובין למ"ד דלא בעי הסיבה. אולם אפשר להציע עוד מהלך באותה תשובת הריב"א, דלא כהשעה"צ²⁵. שיש לומר שהתשובה באמת אזלא אך ורק לשיטת הסוברים דלהוציא בברהמ"ז לא בעי הסיבה והמשנה בדף מ"ב. איירי רק בברכה ראשונה, ואע"פ שלא קבעו ביחד, אפשר להוציא בברהמ"ז. ומ"מ בנידון של הריב"א (והרמ"א) אין כאן אלא רשות לזמן. ונבאר:

²² והיינו שמצאנו שפסק השו"ע בסימן קצ"ג (סעיף א') ששנים שאכלו מצוה שיחזרו אחר השלישי שיצטרף עמהם לזימון.

²³ וז"ל הב"י: "מצאתי כתוב: שנים שאכלו בקרן זוית, ואחד אכל בקרן זוית אבל לא בסדר אחד. שאלתי הלכה למעשה למורי אם יש להם לזמן יחד אם לא, והשיב לי כן, כי מאחר שלא נתכוונו להסב יחד אינם חייבים בזימון ורשות בידם לחלק, וגם אם רצונם יכולים לזמן. ושאלתי לו איזה מהם עדיף והשיב לי טוב שיזמנו משום ברוב עם הדרת מלך. יצחק ב"ר אברהם עכ"ל"

²⁴ ולמעשה, גם לפי המג"א (בדומה לשעה"צ) התשובה ריב"א נוקטת לא להוציא א' את השני בברהמ"ז כאשר יעשו אותו זימון של רשות. אלא שלפי השעה"צ זה משום שלא אכלו כא' ולכן אפילו מ"ד לא בעי הסיבה א"א להוציא בברהמ"ז בכה"ג. ואילו לפי המג"א (בדעת הריב"א) זה משום דלמא הלכה כמ"ד בעי הסיבה וד"ק.

²⁵ וגם דלא כהמג"א שהבין שהתשובה מבוסס על 'פשרה בין הפוסקים', וכנ"ל בפנים.

והנה יש להקדים ולעניין בדברי אותם הראשונים החולקים על שיטת תרב"י וסוברים דברכה אחרונה לא בעי הסיבה, ולברר איזה מהם נוכל להתאים לתשובת הריב"א: א. הרמב"ן (בריש פירקין) כתב שאפילו במקום שלא אכלו באופן של קביעות, מ"מ "חובת זימון קובעת אותם בחבורה". דהיינו בעצם אנו מחפשים את המעלה של קביעות (כמו בברכה ראשונה). אלא הרמב"ן חידש שלא רק הסיבה יכולה לקבוע את האוכלים ביחד - אלא גם עצם חובת זימון יכולה ליצור הקביעות (ע"י לקמן חבורה כ"ב ביאור שיטת הרמב"ן). ולענייננו לכאורה א"א לפרש את דברי הריב"א אליבא דהרמב"ן, דמדוע בגוונא דליכא קביעות (שאכל כל א' בזוית אחרת) ליכא חובת זימון. הלא לפי הרמב"ן אדרבה - כיון שהיו כאן שלשה שאכלו, הרי אפילו אם לא קבעו ע"י אופן אכילתם, מ"מ מכיון שחובת הזימון יש לה כח ליצור הקביעות, א"כ שייך שיתחייבו בזימון מבלי שייסיבו.²⁶

ב. ולכן יש להבין את דברי התשובה באופן אחר, והיינו לפי דרכו של התוס' ר"ד - הוא גם ס"ל דברהמ"ז לא בעי הסיבה (שלא כתרב"י), אבל שיטתו חלוקה משיטת הרמב"ן, בהא דהר"ד (הובא בריבב"ן) סובר שלא צריך קביעות **בכלל** כדי להוציא בברכת המזון, ואין אנו מחפשים כלל המעלה של קביעות.²⁷ הריבב"ן מביא את דברי הר"ד ומוסיף דאעפ"כ במקום דליכא קביעות (כמו בנידון דידן), **הזימון אינו אלא רשות**. מבואר מדבריו טעם חדש למה בעינן קביעות לזימון - שאין זה כדי להוציא השני בברהמ"ז, אלא **כדי לחייבם לזמן**.²⁸

ולהבנת שיטת הר"ד, יש להביא את דברי הביה"ל (סימן קצ"ט ד"ה עם הארץ גמור וכו') שהם מפתח גדול להבנת גדר דין הזימון, וז"ל: "ענין זימון הוא שחייבו בא על ידי **שמתחילה התחברו יחד לאכילה ובשביל זה צריך ג"כ אח"כ להתחבר ולברך** להשם יתברך על אכילה שאכלו" עכ"ל. הנה לפי הביה"ל תחילת הדין הוא שצריך צירוף באכילתם. ואם אכן התחברו יחד באכילה, **כתולדה מזה צריך ג"כ להתחבר בברהמ"ז**.²⁹ והדרך להתחבר בברהמ"ז הוא ע"י זימון. וא"כ לענייננו - בדעת הר"ד - יש לומר שמדריגת החיוב לזמן ולברך ביחד תלוי במדריגת הצירוף באכילה. לכן אע"פ שאחד מוציא את השני בברהמ"ז (שלזה לא בעינן קביעות לדעת הר"ד) מ"מ כיון שלא הסיבו יחד, וצירופם היה בדרגא נמוכה, ליכא כאן **חובת** זימון, ולא נשאר אלא **רשות לזמן**.³⁰ ולפי הנ"ל יש להציע דרך חדשה בדעת הרמ"א ובתשובת הריב"א על פי הר"ד - דהיכן דליכא קביעות, אין חובת זימון אבל לעולם **רשאים** הם לזמן.

²⁶ ובזה כתבנו לפי הבנת הרמב"א בדעת הרמב"ן (ויתכן שלזה מרמז המג"א כאשר כתב בדעת הריב"א דדין זה שנוי במחלוקת הפוסקים) שאע"פ שאכלו כל א' בזוית אחרת, מ"מ חייבים בזימון, וכנראה דשפיר קרינן בהו 'שלשה שאכלו כאחת'. אולם השעה"צ (כנ"ל בפנים) חולק על המג"א בהבנת שיטת הרמב"ן, שהוא מקשה שאפילו לרמב"ן דלא בעי הסיבה, מ"מ ישיבה במקום א' בעינן וליכא.

²⁷ ויש לעיין לפי התוס' ר"ד מאי שנא ברכה ראשונה מברכה אחרונה - דבברכה ראשונה איכא משנה מפורשת דבעינן הסיבה, ומאיזך בברכה אחרונה לא בעינן קביעות כלל. ע"י לקמן בחבורה ט' בביאור שיטת הריטב"א והרא"ה.

²⁸ ע"י עוד לקמן חבורה כ"א.

²⁹ נקטנו כאן (וה"ה ג"כ לקמן בשאר החבורות) שכוונת הביה"ל הוא להתחבר ולברך **ברכת המזון**. וע"י היטב בחבורה י"ז לקמן שבמקום זימון, נעשית הברמ"ז מצורפת. אולם אפשר לומר ג"כ שכוונת הביה"ל היא לברכת הזימון עצמה (ע"י חבורה מ"ז). אבל לענייננו אין נפק"מ בין ב' ההבנות ודו"ק.

³⁰ למתבונן, דברי המג"א שהבאנו בריש החבורה - שלא שייך חובת זימון אם א"א להוציא א' את השני בברהמ"ז - לא נראים כדברי הביה"ל, ובתרת: א. בחלק הראשון של הביה"ל ("ענין זימון הוא שחייבו בא על ידי שמתחילה התחברו יחד לאכילה") משמע שהתחברות באכילה היא מעיקר המחייב בזימון, ואילו לפי המג"א לא בעינן חיבור אלא כדי לאפשר להוציא בברהמ"ז. ב. בחלק השני של הביה"ל ("ובשביל זה צריך ג"כ אח"כ להתחבר ולברך להשם יתברך על אכילה שאכלו") לא כתוב אלא שצריך 'חיבור' בשעת ברהמ"ז אבל לא כתוב שצריך להיות דוקא באופן שאחד מוציא את השני בברהמ"ז - ויתכן שהחיבור ש'דורש' הביה"ל הוא פחות - ע"י היטב מש"כ בדעת הפמ"ג בחבורה י"ז ביחס לדברי הביה"ל.

לסיכום, למדנו כאן ב' טעמים שונים למה בעינן קביעות לזימון: א. לפי המג"א צריך קביעות כדי להוציא בברהמ"ז ורק בכה"ג אפשר לזמן. ב. לפי התוס' ר"ד (על פי הריבב"ן) לא בעינן קביעות כדי להוציא בברהמ"ז אלא כדי לחייבם בזימון.

שנים שרצו לזמן וגדר זימון של רשות

בדף מ"ה. איתא: "אתמר שנים שאכלו כאחת. פליגי רב ורבי יוחנן: חד אמר אם רצו לזמן מזמנין. וחד אמר אם רצו לזמן אין מזמנין" ע"כ. ובהמשך הסוגיא, הגמ' מביאה ראיות לב' צדדי המחלוקת: "תנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן. שלשה אין שנים לא. התם חובה, הכא רשות. תא שמע שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן ואין רשאיין ליחלק. שלשה אין שנים לא. שאני התם דקבעו להו בחובה מעיקרא. תא שמע השמש שהיה משמש על השנים הרי זה אוכל עמהם אף על פי שלא נתנו לו רשות. היה משמש על השלשה הרי זה אינו אוכל עמהם אלא אם כן נתנו לו רשות. שאני התם דניחא להו דמקבע להו בחובה (מעיקרא). תא שמע נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן, נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אין מזמנין. (והא נשים אפילו מאה) והא מאה נשי כתרי גברי דמייך, וקתני נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן. שאני התם דאיכא דעות. אי הכי אימא סיפא נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין. אמאי לא, והא איכא דעות. שאני התם משום פריצותא" ע"כ.

גדר קיום המצוה בזימון של רשות

הנה בדברי רש"י בסוגיא, נתפרש דלמ"ד דשנים שאכלו ורצו לזמן מזמנין, יש להם קיום של אותה מצוה של ג' שמזמנים בתורת חובה. נקודה זו יוצאת פעמיים ברש"י - בד"ה שאני התם ובד"ה דניחא להו - שבב' מקומות אלו רש"י מזכיר דהשנים מקיימים את זה בתורת אינו מצווה ועושה - כלומר אותה מצוה, אלא שנעשית שלא בתורת חובה. דלכאורה היה שייך לחשוב ש'מעשה זימון' הוא אך ורק ע"י ג' ולא פחות. וא"כ זימון של רשות בב' היא חפצא חדשה של זימון. קמ"ל מדברי רש"י שזימון של רשות היא אותה החפצא, רק שנעשית בתורת רשות.

המשך הסוגיא ושיטת אביי

הסוגיא ממשיכה לבאר דרב הוא המ"ד דאיכא רשות לזמן בשנים, ורבי יוחנן הוא המ"ד דאין מזמנין, וז"ל הגמ': "תסתיים דרב דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין, דאמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו. טעמא - דקוראין לו, הא לא קוראין לו - לא. שאני התם דאקבעו להו בחובה מעיקרא. אלא תסתיים דרבי יוחנן הוא דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין, דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שנים שאכלו כאחת אחד מהן יוצא בברכת חבירו. והוינן בה מאי קא משמע לן - תנינא שמע ולא ענה יצא. ואמר רבי זירא לומר שאין ברכת הזימון ביניהם, תסתיים" ע"כ.

ובהמשך עמוד ב' מובאת המימרא דאביי והברייתא המסייעת לדבריו: "אמר אביי נקטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק. תניא נמי הכי שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק. במה דברים אמורים כששניהם סופרים, אבל אחד סופר ואחד בור - סופר מברך, ובור יוצא" ע"כ.

יסוד שיטתו של רבי יוחנן

לא נתפרש בסוגיא במה תלויה המחלוקת (הנ"ל) בין רב ורבי יוחנן. אולם בדעת רבי יוחנן דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין, מצאנו פתח להבנת הענין. והיינו בדף מ"ה. בתחילת הסוגיא, התוס' (ד"ה אם רצו לזמן) מביאים מש"כ רש"י בדברי אביי ("נקטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק") בעמ' ב', וחולקין עליו. ובע"ה בהמשך נביא דבריהם ונעיין בהם - אבל לפני זה יש להעיר דלכאורה דברי התוס' לא נכתבו במקומם - דשיטת אביי הובאה רק בעמוד ב', לאחר סיום סוגית מחלוקת רב ורבי יוחנן.

הפנ"י עומד על זה וכתב דאח"נ - אפשר לדייק מזה שהתוס' ביארו שיטת אביי כאן בד"ה אם רצו לזמן - דקאי על רבי יוחנן (ולא המתנינו לפרש את דברי אביי במקומם בעמוד ב') - משום דסבירא להו להתוס' דשיטת רבי יוחנן מיוסדת על שיטת אביי. והיינו דמכיון דמצוה ליחלק בברהמ"ז, ממילא אין מזמנים. דמכיון דהדין הוא לא לברך ברהמ"ז ביחד, א"כ לא

שייך זימון – וזה כמו היסוד שלמדנו בחבורה ד' בדעת המג"א (סימן קצ"ג אות ח') דמדיני הזימון הוא גם לברך ברכת הזימון וגם להוציא אחד את השני בברהמ"ז.³¹

וכדי לחדד עוד את הפשט של התוס' בשיטת רבי יוחנן, יש להקשות דהנה במימרא דרבה בר בר חנא אמר רבי יוחנן שממנו הביאה הגמ' ראייה שרבי יוחנן הוא דאמר אם רצו לזמן אין מזמנין, לא כתוב דמצוה ליחלק (כמו אביי) אלא **ד'אחד יוצא בברכת חבריו**. וא"כ איך שייך דשיטת רבי יוחנן – שאין זימון של רשות בשנים – נבנית על דין מצוה ליחלק כאשר הוא עצמו סובר דשנים שאכלו אחד יוצא בברכת חבריו.

ויש לתרץ את זה על פי דברי הרשב"א בסוגיין (ד"ה הא דאמר רבה בר בר חנא) דמקשה הרשב"א דהלא איכא סתירה בין רבי יוחנן והברייתא המובאת לסייע לדברי אביי. ובא' מן הדרכים הרשב"א מתרץ וז"ל: **"דמצוה מן המובחר** הוא ליחלק הא חובה ליכא ואלו רצה לצאת **לכתחלה** בברכת חבריו יצא" עכ"ל.

ולפי"ז יש לבאר בשיטת רבי יוחנן (על פי הפנ"י בדעת התוס') שחז"ל לא רצו לתקן זימון במקום שהברהמ"ז שבאה עם הזימון לא תתקיים באופן המובחר.³² ואם נאמר שעיקר דין הזימון הוא לברך ברהמ"ז ביחד³³ (עי' חבורה י"ז), מובן היטב – שאם יזמנו השנים, אז לא תתקיים המצוה מן המובחר ליחלק בברהמ"ז. ולכן לא תיקנו רשות לזמן כל עוד דאיכא רק ב' שאכלו.

מחלוקת הראשונים בדעת אביי

א. שיטת רש"י

על עצם דברי אביי, רש"י (ד"ה מצוה ליחלק) כתב ו"ל: **"מצוה ליחלק ולברך כל א' בפ"ע בין ברכת המוציא בין ברכת המזון"** עכ"ל. אולם לא נתפרש בשיטת רש"י למה יש מצוה ליחלק גם בברכה ראשונה.³⁴ ואולי יש לפרש את רש"י ע"פ דברי הירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג) **"דמי שאכל הוא מבך"**.³⁵ והיינו דבעצם גם בברהמ"ז שהוא מה"ת וגם שהוא בסוף הסעודה

³¹ ונראה עוד ראיות לזה בע"ה בהמשך הענינים – עי' חבורה י"ז.

³² ולפי זה מובן למה רבי יוחנן אמר ב' מימרות, א' בהל' ברהמ"ז (שנים שאכלו כאחת אחד מהן יוצא בברכת חבריו) וא' בהל' זימון (שנים שרצו לזמן אין מזמנין). שאם היה אומר רק את שיטתו בהל' ברהמ"ז דלכתחילה אחד מוציא את השני, לא היינו אומרים שכיון שאינו אלא 'רק לכתחילה' ולא מן המובחר, ליכא רשות לזמן. לכן צריך ג"כ את המימרא שלו בהל' זימון, וע"י זה נתחדש שכיון שבשנים שאכלו מצוה מן המובחר ליחלק, אין רשות לזמן.

ולמתבונן זהו חידוש מעל ומעבר למה שראינו בדעת המג"א בחבורה ד', דהתם בקושינו על הרמ"א, איירי במקום דליכא קביעות ולכן (לשיטתו) א"א להוציא בברהמ"ז **כלל**, וממילא א"א לזמן. משא"כ הכא שהרי קבעו ביחד ואפשר להוציא אחד את השני בברהמ"ז – ובכ"ז לא תיקנו לזמן וד"ק.

³³ וכך משמע מלשונו של הביה"ל שהבאנו בסוף חבורה ד' (ועי' הערה 13 שם) וד"ק.

³⁴ וזה לעומת התוס' (ד"ה אם רצו – נעיינן בזה בהמשך) שהאריכו בהסבר שיטת אביי, וזה לשיטתם דאביי מייירי רק בברכה אחרונה. ואין לומר שגם רש"י סובר דליכא כאן קביעות (בברכה ראשונה) וכהתוס' (בברכה אחרונה), דסברתם של התוס' (דמסתלקים וכו' – עי' לקמן) לא נאמרה אלא לגבי ברכה אחרונה, ולא לגבי ברכה ראשונה, שהרי כל דברי התוס' באו לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, וכנגד רש"י.

³⁵ עי' לקמן חבורה ט' שנבאר היטב את דברי הירושלמי.

שמסתלקין זה מזה³⁶, אעפ"כ יכול א' להוציא את השני - אלא עדיף דמ"מ כל א' יברך לעצמו כדי להרוויח את המעלה המוזכרת בירושלמי. וה"ה בברכה ראשונה.

אולם יש להקשות על רש"י ממשנה מפורשת בדף מ"ב. דבברכה ראשונה אם הסיבו אחד מברך לכולן.³⁷ ולכאורה זה סותר את דינו של אביי ואת הברייתא המסייעת לאביי לפי פירושו של רש"י, שהרי לאן הלכה מעלת הירושלמי.

ויש לתרץ דשאני התם (במשנה בדף מ"ב). דאיכא שלשה. ובכה"ג יודה אביי דאחד מברך ומוציא את כולם. ולבאר המעלה שיש בשלשה יותר משנים לגבי זה, יש להביא דברי הרי"ז (מובא בשלטי גיבורים אות ד' בדף ל: בדפי הרי"ף) שכתב דלא אמרינן מצוה ליחלק בברכה ראשונה³⁸ כאשר איכא ג', וז"ל: "והוא שיהיה שלשה או יותר מכן שהן **חשובין אגודה וראוי לומר בהן ברוב עם הדרת מלך**" עכ"ל.³⁹ נמצא שלפי רש"י בעצם אפילו בשנים איכא אפשרות שאחד מוציא את השני אלא דעדיף ליזיל בתר מעלת הירושלמי דמי שאכל הוא מברך, וליחלק. ובמקום דאיכא ג', מעלת רוב עם הדרת מלך עדיפא ממעלת הירושלמי.

ובאמת אותו חילוק בין ב' לג' בדעת רש"י (ואפילו שלא במקום זימון שהרי איירינן כאן בברכה ראשונה) כבר מפורש בתוס' (ד"ה אם רצו) שכתבו וז"ל: "פירש"י וכן לענין המוציא ושאר ברכות אין האחד מברך להוציא חברו - לגבי הא דאמר אביי - נקטינן שנים שאכלו כאחת מצוה ליחלק ולברך כל אחד לעצמו בין ברכת המוציא בין ברכת המזון. לשון רש"י לקמן. ולא נהירא דלעיל פרק כיצד מברכין (דף לט.) בעובדא דבר קפרא, נתן בר קפרא רשות לאחד לברך ושנים הוו התם. ועוד אי הוו שלשה התם לא היו שם אלא פירות" עכ"ל.

וכוונתם היא שאין לדחות את ראייתם נגד רש"י מעובדא דבר קפרא ולומר דשאני התם דהיו ג'. שאפילו אם היו שם ג', כיון דאין מזמנים על הפירות ליכא מעלה דג' **בברכה ראשונה**, וא"כ לרש"י היה להם ליחלק. הרי רואים בעליל מדברי התוס' שהבינו בשיטת רש"י (לפחות בפת) שיש חילוק בין ב' לג' כלפי המצוה ליחלק בברכה ראשונה - אלא מקשים דמכיון דמייירי התם בפירות שאין בהם דין זימון, גם בברכה ראשונה לא אמרינן שיש מעלה בג', וא"כ למה הוציא אחד את השני?^{40, 41}

ב. שיטת התוס'

לעומת רש"י, התוספות (בהמשך ד"ה אם רצו) חילקו בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה ונקטו דדברי אביי לא נאמרו אלא בברכה אחרונה, אבל בברכה ראשונה "מוציאים זה את זה שנים לכר"ע". והתוס' ממשיכים לבאר שיש ב' סברות לחלק בין

³⁶ אלו הן ב' הטעמים שלפי התוס' מצוה ליחלק בברכה אחרונה דוקא - ע' לקמן בסוף החבורה.

³⁷ והרי לא נחלקו הראשונים (ע' לעיל חבורה ד') אלא באם מתני' איירי בברכה אחרונה **ג"כ**. אבל לכל הדעות איירי בב"ר.

³⁸ המעיין בדברי הרי"ז יראה דאיירי ג"כ בברכה אחרונה ע"ש.

³⁹ ונראה לומר דמעלת 'אגודה' נלמדת מעצם דין זימון. וע' בריטב"א (דף מ"ה: ד"ה סופר מברך ובור יוצא) שמשמע מדבריו שחובת זימון בנויה על המעלה של ברוב עם הדרת מלך.

⁴⁰ אולם כדי לתרץ את קושית התוס', צ"ל שרש"י סובר דגם במאכלים שאין בהם דין זימון עדיין יש מעלה בג' יותר מב' וכשיטת השלטי גיבורים, ולכן בכה"ג הוא מוציא אחד את השני בברכה ראשונה, כדין המשנה בדף מ"ב.

אלא דצ"ע טובא על התוס' מה היא התלייה כאן בין אפשרות לזמן **לאחר המזון** למעלה של ג' **בברכה שלפני המזון** - שהרי מבואר מהתוס' דכיון שאין דין זימון בפירות לענין ברכה לאחריה, שוב ליכא מעלה לג' בברכה לפנייה.

⁴¹ וברש"י עצמו במסכ' חולין דף ק"ו. (ד"ה ושמ"מ) מבואר בסוף דבריו דבברכה אחרונה (אפילו שלא במקום זימון) יש מעלה של ג' על ב'. והמעין ברש"י יראה דאיירי בברכה אחרונה בלי זימון ע"ש.

ברכה ראשונה לברכה אחרונה וז"ל: "והטעם הואיל ויושבין לאכול יחד דעתן לצרף ואחד מברך להוציא חברו. אבל בברכה של סוף סעודה שמסתלקין זה מזה, צריך לברך כל אחד לעצמו. ויש מתרצים דיש חלוק בין ברכת המוציא דלא הוא כי אם דרבנן ע"כ מוציאין זה את זה, אבל בבהמ"ז שהיא מדאורייתא לשם החמיר" עכ"ל.

לפי המהלך הראשון ('מסתלקין זה מזה' בסוף הסעודה) יש להעיר שכמו בשנים שנמצאים בסוף סעודתם וכבר ליכא קביעות שהרי מסתלקים, ולכן אין יכולת לאחד להוציא את השני⁴² - (משא"כ בדרכינו ברש"י דאין כאן חסרון צירוף בעצם אלא דמבקשים את מעלת הירושלמי) - א"כ מ"ש לפי התוס' כאשר איכא ג' - שהרי גם הם מסתלקין זה מזה, ואיך שייך תורת זימון כלל - הלא בטלה קביעותם.⁴³

ויש לתרץ בב' אופנים: א. הרמב"ן כתב (הזכרה שיטתו בחבורה ד') וז"ל: "זו ששינו שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן, אעפ"י שלא הסיבו היא, **דחובת זימון קובעת אותם בחבורה** דהא אינם רשאים ליחלק" עכ"ל. ולפי זה אולי ה"ה הכא - דהיינו כיון דאיכא ג' בני אדם ויש תנאים לזימון, החובה בונה קביעות אע"פ שמסתלקים זה מזה. ולכן יכול א' להוציא את השני.⁴⁴

ב. כיון שיש ביניהם חובת זימון, עכשיו גם במציאות אינם מסתלקים זה מזה. ואדרבה הם נאגדים ע"י דין הזימון, ולכן עכשיו יכול א' להוציא את השני בברהמ"ז ולזמן ביחד. והיינו שהטעם לסילוק הקביעות הוא משום העדר סיבה להמשיך את הקביעות, דהא גמרו לאכול, ועצם חיוב ברהמ"ז אינו סיבה שישארו בצירופם כי זה חובה על כל יחיד ויחיד בנפרד. אבל אם יש כאן דין זימון הרי זה גופא הו"ט טעם לכך שישארו בקביעותם, כי איכא חובה של כולם ביחד.⁴⁵ וסברא זו נרמזה בתרבי"י (דף ל"ג. בדפי הר"ף ד"ה שנים שאכלו) וז"ל: "ורבינו יצחק הזקן ז"ל היה אומר טעם אחר כי בברכת המזון מתוך כך אמרו שמצוה ליחלק מפני שסיימו האכילה **והם שנים בלבד דכבר סר הקביעות**" עכ"ל. לכאורה כוונתו כמש"כ בדעת התוס' שבמקום שאין זימון, 'סר הקביעות' כלומר כאשר גמרו לאכול נפרדו, הא מדויק דבמקום שיש זימון, זה עצמו ממשיך הקביעות.

⁴² ולפי"ז צע"ג בדעת התוס' איך סופר יכול להוציא בור - הרי חסר כאן מצב של צירוף ביניהם. ועוד ברבי יוחנן עצמו איך ניתן להבין דלכתחילה (כדברי הרשב"א המובאים לעיל) אחד יכול להוציא את השני. ואולי י"ל דכל הצורך של צירוף ביחד להוציא אחד את השני בברכה הוא מדרבנן ולכן יש מקרים שסמכו על הדין דא' דלא בעינן צירוף. וצריך למצוא ראיות לזה מדברי הפוסקים. [וזה רק תשובה על סופר ובור שזה מקרה שסמכו אדא', אבל על הרשב"א עדיין קשה, שאין 'לסמוך אדא' לכתחילה'. וכמודמה שהתוס' ודאי פליגי על הרשב"א, ומעמידים את רבי יוחנן או בור או בדיעבד].

אולם לפי מהלך השני של התוס', אין זה קשה, כי דין דאחד לא מוציא את השני בברהמ"ז אינו אלא חומרא דרבנן. ואולי הפשט באותה חומרא הוא דעל אף דאיכא קביעות, מ"מ רצו חכמים שבברכה חשובה דא', נרוויח את מעלת הירושלמי דכל אחד יברך לעצמו - מיהו מעיקר הדין ברור שיכול א' להוציא את השני וד"ק.

⁴³ למהלך השני של התוס' כאן, שוב אין זה קשה כי יתכן מאוד ד'וותרו' על מעלת הירושלמי גם בברכה אחרונה שהיא מה"ת במקום דאיכא ברוב עם הדרת מלך, וכעין מה שהסברנו בדעת רש"י לעיל.

⁴⁴ עי' בחבורה כ"ב שנבאר שם את שיטת הרמב"ן באריכות.

⁴⁵ לפי מש"כ, קביעותם לאכילה צריכה להמשיך עד הזימון, ואם בטלה אותה קביעות, בטל הזימון. ועי' לקמן חבורה י' בסוגיא דיצא אחד לשוק דהבאנו מחלוקת הראשונים האם בעינן שישארו בקביעותם לאחר שגמרו לאכול או לא.

חבורה ו

עוד בענין שנים שרצו לזמן

כבר למדנו בחבורה הקודמת ע"פ דברי הפנ"י שלדעת התוס' שיטת רבי יוחנן דשנים שאכלו אם רצו לזמן אין מזמנין בנויה על שיטת אביי בברהמ"ז דשנים שאכלו מצוה ליחלק.

שיטת התוס' בחולין

אולם מצאנו בראשונים מהלך אחר בהבנת שיטת רבי יוחנן. איתא בחולין דף ק"ו. "אמר רבה בר בר חנה הוה קאימנא קמיה דרבי אמי ורבי אסי. אייתנו לקמיייהו כלכלה דפירי ואכלו ולא משו ידייהו ולא יהבו לי מידי ובריק חד חד לחודיה. שמע מינה תלת. שמע מינה אין נטילת ידים לפירות. וש"מ אין מזמנין על הפירות. ושמע מינה שנים שאכלו מצוה ליחלק" ע"כ.

התוס' (שם ד"ה ושמע מינה) פירשו את הגמ' בזה"ל: "וי"ל דה"ק ש"מ אין מזמנין על הפירות: פירוש אין חובה לזמן על הפירות אפילו כשהן שלשה, מדלא נתנו לו. ואין חילוק בפירות בין ג' לב', ואכתי לא ידעינן אם יכול לזמן בשנים בפת או בפירות אפילו בג' או אסור כמ"ד אם רצו לזמן אין מזמנין. אלא מדבריק כל חד וחד לחודיה שמע מינה דמצוה ליחלק - דאם איתא דמותר לזמן לא היה מברך כל אחד לעצמו אלא היה מברך אחד לחברו ואומר נברך שאכלנו משלו כדי להוסיף שבח למקום. ואכתי לא ידעינן אלא שבשנים אסור לומר נברך שאכלנו משלו. אבל בלא נברך שמא יכול אחד לברך ולפטור חברו אבל מדתניא שנים שישבו מצוה ליחלק בד"א כו' אלמא דבשניהם יודעים לברך חייבים שניהם לברך" עכ"ל. הרי התוס' נקטו שאע"פ שכבר נפסק הלכה בדין השני שאין לזמן על הפירות בג' - וה"ה בפת בב' - עדיין לא ברור לנו האם ניתן שאחד יברך ויפטור את חברו בברכה אחרונה אע"פ שאין כאן זימון, אר"ד מצוה ליחלק. ועל זה קמ"ל דין השלישי דמצוה ליחלק. הרי חזינן דלפי התוס' אע"פ שאנו כבר יודעים שאין רשות לזמן, מ"מ עדיין אין הכרח האם מצוה ליחלק או לא. ומבואר שלפי זה לא אמרינן דמצוה ליחלק היינו הגורם לדין זה ששנים אין מזמנין לרבי יוחנן, דא"כ על מה יש להסתפק. וזה דלא כמו שביארנו בדעת התוס' בברכות בחבורה ה' (ע"פ הפנ"י).

ואפשר להביא עוד ראיה דאין הבנת התוס' בברכות מוסכם לכל הראשונים מדברי הרשב"א בדף מ"ה: - הנה בחבורה ה' הבאנו את קושית הרשב"א - דהלא איכא סתירה בין רבי יוחנן - שנים שאכלו אחד יוצא בברכת חברו - לברייתא המובאת לסייע לדברי אביי - 'מצוה ליחלק'. ובא' מן הדרכים (שהבאנו בחבורה ה') הרשב"א מתרץ בזה"ל: "דמצוה מן המובחר הוא ליחלק - הא חובה ליכא ואלו רצה לצאת לכתחלה בברכת חברו יצא" עכ"ל - וע' מה שפירשנו שם. אבל בדרך אחר, הרשב"א כתב דלא שמיע ליה לרבי יוחנן את דברי הברייתא. ולפי דרך זו אין 'חילוק דרגות' בין לכתחילה ומצוה מן המובחר - אלא באמת יש מחלוקת בין רבי יוחנן והברייתא. דלפי רבי יוחנן דסובר דאין רשות לזמן, ל"א מצוה ליחלק - אלא אדרבה עדיף שאחד יוציא את השני בברהמ"ז. עכ"פ יוצא מזה ברור דאין שיטת רבי יוחנן מבוססת על דברי אביי והברייתא דמצוה ליחלק - דהלא הוא עצמו לא סבירא ליה כן. וזה דלא כדעת התוס' בברכות (ע"פ הפנ"י).

ולכן נראה שלפי התוס' בחולין (ושיטת הרשב"א בדרך השני שלו) איכא ב' נידונים נפרדים - א. האם איכא רשות לזמן או לא - ובזה נחלקו רב ורבי יוחנן. וב. אם לא מזמנין, כיצד ניתן לצאת בברהמ"ז - ובזה נחלקו רבי יוחנן ואביי, והברייתא דתניא כוותיה דאביי הוא דלא כרבי יוחנן.

הסבר חדש בשיטת רבי יוחנן

והנה לפי הראשונים האלו, צריכים אנו ביאור חדש במחלוקת רב ורבי יוחנן, דלפי דרך זה אין המחלוקת בהלכות הוצאה בברהמ"ז. ולכאורה מצאנו ב' הסברים: א. הריטב"א (בברכות דף מ"ה: ד"ה לומר שאין) כתב דזימון הוי כעין דבר שבקדושה

ולכן אסור לעשותו בפחות מג'.⁴⁶ [וי"ל לפי דרך זו שאין נקודת המחלוקת האם מותר או אסור לזמן בשנים, אלא זו תולדה משאלה יותר יסודית כלפי חשיבות החבורה. דהיינו לכ"ע חבורה של ג' חשובה לחייב בזימון, ומאידך חבורה של ב' אינה מספיק חשובה לחייב בזימון. אלא נחלקו בחשיבות חבורה של ב' אם מיהו יש לה מספיק חשיבות לזכות עכ"פ לזימון של רשות, או לא. ולפי רבי יוחנן אין לה אותו שיעור חשיבות, וממילא אסור לזמן]. ב. הפנ"י כתב בשיטת התוס' בחולין שאסור לזמן לפי רבי יוחנן - דנראה כמוסיף על הברכות.

בכמה ענינים פליג רב

לפי דרך זו, בפשטות רב שסובר ששנים שאכלו רשות לזמן פליג אאביי בחדא ופליג ארבי יוחנן בחדא והיינו: א. רב סובר דל"א מצוה ליחלק אלא שאחד מוציא את השני בברהמ"ז דאל"כ לא שייך לזמן, שהרי כבר ראינו דמדיני הזימון הוא לזמן ולהוציא אחד את השני בברהמ"ז.⁴⁷ וזה דלא כאביי. ב. איכא רשות לזמן בב'. וזה דלא כרבי יוחנן (בהל' זימון).

אולם אפשר להציע שבעצם רב יכול לסבור אחרת. דהיינו שבעצם יכול רב לסבור שכאשר שנים אכלו פת, מצד ברהמ"ז לחוד אינו בדין שאחד מוציא את השני והיו אמורים ליחלק, כמו שסובר אביי. אולם כאשר איכא רשות לזמן, זה גופא מהוה סיבה לשניהם לזמן ולברך ביחד. ולפי הבנה זו, רב לא חייב לחלוק אלא על רבי יוחנן (בהל' זימון) - האם איכא רשות לזמן או לא. שלפי סברא זו, אם איכא רשות לזמן, שוב לא דנים מצד הל' ברהמ"ז האם הדין הוא שאחד מוציא את השני - אלא אמרינן דאע"פ דבעלמא מצוה ליחלק, מ"מ כיון דאיכא רשות לזמן, מוציאין אחד את השני בברהמ"ז.⁴⁸

ויש להביא ב' ראיות למהלך זה בדעת רב: א. התוס' בחולין (הנ"ל) הקשו בקושייתם השניה וז"ל: "ועוד קשה דהתם לא פליגי אלא בפת שיש עליו תורת זימון בג', אבל פירות דאין מזמנין עליהן כלל כדאמר ש"מ דאין מזמנין על הפירות, פשיטא דמצוה ליחלק" עכ"ל. וביאור קושייתם היא שאיך ידעה הגמ' מעובדא דתלמידי בר קפרא שמצוה ליחלק בפת. הרי לכל הדעות אין זימון בפירות ואולי מפני זה מצוה ליחלק. אולם בפת הלא איכא מחלוקת אמוראים האם יש רשות לזמן בב'. והקשו התוס' דלכן יתכן שלפי רב כיון דאיכא זימון של רשות, זה יכול להוציא את השנים ממצב של מצוה ליחלק. וכמו שביארנו לעיל.

ב. בקושייתם הראשונה (שם) הקשו וז"ל: "תימה לר"י מנא ליה דמצוה ליחלק - דלמא רשות כמ"ד בריש פ' ג' שאכלו דאם רצו לזמן מזמנין דפלוגתא היא דרב ורבי יוחנן" עכ"ל. ובמושכל הראשון קושייתם אינה מובנת כלל - שהרי פתחו בהל' ברהמ"ז (מצוה ליחלק) וסיימו בהל' זימון (רשות). והיה שייך להבין שהתוס' מקשרים את ענין זימון לענין ברהמ"ז כדבריהם במסכ' ברכות - דהיינו דהקשו הכא דלמ"ד רשות צ"ל דלא סבירא ליה דמצוה ליחלק - כי אם היה סבירא ליה דמצוה ליחלק היה אומר כרבי יוחנן דאין לזמן בב'. אולם א"א לומר כן דהלא כבר ראינו לעיל בתירוצם של התוס' דלא סבירא להו כתוס' בברכות (דנקטו דשיטת רבי יוחנן בנויה על מצוה ליחלק). וא"כ ה"ה בקושייתם הראשונה.

אלא צ"ל שהקשו התוס' דמאן יאמר דתמיד מצוה ליחלק בפת. הלא לפי מ"ד דרשות לזמן אפילו אם מן הסתם (דהיינו מצד הל' ברהמ"ז גרידא) מצוה ליחלק, הלא עכשיו דמחליטים לזמן בתורת רשות, מוציאים את עצמם מאותו מצב של מצוה ליחלק, ומברכים ומזמנין ביחד וד"ק.

הא קמן ב' ראיות שיוכל רב לסבור שאפילו אם המצב 'מן הסתם' הוא שמצוה ליחלק, מ"מ הרשות לזמן יכול להוציא מזה ולאחד את האוכלים. ולעולם רב לא פליג אלא ארבי יוחנן אבל לא על אביי. לפי זה נמצא דהתוס' בחולין בדעת רב אזלי

⁴⁶ וראינו בחבורה ה' את לשון הריא"ז (מובא בשלטי גיבורים בדף ל: בדפי הר"ף) וז"ל: [שלשה] חשובין אגודה וראוי לומר בהן ברוב עם הדרת מלך עכ"ל. ויתכן דחלות 'אגודה' הוי שלב מסוים של מעמד הראוי לדבר שבקדושה.

⁴⁷ עי' דברי המג"א שהבאנו לעיל בחבורה ד' ובדברי הפנ"י בחבורה ה' ועי' עוד בחבורה י"ז.

⁴⁸ לפי חשבון זה, בעצם רב חולק על רבי יוחנן בתרתי - דהיינו הן בדין דא' מוציא את השני (מצד הל' ברהמ"ז), והן בדין דשנים מזמנין רשות וד"ק.

בכיוון הפוך ממש מהתוס' בברכות. כלומר לפי התוס' בברכות כיון שמצוה מן המובחר שא' מוציא את השני בברהמ"ז, לפיכך איכא רשות לזמן. אולם לפי התוס' בחולין קודם כל דנים על השאלה בהל' זימון, וכיון דאיכא רשות לזמן (במקום להחליטו לזמן) לפיכך א' יכול להוציא את השני בברהמ"ז ודו"ק.

ביאור השיטה

אולם צריך לבאר כאן את גדר הדברים בשיטת רב לפי התוס' בחולין. שהרי התוס' בברכות (עי' סוף חבורה ה') יסדו שלפי אביי מצוה ליחלק היא משום ב' סיבות: א. החילוק הראשון שכתבו הוא וז"ל: "[דבברכה ראשונה] מוציאין זה את זה שנים לכ"ע, והטעם הואיל ויושבין לאכול יחד דעתן לצרף ואחד מברך להוציא את חבירו. אבל בברכה של סוף סעודה שמסתלקין זה מזה צריך לברך כל אחד לעצמו" עכ"ל. ב. והוסיפו התוס' לתת עוד טעם וז"ל: "ויש מתרצים דיש חילוק בין ברכת המוציא דלא הויא כי אם דרבנן ע"כ מוציאין זה את זה, אבל בברהמ"ז שהיא דאו' לשם החמירו" עכ"ל.

הנה לפי המהלך השני ניחא לומר כאן (לפי התוס' בחולין) שבמקום שרוצים לזמן, חז"ל לא החמירו שכל אחד יברך לעצמו. דהיינו וויתרו על 'מעלת הירושלמי'⁴⁹ כדי להרוויח זימון של רשות.

אולם לפי המהלך הראשון של התוס' (בברכות) צ"ל חידוש (בדעת התוס' בחולין) - דאע"פ דבעלמא בסוף הסעודה כל א' מסתלק מן השני, המצב של זימון של רשות (אם רוצים להחליט לזמן) ממשיך את ההצטרפות ביניהם. שכבר ביארנו לעיל (בסוף חבורה ה') שהטעם לביטול הצירוף הוא משום שחסר בסיבה להמשיך צירופם - ולכך אם מחליטים לזמן, נמצא דליכא הסתלקות א' מן השני, וממילא גם יכולים להוציא אחד את השני.⁵⁰

⁴⁹ ועיי' מש"כ בדעת רש"י בריש חבורה ה'.

⁵⁰ ויש להדגיש שזה חידוש מעבר למה שכתבנו בדעת התוס' בברכות (בסוף חבורה ה') בשיטת אביי, שעברנו מב' אנשים לג' אנשים. דהתם שם זימון של חובה גורם לא להסתלק א' מן השני, משא"כ כאן שאינו אלא רשות, וקמ"ל דמ"מ די בזה לעכב את ההסתלקות אם רוצים לזמן.

דין נשים בזימון

מחלוקת הראשונים בדרגת חיוב נשים בזימון

בדף מ"ה. תנן: "נשים עבדים וקטנים אין מזמנין עליהן". ובברייתא בדף מ"ה: קתני: "תא שמע נשים מזמנות לעצמן, ועבדים מזמנים לעצמן". והנה נחלקו הראשונים איך להבין את הברייתא. לפי התוס' (ד"ה שאני התם) נשים אינן חייבות לזמן לעצמן אלא יכולות לזמן אם ירצו. אולם הרא"ש (סימן ד') נקט שנשים חייבות לזמן לעצמן. והשו"ע (סימן קצ"ט סעיף ז') פסק כדעת התוס' דנשים מזמנות לעצמן רשות.

ב' פירושים של המשנה ברורה

הנה המשנה ברורה מביא ב' פירושים בדעת התוס' והשו"ע למה נשים לא מחויבות בזימון: א. בס"ק ט"ז כתב ר"ל: "י"ל הטעם דלא רצו חכמים להטיל עליהם חיוב ברכת הזימון כשהם בפ"ע משום שאינו מצוי ל"כ שיהיו בקיאות בברכת הזימון" עכ"ל. ב. ובשעה"צ (ס"ק ו') מוסיף וז"ל: "ואפשר עוד משום דלכתחילה מצוה מן המובחר בשלשה לברך על הכוס וכו' ובאשה גנאי הדבר" עכ"ל. נמצא שלפי המשנה ברורה אין שום סברא לומר שאשה אינה ראויה בעצם להצטרף ביחד לזימון ולברכת המזון, דהיינו שהיא איננה 'בר הכי' של להתחייבות בזימון. אלא ביאור הדבר לפי ב' הסיבות הנ"ל הוא שחז"ל מצאו 'עיקוב צדדי' ולכן לא הטילו עליהן חובת זימון – או משום דאינן בקיאות או משום דגנאי להן לברך על הכוס.

קושיא על המ"ב מדברי התוס' בסוגיא

אולם יש להקשות על המ"ב שהרי בסוגיא עצמה לכאורה איתא להדיא הסבר אחר למה נשים אינן חייבות לזמן. הנה הגמרא הביאה ראייה לשיטת רב - ששני אנשים שאכלו ורצו לזמן הרשות בידם - מהברייתא דקתני בה דנשים מזמנות לעצמן. וטענה הגמ' שאפילו "מאה נשי כתרי גברי דמיין", ואעפ"כ מזמנות לעצמן, וא"כ מוכח שגם שני אנשים מזמנים רשות. ונחלקו הראשונים בביאור הוכחת הגמ' דמאה נשי כתרי גברי דמיין. התוס' (ד"ה והא מאה) כתבו וז"ל: "לענין קבוצ תפלה ולענין כל דבר שבעשרה [הוא דמאה נשי כתרי גברי דמיין], ואפילו הכי חשבינן להו [דהיינו נשים] כשלשה [לענין זימון], וה"ה לשנים [דהיינו ב' אנשים שרצו לזמן]" עכ"ל. וביתר ביאור עי' בריטב"א (ד"ה שלו) שכתב וז"ל: "והא נשים דאפילו מאה לענין חשיבות כתרי דמיין" עכ"ל. דהיינו נשים לא יכולות לחול ביניהן 'אגודה חשובה' של ג' ולכן אינן מחויבות בזימון.⁵¹

ויתכן שגם רש"י מסכים למהלך הזה. הנה מצד אחד לפי רש"י יש קריאה אחרת בגמרא, ש'מאה כתרי' לא מתאר את הסיבה לפטור נשים מחובת זימון (כמו לדעת התוס' דלית להו חשיבות), אלא 'מאה כתרי' מתאר את תוצאת הדין בהל' זימון – שלמעשה מאה נשים אינן מחויבות אלא כב' אנשים בזימון. אבל מצד שני אפשר לומר שרש"י מסכים שפטורות מחובת זימון משום חסרון חשיבות. [ואפשר דהחסרון בחשיבות הוא משום שאינן מחויבות במצות כמו אנשים.⁵²] דהיינו לפי התוס' הוי מפורש בגמ' שנשים נשארו בגדר 'חבורת שנים' ולא יותר. ואע"פ שלפי רש"י אין הגמ' באה להוכיח מכח הטעם שבשבילו אין הנשים חייבות אלא מכח הדין עצמו, סו"ס גם לדרכו של רש"י יתכן הדבר שהטעם הוא שחבורתן חסרה בחשיבות.

ואין שלב זה רק הו"א בסוגית גמ', שהרי לפי התוס' אפילו במסקנה נשאר הדין שאינן מחויבות. לפי התוס' הפירוש ב' שאין התם דאיכא דעות' הוא שאע"פ דנשים אינן יכולות לעשות מנין חשוב של ג' ולכן א"א לחייב אותן, מ"מ בגדרי זימון של

⁵¹ ועי' במה שהבאנו בחבורות ד' וה' בשם הרא"ז דבג' איכא 'אגודה'.

⁵² עי' מתנ' סוף הוריות.

רשות יש להן מעלה יותר משני גברים דלכה"פ הן שלשה בני אדם (ועי' ברש"י ד"ה דאיכא דעות - דלכן איכא משום 'גדלו לה' אתי').⁵³ אבל אותה סברא שפוטרת אותן מחיוב זימון נשארת אפילו למסקנת הסוגיא. וא"כ יש לתמוה מדוע טרח המ"ב לחדש טעמים אחרים לפרש את הפסק של השר"ע. וצ"ע.

[לעומת זאת, בדעת הרא"ש יש מהפכה בגמ' בין ההו"א למסקנה למה בעינן מעלה של ג' - האם לתורת זימון או בגלל ג' דעות. דהיינו בהו"א חשבנו שצריך מנין חשוב של ג' כדי להתחייב בזימון, ולכן נשים פטורות. אבל במסקנה הגמ' חידשה שלא צריך מנין חשוב של ג', ודי בחבורה דאיכא בתוכה ג' דעות. ולכן נשים חייבות].

הנפק"מ היוצאת מב' המהלכים

ובאמת איכא נפק"מ בין מהלך דידן (ע"פ התוס') למהלך של המ"ב. בשו"ע (שם) כתוב וז"ל: "אבל כשאוכלות עם האנשים חייבות [לזמן] ויוצאות בזימון שלנו" עכ"ל. ובשעה"צ (שם) הובאו דברי הלבוש וז"ל: "דלהכי חייבות עם האנשים משום מגו דחל החיוב על האנשים חל ג"כ עליהו" עכ"ל. ובמ"ב (שם ס"ק י"ח) מובא פסק הגר"ז שאם יש ג' אנשים וג' נשים ביחד, ורוצות הנשים להתחלק מחבורת האנשים ולזמן בפ"ע הרשות בידן.

אולם לכאורה פסק הגר"ז תלוי בב' המהלכים הנ"ל. לפי המ"ב אין קושי בעצם לנשים להצטרף ביחד - אלא שמשום א' מב' הסיבות (הנ"ל) חז"ל לא הטילו עליהם חובה ואינם בכלל דין הזימון. וע"י המיגו חל עליהן חובה. וא"כ מובן דברי הגר"ז שאם אח"כ מתחלקות לעצמן כיון שכבר חל עליהן דין זימון בתורת חובה, שוב אין סיבה לאבד את חובת זימון שלהן, שהרי גם מעיקרא ליכא חסרון בעצם האגודה שלהן.

אבל לפי המהלך שלמדנו בדעת התוס', הרי לא מצאנו סיבות למעט נשים (וכדרך מה שכתב המ"ב דאינו מצוי או גנאי). וגם לא חסר להן כח להתחבר למהוי אגודה. אלא שבאגודה הנעשית מהן לבד חסר במידת החשיבות. ולכן אגודת נשים לבד לא יכולה להתחייב בזימון. וכלשון הגמ' 'מאה נשי כתרי גברי'. א"כ במקום דכבר איכא חלות אגודה ע"י ג' אנשים, כבר יש לחבורה הזאת מידת החשיבות הנצרכת כדי להתחייב בזימון בלעדי הנשים. ולכן אין מה לעכב אותן מלהיות נכללות בחבורה זו. ומשום הכי בכה"ג גם הן מחויבות בזימון. ולא צריכין להגיע למיגו של הלבוש. ומצד שני, אם יתחלקו אח"כ לעצמן, לא יהא להן יכולת 'לקיים את החובת זימון', וירדו לתורת רשות - שהרי שוב חזרו להיות 'חבורה שאינה חשובה'. והוי כמו אגודה של ה' שנתחלקו לשנים ושלשה, דבטל דין זימון מהשנים. ונמצא לפי"ז דבכה"ג אדרבה - יהא אסור להן להתחלק, ודלא כדברי הגר"ז ודו"ק.

סמך מדברי הסמ"ג

⁵³ בחבורה ה' למדנו את דרכו של הפנ"י בדעת התוס' דשיטת רבי יוחנן מבוססת על הדין של אביי (והברייתא) דשנים שאכלו מצוה ליחלק. והכא בסוגיא דידן הגמ' מתרצת את רבי יוחנן דאע"פ דשנים שאכלו אין מזמנין, מ"מ שאני ג' נשים דאיכא דעות. ולפי הפנ"י קשה מאוד להבין את זה. דהלא 'דעות' הוי סברא בהלכות זימון ואינו נוגע בכלל לדין מצוה ליחלק. וא"כ איך סברא זו יכולה להתיר לג' נשים לזמן בתורת רשות. הרי עדיין יש מצוה ליחלק. וצ"ל דאה"נ 'דעות' הוי סברא בזימון, אולם במקום דאיכא דעות רבי יוחנן סובר דל"א מצוה ליחלק, כיון דיש לפנינו זימון של רשות. וכעין סברא זו כתבנו בדעת התוס' בחולין בשיטת רב בסוף חבורה ה'.

נמצא שלפי רבי יוחנן בב' אנשים אין הזימון מספיק חשוב להמשיך את הקביעות ולעכב את דין מצוה ליחלק בברהמ"ז. משא"כ בזימון של ג' אנשים הקביעות נמשכת ע"י הזימון של חובה וה"ה בזימון של רשות של ג' נשים. ולכן בכה"ג ל"א מצוה ליחלק.

אבל א"כ איכא קושיא חדשה היוצאת מחשבון הסוגיא (לפי הפנ"י). דהא למדנו בריש חבורה ה' בדעת רש"י בשיטת רב דשנים שאכלו מזמנין זימון של רשות, הוי קיום כמי שאינו מצווה כעושה. ועכשיו בג' נשים מצאנו ג"כ לפי רבי יוחנן היכי תימצי של זימון בדרגת אינו מצווה ועושה. וא"כ נמצא דיש כאן ב' מחלוקות. דהיינו א. האם איכא מצוה ליחלק בברכת המזון במקום שנים שאכלו - לפי רב ל"א מצוה ליחלק ולפי רבי יוחנן אמרינן מצוה ליחלק. ב. ועוד נחלקו מתי יש לזימון של רשות דרגא של 'אינו מצווה ועושה' להוציא מדין מצוה ליחלק - לפי רב מצאנו את זה בב' אנשים ולפי רבי יוחנן מצאנו את זה רק בג' נשים. והוא דבר קשה לומר דנחלקו בב' הנקודות. וצ"ע.

הסמ"ג (עשין סימן כ"ז) נקט כדברי התוס' דנשים מזמנות לעצמן **רשות**. והסמ"ג הקשה על זה כקושיית התוס' (ד"ה שאני התם דאיכא דעות) מגמרא דריש ערכין. דתניא בברייתא התם: "הכל מחוייבין בזימון". ואיתא בגמ' [דלשון 'הכל' בא] "לאתויי נשים" ע"כ. הרי לכאורה הברייתא באה לרבות את הנשים לחובת הזימון. ותיירץ הסמ"ג דאזכור ברייתא בערכין איירי במקרה מסוים - **בזימון של ג' אנשים ונשים ביחד**, וז"ל: "ואומר ר"י דלעצמן דווקא רשות, אבל כשאוכלין עם האנשים חייבות".⁵⁴

אולם אפילו לפי תירוצו הסמ"ג, יש להקשות על המשך הסוגיא דריש ערכין, דהרי איתא התם: "[הכל חייבין בזימון לאתויי מאי. לאתויי נשים ועבדים] **דתניא נשים מזמנות לעצמן, ועבדים מזמנין לעצמן**" ע"כ – וזו היא הברייתא דסוגייתנו. וא"כ יש להקשות שהרי הסמ"ג עצמו נקט שהברייתא דסוגייתנו (לעומת הברייתא בערכין) איירי בנשים לעצמן והיא באה לומר דנשים מזמנות רשות. וא"כ איך הגמ' באה להשוות הברייתא בערכין (דלפי הסמ"ג איירי בזימון של חובה) והברייתא בברכות.

ונראה לתרץ שלפי הסמ"ג הסוגיא בערכין סוברת **שכיון** שבברייתא בברכות נפסק דנשים מזמנות לעצמן רשות, **לפיכך** כאשר הן יחד עם אנשים - הציור שבכה"ג איירי הברייתא בערכין לפי הסמ"ג - הן **חייבות** בזימון. אבל צ"ע - מהו ביאור הדבר שחייב נשים לזמן יחד עם האנשים יהיה תלוי בזה שיש להן רשות לזמן לעצמן.

אלא נראה להוכיח מכאן שהסמ"ג הבין שנשים לא נתמעטו מעיקר דין זימון (כמו שכתב המ"ב). אלא כיון שאינן חשבות לא יכולות ליצור אגודה חשובה של ג', ונשארו בתורת זימון של רשות. וזה מה שלמדה הסוגיא בערכין מברייתא דידן. ולכן יש מקום לומר שכאשר אינן לעצמן, אלא הן יחד עם אנשים וכבר יש חשיבות לחבורה בלעדיהן, שייך לחייב אותן בזימון. נמצא דדין הברייתא בברכות (דרשות לנשים לזמן) היא המקור לדין הברייתא בערכין שכשהן יחד עם חבורת אנשים שהן חייבות. [משא"כ לפי המהלך של המ"ב שנשים בעצם מופקעות מתורת זימון משום א' מהב' טעמים שהביא – לפי מהלך זה קשה להבין את קישור הסמ"ג בין יכולתן לזמן רשות וחיובן כאשר הן יחד עם קבוצת אנשים, דלזה בעי סברא נוספת, כמו המיגו שהביא המ"ב בשם הלבוש ודו"ק].

נשים וגברים ביחד

עוד איתא בסוגיא (דף מ"ה:): "נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן - אין מזמנין וכו' משום פריצותא" ע"כ. ויש להקשות איך פסק הש"ע שכאשר אשה אוכלת עם האנשים היא חייבת בזימון. הרי לכאורה איכא פריצותא. המ"ב (ס"ק י"ז) מחלק דבכה"ג שאני כיון דכבר איכא ג' אנשים בלעדיהן ולכן ליכא גנאי.

ויש לבאר דין זה בב' אופנים: א. ברש"י (ד"ה אם רצו אין) מבואר שכאשר יש תערובת (כגון בין נשים ועבדים) אין קביעות נאה. והנה מדויק מדברי רש"י שאפילו במקום תערובת יש לנשים כח להיות חלק של הקביעות, אלא שאינה נאה. ואפשר לפרש שהסברא היא שאינו בדין שתתהווה חובת זימון ע"י קביעות כזאת שאינה נאה. אולם היכא דכבר איכא קביעות וחובת זימון ע"י ג' אנשים בלעדיהן, הרי אותה קביעות של הנשים לא גרמה לחובת הזימון.⁵⁵ וא"כ אע"פ דאיכא פריצותא, לית לן בה, והדין הוא שמחויבות לזמן.⁵⁶

⁵⁴ ותירוצו דלא כתירוץ התוס' - שהם כתבו דלענין רשות קאמר, ולא לענין חובה.

⁵⁵ ועיי' ריש חבורה ח' שיתבאר שיטת רש"י ביתר עומק.

⁵⁶ כעין סברא זו מצאנו ברשב"א (עי' חבורה ה') דמקשה בדף מ"ה: דהלא איכא סתירה בין רבי יוחנן לברייתא המובאת לסייע לדברי אביי. ובא' מן הדרכים הרשב"א מתיר וז"ל: "דמצוה מן המובחר הוא ליחלק, הא חובה ליכא, ואלו רצה לצאת לכתחלה בברכת חברו יצא" עכ"ל. נמצא שחז"ל תקנו היכן יש רשות לזמן לפי הגדרים של מה הוא האופן לעשות את תכסיס ברהמ"ז מן המובחר (אע"פ דאין זה עיקר הדין). ולכן כיון דמן המובחר ליחלק אין כאן רשות לזמן כל עוד דאיכא רק ב' שאכלו. ודומה לזה הכא - שאם החיוב יהיה נגרם ע"י קביעות שאינה נאה, בכה"ג לא תקנו חיוב זימון.

ב. מאידך בר"ן (מסכ' מגילה דף ו: בדפי הר"ף ד"ה הכל כשרין) מבואר מהלך אחר, וז"ל: "אע"ג דנשים מזמנות לעצמן, אפ"ה אין מצטרפות למנין שלשה לזמן עם אנשים משום פריצותא" עכ"ל. ומדויק מדברי הר"ן דפריצות באמת מפקיעה את כוחן של הנשים להצטרף לקביעות. ועוד כתב הר"ן וז"ל: "אבל זימון דהוי שינוי במטבע ברהמ"ז וכיון שניכר צירופן עם אנשים איכא למיחש לפריצותא" עכ"ל - דהיינו אין הפריצות נמצאת במעשה האכילה ביחד, אלא במעשה הזימון ביחד. והוסיף הר"ן דבמקום דכבר איכא ג' אנשים אז ליכא פריצות, וז"ל: "דהשתא אין צירופן של נשים ניכר עמהם כלל" עכ"ל. ואז מחויבות הנשים להצטרף לזימון.

נמצא שנחלקו רש"י והר"ן בג' נקודות: א. לפי רש"י הפריצות נמצאת באכילה של הנשים והגברים יחד, שהיא הגורם לחובת הזימון. משא"כ לפי הר"ן הפריצות נמצאת במה שמצטרפים ביחד לזימון. ב. לפי רש"י נשים יכולות בעצם לקבוע (באכילה) יחד עם אנשים, אלא שהעיכוב הוא שאין אותה קביעות נאה. משא"כ לפי הר"ן - שהפריצות מעכבת את עצם צירופן (במעשה הזימון).⁵⁷ ג. לפי רש"י אפילו כאשר כבר איכא ג' אנשים, נשאר הפריצות, אלא דלית לן בה, מכיון שאין היא הגורם לחובת הזימון. משא"כ לפי הר"ן שאין מעכב של פריצות אלא היכא דעל ידה איכא שינוי במטבע של ברהמ"ז - שאז היא ניכרת, ולכן כאשר כבר איכא ג' אנשים והמטבע כבר נשתנה בלעדי הנשים, אין כאן 'פריצות ניכרת' (ולכן שפיר יכולות להצטרף).

⁵⁷ והנה למתבונן, ב' השינויים האלו (דהיינו א' וב') בין רש"י והר"ן לכאורה תלויים הם הא בהא. ונבאר: לפי רש"י העיכוב נמצא בגורם לחיוב זימון, דהיינו מעשה האכילה. וממילא יש מקום לומר שהפריצות היא בדרך אין קביעות נאה, כלומר שקביעות זו חסר במדריגתה. ועי' הערה הקודמת שאם חסר במעלת הקביעות לאכילה, חז"ל לא תיקנו חובת הזימון. נמצא שמשום סברא זו (שאין קביעות נאה), בדעת רש"י מעולם לא היה חיוב זימון לפנינו. אולם לפי הר"ן, העיכוב לא נמצא באכילה הגורמת לחיוב זימון, אלא במעשה זימון עצמו. א"כ לפי הר"ן כאשר (כגון) ב' אנשים ואשה א' אכלו ביחד, באמת יש חיוב זימון לפנינו, שלא היתה בעיה בצירופן לאכילה. וא"כ י"ל דלא יועיל לומר (בדרך של רש"י) שאינו נאה לזמן ביחד, שסברא זו (שחסר במדריגת הקביעות) יכולה למנוע את החיוב מלחול מעיקרא (כנ"ל), אבל אינה יכולה להפקיע חיוב שכבר קיים לפנינו. וממילא מובן היטב שלפי הר"ן הפריצות מפקיעה את כחן של הנשים להצטרף לזימון ודו"ק. ועי' עוד לקמן חבורה כ"ג.

המשך דברי הראשונים בענין פריצות ודין מי שאינו מבין נוסח ברהמ"ז

ננסה בע"ה לבאר את שיטות הראשונים בענין זימון אנשים ונשים ביחד. ובכל שיטה נדון בג' שאלות: א. מהו גדר הפריצות. ב. האם אשה יכולה לזמן ולהוציא איש במקום דכבר איכא חבורת ג' אנשים בלעדיה. ג. האם אשה יכולה להוציא איש בברכה ראשונה.

עוד מדברי הר"ן

א. בחבורה ז' למדנו שלפי הר"ן (מסכ' מגילה דף ו: בדפי הר"ף ד"ה הכל כשרין) בשני אנשים ואשה א', הפריצות מפקיעה את כוחן של הנשים להצטרף לקביעות. ועוד מבואר בר"ן שאין הפריצות נמצאת במעשה אכילה ביחד אלא במעשה הזימון וברהמ"ז ביחד – דמטבע הברכה נשתנה ע"י הצטרפות של האשה. והוסיף הר"ן דבמקום דאיכא ג' אנשים ליכא פריצות, שהרי אפילו בלעדי האשה, כבר נשתנה מטבע הברכה. ואז מחויבות הנשים להצטרף לזימון, כמו שהבאנו לעיל בחבורה ז'. וכך נפסק בשו"ע סימן קצ"ט סעיף ז' ע"ש. ב. לפי הר"ן, במקום דאיכא ג' אנשים בלעדי האשה, האם בכה"ג יכולה האשה עצמה לעשות את הזימון ולהוציא אחרים. לפי החשבון הנ"ל, לכאורה יש להתיר את זה. שהרי עכשיו ליכא פריצות בזימון כי לא נשתנה המטבע על ידה. והלא הר"ן עצמו בא בתחילת דבריו ליישב השיטה שאשה יכולה להצטרף למנין של מקרא מגילה וגם להוציא את האנשים יד"ח.⁵⁸ אולם הביה"ל (שם ד"ה ויוצאות בזימון) כתב וז"ל: "ומשמע מדברי היד הקטנה דהיא אסורה לברך ברכת הזימון ולהוציא את האנשים, אלא שצריכה לשמוע ולצאת מהזימון שמברכין האנשים" עכ"ל. אבל בדעת הר"ן שהוא המקור של דין השו"ע צ"ע - מדוע היד הקטנה סובר כך, וכדנ"ל. [ואולי י"ל בדעת הר"ן ששינוי המטבע על ידי האשה אינו הדרך היחיד לגרום היכר על הפריצות. דיתכן שאם היא עצמה מזמנת עבור החבורה, גם זה עושה היכר על הפריצות ומשום זה אין לה לזמן. וצ"ע⁵⁹. ג. ואם רוצה אשה להוציא איש בברכה ראשונה, נמצא לפי הר"ן שהרי זה מן המובחר. דהלא אין שום שינוי במטבע ברכה ראשונה. וא"כ ליכא פריצות כלל. [וגם זה תלוי ב'אולי י"ל הנ"ל].

עוד מדברי רש"י והראשונים

א. למדנו עוד בחבורה ז' שרש"י כתב שבמקום תערובת נשים ועבדים, אין קביעותן נאה. והריטב"א (ד"ה שאני התם משום פריצותא) העתיק את זה כלפי אשה וב' אנשים. וראוי להעיר ע"פ מהלך זה האם מה שאין קביעותן נאה הוא באמת כלפי המעשה האכילה ביחד כפשוטו, וכמו שכתבנו בסוף חבורה ז'. שהרי קשה לומר שבעל ואשה שאוכלים ביחד באותו שלחן נחשב למעשה פריצות. הלא מעשים שבכל יום בכל תפוצות ישראל שבעל ואשתו סועדים ביחד. ועוד אם נאמר שמה שאין קביעותן נאה הוא בעצם אכילתם ביחד, צריך עיון האם יהיה נפק"מ כאשר איירי בג' אנשים ואשה א', כדפסק השו"ע⁶⁰ - ובאמת הריטב"א עצמו פסק בפירוש כדברי השו"ע דבכה"ג האשה מחויבת.⁶¹ ולכן יותר מסתבר לומר ביאור חדש, שאין חסרון בעצם האכילה כאשר דנים אותה לעצמה, וכמו שהוכחנו. אולם אינו ראוי שאכילה כזו המורכבת מתערובת אנשים ונשים תגרום לצירוף זימון - ואולי זה משום דזימון הוי כעין דבר שבקדושה, וכדברי הריטב"א שהבאנו

⁵⁸ התם יכולות ג"כ להצטרף דליכא פריצות, שהרי לא נשתנה נוסח המגילה ע"י הצטרפותן ע"ש בר"ן.

⁵⁹ דהיינו כל הענין של שינוי מטבע הוא רק כדי שיהא היכר, אבל כאשר היא מזמנת אין לה היכר גדול מזה. אלא דסברא זו לא מתישבת עם דין אשה בקריאת מגילה, דגם התם היא מוציאה את כולם, ומ"מ אינו נחשב היכר. וצ"ע.

⁶⁰ אא"כ נאמר דיש הבדל כאשר כבר איכא חבורה חשובה בלעדי הנשים ולכן הוי יותר נאה וצ"ע מה סברא בזה.

⁶¹ וז"ל הריטב"א: "ומהאי טעמא נמי הוא דנשים לא מצטרפי בהדי אנשים לזימון כי ליכא זימון לבר מדידהו, אבל ודאי כי איכא זימון לבר מדידהו, נראה ודאי דנפקי בברכת האנשים" עכ"ל.

בחבורה ו'.⁶² כלומר כלפי הנפק"מ של זימון, אין קביעותן לאכילה נאה, אע"פ דמצד עצמו אין לו גריעותא. וא"כ גם מובן שכאשר כבר איכא ג' אנשים בלעדיהן, כיון דתערובת הנשים לא גרמה את חובת הזימון, אע"פ דאיכא פריצותא, לית לן בה. והדין הוא שמחויבות לזמן, וכדברי השר"ע. ב. ולפי הבנה זו, במקום ג' אנשים ונשים ביחד, לכאורה אחת מן הנשים יכולה לזמן ולהוציא את ג' האנשים (ודלא כדברי הביה"ל בשם היד קטנה) - שכל ענינו של פריצות הוא בגרם החיוב, אבל לא מצאנו דאיכא 'טענת פריצות' ע"י זה שאשה מוציאה אנשים. ג. וה"ה שאפשר לחלק לפי זה לענין ברכה ראשונה. דבשלמא לאחר הסעודה הנידון הוא שיחול צירוף לענין לאשווי דין חדש של זימון. אבל לענין ברכה ראשונה, כל הנידון אינו אלא לענין שתוכל להוציא בברכה. וא"כ לכאורה יכולה אשה להוציא איש ודו"ק.

רש"י במסכ' ערכין

א. ברש"י במסכ' ערכין נלמד מהלך חדש מדוע נשים ואנשים לא מזמנים יחד. בדף ג. כתב רש"י (ד"ה מזמנות לעצמן) וז"ל: "שלוש נשים וכן שלשה עבדים [מזמנים לעצמן] אבל אין ב' נשים או שני עבדים מצטרפים עם אנשים לפי שיש באנשים מה שאין בנשים ובעבדים, שאין הנשים אומרות ברית ואין העבדים אומרים על נחלתנו" עכ"ל. ויש לעיין מה הוא החסרון שאין הנשים יכולות לומר ברית. וכ"ת דכיון דאין להן הזכרת ברית בברהמ"ז שלהן לא יכולות להוציא אנשים, הרי כתוב בהדיא (במקום אחר) לא כן. דהנה בדף כ: דנה הגמ' האם נשים חייבות בברהמ"ז מדאו' או מדרבנן. ובראשונים שם (ע"י תוס' ד"ה נשים בברכת המזון) מבואר שהצד שנשים חייבות מדאו', הוא אע"פ שאינן אומרות ברית.⁶³ ומ"מ נקטה הגמרא התם שעל הצד שהן חייבות דאו', יכולות להוציא את האנשים ידי חובתם בברהמ"ז.

ואולי נאמר דכוונת רש"י כאן דכיון דאין נוסח ברהמ"ז שלהן דומה לנוסח דידן, לכן לא שייך לצרף את ב' הברהמ"ז יחד לצירוף ברכה. [וסברא זו בנויה על יסוד שהקדמנו כבר שדין זימון בנוי על צירוף בברהמ"ז עצמה - ע"י בהמשך]. אולם א"א לומר כך דא"כ מדוע בנשים ועבדים צריכה הגמ' אצלינו לנקוט טעם דפריצותא - תיפוק ליה משום דאשה לא יכולה לומר ברית ועבדים לא יכולים לומר על נחלתנו.

אלא נראה לומר קצת בנוסח אחר בדעת רש"י כאן. שאפילו אם נשים מחויבות מדאו' בברהמ"ז, מ"מ כיון דאין מזכירות ברית ותורה, נמצא שאין ברהמ"ז שלהן **מעולה כדרגת ברהמ"ז של האיש**. [משא"כ בעבד ואשה דלכל א' יש ברהמ"ז בדרגה הפחותה ולכן צריכה הגמ' להמציא טעם חדש של פריצות.]. וניתן לפרש את זה ע"פ דברי הביה"ל (סימן קצ"ט ד"ה עם הארץ גמור וכו') - כבר הבאנו את זה בחבורה ה' וז"ל: "ענין זימון הוא שחיובו בא על ידי שמתחילה התחברו יחד לאכילה ובשביל זה צריך ג"כ אח"כ להתחבר ולבדוק להשם יתברך על אכילה שאכלו" עכ"ל. הרי מבואר בדבריו שזימון הוא מעשה חיבור בגוף ברהמ"ז. וא"כ הכא - שברהמ"ז דידה אינה במדרגת ברהמ"ז דידה - לא ניתן להתחבר בברהמ"ז ולכן לא שייך חובת זימון.⁶⁴

עכ"פ ברש"י מבואר שבתערובת של נשים ואנשים ליכא פריצות, ודלא כדברי הר"ן והריטב"א אצלינו ה"ל. ואולי יש להביא סמך לזה מסוגיתנו, שהרי במתני' תנן 'אין מזמנים על נשים'. ובפשטות הכוונה היא שאין אנשים ונשים מזמנים יחד, ועל זה לא הקשתה הגמ' 'אמאי לא', ולא תירצה דאיכא פריצות. אלא רק על הברייתא דאיירי בפירוש לענין נשים

⁶² ועדיין חלוק דרך זו מדרכו של הר"ן - שלפי הר"ן הפריצות נמצאת במעשה זימון עצמו ודו"ק.

⁶³ וע"י בהגהות אשר"י (ריש מסכת מגילה פרק א' ד"ה נשים). לפי הבנת רעק"א (על גמ' ברכות דף כ:), צריך האיש עצמו היוצא ע"י אמירת האשה להוסיף את ב' ההזכרות של ברית ותורה באמצע ברכתה, אלא שבביה"ל (ריש סימן קפ"ו ד"ה ומוציאות) לא משמע כן.

⁶⁴ וגם ניתן להבין דברי רש"י באופן זה: הרי כבר למדנו במק"א שאין הזימון ענין נפרד מברהמ"ז. [ראינו את זה בחבורה ד' בדעת המג"א (ולכן המג"א נקט שאם א"א להוציא בברהמ"ז, א"א לזמן) וגם בחבורה ה' בדברי הפני יהושע בדעת התוס'. ובהמשך הענינים נראה בע"ה שבאמת זימון הוא **הרחבה לברהמ"ז** של המסובין - ע"י חבורה י"ד מש"כ על פי דברי הפ"י בדעת רש"י בסוגיא ד'עד היכן ברכת הזימון' (דף מ"ז.).] ואולי על פי זה י"ל שכאשר מוסיפים זימון לברהמ"ז, אם אותן ברכות המזון (לשון רבים) שאמורים 'לקבל' את התוספת של זימון אינן שוות, נמצא שהזימון יפעל על כל ברהמ"ז באופן אחר (אע"פ שאין חילוק בעצם התוספת), שסו"ס יתוסף הזימון לב' מיני ברכות המזון שונות. ואפשר לומר שזימון שייך אך ורק כאשר תוצאת ההוספה תהיה שווה בין כל הברכות המזון של כל המשתתפים.

ועבדים הקשתה ותירצה הגמ' כך. משמע דכלפי אנשים ונשים יש עיכוב יותר פשוט וכו' (בדעת רש"י בערכין), ואינו קשור לפריצות.⁶⁵ ב. ולפי מהלך זה, צריך לדעת מה יהא הדין בג' אנשים ואשה א' ביחד – דהיינו האם רש"י יסכים לדברי השו"ע הנ"ל דנשים חייבות בכה"ג. הספר עולת שלמה (בערכין שם) הבין שרש"י יסכים לפסק השו"ע ואין החסרון של שינוי דרגות בברהמ"ז נרגש אלא במקום דליכא זימון בלעדי הנשים ולענין שעל ידן אי אפשר לייצר דין זימון [אבל צ"ע האם אפשר לחלק כך]. ג. מ"מ לפי רש"י נמצא שבברכה ראשונה אשה יכולה להוציא איש כי לא נמצא שום חילוק בדרגת ברכותיהן אלא בברכת המזון לחוד.

דין מי שאינו מבין נוסח ברהמ"ז

פסק השו"ע ודברי הפמ"ג

דנו הראשונים בסוגיא האם אשה יכולה לצאת בברהמ"ז של איש אם היא אינה מבינה את הלשון. התוס' (ד"ה שאני) כתבו וז"ל: "אבל נשים שאינן מבינות כלל מצי למימר דלא נפקי. והא דאמרין במגילה לועז ששמע אשורית יצא. פרסומי ניסא בעלמא שאני" עכ"ל. בשו"ע נפסק (סימן קצ"ג סעיף א') שמי שאינו מבין אינו יוצא בשמיעה, וכתב המ"ב (שם ס"ק ה') שלפי פסק השו"ע נשים מברכות לעצמן.⁶⁶ ובשעה"צ (שם ס"ק ג') ביאר את זה ע"פ דברי הפמ"ג שחילק בין אמירה לשמיעה. והיינו שבלשון הקודש אע"פ שאינן מבינות מ"מ יוכלו לברך, אבל בשמיעה צריכות הבנה.⁶⁷

והנה לשונו של הפמ"ג (א"א ס"ק ב') – "ובשמיעה **שצריך לכוין** בעינן בלה"ק מבין דוקא" – משמע שכאשר אין השומע מבין את לשון המוציא, החסרון היא משום שאינו יכול לכוין את לבו – והכוונה בזה שיש תנאי בהלכות שומע כעונה שצריך השומע להבין. ויש להבין מה הביאור בדין זה, והלא אפילו אם אינו מבין את הלשון, הרי הוא שומע את המילים ומכוון לצאת ידי חובת המצוה.

ואולי אפשר לפרש משום ששמיעה היינו **קליטת וקבלת הדברים**, ולכן צריך הבנה ולא די בהאזנה וכוונה לחוד. דבלא הבנה, אינו בתורת שומע. אבל מ"מ יש להקשות על הפמ"ג מדברי התוס' (שם) הנ"ל, שהרי התוס' רצו להביא ראיה ממקרא מגילה שאפי' אם אין השומע מבין, מ"מ יכול לצאת, ודחו התוס' דפרסומי ניסא שאני. והיינו דבעלמא איכא חסרון ב'שומע ואינו מבין', אלא דקריאה של מגילת אסתר שאני דהוי קריאה של פרסומי ניסא. והנה לפי הפמ"ג קשה להבין דברי התוס' – מכיון שהחסרון בשמיעה בלי הבנה הוא שאינו נחשב שמיעה, איך יתכן שהקולא של פרסומי ניסא שהיא קולא בדיני קריאה משלים החסרון בדיני שמיעה – הרי סו"ס אין כאן שומע. וצ"ע.

ובאמת המעיין בלשון השעה"צ (שם) יראה רמז לפשט אחר בדין זה, ושלא כהפמ"ג. וז"ל: "אע"ג דבשמיעה בעינן דוקא שייבנו, כשהן מברכות בעצמן **עדיף טפי**" עכ"ל. משמע מדבריו ('עדיף טפי') דלעולם אפילו בקריאה יש דין שצריך (עכ"פ לכתחילה) הבנה. אלא מ"מ איכא ב' מדרגות פחותות - 'קורא ואינו מבין' ו'שומע ואינו מבין'. ומדרגת 'קורא ואינו מבין' עדיפא ממדרגת 'שומע ואינו מבין'. והיינו שכאשר הוא עצמו קורא, די בכך אפילו אם אינו מבין. אבל כאשר הוא בא לצאת

⁶⁵ ויש להוסיף עוד סמך לדרכו של רש"י שהרי המג"א (סימן קצ"ט ס"ק ד' מובא במ"ב שם ס"ק י"ד) נקט דפריצות של עבדים ונשים יותר חמורה מפריצות דאנשים ונשים (לדרכו של הריטב"א והר"ן) וא"כ אם באמת איכא עיכוב של פריצות באנשים ונשים למה לא אמרה הגמ' כן בפירוש – הרי זה יותר מחודש מאשר עיכוב של פריצות דנשים ועבדים ודו"ק.

⁶⁶ וע' ברמ"א לקמן סימן קצ"ט ומ"ב (שם ס"ק ה').

⁶⁷ ועי' ברעק"א (תוספות משניות מגילה ריש פרק ב') דמסכים לפסק של הפמ"ג.

בתורת שומע כעונה, אז צריך הבנה לעיכובא. נמצא דאיכא כאן ג' יסודות חשובים: א. קריאה מעליא היינו קריאה עם הבנה. ב. מ"מ אפשר לעשות מעשה קריאה בלי הבנה. ג. בלא לצאת ע"י שומע כעונה, הבנה מעכבת.⁶⁸

והנה יש לחקור מדוע באמת יש מעלה של הבנה בקריאה. ועוד צ"ב א"כ איך אפשר לצאת בלי אותה מעלה של הבנה. ואולי יש צד לומר דבלי הבנה אין זה נחשב לדיבור. אבל זה קשה כי א"כ הרי איזו מעלה איכא של 'קורא ואינו מבין' מעל 'שומע ואינו מבין', סוף סוף לא הבין ולא חשיב דיבור אצלו. ותו קשה דלכאורה לפי זה לא צריך שיבין בפועל אלא שיכול להבין,⁶⁹ וא"כ קשה להבין את דברי השעה"צ, שהרי אח"כ הביא ראייה לעיקר הפסק של הפמ"ג שאפשר לצאת ב'קורא ואינו מבין' וז"ל: "ונראה לי ג"כ כדמות ראייה לזה, דמאי גריעא דבר זה מאם לא כיון לבו בברהמ"ז דודאי יצא בדיעבד, וכמו שכתבנו לעיל וכו'" עכ"ל. ואם נאמר דבלי הבנה אין זה נחשב לדיבור, אין הנידון דומה לראיה – שהרי התם הוא לא שם לב למה שהוא אומר אבל מ"מ הוא מבין את הלשון ושפיר חשיב דיבור אצלו, אולם הכא בקורא ואינו מבין אינו מבין הלשון כלל.

ולכן נראה להגדיר את דין הקריאה באופן אחר: והיינו שכאשר התורה מחייבת קריאה, התכלית היא שהקורא עצמו יקרא את הדברים כדי שהדברים יהיו 'אצלו' – וזה כפשוטו מחייב להפנים אותם. והנה יש בזה מדריגות. ופשיטא שהאופן המעולה להפנים את הדברים הנקראים הוא ע"י הבנה. אבל מ"מ אפילו בלי הבנה, שם קריאה נשאר. והיינו דאיכא כאן תנאי שלכל הפחות האדם יעשה מעשה קריאה. אולם כאשר בא לצאת במהלך של שומע כעונה שאינו קורא, אז צריך כל התנאים של קריאה, כגון הבנה. דהיינו כיון שאינו קורא ממש, לית ליה הקולא שנאמרה בקורא – דיש לו תורת קורא גם בלי להבין. ולכן צריך כל תנאי קריאה ליחשב כעונה.

והשתא מובנים היטב דברי התוס' כלפי פרסומי ניסא. והיינו שרצו להביא ראייה שאפשר לצאת במקום שאינו מבין, בלי לעשות מעשה קריאה בפועל, ודחו דשאני קריאת המגילה דאיכא פרסומי ניסא. ועי' רש"י במסכ' מגילה (דף י"ח. ד"ה ופרסומי ניסא) שמפרש וז"ל: "אע"פ שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעין ואומרים מה היא הקרייה הזו ואיך היה הנס ומודיעין להן" עכ"ל. והיינו דבקריאת מגילה איכא קולות – א. לא צריך להבין כל מילה וב. די בזה שהקריאה מביאה לידי הבנה אח"כ. ומכיון שקולות אלו הן קולות בדיני קריאה, מובנים היטב דברי התוס' ואתיין כמין חומר. דבשומע כעונה בעלמא אנו צריכים כל תנאי קריאה. אבל הכא במגילה הרי נשתנו דיני הקריאה עצמם ולכן אע"פ שאינו מבין, מ"מ לא חסר כלל בה' שומע כעונה ודו"ק.

⁶⁸ ואולי זה תלוי בב' הצדדים של שומע כעונה שהביא החזו"א (או"ח סימן כ"ט) עי"ש. ועי' לקמן בחבורה י"ט.

⁶⁹ כלומר שאם השאלה האם נקרא 'דיבור', אין זה אלא שאלה בהלכות לשון – שאין אדם נקרא 'מדבר' בשפה שאנו מבין, וכדי להחשיב אותו כמדבר, צריך שיכול להבין את דבריו, א"כ גם אם יחלום בשעה שמדבר, מ"מ יש לזה תורת דיבור, וא"כ קשה לשון השעה"צ.

בענין הסיבה בברכה ראשונה וברכה אחרונה

שיטת התוס'

במתני' בדף מ"ב. מבואר שצריך הסיבה כדי שאחד יוציא את השני בברכה ראשונה: "היו יושבין, כל אחד מברך לעצמו. הסבו, אחד מברך לכולך" ע"כ. ונקטו הרבה ראשונים דה"ה שצריך הסיבה כדי להוציא אחד את השני בברכה אחרונה.⁷⁰ והנה התוס' (דף מ"ה. ד"ה אם רצו) גם נקטו שכדי להוציא בברכה אחרונה בעצם צריך הסיבה, אלא שהוסיפו והחמירו שאפילו הסיבה למעשה לא מועיל להוציא אחד את השני (אלא במקום זימון), הואיל שמסתלקים זה מזה, ולכן צריך כל אחד לברך לעצמו. והיינו אע"פ שהסיבה, כיון שמסתלקים זה מזה, לא מהני הסבתם וכמאן דלא הסבו דמי.

ובשו"ע (סימן קס"ז סעיף י"ג) נפסק דדין הסיבה בברכה ראשונה אינו מעכב בדיעבד. וציין הגר"א (שם ד"ה היכא וכו') דמקורו של השו"ע הוא מהתוס' הנ"ל וזה לשון הגר"א: "דשנים בברהמ"ז הוי כמו בלא הסיבה, וכמו שכתבו התוס' מ"ה. ד"ה אם כנ"ל דאמרינן שם ב' [דהיינו בעמ' ב'] אלא תסתים כו' ויוצא בדיעבד קאמר דקי"ל מצוה ליחלק וכן מדפריך מאי קמ"ל כו" עכ"ל. והיינו שהתוס' מוכח ששנים בברהמ"ז אפילו עם הסיבה ה"ל כמו בלי הסיבה, וצריך כל א' לברך לעצמו. ומדויק מלשון 'מצוה ליחלק' שרק לכתחילה מצוה ליחלק, משמע בדיעבד יצא – אע"פ שאין כאן תורת הסיבה. וגם דייק הגר"א מהסוגיא לעיל דהקשתה הגמ' על דברי רבי יוחנן – 'שנים שאכלו כאחת א' מהן יוצא בברכת חבירו' – וזה לשון הגמ' "מאי קמ"ל תנינא שמע ולא ענה יצא" ע"ש. וקשה שלפי התוס' בכה"ג – אפילו אם בפועל הסיבה – הוי כמאן דלא הסיבו, ובכ"ז פשוט לגמ' דאיכא כח להוציא אחד את השני. א"כ שוב ראינו שאין הסיבה מעכבת בדיעבד. הא קמן דלדעת הגר"א, השו"ע פוסק ע"פ דברי התוס' שכמו שלשיטתם הסיבה אינה מעכבת בברכה אחרונה, ה"ה לפי השו"ע (ע"פ הגר"א) בברכה ראשונה. נמצא לפי הגר"א דדין הסיבה בברכה ראשונה ודין הסיבה בברכה אחרונה הם לאותה תועלת, והיינו כדי להוציא בברכה, ולכן אפשר ללמוד א' מן השני.⁷¹ ונחזור לזה לקמן.

שיטת הריטב"א

ברכה ראשונה

בחינושי הריטב"א (בקיזור בדף מ"ב. ד"ה הסבו אחד מברך לכולם, ובאריכות בהלכות ברכות פ"ה הל' א' וד') לכאורה מבואר דכדי שאחד יוציא את השני בברכה איכא ב' מהלכים: א. דין ערבות – דהיינו אע"פ שכבר יצא, מוציא את השני ידי חובתו. ב. כל המחויב בדבר מוציא את האחרים יד"ח. ולכאורה הביאור בכלל זה הוא ע"פ הרמב"ן (מסכ' מגילה ריש פרק ב' ד"ה הא דתנן אבל קורא) – דהוי מעין מיגו – דהיינו מיגו דמוציא את עצמו בזה, יכול גם להוציא את השני.⁷²

⁷⁰ועי' במה שכתבנו בחבורה ג' בדעת תרבי' ובחבורה ד' בדעת המג"א.

⁷¹ במאמר המוסגר, יש לשאול מדוע טרח הגר"א להביא ראיה מדיוק לשון הברייתא 'מצוה ליחלק', הרי כתוב בפירוש באותה ברייתא עצמה דסופר מוציא בור בברהמ"ז. וי"ל שהרי הרא"ש (כדמציינן הגר"א שם) סובר דבעינן הסיבה בב"ר ובב"א, והוא חולק על דעת השו"ע ופסק דהסיבה מעכבת אפילו בדיעבד. והרי יש להקשות על הרא"ש שהרי סופר מוציא בור אע"פ שמסתלקין זה מזה ואין כאן תורת הסיבה – ואיך יתכן לומר שהסיבה מעכבת. אלא צ"ל בדעת הרא"ש שבמקום שא"א באופן אחר, כגון סופר ובור, שאין הבור יודע לברך לעצמו, אוקמה אדין תורה שלא צריך הסיבה. ולכן הגר"א לא הביא ראיה מאותו חלק של הברייתא לדעתו של השו"ע, כי אפילו לדעת הרא"ש שהסיבה מעכבת, אנו צריכים ליישב סיפא של הברייתא ודו"ק.

⁷² ועי' עוד בחבורה כ"ט דנתבאר שם שיטת הרמב"ן באריכות.

וכתב הריטב"א דברכה ראשונה אין דין ערבות, כיון דהשני לא חייב לאכול, אלא שרוצה לאכול לתאוותו, אין הראשון נחשב ערב לחובתו – שהרי לית ליה חובה.⁷³ והריטב"א מוסיף (בחידושו שם) וז"ל: "ונקוט כלל בידך לברכת הנהנין שכשם שיצא אינו מוציא כך אעפ"י שלא יצא אינו מוציא" עכ"ל – כלומר דמאותו טעם א"א לסמוך על כל שמחויב וכו'.⁷⁴

ולכן בברכה ראשונה בעינן הסיבה כדי לאפשר שהראשון יוציא את השני. וכתב הריטב"א דע"י הסיבה נחשבים כגוף א' – וז"ל: "הן גוף א' וחשוב כאלו כל א' וא' מברך" עכ"ל. ובודאי צריך להבין מה הגדר בזה. והיה אפשר לבאר דבריו שמחדש יסוד ומהלך חדש איך הוא מוציא את כולם בהסיבה. אבל י"ל באופן יותר פשוט – דלעולם הוא מוציא את האחרים ע"י הכלל של כל המחויב בדבר וכו'.⁷⁵ אלא מכיון שנחשבים גוף א', זה מועיל דאע"ג שאינו מחויב לגמרי (כנ"ל), מ"מ יכול להוציא את מי שנחשב חד גוף איתו.⁷⁶ כלומר כיון שהמוציא הוא כגוף אחד עם היוצא, לא צריכים שהמוציא יהא מחויב גמור כדי שיוכל להוציא אותו – כי כבר יש שייכות בין זה לזה לענין הברכה.⁷⁷

ברכה אחרונה (ברהמ"ז)

מיהו כאשר כבר אכלו, הרי כל א' חייב בחיוב גמור לברך. וא"כ בעצם א' יכול להוציא את השני אע"פ שהוא עצמו כבר ברך, או אע"פ שלא אכל כלל, מכח דין ערבות. אולם הריטב"א (דף מ"ה: ד"ה סופר מברך) כתב וז"ל: "ואע"ג דמדינא ודאי אע"ג דלא אכל מפיק, משום דמדינא ברהמ"ז לאו ברכת הנהנין היא דאם יצא אינו מוציא, אלא אעפ"י שיצא או שלא אכל בדין הוא שיוציא, אלא דרבנן הוא שעשאוהו כעין ברכת הנהנין, שאינו מוציא אלא כשאכל, לפי שהיא באה על הנאה" עכ"ל. כלומר אה"נ דין ערבות יכול להועיל בברהמ"ז, אלא שחז"ל גזרו לא לעשות כן משום דדומה לברכה ראשונה כיון דבאה על הנאה – וכמו שאין דין ערבות נוהג בברכה ראשונה (כנ"ל), כמו"כ אינו נוהג בברהמ"ז.⁷⁸

⁷³ ועי' לשון רש"י ר"ה דף כ"ט. (ד"ה חוץ ברכת הלחם והיין) וז"ל: "ובזו אין כאן ערבות שאינן חובה על האדם, לא ליתחני ולא ליברך" עכ"ל. והכוונה בזה שאינו מחויב בברכה כדי שיחול על חובתו דין ערבות לשני.

⁷⁴ ובפשטות הכוונה היא שגם הראשון לא היה מחויב לאכול אלא שהיה לו רשות לאכול. וכיון שהיה לו רשות לא לאכול א"כ אין כאן חיוב מוחלט כדי שנוכל לומר 'כל המחויב וכו'.

⁷⁵ שכן משמע בלשון הריטב"א – "כך אעפ"י שלא יצא אינו מוציא אלא כשהן וכו" עכ"ל – כלומר בכה"ג (שהסיבו) יכול להוציא בדרך כלל המחויב וכו'.

⁷⁶ ובהלכות ברכות כתב הריטב"א (פרק ה') וז"ל: "[הל' א'] כל הברכות שהם חובה על האדם, וחבירו שהוא גדול חייב באותה ברכה כמוהו, מוציאו ידי חובתו אע"פ שכבר הוציא עצמו, והטעם לפי שכל ישראל ערביין זה לזה וכו' [הל' ד'] אבל ברכות של רשות כגון ברכת הנהנין אין אדם מוציא לחבירו אלא כשמוציא לעצמו, שהרי אינו ערב לו בברכה זו, וכל שמברך ברכת הנהנין צריך שיהא מברך לעצמו ויטעום ממנו, ואף כשמוציא לעצמו אינו מוציא לחבירו עמו לא בפת ולא ביין ולא בפירות אלא אם כן עשו מתחילה צירוף והוכחה שהם חבורה אחת כגון שהסבו על שלחן אחד וכו" עכ"ל.

⁷⁷ אולם צע"ק שסו"ס כתב הריטב"א: "וחשוב כאלו כל א' וא' מברך", ואין זה משמע כ"כ כדברינו.

⁷⁸ וראוי להביא את כל דברי הריטב"א הנוגעים לעניינינו:

א. (ד"ה שנים שאכלו מצוה לחלק): "פי' כיון דאין זימון ביניהם על כל אחד לברך, ודוקא בברהמ"ז דהיא דאור' אבל בברכת המוציא דהיא מדרבנן אחד פוטר את חבירו" עכ"ל.

ב. (ד"ה סופר מברך ובור יוצא): "פירוש דעדיפא ליה לצאת בברכת סופר בעונה אחריו אמן, או בשומע דקי"ל דשומע כעונה, יותר משיצא בברכת עצמו, ויכול הוא לצאת בברכת חברו אע"ג דלאו בזימון, דמן הדין ברכת המזון הרי הוא כשאר כל הברכות וכל אחד מוציא לחבירו, אלא דרבנן אסמכוהו לזימון, ובתלתא משום ברוב עם הדרת מלך, ואצרוכינהו לאיצטרופי ולברוכי, והיכא דאיכא סופר ובור אוקמוהו רבנן אדינא, ואפילו בלא זימון סופר מברך ובור יוצא, דברכת סופר עדיפי. והאי בור לאו דלא ידע ברכת המזון, דאי הכי פשיטא ומאי קמ"ל, אלא אף בידע כיון דאיכא סופר עדיף, ומיהו דוקא כשהסופר אכל, אבל אי לא אכל לא, דלא אמרו רבנן במילתא

אולם באופן שאכל גם הוא ועוד לא ברח, עדיין נשאר אפשרות להוציא מצד כל שמחויב בדבר מוציא את אחרים יד"ח. אך לפום ריהטא, נראה שהריטב"א בא לשלול אותה אפשרות במה שכתב (התם לעיל מיניה) וז"ל: "דמן הדין ברהמ"ז הרי הוא כשאר כל הברכות וכל אחד מוציא לחבירו, אלא דרבנן אסמכוה לזימון, ובג' משום ברוב עם הדרת מלך, ואצרוכינהו לאיצטרופי ולברוכי" עכ"ל. משמע שחז"ל הפקיעו את הכח של אחד להוציא את השני כלל א"כ נעשה בתורת זימון. כלומר מאחר שחז"ל חידשו פרשת זימון, א"כ בפרשת זימון עצמה נאמר דאין להוציא את השני אלא ע"י זימון.

אולם המעיין בדברי הריטב"א יראה שאין זה כוונתו. שהרי לעיל (ד"ה שנים שאכלו מצוה ליחלק) כתב וז"ל: "פי' כיון דאין זימון ביניהם על כל אחד לברך, ודוקא בברהמ"ז דהיא דא' אבל בברכת המוציא דהיא **מדרבנן** אחד פוטר את חבירו" עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דאותו חסרון הנמצא כאשר בא להוציא את השני בברכת המזון נמצא בעצם ג"כ **בברכה ראשונה**. אלא דכיון דב' אינה אלא מדרבנן, לית לן בה. ובברכה ראשונה הרי לא שייך תורת זימון - ואעפ"כ הוצרך הריטב"א לומר שהיא מדרבנן כדי לפרש דעדיין יכול א' להוציא את השני. ואם הכח להוציא בברהמ"ז לא הופקע אלא משום תקנת זימון וכתולדה מזה (כדמשמע לעיל), אין דברי הריטב"א (בקטע הקודם) מובנים כלל.

אלא נראה לומר דרך אחרת בדעת הריטב"א: הנה בהלכות ברכות (פ"ה הל' ט') כתב הריטב"א שאע"פ שברכה אחרונה מה"ת, מ"מ יחיד מוציא לחבירו. אולם הטילו חז"ל חיוב על האוכל עצמו לברך ברכה שלאחריו משום מעלה **המוזכר בירושלמי דמי שאכל הוא יברך**⁷⁹ - וזהו טעם חדש מדוע אינו יכול להוציא משום 'כל המחויב וכו'. וכאן (בד"ה שנים שאכלו מצוה ליחלק) בא הריטב"א לומר שחז"ל הטילו חיוב זה דוקא בברכות דא' (ברהמ"ז) ולא בב' שהיא מדרבנן. ואח"כ (ד"ה סופר מברך) חידש הריטב"א שבמקום שיש ג', חובת זימון יותר חשובה ממעלת הירושלמי - דמעלת רוב עם הדרת מלך עדיפה ממעלת הירושלמי.⁸⁰ ועיין שם עוד שכתב הריטב"א דבסופר ובור אוקמוה רבנן אדינא - ולפי דבריו הפשט הוא דבכה"ג בלית ברירא, וויתרו על מעלת הירושלמי והתירו לא' להוציא את השני (אפילו שלא במקום זימון).

ואם כנים הדברים, יש להקשות למה צריך הריטב"א (בד"ה סופר מברך) לחדש טעם אחר שאין דין ערבות בברהמ"ז משום גזירה דדומה לברכה ראשונה כיון דבאה על הנאה, תיפוק ליה משום הטעם שכתב אח"כ שמעלת הירושלמי שוללת את הכח להוציא משום כל המחויב וכו' - ולכאורה ה"ה ערבות. ויש לתרץ דבאמת לא שייך בכלל לפסול את האפשרות להוציא מכח ערבות מטעם הירושלמי. ואדרבה **יכול להשיג את מעלת הירושלמי ע"י ערבות**. ונבאר: הרי כאשר הראשון כבר יצא, ובא אח"כ להוציא את השני יד"ח, למי מתייחסת הברכה. לכאורה י"ל שהברכה מתייחסת לשני (שעוד לא בירך), שהרי הראשון כבר בירך, והברכה נעשית אך ורק בעבור השני. ועכשיו ע"י ערבות, נחשבת **ברכת השני**, ויש קיום של מעלת הירושלמי - דמעלת הירושלמי אינו מחייב שיוציא הוא עצמו הברכה מפיו, אלא שהוא יצא ע"י 'ברכה ידידה' (ע"י הערה).⁸¹ וכאן ע"י ערבות, הראשון מברך 'ברכה של היוצא' עבורו. ולכן צריך הריטב"א להמציא עיכוב חדש - דהיינו גזירה

כולי האי, ואע"ג דמדינא ודאי אע"ג דלא אכיל מפיק, משום דמדינא ברכת המזון לאו ברכת הנהנין היא דאם יצא אינו מוציא, אלא אע"פ שיצא או שלא אכל בדין הוא שיוציא, אלא דרבנן הוא שעשאוהו כעין ברכת הנהנין, שאינו מוציא אלא כשאכל לפי שהיא באה על הנאה" עכ"ל.

ג. הלכות ברכות פ"ה הל"ט: "כן מן התורה יחיד מוציא לחבירו בברכה שלאחריו שהיא חובה בכל שבעת המינין, אלא לפי שכבר נהנה וחייב ברכתו מן התורה אמרו חכמים שיברך כל אחד לעצמו, וסמכו זה בירושלמי (ברכות פ"ג הל"ג ע"ש) למה שכתוב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך, אלא כשעשו זימון בפת כדינו, שמוציא יחיד וכו'" עכ"ל.

⁷⁹ ברכות פ"ג הל"ג - וכמו שכבר ראינו לעיל בחבורה ה' בדעת רש"י.

⁸⁰ כמו שלמדנו לעיל בחבורה ה' בדעת רש"י.

⁸¹ ויש להוסיף שמצאנו ב' מהלכים בהבנת דין ערבות. א. הערב עצמו 'נכנס' לתוך **החייב של השני** ויכול לקיים אותו בשביל השני - ע"י ששניהם נחשבים כגוף א', אבל לעולם אין הערב מחויב מצד עצמו. ונוכל להוסיף על פי מהלך זה שמה שהערב מברך הוא באמת נחשב 'ברכה של השני'. ב. הערב עצמו נעשה מחויב. דהיינו בכל מצוה ומצוה, בעצם יש ב' סיבות לחייבו במעשה המצוה - שעדיין לא עשה הוא המצוה, ועוד שחבירו לא עשה המצוה - וזה מחייב אותו משום שהוא ערב על חבירו לענין המצוה. ולכן אע"פ שכבר קיים הערב

משום דדומה לב"ר וכו'. משא"כ אם בא הראשון להוציא משום כל שמחוייב בדבר וכו' – דהלא כבר הבאנו בדעת הרמב"ן במגילה (מבואר לעיל) דלכאורה פועל ע"י מיגו דאיהו עצמו (כלומר הראשון) מברך כעת. ובכה"ג ברור דכלפי השני חסר מעלת הירושלמי.⁸²

עכ"פ לאחר שביארנו את הפשט בדברי הריטב"א לגבי הכח להוציא בברכה אחרונה, מ"מ נשארה קושיה. הלא ביארנו לעיל שלדעת הריטב"א במקום ג' לא בעינן מעלת הירושלמי. וא"כ צ"ב למה צריך הסיבה – הרי ישנו כח להוציא משום כל שמחוייב וכו' ומה מקרא זה חסר.

ומכאן מוכח שלפי הריטב"א דין הסיבה בברכה אחרונה אינו כדי שיהא לו כח להוציא (כהבנת התוס' הנ"ל ע"פ הגר"א) אלא הוי דין מסוים בחובת הזימון. ויש לבאר את זה שוב על פי דברי הביה"ל שהבאנו בחבורה ד' ובחבורה ח'. הוא כתב (סימן קצ"ט ד"ה עם הארץ גמור וכו') וז"ל: "ענין זימון הוא שחיובו בא על ידי שמתחילה התחברו יחד לאכילה ובשביל זה צריך ג' אח"כ להתחבר ולברך להשם יתברך על אכילה שאכלו" עכ"ל. משמע מדבריו שהחיבור (דהיינו הקביעות) ביחד הוא מעצם דיני הזימון.⁸³ ובלי שנתחברו יחד באכילה לא מתחייבים בזימון.⁸⁴

יוצא מדברינו שלפי הריטב"א א"א ללמוד שום הלכתא בדיני הסיבה בב"א מדיני הסיבה בב"ר. וזה דלא כמהלך הגר"א בדעת התוס' שהבאנו לעיל. ולא רק שלפי הריטב"א אין להביא ראיה. אלא יתר על זה – הרי יש לדון מה הדין לפי הריטב"א אם לא הסיבו בב"ר. הרי השו"ע הנ"ל (דאזיל לפי שיטת התוס' כהבנת הגר"א) נקט דבדיעבד יצא בברכת השני. אולם מסתברא דהריטב"א חולק על זה, שהרי לדבריו אין כח להוציא כלל משום ערבות או משום כל שמחוייב וכו' אלא צריך 'כגוף אחד'. ואם לא הסיבו, הרי לא נעשו כגוף אחד ולכן יתכן שלא יצא אפילו בדיעבד ודו"ק.

שיטת הר"ן

כתב הר"ן במגילה (דף י"ג: בדפי הר"ף ד"ה אבל הגאונים) וז"ל: "...דהא ק"ל דשומע כעונה חוץ מברכת הנהנין דמי שנהנה ראוי שיברך כל אחד (לכאורה על פי הירושלמי הנ"ל) אבל היכא דמברך גופיה מחייב ואיכא קביעותא דדמו כולהו כחד גופא" עכ"ל. הנה מבואר מדברי הר"ן דמה דבעינן הסיבה בברכה לפניה (כדין מתנ' בדף מ"ב). הוא משום דבלאו הכי איתיה משום הקפדת הירושלמי דהנהנה הוא שצריך לברך. וא"כ נמצא דהר"ן פליג על הריטב"א בתרת: א. לית ליה סברת הריטב"א דבלי הסיבה חסר בעיקר כח להוציא (ולכן הר"ן מזכיר המעלה שהוא 'מחוייב' – ומש"ה יכול להוציא מכח דין דכל שמחוייב וכו' אי לאו משום טעם הירושלמי). ב. אית ליה לר"ן דע"י הסיבה לא בעינן עוד שהנהנה עצמו הוא יברך, וכנראה משום דכולם כחד גופא (וצריך ביאור במה נחלקו הר"ן והריטב"א). והיינו לפי הר"ן מה שנחשבו כגוף אחד מועיל לענין דתו נקרא שהנהנה הוא זה שבירך, ויוצא בברכת עצמו. אבל לפי הריטב"א היסוד של 'כגוף אחד' מועיל רק לענין שיוכל להוציא את השני אע"פ שאינו במדרגה הראויה של חיוב.⁸⁵

את חובת עצמו, מ"מ נשאר עליו חיוב לעשות המצוה כדי לקיים ערבותו לשני. ונמצא שאין הפירוש שנכנס לחיוב השני אלא שנשאר עדיין בחיוב ידיה (משום שהוא ערב). וא"כ הברכה הוא הברכה של הערב (בעבור השני), ולא של השני. ואיכא נפק"מ בין המהלכים כגון במקרא מגילה היכן שהערב אינו מבין לעז אבל השני מבין לעז – ע"י מש"כ על זה בחבורה כ"ט]. ולפי זה י"ל שהריטב"א סובר כהצד הראשון, וא"כ לענין ברכה, זה מתפרש שהמוציא (הערב) יכול – מדין ערבות – לברך ברכה הנחשבת כברכת השני, ושפיר יכול להשיג את מעלת הירושלמי ע"י ערבות. ועי' עוד סוף חבורה כ"ח.

⁸² אלא עכשיו יש להקשות איפכא – למה לא די בטעמא דדומה לברכת הנהנין להסביר למה א"א להשתמש בערבות בברהמ"ז, וצ"ע.

⁸³ ועי' עוד מש"כ בחבורה כ"א.

⁸⁴ כתבנו בחבורה ד' שגם התוס' ר"ד סובר שקביעות היא מעיקר המחייב בזימון ע"ש.

⁸⁵ אולם עי' הערה 8 לעיל כלפי לשון הריטב"א ('וחשוב כאלו כל א' וא' מברך').

וא"כ לפי הר"ן קשה – מאי שנא בברכת המזון דבשנים שאכלו מצוה ליחלק, הא סו"ס הסבו ביחד, וא"כ מה מעכבו מלהוציאו בברכת המזון. ובאמת הר"ן עצמו עמד על זה מיד בהמשך דבריו וכתב וז"ל: "ולבד מברהמ"ז דאחמירו בה רבנן מפני שהיא באה על הנאה שנהנה, ולפיכך החמירו שיברך אותה כל אחד לעצמו ואסמכו למילתייהו מדכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך אא"כ איכא זימון של שלשה בינייהו דחשיבא צירוף ואיכא שבח וקילוס יותר כשמצטרפין...ולפי שברהמ"ז לאחריה מן התורה חשיבה משלפניה. משום הכי בלפניה סגי בלי קביעות זימון ובלאחריה בעינן קביעות וחבורת זימון" עכ"ל.

ולכאורה הביאור בדבריו דמאחר שברהמ"ז היא מן התורה החמירו בה, שצריך קביעות חשובה שבאה ע"י מעשה הזימון. ונתחדש בדבריו עוד דמעשה הזימון עצמו מוסיף במדריגת הקביעות. ורק במדריגה זו של קביעות יוכל להוציא את השני בברהמ"ז. ובלאו הכי חזרנו לדין של הירושלמי דהנהנה עצמו צריך שיברך^{86, 87}.

⁸⁶ ויתכן לפרש דתוכן החשיבות שבא ע"י הזימון הוא השבח והקילוס יותר שיש בזימון וכמבואר בלשון הר"ן.

⁸⁷ **בסיכום הדברים**, יש ב' דרכים למה שנים שאכלו מצוה ליחלק בברהמ"ז: א. לשיטת התוס' (הכא) הטעם משום דנתבטל הקביעות כיון שמסתלקין וכו'. ב. לשיטת הריטב"א והר"ן הטעם הוא משום דלא מהני קביעות לסלק הדין של הירושלמי. אולם נחלקו הר"ן והריטב"א מה המעלה של ג': הריטב"א מחדש ש'רוב עם' מכריע כנגד דין הירושלמי. אולם לפי הר"ן נתבטל חסרון של הירושלמי כיון שנחשבו כגוף א'.

שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק

בגמ' דף מ"ה: איתא: "גופא. אמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו. אמר אביי והוא דקרו ליה ועני" ע"כ.

א. מעשה הזימון בצירוף - מחלוקת רש"י והריטב"א

הנה נחלקו רש"י והריטב"א בפירוש דברי אביי. רש"י (ד"ה והוא דקרו ליה) כתב וז"ל: "שסמוך הוא אצלם ואומר ברוך הוא" עכ"ל. אולם הריטב"א (ד"ה והוא דקרו ליה) כתב וז"ל: "דסבירא ליה לאביי שצריך להודיעו שיתכוין להצטרף, ויאמרו לו: רוצין אנו לברך תן דעתך להצטרף עמנו, ועונה אותם כן: הרי אני נותן את דעתי" עכ"ל.

היינו שלפי הריטב"א לא צריך עניה ממש ודי בזה שיש הסכמה מפורשת ביניהם להצטרף לזימון. המאירי (ד"ה ג' שאכלו ויצא אחד מהם לשוק) מביא ראיה לדברי הריטב"א שהרי כאשר יש ג' שאכלו ואחד מהם עם הארץ שאינו יודע לענות - אעפ"כ מזמנין עליו - וה"ה כאן שלא צריך עניה ממש, וז"ל: "שהרי הגע עצמך שהוא עם הארץ ואינו יודע לענות ודאי מזמנין עליו, הכא נמי לא שנא".⁸⁸

וצ"ל בדעת רש"י דשאני התם בעם הארץ שכולם נמצאים ביחד. אבל הכא כיון שהשלישי כבר עזב, גרע טפי. ולכן צריך יותר כדי להשתייך לזימון. וחילוק זה כבר כתב המ"ב בשם כמה אחרונים (סימן קצ"ד ס"ק ו'). וא"כ נמצא שלדעת רש"י הוא משתייך לזימון ע"י עניית הזימון. ואפילו להריטב"א שחולק על רש"י, לא די בשתיקה גמורה כמו בעם הארץ, אלא שצריך השלישי להשתייך לזימון ע"י הסכמה להצטרף.

עכ"פ - בין לרש"י בין לריטב"א - הנושא של אביי הוא לחדש איך לעשות את מעשה הזימון בצירוף.⁸⁹ וזה שלא כפירוש הרא"ה שנביא בהמשך.

דברי המאירי כלפי ברהמ"ז

המאירי (שם) דן בשאלה איך השלישי יוצא יד"ח בברהמ"ז, וכתב ב' דעות האם הוא צריך לחזור ולברך ברהמ"ז במקום שאכל. וז"ל בדעה הראשונה: "ויוצא אף הוא עמהם ידי זימון וברכה, ואע"פ שצריך לברך במקום שאכל, חובת זימון מביאה כחו לכאן הואיל ושומע קול המברך וכלם נמשכים ממקומם אחר המברך" עכ"ל. והדעה השניה סוברת שצריך השלישי לחזור אח"כ ולברך במקומו - דהיינו שהוא חולק על הגדר המחודש של 'נמשכים ממקומם'.

הנה יש להדגיש כאן שלפי ב' המהלכים של המאירי מדויק שלא די בזה שהשלישי יוצא מדין שומע כעונה. כלומר שהיה אפשר לפרש שכיון שהעונה עצמו יושב ומברך במקום שאכל, א"כ גם השומע 'מקבל' ברהמ"ז כתיקונה. קמ"ל המאירי שאע"פ שהעונה מקיים את כל תנאי ברהמ"ז, מ"מ אפילו השיטה המקילה כאן צריכה לחדש טעם של 'נמשכים ממקומם', ולולא טעם זה אין אנו מקילים מטעם שומע כעונה (ועי' הערה).⁹⁰

⁸⁸ וכן נפסק בשו"ע (סימן קצ"ט סעיף ג') דעם הארץ גמור מזמנין עליו בזמן הזה. עי' לקמן חבורה כ"ג בדין זימון על עם הארץ.

⁸⁹ ועי' לקמן סוגיא דפרח זימון בדף נ. (עי' חבורה מ"ד) דנתבאר התם בדברי תרבי" שבמקום שיצא אחד מהם לשוק - אע"ג דמצטרף, מ"מ אינו יוצא בזה חובת זימון.

⁹⁰ ועי' היטב בחזון איש (אורח חיים סימן כ"ט) שמביא ב' הבנות בגדרי שומע כעונה. הדעה הראשונה סוברת ששמיעת השומע נחשבת כדיבור ממש (א' ממיני הדיבור), והדעה השניה סוברת שאין השמיעה נחשבת כדיבור ממש - אלא ע"י שמיעתו הוא מתאחד עם דברי המברך ומקבל את דברי המברך. והנה בנידון דידן בדעת המאירי - בשלמא לפי הצד הראשון של החזו"א מובן מאליו שלא די לאותו אחד שיצא לשוק לצאת ע"י שומע כעונה, כי ס"ס אינו נמצא במקום שאכל, והרי הוא 'כאילו דיבר' במקום החדש. אולם לפי הצד השני של החזו"א (וכך נקט החזו"א עצמו למעשה) צ"ע - הלא השומע מקבל את דברי המברך, והרי אותם דברים נאמרים במקום אכילת

בעצם החידוש של הדעה הראשונה במאירי ('נמשכים ממקומם') שוב אנו רואים שהזימון אינו מעשה נפרד מברהמ"ז (עי' מש"כ בחבורה ח' הערה 7), דאל"כ מדוע חובת זימון מאפשרת את המזמן להוציא את כולם (ואפ' אותו שיצא) **בברהמ"ז**. ויש להוסיף פשוט בדברי המאירי, שהרי למדנו בחבורה ד' שלפי המג"א מדיני הזימון הוא שא' מוציא את השני בברהמ"ז. וא"כ ניתן לומר שהמזמן, מאחר שהוא העיקר בזימון, הוא ג"כ העיקר בברכת המזון, כי זהו תפקידו של המזמן - להוציא את האחרים בברהמ"ז, ולכן שאר חבורת הזימון נטפלים אליו. וא"כ - אם העיקר - כלומר המזמן - נמצא במקום הברכה, די בזה עבור כולם. וכאילו כולם שם, וזהו הביאור ב"נמשכים אחריו" בדברי המאירי. ואפילו אם לא נאמר כהמג"א (שצריך דוקא שא' מוציא את השני בברהמ"ז) אלא כמשמעות הביה"ל שע"י זימון מתחברים בברהמ"ז - אבל לאו דוקא ע"י להוציא בברהמ"ז - עדיין מובנים דברי המאירי. שהרי סו"ס זימון הוא **מעשה חיבור בגוף הברהמ"ז**, וא"כ המזמן הוא ה'מחבר' בברהמ"ז, והוא נעשה העיקר, וכולם טפלים אליו.⁹¹

ב. חבורה קיימת בשעת הזימון - אלו רואים את אלו

בדברי רב דימי בר יוסף דקורין לו ומזמנין עליו, כתב הריטב"א (בד"ה ג' שאכלו ויצא אחד מהם לשוק) שמדובר דוקא כאשר רואין אלו את אלו. והמאירי מביא שיטה זו ומוסיף אח"כ וז"ל: "ויש מי שאומר הואיל ומחבורתם היה אין צריכין להיות רואין זה את זה, ואין הדבר דומה לב' חבורות שאין מצטרפות אא"כ רואין זה את זה, ששתי חבורות מעולם לא נתחברו בסעודה זו" עכ"ל.

ונראה שלפי ב' הדעות בעינן שתהיה **חבורה קיימת בשעת הזימון**, ולא די בזה שהיתה חבורה קיימת בשעת אכילה. אלא שנחלקו ב' השיטות האם הם צריכים להיות רואים זה את זה כדי להשיג מעלה זו. ולכאורה זה הוא דין כעין מה שמצאנו בדברים שבקדושה שצריכים להיות יחד בפועל כדי ליחשב חבורת מנין ולעשות דברים שבקדושה.

ג. קיום של חבורת האכילה - שיטת הרא"ה

הרא"ה כתב פירוש חדש בשיטת אב"י. לשיטתו פשוט שאפילו **כדי לזמן** צריך השלישי לחזור למקום שאכל. וכתב וז"ל: "וקמ"ל [רב דימי] דלא פקע זמון מיניה אע"פ שיצא לו לשוק והניחם. אמר אב"י והוא דקרו ליה ועני פ' שלא הרחיק מהם כ"כ שאילו יקראו לו ישמע לקולם, שאילו הרחיק מהם כ"כ נתבטל צירופן וקביעותן ושוב אינן מזמנין מחמת צירופן הראשון, אפי' בא ויושב עמהם" עכ"ל. כלומר אב"י הגדיר עד מתי אפשר להתרחק בלי להפקיע החבורה - נמצא שלפי הרא"ה - לעומת רש"י והריטב"א - אב"י לא בא להגדיר באיזה מצב ניתן לעשות את מעשה הזימון, אלא בא להגדיר **עד מתי לא נאבדת לגמרי האפשרות לזמן**.

והנה יש לשאול על הרא"ה - אפילו אם השלישי התרחק למקום שלא יכול לענות - מ"מ אם הוא חוזר אח"כ, מדוע א"א לזמן, הרי שלשתם שוב מצורפים ביחד בחבורת זימון. וצ"ל דלא די בזה. אלא לפי הרא"ה **הצירוף לזימון צריך להיות המשך של הצירוף של אכילתם ביחד**. ואם נתבטל אותו צירוף של אכילה, א"א לזמן על סמך **צירוף חדש** לזימון.

ויש להוסיף שהרא"ה כתב עוד שאע"פ שכל עוד שיכול השלישי לענות לא בטל הצירוף, מ"מ בשביל לזמן בפועל צריך השלישי לחזור למקומו. וצריך ביאור בהלכה זו - כלומר אם לא בטל הצירוף, למה לא די בזה כדי לזמן. והיה נראה לומר שהרא"ה חולק על רש"י והריטב"א בנוגע ל'מעשה הזימון בצירוף' ומקפיד שכולם יהיו באותו מקום, ולא די בענייה מרחוק כמו לרש"י או בהסכמה מפורשת כמו להריטב"א. אבל א"כ נמצא דאיכא עוד נקודת מחלוקת בין הרא"ה ושאר הראשונים חוץ ממה שחידש הרא"ה שאם כבר התרחק מהם שיעור מסוים נאבד הזימון.

השומע, ומה מקרא זה חסר. ואולי יש ליישב שאפילו לצד השני של החזו"א - צ"ל דאה"נ השומע מקבל את דברי המבדק - אבל מ"מ הם נקלטים במקום שמיעתו, ונמצא שגם השומע הוא חלק מגוף הברכה (ע"י שמיעתו) וא"כ הברכה נשלמת רק במקום שמיעתו.

⁹¹ ועי' חבורה ז" סוף הערה 14. ועי' חבורה כ"ט סוף הערה 2.

וכדי לא להרבות במחלוקת, יש מקום לחדש דרך אחרת בהבנת הרא"ה, והיינו ש"ל דהקפדת הרא"ה שהשלישי יחזור למקומו נובעת מעצם הצורך שיתקיים הצירוף של חבורת האכילה, כדבריו הנ"ל, והכל יסוד א'. והכוונה בזה שאע"פ שעוד לא בטל הצירוף, מ"מ הוא **נחלש** משום שס"ס אינו נמצא במקום הקביעות. וביאור הדברים שהרי אם הוא ממשיך ללכת, עוד מעט יתבטל הצירוף, וכנ"ל. וא"כ דרגת הצירוף כבר נחלשה. ואע"פ שאינו בטל, מ"מ א"א לזמן עד שהוא יחזור ויחזק שוב את הצירוף. [ולפי זה, הראשונים שלא הצריכוהו לחזור למקומן – אזלי לשיטתייהו דלא חסר בקביעות כלל ע"י שיצא ואפילו נתרחק. ולא בעינן אלא שמעשה הזימון יעשה בצירוף, וזה מהני גם ממקומו].

עכ"פ למדנו כאן הלכתא חדשה של הרא"ה דבעינן קיום של **חבורת האכילה** כדי לזמן.

במה נחלקו הראשונים

והנה יש לדון במה נחלקו הרא"ה ושאר הראשונים, שלא פירשו את דברי אב"י באופן זה. והיינו שבאמת קשה לומר שהם חולקים על יסודו של הרא"ה וסוברים שלא צריך כלל קיום של חבורת האכילה עד שעת זימון, שהרי כל המחייב של הזימון הוא חבורת האכילה – 'שלשה שאכלו כאחת'. אלא שמא י"ל שהריטב"א סובר שע"י אלו רואים את אלו, ממשיכים את צירוף האכילה. אלא דקשה לומר כן, דא"כ ברגע שמפסיקים לראות א' את השני אפילו לזמן מועט, אז יתבטל הצירוף ומעתה לא יוכלו לזמן (וכמו שהוכחנו מקודם ברא"ה). וזו לא שמענו כלל בדעת הריטב"א.

אלא צריך לומר פשוט אחר בדעת הריטב"א. לעולם הוא מסכים ליסודו של הרא"ה דבעינן שחבורת האכילה תתקיים עד הזימון, אלא דס"ל שלאחר שחבורת האכילה פעלה בשעתה להחיל חובה לזמן, אע"פ שאח"כ - כשעזב הוא - בטל אותו צירוף, חיוב הזימון שכבר חל ע"י אותו צירוף לא נפקע. כלומר אמנם בעינן צירוף להחיל חובת הזימון, אבל אחר שחל החיוב, לא בעינן עוד את מעלת הקביעות בפועל כדי להמשיך את חובת הזימון. אבל מ"מ עדיין צריך תורת חבורה בשעת הזימון בשביל עצם מעשה הזימון, כעין דבר שבקדושה, כמו שראינו לעיל. וזה נעשה לפי הריטב"א ע"י אלו רואים את אלו. ולכן אם לבינתיים הפסיקו לראות אלו את אלו קודם עשיית הזימון, לית לן בה.

והדעה שהביא המאירי שלא צריך אלו רואים את אלו סובר דאין שום גריעותא בזה שהחבורה לא נמצאים בפועל ביחד בשעת הזימון, ועל אף שלא רואים אחד את השני. והטעם בזה שבאמת עדיין קיימת חבורת האכילה בכה"ג. והיינו שאין אנו צריכים לומר ד'כיון שחל חובת זימון תו לא פקע' - שלפי שיטה זו לא מצאנו שום דין לקבץ את המזמנים עוד פעם. ואולי אפשר לומר בטעם הדבר דלא חסר כלל בחבורתם אפילו בשאינם נמצאים ביחד,⁹² ומשום דמאחר דבשעת אכילה נתחברו ביחד, א"כ גם אם אח"כ יעזוב אחד מהם, אבל עדיין שייך הוא לחבורה ההיא שאכלו ביחד, ונמצא דלענין **אותה אכילה** לעולם נשארים בחבורה. ומ"מ לכר"ע עדיין נשאר מקום לדון איך **מעשה הזימון** נעשה בצירוף. ובזה נחלקו רש"י והריטב"א כמבואר לעיל.

לסיכום, נמצאנו למדים כמה כללים בצירוף לזימון: א. דבעינן דכל הג' ישתייכו למעשה הזימון. ב. שיהא להם תורת חבורה בשעת הזימון (וכעין דבר שבקדושה). ג. בעינן שתורת הקביעות של אכילה תימשך עד שעת הזימון כדי שימשך המחייב לזמן.

⁹² משא"כ לדרכו של הריטב"א שצריך אלו רואין את אלו – הרי הוא מחייב שיתקבצו עוד פעם (אם הפסיקו לראות אלו את אלו), משמע דהפסדנו (לפחות בפועל) את חבורת האכילה.

שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד

בדף מ"ה: איתא: "אמר רבא הא מילתא אמריתא אנא ואיתמרה משמיה דרבי זירא כוותי: שלשה שאכלו כאחת אחד מפסיק לשנים ואין שנים מפסיקין לאחד. ולא. והא רב פפא אפסיק ליה לאבא מר בריה איהו וחד. שאני רב פפא דלפנים משורת הדין הוא דעבד" ע"כ.

שיטת רש"י

רש"י (ד"ה אחד מפסיק) מפרש בדין אחד מפסיק לשנים שבאמת אין חיוב על האחד להפסיק אלא שדרך ארץ להפסיק ולא להכריח את השנים להמתין. ולכאורה הפשט הוא שמכיון שהיחיד עדיין אינו חייב בפועל לזמן, כי עוד לא גמר לאכול, אין סיבה לחייב אותו לזמן עכשיו. ולפ"ז יוצא שבדין אין שנים מפסיקין לאחד, אין אפילו ענין דרך ארץ שיפסיקו השנים כדי למנוע את השלישי מלהמתין.⁹³

שיטת שאר הראשונים

אולם בשאר הראשונים מצאנו שהאחד חייב להפסיק לשנים. מיהו לכאורה איכא מחלוקת ביניהם איך הגיעו לדין זה, וממחלוקת זו יתכן שיצאו נפק"מ למעשה:

א. שיטת הרשב"א

הרשב"א (ד"ה אחד מפסיק לשנים) כתב וז"ל: "נראה דהכי פירושו - אחד מפסיק על כרחו לשנים ועונה עמהם, ואפילו לא רצה להפסיק הן מזמנין עליו בין עונה בין אין עונה כל שהוא עומד שם. אבל שנים אין מפסיקין לאחד - אין חייבין להפסיק, והלכך אין חיוב זימון חל עד שיתרצו להפסיק ולברך, ואם לא רצו להפסיק וזימן הוא עליהם לא עשה ולא כלום. והלכך אם לא רצו להפסיק, אף הוא אינו רשאי לברך ולצאת לשוק עד שעה שיגמרו השנים וזימן עמהם, שהרי כבר נתחייב הוא בזימון והיאך יברך בלא זימון" עכ"ל.

בתחילת דברי הרשב"א, נראה שיש ב' נקודות - קודם כל יש דין שהשנים יכולים לחייב את השלישי לזמן. וזהו פירוש דברי רבא. ואח"כ הרשב"א עצמו דן ('ואפילו לא רצה וכו') האם למעשה השלישי צריך לענות כדי שהזימון יתקיים. ומסיק הרשב"א דהזימון יתקיים אפילו אם השלישי אינו עונה עמהם.

נמצא שלפי הרשב"א בדין אחד מפסיק לשנים, יש לשנים כוח להפסיק את השלישי ולחייב אותו לזמן. אבל לא נתפרש להדיא בדבריו מהו טעם הדבר. ועוד צריך להבין שמיד אח"כ הרשב"א מביא שיטת רב האי גאון לגבי דין אין שנים מפסיקין לאחד וז"ל: "אבל ראיתי לרב האי גאון ז"ל שכתב אם בקש אחד מהן לצאת אין השנים מפסיקין סעודתן ומזמנין עמו אבל הוא מברך לעצמו בלא זימון ויוצא והם גומרין סעודתן. וצריכא עיונא" עכ"ל. והיינו נחלקו הרשב"א ורב האי גאון האם השלישי רשאי לברך לעצמו ולצאת. וצריך ביאור במה נחלקו.

והנה המעיין בדברי תרבי"י (דף ל"ג סוף עמ' א' בדפי הר"ף ד"ה ואין שנים וכו') יראה פתח להבנת דברי הרשב"א כלפי אחד מפסיק לשנים, וגם להבנת מחלוקת הרשב"א ורב האי גאון לגבי שנים אין מפסיקין לאחד, שכתבו וז"ל: "...אבל האחד חייב להפסיק בעבור השנים... ולקמן בסוף הדין פירקין מפרש שאם האחד קדם וברך אחר שיגמרו מלאכול שיזמנו השנים עמו ויצאו אותם השנים ידי זימון, דכיון שהוא יחיד בטיל הוא לגבי השנים" עכ"ל. הנה תרבי"י הראו מקום לגמ' בדף נ. דאיתא שם: "אמר רבה תוספאה הני שלשה דכרכי רפתא בהדי הדדי וקדים חד מיניהו ובריק לדעתיה. אינון נפיק בזמון ידיה איהו לא נפיק בזמון ידיהו לפי שאין זמון למפרע" ע"כ. והנה צריך תלמוד להבין ולהגדיר את הדין התם בדף נ.,

⁹³ ועיי' עוד מש"כ על דברי רש"י בחבורה מ"ד (הערה 2)

שלפום ריהטא השלישי אינו מחויב בזימון דהא כבר בירך ברהמ"ז, ובכ"ז יכול להצטרף כדי לסייע להם לצאת יד"ח.⁹⁴ אבל לעניינו למדו תרב"י שאותו דין בדף נ. מיוסד על 'ביטול של השלישי'. והם מדמים את דינא דהתם לדינא דהכא דאחד מפסיק לשנים. ונחזור לדבריהם בהמשך.

ועוד צריך להקדים שבחבורה א' למדנו ב' דרכים בהבנת דברי הירושלמי ע"פ התוס' בריש פירקין כלפי הסתירה בין המשניות בדף מ"ה. ובדף נ. - דהיינו בדף מ"ה. משמע שצריך להמתין ולזמן ('חייבין לזמן'), ואילו בדף נ. ('אינן רשאיין ליחלק') משמע שלא צריך להמתין:

א. לפי המ"ב (סימן קצ"ג ס"ק י"ט) מבואר שאם לא התחילו ולא גמרו לאכול ביחד, ליכא חובת זימון כלל. מיהו אם התחילו לאכול ביחד, כולם חייבין לזמן ולכן כל א' חייב להמתין לשני כדי לקיים חובת זימון ('חייבין לזמן'). ולשיטה זו, מה שנתחדש במשנה בדף נ. הוא שגם כאשר לא התחילו ביחד, עדיין חל עליהם חובת זימון אם גמרו לאכול **ביחד** ('אינן רשאיין ליחלק').

ב. אולם הצענו דרך אחרת, דלעולם לפי התוס' אין הירושלמי מקשה סתירה **מתי** חל החיוב (כמו המ"ב) אלא **מה** היא חומרת החיוב. ועל זה תירץ הירושלמי שמידת החיוב תלויה באופן של הצירוף. שאם הצטרפו ואכלו ביחד בתחילת הסעודה אז חלה חובת זימון במלואה ('חייבין לזמן'), ואז צריך להמתין. אבל אם הצטרפו לאחר אכילת כזית (דהיינו לאחר תחילת הסעודה) אז חל עליהם החיוב הקלוש ('אינן רשאיין ליחלק') - שחובת הזימון אינה מחייבת אותם לזמן ביחד 'בכל מקרה', אלא שאם יארע בסוף שיזדמן להם אפשרות לברך ביחד, אז עליהם לזמן.

והבאנו שם נפק"מ בין הדרכים, וגם הבאנו ראיות לדרכינו. וא' מהראיות היתה מדברי הט"ז בסימן ר' (ס"ק א'). שבדין אין שנים מפסיקין לאחד, הקשה הבית יוסף על שיטת רב האי גאון איך יתכן שהשלישי יכול לברך לעצמו ולצאת - כיון שהוא אכל עם השנים, לכאורה מחויב הוא בזימון. ועל זה תירץ הב"י וז"ל: "ולע"ד נראה שהגאון לא איירי אלא כשהדבר נחוץ לו לצאת ואי אפשר לו להתעכב, אבל היכא דאפשר לו להתעכב גם לדברי הגאון אינו רשאי לברך ולצאת לשוק עד שיגמרו השנים ויזמן עמהם" עכ"ל. אולם הט"ז חולק על הבית יוסף ומביא תירוץ אחר וז"ל: "ולפי מ"ש בסימן קצ"ג בשם התוס' דאם התחיל אחד קודם לחבירו אע"פ שאכלו אח"כ ביחד א"צ להמתין על המאוחר בשביל הזימון נוכל ג"כ לומר דמייירי באופן זה שהאחד התחיל בכזית תחילה" עכ"ל. והנה למתבונן בדברי הט"ז, קשה להבינם לפי דרכו של המ"ב - שהרי אם מדובר (כדברי הט"ז) במקרה שלא אכלו ביחד לא בתחילה ולא בסוף - הרי פשוט שאין כאן חובת זימון, שהרי לא היתה כאן אכילה המחייבת - וא"כ למה צריכה הגמרא לחדש דין חדש של 'שנים אין מפסיקים לאחד' - הרי לא היה כאן שום צירוף המחייב. וה"ה בדין של א' מפסיק לב' - אם איירי שלא התחילו או גמרו ביחד, והשנים גמרו לפני השלישי, למה באמת נפסק שא' מפסיק לשנים - הרי לפי המ"ב ליכא אכילה המחייבת. אולם לדרכינו אפשר להבין את דברי הט"ז - שאפילו כאשר לא התחילו ולא גמרו לאכול ביחד, מ"מ אם אכלו כזית ביחד באמצע, נולד אצלם חיוב זימון - אלא שלא נולד אלא החיוב הקלוש של 'אינן רשאיין ליחלק'. ועל פי זה כתב הט"ז ליישב את דברי רב האי גאון.

ועל פי הנ"ל, יחד עם דברי תרב"י (ביטול השלישי אצל השנים), נוכל להציע ב' דרכים איך להבין המחלוקת בין הרשב"א ורב האי גאון וגם את דברי הרשב"א בדין א' מפסיק לשנים. ונבאר:

דרך להבין לפי המשנה ברורה

א. דין אחד מפסיק לשנים ושנים אין מפסיקין לאחד - לפי המ"ב

לפי מש"כ לעיל, מובן היטב שבסימן ר', כאשר הש"ע מביא ופוסק כדברי הרשב"א (בדין א' מפסיק לשנים), המ"ב לשיטתו מעמיד שלא כדברי הט"ז. אלא כתב הוא (ס"ק א') וז"ל: "**שהתחילו לאכול כאחד**, וגמרו שנים מהם תחילה ורוצים לברך ברהמ"ז" עכ"ל. ולפי זה ברור איך המ"ב יבין את דברי הרשב"א בפירושו לדין א' מפסיק לשנים. הרי כיון שהתחילו לאכול ביחד, כבר חל עליהם חיוב זימון - 'חייבין לזמן' - וכתולדה מזו צריך כל א' להמתין לשאר החבורה. ובאמת הא דאמרין

⁹⁴ ועיי' היטב בחבורה י"ב דנבאר את זה על נכון בע"ה.

שכבר חל עליהם דין זימון אע"פ שעוד לא גמרו שלשתם, מפורש הכא בדברי הרשב"א עצמו בפירושו של הדין שנים אין מפסיקין לאחד. שהרי מצד אחד כתב דאין זימון חל עד שיתרצו השנים, משמע שאין חיוב זימון חל עדיין כלל. אבל אח"כ כתב שהשלישי כבר נתחייב בזימון ולא יכול לברך ולצאת. אלא הפשט הוא – לפי דרך זה – שהשלישי, כמו שאר החבורה, כבר מחויב בזימון. אלא שכל עוד שלא גמרו כולם לאכול, לא חל החיוב לזמן בפועל. ולכן בדין שנים אין מפסיקין לאחד, אע"פ שכבר חל על כולם דין זה שצריכים לזמן, על השנים עוד לא חל החיוב לזמן בפועל (עי' מ"ב שם ס"ק ד') כיון שעוד לא גמרו לאכול. וממילא צריך השלישי לחכות לשנים עד שגם הם יתחייבו לזמן בפועל. ולכן בדין א' מפסיק לשנים, מכיון שהשלישי עוד לא גמר, סד"א דמשום הכי אינו חייב לזמן בפועל כעת וצריכים השנים לחכות לו, קמ"ל שמכיון שלשנים שכבר גמרו יש להם דין לזמן כעת, משום שהם רוב החבורה, השלישי בטיל להם, כלשון תרבי' שהבאנו לעיל, והם אינם צריכים להמתין לו, אלא אדרבה – חייב הוא למנוע אותם מלהמתין וצריך הוא לזמן כעת. ובנוסף אחר, יכולים הם לומר לו 'כיון שאנחנו הרוב, אל תחייבנו להמתין לך, אלא חייב אתה לזמן כעת'.

ב. הבנת המחלוקת בין הרשב"א ורב האי גאון בדין שנים אין מפסיקין לאחד - לפי המ"ב

ולפי המ"ב, במחלוקת הרשב"א ורב האי גאון בדין שנים אין מפסיקין לאחד, לפום ריהטא, הצדק עם הרשב"א. שמכיון שצ"ל שהתחילו לאכול ביחד (דאל"כ ליכא חובת זימון כלל לפי המ"ב), חל על כולם חובת זימון שמחייבת בהמתנה, א"כ איך השלישי יכול לברך לעצמו ולצאת. ולכן המ"ב לשיטתו מוכרח להבין את דברי רב האי גאון על פי הבית יוסף דאירי שהענין נחוק וכו' – ועי' בפמ"ג (מש"ז ס"ק א') שכוונת הב"י היא שאע"פ שהתחילו ביחד, מ"מ רב האי גאון התיר לשלישי לצאת כאשר הענין נחוק וכו'. ובאמת המ"ב עצמו מביא את הבנה זו ברב האי גאון בס"ק ה'. ונראה עוד בזה ג"כ בהמשך.

ג. סיכום הסוגיא לפי המ"ב

נמצאנו למדים שלפי המ"ב, הגמ' איירי שהתחילו כולם לאכול ביחד, ועל כולם כבר חל חובת זימון שמחייבת גם בהמתנה, ובדין אחד מפסיק לשנים, הפירוש הוא שמכיון שהשלישי בטל לרוב הזימון (ע"פ תרבי') אין הם צריכים להמתין לו, אלא יכולים להכריח אותו לזמן כעת. ובדין שנים אין מפסיקין לאחד, אין השלישי יכול לחייב אותם להפסיק, ואדרבה עליו להמתין – אלא שנחלקו הרשב"א ורב האי גאון האם יכול הוא ליפטר מחובתו ולברך לעצמו כאשר מיירי בענין נחוק וכו'.

ד. דרך להבין לפי הט"ז

א. שיטת רב האי גאון - לפי הט"ז

אולם לפי דרכינו בתוס' בחבורה א', על פי הראיות שהבאנו מדברי הט"ז, יש ללמוד פשט אחר בסוגיא דידן בשני חלקי הסוגיא, דהיינו בין בגדר דין א' מפסיק לשנים, ובין במחלוקת הרשב"א ורב האי גאון בדין שנים אין מפסיקין לאחד. ונתחיל בהסבר שיטת רב האי גאון: הנה הבאנו לעיל שלפי הט"ז, רב האי גאון מפרש שהתחיל א' בכזית תחילה. דהיינו שלא התחילו לאכול ביחד, מ"מ כיון שאכלו ביחד אח"כ באמצע סעודתם, חל עליהם החיוב הקלוש דאם יארע דבסוף יזדמן להם אפשרות לזמן ביחד, אז חייבין לזמן. ולפי זה, יש להקשות דכיון שבא' מפסיק לשנים, גמרו השנים קודם השלישי, למה חייב השלישי להפסיק – הרי אצלו אין זה סוף הסעודה, ולכאורה יכול הוא לומר להם שהוא אינו מחויב לזמן, וצריכים הם לברך לעצמם ולצאת. ועל זה קמ"ל הסוגיא שכיון שסו"ס אפילו על השלישי רמא דין זימון כלשהו ('אינן רשאים ליחלק') והרי הוא רק מיעוט החבורה, ובטל הוא אצל השנים (כלשון תרבי'), יכולים השנים לגרור אותו אחריהם, ובגדר רובו ככולו, דנחשב כאילו גמרו כל בני החבורה, וא"כ חייב הוא לזמן כעת, דזהו דינו – דאם יארע דיגמרו ביחד, אז חייבין לזמן. ולפי זה, דברי רב האי גאון בשנים אין מפסיקין לאחד ניתנים להבין באופן פשוט, ובלי אוקימתא והוראת שעה (לעומת הבית יוסף). כלומר, מצד אחד אע"פ שיש על כולם דין זימון (הקלוש), מ"מ מכיון שהשלישי הוא רק מיעוט הזימון, השנים אינם בטלים אצלו, ואינו יכול לגרור אותם כאילו גמרו גם הם ולהביא אותם לחובת זימון בפועל. ומצד שני, כיון שלמעשה גמר את אכילתו קודם להם, אין כאן חובת זימון ואין מה לעכב אותו מלברך לעצמו ולצאת.

ג. מחלוקת בין המ"ב והט"ז בשיטת רב האי גאון כלפי דברי תרבי' דלעיל

למתבונן, מצאנו סמך בדין א' מפסיק לשנים מדברי תרבי"ב בין לפי המ"ב ובין לפי הט"ז (בשיטת רב האי גאון). אולם יש חילוק בגדר הדברים, ובתרת: א. הרי 'במצב הנוכחי', דהיינו לאחר שהשנים גמרו והשלישי עוד לא גמר, יש חילוק גדול בין הראשונים האלו לענין מה חסר לפנינו. דהיינו לפי המ"ב, כיון שהתחילו שלשתם לאכול ביחד, החיוב לזמן כבר חל על כולם, אלא דרך על השנים חל כבר החיוב לזמן בפועל כעת. וסד"א דבעו אותם שנים להמתין לשלישי. א"כ נמצא דמעולם הזימון לא עמד בספק כלל וכלל, אלא בה"א השנים 'תפוסים במצבם' וצריכים לחכות עד שיגמור השלישי. אולם לפי הט"ז, כיון שלא התחילו שלשתם לאכול ביחד, סד"א שלא יתחייב אף אחד בזימון כלל, שהרי גם לא גמרו ביחד, וא"כ אין אף אחד 'תפוס' כלל, וסד"א דיכולים השנים לברך לעצמם בלי זימון ולצאת (וכמו שר"ב שר"ב) האזימון פוסק בדין שנים אין מפסיקין (לאחד). ב. וכתולדה מזו, יצא חילוק איך למסקנה מועיל הגדר שמצאנו בתרבי"ב. לפי המ"ב מכיון שלא צריך אלא למנוע את השלישי מלהכריח את השנים 'התפוסים' מלהמתין לו, לא מהני סברת 'בטיל הוא וכו' אלא אך ורק לזרז את החיוב הקיים לצאת לפועל ולא יכול השלישי להכריח אותם להמתין. משא"כ לפי הט"ז, הביטול מועיל שבאמת בסוף יתקיים כאן זימון, שע"י זה שהשלישי נגרר אחר השנים, מעתה מוכרחים כולם לזמן, ונתחדש שנהפך דינם להיות מחוייבים בזימון וד"ק.⁹⁵

ד. הבנת המחלוקת בין הרשב"א לרב האי גאון בדין שנים אין מפסיקין לאחד לפי הט"ז

והנה לפי הט"ז, צריך לפרש במה נחלקו הרשב"א ורב האי גאון. שאם הט"ז הבין שלפי רב האי גאון איירי הסוגיא בלא התחילו כולם לאכול ביחד, צ"ל שגם הרשב"א הבין כך – שאינו משמע כלל שנחלקו במה איירי הסוגיא. ואעפ"כ, נקט הרשב"א שבדין שנים אין מפסיקין לאחד, אסור לשלישי לברך לעצמו ולצאת. ואמאי, הרי כתבנו לעיל שאם אין חל אלא הדין הקלוש (דאם יארע דבסוף יזדמן להם אפשרות לברך ביחד אז צריכים הם לזמן) פשיטא דיכול השלישי לברך לעצמו ולצאת, וכדברי רב האי גאון. וא"כ מדוע הקפיד הרשב"א.

ונראה לומר חידוש גדול – שמכאן משמע שהרשב"א חולק על יסוד התוס' בריש פירקין, ולדידיה אין ב' דרגות שונות של חובת זימון. ואפילו אם לא התחילו ביחד, אם רק אכלו ביחד באמצע, רמ"א עליהו חובת זימון במלואה, וכתולדה מזה חייב כל א' להמתין לשני.⁹⁶ וא"כ בדין שנים אין מפסיקין לאחד, אין השלישי יכול לברך לעצמו ולצאת, שיש עליו חובת זימון המחייבתו בהמתנה, והרי אינו אלא מיעוט הזימון ולכן אין השנים בטלים לגביה ואין לו עצה אלא להמתין. ולפי זה, בדין א' מפסיק לשנים, הט"ז יבין בדעת הרשב"א שהטעם שאחד מפסיק לשנים הוא דאל"כ מחוייבים הם להמתין לו, ולכן יכולים השנים (שהם רוב החבורה) לדרוש מהשלישי לא להכריח אותם להמתין. [וזה כדרך המ"ב - בין לרב האי בין לרשב"א].⁹⁷

ה. סיכום הסוגיא לפי הט"ז

אם כנים הדברים, נמצא שלפי הט"ז איכא מחלוקת יסודית בין הרשב"א ורב האי גאון האם איכא דרגות שונות של חובת זימון,⁹⁸ דהיינו האם יש ב' דרגות – א. חיוב זימון גמור שבכחו לחייב להמתין וב. חיוב זימון קלוש שאינו מוליד חובת המתנה אלא דאם יארע וכו'. לפי רב האי גאון איכא ב' דרגות אבל לפי הרשב"א אין לנו אלא הדרגה הראשונה (חיוב זימון גמור). וכתולדה מזו יצא נפק"מ ביכולת של השלישי בדין שנים אין מפסיקין לאחד לברך לעצמו ולצאת – לפי רב האי גאון

⁹⁵ והגדר כמו שכתבנו לעיל בפנים שזה עצמו שחל עליהם הדין דאם יארע דיזדמן וכו' מספיק להוליד את הכח לגרור את השלישי אחרי השנים למען קיום חיוב זימון, כי סו"ס חיוב קלוש כבר איתא קמן.

⁹⁶ ועי' ברשב"א בדף נ. כאשר מביא את הירושלמי שאינו מחלק בין דרגות של חיוב (ודלא כהתוס' בריש פירקין) אלא נראה שלומד כדרכו של תרבי"ב ע"ש.

⁹⁷ אלא שהמ"ב איירי בהתחילו לאכול כולם ביחד, וכו"ל. ולפי מש"כ בדעת הרשב"א על פי הט"ז, אין נפק"מ אם התחילו ביחד או לא.

⁹⁸ אשר תלויות במידת צירופם.

פשיטא דמותר, ולפי הרשב"א פשיטא דאסור. ועוד יצא נפק"מ בהבנת גדר הדין אחד מפסיק לשנים שלפי רב האי גאון נתחדש דאיכא כח לגרור את השלישי ולהכריח אותו לזמן, משא"כ לרשב"א לא בעינן אלא לזרז אותו לזמן כעת. אולם לפי דרכו של המ"ב, אין מחלוקת יסודית בין הרשב"א ורב האי גאון – ולא נחלקו אלא סביב חידושו של הבית יוסף. וגם אין שינוי ביניהם בגדר הדין דאחד מפסיק לשנים, ושניהם ילמדו דרך הרשב"א לפי הט"ז – כלומר שיש כאן חיוב גמור (משום שלפי המ"ב התחילו לאכול ביחד) ולא בעינן אלא לזרז אותו לזמן כעת ודר"ק.

שיטת הראב"ד

עכ"פ נמצא לפי כל הנ"ל שבדין א' מפסיק לשנים, בין לפי הט"ז בין לפי המ"ב, הרשב"א בא לדון אך ורק איך השנים יכולים לחייב את השלישי בזימון. ופירש שהחיוב של האחד להפסיק על כרחו הוי משום **לתא דידהו**. ובאמת הרשב"א לעולם לא דיבר כלל על השאלה של חובת השלישי עצמו (דהיינו אם כדי לקיים את חיובו צריך להפסיק או לא).⁹⁹

והנה הראב"ד (מובא ברא"ש סימן ז') כתב וז"ל: "לכאורה משמע דאם לא היה פוסק לא היו מזמנין עליו, ולא היא **אלא הם מזמנין עליו** אע"ג דדעתו לאכול אבל [שהוא] צריך להפסיק כדי שיצא עמהן ידי זימון שכבר נתחייב בו" עכ"ל. לכאורה הראב"ד בא לשלול הבנה בגמ' דאיירי בצורך של השלישי להפסיק משום **לתא דהשנים**. אלא הוא מפרש דהגמרא איירי בחיוב של השלישי **להפסיק** כדי לקיים את חיובו. והמעדני יום טוב (אות א') הבין כך את דברי הראב"ד וז"ל: "כלומר הא דקתני פוסק, **משום ידיה** קתני לה שהוא צריך שיפסיק כדי שיצא הוא עמהן ידי זימון" עכ"ל.

וזה דלא כדברי הרשב"א הנ"ל שפירש שהגמ' איירי בחיוב השלישי להפסיק משום **לתא דהשנים**. א"כ נמצא לפי הראב"ד שהגמ' דנה בשאלה שהרשב"א עצמו לא נגע בה כלל.

האם איכא מחלוקת בין הראב"ד להרשב"א

[והנה חשוב להדגיש - בהעמדת הפשט - שמבואר להדיא בהמשך הפרק (בסוגיא דלהיכן הוא חוזר בדף מ"ו): שבדין א' מפסיק לשנים לפי הראב"ד (הובאו דבריו ברא"ש סימן י"ב) נחשב שהשלישי שהפסיק על כרחו **כבר התחיל בברהמ"ז** – משא"כ לשאר הראשונים שאינו אלא ממתין עד סוף הזימון, ויכול להמשיך לאכול אח"כ. עי' היטב לקמן בחבורה ט"ו מש"כ באריכות בביאור מחלוקת זו. ובאמת דבר זה כבר נרמז בלשון הראב"ד כאן, שהרי כתב שהם מזמנין עליו "אע"ג דדעתו לאכול" – וזהו התרגום של 'אינו מפסיק', הא 'מפסיק' מדויק שהתרגום שלו הוא **שאינ דעתו לאכול** - אלא גומר לאכול ומבדך ברהמ"ז, וכדבריו לקמן בדף מ"ו:].

ועתה יש לברר האם יש מחלוקת בין הרשב"א לראב"ד. בעצם אין הכרח לומר שנחלקו. אולם יש דיוקים דאיכא פלוגתא ביניהם מקודם – אם אין מחלוקת, יוצא שמה שלפי הרשב"א צריך גמרא מפורשת, לראב"ד הוי דבר פשוט - דהיינו ביטול השלישי אצל השנים. וה"ה איפכא - מה שלראב"ד הוי גמרא מפורשת - דהיינו חיוב של השלישי לקיים את חיובו - לרשב"א לא הוי גמרא, ואפילו הרשב"א עצמו לא דן בה כלל.

ועוד, לקמן בדף נ. – כלפי הדין דרבה תוספאה דקידם חד ובידך וכו' - כתב הראב"ד (הובא בריטב"א ד"ה אמר רבא הני תלתא) שבמקום שסיים היחיד קודם, אם אותו יחיד קידם **וזימן** ובידך, לא כלום הוא, משום "שאינ הזימון נמסר לאחד לא בלשון נבדך ולא בלשון ברכך" עכ"ל. והגע בעצמך – הרי הרשב"א אצלינו דן באותה שאלה וכתב דבכה"ג פשוט דלא מועיל – "לא עשה ולא כלום". ואילו הראב"ד טרח להמציא יסוד חדש של 'אין הזימון נמסר לאחד'.

ועל פי דיוקים אלו ועל פי דברי המעדני י"ט לעיל, יש להציע בדעת הראב"ד דרך חדשה בענין, ויצא מזה יסוד גדול וכמה נפק"מ בעניני הזימון:

⁹⁹ אפילו אח"כ כאשר הרשב"א עצמו דן על השאלה האם השלישי צריך לענות אין זה מצד קיום חובת השלישי אלא משום קיום הזימון באופן כללי. ועי' במ"ב (סימן ר' ס"ק ג') דבכה"ג פשוט דאם השלישי לא ענה, אינו יוצא יד"ח (וכך מבואר בלשון הרא"ש בסוגיאין).

הרי הראב"ד עצמו כתב שאפילו בלי שהשלישי יפסיק, הם יכולים לזמן עליו, ולפי המעדני י"ט (בדעת הראב"ד) דין זה פשוט הוא ולא נצרך הש"ס להשיענו כן. ונראה לומר דאיכא כאן יסוד חדש, שהשנים יכולים לזמן ולקיים את חובתם בזימון אע"פ שהשלישי ממשיך בשלו ואינו מפסיק כלל – אם רק נמצא השלישי שם בשעת הזימון, ודי בזה שיש על שלשתם דין זימון ביחד לאפשר את השנים לקיים את מצות זימון דידהו, בלי הסיוע של השלישי.¹⁰⁰ ולא צריך 'לבטל' את השלישי או 'לגרר' אותו אחר השנים כדי לעשות דבר זה.¹⁰¹ זה היה פשוט, לפני 'התחלת הסוגיא'.¹⁰² אבל הסוגיא איירי בשאלה נוספת – האם במקום שהחליטו השנים לזמן, מה על השלישי לעשות. היתה ה"א שיכול הוא להמשיך בשלו כאשר מזמנים השנים, ובאמת הוא לא יקיים מצות זימון, ויפסיד בזה הזימון לעצמו. קמ"ל הסוגיא שחייב הוא להפסיק ולקיים את חובתו בזימון. ואע"פ שהזימון יכול להתקיים בלעדי קיום חובתו וכנ"ל, מ"מ חייב הוא להפסיק. ואם תשאל מדוע באמת הוא חייב להפסיק כדי לקיים את חובתו, לכאורה יש לתרץ על פי מש"כ תרבי"י (שלמדנו לעיל) שסו"ס בטל הוא אצל השנים וחייב הוא לקיים את חובתו כאשר הם מקיימים את חובתם. [אלא שלפי הראב"ד הביטול לא נצרך לענין קיום מצות זימון של שאר החבורה וכנ"ל בדעת הרשב"א – אלא מועיל כדי לחייבו לזמן כעת].¹⁰³

ולפי זה מובן ג"כ דברי הראב"ד שהביא הריטב"א בדף נ. (ד"ה אמר רבא הני תלתא) – שטרח לכתוב שבמקום שקידם א' וזימן ובירך, אין תוקף לזימון שלו, משום "שאינן הזימון נמסר לאחד לא בלשון נברך ולא בלשון ברכו" עכ"ל. שהרי כשם ששנים יכולים לזמן על היחיד אפילו אם אותו שלישי אינו משתתף, ה"א שאע"פ שנפסק שאין שנים חייבים להפסיק לאחד, מ"מ אותו יחיד יכול לזמן על השנים, שסו"ס יש על כולם דין זימון. ולכן הוצרך הראב"ד להמציא יסוד חדש של 'אין הזימון נמסר ליחיד' דאין זה מועיל.¹⁰⁴ ויסוד חדש זה אינו נמצא בגמ', שהרי לפי הראב"ד אין הנידון בסוגיא כלפי היכולת לקדם ולזמן על אחרים (אלא הנידון הוא מה החיוב של אלו שאינם רוצים להפסיק) ודו"ק.

והנה כל זה דלא כהרשב"א. ונראה שהרשב"א חולק על הראב"ד ולית ליה המושג הזה של 'זימון של אחרים עליו' במקום שגם הוא לא נכלל 'במעשה הזימון'. וממילא כדי שיתקיים שום זימון מתוך חבורה זו, בעינן שהשלישי יפסיק. נמצא – כמו שדייקנו לעיל – שהשלישי צריך להפסיק משום לתא דידהו, וזה נושא הסוגיא דידן. [ואפילו אח"כ, כאשר הרשב"א עצמו דן על השאלה האם השלישי צריך לענות אין זה מצד קיום חובת השלישי אלא משום קיום הזימון באופן כללי]. והגדר הוא כמו שפירשנו לעיל, שהשלישי בטל אצל השנים וצריך הוא להפסיק כדי שהשנים יוכלו לקיים מצות זימון. ולפי זה מובן שלא היה לרשב"א ה"א שיכול האחד לקדם ולזמן כאשר גמר קודם השנים, שהרי מיעוט הוא ועוד דלית ליה יסודו של הראב"ד – אלא פשוט הוא דבכה"ג 'לא עשה ולא כלום'.

¹⁰⁰ עי' היטב מש"כ בהערה 5 בחבורה י"ב.

¹⁰¹ אולם אפשר שיש כאן צד לפקפק האם בכה"ג שמזמנין על היחיד אע"פ שאינו מפסיק – האם בכה"ג יש לשנים קיום של זימון של חובה או דלמא ישנם רק בקיום של זימון של רשות.

¹⁰² וכאן יש מקום להעיר דאם הסוגיא איירי שהתחילו כולם לאכול ביחד, כדברי המ"ב, וחלה חובת זימון במלואה, הוי יותר קל להבין שמכח חובה זו יכולים השנים לזמן על השלישי. אולם לפי הט"ז, הרי הוא מבין דאיירי בלא התחילו לאכול ביחד. אמנם לפי מה שבנינו בדעת הרשב"א (לפי הט"ז) שאע"פ שלא התחילו ביחד, מ"מ חלה חובת הזמון במלואה, דלית ליה דרכם של התוס' בריש פירקין, גם כן ניחא היטב יסוד הראב"ד שהרי אין נפק"מ בין התחילו ביחד ללא התחילו ביחד. אולם לפי רב האי גאון, אם איירי בלא התחילו לאכול ביחד, הרי לא חל עליהם אלא החיוב הקלוש דאם יארע דיגמרו ביחד אז חייבין לזמן. ממילא הוי מחודש יותר לומר שמ"מ פשוט הוא שיכולים השנים לזמן על השלישי, שהרי סו"ס הדין זימון שעליהם הוי קלוש טפי. ודו"ק.

¹⁰³ ועוד יש להעיר כאן שאולי דברי הראב"ד הם תחילת פתח להבנת הסוגיא בדף מ"ז: שארון ושבת יכולים להצטרף לזימון ג' ע"ש וגם את שיטת ריב"ל (שם) שאפשר לכלול (עכ"פ בזימון י') קטן המוטל בעריסה, אע"פ שאינו עונה לזימון. אלא דעדיין צ"ע, כי בדין הראב"ד לכאורה יש מעלה שהשלישי לכה"פ אכל פת ונתחייב מעיקרא בזימון.

¹⁰⁴ עי' היטב מש"כ לקמן בחבורה י"ב הערה 5 תוספת ביאור לה"א של הראב"ד.

ופשיטא לפי הנ"ל שכאשר השלישי מתרשל ואינו מפסיק איכא נפק"מ בין הדרכים. לפי הרשב"א לא יכולים השנים לזמן, ואילו לראב"ד יכולים השנים לזמן עליו. ויתכן דיוצא עוד נפק"מ בין הראב"ד והרשב"א במקום שד' אכלו ביחד ורצו ב' מהם לקדם ולזמן. והיינו שלפי הרשב"א אין כאן ב' כנגד א' (או רוב) ואין השנים שעוד לא גמרו בטלים לשנים שגמרו, וממילא יכולים אותם שנים שלא גמרו לעכב את השנים מלזמן. אולם לפי הראב"ד אע"פ שאין השנים שגמרו רוב הזימון, מ"מ יכולים הם לקדם ולזמן על השנים שלא גמרו, שהרי כאן ליכא למימרא דאין זימון נמסר ליחיד. מיהו הכא ל"א שהשנים שלא גמרו חייבים להפסיק משום לתא דעצמם, שהרי אינם המיעוט ואינם בטלים לגבי הראשונים ודר"ק.

הני שלשה דכרכי רפתא בהדי הדדי וקדים

חד מינייהו ובריק (דף נ.)

בדף נ. איתא: "אמר רבה תוספאה הני שלשה דכרכי רפתא בהדי הדדי וקדים חד מינייהו ובריק לדעתיה. אינון נפקין בזמן דידה. איהו לא נפיק בזמן דידהו, לפי שאין זמן למפרע" ע"כ.

הכלל דאין זימון למפרע

והנה נראה שהכלל שאין זימון למפרע הוא הקפדה בסדר העשייה. והיינו שהרוצה לצאת ידי חובתו בזימון צריך לעשותו בסדר מסוים – תחילה זימון ואח"כ ברהמ"ז. ואם טעה ובריק קודם, שוב אינו יכול לצאת יד"ח זימון. ויש להעיר מדוע אנו צריכים לחדש יסוד שאין זימון למפרע – הרי במקומות אחרים¹⁰⁵ ראינו שמעיקר חובת זימון הוא להתחבר יחד בברהמ"ז וא"כ לכאורה פשיטא דא"ל לקיים חובת זימון לאחר ברהמ"ז, שהרי כבר בירך, ואפילו בלי לחדש יסוד נוסף שאין זימון למפרע. וצע"ג.

ולכאורה יש ליישב שבזה גופא החידוש – דהיינו דאח"נ לעולם זימון עושה חיבור בברהמ"ז, וכאן הנידון הוא האם כדי לפעול על הברהמ"ז, הזימון צריך להיות לפניו או לא – דהיינו דסו"ס כאן הזימון של השלישי (שקדים ובריק) הוא בא בהדי הברהמ"ז שלו (אלא שהזימון בא לאחריה)¹⁰⁶ והו"א שזימון זה, אע"פ שבא לאחר ברהמ"ז דידה – מכיון שלכה"פ הוא בהדי אותה ברהמ"ז – יכול לחבר את ברהמ"ז דידה עם ברהמ"ז של השנים (שבאה לאחר הזימון דידהו), ויכול הוא לצאת ידי חובתו בזימון. קמ"ל יסוד זה שזימון לא יכול לפעול על ברהמ"ז שבאה לפניו. מיהו נתחדש ברבה תוספאה דזימון דידה (אע"פ שבא לאחר ברהמ"ז) יכול לסייע להם לחבר את ב' הברהמ"ז דידהו ביחד, ולכן 'אינון נפקין בזימון דידה' – דמ"מ שם מעשה זימון יש אצלו אע"פ שלא פעל לגבי הברהמ"ז של עצמו, וזה מהני לדידהו.

ב' דינים ברבה תוספאה

בעצם דברי רבה תוספאה נאמרו ב' דינים: א. עיקר דבריו שכאשר א' מתוך הג' בירך ברהמ"ז, מ"מ יכולים השנים לזמן עמו ולקיים חובתם. ב. מה שדייקו הראשונים (הובאו דבריהם לקמן) מתוך דברי רבה תוספאה שכאשר שנים מהם קדמו וברכו ברהמ"ז בלי זימון, השלישי שעוד לא בירך לא יכול לזמן יחד עם אותם שנים כדי לקיים את חובתו.¹⁰⁷ והנה נחלקו הראשונים בביאור שני הדינים:

שיטת הריטב"א

כלפי הדין הראשון שהם יכולים לזמן עמו אע"פ שהוא כבר בירך, הריטב"א (ד"ה אמר רבא הני תלתא) כתב וז"ל: "אינון נפקי בזימון דידה – דמ"מ מחויב בזימון הוא וצריך ואין לו תקנה. איהו לא נפיק בזימון דידהו – לפי שאין זימון למפרע" עכ"ל. והיינו שמצד אחד הוא לא יכול לקיים את חובתו, אבל מצד שני לא פקע מיניה חובת זימון. וכיון שהוא עדיין מחויב בעצם, לכן עדיין נשאר לפנינו חבורה לזימון, והוא יכול לסייע כדי שע"י חבורה זו תתקיים מצות זימון. ובאמת ראינו כעין

¹⁰⁵ עי' לעיל חבורה ד' בדעת התוס' ר"ד וחבורה ח' בדעת רש"י וחבורה י' בדעת המאירי. וקבענו מסמרים לזה מתוך דברי הביה"ל עי"ש. ועי' עוד לקמן חבורה ז"ז.

¹⁰⁶ עי' עוד חבורה כ"ז הערה 7 מש"כ בדעת הרשב"א בסוגיא דעלה של ירק.

¹⁰⁷ ועוד דנו בגוונא דקידם א' זימן ובריק – מה דין של אותו א' שזימן (האם קיים את חובתו) ומה עכשיו ניתן לשנים הנשארים לעשות (האם גם בכה"ג יכולים הם לזמן או האם קלקל אותם במה שעשה) – עי' לקמן.

זה בחבורה י"א בדברי הרשב"א על הגמרא בדף מ"ה: דבמקום שאחד מפסיק לשנים אפילו אם לא ענה, מ"מ הם מקיימים חובתם בזימון על ידו (כיון שהוא בכלל חבורת הזימון) – ועי' במ"ב (סימן ר' ס"ק ג') דהתם הוא לא קיים את חובתו.¹⁰⁸

כלפי הדין השני (דהיינו מה שדייקו הראשונים שאם קדמו שנים וברכו לעצמן שוב אין היחיד יכול לזמן עמהם) כתב הריטב"א וז"ל: "ויש אומרים שאם קדמו שנים וברכו לעצמן, שוב אין האחד יכול לזמן עליהם, שאין הזימון נמסר ליחיד. והיינו דנקיט דוקא דקדים חד, דאי לא לישמעין רבותא בתר" עכ"ל. והנה יש להקדים ולבאר את הה"א שאפילו בקדמו שנים וברכו, יכול הראשון לזמן עליהם אח"כ, ומשום הכי דנו הראשונים בשאלה זו. שהרי לכאורה אותם שנים עדיין מחויבים (אלא שאין להם תקנה, כלשון הריטב"א בדין קידם א' ובירך), וגם השלישי עוד לא בירך ולכן לא חל עליו דין אין זימון למפרע, וא"כ מ"ש מקידם א' ובירך – ואין ניתן לפרש את מה שנראה מדויק מהגמ' שבכה"ג היחיד לא יכול לזמן. ולכן הוצרך הריטב"א ליסוד חדש כדי לפרש את המסקנה – דא"א לעשות זימון עבור קיום של יחיד בלבד – שאין הזימון נמסר ליחיד."

ואח"כ מביא הריטב"א דין נוסף בשם הראב"ד וז"ל: "דבקדם חד וברך אפילו קדם ובירך בזימון עליהם, לא כלום הוא, שאין הזימון נמסר לאחד לא בלשון נברך ולא בלשון ברכו" עכ"ל. דהיינו באופן שקידם האחד זימון, ואחרים לא מברכים איתו, אין אנו אומרים שיצא היחיד חובת זימון שלו. וא"כ מאחר שחובת זימון עדיין נשארת על כל החבורה, יכולים השנים לזמן עליו, כמו בדין של רבה תוספאה (שהא' רק בירך ולא זימן). ולכאורה כוונת הריטב"א להביא מקור לכלל של אין זימון נמסר ליחיד (שעל סמך זה כתב הריטב"א דבקידם שנים וברכו לא יכול השלישי לזמן כנ"ל) – ומצא מקור לזה בדברי הראב"ד כלפי הדין דקידם חד וזימן ובירך.

ויש להדגיש שמה שמצא הריטב"א מקור לכלל של אין זימון נמסר וכו' הוא אכן שנוי במחלוקת הראשונים. שהרי למדנו בחבורה י"א מחלוקת בין הראב"ד והרשב"א האם איכא מושג של 'זימון האחרים עליו' ואפילו אם אותו אחד אינו מפסיק. שדייקנו מדברי הראב"ד התם דבדין 'אחד מפסיק לשנים' לא צריך לחידוש של ביטול השלישי (ע"פ תרב"י ע"ש) כדי לאפשר את השנים שגמרו אכילתם לזמן על השלישי, דלפי הראב"ד פשיטא דהשנים יכולים לזמן ולקיים את חובתם בזימון אע"פ שהשלישי ממשיך בשלו ואינו מפסיק כלל – אם רק נמצא השלישי שם בשעת הזימון, ודי בזה שיש על שלשתם דין זימון ביחד לאפשר את השנים לקיים את מצות זימון דידהו, בלי הסיוע של השלישי, ולא צריך 'לבטל' את השלישי או 'לגרור' אותו אחר השנים משום לתא דידהו (אלא רק משום לתא דידהו) – עי' שם. ולכן לפי הראב"ד ה"א דה"ה כאשר א' גמר ויש על השנים (שעוד לא גמרו) דין זימון, שיכול היחיד לזמן עליהם ולקיים את חובתו – דהיינו לקדם ולזמן ולברך. ולזה נצרך לכלל החדש של אין הזימון נמסר ליחיד. וא"כ נמצא שאפילו אם קידם זימן ובירך, לא קיים את חובתו בזימון, וממילא יכולים השנים לזמן עליו אח"כ וכו"ל. ולכן הביא הריטב"א כאן את דברי הראב"ד בקידם חד וזימן (שבזה יסד את כללו של אין הזימון נמסר ליחיד) כמקור לדין השני (המדויק מדברי רבה תוספאה) שבקידמו שנים וברכו, לא יכול השלישי אח"כ לזמן עליהם.¹⁰⁹

¹⁰⁸ אלא דהכא הוי יותר מחודש, כי התם מיהו יש לשלישי אפשרות לענות ולקיים את חובתו אם הוא ירצה, משא"כ הכא.

¹⁰⁹ והנה יש להעיר מה היה הה"א של הראב"ד. שהרי בסוף חבורה י"א כתבנו שמבואר שלפי הראב"ד הפירוש של 'מפסיק' הוא שמתחיל בברהמ"ז – ע"ש. א"כ בה"א כאן – שיכול האחד לזמן על השנים – במה איירי, מ"נ – אם אין השנים עונים לו כלל, איך זה יחשב למעשה זימון של היחיד, ואם הם מפסיקים ועונים, הרי לפי הראב"ד כבר התחילו בברהמ"ז, ואין זה 'זימון שלו עליהם' אלא הרי זה זימון שלם (אלא שהם עשו לפני משורת הדין, דהא ק"ל אין שנים מפסיקין לאחד). ולכן נראה לומר בדעת הראב"ד (עכ"פ בה"א) דאיכא דרגא 'אמצעית' של עניה בלי הפסקה – וע"י אותה עניה קיבל מעשה ידיה תורת זימון. אבל אין זה נחשב שהשנים קיימו בה את חובתם בזימון. ומאידך, במקום ששנים גמרו ויכולים לזמן על השלישי אפילו לא עונה (דהוי פשיטא לראב"ד כמ"כ כאן בפנים ובאריכות בחבורה י"א) אין להקשות קושיא זו, דהתם עכ"פ השני שגם גמר יכול לענות לזימון של חבריו, ואיכא 'סדר' של זימון. ויש להוסיף בדעת הראב"ד דכל הסוגיא של א' מפסיק לשנים ו'להיכן הוא חוזר', איירי בגוונא שהשלישי בא לקיים את חובתו בזימון, ובכה"ג נקט הראב"ד שאם הוא מפסיק ועונה, בהכרח הוא כבר נמצא בברהמ"ז. משא"כ אם מדובר במקום ש'מזמנין' עליו (דבכה"ג יכול הוא להמשיך לאכול) אינו מקיים את חובתו כלל ואין זה נחשב שהתחיל בברהמ"ז ודו"ק.

פירוש הרשב"א בדין השני

אולם בחבורה י"א למדנו שלפי הרשב"א ליכא מושג כלל של 'זימון האחרים על היחיד' במקום שאינו מפסיק. ולכן לפי הרשב"א היה צריך לבטל (ע"פ לשון תרבי"י) את השלישי (בדין א' מפסיק לשנים) כדי שהשנים יוכלו לזמן – דהיינו משום לתא דידהו ולא משום לתא ידידה – ע"ש. ולכן ליכא ה"א בקידם חד וזימן ובירך שיש לזימון שלו תוקף (לא מצדו ולא מצד האחרים). ובאמת כתב הרשב"א שם כדבר פשוט שאם בכה"ג קידם וזימן "לא עשה ולא כלום". וא"כ נמצא שלפי הרשב"א ליכא מקור למושג של הראב"ד שאין הזימון נמסר ליחיד, דלרשב"א מעיקרא (בקידם חד וזימן ובירך) לא היה צורך לחדש זה. ולפי זה חסר לרשב"א את הסבר הריטב"א בדין השני המדויק מדברי רבה תוספאה שאם קידמו שנים ובירכו אין היחיד יכול אח"כ לזמן. ולכן מכוון הדבר מאוד שהוצרך הרשב"א לכתוב פירוש אחר, ודלא כהריטב"א וז"ל: "ודוקא בדקדים חד מנייהו, דתרי עדיפי, ולא כל כמיניה דחד לבטל תורת זימון מינייהו, אבל קדמו תרי ובירכו, פרח זימון מינייהו, דתרי מבטלי תורת זימון מחד" עכ"ל. הרי מצאנו כאן פירוש חדש לפי הרשב"א למה לאחר שקדמו שנים ובירכו לא יכול השלישי לזמן – פרח זימון מינייהו. ועי' היטב לקמן חבורה מ"ו.

ביאור דברי הרשב"א

והנה עיקר ביאור דברי הרשב"א בדין הראשון (של רבה תוספאה דקידם חד ובירך שעליו כתב 'ולאו כל כמיניה דחד לבטל תורת זימון מינייהו'). במושכל ראשון, יש לרשב"א ה"א שיכול היחיד לבטל תורת זימון מהשנים ע"י זה שבירך לעצמו. וא"כ משמע שלכל הפחות לאחר שבירך הוא אינו מחויב בזימון, ובטל לכה"פ מיניה תורת זימון, דאל"כ מה הה"א דיכול להפקיע את חובתם של השנים, ולכאורה זה דלא כהריטב"א שכתב שעדיין 'מחויב הוא בזימון'.

אולם למתבונן קשה להבין כך – דא"כ איך אותו אחד שאינו מחויב כעת בזימון כלל יכול לזמן אח"כ עם השנים. ועוד איך ידע הרשב"א שאין אותו אחד מחויב בזימון - הרי בגמרא לא כתוב אלא שאין זימון למפרע. ואין זה אלא כלל בהלכות סדר העשייה של קיום הזימון (כנ"ל), ולא נאמר כאן דהופקעה מיניה חובת הזימון.¹¹⁰ ועוד בשיטת הרשב"א עצמו רואים דאין כוונתו שהשלישי אינו מחויב בזימון. שהרי הבית יוסף (בסימן קצ"ד) מביא בשם הרשב"א (לקמן ד"ה אי נמי - הובא ברמ"א סימן קצ"ד סוף סעיף א') שאם אותו אחד הולך למקום אחר וזימן עם אחרים (דהיינו שבא לחבורה אחרת של ג'¹¹¹), אז אף שנים הנשארים אינן יכולים לזמן. ומזה שיכול אותו שכבר בירך לזמן עם אחרים, מוכח שהוא לכה"פ מחויב בזימון כל זמן שלא זימן, ואע"פ שכבר בירך.

ועוד אנו צריכים להבין מה שכתב הרשב"א ד'לאו כל כמיניה', דמשמע שיש סיבה ליחיד להפקיע את חובתם של השנים, אלא שאין בידו להוציא אותה סיבה לפועל. וכל זה צריך ביאור.

ולכן נראה לומר דרך חדשה בדעת הרשב"א. והיינו דלעולם הוא מסכים להריטב"א בעצם היסוד שאע"פ שבירך, נשאר מחויב בזימון¹¹² - שהרי הגמרא צריכה למצוא כלל חדש של אין זימון למפרע לעכב אותו מלזמן, וזה ראייה שהוא נשאר מחויב עדיין. אבל לעומת הריטב"א, יש להרשב"א פועל יוצא כלפי עצם דין הזימון. ונבאר:

הנה למעשה היחיד לא יכול עוד לקיים את חובתו בזימון, דאין זימון למפרע. וכיון שעשה מעשה (בירך ברהמ"ז לחוד בלא צירוף) המנוגד למעשה הזימון (ששוב לא יכול לקיים חובתו), זה גופא סיבה להפקיע ממנו את חובת זימון לגמרי. אולם אם באמת יופקע ממנו חובת זימון, הרי יתבטל דין הזימון מכל החבורה (כעין הדין שהביא הרמ"א בשם הבית יוסף הנ"ל בהלך הוא וזימן עם חבורה אחרת). וא"כ מכיון שהפקעת דין הזימון מן היחיד יפגע בדין השנים, הם יכולים לעכב עליו. דהיינו הם מונעים את הסיבה להפקיע את חיובו מלבוא לידי מעשה. ולכן הוא נשאר מחויב בזימון, ויכול עכשיו הזימון

¹¹⁰ ואולי באמת משמע שמחויב הוא, דאל"כ למה צריך כלל של אין זימון למפרע.

¹¹¹ ועי' היטב לקמן חבורה מ"ו.

¹¹² ולכן מובן הנפק"מ שהביא הרמ"א בשם הרשב"א עמצו, וכנ"ל.

להתקיים. וזהו הדין הראשון בסוגיא - דאע"פ שאחד מהג' בירך, עדיין הוא מצטרף עמם לקיים את הזימון. ולכן בסופו של דבר, נמצא דהוא במצב של 'מחויב ואין לו תקנה' וכדברי הריטב"א.

ולפי זה מובן היטב דבדין השני (כששנים קדמו ובירכו) שהשלישי אינו יכול לזמן. כיון דעכשיו יש לשנים סיבה להיות מופקעים מחובת זימון (משום שאינם יכולים לקיים חובתם משום אין זימון למפרע), והוא אינו אלא יחיד, הרי הוא בטל וטפל לגבם ויכולים הם - בתור תולדה מהפקעת עצמן - לבטל תורת זימון ג"כ מיניה ודו"ק.

נפק"מ בין הדרכים

בד' שאכלו וקדם ובירך חד, לכאורה באנו למחלוקת בין דרכם של הריטב"א והראב"ד לבין דרכו של הרשב"א. לפי הריטב"א הוא (הרביעי) עדיין מחויב בדבר ולכן אין סיבה להפקיע ממנו את אותו החיוב. ולכן בכה"ג בודאי יכול הרביעי לענות לזימון. ואפילו אם עמד אחד מהשלשה ויצא לגמרי קודם הזימון, הזימון עדיין יתקיים.

אולם לפי הרשב"א אם ד' אכלו וקדם אחד ובירך, כאן הסיבה להפקיע את חובתו של אותו היחיד לכאורה תבוא לידי ביטוי. שהרי אפילו בלעדיו נשאר קיום זימון, ולכן הם לא נצרכים לעכב עליו. וא"כ עכשיו אינו יכול לענות לזימון שלהם. ועוד אם אח"כ - קודם שיזמנו - קם אחד מהשלשה שעוד לא ברכו ויצא לגמרי, לכאורה יתבטל לגמרי הזימון, שהיחיד שכבר בירך כבר מופקע ולא נשארו עכשיו אלא שנים מחויבים.

ביאור דברי הרא"ש בדינא דרבה תוספאה (דף נ.)

סיכום שיטות הראשונים המובאים בחבורה י"ב

בחבורה י"ב למדנו ב' דרכים בראשונים בהסבר הדין של רבה תוספאה בדף נ. ("אמר רבה תוספאה הני שלשה דרכי רפתא בהדי הדדי וקדים חד מיניהו ובריק לדעתיה. אינון נפקין בזמון דידה איהו לא נפיק בזמון דידהו לפי שאין זמון למפרע"): א. הריטב"א הבין שאע"פ שכבר בירך, מ"מ יכול השלישי להיות חלק של צירוף הזימון 'דמ"מ מחויב בזימון הוא, וצריך ואין לו תקנה'. ב. בסופו של דבר גם הרשב"א סובר כן. אלא שהיה לרשב"א שלבים נוספים קודם שהגיע למסקנה זו. והיינו דהיה לרשב"א הו"א שיופקע חיובו של השלישי כיון שעשה מעשה (שבירך ברהמ"ז לחודיה בלא צירוף) המנוגד למעשה הזימון. אבל למסקנה לא הופקע חיובו, שיכולים השנים לעכב עליו – עי' מש"כ שם ביתר ביאור.

מחלוקת האחרונים בהבנת שיטת הרא"ש

והנה הרא"ש (סימן כ"ח) ג"כ כתב פירוש לדין של רבה תוספאה, וז"ל: "אע"פ שבירך כבר, מצי למימר ברוך שאכלנו דלא גרע מבא בתוך הסעודה ואכל עלה של ירק, שאומר עמהם ברוך שאכלנו. מיהו איהו לא נפיק בזימון דידהו לפי שאין זימון למפרע" עכ"ל. והנה נחלקו האחרונים במה השווה הרא"ש את הדין כאן לדין עלה של ירק:

שיטת הפמ"ג

הפמ"ג (עי' אשל אברהם סימן קצ"ד ס"ק א') למד שאין כוונת הרא"ש לומר דרך חדשה בגדר עיקר הדין של רבה תוספאה. [ולפי זה בפשטות מסכים הרא"ש לדרכו של הריטב"א הנ"ל]. אלא שהיה קשה לרא"ש קושיא צדדית – והיינו איך השלישי שכבר בירך יכול לומר את המילים 'ברוך שאכלנו' - הרי כבר בירך על אכילתו. וכדי לתרץ זה, כתב הרא"ש שבעלה של ירק מצאנו שיכול לומר 'ברוך שאכלנו' אע"פ שאינו מחויב בברהמ"ז.

והנה לפי הפמ"ג דברי הרא"ש כאן (בדין של רבה תוספאה) לא נדחו מההלכה ואפשר להתאימם עם דברי השו"ע בסימן קצ"ז.¹¹³ המחבר בסימן קצ"ז (סעיף ג') הביא ג' דעות מה צריך לאכול כדי להצטרף לזימון שלשה. ורק הדעה השלישית (הובא בלשון 'יש אומרים') סבר שאכילת עלה של ירק מספיק כדי להצטרף לזימון של ג' (ולא רק לזימון עשרה).¹¹⁴ והשו"ע סתם כדעה הראשונה דאכילת עלה של ירק לא מהני אלא לזימון עשרה ולא לזימון שלשה. וא"כ לכאורה קשה (אליבא דהלכתא) לבאר את הדין של רבה תוספאה ע"י דעה שאנן לא ק"ל כוונתה. אולם לפי הפמ"ג לא קשה כלל, ואפשר להבין את דברי השו"ע כאן (בסימן קצ"ד כלפי קידם וחד ובירך) ע"פ הרא"ש, שהרי לפי הפמ"ג הרא"ש לא מצא בעלה של ירק אלא תירוץ לקושיא צדדית בהלכות נוסח הזימון. ולכן לא אכפת לן אם לא מצאנו את זה אליבא דהלכתא אלא בזימון עשרה, דמ"מ יש לנו מקור בהלכות נוסח הזימון. ואפשר לסמוך על המקור הזה בדין של רבה תוספאה אפילו בזימון שלשה, שבהלכות נוסח אין נפק"מ בין זימון ג' לזימון י' ודו"ק.

שיטת הגר"ז

¹¹³ הפמ"ג בא לפרש את דברי המג"א (סימן קצ"ד ס"ק א'). והמג"א הביא את דברי הרא"ש כפירוש לדברי השו"ע בריש סימן קצ"ד. לכן טרח הפמ"ג להדגיש שזה יכול להתאים עם דברי השו"ע בסימן קצ"ז אע"פ דהתם פסק כ'דעה הסתמית' דעלה של ירק לא מהני להצטרף לזימון שלשה.

אולם יש להעיר - איך דברי הפמ"ג מתאימים כאן לדברי המג"א. שבסוף דבריו, המג"א כתב וז"ל: "ולמ"ד בסימן קצ"ז דירק לא מהני, צ"ל דהכא עדיף שאכל פת" עכ"ל. אולם לפי הבנת הפמ"ג לכאורה אין זה קשה, דלא בעינן 'מעלה של אכל פת', כי לא איירי הרא"ש בהלכות הצטרפות, אלא מצא מקור בהלכות נוסח שיכול אדם לומר 'ברוך שאכלנו' אע"פ שאינו מחויב בברהמ"ז, וכנ"ל. וצ"ע.

¹¹⁴ על זה נחלקו הראשונים בדף מ"ח. עי"ש.

לעומת הפמ"ג, על הדין של רבה תוספאה, כתב הגר"ז (סימן קצ"ד סעיף א') וז"ל: "ואע"פ שכבר בירך אחר אכילתו, אין בכך כלום להאומרים שאם שנים אכלו פת השלישי מצטרף עמהם לזימון אפילו לא אכל עמהם פת אלא ירק ולא נתחייב בברכת המזון כלל, כמ"ש בסימן קצ"ז עכ"ל.

הרי מפורש שהגר"ז למד שהרא"ש (שהוא המקור לדבריו) לא השווה את הדין של רבה תוספאה לעלה של ירק כדי לתרץ קושיא צדדית בהלכות נוסח הזימון. אלא (לפי הבנת הגר"ז) חיפש הרא"ש דרך להבין את עיקר דברי רבה תוספאה – והיינו שיהא אפשר לשלישי להיות חלק של הזימון אע"פ שכבר בירך.

ראשית דבר, צריך להבין באופן כללי איך אפשר לדמות את שני הדינים – מדוע קידם חד ובירך ואח"כ רוצה לזמן דומה למי שמעולם לא אכל פת ולא נתחייב בברהמ"ז. וצ"ל שמצא הרא"ש (לפי הבנת הגר"ז) בדין עלה של ירק שאפשר לכלול בחבורת הזימון אפילו יחיד שאינו מקיים כעת חובת זימון.¹¹⁵ (שהרי מעולם לא נתחייב בזימון כיון שלא אכל פת ולא היה מחויב בברהמ"ז¹¹⁶, וכדברי הגר"ז).¹¹⁷ וא"כ ה"ה בדינא דרבה תוספאה שאע"פ שאינו מקיים כעת חובת זימון, שהרי אע"פ שהוא מחויב הלא אין לו תקנה (וכלשון הראשונים הנ"ל) כיון שאין זימון למפרע ולכן נמצא שאין לו קיום, מ"מ אפשר לכלול אותו בחבורת הזימון. כלומר הצד השווה בין שני המקרים הוא שאפשר לצרף שלישי לזימון אע"פ שהוא עצמו לא יקיים כאן חובת זימון. [וצ"ל שהפמ"ג חולק על זה וסובר שלפי הרא"ש פשיטא שבדין קדם חד ובירך יכול השלישי לזמן כיון שסו"ס מחויב הוא בזימון אע"פ שאינו מקיים את חובתו כעת, ולכן לא בעינן שום ראייה לענין עיקר הצטרפותו מדין עלה של ירק, וא"כ אין הראיה של הרא"ש הובאה אלא לתרץ קושיא צדדית, וכנ"ל].

וראו להעיר כאן, שכאשר המ"ב (סימן רצ"ז ס"ק כ') מפרש את דעת היש אומרים בשו"ע דדי באכילת עלה של ירק אפילו להצטרף לזימון של שלשה, הוא הוסיף תנאי, וכתב וז"ל: "וטעם דעה זו דס"ל דלענין צירוף לזימון אפילו גם לענין שלשה כיון ששנים מהן אכלו פת ומחויבין בברהמ"ז, והוא שהשלישי **אכל כזית שמחויב עכ"פ לברך ברכה אחרונה**" עכ"ל. ונראה לומר לפי המ"ב שלכל הפחות מעלה א' צריך בעלה של ירק - דמחויב הוא בברכה אחרונה - כדי לכלול אותו בחבורת הזימון. ובדינא דרבה תוספאה ליכא מעלה זו, כי כבר בירך ברהמ"ז. אולם מאידך יש לו מעלה של מחויב בזימון ודי בכך להיות כלול בחבורת הזימון. וניתן להבין את הדמיון של הגר"ז ג"כ על פי זה^{118, 119}.

אולם צריך להדגיש שלפי הגר"ז הפסק של רבה תוספאה אינו מובן אלא א"כ נקטינן כדעת אותם ראשונים שלמדו בדף מ"ח. (כדרך של היש אומרים הנ"ל בשו"ע סימן קצ"ז) דאכילת עלה של ירק מהני להצטרף אפילו לזימון שלשה, שהרי לפי

¹¹⁵ ועי' לקמן בחבורה כ"ז - הובאו דברי הרשב"א (דף מ"ח. ד"ה ומ"מ) שמדגיש נקודה זו. אלא דלשיטת הרשב"א, א"א להקל בעלה של ירק אלא בחבורת י' ע"ש.

¹¹⁶ בדברי הרשב"א והראב"ד (עי' חבורות י"א וי"ב) כלפי דין א' מפסיק לשנים וכו' מצאנו שאפשר לצרף שלישי אע"פ שאינו מקיים חובתו כעת, וא"כ יש להעיר למה הרא"ש (ע"פ הגר"ז) מביא סמך דוקא מעלה של ירק - והרי עלה של ירק הוא גופא שנוי במחלוקת הראשונים האם נאמר דוקא בזימון י' או אפילו בזימון ג', וכמש"כ (משא"כ דין א' מפסיק לשנים). וי"ל שבדין א' מפסיק לשנים יש לשלישי 'מעלות' שאין לו בדין של רבה תוספאה. שהרי הוא א. מחויב בזימון וב. יכול הוא לקיים חובתו כעת אם ירצה (אלא שהחליט הוא לא לענות ולא לקיים). משא"כ ברבה תוספאה - אמנם מחויב הוא, אבל מצד שני אין לו תקנה. ולכן הוצרך הרא"ש (על פי הגר"ז) למצוא סמך לזה שיכול להצטרף אע"פ שאינו יכול לקיים דוקא ממקום אחר - דהיינו עלה של ירק.

¹¹⁷ עיי' מש"כ לקמן האם עכ"פ **כתולדה מזה** שנכלל הוא בחבורת הזימון, נתחדש אצלו חיוב זימון (חקירה בגדר כח של השלישי להצטרף באכל עלה של ירק).

¹¹⁸ אולם מלשון הפוסקים (עי' פמ"ג א"א סימן קצ"ז ס"ק ד') משמע טעם אחר - שאם לא אכל שיעור לא יכול לומר 'ברוך שאכלנו' - אלא ש"ל דזה לשיטתם דעיקר הדמיון של הרא"ש לא היה אלא לתרץ קושיא צדדית.

¹¹⁹ עיי' עוד לקמן חבורה כ"ז בטעם הדין שצריך מחויב בברכה אחרונה.

הגר"ז צריך להביא ראיה על עצם היכולת של השלישי להיות כלול בחבורת זימון ג'. וזה שונה ממהלך הפמ"ג (הנ"ל) שיכולים דברי הרא"ש (הכא) להתאים לכל הדעות של הראשונים בסוגיא דף מ"ח, וכמש"כ לעיל¹²⁰.

חקירה בגדר כח של השלישי להצטרף באכל עלה של ירק

והנה כתבנו שהרא"ש (סימן כ"א) סובר שאפילו בזימון של שלשה מי שלא אכל אלא עלה של ירק יכול להצטרף להיות השלישי שבזימון. והנה הוא אינו מחויב בברהמ"ז משום שלא אכל פת, ולכן בפשטות אינו מחויב בזימון. וצ"ב גדר הדברים באותו כח של השלישי להצטרף לזימון. והנה מצאנו שחקרו בשאלה זו, ונמצא שבאמת אפשר להגדיר את גדרו של השלישי זה ב(לפחות) ב' אופנים: א. י"ל דאה"נ השלישי נשאר **בלי חיוב** לזמן עם השנים. אלא יכולים הם להשתמש בו כסיוע לזימון שלהם. וכאשר השלישי מצטרף, אינו מקיים שום חיוב עצמי. ב. אר"ד אפשר לומר שאע"פ שמשום **אכילתו** לא בא לידי חיוב זימון, מ"מ מכיון שיכול השלישי להשלים בעבור השנים, כתולדה נתחדש לגביה **חיוב לזמן** עם השנים - כדרגת מי שאכל פת - כיון שסו"ס הוא יכול לזמן עמהם. כלומר כיון שיכול להצטרף עמהם הרי זה בעצמו מהווה סיבה שחייב לזמן עמהם. וכאשר הוא מצטרף לזימון שלהם, הוא מקיים חובתו ויש לו שכר מצוה.¹²²

והנה כשנבוא לדון בדעת הרא"ש האם השלישי שלא אכל אלא עלה של ירק יכול אפילו להיות המזמן ולא רק לענות על הזימון, אולי נראה שזה תלוי בב' צדדי החקירה. בשו"ע (סימן קצ"ז סוף סעיף ב') נפסק (בזימון עשרה) דהמזמן צריך להיות מאוכלי הפת.¹²³ והפירוש הפשוט לזה הוא דמי שאכל רק ירק אינו מחויב בזימון. אולם עי' במשנה ברורה (ס"ק י"ג) שכתב וז"ל: "דכיון שהוא מוציא את חבירו בברכת הזימון חמיר טפי" עכ"ל. ומוסיף השעה"צ (ס"ק י"א) וז"ל: "הוצרכנו לטעם זה אפילו לדעת המחבר דפסק לקמן בסימן ר' דסגי עד נברך, וכ"ש לדעת הרמ"א דפסק שם דהמזמן צריך לומר גם ברכת הזימון" עכ"ל. ולכאורה השמיט המ"ב את הפירוש הפשוט שכתבנו לעיל - שאין השלישי מחויב בזימון. אלא יתכן לומר דב' ההסברים תלויים בחקירה הנ"ל, דאם אין לשלישי שום חיוב עצמי, די באותו הטעם ג"כ להסביר למה הוא יכול רק לענות ולא להיות המזמן. ולא צריך להגיע לזה שאינו יכול לומר ברכת הזימון או להא דחמיר טפי (כדברי המ"ב והשעה"צ). אבל לפי

¹²⁰ וכל זה כבר מפורש בדברי הגר"ז שהבאנו - שהרי הוא כתב **'להאומרים'** שאם שנים אכלו פת השלישי מצטרף עמהם לזימון. ואע"פ שהפמ"ג הרוויח בדברי הרא"ש שאפשר להתאים לפסק של השו"ע בסימן קצ"ז, מאידך אין זה קשה כלל על הגר"ז שלא בא אלא לפרש את דברי הרא"ש - שהרי הרא"ש (דאליביה קאי הגר"ז) בסימן כ"א דחה את שיטת הר"ף ופסק דאכילת עלה של ירק מהני לכתחילה **אפילו להצטרף לזימון שלשה**. וא"כ מובן היטב שיכול הרא"ש להסביר את דינא דרבה תוספאה לפי הבנתו בסוגיית הגמ' בדף מ"ח. ומה בכך שאין השו"ע מביא את זה אלא בתורת 'ש אומרים' בסימן קצ"ז ודר"ק.

¹²¹ לפום ריהטא, נראה לומר שהבנת הפמ"ג מתאימה יותר לעצם דברי הרא"ש מאשר הבנת הגר"ז, ובתרת, א. שהרי הבאנו לעיל שהרא"ש פירש דאין זימון למפרע **לאחר** שכבר כתב את הדמיון לעלה של ירק. לפי הפמ"ג אפשר להבין את זה, דהרא"ש איירי בקושיא צדדית וזהו ענין נפרד לגמרי מענין יציאת ידי חובתו של השלישי. אולם לפי הגר"ז, הסדר בדברי הרא"ש הוא לכאורה הפוך. שצריך לדון קודם האם יכול השלישי לצאת יד"ח בזימון, ולאחר שנאמר בגמ' שאינו יכול משום דאין זימון למפרע - אז ראוי להקשות דא"כ איך השלישי יכול להיות בכלל חלק של צירוף הזימון. וביתר תוקף, לו יצויר דלא היינו אומרים 'אין זימון למפרע', היה פשוט שיכול השלישי לזמן אפילו בלי שום הבאת ראיה מעלה של ירק. ולכן לפי הגר"ז צ"ע למה החליף הרא"ש את הסדר. ב. ועוד בלשון של הרא"ש כתוב **ד'מצי למימר ברוך שאכלנו'**, משמע דקאי על ענין ה**נוסח** - והרי הרא"ש לא כתב ד'מצי לזמן'. ושוב נראה יותר כהבנת הפמ"ג.

¹²² ואולי אפשר לומר עוד צד בחקירה, דהיינו צד אמצעי. דאמנם רמיה על השלישי חיוב - אבל רק בתורת מסייע לשנים. כלומר חייב הוא להצטרף להם כדי שהם יזמנו עליו, אבל אה"נ אין בו שום קיום מצות זימון. וזה דלא כא' מב' הצדדים שהבאנו. שהרי לפי הצד הראשון, אין שום חיוב רמיה עליו כלל, אלא שהם מזמנים עליו. ולפי הצד השני, זה גופא שיכול השלישי להשלים מוליד סיבה לחייב אותו בתורת מחויב לגמרי, כדרגת מי שאכל פת ודר"ק.

¹²³ ובנידון הזה אין לחלק בין זימון עשרה לזימון ג'. ואדרבה - ראינו מהפוסקים (עי' שעה"צ ס"ק י"ד) שאפילו לדעת הרא"ש (בסימן כ"א - דהיינו הי"ש אומרים' השני בשו"ע) תנאי ההצטרפות חמורים טפי בזימון ג'. ולכן אם בזימון י' צריך המברך להיות מאוכלי הפת, ק"ו בזימון ג'.

הצד השני של החקירה, מובן שצ"ל הסבר אחר למה אינו יכול להיות המזמן, שהרי יש לאותו שלישי חיוב זימון אע"פ שלא אכל אלא עלה של ירק. ולכן הוצרך לטעם חדש, כגון שהמזמן חמיר טפי, ודלא כהפירוש הפשוט.¹²⁴

אם ב' הצדדים של החקירה יכולים להתאים לדברי הרא"ש

לפי הבנת הגר"ז, הרא"ש השווה את דין אכל עלה של ירק לעצם הדין של רבה תוספאה באכל פת וכבר בירך - ויש לעיין האם ב' הצדדים של החקירה (הנ"ל) מתאימים לדמיון של הרא"ש. ונבאר:

לפי הצד הראשון בחקירה שאין השלישי מחויב כלל בזימון, מובן היטב. הרא"ש מצא בעלה של ירק מקור שיכול השלישי להצטרף אע"פ שאינו מקיים כעת חובת זימון. וה"ה באכל פת וכבר בירך - הרי אינו מקיים חובת זימון דהא כבר בירך ואין זימון למפרע, ומ"מ לא גרע מעלה של ירק. ולכן יכול הוא להצטרף.

אולם לפי הצד השני של החקירה, שמי שאכל עלה של ירק נתחדש אצלו חיוב לזמן (כתולדה ממה שמצטרף לחבורת הזימון), יותר קשה להבין את דימוי הרא"ש. דהלא באכל פת וקדים ובירך, באמת גרע מעלה של ירק. דבעלה של ירק הרי עוד לא קיים את חובתו לזמן. אבל בדינא דרבה תוספאה, אמנם היה מחויב בתחילה לזמן מכח אותה אכילה - אבל סר"ס טעה ואינו יכול לקיימו עוד, דאין זימון למפרע. שהרי בעלה של ירק חסר לו מצד אכילתו לחייבו בזימון, ועל זה שייך לומר שיכולתו להצטרף היא תיצור החיוב אצלו. אבל הכא שבירך, כבר הוא מחויב, אלא שאין זימון למפרע, ואינו בר קיום דין הזימון. וא"כ מה יעזור לו שעכשיו הוא במצב של צירוף, הא עדיין זימון למפרע הוא. כלומר בעלה של ירק חסר בסיבה לחייבו בזימון, ואנו מייצרים סיבה לחייבו. משא"כ בדינא דרבה תוספאה היה לו חיוב אבל כעת יש לו מעכב.

וא"כ לכאורה רואים (לפי הבנת הגר"ז) בדברי הרא"ש כאן הכרעה כמו הצד הראשון של החקירה הנ"ל שהשלישי שאכל עלה של ירק נשאר בלי חיוב לזמן.¹²⁵

המשך הגמרא והיחס למה שלמדנו בחבורות הקודמות

בהמשך הגמ' (דף מ"ו:) איתא: "יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי כרכי רפתא בהדי הדדי. לא הוה בהו חד דהוה מופלג מחבריה לברוכי להו. יתבי וקא מיבעיא להו: הא דתנן שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן, הני מילי היכא דאיכא אדם גדול, אבל היכא דכי הדדי נינהו חלוק ברכות עדיף. בריך איניש לנפשיה. אתו לקמיה דמרימר. אמר להו ידי ברכה יצאתם ידי זימון לא יצאתם וכו' ע"כ.

הנה בשאלה של יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי, בצד שלא לזמן, לא כתוב באופן פשוט דהיכא דאין אחד מהמסובים מופלג מחבריה 'ליכא חובת זימון'. אלא אמרו סיבה חדשה, ד'חילוק ברכות עדיף'. מכאן נראה שאפילו אם ליכא חובת זימון בכה"ג, מיהו יש עוד צד לזמן - וכנראה הצד הוא לעשות זימון של רשות. ולכן צריך טעם חדש דחילוק ברכות עדיף כדי לדחות את האפשרות לברך בתורת זימון של רשות.

ואם כנים הדברים, אפשר להוציא מכאן כמה הלכתא גבירתא: א. למדנו בסוגית הגמ' בריש העמוד (ע' חבורה ה' וחבורה ו') מחלוקת רב ורבי יוחנן האם ניתן לעשות זימון של רשות בשנים. לפי רבי יוחנן (וכך קי"ל להלכה) לא ניתן לעשות זימון של רשות. וא"כ קשה לפי מה שביארנו לעיל שבסוגיין היה פשוט לכו"ע דניתן לעשות זימון של רשות, אלא דהסתפקו דשמא חלוק ברכות עדיף. וא"כ סתמא דגמ' דלא כרבי יוחנן, וקשה לומר כן.

¹²⁴ אולם עי' היטב בבית"ל סימן קצ"ד (סוף ד"ה אחד מהם) שמשמע היטב שאין למי שלא אכל אלא עלה של ירק חובת זימון עי"ש. ועי' ג"כ לקמן בחבורה מ"ו דמדברי הב"ח בסימן ר' (הובא במג"א ובאבן העוזר ונפסק במ"ב) מוכח ג"כ דבעלה של ירק אין לשלישי חובת זימון.

¹²⁵ אלא שאפשר עדיין לדחוק ולהצדיק את הצד השני - דאולי י"ל דאיכא ב' דרגות בחיוב זימון במקום שאכל פת. יש חיוב לקיים את הדין עצמו. וחוצו מזה, אפילו במקום שחיוב זה נאבד, נשאר חיוב כללי להצטרף ולהשלים לזימון של החבורה. וידע כבר הרא"ש דאם קדים ובירך, לא נשאר לו אלא החיוב הכללי. ומצא הרא"ש בעלה של ירק דדי בזה כדי להצטרף ולהשלים לזימון. וצ"ע.

אולם יש לתרץ דשאני הכא דאיכא ג' בני אדם, ורבי יוחנן לא פסל אלא זימון של רשות במקום דאיכא רק ב'. וא"ת מהיכא תיתי דעדיפי השלשה מן השניים. ו"ל שכבר ראינו בסוגיא שם של רב ורבי יוחנן שאפילו למ"ד דשנים שרצו לזמן אין מזמנין, שאני ג' נשים דאיכא דעות. ובחבורה ז' למדנו שלפי התוס' (ד"ה שאני התם, וכך פסק השו"ע סימן קצ"ט סעיף ד') דבכה"ג נשים מזמנות לעצמן רשות¹²⁶. נמצא שאפילו למ"ד דלית ליה זימון של רשות בשנים, מודה דאיכא זימון של רשות בג' משום דאיכא דעות. ועי' רש"י שם (ד"ה דאיכא דעות) דבג' איכא משום 'גדלו לה' אתי'.¹²⁷

ב. אלא דמעתה יש להקשות קושיא לאידך גיסא. שהרי לפי מסקנתם של יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי, חילוק ברכות עדיף על זימון של רשות. וא"כ איך פסק רב דעבדינן זימון של רשות בשנים, ואיך לכר"ע (כגון) ג' נשים עושות זימון של רשות (לדעת התוס' הנ"ל) בשלשה – הרי מהכא חזינן דחילוק ברכות עדיף.¹²⁸

ו"ל שהרי כבר ראינו בחבורה ה' שבשלשה אנשים לכר"ע החבורה מספיק חשובה להתחייב בזימון. וחבורה של שנים אינה מספיק חשובה להתחייב בזימון. אולם נחלקו רב ורבי יוחנן האם החבורה של ב' מספיק חשובה להיות בה עכ"פ זימון של רשות. נמצא שלא חסר בחבורה של שנים אלא **במידת החשיבות** – לפי רב אין חסרון זה מעכב אלא לענין חיוב ולפי רבי יוחנן חסרון זה מעכב אפילו לענין רשות. מ"מ **שם חבורה** יש לכר"ע אפילו בב' אנשים, אלא דליכא חשיבות מסוימת. ובכה"ג ל"א חילוק ברכות עדיף, שהרי שם חבורה מיהא איכא. אולם בסוגיא דהכא, צ"ל דהגריעותא ד'ליכא חד דמופלג מחבריה' הוי חסרון **בעצם אגודתם וחבורתם ולא רק במידת החשיבות** וכנגד חסרון כזה, חילוק ברכות עדיף מזימון של רשות.

¹²⁶ ודלא כפירוש הרא"ש שם.

¹²⁷ וכעין סברא זו כבר למדנו בחבורה ה' בביאור הבנת רש"י בשיטת אביי – דלפי רש"י אביי סובר דמצוה ליחלק אפילו בברכה ראשונה. והקשינו שם על רש"י דהלא איכא משנה מפורשת בדף מ"ב. שאם הסיבו, א' מברך (ב"ר) לכולן. ותירצנו שם על פי לשון הריא"ז ששאני מתנ' דאיירי בג', ואם יברך א' מהם ומוציא את האחרים איכא משום רוב עם הדרת מלך עי"ש.

¹²⁸ ומרימר לא חלק על יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי אלא משום דטעו וחשבו שאינם מחויבים בזימון ובאמת כן היו מחויבים, ואע"פ שלא היה אחד מופלג מחבריה. מיהו סברתם כלפי זימון של רשות נשארה קיימת אפילו למסקנה.

סוגיא דעד היכן ברכת הזימון

שיטת רש"י

בדף מ"ו. איתא: "עד היכן ברכת הזימון. רב נחמן אמר עד נברך. ורב ששת אמר עד הזן" ע"כ. והנה נחלקו הראשונים במה איירי הסוגיא. רש"י (ד"ה עד היכן) כתב וז"ל: "שצריכין להיות שלשה וכשהן שנים לא יאמרוה" עכ"ל. לפי רש"י לכאורה נחלקו רב נחמן ורב ששת מה היא ברכת המזון של יחיד, ורק בתולדה מזה ניתן לחשב עד היכן ברכת הזימון. ומה ששאלה הגמרא 'עד היכן ברכת הזימון' ולא שאלה הגמ' 'מהיכן ברכת המזון', אפשר לומר שרש"י הבין שבאמת רב ששת ורב נחמן נחלקו בהבנת הברייתא לקמן בפירקין (דף מ"ח: הובא בתוס' הכא ד"ה עד היכן) וזה לשון הברייתא: "וברכת זו ברכת הזימון. את ה' א-לוקיך זו ברכת הזן" ע"כ. לפי רב נחמן הברייתא מובנת כפשטות לשונה דברכת הזן היא ברכה נפרדת. אולם לפי רב ששת ז"ל דברכת הזן היא פרט בברכת הזימון שנאמרה בריש הפסוק. נמצא דתחילת השאלה היא בהגדרת ברכת הזימון, והאם ברכת הזן הוי פרט ממנה או לא. לכן הסוגיא מוכתרת בשם 'עד היכן ברכת הזימון'.

ועוד יש להדגיש שלרש"י היה הכרח ללמוד כדרכו בסוגיא, כיון דבברייתא המובאת בהמשך הסוגיא, גרסת רש"י היא 'שנים ושלש' בלשון נקבה, משמע דקאי אמנין ברכות.¹²⁹

ישוה רש"י מקושיית התוס'

התוס' (ד"ה עד היכן) הקשו ד' קושיות על רש"י. הקושיא הראשונה היא שלפי רב ששת נמצא שיחיד לא אומר הזן, וז"ל: "ולא נהירא, דברכת הזן דא' ואיך יחיד פטור מינה" עכ"ל. ונחלקו האחרונים איך ליישב קושיה זו: א. שיטת הראב"ד היא דברכת הזימון דא'. ואעפ"כ, במקום דליכא זימון, אין אנו אומרים אותה. וא"כ ה"ה הכא – אע"פ שבברכת הזן דא', במקום דאין זימון, אינה נאמרת, וכמו ברכת הזימון עצמה.

ב. הפנ"י (ד"ה ומה שהקשו) מייסד על פי דבריו בדף ט"ז. דאין זה קשה על רש"י. התם לענין ברכת פועלים הפנ"י הביא מהבית יוסף דמדא' חייב אדם לתת שבח והודיה למקום על המזון שאכל, על הנחלת הארץ, ועל ירושלים. אולם אפילו אם כולל את כל ג' השבחים בברכה אחת סגי. דהיינו הזכרת ג' הענינים הוי דא' אבל אין מנין ג' ברכות דא'.¹³⁰ והרי בברכת הארץ הוא מסיים 'על הארץ ועל המזון'. נמצא דקיים חובתו להודות על המזון שאכל אע"פ שלא אמר ברכת הארץ. והתוס' כאן הקשו רק לשיטתייהו דהם חולקים על יסוד זה, שהרי בסוגיא דברכת פועלים (תוס' שם ד"ה וחותרם בברכת הארץ) הוצרכו לחדש דרבנן עקרו דבר מן התורה ולא תירצו כדרך הפנ"י, משמע שהם סוברים דמנין ג' ברכות דא'.

והנה למתבונן, עולה מדברי הפנ"י גדר חשוב. שלפי דבריו בדעת רש"י, נמצא שכאשר יחיד מברך ברהמ"ז, הזכרת הזן נכללת בתוך ברכת הארץ ואינה ברכה בפ"ע. אולם במקום שאכל בתוך חבורת ג', הזכרת הזן נאמרת כברכה נפרדת. ובפשטות לא הוצרכו לזימון אלא להוסיף נברך, ותו לא (וכך הוא האמת לרב נחמן, וכן לשאר ראשונים לכו"ע). אלא מכאן רואים יסוד בגדר הזימון, שאין הזימון תוספת בעלמא לברהמ"ז, אלא תיקנו זימון להיות הרחבה לברהמ"ז הקיימת.¹³¹ ובהרחבה זו נמצאו ב' חלקים – א. הזימון ('נברך וכו') דהוא הקדמה¹³² לברהמ"ז וב. ברכת הזן, דעכשיו במקום לצאת ידי

¹²⁹ ע' תוס' ד"ה ולמאן

¹³⁰ ועי' עוד בענין מנין הברכות לקמן בחבורות ל' ול"א.

¹³¹ עי' מש"כ לעיל חבורה ח' (הערה 7) בדעת רש"י בערכין.

¹³² ועי' בחבורה מ"ז שביררנו גדר נברך בארוכה.

חובת הודאה על המזון בהזכרה בתוך ברכת הארץ, הזן זוכה להיות ברכה בפ"ע. נמצא דעצם נוסח ברהמ"ז נרחב במקום זימון.¹³³

סוגיא דלהיכן הוא חוזר (דף מ"ו):

בדף מ"ו: איתא "להיכן הוא חוזר, רב זביד משמיה דאביי אמר: חוזר לראש, ורבנן אמרי: למקום שפסק. והלכתא: למקום שפסק" ע"כ. לפי רש"י (ד"ה להיכן הוא חוזר) הגמ' שואלת להיכן הוא חוזר דוקא לשיטת רב ששת בעמ' א'. ואיירי במי שהפסיק סעודתו להצטרף לזימון ואח"כ המשיך לאכול. ודנו האמוראים בסוגיא מה דינו של אותו יחיד כאשר מסיים לאכול ורוצה כעת לברך – מהיכן הוא מתחיל.

קושית התוס' על שיטת רש"י

התוס' (ד"ה להיכן) הקשו על רש"י דאיך תתכן שיטת רבנן דאמרי למקום שפסק, וז"ל: "ותימה דא"כ היכי הלכתא למקום שפסק - אחרי שאכל אח"כ פשיטא דיחזור אפילו להזן דהא הזן דאור"י עכ"ל. אולם לפי שיטת רש"י (הנ"ל) בדעת רב ששת, ניתן לתרץ בקל את קושית התוס'. דלכאורה התוס' הקשו דעל האכילה השניה שהשלישי אכל בתורת יחיד לאחר הזימון צריך לומר הזן (שהרי כתבו "אחרי שאכל אח"כ"). אולם כבר ראינו לעיל דלפי רש"י, אין יחיד חייב לברך ברכת הזן. וזהו הדגשת רש"י, שיברך ב' ברכות 'כשאר יחיד'.

ונראה ביתר עומק בשיטת רש"י, היה שייך להבין שאותו שלישי היה מחויב בב' דברים נפרדים – בברכת הזימון (הכוללת ברכת זימון וברכת הזן) וגם בברכת המזון (דהיינו ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים). וכאשר זימן עם השנים, כבר קיים את חובתו בזימון. וחובתו הנפרדת של ברהמ"ז עוד לא קיים. וכאשר אכל אח"כ, אותה אכילה חדשה ג"כ נתוספה לחובת ברהמ"ז הקיימת, דעוד לא יצא בה. ולעולם היה כאן ב' חיובים שונים.

מיהו יש לדייק מלשון הגמרא שלדרכו של רש"י אינו כן. שהרי בדעת רבנן כתוב ש'חוזר למקום שפסק'. ולשון זה משמע דהשלישי ממשיך את מה שכבר התחיל, ולא שמתחיל דבר חדש. וצ"ל דממשיך את הברכת המזון שכבר התחיל, ולא כמו שכתבנו לעיל שעוד לא התחיל את ברהמ"ז. ונראה לבאר שכאשר אכל בחבורת ג' היה חייב בברכת המזון הכוללת ברכת זימון עמה, ולא בב' חיובים נפרדים. כלומר ברכת הזימון היא חלק שנתוסף לברהמ"ז ואינה עומדת כברכה הנפרדת לעצמה, וכמו שכתבנו לעיל. נמצא דחל עליו חיוב לברך ברכת המזון שיש בה ברכת הזימון. והנה את אותו חיוב ברהמ"ז כבר התחיל לקיים, שהרי כבר יצא ידי חובתו בחלק הראשון, ששמע כבר כל ברכת הזימון. ואת החלק השני של ברכת המזון עוד לא קיים, וכעת נתוספה האכילה החדשה למחייב של אותו חלק של ברכת המזון שעכשיו בא לצאת בה.

פירוש מ"ד חוזר לראש בדעת רש"י

וכאשר בא לפרש מ"ד דחוזר לראש, רש"י (ד"ה חוזר לראש) כתב וז"ל: "לתחלת הזן שהרי נתחייב בזימון שבתחלה הוקבע בג" עכ"ל. מבואר בלשון רש"י שעכשיו צריך לחזור ולקיים את ברכת הזימון. ויש להסתפק על איזו אכילה צריך לקיים חובת זימון – על אכילה הראשונה שאכל לפני הזימון או על אכילה השניה שאכל לאחר הזימון.

ובאמת קשה לומר שרש"י איירי בחיוב הנגרם ע"י אכילה הראשונה. ונבאר: בשלמא מצד הזימון הראשון בשעתו – אם נמצא שאותו שלישי לא קיים חובתו בשעת זימון, נוכל להבין, שהרי כבר ראינו מקרים שהשלישי לא יוצא חובתו ומ"מ היה קיום לזימון של החבורה (כגון ביצא א' לשוק לדעת תרב"י ובא' מפסיק לשנים אם לא ענה לפי הרשב"א). אבל מ"מ

¹³³ ועי' עוד מש"כ בהמשך בפירוש שיטת רש"י בעמ' ב', ובריש חבורה ט"ו מש"כ בהבנת דברי הב"י בשיטת התשב"ץ קטן. ועוד י"ל שגזר זה מדויק מלשון הברייתא בהמשך הסוגיא, שלפי רש"י איירי במנין הברכות – ונוסח הברייתא היא "ברכת המזון שתיים ושלש וכו'" – מבואר שכאשר יש זימון, עצם ברכת המזון נשתנה ודו"ק.

קשה לן - שא"כ נמצא שכאשר עכשיו השלישי בא לקיים את חובתו בזימון, לכאורה צריכים השנים האחרים לחזור לזמן עמו, וזו לא שמענו.¹³⁴

ולכן י"ל שרש"י איירי בחיובו לברך ברכת הזימון על מה שאכל לאחר שכבר זימן עם השנים. אלא דיש להקשות דהלא לאחר אותו זימון, הוא אכל רק בתורת יחיד ולא בחבורת ג' וא"כ מדוע יתחייב בזימון על אכילה זו. וי"ל דזה גופא החידוש של רב זביד משמיה דאביי - דלא דנים את אותה אכילה שניה כאכילת שאר יחיד (דאינה מחייבת אלא בב' ברכות), אלא דנים אותה כהמשך של אכילת ג' אנשים שמחייבת בברכת הזימון ובברכת הזן.

ומהלך זה מדויק היטב בלשונו של רש"י. דאם נאמר דרב זביד בא לומר שהשלישי צריך כעת לצאת ידי חובת זימון על האכילה הראשונה, צ"ל דנקודת המחלוקת עם רבנן היא באותו נושא גופא - והיינו לפי שיטת רבנן כבר יצא ידי חובת זימון ולפי רב זביד עוד לא יצא. וא"כ מדוע רש"י לא מזכיר את זה כלל. אבל לפי דרכינו מיושב היטב - דנחלקו האם אכילה ארוכה המחייבת בברכת זימון בתחילתה ג' כמחייבת בברכת הזימון לאחר שכבר זימנו (ונמשכה ונשלמה האכילה אח"כ בתורת יחיד). ולכן מדויק היטב שכתב רש"י בדעת רב זביד וז"ל: "שהרי נתחייב בזימון שבתחלה הוקבע בג' עכ"ל.

ובאמת הרא"ש (סימן י"ב) מפרש למה רש"י העמיד את הסוגיא אליבא דרב ששת ולא אליבא דרב נחמן וז"ל: "מה שפירש אליבא דרב ששת ולא פירש אליבא דרב נחמן משום דמסתבר דלא מחייב לומר נברך אע"פ שכבר נתחייב בזימון דאינה ברכה ליחיד" עכ"ל.¹³⁵ נמצא שאע"פ שלפי רב ששת ברכת הזן היא חלק של ברכת הזימון, לפי רב זביד חלוקות הן בגדרן, דנברך הוא ברכה הנאמרת אך ורק בחבורת ג', משא"כ ברכת הזן היא ברכה המתחייבת ע"י ג', אבל היא נאמרת אפילו ע"י יחיד. וגם זה אתי שפיר לפי מש"כ בדעת הפנ"י בריש החבורה, שאע"פ שכל זימון הוא הרחבה לברהמ"ז, מ"מ (לרב ששת) נחלק לב' חלקים: ברכת הזן הוא כבר מעצם ברכת המזון, וכיון שנתחייב, נתחייב, אבל ברכת נברך לא שייכת אלא בג' ממש.

שיטת התוס' והרא"ש בסוגיא דעד היכן ברכת הזימון

בביאור שיטת רב ששת, התוס' (ד"ה עד היכן) כתבו וז"ל: "יש לפרש דקאי אדלעיל דקאמר אחד מפסיק לשנים ובעי נמי עד היכן צריך להמתין עד שיברכו השנים עד נברך. ורב ששת אמר עד שיגמרו הזן ומשם ואילך יכול היחיד לאכול ולא משום דחשיב ברכת הזן מזמון דודאי יחיד נמי מתחייב מהזן, אלא משום דכיון דנברך אינה ברכה אינו אומרה לבדה אלא יגמור עמה גם ברכת הזן שהיא ברכה" עכ"ל.¹³⁶

הנה לפי התוס' ניתן להבין שברכת הזן היא חלק נפרד מהזימון שהרי אינו נכלל בדין זה (לפי רב ששת) אלא בתורת תוספת כדי לקיים את הענין של 'ברכה עמה'. אולם בתוס' בהמשך (ד"ה ולמאן דאמר) מפורש דברכת הזימון וברכת הזן נחשבו כברכה אחת ארוכה. שכאשר מנתה הבריייתא (לדעת רב ששת) בין כמה אנשים יכולים לחלק את הברהמ"ז, מבואר שלא ניתן לחלק את ברכת זימון וברכת הזן לשני בני אדם, וזה לשון התוס': "דכולה כברכה אחת של זימון היא" עכ"ל. ועוד בבריייתא כתוב (לפי גרסת התוס') לשון 'שנים ושלשה'. ומשמע דהכל גדר א' - דהיינו במקום דליכא זימון, שני

¹³⁴ ועוד כבר כתב הראב"ד (הובא בחבורה י"א) דאין זימון נמסר ליחיד ע"ש.

¹³⁵ למתבונן אפשר להוציא מדברי הרא"ש עוד ראיה לדרכינו בהבנת רש"י. שלאחר שהרא"ש יסד דאין יחיד יכול לומר נברך, נמצא דדברי רב זביד מיושבים ואין כאן קושיות. אבל אם היינו אומרים שלפי רב זביד השלישי לא יצא יד"ח בזימון על אכילה הראשונה ועכשיו בא לצאת יד"ח, הרי אם לא יכול לומר נברך, הרי עיקר חסר מן הספר ואיך הכל מיושב, הלא אותם שנים הראשונים יצאו בו בשעתו רק ע"י אמירת נברך והזן, ואיך השלישי יכול ליפטר מנברך.

אבל עדיין צ"ע - אפילו אם השלישי בא עכשיו לצאת ברכת זימון על אכילה השניה שאכל, איך ניתן לעשות את זה בלי לומר נברך. אע"פ שלסברת הרא"ש הרי הוא בגדר אונס (דאין יחיד יכול לומר נברך) ס"ס לא בירך את ברכת הזימון כתיקונה. וצ"ע.

¹³⁶ ועי' מעדני יום טוב (ס"ק ס') דאין זימון נחשב לברכה כי ליכא שם ה' וליכא מלכות. ועי' עוד חבורה מ"ז.

אנשים אומרים שתי ברכות שלימות. ובמקום דאיכא זימון, ג' אנשים אומרים ג' ברכות שלימות. נמצא שנברך והזן נחשבו ביחד כברכה א' שלימה.¹³⁷ כלומר אע"פ שטעם רב ששת הוא משום שצריך לצרף 'ברכה עמה', הגדר הוא שהזימון 'נקלט' בתוך ברכת הזן ליחשב כברכה אחת.

הרא"ש (סימן י"ב) מביא את שיטת הר"י¹³⁸ שגם מעמיד את הסוגיא בא' מפסיק לשנים, אבל חולק על הבנת התוס' וסובר שלפי רב ששת צריך השלישי לשמוע את ברכת הזן כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו וז"ל: "רב ששת אומר עד הזן והזן בכלל משום דנברך אינה ברכה הלכך מסתבר שיפסיק אכילתו בשביל ברכה א' כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו" עכ"ל.¹³⁹ ואע"פ שהיה אפשר לפרש בדעת הרא"ש דברכת הזן נשארת מחוץ לברכת הזימון, שהרי אין חיוב לשלישי לשמוע אותה אלא משום היכר לחוד, מ"מ ברא"ש נמצא (שלמסקנה למד את הברייתא של 'שנים שלשה וכו' כדרכו של הר"ף וכדרכם של התוס' הנ"ל) שא"א לחלק את נברך והזן בין ב' אנשים – ולכאורה צ"ל שוב משום דהן נחשבות (ביחד) כברכה אחת ארוכה. נמצא שבפרט זה הרא"ש לכאורה סובר כהתוס'. ונראה לומר שהפירוש בזה הוא על דרך 'טעם וגדר' – דהטעם בזה הוא שיהא היכר, אבל הגדר הוא שנתאחד לברכה א'.

נפק"מ היוצא מהגדר הנ"ל

ולפי הגדר שלמדנו בדעת התוס' והרא"ש דהכל נחשב לברכה א', יהא הדין שאם השלישי יעזוב באמצע הזימון, לפני ששמע את ברכת הזן, בודאי הוא לא יצא ידי חובתו בזימון שהרי לא שמע את כל הברכה כתיקונה. ויותר מזה, בלשונם של התוס' בדף מ"ו: (סוף ד"ה להיכן הוא חוזר בגוונא דומה לעמוד א') מבואר דגם הם צריכים אותו לצירופו כדי לקיים את חובתם.¹⁴⁰ וא"כ כאשר הוא עזב לפני הזן, לכאורה גם הם לא קיימו את חובתם בזימון.

¹³⁷ נמצא שגם לפי התוס' ראינו את מה שלמדנו לעיל בדעת רש"י על פי הפנ"י - שאין זימון דבר נפרד מברהמ"ז. וכל א' לפי שיטתו: לפי רש"י מצאנו שבמקום זימון מרחיבים את עצם ברהמ"ז ומוסיפים עוד ברכה. ולפי התוס' מצאנו שהזימון נקלט לתוך ברהמ"ז.

¹³⁸ עי' מעדני יו"ט אות ד' שהרא"ש עצמו סובר למסקנה כדעת הר"ף וכפשוטו הירושלמי דהסוגיא בעמ' ב' איירי ביצא א' לשוק. אבל הר"י סובר דאיירי בא' מפסיק לשנים, וכהתוס'.

¹³⁹ משא"כ להתוס' ששמע בדבריהם שבעצם יש לנברך צורך להיות סמוך לברכה.

¹⁴⁰ ואין סיבה לומר דזה יהיה שנוי במחלוקת בין התוס' והרא"ש.

עוד בסוגיא דעד היכן ברכת הזימון (דף מ"ו).

סיכום שיטת התוס' והרא"ש

בחבורה י"ד למדנו שהתוס' והרא"ש חולקים על רש"י בהבנת שיטת רב ששת, והם סוברים דלכ"ע גם יחיד אומר ברכת הזן. והם העמידו דהסוגיא בדף מ"ו. (עד היכן ברכת הזימון) איירי באחד שהפסיק לשנים ובעי עד היכן צריך להמתין השלישי עד שיברכו השנים.¹⁴¹ לפי רב ששת צריך להמתין עד סוף ברכת הזן - אבל לאו משום דברכת הזן היא חלק של עצם הזימון (כשיטת רש"י) אלא משום סיבות נוספות. דהיינו לפי התוס' כיון דנברך אינה ברכה צריך להוסיף את הזן כדי שתהיה 'ברכה עמה'. ולפי הרא"ש צריך השלישי להמתין עד סוף ברכת הזן כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו.

והוספנו שאע"ג שהיה אפשר לחשוב דס"ל להתוס' והרא"ש דברכת הזן נשאת חלק נפרד מנברך (שהרי אין חיוב לשלישי לשמוע אותה אלא למר משום היכר לחוד ולמר משום ברכה עמה), מ"מ מבואר ברא"ש ובתוס' (שלמדו את הברייתא כפירוש של הר"ף דאיירי בבני אדם) שא"א לחלק את נברך והזן בין ב' אנשים - משום דהן נחשבות ביחד כברכה אחת ארוכה.¹⁴²

דברי הבית יוסף בסימן קפ"ג

לפי התוס' והרא"ש יש לחקור מה יהא הדין אם שלשה מסיימים לאכול ביחד ומזמנים ומברכים ביחד - האם גם בכה"ג השנים צריכים לשמוע את ברכת הזן מהמברך או לא. במושכל ראשון, היינו אומרים שגם לפי התוס' וגם לפי הרא"ש, בכה"ג ליכא טעם לתקן להמתין עד סוף הזן. ומשום שלפי הרא"ש כיון שהשלישי קצת מברך ביחד עם השנים אין צורך של היכר. ולפי התוס' כיון דכעת השלישי מברך ברהמ"ז, הרי הוא בעצמו הסמך ברכה לנברך אפילו בלי שישמע את ברכת הזן של המזמן. הבית יוסף דן בשאלה זו בסימן קפ"ג (סעיף ז') ומביא בשם התשב"ץ קטן שאפילו בכה"ג השלישי צריך להמתין. אולם הבית יוסף טוען דפסק התשב"ץ קטן אינו קאי אלא לשיטת רש"י דהזן הוי חלק של ברכת זימון, אבל לדעת התוס' והרא"ש בודאי לא צריך להמתין, וז"ל: "ומה שכתב לא יתחיל לברך עד שתכלה ברכת הזן, היינו משום דסבר דהלכתא כרב ששת דאמר דברכת הזן מכלל ברכת הזימון היא, ולפי פירוש רש"י. ובסימן ר' יתבאר שיש פוסקים כרב נחמן דאמר שאינה בכלל ברכת זימון, ולדבריהם אין צריך להמתין אלא כיון שאמר ברוך שאכלנו משלו וכו' יתחיל. ולפירוש התוספות והרא"ש אף לדברי רב ששת יתחיל מיד. ולענין הלכה נראה לנהוג כדברי ה"ר פרץ ושבלי הלקט" עכ"ל.

ולכאורה הביאור בדבריו הוא דלפי רש"י דברכת הזן היא מעצם ברכת הזימון - א"כ כמו דלאמירת נברך בעינן צירוף של שלשה - שאחד אומר ושנים ישמעו - ה"ה לאמירת ברכת הזן. אבל בדעת התוס' והרא"ש - דסברי דברכת הזן אינו מעצם הזימון אלא דחז"ל כללו את ברכת הזימון בתוך ברכת הזן - בנידון זה שכולם מברכים יחד, לא צריך השלישי לשמוע ברכת הזן מהמברך. ונראה שכוונת הבית יוסף (בדעת אותם ראשונים) היא דלא מיבעיא אם נאמר דברכת הזן נשאת חלק נפרד מנברך (כהה"א לעיל) דאז בודאי אפשר לוותר על ברכת הזן במקום דאין טעם לשמוע אותה. אלא אפילו אם נאמר (כדברינו לעיל) דכולה כחודא ברכתא היא, אפשר לומר דמ"מ רק החלק של נברך נשאר כ'חלק הזימון' שבברכה זו, וכל דיני

¹⁴¹ הרא"ש עצמו למסקנה סובר דהסוגיא בעמ' א' איירי ביצא א' לשוק, ודלא כהר"י (עי' מעדני יו"ט אות ד') דהעמיד את הסוגיא בא' מפסיק לשנים. אולם עיין בבית יוסף סימן ר' (ס"ק ג') דלענין דינא דין היוצא [יצא א' לשוק] ודין האוכל [א' מפסיק לשנים] שוים הם - דהיינו לענין עד מתי צריך השלישי להמתין אין בזה נפק"מ.

¹⁴² וע' לקמן חבורה מ"ז.

הזימון לא נאמרו אלא בו.¹⁴³ וכיון דליכא טעם לשלישי להמתין עד הזן, לא צריך לשמוע אלא את 'דברי הזימון' שבברכה זו, דהיינו נברך לחוד, ולא את החלק של ברכת הזן.

אולם בחשבון הפסק, דברי הבית יוסף לכאורה מוקשים. הלא רוב רובן של הראשונים הבינו את הסוגיא שלא כפירוש רש"י. וקשה לומר שפסק התשב"ץ קטן לא מובן אלא לפי שיטה שנדחת מהלכה. ועוד יש כמה דיוקים שלא כהבנת רש"י. הטור (בסימן ר') הביא את דינו של רב ששת (ועי' בב"י דהטור קאי בשיטת הרא"ש) שבמקום שאחד מפסיק לשנים, השלישי צריך להמתין עד גמר הזן.¹⁴⁴ והטור כתב שזהו משום ש'אין זימון פחות מג''. ולכאורה היה לטור רק לפרט את הסיבה המסוימת מדוע צריך השלישי להמתין עד הזן (דצריך היכר לפי הרא"ש, ש, כנ"ל) ולהשמיע שאותה סיבה המסוימת היא משום לתא דידה לחוד, כדי שיוכל לצאת ידי חובתו בזימון. ונראה מלשונו שיש שלב נוסף. דהיינו אע"פ שטעם התקנה הוא משום היכר (ורק בשביל השלישי), גדר התקנה הוא דכולה כחדא ברכתא (וכדחזינן לעיל). ולא עוד אלא שמלשון הטור רואים שעכשיו נפסק שדברי הזימון **תמיד** צריכים להיות נאמרים בג' – שצירופו של זימון הוא לומר נברך והזן ביחד בתורת שלשה ואפילו אם כולם מברכים.¹⁴⁵ ועוד משמע מלשונו דבעינן את זה משום לתא דכולם ולא רק בשביל השלישי לחוד – כי כן הוא תכסיס הצירוף של זימון.¹⁴⁶

ואיכא עוד דיוק, מלשון התוס' בדף מ"ו: (ד"ה להיכן הוא חוזר) שבדעת הר"מ מאייבר"א כתוב דבמקום דיצא אחד לשוק לאחר ששמע הזן ילך לדרכו 'ואינם צריכים האחרים עוד לצירופו'. וגם הכא משמע דמיהת עד סוף הזן צריך השלישי ליטול משום לתא דידהו – דהיינו משום שאמירת הזן צריכה תמיד ליאמר בשלשה. ולכן י"ל – שלא כהבית יוסף – שפסק התשב"ץ קטן קאי אליבא דהתוס' והרא"ש.

שיטת הר"מ מאייבר"א

והנה לאחר שהקשו התוס' (ד"ה להיכן הוא חוזר) על העמדת הסוגיא של רש"י בעמ' ב' (בסוגיא דלהיכן הוא חוזר – עי' חבורה י"ד) כתבו פירוש אחר, דהסוגיא איירי בנוסח הזימון (עי' היטב בחבורות מ' ומ"א). אולם בתוס' הובאה ג"כ שיטת הר"מ מאייבר"א (כנ"ל), והיא שיטה אחרת בהעמדת הנידון בסוגיא וז"ל: "והר"מ מאייבר"א פירש דקאי אשלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק קוראים לו ומזמנים עליו. ולעיל נמי הכי פירשו עד היכן מקום זימון שצריך להו לאותו אחד דקרו ליה ועני עד נברך, ומכאן ואילך ילך לדרכו ואינם צריכים האחרים עוד לצירופו. והכא בעי לאותו מן השוק להיכן הוא חוזר – למקום שפסק דהיינו למר מהזן ואילך ולמר מנברך, והשתא ניחא דלא קשה מהזן שהרי לא ספר [נ"א סעד] בינתיים" עכ"ל. והיינו דס"ל לר"מ מאייבר"א דגם הסוגיא בעמ' ב' איירי באחד שיצא לשוק שקוראים לו ומזמנים עליו. ולפירושו

¹⁴³ וכעין סברא זו כתבנו בביאור דברי הפנ"י בחבורה י"ד. אלא דהתם קאי הפנ"י בדעת רש"י אליבא דרב ששת, וכתבנו שאפילו אם נאמר דברכת זימון נתקנה כהרחבה לברהמ"ז, מ"מ יש בה ב' חלקים – דברי ההזמנה (נברך) וברכת הזן. וי"ל בדומה לזה כאן בדעת רש"י – דהיינו בהבנת שיטת התוס' והרא"ש – שאפילו אם נברך והזן הוו כברכה א' אריכתא, מיהו יש בברכה זו ב' חלקים.

¹⁴⁴ עי' שם בטור שהעמיד את שאלת הגמ' (עד היכן ברכת הזימון) בא' שיצא לשוק, וכפירוש הר"מ מאייבר"א (הובא בהמשך) וכפשטות הירושלמי (ברכות פ"ז ה"א). אולם מפורש בטור דה"ה באחד מפסיק לשנים, וכהעמדת השאלה אליבא דהתוס'. עי' הערה 1 לעיל.

¹⁴⁵ עי' עוד לקמן חבורה י"ז.

¹⁴⁶ ואולי יש להקשות שלאחר שהרא"ש הביא את פירוש הר"י דהסוגיא איירי בא' מפסיק לשנים, הוא מקשה וז"ל: "וקשה לי לפירוש זה דלא הוה ליה למימר 'עד היכן ברכת הזימון' בסתם כיון דלא קאי אלא אחד מפסיק לשנים" עכ"ל – והנה לפום ריהטת לשונו משמע שרק בא' מפסיק לשנים (וכדומה) הדין כן (שצריך להמתין עד סוף הזן), ודלא כדברינו בפנים, דלדברינו (ע"פ הטור) בסופו של דבר, כל זימון לפי רב ששת מחייב את כל המסובין לשמוע עד סוף הזן. ולכאורה לדברינו דברי הגמ' מובנים כמין חומר, ואדרבה – לשון הכללי של הגמ' ('עד היכן ברכת הזימון') הו' סיוע לדברי הטור, וא"כ מה מקשה הרא"ש. אלא בזה י"ל שהרא"ש לא מתכוון אלא להקשות על העמדת **שורש הדין** בסוגיא, דהו' ליה לגמ' לכתוב את זה באופן יותר מפורט. אולם לעולם הגדר הכללי **היוצא למסקנה** הו' כדברינו וכדיוק לשון הטור ודו"ק.

בעמוד א' נחלקו רב נחמן ורב ששת עד היכן צריך אותו אחד להמתין לפני שילך לדרכו. ובעמוד ב' ('להיכן הוא חוזר') דנו האמוראים מהיכן צריך אותו אחד להתחיל כאשר הוא מברך ברהמ"ז.¹⁴⁷

הר"מ מאייבר"א מרוויח בפירושו שהשלישי לא אכל בינתיים, משא"כ לשיטת רש"י (דעליו הקשו התוס' בתחילת הד"ה). ויש לפרש דלר"מ מאייבר"א נחלקו בעמוד ב' האם שהייתו של השלישי בין הזימון לברהמ"ז ידידה נחשב הפסק או לא. לרב זביד משמיה דאביי (חוזר לראש) הוי הפסק, אבל לרבנן (למקום שפסק) לא הוי הפסק.

ויש להעיר על פירוש זה - דאליבא דרב זביד משמיה דאביי (חוזר לראש) נפסק דשהיית השלישי נחשב הפסק בין הזימון של השנים לברכת המזון שלו, וצריך השלישי כעת לברך ברכת הזן, וא"כ (לדעת רב ששת שהיה לו לשלישי לשמוע גם את ברכת הזן מהמזמן) ברכת הזן של המזמן לא עלתה לשלישי לצאת בו ידי חובתו בברהמ"ז - שהרי עכשיו הוא צריך לחזור ולברך את ברכת הזן. וא"כ מצד השלישי איזו משמעות היתה לאותה ברכת הזן של המזמן - הלא אצלו לא היתה לברכת הזן קיום מצות ברהמ"ז. ולא עוד אלא שכאשר הוא יצא לשוק הוא תיכנן שיהיה הפסק וידע מראש שאותה ברכת הזן לא תהני לו כחלק של קיום ברכת המזון שלו.

ויש ליישב דאה"נ - מצד ברהמ"ז של השלישי, אותה ברכת הזן לא עלתה לו לברהמ"ז כלל. אולם סו"ס הוא שמע את ברכת הזן מהמזמן, ואצל המזמן אותה ברכת הזן היתה חלק של ברהמ"ז, כי הרי הוא בירך ברהמ"ז מלאה. ומכאן רואים חידוש דדי בזה לקיים את מצות זימון - כלומר דנתחדש דלא בעינן ברכת הזן שבו השלישי בעצמו מקיים ברכת המזון, אלא בעינן שהוא ישמע 'ברכת הזן של ברהמ"ז', אפילו של המזמן. ובין לדרכו של הרא"ש (היכר) בעמ' א' בין לדרכו של התוס' (ברכה עמה) אפשר להבין את זה היטב. כלומר לדרכו של הרא"ש - אע"פ שלמעשה השלישי לא יצא באותה ברכת הזן את חובתו בברהמ"ז ידידה, מ"מ היה ניכר שזימן עמהם. ולדרכם של התוס' - למעשה נברך היה נסמך לברכה.

שיטת הר"י

הרא"ש (סימן י"ב) מביא בשם הר"י דהסוגיא בעמוד ב' ('להיכן הוא חוזר') איירי באחד שהמתין לשנים ואח"כ אכל, כדרכו של רש"י. אבל מצד שני הר"י חולק על רש"י (בהבנת רב ששת) וסובר דלכו"ע יחיד אומר ברכת הזן דהיא חלק של ברכת המזון ולא רק חלק של ברכת זימון. (ולכן העמיד הר"י - כדרכם של התוס' הנ"ל - את שאלת הסוגיא בעמ' א' דאיירי באחד שהפסיק לשנים).¹⁴⁸ וא"כ קשה להבין את דברי הר"י כאן. שהרי על האכילה שאכל השלישי לאחר הזימון אינו מברך כי אם ב' ברכות (לדעת רבנן דחוזר למקום שפסק) ולהיכן הלך חיובו לברך גם ברכת הזן. וכעין זה הקשו התוס' על שיטת רש"י. אלא דשיטת רש"י היה ניתן ליישב בקל (כמו שלמדנו בחבורה י"ד) שהרי רש"י מפרש (בדעת רב ששת) דיחיד אינו אומר הזן, וא"כ - לענין האכילה שלאחר הזימון - השלישי הוי כשאר יחיד שאכל. אבל לדרכו של ר"י ליכא למימר הכי.

ומתוך הכרח צריך ליישב את שיטת הר"י ולומר ב' חידושים: א. הוא סובר שהאכילות שאכל בין לפני ובין לאחר הזימון נחשבו כאכילה א' אריכתא (כמו שלמדנו בדעת רש"י בחבורה י"ד). וב. כשמברך ברכת הזן באמצע אותה אכילה אריכתא, יכול לפטור לא רק את האכילה שכבר אכל אלא ג"כ את החלק של האכילה שעוד לא אכל. וזה חידוש גדול.

שיטת הראב"ד

ראינו לעיל שהתוס' פירשו דהסוגיא בעמוד א' איירי באחד שהפסיק לשנים עד היכן צריך להמתין עד שיברכו השנים ואח"כ יכול היחיד להמשיך לאכול ולברך אח"כ (וזו היא גם דעת רש"י באחד שהפסיק לשנים בעמוד ב' ד"ה להיכן דבכה"ג יכול השלישי להמשיך לאכול ע"ש). הראב"ד (הובאו דבריו ברא"ש סימן י"ב וברשב"א דף מ"ה: ד"ה אחד מפסיק ובדף מ"ו).

¹⁴⁷ ועי' במהרש"א דכוונת התוס' (אליבא דהר"מ מאייב"א) למ"ד למקום שפסק (רבנן) הוא מתחילת הזן לרב נחמן ותחילת נודה לך לרב ששת. אולם מ"ד חוזר לראש (רב זביד משמיה דאביי) לא נתפרש אלא אליבא דרב ששת דהינו שחוזר ואומר הזן, אבל אינו קאי בשיטת רב נחמן, דיחיד אינו אומר נברך.

¹⁴⁸ עי' מעדני יר"ט אות ה'.

ד"ה ואיהו) חולק ונקט שבמקום שאחד הפסיק לשנים, אינו יכול לאכול עוד. וז"ל: "כיון שהפסיק, יצא ידי ברכה למפרע וצריך ליטול ידיו ולבצע אם ירצה לאכול עוד" עכ"ל. כלומר השלישי חייב לברך ברהמ"ז מלאה עם השנים ואם רוצה (אח"כ) לאכול צריך לברך המוציא.

והנה הראב"ד מביא כמה ראיות לשיטתו. קודם כל הוא מדמה את אחד שהפסיק לשנים לסוגיא דפסחים דף ק"א: דבני חבורה שעקרו רגליהם לקראת חתן שצריכין ברכה למפרע (כלומר ברהמ"ז) וכשחוזרין צריכין ברכה לכתחילה. אח"כ הראב"ד (כדהובא ברא"ש) ממשיך להקשות על שיטת הראשונים, וז"ל: "ועוד כיון שהפסיק אכילתו בברהמ"ז מיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר (נ"א ועוד) איך יתכן שיאכל באמצע הברכה כי הזימון אחת מן הברכות ואיך יברך ברכה אחת ויאכל ואח"כ ישלים הברכות" עכ"ל¹⁴⁹.

והנה יש לברר האם הראב"ד מקשה עוד ב' קושיות על שאר הראשונים או רק קושיא א'. המאירי מביא את דברי הראב"ד ונראה שהוא הבין דאיכא כאן ב' נקודות. שהוא כתב וז"ל: "וי"א שאם ענה עמהם צריך לחזור ולברך המוציא על מה שרוצה לאכול, שהזימון הפסק שהרי מיכל וברוכי בהדי הדדי לא אפשר¹⁵⁰ ויש שמצריכין זה אף בלא ענה. ומ"מ אין צריך להפסיק להם לברכת המזון שאינו צריך לשמוע ברהמ"ז על מה שאכל. וגדולי המפרשים אמרו שצריך להפסיק עד שתגמר כל הברכה ואין נראה לי וכו'" עכ"ל.

ומזה נראה דהמאירי הבין דהראב"ד הקשה ב' קושיות שונות. שהרי על הקושיא הראשונה (מיכל וברוכי וכו') המאירי הסכים להראב"ד, ומצד שני על קושיא השניה של הראב"ד (שצריך ברהמ"ז למפרע) המאירי חולק. ולכאורה המאירי הבין שלפי הראב"ד כיון דמיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר, ברכת הזימון הוי הפסק באכילת השלישי לענין ברכה ראשונה, ולכן אם רוצה לאכול אח"כ צריך לברך שוב המוציא. ולזה הסכים המאירי. והמאירי הבין שאח"כ הראב"ד הוסיף אתקפתא חדשה – דלא יתכן שאדם יכול להפסיק באמצע ברהמ"ז, דאכילה נחשבת הפסק באמצע ברכה, ואסור להפסיק באמצע ברכה. ובודאי הנחת הראב"ד היא שהשלישי כבר התחיל לברך ברהמ"ז כאשר שמע את הזימון¹⁵¹ - כי אל"כ אין מקום לקושיתו. ועל קושיא זו חולק המאירי.

ואם כנים הדברים בדעת הראב"ד, ניתן להבין פשט נכון בדברי הרא"ש (שם). שכאשר הרא"ש דחה את ב' הקושיות האחרונות של הראב"ד, הוא כתב וז"ל: "אינו מברך אלא מפסיק סעודתו כדי שיזמנו עליו" עכ"ל. לפי דברינו הנ"ל, בזה הרא"ש מיישב ביחד את הקושיא השניה והשלישית של הראב"ד. שהרי הראב"ד הבין כדבר פשוט דהשלישי כבר התחיל ברהמ"ז. ומזה יצאו ב' נפק"מ – א. שהברכה הפסיקה את אכילתו, וב. שאסור להפסיק ברכתו ע"י אכילה. ולזה תירץ

¹⁴⁹ ויש להדגיש שמסתימת לשונו של הראב"ד לכאורה הוא איירי בין בשיטת רב ששת בין בשיטת רב נחמן – דלכ"ע אסור להמשיך לאכול (בא' מפסיק לשנים) מכיון שהוא כבר נמצא בתוך ברהמ"ז, ואפילו לרב נחמן (וכך מדייק החזו"א מלשון הראב"ד - סימן ל"ג ס"ק ה'). ויש להקשות – הרי לפי הראשונים (התוס' והרא"ש) שעליהם הקשה הראב"ד - לפי רב נחמן בדין א' מפסיק לשנים שמע רק עד סוף נברך ולא שמע ברכת הזון, וא"כ אפילו אם הזימון הוא ברכה, מהיכי תיתי להראב"ד שכבר התחיל השלישי בברהמ"ז, ועד כדי ששוב לא יכול להפסיק באכילה וכו' – כלומר אפילו אם זימון הוא ברכה, לכאורה אינו מברהמ"ז. וי"ל שמזה מוכרח שלפי הראב"ד אדרבה - זימון הוא באמת ברכה א' שבברהמ"ז, ועד כדי שמי ששמע נברך הוא כבר נמצא באמצע ברהמ"ז. וכך מדויק מלשונו (הובא ברא"ש) – א' מן הברכות, היינו מברכות שבברהמ"ז – ובאמת דבר זה יותר מדויק ברשב"א, שמביא את לשון הראב"ד בזה"ל: "כי הזימון א' מהברכות של מזון" עכ"ל. וא"כ מצאנו מחלוקת הראשונים בענין זה – שהרי כתוב ג"כ בתוס' (סוף ד"ה ולמ"ד) שלפי רב נחמן זימון "חשיב ברכה א' בפני עצמה", ומ"מ לפי התוס' יכול השלישי להמשיך לאכול אח"כ. נמצא שנחלקו הראב"ד והתוס' (והרא"ש) במ"ד זימון הוא ברכה בפ"ע (דהיינו ר"ג), מהו גדרו ביחס לברהמ"ז. ועי' עוד חבורה ט"ז מש"כ על מחלוקת זו. [ובמאמר המוסגר, לפי התוס', אפילו לפי רב ששת בא' מפסיק לשנים, אפשר לשלישי להמשיך לאכול, ואע"פ שכבר שמע ברכת הזון. והיינו דאפילו בכה"ג אינו נחשב שהשלישי כבר התחיל בברהמ"ז].

¹⁵⁰ עי' חולין ריש דף פ"ז.

¹⁵¹ ועי' מש"כ בהערה 5 בחבורה י"ב, דלשיטת הראב"ד כל מש"כ כאן (שנחשב שהשלישי כבר התחיל בברהמ"ז) הוא דוקא כאשר השלישי בא לקיים את חובתו בזימון ע"ש.

הרא"ש דאזתה הנחה מוטעת. שאם השלישי היה ממשיך אז לברך ברהמ"ז שלמה, אה"נ נמצא שהיה הזימון כתחילת ברהמ"ז שלו. אבל כיון דאז לא בירך ברהמ"ז ורק שמע מהמברך, לא היתה שמיעה זו אצלו אלא רק קיום מצות זימון, ומעולם עוד לא התחיל לברך ברהמ"ז. וא"כ אין מקום לאותן ב' הקושיות של הראב"ד – שהרי אין הברכה מפסיקה את האכילה כי הרי לא בירך. ומאותו טעם גופא, אין אכילה נחשבת כהפסק בברהמ"ז, דלמעשה לא בירך.¹⁵² ולכן אין לו שום צורך לברך ברהמ"ז יחד עם השנים.

¹⁵² וזה מתאים מאוד למה שחידשנו לעיל בדעת הר"ם מאייבר"א דדי לקיים ברהמ"ז ע"י שמיעת ברכת הזן של הברהמ"ז של המזמן ולא צריך להיות חלק של ברכת המזון של השלישי השומע - דבנידון של הרא"ש והראב"ד, לדעת הרא"ש ניתן לומר שהוא בעצמו עוד לא בירך כלל ומ"מ יצא ידי חובתו בזימון ודו"ק.

המשך ביאור בשיטת הראב"ד בסוגיא דעד היכן ברכת הזימון

סיכום קושיות הראב"ד ותירוץ של הרא"ש

למדנו בחבורה ט"ו דנחלקו הרא"ש והראב"ד בדין אחד מפסיק לשנים. לפי הרא"ש (בדעת הר"י) בכה"ג איירי הסוגיא ד'עד היכן ברכת הזימון' בדף מ"ו. והדין הוא שלאחר שהשלישי שמע את ברכת הזימון (לפי רב נחמן נברך ולפי רב ששת גם ברכת הזן) יכול הוא להמשיך ולאכול ולברך ברהמ"ז אח"כ. והראב"ד חולק ונקט שבמקום שאחד מפסיק לשנים, אינו יכול לאכול עוד. ואדרבה – כיון שהפסיק, יצא ידי ברכה למפרע וצריך ליטול ידיו ולבצוע אם ירצה לאכול עוד. כלומר השלישי חייב לברך ברהמ"ז שלמה עם השנים, ואם רוצה (אח"כ) לאכול צריך לברך המוציא.

ועוד יסדנו (על סמך דברי המאירי) דלכאורה הראב"ד טוען ג' טענות כנגד שיטת הרא"ש: א. הוא מדמה את הדין דאחד מפסיק לשנים לסוגיא בפסחים דף ק"א: דבני חבורה שעקרו רגליהם לקראת חתן שצריכין ברכה למפרע (כלומר ברהמ"ז) וכשחוזרין צריכין ברכה לכתחילה. ב. כיון דמיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר, ברכת הזימון הוי הפסק באכילת השלישי לענין ברכה ראשונה ולכן אם רוצה לאכול אח"כ צריך לברך עוד פעם המוציא. ג. לא יתכן שאדם יכול להפסיק באמצע ברהמ"ז, דאכילה נחשבת הפסק באמצע ברכה, ואסור להפסיק באמצע ברכה.

והדגשנו דב' הטענות האחרונות של הראב"ד מבוססות על הנחת יסוד אחת, שע"י שמיעת ברכת הזימון השלישי כבר התחיל לברך ברהמ"ז.¹⁵³ ועל הנחה זו חולק הרא"ש שכתב וז"ל: "אינו מברך אלא מפסיק סעודתו כדי שיזמנו עליו" עכ"ל. כלומר שאותה הנחה של הראב"ד מוטעת. אם השלישי היה ממשיך אז לברך ברהמ"ז שלמה, אה"נ היה הזימון תחילת ברהמ"ז שלו. אולם כיון דלא בירך ברהמ"ז אז, אלא רק שמע מהמברך, לא היתה שמיעה זו אצלו אלא קיום מצות זימון, ומעולם לא התחיל לברך ברהמ"ז. וא"כ אין מקום לב' טענות אלו של הראב"ד – והיינו לפי הרא"ש אין הברכה מפסיקה את האכילה כי הרי לא בירך. ואין האכילה נחשבת הפסק לאסור אותו לאכול באמצע ברכה, כי עוד לא התחיל בברהמ"ז.

קושיא על המשך דברי הרא"ש

עכ"פ נמצאנו למדים דבעצם הרא"ש מסכים להראב"ד דמי שהתחיל ברהמ"ז אסור לו להפסיק ע"י אכילה. אלא הרא"ש סובר שאע"פ שעשה סדר של 'אחד מפסיק לשנים', מ"מ לא נחשב בזה כהתחיל בברהמ"ז.¹⁵⁴ ואם כנים הדברים, יש להקשות תמיהה גדולה על המשך דברי הרא"ש: הרי כבר הבאנו בחבורה ט"ו את שיטת הר"י (הובא ברא"ש) דהסוגיא בעמוד ב' (להיכן הוא חוזר) איירי באחד שהפסיק לשנים ואח"כ אכל, כדרכו של רש"י בעמ' ב'. אבל מצד שני הר"י חולק על רש"י (בהבנת רב ששת בעמ' א') וסובר דלכ"ע יחיד אומר ברכת הזן, דהיא חלק של ברכת המזון ולא רק חלק של ברכת הזימון. וא"כ היה קשה לן להבין בדעת הר"י כיצד די בשתי ברכות (למ"ד שחוזר למקום שפסק) על אכילה השניה שאכל לאחר הזימון, הרי כל אכילה בעי ג' ברכות. והוצאנו מכאן חידוש גדול בדעת הר"י – קודם כל צ"ל שב' האכילות – קודם ולאחר הזימון – נחשבות אכילה אחת ארוכה. ולא זו בלבד אלא שאותה ברכת הזן שביך בשעת הזימון יכולה לפטור ג"כ את האכילה השניה שאכל לאחר אמירתה.

והנה לאחר שהרא"ש הביא את שיטת הר"י, הוא מפרש מדוע הבה"ג יחלוק על הר"י וז"ל: "כיון שאכלו אח"כ צריכין לברך ברכת הזן דשלש ברכות דאו' נינהו ולא מיסתבר שיצאו ידי ברכת הזן במה שהפסיקו לשלישי" עכ"ל. הנה הרא"ש עיין בכל דברי הר"י והקשה שעל האכילה השניה ליכא ג' ברכות – דהיינו אותו חידוש של הר"י שיש כח לברכת הזן ליחול גם על

¹⁵³ ע"י הערה 9 בסוף חבורה ט"ו.

¹⁵⁴ וכדרכינו בדעת הרא"ש איתא בהדיא בביאור הלכה (סימן ר' סעיף ב') – ע"י מש"כ בסוף החבורה.

אכילה השניה (כ"ל) לא קיבל הרא"ש. אולם הגע עצמך – הרי לעיל למדנו שלפי הרא"ש, במקום שבאמת אחד התחיל לברך, הוא מסכים לסברת הראב"ד דאסור לו להפסיק ע"י אכילה (כ"ל). והכא הלא לדעת הר"י אותו שלישי התחיל את ברהמ"ז ע"י הזן, שהרי לאחר שיסיים לאכול (לדעת רבנו) חוזר למקום שפסק. וא"כ מדוע לא הקשה הרא"ש קושיא מוקדמת על שיטת הר"י – דהיאך אותו שלישי יכול בכלל להמשיך לאכול – הרי אסור לו לאכול משום הפסק באמצע ברהמ"ז.

ולכאורה צריך לתרץ את זה ע"י תוספת חידוש בדעת הר"י. כבר כתבנו שלדעת הר"י אותה ברכת הזן חלה ג"כ על אכילה השניה. א"כ יש לומר עוד שאותה אכילה שניה **לא נחשבת להפסק** בתוך ברהמ"ז שלו. ד"ל שהפסק הוא **דבר אחר** המפסיק בין ברכה לברכה. אולם לפי הר"י מכיון שברכת הזן חלה גם על האכילה השניה – א"כ נמצא שאותה ברכה לא נגמרה בסוף אמירתה, אלא נמשכת ונמשכת עד סוף האכילה השניה – ורק אז נגמרה הברכה. ולכן לעולם לא היה הפסק אכילה בין ברכת הזן לשאר הברכות, כיון שכביכול לא נגמרה ברכת הזן אלא בסוף האכילה וד"ק.

ולכן הרא"ש ירד לסוף דעתו של הר"י והבין שלדבריו אין כאן הפסק ולכן לא הקשה שום קושיא עליו מצד הלכות הפסק. אלא שהקשה הרא"ש על עצם היסוד של הר"י שיכולה ברכת הזן לחול אפילו על האכילה השניה.

ריווח היוצא מדברינו הנ"ל

לפי מה שכתבנו כאן בדעת הרא"ש, ניתן ג"כ לתרץ עוד שאלה. כאשר הראב"ד חולק על מאן דמפרש דהסוגיא בעמוד א' איירי באחד מפסיק לשנים ואח"כ המשיך לאכול, (לפי הבנתנו) הוא טען ג' טענות. והטענה השלישית היתה שאסור לשלישי להפסיק את ברהמ"ז ע"י אכילה כי (לדעת הראב"ד) בהכרח כבר התחיל את ברהמ"ז. והיינו שנגמרה אכילתו ועכשיו נמצא באמצע ברהמ"ז. וא"כ קצת קשה למה צריך הראב"ד ג"כ לטעון את טענה השניה שלו – דמיכל וברוכי בהדי הדדי אי אפשר, והיינו שאם רוצה לאכול אח"כ צריך לברך עוד פעם המוציא – הרי מכח הטענה השלישית כבר מובן מאליי שאם רוצה לאכול לאחר ברהמ"ז צריך לברך המוציא, שהרי כבר נגמרה אכילתו, משום שהתחיל לברך ברהמ"ז.

אולם לפי דברינו הנ"ל, נוכל להבין שהראב"ד ידע דלשיטת הר"י יש ישוב לטענה השלישית – וכמו שביארנו שאע"פ שכבר התחיל השלישי לברך ברהמ"ז מ"מ יכול הוא להמשיך לאכול ואין זה נחשב להפסק (כיון דברכת הזן לא נגמרה אלא לבסוף). ולכן צריך היה הראב"ד קודם כל לחלוק על עצם השיטה של הר"י. והוא מוכיח דברכת הזן הוי הפסק באכילת השלישי שהרי בעי ברכה ראשונה חדשה. ואם רואים שאכילה הראשונה נפסקה, בהכרח אין ב' האכילות מצטרפות להיות נחשבות כאכילה א' ארוכה, ואז ליכא מקום לכל מהלך של הר"י – שהרי כבר כתבנו לעיל שא"א לומר דהזן יכול ליחול גם על אכילה השניה א"כ הכל נחשב כאכילה א' ארוכה. ורק לאחר שהראב"ד חלק על השלב הראשון של עיקר שיטת הר"י, יכול הוא להקשות את הטענה הג' דאכילה הוי הפסק באמצע ברכה (לפי הבנתו שכבר התחיל ברהמ"ז ודלא כהרא"ש) ואין כאן מה לתרץ, כי כבר נדחית שיטת הר"י.

העמדת הסוגיא לפי הראב"ד

מכיון שהראב"ד חולק על הפשט של רש"י והר"י (על פי הרא"ש) בסוגיא דאחד מפסיק לשנים, הוא צריך להעמיד את הסוגיא בעמוד א' באופן אחר. וס"ל דאיירי באחד שיצא לשוק קוראין לו ומזמנין עליו (ע"י רשב"א ד"ה עד היכן ברכת הזימון בשם הראב"ד). ואע"פ שכבר התחיל ברהמ"ז (דכך היא שיטת הראב"ד וכנ"ל), מ"מ כיון שאינו אוכל אח"כ, אין כאן חסרון הפסק אכילה באמצע ברכתו לחייב אותו לברך את כל ברהמ"ז כעת. ודנו רב נחמן ורב ששת עד היכן צריך הוא להמתין לפני שיוצא לדרכו לעשות מלאכתו.¹⁵⁵

ובעמוד ב' לפי הראב"ד דנו להיכן צריך אותו שלישי לחזור כאשר הוא מברך אח"כ ברהמ"ז, וד"ל הרשב"א בשם הראב"ד: "ופי' הוא ז"ל דקאי אההיא דלעיל דאמרן ג' שאכלו ויצא אחד מהן לשוק קוראין לו ומזמנין עליו, ועלה קא אתנין ומבעיא לן עד היכן ברכת הזימון, כלומר עד היכן צריך להתעכב כדי שיצא ידי זימון ואמר רב ששת עד הזן, והשתא קא מבעיא לן

¹⁵⁵ וזה ג"כ מסקנת הרא"ש (דלא כהר"י) ור"מ מאיבר"א והר"ף ופשטות הירושלמי.

אליבא דרב ששת כיון שזה נתעכב עד הזן שהיא ברכת הזימון וכבר יצא ידי זימון, כשהוא חוזר ומברך לעצמו - להיכן הוא חוזר, חוזר הוא לברכת הזן, או לברכת הארץ שפסק בה"ע¹⁵⁶. והאמוראים בעמוד ב', לפום ריהטא, נחלקו האם עשית מלאכה (וכדומה) נחשב להפסק או לא. לפי רב זביד משמיה דאביי עשיית מלאכה נחשבת הפסק ולכן חוזר לראש, משא"כ לפי רבנן אינה חשובה הפסק, ולכן פסקו שמתחיל לברך אח"כ ממקום שפסק.

אבל למתבונן, א"א להבין כך בדעת הראב"ד. דאם באמת עשיית מלאכה נחשבת הפסק בברהמ"ז לדעת רב זביד, צריך להיות אסור להפסיק וחייב הוא לברך כל ברהמ"ז בשעת הזימון, וא"כ שוב לא מובן איך מותר להמתין ולברך ברהמ"ז אח"כ. דהלא כך יסד הראב"ד לעיל דאסור לעשות הפסק באמצע ברהמ"ז. ומה לי הפסק ע"י אכילה (לכ"ע לפי הראב"ד) ומה לי הפסק ע"י עשיית מלאכה (לדעת רב זביד).

ולכן בהכרח צ"ל בדעת הראב"ד דלכ"ע אין עשית מלאכה נחשבת הפסק. ובאמת זה כבר נרמז בדברי המאירי שהוא כתב דלמ"ד חוזר למקום שפסק אפי' שהה ולמ"ד חוזר לראש אפילו לא שהה – משמע דלא משום הפסק נגעו בה. אולם אם לכ"ע אין כאן הפסק, צריך להבין את המ"ד דס"ל דמ"מ חוזר לראש.

ויש לחדש שהרי בחבורה י' בסוגיא דיצא אחד לשוק למדנו שהמאירי דן בשאלה איך השלישי יוצא יד"ח בברהמ"ז. והוא מביא ב' דעות האם הוא צריך לחזור ולברך ברהמ"ז במקום שהוא אכל. הדעה הראשונה סוברת וז"ל: "ויצא אף הוא עמהם ידי זימון וברכה ואע"פ שצריך לברך במקום שאכל, חובת זימון מביאה כחו לכאן הואיל ושווע קול המברך וכלם נמשכים ממקומם אחר המברך" עכ"ל. והדעה השניה סוברת שצריך השלישי לחזור אח"כ ולברך במקומו – דהיינו הוא חולק על הגדר המחודש של 'גרירה אחר המברך'.

והנה אם נאמר שהראב"ד סובר כהדעה השניה, אולי ניתן להבין שנחלקו כאן בדף מ"ו: האם השלישי נגרר אחר המברך לכה"פ לענין ברכת הזן ויצא בה ע"י שמיעתו מרחוק. דהיינו בודאי השלישי יצא ידי חובת זימון. ומצד שני ידי חובת ברהמ"ז מלאה לא יצא. אלא דרבנן סברי דכיון דתיקנו (לפי רב ששת) לכלול ברכת הזן תוך ברכת הזימון (משום היכר לפי הר"י ומשום 'ברכה עמה' לפי התוס') וכולה כחדא ברכתא חשיבא (כמש"כ בחבורה ט"ו) א"כ גם ביחס לברכת הזן, השלישי נגרר אחר המברך ולא רק ביחס לזימון (דנברך) לחוד. ורב זביד סובר שאפילו בברכת הזן אינו נגרר.¹⁵⁷ ולכן צריך לחזור לראש, אבל לא משום לתא של הפסק.

אבל א"כ עכשיו צ"ע לדעת המ"ד דחוזר לראש (לפי הראב"ד). במה שכבר ראינו שלפי הראב"ד בדין א' מפסיק לשנים כאשר השלישי שומע את ברכת הזן ומקיים בזה את חובתו בזימון, נחשב שהוא התחיל לברך ברהמ"ז, ואם למעשה השלישי לא נגרר בברכת הזן אחר המברך, איך נאמר שהוא כבר בתוך ברהמ"ז. וצ"ל דאה"נ – הדבר תלוי. אם (כמו בא' מפסיק לשנים) יכול השלישי בעצמו לצאת ע"י המברך בברהמ"ז שנגרר אחריו לכה"פ בברכת הזן, אז נחשב דע"י שמיעתו הוא כבר התחיל את ברהמ"ז. אבל הכא (לדעת רב זביד) כיון שאינו יכול לצאת בברהמ"ז מהמברך כלל, אינו נחשב שהתחיל ברהמ"ז. אבל ידי חובת זימון מ"מ יצא.

הרחבת דברים על פי הביה"ל (בסימן ר')

לעיל הוכחנו שהרא"ש יסכים לראב"ד שאם כבר התחיל בברהמ"ז, אסור להמשיך לאכול. אולם יש שרצו לפרש שהרא"ש חולק על עיקר יסודו של הראב"ד, וסובר שגם אם התחיל בברהמ"ז מ"מ יכול להפסיק. אבל נראה מלשון הרא"ש עצמו לא כן, וכנ"ל. ועוד מצאנו ראייה לדבר מדברי הביה"ל (סימן ר' סעיף ב') שכתב מפורש כדברינו וז"ל: **וגם הרא"ש גופא לא פליג עלה אלא מטעם שהרי אינו מברך אלא מפסיק סעודתו כדי שיזמנו עליו עכ"ל**. הא אם איירי בגוונא שהתחיל לברך, הרא"ש יסכים לראב"ד.

¹⁵⁶ אולם בהשגות הראב"ד על בעל המאור מפרש כמו הר"ף דהסוגיא בעמ' ב' איירי בנוסח הזימון – ע"י עוד חבורה מ'.

¹⁵⁷ ויתכן דסבר רב זביד דאע"פ דכולה חדא ברכתא, מ"מ רק החלק של נברך נחשב ל'דברי הזימון שבברכה', כמו שכתבנו בדעת הבית יוסף בריש חבורה ט"ו ע"ש.

והנה הביה"ל שם דן מה הדין באחד שמפסיק לשמוע הזימון ואין בדעתו לאכול (אח"כ) אלא פרפרת או בשר וכו' – אבל לא פת, וכתב שמדברי המג"א משמע קצת שמותר לו לכתחילה לאכול דבר אחר, ואח"כ להמשיך לברך מ'נודה לך' – שהרי ידי ברכת הזן כבר יצא ע"י שמיעתו מהמזמן. והביה"ל מקשה על המג"א וז"ל: "העתקתי דברי האחרונים בזה אך לבי מגמגם דממ"א משמע קצת דגם לכתחלה מותר לאכול דבר שאינו פת אחר שהצטרף לזימון ויצא בברכת הזן. ולענ"ד לא נהירא" עכ"ל. והוא מפרש דלכאורה דין זה שנוי במחלוקת הראשונים בין שבלי הלכת לבין הראב"ש והראב"ד. שמשבלי הלכת נראה כמשמעות דברי המג"א שמותר לכתחילה, אבל מדברי הראב"ש והראב"ד נראה דלכתחילה אסור לעשות כן, והביה"ל מסיים וז"ל: "וגם הראב"ש גופא לא פליג עלה אלא מטעם שהרי אינו מברך אלא מפסיק סעודתו כדי שיזמנו עליו, ולדידיה היכא שחוזר לסעודתו [בא' מפסיק לשנים] מסתמא לא כיון לצאת מתחילה בברכת הזן. אבל אה"נ דאם התכון לצאת בברכת הזימון דדומה כאילו הוא מברך בעצמו, בודאי גם הוא מודה דאסור לאכול שום דבר באמצע ברהמ"ז קודם שיגמור אותה. וצ"ע" עכ"ל.

ולדרכינו נראה לבאר את המחלוקת בין הראב"ש והראב"ד מצד אחד ושבלי הלכת מצד שני באופן זה: הנה לפי הראב"ש והראב"ד יש כאן ב' נושאים בסוגיא דידן שבהן כל א' מסכים לשני. א. טענתם על הר"י. והיינו הר"י חידש שאם אכל פת לאחר שהפסיק לשנים, איכא מ"ד שיכול להמשיך מברכת הארץ, וברכת הזן שכבר שמע יכולה לפטור ג"כ את אכילת הפת שלאחר הזימון. והראב"ש והראב"ד חולקים וסוברים שאם אכל שוב פת, נתחייב מחדש בברכת הזן על האכילה החדשה, ול"א דברכת הזן יכולה לחול גם על האכילה שלאחר אמירתה. ב. אם החליט לצאת בברכת הזן, אסור לו להפסיק באמצע ברהמ"ז. בזה הראב"ש מסכים לראב"ד – אלא שהראב"ש סובר שבנידון של א' מפסיק לשנים, מסתמא לא החליט לצאת בברכת הזן של המברך.

לכן בנידון של הביה"ל, שאיירי שכיון לצאת בשמיעת ברכת הזן מהמברך. אם בא לאכול דברים אחרים אח"כ, איברא דמצד אחד לא יתחייב שוב בברכת הזן, אבל מאידך אסור לו להפסיק באמצע ברהמ"ז, ובזה ל"ש פת ל"ש דברי אחרים.¹⁵⁸

אולם - אע"פ ששבלי הלכת יסכים שאם בא לאכול פת, נתחייב שוב בברכת הזן, וכיסוד הראשון של הראב"ש והראב"ד (לעומת הר"י) – מ"מ שבלי הלכת חולק על היסוד השני של הראב"ש והראב"ד, דלית ליה יסוד זה שאכילה באמצע חשובה הפסק. לכן לדבריו אם לא בא אלא לאכול פרפרת (ולא פת) מותר לו לעשות כן לכתחילה, שהרי לא יתחייב שוב בברכת הזן, ולית ליה איסור להפסיק.

עכ"פ נמצא מדברי הביה"ל הן סמך גדול לדרכינו בשיטת הראב"ש והראב"ד ודו"ק.

¹⁵⁸ אולם נתחדש בביה"ל דמ"מ הפסק זה לא מבטל הברהמ"ז לגמרי עד כדי שיצטרך לחזור. אבל לכתחילה לפי הראב"ש והראב"ד אסור לו לעשות כן.

דין צירוף בברכת המזון במקום זימון

במקומות אחרים הבאנו את דברי הביה"ל (סימן קצ"ט ד"ה עם הארץ גמור וכו') שכתב וז"ל: "ענין זימון הוא שחיובו בא על ידי שמתחילה התחברו יחד לאכילה, ובשביל זה צריך ג"כ אח"כ להתחבר ולברך להשם יתברך על אכילה שאכלו" עכ"ל. והבאנו מקורות לגבי החלק הראשון, דהיינו הצורך להתחבר יחד בשעת האכילה – כלומר האם בעינין קביעות, מתי צריכים לאכול ביחד וכו'.¹⁵⁹ וכעת נבאר עוד את החלק השני, דהיינו הצורך להתחבר בברהמ"ז – דהיינו במקום זימון, מה היא הדרגה של החיבור דבעינין בשעת ברהמ"ז, ועד מתי צריך להתחבר וכו'. ותוך כדי דברינו, נחזור ג"כ למקורות שכבר למדנו בענין זה במק"א.

והנה כבר למדנו בחבורה ט"ו שלפי הרא"ש והתוס', באחד מפסיק לשנים, צריך השלישי להמתין עד סוף ברכת הזן של המברך (הם נקטו דהלכה כרב ששת¹⁶⁰) - והיינו ששלתם צריכים להיות מצורפים ביחד בתחילת ברהמ"ז. ודייקנו מלשון הטור בסימן ר' ומלשון התוס' בדף מ"ו: שלא רק במקום 'אחד מפסיק לשנים' (וכדומה, כגון יצא אחד מהם לשוק) אלא אפילו במקום ששלושתם מברכים כעת ברהמ"ז, הם צריכים להצטרף ולברך ביחד לפחות עד סוף הזן.¹⁶¹

ויש לדון האם צריכים לברך גם שאר ברהמ"ז (דהיינו מנודה לך ואילך) בצירוף או לא. ויש להדגיש שכל השאלה אינה אלא לכתחילה ולא לעיכובא. שכבר כתבנו לעיל דבמקום צורך (כגון א' מפסיק לשנים או כגון יצא אחד מהם לשוק¹⁶²) די בצירוף רק עד סוף הזן ולא צריך צירוף בשאר ברהמ"ז. וכן מבואר בפירוש בדברי הדרכי משה (סימן קצ"ג אות ה') ע"ש.¹⁶³ וכך מבואר ג"כ בלשון הב"ח (סימן קצ"ג ס"ק ה') וז"ל: "וכך הוא עיקר דבשלשה צריך שיצטרפו ביחד לכתחילה בכל הברכות וכו" עכ"ל. מבואר דהא בדיעבד צירוף בשאר ברהמ"ז אינו מעכב.¹⁶⁴

שיטת המהר"ם

בארחות חיים (הל' ברהמ"ז אות י"א הובא בבית יוסף סוף סימן קפ"ג) כתוב דהמהר"ם לא היה מברך בלחש. דהיינו במקום זימון, המזמן היה מברך בקול והשנים היו שותקים לגמרי ושומעים אותו בשתיקה וכך יצאו יד"ח בברהמ"ז. נמצא דבשיטת המהר"ם מבואר ב' נקודות: א. צריך (לכתחילה כנ"ל) לברך גם את שאר ברהמ"ז בצירוף. ב. הצירוף נעשה ע"י אמירת המזמן ושתיקת המסובין. אולם נחלקו הדרכים בהבנת שיטת המהר"ם:

בב"ח (הנ"ל) מבואר חידוש, דבעצם היה שייך לקיים את הצירוף הנדרש ג"כ ע"י שהשנים מברכים בלחש ומקדימים לסיים כל ברכה וברכה קודם שיסיים אותה המברך, אלא דמשום חשש שמא לא יוכל לסיים קודם המברך לא התירו לעשות כן, וז"ל: "ולפיכך אין לו לברך לכתחילה בלחש דאם מברך בלחש שוב אי אפשר לו לענות אמן, ואע"ג דאפשר לו להקדים

¹⁵⁹ עיי' חבורות א' ד'. ועיי' עוד לקמן חבורות כ"א וכו'.

¹⁶⁰ ושלא כפסק הרי"ף ע"ש.

¹⁶¹ ושלא כהבנת הב"י בסימן קצ"ג בדעת התשב"ץ קטן, ועיי' מש"כ על זה בחבורה ט"ו.

¹⁶² שלפי מסקנת הרא"ש בכה"ג איירי הסוגיא בדף מ"ו. 'עד היכן ברכת הזמון'.

¹⁶³ דברי הדרכי משה הובאו בהמשך. הוא בא לחלוק על הבית יוסף ולומר שבמקום זימון, צריך כל א' לשמוע את דברי המזמן. אבל אח"כ הוא מקשה על עצמו שהרי בסוגיא ד'עד היכן ברכת הזמון' נפסק שלא צריך לשמוע אלא עד הזן ותו לא. ועל זה הוא מתרץ וז"ל: "היינו לשום צורך... אבל בלא צורך צריך לשמוע כל הברכות וכו" עכ"ל. ועיי' עוד בהמשך.

¹⁶⁴ הב"ח ג"כ בא לחלוק על הבית יוסף (עיי' הערה 3) – ועיי' עוד בהמשך.

ולסיים כל ברכה וברכה קודם שיסיים אותה המברך, מ"מ איכא למיחש שמא לא יוכל לסיים קודם המברך" עכ"ל. כלומר הצירוף לא צריך להיות דוקא ע"י שתיקה. והב"ח למד כן מכיון שהוא הבין דהמהר"ם בעי צירוף כדי לקיים דין 'כי שם ה' אקרא הבו גודל וכו' – דהיינו הסדר צריך להיות שהמסובין שומעים את דברי המזמן ואח"כ עונים אמן. ואפשר להשיג את מעלת סדר זה אפילו אם אינם שומעים בשתיקה אלא רק את חתימות הברכות מהמברך, ואח"כ עונים אמן – ודי בזה להיות נחשבים מצורפים בברהמ"ז. א"כ מבואר דלדעת הב"ח לקיים דין צירופם לא בעינן צירוף שבא ע"י שומע כעונה, ודי בזה בסדר של עניית אמן לברכת המזמן (המחייבת שתיקה בסוף ברכות המזמן כדי לענות האמן).

אכן המעיין בדברי הגר"א בסוף סימן קצ"ה לכאורה יראה הבנה אחרת בשיטת המהר"ם. התם פסק השו"ע וז"ל: "כל היכא שמצטרפות ב' חבורות, צריך שישמעו שתיהן דברי המברך ברכת זימון בביאור" עכ"ל. ומוסיף הרמ"א (סעיף ג') וז"ל: "ושאר ברהמ"ז יברך כל אחד לעצמו. אבל אם ירצו שהמזמן יוציא כולם, צריכים שישמעו כל ברהמ"ז דבלא זה לא יצאו כלל" עכ"ל. ועל זה כתב הגר"א וז"ל: "ע"י סימן קפ"ג סעיף ז' אבל עיקר ברהמ"ז שיהא כולם שומעין כל ברהמ"ז כמ"ש בכמה מקומות, וז"ש אבל" עכ"ל. משמע שהגר"א הבין שבתחילת דבריו ("ושאר ברהמ"ז יברך כל אחד לעצמו"), הרמ"א ציין לפסק של השו"ע אליבא דשבלי הלקט (הובא בהשך) בסימן קפ"ג (סעיף ז') דכל א' מברך בלחש. אולם הגר"א הבין שבהמשך דבריו ("אבל אם ירצו וכו'"), הרמ"א כתב שעדיף לעשות בדרך אחר, דהיינו 'כולם ישמעו וכו'', ומשמע כדרכו של המהר"ם. ונראה מדברי הגר"א בדעת הרמ"א פשוט חדש בשיטת המהר"ם – דדוקא ע"י שתיקת המסובין מצטרפים בברהמ"ז. ולא הסכים לצירוף ע"י עצת הב"ח (לסיים כל א' קודם וכו'). ונראה שהגר"א חולק על הב"ח ולא למד דשיטת המהר"ם בנויה על סדר של אמירת ברכה ועניית אמן, אלא להגר"א הדין צירוף של המהר"ם מחייב שיצאו ידי חובת ברהמ"ז מהמברך ע"י דין שומע כעונה כפשוטו.

ולאחר העיון, י"ל שמהלך הגר"א בדין 'צירוף של המהר"ם' כבר מצאנו בדברי תרבי"ג. הרי בחבורה ג' הבאנו את דבריהם בריש פרק ז' (דף ל"ב: בדפי הרי"ף ד"ה שלשה) שכתבו דבעינן קביעות בשעת אכילה כדי לאפשר את המזמן להוציא את המסובין בברהמ"ז. ועוד ראינו (חבורה ד') שעל פי דבריהם, המג"א (קצ"ג ס"ק ח') פסק וז"ל: "ומשמע בגמרא דכל שאין אחד מוציא לחבירו אין רשאים לזמן" עכ"ל. הרי מבואר שלפי שיטה זו צריך חיבור בשעת ברהמ"ז בדרך שא' מוציא את השני בברכה, כפשוטו, וכדרך מש"כ הכא בשם הגר"א.¹⁶⁵

שיטת שבלי הלקט

הבית יוסף (סימן קפ"ג סעיף ז') מביא את דברי שבלי הלקט (סימן ק"ט) בשם ה"ר אביגדור וז"ל: "כל א' מהמסובין חייב לומר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה ואפילו החתימות" עכ"ל.¹⁶⁶ וכך פסק בשו"ע. וכתב עוד שבלי הלקט וז"ל: "וכן יש ללמוד ממה שכתב הרא"ש בתשובה (כלל ד' סימן י"ט) והביאו רבינו בסימן נ"ט וזה לשונו: ברכת יוצר אור וערבית אנו אומרים עם ש"ץ בנחת, כי אין אדם יכול לכונן תדיר עם שליח ציבור בשתיקה. וגם אם היה מכין לדברי הש"ץ ובאמצע ברכה היה פונה לדברים אחרים הרי הפסיד הכוונה כי הפסיק באמצעיתה, אבל כשאדם קורא בפיו אף אם קורא מקצתה בלא כוונה יצא" עכ"ל. והנה קיבלו הפוסקים את דברי שבלי הלקט, אבל נחלקו איך להבין את דבריו:

שיטת הבית יוסף לפי הפמ"ג

הפמ"ג (משב"ז סימן קצ"ג ס"ק ה') כתב שלפי הבית יוסף לעולם עיקר הדין היה לא לעשות ברהמ"ז בצירוף כלל. שהרי בסימן קצ"ג נפסק הדין כסוגית הגמ' בדף נ. שאם חבורה גדולה לא יכולה לשמוע את הזימון של הריש גלותא יכולים לקדם ולזמן בחבורות של ג' ג'. וכתב הטור וז"ל: "דזה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת ברכת המזמן שהרי אינן יכולים

¹⁶⁵ אלא שמדברי תרבי"ג והמג"א (בסימן קצ"ג ס"ק ח') משמע שחיבור כזה הוא לעיכובא (ועי' עוד לקמן חבורה כ"ז מש"כ בדעת הריטב"א ד"ה ולא אכל בסוגיא של עלה של ירק שגם הוא סובר דזימון בעינן שא' מוציא את השני בברהמ"ז). אולם הבאנו לעיל בפנים ראיות שא"א לומר כן, כמו מדין יצא א' וא' מפסיק לשנים וכו'. ובאמת המג"א עצמו (שם ס"ק ד') כתב שבמקום צורך יש להקל ע"ש.

¹⁶⁶ עי' ריש חבורה ט"ו שהבאנו את דברי הבית יוסף.

לשמוע הברכה מפי המברך "עכ"ל. והבית יוסף (שם) מפרש את הגרסא שהכוונה היא לברכת הזימון ו"ל: "חובת הזימון קאמר, דאילו ידי חובת ברהמ"ז אע"פ שלא ישמעו מפי המברך היו יכולין לצאת על ידי שיברך כל אחד לעצמו דאין סברא לומר שצריכין לשמוע כל הברכה מפי המברך ואינם רשאים לברך כל אחד ברהמ"ז לעצמו, דאדרבה טוב שיברך ברהמ"ז כל אחד לעצמו וכמש"כ בסימן קפ"ג עכ"ל.

וא"כ מפורש בדעת הבית יוסף שאין דין בזימון שיצטרפו ביחד בשאר ברהמ"ז, ולא צריך לשמוע ברהמ"ז מפי המברך.¹⁶⁷ אלא אדרבה - כל אחד יאמר בלחש, כהוראת שבלי הלקט שהביא הבית יוסף עצמו כ"ל. מיהו לכאורה צריך לומר שאם שלשה שאכלו החליטו מרצון עצמם לזמן ולברך כל ברהמ"ז בצירוף, הרשות היה בידם לעשות כן.¹⁶⁸ ועל זה בא שבלי הלקט לומר דכיון דהיום קשה לכיון לדברי המזמן, נהגו לא לעשות כן - והאידינא לא יוצאים יד"ח בברהמ"ז באופן של צירוף.¹⁶⁹

שיטת הבית יוסף לפי המגן אברהם

כאשר השו"ע מביא את דברי שבלי הלקט (בסימן קפ"ג סעיף ז') דנכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש וכו', פירש המג"א (שם ס"ק י"ב) וז"ל: **כדי שיברכו יחדיו** עכ"ל. משמע מדבריו שלפי השו"ע באמת צריך צירוף לשאר ברהמ"ז, וע"י הוראתו של שבלי הלקט מצטרפים המסובין. וכך מבואר בפירוש במחצית השקל בדעת המג"א וז"ל: "דכיון שמזמנים צריכים שיצטרפו יחד בברהמ"ז וכו' מ"מ צריכים לברך עם המזמן בשוה כדי שיצטרפו" עכ"ל. וזו הבנה הפוכה מהבנת הפמ"ג שלמד בדעת הב"י שלא צריך צירוף כלל בשאר ברהמ"ז.

אולם יש לחקור בכוונת המג"א (בדעת הב"י). דאם נאמר שהוא הבין שלדעת שבלי הלקט בעינין שהמזמן יברך בקול והם ישמעו ויברכו ולעולם צריך שמיעה - א"כ קשה להבין את דברי הבית יוסף בסימן קצ"ג (עי' לעיל) - והיינו מדוע הב"י תיקן את גרסת הטור וכתב דאין סברא לומר שצריכין לשמוע כל הברכה מפי המברך. אדרבה עדיין צריך לשמוע שאר ברהמ"ז בשעה שהם מברכים בלחש.¹⁷⁰

¹⁶⁷ אבל לכאורה לא צריך לומר שהפמ"ג (בדעת הבית יוסף) חולק על המושג שיסד הביה"ל דבעינן צירוף לא רק בשעת האכילה אלא גם אח"כ. ד"ל שלפי הפמ"ג אה"נ צריך להתחבר גם לאחר האכילה, אלא נתחדש **דדי להצטרף בברכת הזימון לחוד** ותו לא. ואם נאמר שזימון הוא הרחבה לברהמ"ז (עי' חבורה י"ד מש"כ בדעת הפנ"י) ניתן לחדש עוד שע"י צירופם **בזימון**, הם כבר נחשבים מצורפים **בברהמ"ז**.

¹⁶⁸ כך היא הפשטות בדף מ"ו: בשאלה של יהודה בר מרימר ומר בר רב אשי ורב אחא מדפתי דאם היו מחליטין לזמן, לא היה חילוק ברכות אלא צירוף ברכות. ועוד בדברי שבלי הלקט עצמו משמע כמש"כ בפנים, שהוא מביא ראיה לשיטתו מברכות ק"ש (כמו שהבאנו בפנים) ומבואר בלשונו דלולי חיסרון והפסד כוונה, הדין היה לשמוע את דברי הש"ץ בשתיקה.

¹⁶⁹ אולם על מהלך הפמ"ג בדעת הב"י יש לשאול - למה כתב שבלי הלקט דמברכים שאר ברהמ"ז **בלחש** - משמע דלא ליברכו בקול רם. אבל אם לא מצטרפים בשאר ברהמ"ז, למה לא ניתן להם לברך בקול רם. ואולי י"ל דלפי מהלך זה, 'לחש' הוא לאו דוקא, ולא בא לאפוקי מאמירה בקול רם, אלא שבלי הלקט בא רק להדגיש דהאידינא שתיקת השומעים אינו מומלץ כי קשה לכיון, ולכן צריך לומר את ברהמ"ז בפה, לכל פחות בלחש. ועוד י"ל דאולי צריך את האמירה בלחש כדי להרוויח את האפשרות לענות אמן וצ"ע.

עוד י"ל כדרך הרא"ש בתשובה הנ"ל, שהוא גם מורה לומר הברכות ק"ש בנחת, ופירש הביה"ל (סימן נ"ט סעיף ד' ד"ה בנחת) **שלא להפריע** למי שרוצה לצאת, וא"כ בזמנינו זה לא נצרך, וכמו שבא לפרש הביה"ל שם.

¹⁷⁰ משא"כ לפי הפמ"ג דשבלי הלקט לכאורה לא בעי שמיעת המזמן כלל בשאר ברהמ"ז.

אלא מכאן מוכח דלפי המג"א (בדעת הב"י) לא צריך שמייעה כדי להצטרף בשאר ברהמ"ז. וכך משמע במחצית השקל בדעת המג"א בסימן קצ"ג (ס"ק ד' ד"ה ברכת וכו') דשמייעה לא מעלה ולא מורידה – שהדין הוא שהמסובים מברכים שאר ברהמ"ז בלחש ולא אכפת לן אם ישמעו או לא. ולכאורה הפשט הוא דזה גופא שמברכים ביחד מצרף אותם¹⁷¹.¹⁷²

שיטת הדרכי משה

הבית יוסף בסימן קצ"ג שהבאנו לעיל כלפי זימון בבי ריש גלותא כתב - "אין סברא לומר שצריכין לשמוע כל הברכה מפי המברך ואינם רשאים לברך כל א' ברכת המזון לעצמו, דאדרבה טוב יותר שיברך ברכת המזון כל אחד לעצמו בלחש וכמו שכתבתי בסימן קפ"ג - וכתב עליו הדרכי משה (אות ג') וז"ל: "ואין דבריו מוכרחים דיש לומר דשאני התם [והיינו בסימן קפ"ג בדעת שבלי הלקט] דאע"ג דמברך בלחש מ"מ שומע גם מהמברך ועונה אחריו אמן על כל ברכה וברכה משא"כ כשמברך לעצמו לגמרי ואינו שומע מהמברך. ואע"ג דאמרינן עד היכן ברכת הזימון עד הזן וכו' היינו לשום צורך כמו שיתבאר לקמן סימן ר'. אבל בלא צורך צריך לשמוע כל הברכות מפי המברך ולענות אמן אע"ג שאמרו בלחש וכו' עכ"ל.

והביאור בדבריו הוא שהקשה הדרכי משה - איך השווה הבית יוסף את הדין בג' שמזמנים בסימן קפ"ג לדין של זימון בביתו של הריש גלותא. דבסימן קפ"ג איכא זימון ג' רגיל, שהמסובין מברכים בלחש (כהוראת שבלי הלקט), אז לכל הפחות הם יכולים לשמוע את המזמן כי אין רעש מסביב. ואילו בסימן קצ"ג דאיירי בגוונא דביתו של הריש גלותא, אם שומעים רק את דברי הזימון (כתיקון הגרסא לפי הב"י), בשאר ברהמ"ז אע"פ שיכולים לומר בלחש, לא יכולים לשמוע את המזמן. ומה המקור של הב"י שאפשר להצטרף בברהמ"ז בלי שמייעה.

ונראה שרואים מכאן שהדרכי משה הבין דס"ל לשבלי הלקט דבעינן שמייעה בשעת אמירה בלחש (ודלא כהבנת הפמ"ג או המג"א הנ"ל) – שהרי הוא מקשה על השוואת הבית יוסף בין סימן קפ"ג לסימן קצ"ג - איך שייך לוותר על החיוב לשמוע את המזמן. אולם צ"ע מה היא גדרה ועניינה של אותה שמייעה, שהרי א"א לומר דענין השמייעה הוא שיצא בה מדין שומע

¹⁷¹ לפי דברינו כאן, צ"ל שלפי המג"א בדעת הב"י, אם שלשה שאכלו רצו לזמן ולברך כל ברהמ"ז בצירוף ע"י שמייעה, האפשרות היתה בידם לעשות כן. ועל זה בא שבלי הלקט לומר דכיון דהיום קשה לכון לדברי המזמן, נקטינן לא לעשות מהלך זה, ולא נשאר אלא מהלך של צירוף ע"י אמירה ודו"ק.

¹⁷² אלא א"כ יש להעיר שוב - מדוע יש הקפדה בשבלי הלקט לברך דוקא בלחש – משמע דבא לאפוקי מקול רם – על דרך ששאלנו בהערה 11. ולכאורה יש לתרץ את זה בא' מג' אופנים: א. כדרך שתירצנו לעיל בהערה 11 דלחש לאו דוקא, וה"ה קול רם. ב. לעולם לחש הוא דוקא – אבל אין העיכוב מלברך בקול רם משום דצריך להצטרף ע"י שמייעה המברך. אלא זהו עצה 'מעשית' דיותר קל לברך ביחד מילה במילה אם המברך אומר את המילים בקול והשאר אומרים בלחש. אבל לעולם הצירוף נעשה ע"י אמירת הברכות ע"י כולם ביחד ולא בשמייעה. ג. לעולם צריך להצטרף ע"י שמייעה ולא מצטרפים ע"י אמירה (ודלא כמש"כ בפנים). מיהו לא קשה מדברי הב"י בסימן קצ"ג. כי יש להציע צד מחודש דהצירוף נעשה ע"י זה דהמזמן מברך בקול והם בלחש כדי להורות שהוא 'עיקר הזימון', והם טפלים לו, וע"י זה נעשו מצורפים בברה"ז. וצריך להוסיף ולחדש דדי לשמוע את המזמן אך ורק בברכת הזימון, שהרי נעשה עיקר בתחילת הזימון, ואין צורך לשמוע אותו אח"כ בשאר ברהמ"ז. ודי בזה שאינם מברכים בקול רם כדי להמשיך את אותו 'מצב של טפלות' (וממילא את אותו צירוף) בכל ברהמ"ז. ולכן לא הקפיד שבלי הלקט (לפי הבנה זו) על שמייעה המברך בשאר הברכות, וכדברי מחצית השקל הנ"ל.

ויש להדגיש שאין סתירה בין מש"כ המג"א כאן בשם הב"י ומה שהבאנו לעיל מהמג"א בסימן קצ"ג ס"ק ח' - דהתם המג"א כתב דבעינן שא' יוציא את כולם בברהמ"ז כדי לזמן, ואילו הכא משמע דלא בעינן אלא צירוף פחות, ע"י שכל א' מברך בלחש. דהא המג"א עצמו כאן כתב בהמשך דבריו שעדיף לשמוע את הכל מהמברך - אלא דסגי בעצת שבלי הלקט ע"ש. אולם יש לומר שהצורך של קביעות שכתב המג"א התם נראה שהוא לעיכובא, ואפילו אם למעשה יעשו כעצת שבלי הלקט שלא מוציאים א' את השני בדרך שומע כעונה בברהמ"ז - שהרי המג"א לא חילק התם כלל. וא"ת מדוע בעינן קביעות בגוונא שיעשו כדרך שבלי הלקט – הא לא מוציאים א' את השני בברהמ"ז, וא"כ קביעות בשעת אכילה למה לי. וי"ל שלא תקנו זימון אלא במקום שראוי לעשות את הזימון מן המובחר, דהיינו להוציא א' את שני בברהמ"ז, כפשוטו. ואפילו אם בפועל משום צורך וכו' לא יעשו כן, מ"מ לא יתקנו לזמן אא"כ יתקיימו כל התנאים של זימון לכתחילה ודו"ק. וכעין סברא זו כתבנו בדעת הפנ"י על פי הרשב"א בריש חבורה ה' ע"ש.

כעונה (כהבנת הגר"א בדעת המהר"ם) דהא אם הוא מכוון לצאת ע"י ברכת המברך, אמירתו בלחש הוי ברכה לבטלה. ומאידך, צ"ל שיש חשיבות לשמיעתו, שהרי הדרכי משה בא להצדיק את גרסת הטור דברכת המזון תלויה באותה שמיעה. ולכן צ"ל שע"י אותה שמיעה, המסובין **מצטרפים ביחד** בברכת המזון.

ואם כנים הדברים, יוצא בדעת הדרכי משה שיש דרגות שונות של 'צירוף ע"י שמיעה' בברהמ"ז. והיינו 'לשיטת המהר"ם' (דבעינן רק שישמעו ולא שיברכו בעצמם כלל) ענין השמיעה הוא לצרפם בברכה ע"י שיוצאים בדרך שומע כעונה – ובדברי שבלי הלקט עצמו משמע כן, שמביא ראיה לשיטתו מברכות ק"ש, ומבואר בלשונו דלולי חיסרון והפסד כוונה, הדין היה לשמוע את דברי הש"ץ בשתיקה כפשוטו, וזו היא הדרגה הגבוהה בצירוף. והאידנא אין השמיעה מצרפת אותם ע"י שיוצאים על ידה בשומע כעונה, אלא זה עצמו ששומעים את המברך – אע"פ שאין יוצאים בדבריו – מצרף אותם. וזו דרגה נמוכה בצירוף וד"ק.

עכ"פ לפי הדרכי משה אפשר להצדיק את גרסת הטור ולהתאים אותה עם דברי שבלי הלקט – והיינו לעולם צריך לשמוע את כל ברהמ"ז מהמזמן (אלא שצריך ג"כ אמירה בלחש) ואם אי אפשר לעשות כן, עדיף ליחלק ולא לברך ביחד.

הפסק של רבינו פרץ

בריש חבורה ט"ו ראינו את פסק רבינו פרץ שאפילו כאשר מברכים את שאר ברהמ"ז כל א' לעצמו כהוראת שבלי הלקט, מ"מ את ברכת הזן צריך לשמוע מהמברך. ויש להקשות על רבינו פרץ דממ"נ – אם לפי שבלי הלקט די להצטרף ע"י אמירה בלחש, מ"ש ברכת הזן דבעינן שתיקה ושמיעה. ומאידך גיסא, אם רואים דברכת הזן בעי שתיקה ושמיעה, קשה – אמאי סגי לנהוג בשאר ברהמ"ז כהוראת שבלי הלקט.

ויש להבין את דברי רבינו פרץ היטב לפי מה שכתבנו לעיל בדעת הדרכי משה. דהא לפי הדרכי משה משמע דצירוף ע"י שמיעה כדרכו של המהר"ם עדיף מצירוף ע"י עצת שבלי הלקט דיוצאים ע"י אמירה ומצטרפים ע"י שמיעה. ולפי זה יש ליישב את דברי רבינו פרץ בא' מב' אופנים: א. אע"פ שא"א לכוון בשמיעה בכל ברהמ"ז, מ"מ אפשר להתרכז ולכוון לפחות בברכה ראשונה, ולכן עדיין בעינן דבב"ר יצאו בשמיעה לחוד כמנהג המהר"ם. ובהמשך ברהמ"ז צריך לברך כהוראת שבלי הלקט. ב. כבר הדגשנו בריש החבורה דהשאלה של צירוף בשאר ברהמ"ז הוי לכתחילה – אולם בברכת הזימון וברכת הזן מוכח (מדין אחד מפסיק לשנים – לכל פחות לפי רב ששת) דצירוף הוי לעיכובא שהרי צריך השלישי להמתין ולשמוע. וא"כ י"ל דבחלק היותר חשוב של ברהמ"ז (הזן) בעי רבינו פרץ לעשות את הצירוף באופן של לכתחילה – והיינו שתיקה ושמיעה כדרך המהר"ם. מיהו בשאר ברהמ"ז שבה אין הצירוף לעיכובא, ניתן וטוב לצאת באמירה, ולהצטרף ע"י הוראת שבלי הלקט.¹⁷³

חקירה כללית – גדר מצות זימון

מה שכתבנו כאן בענין צירוף בברהמ"ז שייך לחקירה כללית: האם עיקר המצוה היא **לזמן**, אלא דמפרטי קיום מצות הזימון לברך ביחד בצירוף. וצד זה ניתן להבין בא' מב' אופנים: א. הזימון **מאפשר** למסובים לברך ברהמ"ז בצירוף. ב. הזימון **מחייב** אותם לברך ברהמ"ז בצירוף. א"ד עיקר המצוה היא **לברך ברהמ"ז בצירוף**, ומפרטי עשית המצוה של 'לברך ביחד' הוא לעשות כן ע"י הקדמה של זימון.

¹⁷³ מיהו לפי הפמ"ג בדעת הב"י (והב"י הוא שהביא את דברי ה"ר פרץ) הפסק של רבינו פרץ לא קשה כלל, כי מעולם לא מצאנו אלא דרך אחת של צירוף – שמיעה ושתיקה. וא"כ בחלק של הזימון דבעי צירוף לעיכובא, בודאי זה מה שצריך לעשות, כי אין עוד אפשרות להצטרף. אולם לפי הבנתנו במג"א בדעת הב"י, אין רמז דצירוף ע"י שמיעה עדיף מצירוף ע"י אמירה – ובאמת נראה להיפך – דהלא אמר הב"י דאדרבה טוב יותר וכו'. וא"כ קשה להבין למה הקפיד רבינו פרץ על שמיעה בברכת הזן והכא נקט הב"י כוותיה. ואולי זה סמך לדרכו של הפמ"ג בדעת הב"י. ואולי יש לחדש דגם הבית יוסף מסכים **דבעצם** יש מעלה ע"י צירוף בשמיעה. אלא דכיון **דבפועל** יש חשש שלא יכוונו, עכשיו 'אדרבה טוב יותר וכו' לצאת באופן של אמירה בלחש וכו'. אולם בברכה ראשונה כיון דהוי לעיכובא, קפדינן על הצירוף המעולה בעצם וכדנ"ל. וצ"ע.

ראיות לאופן הא' בצד הראשון (הזימון מאפשר למסובים לברך ברהמ"ז בצירוף)

ראינו לעיל שלפי הפמ"ג בדעת הב"י, אין בכלל דין **שצריך** לעשות ברהמ"ז בצירוף (במקום זימון).¹⁷⁴ אעפ"כ מבואר מדבריו דבתחילה היה **אפשרות** לעשות ברהמ"ז בצירוף – והיינו שמצות זימון היתה **מאפשרת** להצטרף ביחד בברהמ"ז, ותו לא. אבל לעולם זימון לא מחייב ברהמ"ז בצירוף. והאידנא אדרבא – מבואר (לפי דרך זה) מדברי שבלי הלקט, שמכיון שקשה לכוון לדברי המברך, אפילו אותה אפשרות ליכא. א"כ לפי זה א"א לומר שעיקר המצוה הוא לברך ברהמ"ז ביחד. אלא לפי דרך זה, עיקר המצוה היא הזימון, ועד תקופה מסוימת היה **אפשר** לעשות מצות זימון יחד עם צירוף של ברהמ"ז.¹⁷⁵

ראיות לאופן הב' בצד הראשון (הזימון מחייב אותם לברך ברהמ"ז בצירוף)

מדברי פוסקים אחרים, ראינו דאפילו אם נאמר דעיקר המצוה היא לזמן, אותה מצוה מולידה **חיוב** (ולא רק אפשרות) להצטרף ולברך ביחד. הרי לפי המהר"ם (בין להבנת הגר"א בין להבנת הב"ח) יש דין להצטרף בברהמ"ז ע"י שמיעה מהמברך. ולפי הבנתו בדברי הדרכי משה, גם הוא יסכים לזה ואינו חולק לומר דלא בעינן צירוף – אלא ס"ל ששבלי הלקט בא לתקן דהאידנא, צריך לצאת ע"י **אמירה** ומ"מ מצטרפים ע"י שמיעה. וגם לפי המג"א בדעת הב"י (להבנת המחצית השקל), שבלי הלקט הוסיף מהלך להצטרף ע"י אמירה בברהמ"ז. הרי לדברי הפוסקים האלו נראה לומר דמצות הזימון **מחייבת** את המסובים להצטרף בברהמ"ז.^{176, 177}

ראיות לצד השני של החקירה

מאידך, מלשון הראשונים והפוסקים, נראה צד דעיקר המצוה היא **לברך ברהמ"ז ביחד**, אלא שנעשה זה ע"י זימון: א. הבאנו כמה פעמים את דברי הביה"ל (סימן קצ"ט ד"ה עם הארץ גמור וכו') שכתב וז"ל: "ענין זימון הוא שחיובו בא על ידי שמתחילה התחברו יחד לאכילה ובשביל זה צריך ג"כ אח"כ **להתחבר ולברך** להשם יתברך על אכילה שאכלו" עכ"ל. והנה מלשון מבואר שעיקר ההתחברות הוא כדי לברך בצירוף. ב. לגבי סופר ובור הריטב"א (דף מ"ה: ד"ה סופר מברך) כתב וז"ל: "מן הדין ברהמ"ז הרי הוא כשאר כל הברכות וכל אחד מוציא לחבירו, אלא דרבנן אסמכוה לזימון, ובג' משום דרוב עם הדרת מלך, ואצרכינהו **לאיצטרופי ולברוכי**" עכ"ל. וכוונתו מבוארת דעיקר המטרה היא **לברך ביחד**, רק דהצורה שמברכים ביחד היא ע"י זימון. ג. בסוף חבורה ט' ראינו בדברי הר"ן לגבי ברכת המזון (דהיא דאו') שאע"פ שישנו כלל דכל המחויב בדבר מוציא אחרים יד"ח, ואע"פ שהסב, מ"מ אחמירו רבנן דבשנים אין אחד מוציא את השני (מצוה ליחלק). ורק במקום קביעות חשובה שבאה ע"י מעשה הזימון בג' יכול א' להוציא את האחרים בברהמ"ז. וממשמעות דברי הר"ן נראה שהזימון עצמו גורם שיוכלו לברך ביחד – כלומר שהזימון מאחד אותם להיות כגוף אחד לברהמ"ז. ולפי זה נלמד חידוש בחובת הזימון – שחייבוהו לזמן כדי לברך ביחד ודו"ק. ד. המאירי (דף מ"ה: ד"ה וענין) כתב וז"ל: "וענין הזימון הוא דרך

¹⁷⁴ אולם עי' מש"כ בחבורה 9 לעיל.

¹⁷⁵ ואפילו לדעת רבינו פרץ דהסברנו לעיל דצריך להצטרף ע"י שמיעה לפחות בברכת הזן, אין הסיבה משום דצריך הצטרפות לפחות במקצת ברהמ"ז. אלא הוי משום דצריך לעשות **ברכת הזימון** (דהיינו נברך) בצירוף, אלא דמשום דבעינן ברכה עמו (תוס') או משום היכר (הרא"ש) צריך השלישי ג"כ לשמוע את ברכת הזן.

¹⁷⁶ וכאן יש להדגיש שוב דאפילו אם זימון **מחייב** צירוף, אין זה אלא **לכתחילה**. ובאמת כבר עמד על זה הדרכי משה עצמו וכתב דבמקום שיש שום צורך לא קיים הדין להצטרף בזימון ומ"מ מצוה לזמן.

¹⁷⁷ ועי' לקמן חבורה כ"א שלמדנו מדברי הביה"ל בדעת תרבי"י בסוגיא דרב ושמואל שתרבי"י סוברים שעיקר המצוה היא לזמן יחד ע"ש. ועי' ג"כ מה שלמדנו בחבורה כ"ב שגם הרמב"ן בריש פירקין סובר שעיקר המצוה היא לזמן יחד. אולם בחבורה כ"ו הצענו דרך בביאור שיטת הרמב"ם אליבא דתרבי"י (כלפי הסוגיא דקטן היודע למי מברכין בריש דף מ"ח). שהעיקר הוא לברך ברהמ"ז ביחד והזימון אינו אלא האמצעי לעשות כן ע"ש הערה 7.

אזהרה והתראה להתעורר לברכה מתוך כונה" עכ"ל.¹⁷⁸ שוב אנו רואים דגש שהעיקר הוא ברהמ"ז, והזימון לא בא אלא בתורת כלי לסייע לברהמ"ז.

הערות על הצד השני

אולם יש להעיר על דרך זה, דהלא כבר למדנו שאין צירוף זה לעיכובא. הרי במקום שאחד מפסיק לשנים, אותו שלישי אינו מברך כעת ברהמ"ז, ומ"מ עבדינן זימון. וקשה – לפי הצד הזה, מה משמעות הזימון אם אינו מסייע לברהמ"ז של שלשתם.

ולא זו בלבד, אלא דבמקום דקדם אחד וברך, נפסק (בדף נ). שיש לזמן אע"פ דאין השלישי מחויב בברהמ"ז.¹⁷⁹ ואולי היה שייך לחדש וליישב את זה ולומר דהלא לכל הפחות בכה"ג (וה"ה באחד מפסיק לשנים) שנים נשארים מחויבים בברהמ"ז, ואולי אפשר לומר דסגי ע"י אותו רוב (שנים מהשלשה) כדי לדון ששלשתם נחשבים 'מצורפים ברהמ"ז'. אולם הא ליתא, דהא בדף מ"ה: איתא דיכולים שנים ללכת לפנים משורת הדין ולתת לשלישי לזמן אע"פ שהוא יברך אז ברהמ"ז בתורת יחיד גרידא והם לא יברכו אלא ימתינו. חזינן דניתן לזמן אע"פ שרוב המזמנים לא מצטרפים בברהמ"ז. הא קמן שיש משמעות וקיום למצות זימון אפילו אם אינו בא לסייע לצרף את המסובים בברהמ"ז.¹⁸⁰

ולכאורה יש עוד הערה על הצד שעיקר המצוה היא לברך ברהמ"ז יחד. דהא בדף נ. איתא: "אמר רבה תוספאה הני שלשה דכרכי רפתא בהדי הדדי וקדים חד מינייהו וברך לדעתיה. אינון נפקין בזמון ידיה איהו לא נפיק בזמון ידיהו לפי שאין זמון למפרע" ע"כ. ובחבורה י"ב כתבנו שהראשונים מפרשים שכלל זה 'דאין זימון למפרע' הוא הקפדה בסדר העשייה שנאמר בו שמי שרוצה לצאת ידי חובתו בזימון צריך לעשות סדר מסוים – קודם כל זימון ואח"כ ברהמ"ז. ואם טעה וברך קודם, שוב אינו יכול לצאת ידי חובתו. וכאן יש להעיר דעל הצד שעיקר המצוה היא לברך בצירוף וכל עניינו של הזימון הוא לסייע לעשות את אותו הצירוף, ל"ל כלל חדש של אין זימון למפרע. הלא פשוט הוא שא"א לצאת ידי חובת זימון לאחר ברהמ"ז, אפילו בלי כלל חדש של אין זימון למפרע. אולם אם נאמר שעיקר המצוה היא הזימון (אלא שזה מאפשר או מחייב לכתחילה את הצירוף), ניתן להבין שצריך לחדש כלל שא"א לצאת ידי חובת זימון לאחר ברהמ"ז, שהרי מצות זימון יכולה לעמוד בפ"ע.¹⁸¹

¹⁷⁸ ועי' עוד חבורה מ"ז תוספת ביאור בדברי המאירי.

¹⁷⁹ ראינו (בחבורה י"ב) דעל זה כתב הריטב"א וז"ל: "דמ"מ מחויב בזימון הוא וצריך ואין לו תקנה. איהו לא נפיק בזימון ידיהו - לפי שאין זימון למפרע" עכ"ל. הרי רואים דשייך חובת זימון אע"פ דכבר הלכה חובת ברהמ"ז.

¹⁸⁰ מיהו לפי הצד הראשון של החקירה (בין אם זימון מאפשר בין אם זימון מחייב צירוף) ניתן להבין את הדינים האלו, כי יש לזימון משמעות בפני עצמו.

¹⁸¹ ועי' עוד במש"כ לקמן בחבורות כ"א וכ"ב כלפי חקירה זו.

דין כיבוד במים אחרונים

בגמ' דף מ"ו: איתא: "א"ל ריש גלותא לרב ששת אע"ג דרבנן קשישי אתון פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מיניכו וכו' מים אחרונים מהיכן מתחילין. אמר ליה [ריש גלותא לרב ששת] מן הקטן. [אמר רב ששת לריש גלותא] וגדול יתיב וידיו מזהמות עד שנוטלין כולן. א"ל [ריש גלותא לרב ששת] לא מסלקי תכא מקמיה עד דנמטי מיא לגביה. אמר רב ששת אנא מתניתא ידענא דתניא וכו' מים אחרונים בזמן שהם ה' מתחילין מן הגדול. ובזמן שהם מאה מתחילין מן הקטן עד שמגיעים אצל ה' וחוזרין ומתחילין מן הגדול. ולמקום שמים אחרונים חוזרין לשם ברכה חוזרת. מסייע ליה לרב דא"ר חייא בר אשי אמר רב כל הנוטל ידיו באחרונה תחלה הוא מזומן לברכה. רב ורבי חייא הוו יתבי בסעודתא קמיה דרבי אמר ליה רבי לרב קום משי ידך. חזייה דקא מרתת. אמר ליה בר פחתי עיין בברכת מזונא קאמר לך. ת"ר אין מכבדין לא בדרכים ולא בגשרים ולא בידים מזהמות" ע"כ.

קושיא על רב ששת – ומחלוקת רש"י והמאירי

הראשונים הקשו שהרי רב ששת טען לריש גלותא שאינו נכון שהגדול יטול בסוף וישב שם וידים מזהמות עד שיטול כולן. אבל מצד שני מבואר בהמשך שלרב ששת היתה ברייתא מפורשת שמתחילים מן הקטן, ושלא כהנחת קושיתו לריש גלותא.

ויש שתירצו (עי' ספר הנר סוף ד"ה מים ראשונים מתחילין מן הגדול) דא"נ - רב ששת כבר ידע את ההסבר דלא מסלקי תכא מקמיה עד דנמטי מיא לגביה'. אלא שרצה לבחון ולבדוק האם הריש גלותא גם כן הבין טוב את הדין, ולכן שאל אותו כאילו הוא בעצמו לא ידע.

אולם עי' במאירי (ד"ה מים ראשונים) שתירץ קושיא זו על רב ששת באופן אחר. הוא מייסד דהפרסאי היו גוים ולכן קבעו את כל דיניהם לפי מנהגי דרך ארץ. ולהם לא שייך הלכות ברכות בכלל. א"כ הגמ' מובנת היטב. רב ששת הבין דלדין (כמבואר בברייתא) נוחא דמתחילים מן הקטן, משום דהלכתא דתיכף לנטילה ברכה מחייבת את הגדול להמתין עד הסוף. אבל לפי הפרסאי דלית להם דין תיכף (דלא הוי דין בדרך ארץ אלא בהלכות ברכות) קשה להבין מדוע הגדול לא נוטל בראש, כיון דא"כ צריך לישב בידים מזהמות.¹⁸² ולזה תירץ הריש גלותא דלא מסלקי תכא מקמיה עד דנמטי מיא לגביה.

באל מדברי רש"י מדויק דלא כדרכו של המאירי, שהרי על הברייתא רש"י (ד"ה ובזמן שהן מאה) כתב וז"ל: "שגנאי הוא שיסלקו השלחן מלפני הגדול כשיטול ידיו וימתין שם יושב ובטל עד שיטלו כולם לפיכך כשהם יותר מחמשה מתחילין מן הקטן היושב בסוף, ואין מסלקין שלחן מלפני הגדול עד שייגיעו המים לחמישה אצל" ע"כ. הרי רש"י הביא הסבר למה עדיף שהגדול יטול בסוף. ולעומת המאירי, לא הביא טעם של תיכף. אלא רש"י טרח למצוא טעם חדש - 'גנאי דיושב ובטל'.¹⁸³

ומזה משמע שנחלקו רש"י והמאירי האם דין תיכף מחייב את הגדול להמתין או לא. לפי המאירי נראה שדין תיכף מחייב לקצר בשהייה בין נטילה לברכה וממילא זה נותן טעם לגדול ליטול רק בסוף ולא קודם. ויתכן שרש"י סובר דדין תיכף לא מחייב אלא דלא יהיה **דבר המפסיק** בין נטילה לברכה אבל בשהיית זמן לא אכפת לן. ולכן צריך טעם חדש של 'גנאי דיושב

¹⁸² אולי כדרכו של המאירי נרמז קצת ברש"י (ד"ה לא מסלקי) שכתב שלא מסלקין את השלחן מלפני הגדול 'עד דמשו כולח' – משמע דהגדול יטול בסוף ממש ולא ה' מהסוף, דלא כהברייתא. ואם נאמר כהמאירי דאירי כאן בגוים, מובן היטב, דלא שייך לגוים טעם של כבוד ברכה להקדים את המברך לה' מהסוף. אלא שבהמשך נראה דלכאורה רש"י חולק על דרך זו של המאירי. וצ"ע.

¹⁸³ נמצא שאע"פ שרש"י ממתין עד הברייתא להזכיר סברא של גנאי, מ"מ כבר שייך טעם זה לעיל בנידון בין הריש גלותא לרב ששת. וא"כ צ"ל שרש"י מסכים לראשונים דרב ששת היה בוחן את הריש גלותא.

ובטל לחייב את הגדול להמתין. ואולי כך משמע ברש"י בפירושו לדין תיכף בדף מ"ב. (ד"ה לנטילת ידים) שכתב וז"ל: "ולא יאכל כלום עד שיברך על מזונך" עכ"ל – עיקר הדגש הוא על אכילה המפסקת ולא על שהיית הזמן.

דין 'עד שמגיעין אצל ה' וחוזרין ומתחילין מן הגדול'

הראשונים נתנו ב' טעמים שונים לדין זה שהגדול צריך ליטול ידיו ה' לפני הסוף. בריטב"א (ד"ה מים אחרונים)¹⁸⁴ מבואר טעם א' משום **כבוד ברכה**. ולכאורה הביאור בזה הוא שמכיון שנטילה הוי לצורך הברכה, ע"י הקדמת הנטילה למי שיברך, הברכה מתקבדת יותר. והריטב"א מוסיף עוד טעם כדי שיהא **מעין בברכה**. וכתב וז"ל: "ושיערו חכמים דבעוד שנוטלין ידיהם הארבעה יכול לעיין בארבע ברכות של מזון, וכדאמר ליה רבי חייא לרב עיין בברכת מזונא קאמר לך" עכ"ל.

והנה יש לשאול – למה חוזרין לגדול רק ה' לפני הסוף וטעמים אלו לא מכריחים את הגדול באמת ליטול בראש. ויש לתרץ את זה בכמה אופנים: **לפי הטעם השני** של הריטב"א (עיון ברכה) אפשר לומר: א. אין שום סיבה להקדים יותר, דדי להתכונן בזמן שהד' נוטלין, וקושיא מעיקרא ליתא. ב. א"ד אע"פ שיש סיבה להקדים יותר שכל מה שיכול להתכונן עדיף טפי, מ"מ כיון דלמעשה יכול לקיים דין עיון ברכה בה' מהסוף, נמצא דכל מה דמקדימו יותר אינו אלא ריווח בעלמא. וי"ל דאין כח לתוספת עיון (שאינו אלא ריווח) לדחות את הגנאי דיושב ובטל. משא"כ כאשר מגיעים לה' מהסוף, אע"פ שעכשיו נתגנה דאינו נוטל בסוף, מ"מ דין עיון ברכה בהכרח דוחה את הגנאי.¹⁸⁵

לפי הטעם הראשון (כבוד ברכה) בודאי עיקר ענינו של כבוד הוא שהגדול יטול בראש, שע"י זה הברכה מתקבדת יותר, ואין שום סיבה בעצם להקדים אותו קר לחמש מהסוף (משא"כ לטעם דעיון ברכה וכמו שביארנו לעיל). ואם נאמר דאיכא 'סתירה' בין טעם דמניעת גנאי¹⁸⁶ ש'רוצה' לדחות אותו לסוף, לבין טעם דכבוד ברכה ש'רוצה' להקדים אותו לראש, איך ניתן להבין שתצא מסתירה זו פשרה ופתרון ליטול ה' מהסוף. לכאורה אין לזה הבנה.

ולכן צ"ל שלפי אותו טעם (כבוד ברכה) חייבים לומר דדין הברייתא (הגדול נוטל ה' מהסוף ולא בראש) מיוסד על דין תיכף ולא מיוסד על מניעת גנאי. דהיינו לעולם דין כבוד ברכה דוחה את הגנאי, אלא דמ"מ חסר בדין תיכף אם הגדול נוטל בראש. ובאמת כתב הרשב"א (ד"ה בזמן שהן חמשה) דבשיעור זה של הפסק (ד' נוטלין) עדיין נתקיים דין תיכף, אבל תו לא. נמצא לכאורה דתיכף מסדיר ב' ענינים – א. למה אינו נוטל בראש וב. למה יכול כבר ליטול כאשר הוא ה' מהסוף – שהרי ירד העיכוב, משום שכבר הוי תיכף. מצד שני, לפי הראשונים (כרש"י לעומת המאירי כנ"ל) דליכא חסרון תיכף אם הגדול נוטל בראש, וכל הסיבה ליטול בסוף היא משום גנאי, חייבים ללמוד כטעם השני (עיון ברכה), ואז מובן הדין שהמברך נוטל ה' מהסוף.¹⁸⁷

הגדרת דין תיכף

¹⁸⁴ ועי' עוד ברשב"א, בתלמידי רבינו יונה וברא"ש (סימן י"ד).

¹⁸⁵ וא"ת דבכל זאת כיון דסו"ס כל עוד דלא יטול בסוף ממש, נמצא דהוא מתגנה, למה לא נותנים לו ליטול בראש ממש ולהרוויח את המעלה הזו.

וי"ל דכל כמה דמקדמינן, באמת נתגנה יותר, דיושב ובטל יותר. וכיון דתוספת עיון אינה אלא ריווח בעלמא, אין לנו להקדים יותר על חשבון אותו תוספת גנאי. וכסברא זו (של תוספת גנאי) לכאורה מבואר ברש"י (ד"ה ובזמן שהן מאה) דיש גנאי יותר בלהמתין מתחילת הנטילה עד הסוף מאשר ליטול מה' מהסוף ולהמתין אח"כ – דכל כמה דיושב ובטל יותר, נתגנה יותר.

¹⁸⁶ על זה דאיכא גנאי (משום מנהגי דרך ארץ) אם נוטל בראש ואח"כ יושב ובטל, א"א להתווכח – דאל"כ למה הפרסיים לא נתנו לגדול ליטול בראש, נהי דאין בעיה אם נוטל בסוף (לא מסלקי תנא) אבל למה א"א מ"מ לתת לגדול ליטול בראש.

¹⁸⁷ אין זו תליה דו-צדדית, שלפי הטעם השני (עיון ברכה) עדיין אפשר ללמוד דאינו נוטל בראש משום תיכף, וכך איתא בהדיא בראב"ד. אלא מ"מ מוכח לומר דמי שסובר דהסיבה ליטול בראש היא משום כבוד ברכה, צריך לאחוז דשייך דין תיכף לדחות אותו לה' מהסוף. ומי שסובר שאין כאן חסרון תיכף חייב ללמוד דטעם לא ליטול בסוף הוי משום עיון ברכה ודו"ק.

והנה לפי אותם ראשונים שמפרשים שאין הגדול נוטל בראש משום דין תיכף, יש להקשות – למה יכול הקטן (וכל שאר המסובים שנוטלים לפני הגדול) ליטול ולהמתין – הלא ע"י המתנתם בטל אצלם דין תיכף. וצ"ל דאין דין תיכף נאמר אלא **במברך**. וע' מש"כ בחבורה י"ז דבזמן הגמרא שאר המסובין היו רק שומעים ולא מברכים. וא"כ לא אכפת לן ששאר המסובין המתנינו בין נטילת מים אחרונים לברהמ"ז (שאן אצלם כלל ברכה – שאינם מברכים לעצמם אלא שומעים מהשני).¹⁸⁸

אבל אם כן - בזמן הזה שכולם מברכים לעצמם, קשה – אם הקטן נוטל בראש, איך נתקיים אצלו דין תיכף. הביה"ל (סימן קפ"א ד"ה מן הקטן) מקשה כן וכתב וז"ל: "וכהיום שכולן מברכין בעצמן, אם כן אף אם יתחילו מן הקטן יהיה הפסק גדול מן הנטילה לברכה להנטילין ידיהם בראשונה, מהנכון שיושיטו מים על השלחן לנטילה באיזה מקומות...כן נראה לענ"ד" עכ"ל. כלומר הביאור הלכה הודה לקושיא ולכן הציע להחליף את הדין.

אולם בשער הציון (שם ס"ק כ"ד) כתוב תירוץ אחר וז"ל: "ואולי דאנו צריכין לחוש יותר להמברך שהוא עיקר יותר" עכ"ל. דהיינו המזמן תמיד נידון כ'עיקר' בברהמ"ז של החבורה. ויש להמתין את זה על פי מה שראינו בדרכי משה (שהבאנו בחבורה י"ז) שאפילו היום אין לוותר על צירוף ע"י שמיעה. שאע"פ שכל אחד מברך בלחש ויוצא בברכת עצמו, מ"מ עדיין צריך לשמוע למזמן וע"י אותה שמיעה כולם מצטרפים. וא"כ נמצא דהמברך עדיין עיקר יותר ולכן יש להקפיד אצלו יותר בענין תיכף.¹⁸⁹ נמצא שלפי שער הציון (לעומת הביאור הלכה) לא נשתנה הדין שמתחילין מהקטן, ואין צורך בעצות חדשות כהושטת מים על השלחן בכמה מקומות.

דברי הרמב"ם

בהלכות ברכות (פ"ז הלכה י"ב) כתב הרמב"ם וז"ל: "הביאו להם מים לנטילה כל שמברך ברהמ"ז הוא נוטל ידיו תחלה. כדי שלא ישב הגדול וידיו מזהמות עד שיטול אחר. ושאר הסועדין נוטלין ידן בסוף זה אחר זה. ואין מכבדין בדבר זה שאין מכבדין בידים מזהמות וכו'" עכ"ל. והנה יש להקדים דלכאורה דברי הרמב"ם מוקשים מיניה וביה – בריש ההלכה כתב שצריך לתת לגדול ליטול תחילה, ובסוף ההלכה כתב שאין מכבדין בדבר זה. וא"כ קשה – מאיזה טעם צריך המברך ליטול תחילה. וצ"ל שלפי הרמב"ם אה"נ – לא מונח בהקדמה של מעשה נטילה ענין של כבוד¹⁹⁰, דאז באמת היה מן הראוי להקדים השני בגודלו לשלישי בסדר הנטילה וכו'. ומשום שפעולת מעשה נטילה אינה מעשה חשוב כדי שנידון שע"י שמקדים האחר בנטילה יש כאן 'מעשה של כבוד'. אמנם מצד שלא ישאר בידים מזהמות, שפיר נולד ענין של כבוד – כלומר דבזה שמקדים האחר לענין שלא יחכה בידים מזהמות, זה מביא ענין של כבוד. ומדין 'לא לחכות' הוא נוטל ראשון.

אבל א"כ קשה כלפי האחרים. דלמה לא אמרין מאותו טעם שהבא אחריו יהא השני בגודלו, כדי שגם הוא לא יחכה כ"כ בידים מזהמות. וצ"ל דאצל הגדול, בזה שנוטל ראשון נמצא דלא חכה כלל. אבל השני אצלו בין כך ובין כך כבר מחכה –

¹⁸⁸ עי' שם שאע"פ שלפי הפמ"ג בדעת הב"י, היה רק **אפשרות** (ולא חיוב) לשמוע את המברך כדרכו של המהר"ם, מאידך מבואר לדעת הגר"א דבזמן הגמ' היתה רק דרך אחת – לשמוע בשתיקה את דברי המזמן ולצאת ע"י שומע כעונה.

¹⁸⁹ ואפשר להביא עוד סמך לזה שהרי לפי ההסבר (שראינו לעיל בדברי הריטב"א) דמתחילים מהגדול ה' מהסוף משום עיון ברכה, הלא היום שכל אחד מברך לעצמו, הרי כולם צריכים צריך לעיין בנוסח ברהמ"ז. וא"כ אותם ד' שנטלו לאחר המברך, איך קיימו את דין עיון ברכה. אלא צ"ל כדברינו, שאע"פ שהם מברכים, אינם חשובים כהמברך, שהוא עדיין נשאר עיקר, וכלשון השעה"צ, וכהסבר דידן על הדרך של הדרכי משה. ולכן להם הוי פחות חשוב לעיין.

¹⁹⁰ משא"כ למשל דין כבוד בפתח שיש בו מזהוהו לקמן בגמרא, דפעולת כניסה לבית יש בו ענין של כבוד - לכבוד השני שיכנס ראשון - ולא רק התוצאה של 'להיות עומד ראשון בבית'. וע"י דגש זה ניתן ג"כ ליישב קושיא אחרת. הרי לפי הצד בראשונים (מבואר לעיל בפנים) דהסיבה להקדימו מהסוף היא משום כבוד ברכה, לכאורה איכא סתירה בסוגיא כי לקמן מבואר בברייתא אחרת דאין מכבדין בידים מזהמות. אלא י"ל שאפילו על הצד דיש להקדימו משום כבוד ברכה, אין נטילה זו בעצם נחשב מעשה של כבוד – אלא כשמו כן הוא – כתוצאה מהקדמת הנטילה, הברכה מתכבדת יותר.

וא"כ שוב אין בזה סיבה להקדימו. דמה לי לחכות קצת מה לי לחכות הרבה. אבל אם היינו אומרים שעצם פעולת הנטילה הוי מעשה שראוי לכבד בו – א"כ שפיר צריך השלישי לכבד השני ולהקדימו לפנייהם ודו"ק.

מיהו יש כמה קושיות על הרמב"ם מסוגית הגמרא: א. קודם כל, הרמב"ם לא הזכיר את הדין של תיכף דיכול לעכב את הגדול מליטול ראשון, וכמו שכתבו הראשונים (כנ"ל). אולם על זה יש ליישב דיכול הרמב"ם לסבור כרש"י (כנ"ל) שאפילו אם הגדול נוטל בראשון וממתין, מ"מ נתקיים דין תיכף, כיון דליכא הפסק דבר אחר בין נטילה לברכה.

ב. אולם בברייתא כתוב בהדיא שהמברך צריך ליטול רק ה' לפני הסוף, וקשה שהרמב"ם השמיט הדין של הברייתא לגמרי.

הכסף משנה (שם) מקשה קושיא זו. ומתרץ שבזמן הזה (לעומת זמן הגמ') לא מסלקין את השלחן לאחר נטילת מים אחרונים. ואע"פ שאין הנוטל ממשיך לאכול, אין זה נחשב יושב ובטל אם השלחן עדיין מונח לפניו. ולכן כיון דלא מסלקין השלחן, אזי גם אם יטול תחילה לא יהא יושב ובטל – ולכן יכול ליטול בתחילה.

ג. אבל אפילו לאחר ישוב הכסף משנה את פסק הרמב"ם מדברי הברייתא, עדיין נשאר קשה. שהרי הגמ' דחתה בפירוש את טענת רב ששת ונקטה שלא נותנין לגדול ליטול ראשון. ומשום סיבת מזהמות, וכמו שמבאר הגמ' דלא מסלקי תכא מקמיה עד דנמטי מיא לגביה (ומפרש רש"י שבעוד שהוא אוכל, האחרים נוטלים מים אחרונים). סו"ס נמצא שהרמב"ם פסק כפי הנחת קושית רב ששת, ולא לפי תירוץ הגמרא. והכסף משנה לא התייחס לקושיא זו. והלא דבר הוא.

ולכן צ"ל דמש"כ הכסף משנה לגבי הברייתא גם מספיק ליישב את דברי הרמב"ם כלפי קושיא זו. ולכאורה הוא חשבון פשוט. שכאשר הגמ' תרצה דלא מסלקי תכא מקמיה עד דנמטי מיא לגביה, זה היה פתרון לבעיה, דמצד אחד עדיף שהגדול לא ישב עם ידים מזהמות. אבל מצד שני יש גנאי לו להמתין יושב ובטל. ולכן הוא נוטל בסוף, ע"י **עצה** של לא מסלקי תכא. אבל האידנא, לאור דברי הכסף משנה שמשאירים את השלחן אפילו לאחר נטילה, בעצם ליכא כלל בעיה אם הגדול נוטל ראשון, והכל מיושב. הרי אין כאן גנאי דיושב ובטל, כי השלחן נשאר. וא"כ אין צורך בכלל של תירוץ הגמרא, כיון שאין זה נקרא 'יושב ובטל'.

ד. אבל מ"מ עדיין קשה על הרמב"ם שבאמת לא הביא את הטעם היוצא מחשבון הברייתא. שהרי בברייתא מפורש דאינו נוטל בסוף ממש. וכתבו הראשונים (כנ"ל) דזהו משום כבוד או עיון ברכה. כלומר שנתחדש בברייתא עוד טעם להקדים אותו. והרי הראשונים הקשו שא"כ למה לפי אותם סברות לא נותנים לגדול אפילו ליטול ראשון. והם תירצו או משום תיכף או משום גנאי. וכיון שכבר נתבאר שלפי הרמב"ם לא שייך חסרון תיכף אם נוטל ראשון, ולפי הכסף משנה האידנא כבר ליכא גנאי, א"כ למה לא הביא הרמב"ם דמקדימים לראשון משום כבוד או עיון ברכה ולמה תלה את ההקדמה משום ידים מזהמות.¹⁹¹

ואפשר להכריע בדעת הרמב"ם דלכאורה מוכרח שהוא סובר שיש להקדים משום עיון ברכה. שכפי מה שהוכחנו לעיל (ב'דין **עד שמגיעין אצל ה' וחוזרין ומתחילין מן הגדול**) – אם לית ליה דין תיכף א"כ מדוע בברייתא מבואר דמקדימו רק לה' מהסוף. אלא מוכרח דהטעם בברייתא הוי משום עיון ברכה, ואין צורך ליותר מחמשה מהסוף. וא"כ יש לומר שלא כתב הרמב"ם לטעם הזה – כי לדבריו אינו נוגע למעשה כלל. ואדרבה – בעצם מצד עיון ברכה הוי רק מעלה וריווח בעלמא להקדימו ממש לראשון.¹⁹²

¹⁹¹ והרי כל הטעם של הברייתא להקדים אותו לחמש מהסוף אינו אלא משום כבוד או עיון ברכה. ולפי קושית הראשונים זה טעם בעצם להקדים אותו אפילו יותר. משא"כ סברא דידים מזהמות – אין זה מופיע כטעם לשנות את הדין בברייתא – שהרי אין סברא לומר דאם נוטל דוקא ה' מהסוף, אז יתקיים יותר הענין של ידים מזהמות.

¹⁹² ועוד, אפילו אם מקיימים את דין 'תוספת' עיון ברכה כאשר הגדול נוטל בראש ממש, הרי למעשה אפשר לקיים את זה ג"כ אם הוא נוטל יותר מאוחר – ה' מהסוף. נמצא דבאופן מעשי, ידים מזהמות היא הלכה שדורשת יותר מהלכה דעיון ברכה ותמיד מצריכה נטילה בראש וא"כ בכלל מאתיים (ידים מזהמות) מנה (עיון ברכה). משא"כ דין כבוד ברכה – כיון שלרמב"ם ליכא דין תיכף וליכא גנאי (על

בדין אין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום הבוצע

בדף מ"ז. איתא: "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום הבוצע" ע"כ. עוד תניא שם בבבלי: "הבוצע הוא פושט ידו תחילה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול הימנו הרשות בידו" ע"כ.

טעם האיסור

ויש לעיין מה טעם אסור למסובין לאכול עד שיטעום הבוצע. המשנה ברורה (סימן קס"ז ס"ק ע"ט) כתב שאפילו אם נתן הבוצע רשות בפירוש למסובין לטעום קודם שיטעום, מ"מ אינם רשאים לאכול. מכאן משמע שהשורש של הדין דרב יהודה אינו משום כבוד לבוצע, דא"כ למה לא ניתן למחילה – הרי בבבליא בהמשך (שהובאה לעיל) מבואר שבדין פשיטת יד שייך מחילה.¹⁹³ ולכאורה אפשר לבאר את הדין בא' מב' אופנים: א. מי שמברך ומוציא אחרים הוא תמיד נחשב כעיקר בברכה, ולכן זהו **כבוד הפת** (שברכו עליו) שיאכל על ידו, שהוא 'העיקר' לענין הברכה. ב. הוי **כבוד הברכה** שתתקיים ע"י אכילתו של המברך עצמו (שהוא העיקר). ומדברי הפרישה (שם ס"ק י"ב) מבואר כהאופן הראשון. הוא ג"כ עומד על החילוק בין ב' הדינים בגמ' ומפרש שהדין הראשון של רב יהודה אינו משום כבוד אלא (ד"ל): "...הטעם הואיל והטעמה היא בפרוסה שבצע עליה לא יוכל לחלוק כבוד לאחר שיהיה **בזיון לפרוסה זו** אבל פשיטת יד לקערה לאכול שהיא אחר טעמת פרוסת הבציעה יכול שפיר לחלוק כבוד" עכ"ל.

קושיית הראשונים

הראשונים הקשו על דינו דרב יהודה מהסוגיא דפסחים דף ק"ו. דאיתא שם: "רב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה: ליקדיש לן מר קידושא רבה. הבו ליה. סבר: מאי ניהו קידושא רבה. אמר: מכדי כל הברכות כולן בורא פרי הגפן אמרי ברישא, אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה. חזייה לההוא סבא דגחין ושתי. קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו" ע"כ. אלמא שמותר לשתות קודם המברך. ונאמרו כמה דרכים לתרץ את הקושיא:

דרכו של השר מקוצי

התוס' (ד"ה אין המסובין) מביאים ד' תירוצים לקושיא זו.¹⁹⁴ התירוץ האחרון מובא בשם השר מקוצי וז"ל: "אם בצע המברך ונתן לכל אחד חלקו אין צריך להמתין כל אחד עד שיטעום המברך. והא דאמרין הכא אין המסובין רשאין לטעום וכו' היינו להקדים ולבצוע מן הפת שבצע המברך. אבל אחר שנתן לכל אחד אין קפידא" עכ"ל. דהיינו לפי השר מקוצי לא נאמר האיסור לאכול קודם אלא במקום דקדמו המסובין וחטפו מהככר קודם שנתן להם המברך. וזה שלא כדברי

סמך הכסף משנה, כבוד ברכה (בשווה לידים מזוהמות) היה דורש תמיד נטילה בראש המסובין, והיה לרמב"ם (אם היה סובר כן) לכתוב את זה וד"ק.

¹⁹³ אולם עיי' במ"ב (שם ס"ק ע"ו) דמשמע קצת דהוי ענין של כבוד למברך.

¹⁹⁴ העתקת דברי התוס': "ותימה מההוא סבא דערבי פסחים (דף ק"ו) דגחין ושתי. אלמא דשתי קודם המברך. שמא יש חלוק בין אכילה לשתיה. אי נמי יש לומר דלא שתי אלא להראות לו מעשה שלא היה צריך לומר יותר. ובירושלמי יש כשיש לכל אחד ככרו או כוסו בידו יכולים לשתות אפי' קודם המברך, וגבי ההוא סבא היה לו כוסו בידו, והכי איתא בירושלמי: 'אמר רבי בון בשם רב אין המסובין רשאין לטעום עד שיטעום המברך. ריב"ל אמר שותין אף על פי שלא שתי המברך. ולא פליגי רבי בון בשם רב שזקוק לכוס אחד דריב"ל דהיה לכל אחד כוסו בידו. וכן עשה רבינו שמשון בחופה אחת שבצע החתן המוציא והיה בוצע רבינו שמשון הפת שהיה לפניו ואוכל. והשר מקוצי היה אומר אם בצע המברך ונתן לכל אחד חלקו אין צריך להמתין כל אחד עד שיטעום המברך. והא דאמרין הכא אין המסובין רשאין לטעום כו' היינו להקדים ולבצוע מן הפת שבצע המברך. אבל אחר שנתן לכל אחד חלקו אין קפידא. וכן צריך לומר בסמוך הבוצע הוא פושט ידו תחלה לטבול פתו ואם בא לחלוק כבוד לרבו רשאי – ואמאי, והא אין המסובין רשאין לטעום וכו'. ואין לומר דמן הטבול לחודיה קאמר, אך המברך אוכל קודם דא"כ מה כבוד היה זה. אבל לפי מה שפירשתי ניחא. ויש מפרש פושט ידו תחלה בקערה להתחיל באכילה. ומכאן משמע שאין צריך למזוג מכוס ברכה לשאר כוסות היכא שיש בפני האורחים כוסות שאינן פגומות, אבל אם אותן כוסות פגומות יש קפידא" עכ"ל.

הירושלמי (ג'כ מובא בתוס' כתירוף הג') שמפרש שאם המסובין אוכלים מכר הבוצע אסור להם לטעום קודם, אפילו אם לא חטפו.¹⁹⁵

נפק"מ בדיני הפסק

הרמ"א בסימן קס"ז סעיף ט"ו כתב וז"ל: "נשו"ע: אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום הבוצע אבל מותר לתת לכל אחד חלקו קודם שיאכל הוא, והם ימתינו עד שיאכל הוא" עכ"ל. איירינן כאן בנידון האם חלוקת הלחם למסובין נחשב הפסק או לא. המג"א (ס"ק ל"ד) מבין שאע"פ שהרמ"א כאן פסק בסוף דבריו כשיטת הירושלמי דאסור למסובין לטעום קודם המברך בכר א', מ"מ אינו נחשב הפסק אם קודם אכילתו הבוצע יחלק להם את הלחם, 'כיון דמברך בעד כול'.

אולם הט"ז (ס"ק ט"ו) חולק על זה. לפי הבנתו, אם אסור למסובין לטעום קודם הבוצע, אין מקום להתיר לבוצע לחלק את הפת לפני שהוא עצמו אכל, כי זה נחשב להפסק. וא"כ דברי הרמ"א מוקשים מרישא לסיפא – שהרי איך הוא יכול לבצוע הפת ולחלקה למסובים (רישא) אם הם אסורים לטעום עד שיטעם המברך (סיפא). וכתב הט"ז שאין הרישא מובנת אלא לשיטת השר מקוצי – כיון דהוא מתיר למסובין לאכול קודם הבוצע (אא"כ איירי במקרה שחטפו פת מעצמם) ממילא אין לאסור את הבוצע לחלק את הלחם לפני אכילתו, כי סו"ס לא יהיה הפסק בין ברכתו לאכילה הראשונה הניתנת ע"י הברכה (היינו אכילתו של הראשון שבמסובין). אולם לפי הירושלמי שאסור למסובין לטעום קודם המברך (בכר א') ממילא יהיה אסור לבצוע להתעסק בחלוקת הפת קודם שהוא עצמו אוכל. ומ"מ קשה, שהרי הרמ"א עצמו פסק כהירושלמי בסיפא של הדין. נמצא שלפי הט"ז יש סתירה מינייה וביה בדברי הרמ"א.

המהלך של הירושלמי

התירוף השלישי המובא בתוס' הוא ע"פ הירושלמי שאיסור הטעימה תלוי באם יש לכל א' כוס או אם היה רק כוס א' בין כולם. והיינו אם יש כוס לכל אחד, רשאים הם לטעום קודם המברך אע"פ שיוצאים בברכתו (ולסבא היה כוס). ואם אין כוס אלא למברך, אז אינם רשאים לטעום עד שיטעום הוא.¹⁹⁶

ובביאור הדבר יש לומר בב' אופנים: א. שכל ענין הכיבוד הוא לענין הכוס שבפועל בירכו עליו, שזהו כבודו של הכוס שישתה תחילה המברך (וכמו שלמדנו בפרשה), ולכן כאשר לכל אחד יש כוס לעצמו ובא לשתות ממנו אין כל קפידא בזה. ב. במקום שיש לכל אחד כוס לעצמו, כוסו הפרטי של כל אחד נהפך לכוס של ברכה, והיינו משום דדיינינן ליה לשומע כמברך על כוסו (ע"י עוד לקמן) – וא"כ גם אי נימא דענין הכבוד הוא משום כבוד הברכה (ע"י לעיל בריש החבורה), דהיינו שהמברך צריך להיות הראשון לקיים את הברכה, מ"מ כאן הלא לכל אחד יש תורת מברך, כי על כוסו הפרטי הוא זה שמיחל הברכה, משא"כ כאשר כולם אוכלים פת אחד או שותין מכוס א', אז המברך נחשב העיקר.

עיון בדברי התוס' בפסחים – דין כוס פגום

בפסחים דף ק"ו. התוס' (ד"ה גחין ושת) גם הקשו הסתירה בין גמ' דהתם (גחין ושת) לגמ' דהכא (אין המסובין וכו'). והם גם הביאו (כתירוף השני) את דברי הירושלמי, וז"ל: "ומיהו בירושלמי דברכות א"ר אבא בשם רב מסובין אסורין לטעום עד שיטעום המברך. ר' יהושע בן לוי אומר שותין אף על פי שלא שתה. ולא פליגי: מה דא"ר אבהו כשהיו כולן זקוקין לכוס אחד. מה דאמר ר' יהושע כשיש לכל אחד כוסו בידו. ומשמע נמי אם אין כוסו בידו אפי' שפך מכוס ברכה לכוסות אחרים אין להם לטעום עד שיטעום המברך. אבל כשיש לכל אחד כוס א"צ להמתין, ולכך הוה גחין ושת. ומכאן יש להוכיח שא"צ לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות. ומיהו היכא דפגימי צריך לשפוך ממנו לשאר כוסות כדי שישתו כולם מכוס שאינו

¹⁹⁵ נבאר שיטת הירושלמי יותר בהמשך בע"ה.

¹⁹⁶ בסדר הפשט בתוס', זוהי הפעם הראשונה שמבואר בתירוץיהם דמותר למסובין לטעום קודם המברך אע"פ דיוצאים ע"י ברכת המברך. שבתירוף הראשון במידי דאכילה אסור ל"ש אם יש כר אחד ל"ש אם יש כר לכל א', ובתירוף השני הסבא לא טעם, וקושיא מעיקרא ליתא.

פגום, אף על גב דשתיה לא מעכבא כדאמרין בפרק בכל מערבין (עירובין דף מ:). וגם בהמוציא יש להוכיח מירושלמי אם יש לכל אחד ככרו א"צ להמתין ואוכל כל אחד משלו" עכ"ל.

הנה לאחר שהתוס' הביאו את הירושלמי, שאין המסובין צריכין להמתין למברך לשתות (או למברך לטעום) כאשר יש לכל א' מהם כוס או ככר, התוס' מוסיפים שיש מהירושלמי ראייה דבכה"ג שיש לכל א' כוס (שאינו פגום) א"צ לשפוך מהכוס של ברכה לשאר כוסות. ולכן הירושלמי קורא לזה 'אינו זקוק לכוסו'. והנה יש לברר מה היה הצד לפי התוס' לחייב את המסובין לשתות ג"כ מכוסו. ואולי כל השאלה היה סביב הנושא של המצוה לשתות מכוס של ברכה. אולם יש להביא סמך מדברי התוס' לא כן, שהרי כתבו שה"ה בברכת המוציא. דהיינו התוס' דנו את שאלתם לא רק לגבי קידוש אלא ג"כ לגבי המוציא. וא"כ לכאורה י"ל ששאלתם היתה סביב ענין כללי – בהלכות להוציא בברכת הנהנין, ולא לגבי הלכות מצות שתית כוס של ברכה. והכריעו התוס' על פי הירושלמי דכדי לצאת בברכת הנהנין מאחר, לא צריך השומע לאכול או לשתות ממה שעליו בירך המברך. ונחזור לקמן בעז"ה לדון מה היה עומק השאלה של התוס'.

דין כוס פגום

אולם התוס' כתבו שאם היו כוסות של המסובין פגומים, צריכים הם לשתות מכוס של המברך – 'זקוקין לכוסו'. והנה מבואר בכמה מקומות בש"ס שבכגון קידוש אין כל א' חייב לשתות מהכוס של ברכה – ואפילו המברך עצמו אינו צריך לשתות, אלא מן הדין די שא' ישתה מהכוס. מ"מ איכא מצוה לכתחילה על כל א' (שיוצא יד"ח בקידוש זה) לשתות מהכוס של ברכה, וכלשון הרא"ש (סימן ט"ז): "ואע"פ שאין צריכין לשתות, לכתחלה מיהו מצוה לשתות". [לקמן נראה עוד דרגה, יותר נמוכה, של 'חייב מצוה' – עי' בהמשך בדעת הרא"ה והריטב"א].

ועכשיו יש לשאול – למה יש נפק"מ בין כוס פגום לבין אינו פגום לענין לשתות מהכוס של ברכה – הלא לכאורה אפילו אם כוסותיהם לא היו פגומות, סו"ס לא נאמרה ברכה על הכוסות שלהם. ויש לפרש את זה על פי הרא"ש שכתב (שם) וז"ל: "שאנו רואין כאלו כל אחד קדש על כוסו" עכ"ל. דהיינו במקום שיש לכל א' כוס שאינו פגום, נעשו כל כוס וכוס ככוס של ברכה – דע"י שומע כעונה נחשב כאילו כל א' בירך על הכוס שלו. ולכן יכול לקיים את המצוה לשתות מכוס של ברכה גם על כוסות שלהם. אולם אם היו כוסותיהם פגומים, אין כוסותיהם ראויים להיות כוס של ברכה, ולכן בכה"ג רק כוסו של המברך נחשב לכוס של ברכה. וממילא כדי לקיים את המצוה לכתחילה לשתות מכוס של ברכה, צריכים הם לשתות מכוסו, דהא אין לפנייהם כי אם כוס א' של ברכה – כוסו של המברך.

ויש להדגיש שיש כאן חידוש במש"כ הרא"ש שבמקום שיש לכל א' כוס שאינו פגום, נעשו כוסותיהם כוס של ברכה אע"פ שלמעשה לא בירך על כוסותיהם. ואולי יש להסביר את דברי הרא"ש על פי ההחקירה הידועה של החזו"א בגדר שומע כעונה (אורח חיים סימן כ"ט). דהיינו הצד הראשון בחזו"א הוא ששמיעת השומע נחשבת כדיבור ממש, וא"כ בנידון דידן נחשב כאילו בירך על כוסו, וממילא כוסו הוי כוס של ברכה, ומובן היטב דברי הרא"ש. אולם בצד השני החזו"א סובר דבשומע כעונה אין השמיעה נחשבת כדיבור ממש – אלא שע"י שמיעתו הוא מייחס אליו את הדיבור של המברך, ותו לא. וממילא אינו חשוב כאילו בירך על כוסו. ולפי צד זה קשה להבין דברי הרא"ש הכא. אולם יש להציע שדברי הרא"ש מתאימים אפילו לצד השני של החזו"א – שע"י זה שהשומע משתתף בשמיעתו לקבל את דיבורו של המברך על כוסו, זה עצמו נותן לכוס של השומע דין כאילו בירך עליו.¹⁹⁷ ועי' הערה. [ועי' בסוף החבורה מש"כ בענין דרך לתקן כוס פגום].

¹⁹⁷ ביתר עומק, דין שומע כעונה נמשל לדין שליחות – השומע הוי כעין משלח והמדבר הוי כעין שליח. וע"י שמיעה, השומע מקבל את הדיבור. וא"כ לכאורה המדבר הוא בעל המעשה. אלא דמ"מ י"ל שאע"פ שהמדבר פועל בעד השומע, שאני משליחות רגילה. בשליחות רגילה (כגון גט או קידושין), המינוי של המשלח הוא מחוץ למעשה השליחות ומ"מ המינוי מאפשר למשלח לקבל את הנפק"מ של עשיתו של השליח. אולם הכא (בשומע כעונה) השתתפותו של השומע הוא בגוף הברכה משום שע"י שמיעתו הוא מקבל הברכה וא"כ גם לו יש תורת מברך. נמצא שאותה השתתפות הוי פרט וחלק של המעשה עצמו. וסבר הרא"ש שע"י אותה השתתפות, נחשב השומע כאילו יש לו תורת מברך, וכיון שיש לו כוס, הרי גם כוסו נחשב ככוס של ברכה.

שיטת הרא"ה בברכות

הרא"ה בברכות (דף מ"ז. ד"ה וקא מתני לבריה) חולק על התוס' וכתב וז"ל: "ומהאי ירושלמי שמעינן שאין האחרים טעונין לשתות מאותו כוס של ברכה, והוא הדין שאין צריכין לטעום מאותו ככר שברכו בו, לא שנא בין ששאר כוסות אינם פגומים או שהן פגומין, שלא הצריכו כוס שאינו פגום אלא לאותו כוס שמברכין עליו בלבד" עכ"ל. דהיינו לפי הרא"ה אפילו כאשר הכוסות של המסובין פגומים, לא צריכים לשתות מהכוס של המברך ויכולים הם א. לקיים את הדין קידוש על הכוס, וב. גם לשתות רק מכוסות עצמם לקיים המצוה לשתות מכוס של ברכה. ודבריו צ"ב - הרי כוסותיהם היו פגומים ואין כוס פגום ראוי להיות כוס של ברכה. ה"ט"ז (או"ח סימן קפ"ב ס"ק ה') מפרש את זה בזה"ל: "ס"ל [להרא"ה] שא"צ כוס שאינו פגום אלא להמברך וכו' אלא דא"צ ברכה רק על אחד וכל השאר נמשך אחריו" - דהיינו אה"נ הברכה של המברך נעשית על כוסו של המברך, אבל נתחדש שמשם נמשך הברכה לכוסות של השומעים ונכללים הם בתוך הברכה ע"י גרירה - נמצא שלכל א' יש כוס של ברכה. ולפי הרא"ה לא צריך התנאים של כוס של ברכה על כוסות המסובין כיון שגוף הברכה לא נעשית עליהם - אלא רק בכוס של המברך שעליו נאמר גוף הברכה בעיני כל תנאי כוס של ברכה.

מחלוקת בין התוס' והרא"ה ב'טול ברוך'

ויש להוסיף שבסוף דברי התוס' (הנ"ל) הקשו מדוע יש היתר לומר 'טול ברוך' - הרי אם יש לכל אחד כוס או ככר, אין זה צורך בהרכה, דהא כבר כתבו התוס' דבכה"ג אינם צריכים לשתות מכוסו, וז"ל: "והא דאמר טול ברוך (ברכות דף מ.). ואמרינן נמי (שם דף מו.) בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה דמשמע שאין אוכלין אלא מה שמחלק להם, מיירי בשאין ככר לפני כל אחד. א"נ בשבת וכגון שאין להם לחם משנה, דאז צריכין לאכול מבציעתו" עכ"ל. נמצא דלמסקנת התוס', אה"נ - אם יש לכל א' ככר או כוס, אסור לומר 'טול ברוך'. אולם הרא"ה חולק גם על זה וכתב (שם) וז"ל: "מיהו אי עבד ואמר טול לא הוי הפסק דחבובי מצוה הוא, וכדאמרינן לעיל טול ברוך טול ברוך דלא הוי הפסק אף על גב דלא עכובא" עכ"ל. כלומר בין כאשר יש להם כוס פגום, ואפילו כאשר יש לכל א' כוס שאינו פגום, מותר לפי הרא"ה לומר טול ברוך.

ולכאורה אפשר לומר שבמחלוקת זו כלפי טול ברוך, כל א' אזיל לשיטתו מלעיל. דהיינו לפי התוס' (אם הם מסכימים לפירוש הרא"ה ש), במקום שיש לכל א' כוס שאינו פגום, הרי כלפיהם אין שום מעלה בכוס של המברך, שהרי ע"י שומע כעונה נחשב כאילו כל א' בירך על כוסו וא"כ אין זה צורך כלל לומר טול ברוך, כי מה ירוויחו המסובין אם ישתו מכוסו. (משא"כ כאשר יש להם כוסות פגומות, אז זקוקים הם לכוסו שרק כוסו הוא כוס של ברכה, דל"א כאילו כל א' בירך על כוסו - ולכן רק בכה"ג מותר לומר טול ברוך). אולם הרא"ה יסד שלעולם (אפילו כאשר כוסותיהם פגומים) הברכה נעשית רק על כוסו של המברך, אלא שבדרך גרירה גם שאר הכוסות נחשבו לכוס של ברכה, וא"כ כלפי השומעים נשאר מעלה בכוס של המברך, שעליו נאמר גוף הברכה, ומשם התחילה הגרירה. וא"כ נשאר ענין לשתות ממנו - משום חבוב מצוה. ולכן לעולם אין הפסק באמירת טול ברוך ודו"ק.

אולם המעיין בריטב"א יראה לכאורה דלא כמש"כ הכא. מצד א' הריטב"א (ד"ה אין המסובין) מביא שיטת התוס' שא"א לקיים דין שתיה מכוס של ברכה על כוס פגום, ובכה"ג צריכין הם לשתות מכוסו. אבל מיד אח"כ כתב שמשום חבוב מצוה, אין טול ברוך נחשב הפסק אפילו כאשר יש כוס (שאינו פגום) לפני כל א'. וצ"ע - ונחזור לזה לקמן בסוף החבורה.

דברי הריטב"א בהל' ברכות

וכדי לברר שורש הספק של התוס' לענין ברכת הנהנין - האם צריך כל א' לשתות כאשר א' מוציא אותם בברכת הנהנין, נפתח פתח בדברי הריטב"א בהל' ברכות (פרק ג' הלכה י"ח) וז"ל: "הרי אמרנו שהיין לאחר המזון או שלפני המזון כשיש שם קביעות וצירוף, אחד מברך לכולם ואע"פ שאין שותין מכוסו כלל אלא מכוס אחר" עכ"ל. הרי גם מדברי הריטב"א משמע שיש חידוש בזה שלא צריכים השומעים היוצאים (כאשר המברך מוציא אותם) לאכול או לשתות מהדבר עליו ביד המברך. ושוב נשאל - מה תוכן ועומק הספק. וקודם שנמשיך בדברי הריטב"א, נוסף נידון הראשונים בדין אחר:

סוגיא דתורמסין בירושלמי

ונראה ששורש הספק של הראשונים נמצא במה שהביאו את סוגית הירושלמי לגבי תורמוסין. הרא"ש (ברכות פרק ו' סימן כ') כתב וז"ל: "ירושלמי: ר' זריקא אמר ר' זירא בעי האי מאן דנסיב תורמסא ומברך עליה, ונפל מיניה. מהו לברוכי עליה זימנא תנייתא. פירוש היו לפניו תורמוסין ונטל אחד מהן ובירך עליו ונפלה מידו, ומבעי ליה אם צריך לברך עליה פעם שנית על האחרים. מה בינו לבין אמת המים אמרין תמן - לכך כוון דעתו מתחלה, ברם הכא לא כוון דעתו מתחלה" עכ"ל. והיינו איירי בא' שאחז את התורמוס ביד עם דעת מסוימת על שאר תורמוסין ובירך על התורמוס שבידו, ואח"כ נפל מידו – האם צריך לברך שוב על תורמוס אחר או לא (עי' לקמן ביתר דיוק). ויש לברר מה הוא שורש השאלה בירושלמי.

הנה הביה"ל (סימן ר"ו ד"ה רק שלא היה בדעתו) מפרש שכאשר מברך על מאכל אחד, "עיקר ברכתו היה על זה שאוחז בידו".¹⁹⁸ ומוסיף הביה"ל שם שבדרך כלל, שאר המאכלים נפטרים מברכה משום "שנגרר אחר זה ממילא" וע"י זה מקבלים את הברכה. וממילא אם נפל התורמוס שעליו בירך, ולא חל הברכה עליו, א"א לגרר את שאר התורמוסין אחריו, וצריך לברך מחדש על עוד תורמוס. והיינו אם דעתו היה 'סתם', אז במקום שלא נפל התורמוס, שאר התורמוסין נגזרים אחרי התורמוס שעליו בירך. אבל אם נפל, שוב צריך לברך. וממשיך שם הביה"ל שהראשונים נחלקו בגוונא שהיה לו דעת להדיא (ולא רק מן הסתם) על שאר התורמוסין בשעה שבירך על התורמוס שנפל. לפי הרא"ש ודעימיה, גם בכה"ג צריך לברך עוד פעם. ולכאורה הביאור בזה משום דסברי שלא כל כמיניה ליחול הברכה אלא על התורמוס שבידו ושאר התורמוסין אינן אלא נגזרין אחר התורמוס שעליו בירך. אולם ר"ת פסק דבכה"ג הברכה באמת חלה ישירות על כל התורמוסין בשווה, ולכן אם נפל התורמוס שעליו בירך מידו, לא צריך לברך שוב כי חלה הברכה על כל התורמוסין. מיהו במקום שלא היה לו דעת להדיא – אלא שהיו מונחים לפניו וכדומה – אין כאן מחלוקת. נמצא שלפי הרא"ש אין נפק"מ בין זה לדעת להדיא, ולפי ר"ת בכה"ג ('סתם דעת') לא השתמש בכוחו להחיל הברכה על שאר התורמוסין כי לא כיוון להדיא.

ביאור המחלוקת ר"ת והרא"ש

והנה ר"ת והראב"ד הביאו ראיה (הובאו דבריהם בהג"מ פ"ד) לשיטתם (היינו כאשר כיון להדיא על שאר התורמוסין) מהסוגיא דפסחים ד'גחין ושתי', דהתם רואים שיכולים המסובין לשתות את יינו של המברך (רב אשי). וצ"ע מה הקשר בין דין א' מוציא את חבריו בברכה ודין חלות הברכה על שאר התורמוסין כאשר יש לו דעת להדיא. וי"ל שבמקום שא' מוציא את חבריו (כגון 'גחין ושתי'), מצד המסובין, נהי שמקבלים את דברי הברכה ע"י שומע כעונה - אבל סו"ס גוף הברכה נעשית על כוסו של המברך (עי' הערה).¹⁹⁹ ולפי זה, יש לשאול - איך יכולים הם לשתות רק מכוסותיהם אם הברכה חלה רק על כוסו – לכאורה גם הם צריכים לשתות תחילה מהכוס שעליו חלה הברכה.²⁰⁰ אלא צ"ל שע"י כוונתם (להדיא), הוי כאילו היתה דעתם לברך על כוסו ולפטור את כוסותיהם, ומהני שהברכה חלה ישר על כל כוס וכוס, ולכן לא צריכים לשתות כלום מכוסו. והוי ממש כעין הדין של ר"ת בתורמוסין.

אולם למדנו שהרא"ש חולק על ר"ת בדין תורמוס, כמבואר בביה"ל. וצריך ישוב לרא"ש מהראיה של ר"ת. וי"ל שהרא"ש יתרץ לשיטתו ממה שלמדנו לעיל שבמקום שומע כעונה הוי כאילו כל א' קידש על כוסו (ורק על כוסו). ועפ"י מהלך זה, הברכה חלה על כל כוס וכוס ולכן כוסו של המברך לא כלולה כלל ב'ברכת השומע'. וא"כ – לפי הרא"ש – אין קשר כלל בין דין גחין ושתי לדין תורמוס (ובדין תורמוס סובר הרא"ש דלאו כל כמיניה ברכתו על שאר התורמוסין). וצ"ל שר"ת חולק על

¹⁹⁸ ויש לעיין מה טעם הדבר – אולי בגלל שיש לו חשיבות כיון שהוא בידו, או משום שמזומן יותר לאכילה.

¹⁹⁹ שגם אחרי הדין של שומע כעונה, מ"מ הם מקבלים את ברכת המברך שנעשית על כוסו, ונמצא שגם כלפיהם רק 'כוסו של המברך' נידון ככוס שבידו עליו, אלא שיש להם דעת על עוד כוסות, שהן כוסות שבידם. ואי נימא דכיון שעיקר הברכה חלה על הכוס שביד המברך, תו אם נאבד הכוס, נאבד הברכה, ואין גרירה, צריך להיות שלא תתקיים עיקר הברכה אלא אם ישתה מהכוס הזה – ורק אח"כ בגרירת הברכה שנתקיים על הכוס, יכול לגרור שאר כוסות כלפי הברכה. [ובסוף החבורה נראה עוד הכרח לדרכם של ראשונים אלו, בנוי על דברינו בריטב"א].

²⁰⁰ אלא כיון שבדעתם לשתות מהכוס שלהם, א"כ כלפי כל אחד (מהשומעים) אנחנו דיינינן להו כאילו בירך על כוס שבידו (וזהו ע"י דין שומע כעונה לברכת המברך) ודעתו על עוד כוסות (במקרה שלנו הכוונה על הכוס שביד כל אחד ואחד).

הרא"ש וסובר שבמקום שומע כעונה, לעולם הכוס של המברך עדיין נכללת בתוך הברכה (מצד השומע) ולכן לא יכולים אנו אלא להוסיף חלות הברכה גם על כוסותיהם, ע"י דעתם.

פתח להבנת הספק של התוס'

וממחלוקת זו נפתח לנו פתח גדול להבין את עיקר ספיקם של התוס', וביאור בחידוש של הריטב"א כלפי כל דין א' מוציא את חבירו בברכת הנהנין האם צריך השומע לאכול או לשתות מהחפץ שעליו בירך המוציא או הגפן. והיינו שהיתה הו"א להתוס' שהגדר הוא כדרך מש"כ ר"ת בתורמוסין (במקום שדעתו היה סתם) וכדרך הרא"ש בתורמוסין (בין דעתו סתם בין דעתו להדיא) שהכל נגרר אחר ברכת המברך ולא חלה הברכה תחילה אלא על החפץ שבידו. וא"כ צריך השומע לאכול ממה שביד המברך כיון שגם כלפיו הברכה חלה בעיקרה על הכוס או הפת של המברך. ומסיק התוס' לא כן – ועכשיו ניתן לפרש את מסקנתם בא' מב' אופנים: א. שמסכימים הם להרא"ש ששאני שומע כעונה מתורמוסין, שבשומע כעונה יש מהלך שכאילו כל א' בירך רק על כוסו, ולכן מצד השומע הכוס של המברך לא נכללה בתוך הברכה. ב. שמסכימים הם לר"ת ששומע כעונה לא עדיף מתורמוסין, אבל אפילו בתורמוסין גופיהו, במקום שדעתו היתה להדיא גם על שאר התורמוסין, יכול להוסיף ולכלול אותם בחלות ברכה, וה"ה בסוגיא דגחין ושתי וד"ק.

המשך דברי הריטב"א

הריטב"א בהל' ברכות (שם) ממשיך וז"ל: "...ואע"פ שזה שותה וזה אוכל ואח"כ נטל חבירו כוס א' ושתה ושח בנתיים, שכיון שעשו צירוף ובירך זה להוציאם וטעם הוא מן הכוס הרי הוא כאילו שתו כולם ונפטרו, שכן בברכת קידוש והבדלה אם טעם אחד מהם יצאו כולם" עכ"ל. ומזה נראה שהיה לריטב"א תירוץ חדש ל'קושי' ר"ת. לר"ת היה קשה איך להתאים את הסוגיא דתורמוסין לסוגיא דגחין ושתי. דבסוגיא דתורמוסין, הברכה חלה על התורמוס שבידו, ורק נגררת לשאר התורמוסין. וא"כ ה"ה לגבי אלו ששמעו את דברי הקידוש של רב אשי, ואיך יצאו בלי ששתו מכוסו. ועל זה חידש ר"ת את חידושו לגבי דעת להדיא. והרא"ש 'חילק' על פי יסוד אחר – ששאני שומע כעונה דאיכא גדר 'כאילו כל א' בירך על כוסו'. והריטב"א מחדש דרך שלישית, שבסוגיא דגחין ושתי הוי 'כאילו כל א' כבר שתה מכוסו של המברך'.²⁰¹ ויש להדגיש דלפי זה, בעצם הריטב"א נשאר עם 'ההר"א' של ר"ת - שכלפי השומעים, ברכת המברך חלה בעיקרה על כוסו – והכוסות של השומעים נפטרים רק בדרך של גרירה, ולא חלה הברכה אלא על כוסו לבד (וכמו לגבי תורמוס). ומאחר שיסד הריטב"א דהוי כאילו כולם כבר שתו, כבר אין לו מקור ליסוד של ר"ת והרא"ש שהוציאו מסוגיין. ויוצא מזה נפק"מ שהרי הריטב"א עצמו כתב שיותר להם לשוח לאחר ששתה המברך ולפני שבפועל שתו הם. ולשיטתו מובן היטב, שהרי ברגע שהוא שתה, גם כולם כבר 'שתו', וא"כ נמצא שדיברו לאחר ש'שתו', משא"כ לפי הרא"ש, הרי כל א' 'בירך' לעצמו, ואסור להם להפסיק בדיבור בין ברכה לשתיה. וה"ה לפי ר"ת, ע"י שומע כעונה, נתוספו הם לברכת המברך, אולם אסור להם להפסיק בין ברכה לשתיה.²⁰²

ולפי זה מובן היטב שבאותה הלכה הריטב"א כולל את א. הדין שבברכת הנהנין, לא צריכים השומעים לאכול מהמאכל שעליו בירך המברך. ב. מותר לשומעים לשוח מיד לאחר ששתה המברך ואין זה נחשב הפסק. ג. הגדר שכאילו כולם שתו – שב' הדינים (לא צריך לטעום והיתר לשוח) בנויים על הגדר שכאילו כולם שתו וד"ק.

ויצא דבסוגיא דתורמוס, הריטב"א יפסוק כהרא"ש שאין חילוק בין סתם דעת לדעת בהדיא, שהרי אין להריטב"א שום ראייה לא כן מהסוגיא דגחין ושתי, דשאני התם דהוי כאילו כבר שתו כולם, ובתורמוס לא נשאר אלא דרך של גרירה, ולכן אם נפל התורמוס, צריך לברך עוד פעם.

²⁰¹ וכמובן אין כוונת הריטב"א דהוי כאילו שתו ממש, ובאופן דגם מצוות שבגופו כגון אכילת מצה אפשר לצאת בדרך זה. אלא כוונתו שלענין חלות הברכה הוי כאילו שתו כולם, ונתקימה הברכה אצל כולם וד"ק.

²⁰² ואין לומר שר"ת או הרא"ש מסכימים להריטב"א שיש גדר שכאילו כולם שתו, דא"כ אין לר"ת להביא ראייה מגחין ושתי לדין תורמוסין (בדעתו להדיא) ששאני גחין ושתי דכאילו שתו כולם.

ישוב שיטת הריטב"א

וכעת נחזור לדברי הריטב"א בחידושים שהבאנו לעיל. הוא כתב שמשום חבוב מצוה, אין טול ברוך נחשב הפסק אפילו כאשר יש כוס (אפילו שאינו פגום) לפני כל א'. ולפי הנ"ל מובן היטב, שהרי לפי הריטב"א (וכדרך של הרא"ה) השומעים יוצאים ע"י גרירה, ונשאר מעלה בכוס של המברך שרק עליו חלה הברכה ישירות (ודלא כהרא"ש).²⁰³ אבל א"כ צ"ב מדוע (שם) הריטב"א חולק על הרא"ה ונקט שבכוס פגום בעינן לשתות מכוסו של המברך, הרי גם הרא"ה למד שהכל נעשה בדרך של גרירה, ועל סמך זה נקט שלכל א' יש כוס של ברכה ולא צריכים לשתות מכוסו לקיים מצוה לכתחילה לשתות מכוס של ברכה. וי"ל שיש נידון חדש האם רק הכוס שעליו בירך המברך צריכה את התנאים של כוס של ברכה (אינו פגום וכו') או גם כוס שנכללה בברכה בדרך גרירה צריך כל התנאים – דלפי הרא"ה לא בעינן ולפי הריטב"א בעינן.

קושיא חדשה על הריטב"א

אולם לאור דברים הנ"ל בשיטת הריטב"א, מתעוררת קושיא נוראה, דמבואר בירושלמי דהיכן שאינם זקוקים לכוסו, יכול לשתות או לאכול לפני שהמוציא שותה ואוכל ממה שבידך עליו. אבל לפי הריטב"א לכאורה זה לא יתכן כלל, ומעיקרא דדינא. דהיינו מכיון שאין המאכל שלהם נותר כי אם ע"י גרירה, א"כ תחילה בעינן שתקיים הברכה על העיקר, ושוב תחול הגרירה לענין ששאר המאכלים יכללו בברכה. וא"כ אף אי נימא דשתיתו מהני עבורם, מ"מ קודם ששתה הוא לא נתקיימה עדיין הברכה, וא"כ איך יאכלו וישתו לפניו, ואדרבה, בהכרח בעינן שהמברך יאכל מפתו תחילה, ורק אח"כ יוכלו האחרים לאכול מפתו.

ורואים מכאן חידוש גדול בדעת הריטב"א, דלעצם חלות הגרירה, לא בעינן שכבר נתקיים הברכה על העיקר, אלא דמיד שהברכה נעשית על העיקר עוד לפני שנאכל, כבר יש גרירה – שבמידה שכבר יש הברכה על העיקר, שאר המאכלים כבר נגררים אחריו להיות בתוך הברכה, ומ"מ המאכלים הנגררים עדיין תלויים בעיקר, שאם יפול התורמוס ולא יבא לידי אכילה ויפסיד הברכה, אז יפסיד הברכה ג"כ מהנגררים. אולם אם בינתיים הספיק לאכול מהנגררים קודם שנפל העיקר, הרי כבר אכל מהם בעוד שהיתה קיימת הברכה, ושוב נתקיימה הברכה כלפיהם ע"י אכילתם, ואז לא איכפת לן אם שוב יפסד האוכל שהוא בידך עליו.

אלא דלפי זה, קשה מהו ההכרח של הריטב"א ליסוד דאכילת המברך מהני עבורם (השומעים) מהא שיכול להוציאם בלי שיאכלו מפתו, הא יש להסביר את זה כפי שביארנו כעת, דלעולם כבר יש גרירה משעת חלות הברכה עוד לפני שנתקיימה, ואז כבר יכלו לאכול משלהם על סמך גרירה מברכתו.

ונראה לומר דבר חדש, שאם לא שאכילתו תיחשב אכילה עבורם, היה כאן עיכוב על עיקר חלות הגרירה כלפי השומעים. דמאחר שאין השומעים עומדים לאכול מפתו, א"כ למה יחשבו כלל תוך הברכה שלו – שגם כלפם צריך לחול עיקר ברכתו. ואם אינם עומדים לאכול הרי מלכתחילה ברכתו על פתו (שהוא המקור לחלות הברכה) הוי לבטלה, וא"כ איך שייך גרירה כלפם, הרי אין להם הברכה כלל. והתירוץ הוא על פי יסוד הריטב"א דאכילתו תיחשב עבורם, וא"כ יש להם תורת הברכה על פתו ומשם שייך הגרירה וד"ק.

תוספת עומק מדברי הראב"ד

בברכות סוף פרק ז' איתא בגמ': "עולא אקלע לבי רב נחמן, כריך ריפתא בריך ברכת מזונא, יהב ליה כסא דברכתא לרב נחמן. אמר ליה רב נחמן: לישדר מר כסא דברכתא לילתא. אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן: אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש, שנאמר וברך פרי בטן - פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטן. תניא נמי הכי, רבי נתן אומר: מנין שאין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש - שנאמר: וברך פרי בטן - פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטן. אדהכי שמעה ילתא, קמה בזיהרא ועלתה לבי חמרא ותברא ארבע מאה דני דחמרא. אמר ליה רב נחמן: נשדר לה מר כסא אחרינא, שלח לה: כל האי נבגא דברכתא היא. שלחה ליה: ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי" ע"כ. ומכאן הוכיח הראב"ד

²⁰³ ובאמת בהלכות ברכות, הריטב"א כן פוסק כהרא"ה. וזה בעצם סמך לדרך שלמדנו במסקנת הריטב"א לעיל.

את יסודו לגבי תורמוס דדעת להדיא מהני שתחול הברכה גם על שאר התורמוסין, דאל"כ איך נחשב ששאר היין (שממנו שלח רב נחמן לילתא) הוי כוס של ברכה. ולכאורה יש לתמוה על הראב"ד – הרי על פי הרא"ה יש לדחות את ראיתו בקל – הרי הוא כתב שאפילו בדומה להרא"ה של הראב"ד, דהיינו בדרך של גרירה, נעשו כל הכוסות כוסות של ברכה (וה"ה לפי הריטב"א אם אינם פגומים). וא"כ אין להוכיח כלום מהסוגיא בברכות. ויש לתרץ דאה"נ – לכאורה מצאנו מחלקות חדשה. שלפי ר"ת והראב"ד, א"א להפוך כוס להיות כוס של ברכה ע"י גרירה לחוד. ובזה חולקים הם על הרא"ה והריטב"א. וא"כ מצאו הם מקור נוסף דמהני דעת להדיא להוסיף את כוסות של המסובין לעיקר הברכה המבדק – ואילו להרא"ה והריטב"א ליכא הוכחה כלל וד"ק.²⁰⁴

דך לתקן כוס פגום

ובשולי הענין, נזכיר שבמקום שהכוסות של המסובין פגומים, למדנו לעיל בלשון הירושלמי דהן זקוקין לכוסו של המבדק. ודנו המפרשים איך למעשה ניתן בכה"ג לעזור להם לקיים מצות שתית כוס של ברכה. הרא"ה (הכא סימן ט"ו) כתב וז"ל: "אבל אם היו פגומין צריך לשפוך מכוס של ברכה לתוך כל כוס וכוס קודם שישתה המבדק ואז לא ישתה קודם שישתה המבדק" עכ"ל. הרא"ה מקפיד דבכה"ג אין המבדק שותה קודם שישפוך, דא"כ כבר פגם את כוסו ולא יעזור להם השפיכה אחר"כ. ובשער הציון (סימן רע"א ס"ק פ"ט) מובאת עצה אחרת וז"ל: "וכששותין כולם מכוס של ברכה, אע"ג דהוא שותה מתחילה, מקרי כוס שאינו פגום, דחשובין כמקדש גופא" עכ"ל.

הנה לפי הרא"ה, יש לחקור איך מועילה שפיכה מכוסו. ובפשטות ניתן לפרש שאע"פ שהכוסות היו פגומים, סר"ס שתו מהכוס של ברכה (שאינו פגום) ודי בזה לקיים את המצוה.²⁰⁵ מיהו בפוסקים נמצא פירוש אחר – המ"ב (שם ס"ק פ"א) כתב וז"ל: "שבזה יתקן כוסן שלא יהיה פגום" עכ"ל. משמע שע"י השפיכה שוב אין כוסותיהם נחשבים פגומות ויש להם מעלה של כוסות של ברכה שאינן פגומות. ולכאורה יש להקשות – איך ניתן להבין את הסבר המ"ב דמתקנין את הכוסות ע"י שפיכה, הלא כבר מאוחר מדאי, שהרי בשעת ברכה הכוסות היו פגומות – ומה נרויח במה שאח"כ בשעת שתיה לא יהיו פגומות. והנה בשלמא לפי הדרך הראשון הנ"ל (שסו"ס שתו מכוס של ברכה) אין זה קשה, דע"י שפיכה אין שום תיקון (דאדרבה מאוחר מדאי), אלא דשתו מכוס של ברכה, אבל לעולם כוסותיהם באמת נשארות פגומות. אולם לפי המ"ב צע"ג איך שייך 'לתקן' לאחר שעת הברכה.

ועוד חשוב להדגיש שמדברי הרא"ה מבוואר שיש הקפדה שלא יהא כוס של ברכה פגום (גם) בשעת שתיה דאל"כ למה צריך המבדק לשפוך לפני שהוא שותה – הרי בשעת ברכה כוסו לא היה פגום ולמה לא די בזה כדי לעזור למסובין – הרי אפילו אם ישתה המבדק קודם השפיכה, מ"מ הרי הם ישתו מכוס של ברכה שלא היה פגום בשעת ברכה.

[ובאמת יש חולקים על הרא"ה בזה – התשב"ץ (סדר דיני ברכות סוף סימן שכ"ה ד"ה ידיים מזהמות) נקט שאין שום קפידא שהמבדק ישפוך לפני שהוא ישתה, דאנו לא בעינן 'אינו פגום' אלא אך ורק בשעת הברכה ותו לא. והרי בשעת ברכה כוסו לא היה פגום ומה מקרא זה חסר²⁰⁶].²⁰⁷

²⁰⁴ וצ"ע איך הרא"ה יבין את סוגיא דילתא. הרי לכאורה היא לא שמעה את הברכה.

²⁰⁵ אלא שלפי זה לכאורה צריך לחשב שאלות של ביטול ברוב וכדומה.

²⁰⁶ ואולי יש להבין את הפשט בהקפדת הרא"ה ש'בא' מב' אופנים אחרים:

א. הרי ראינו שלדעת המ"ב, השפיכה מהכוס תעזור לתקן את כוסותיהם. ואע"פ דעדיין אינו ברור כיצד זה עוזר ומדוע אינו נחשב מאוחר מדאי, מ"מ יש להציע שכדי לתקן ולהרוויח את המעלה של כוס של ברכה, בעינן שהמבדק ישפוך מכוסו כאשר עדיין אינו פגום. נמצא דלעולם הרא"ה ש'בא' להקפיד בהל' תיקון (וכמו המ"ב), ואין זה דין כללי דבעינן אינו פגום בשעת שתיה.

ב. עוד י"ל שאין כוונת מ"ב ב'תיקון' דנהפכו כוסותיהם להיות נחשבות כוסות של ברכה למפרע. אלא כוונתו כמו שכתבנו בדרך הראשון לעיל (בפנים) שלמעשה ישתו יין מהכוס של ברכה ודי בזה לקיים את המצוה. אלא מ"מ הרא"ה מקפיד דאותו יין שישתו מהכוס של

חבורה כ

בענין אמן יתומה

בדף מ"ז. איתא: "ת"ר אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה ולא יזרוק ברכה מפיו. בן עזאי אומר כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים. חטופה יתחטפו ימיו. קטופה יתקטפו ימיו. וכל המאריך באמן מאריך לו ימיו ושנותיו" ע"כ.

הנה ראוי להדגיש שאין הענין של מניעת אמן יתומה רק עצה בעלמא או הנהגה טובה. אלא יש איסור ועונש למי שאומר אמן יתומה – כך מבואר בגמרא בדברי בן עזאי (כנ"ל). ועי' לשון הריטב"א (הל' ברכות פ"ו הל' ט"ו): "אין עונין אמן יתומה וכו' והוא חטא גדול, ולפיכך אמרו שהעושה כן בניו יתומים ממנו, וכן ראוי לידון למי שידע סתרי תורה" עכ"ל.

לפי רוב הראשונים, החסרון באמן יתומה אזה שיעונה אמן **בלי לשמוע את הברכה**. וכך מבואר ברש"י (ד"ה יתומה) וז"ל: "שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונין אמן" עכ"ל. מיהו המאירי מביא פירוש אחר וז"ל: "ויש מפרשים אמן יתומה **שלא ענה תכף** לברכה אלא אחר זמן" עכ"ל. וזה חסרון ביחס בין הברכה לאמן ואינו חסרון בשמיעת הברכה²⁰⁸ - מיהו אולי אפשר לומר שלפי ב' הדרכים שורש הפגם אחד הוא – שהאמן מנותק מהברכה. לפי רש"י חסר בחיבור ע"י שמיעה, ולדרכ של המאירי משום המרחק בזמן.

קושית הראשונים מאלכסנדריא של מצרים

במסכ' סוכה (דף נ"א:) מבואר שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן. והקשו הראשונים איך היה מותר לעשות כן, הרי לא שמעו את הברכה ולכאורה הוי אמן יתומה. ונחלקו הדרכים איך ליישב קושיא זו:

דרכם של הר"ף ותלמידי רבינו יונה

תרב"י (דף ל"ד: בדפי הר"ף ד"ה אין עונין וכו') תירצו וז"ל: "התם [במס' סוכה] מתוך כך היה מותר מפני שכבר התפלל כל אחד ואחד, וכיון שלא היו עושין לחיוב שכבר יצאו ידי חובתן, לא נחוש אם לא שמעו הברכה אלא כשמתכוין לצאת מחיוב בעניית אמן [כמו במסכ' ברכות] צריך שישמע הברכה" עכ"ל. כלומר לא נאמר איסור של אמן יתומה אלא במקום שהעונה בא לצאת יד"ח בשמיעה, ואז חסרון השמיעה אוסר אותו לענות אמן. אבל במקום שאינו בא לצאת יד"ח אין איסור בעניית אמן יתומה. וכדרך זה נמצא ג"כ בדברי הר"ף בשם הירושלמי.

דרכם של רש"י ותוס'

ברכה יהא 'אינו פגום' בשעת שתיה (אולי דרך מהודר יותר). ולכן אסור למברך לשתות לפני שהוא ישפוך. ועל הקפדה זו חולק התשב"ץ ואמר שאינו צריך. אלא שיש להקשות על דרך זה - מה בכך אם ישתו את אותו יין מכוס פגום – הרי בלא"ה אותו יין בא מכוס של ברכה שלא היה פגום בשעת ברכה ולמה יש להקפיד יותר. אלא נראה לומר שכיון ששתית הכוס הוא קיום דין כוס של ברכה – א"כ סובר הרא"ש דלא די בזה שאינו פגום בשעת הברכה, אלא בעינן שלא יהא פגום בשעת קיום הדין של הכוס. והיינו כמוש"נ בפנים דבעינן אינו פגום בשעת שתיה.

²⁰⁷ מדברי הרא"ש יש להקשות על הט"ז (מובא בפנים לעיל) שפסק שחלוקת פת נחשב הפסק אם הבוצע מחלק לפני שהוא אוכל. וא"כ איך מתיר הרא"ש הכא את המברך לחלק את היין לפני שהוא ישתה. וי"ל דשאני הכא שאם המסובין לא יקבלו את היין לפני שהמברך ישתה, לא יכולים לקיים את מצותם (אע"פ שאין מצוה זו לעיכובא). [אלא יתכן דתירוצ' זה תלוי בדרכים שכתבנו לעיל בהבנת הקפדת הרא"ש ואכמ"ל].

²⁰⁸ הבית יוסף (סימן קכ"ד סעיף ח' ד"ה ואמן יתומה) מביא מהלך זה בשם האבודרהם ע"ש.

אולם רש"י (שם) מתרץ וז"ל: "הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה ועל איזה ברכה הם עונים, אלא שלא היו שומעים את הקול" עכ"ל. דהיינו לא צריך שמיעה דוקא אלא ידיעה ג"כ מהני ואין אמן ידידה נחשב לאמן יתומה. וכדרך זה מובא ג"כ בתוס' (ד"ה אמן יתומה).

הנפק"מ בין ב' הדרכים

הבית יוסף (סימן קכ"ד סעיף ח' ד"ה נמצא) מדגיש שיש לכל א' מב' הדרכים הנ"ל חומרא וקולא: לפי תלמידי רבינו יונה והר"ף, יש קולא שאם אינו בא לצאת יד"ח, לא אכפת לן אם שמע או לא שמע, ואין כאן בכלל איסור של אמן יתומה. אבל מצד שני, יש חומרא שאם בא לצאת יד"ח, ידיעה לא מהני ולעולם הוי אמן יתומה אא"כ שמע ממש. ואילו לרש"י ולתוס', הוי איפכא. דהיינו יש חומרא שאפילו במקום שאינו בא לצאת יד"ח, מ"מ אסור לענות אמן יתומה – שהרי הם אינם מחלקים בין מחויב לאינו מחויב.²⁰⁹ אבל מצד שני, לדבריהם איכא קולא שאפילו במקום שבא לצאת יד"ח, מ"מ ידיעה מהני ולא צריך שמיעה דוקא (דלא כהר"ף ותרב"י).²¹⁰

חידוש היוצא לדרכם של הר"ף ותלמידי רבינו יונה

לפי דרכם של הר"ף ותלמידי רבינו יונה, יש להעיר – מדוע באלכסנדריא של מצרים היו עושים את סדר הנפת הסודרין, נהי דלא היה איסור של אמן יתומה (מכיון שלא באו לצאת יד"ח), אולם כיון דלמעשה לא שמעו, איזו משמעות היתה לאמן שלהם, הרי סו"ס היתה אמן יתומה ובפשטות אין זה כלום, רק דבכה"ג אין איסור בעניייתה. וא"כ מדוע הטריחו לעשות את סדר הנפת הסודרין כדי שיענו אמן יתומה דלכאורה לית בה שום משמעות.

וצ"ל שע"י עניית אמן זו מקיים דין של אמירת אמן. ואע"ג שיש לאותה אמן פגם, מ"מ די באותה אמן פגומה לקיים מצות ענית אמן היכא דאינו בא לצאת ידי חובתו. אולם במקום שבא לצאת יד"ח, לא די באמן פגומה, דבכה"ג חמור טפי (עי' לקמן), ולכן אסור לענותה. וזה נרמז בלשון הראשונים שכתבו שעל אמן יתומה במקום שלא בא לצאת יד"ח לא קפדינן. כלומר יש משמעות באותה אמן כשלא שמע הברכה שעונה עליה, ומלתא היא, ולפעמים אין לאוסרו. ולא זו בלבד, אלא מזה שטרחו להניף את הסודרין, רואים שגם במקום שאינו אסור, באמת יש ריוח לומר אותו אמן, שע"י כך מקיים מצות ענית אמן.

הבנת שיטת הר"ף ותלמידי רבינו יונה

ועכשיו יש לעיין מהו עצם הפשט בחילוק של הר"ף ותלמידי רבינו יונה בין אם השומע בא לצאת יד"ח או לא. מדוע יוצא מחילוק זה נפק"מ לענין איסור עניית אמן יתומה.

בפשטות, ניתן להסביר שתלוי במה הוא בא להועיל ע"י האמן. ונבאר: שכאשר בא לצאת ידי חובה מסוימת על ידי עניית אמן, אז יש יותר קפיידא עליו, שהרי יש יותר קיום באמן זו מאשר באמן דעלמא, שהרי כאן בא להשיג עוד תועלת ע"י ענייתו מלבד מצות ענית אמן. משא"כ כאשר אינו בא לצאת יד"ח אלא בא רק לקיים מצות עניית אמן, אז לא אכפת לן אם שמע או לא שמע.

²⁰⁹ ועי' בפרי חדש (סימן קכ"ד סעיף ח') שיש להביא סיוע לרש"י מדברי הברייתא וז"ל: "דדומי' דאמן חטופה וקטופה קנתי וכי היכי דהנהו אפילו מי שאינו מחויב בברכה אינו יכול לענות, ה"ה באמן יתומה" עכ"ל.

²¹⁰ יש נידון בפוסקים מהו גדר חזרת הש"ץ – האם יש חיוב לציבור לשמוע ולצאת בה [כביכול שיוצאים בה יד"ח תפילה] או לא. ויש לחקור האם ניתן להביא ראיה מסוגיא דידן. דלפום ריהטא, באלכסנדריה היה חזרת הש"ץ. אכן לפי דרכו של רש"י, כיון שלא חילק בין יוצא לאינו יוצא לענין אמן יתומה, א"א להביא שום ראיה מהתם האם חזרת הש"ץ הוי חובה או לא. אולם לפי דרכם של תרב"י והר"ף, לכאורה מכאן יש ראיה שאין חיוב למתפללים לשמוע את חזרת הש"ץ, דאל"כ איך היה מותר לענות אמן. אלא עדיין יש לדחות, כי הראשונים האלו יכולים ללמוד שלא הניפו את הסודרין בחזרת הש"ץ אלא בכגון קריאת התורה, דהתם אין הש"ץ מוציא את הציבור לכו"ע. ואוקימתא זו נמצא בפרוש בא' מהתירוצים של התוס' במסכ' סוכה (דף נ"ב. ד"ה וכיון שהגיע ע"ש). ועי' בהערה 7 לקמן.

אולם אפשר לפרש את זה באופן אחר, ביתר עומק: א. במסכת סוכה (דף לח:) מבואר מקורות לדין שומע כעונה. ושם שואלת הגמ': "שמע ולא ענה" האם ג"כ יוצא מדין שומע כעונה או לא. והגמ' מתרצת שכן – אפשר לצאת אפילו בלא עניית אמן. מיהו משמע שזהו חידוש, ולא היה פשוט בה"א של הגמ' דהדין הוא כן. ואמנם בראשונים מבואר שאע"פ שאפשר (לפי מסקנת הגמ') לצאת מדין שומע כעונה בלי עניית אמן, בודאי יש יותר מעלה בשמיעה ועניה מאשר שמיעה לחוד בלי עניה. ב. ועוד מבואר בפוסקים (עי' משנה ברורה סימן ר"ג ס"ק י"ז) שהחיוב לענות אמן הוא יותר גדול כאשר בא לצאת יד"ח בברכה מאשר החיוב לענות אמן במקום שלא היה מחויב.

והביאור בזה הוא שכאשר בא לצאת יד"ח, צריך להיות מצורף לברכה (כדי לקבל ברכת חבירו לעצמו), וע"י זה שהוא שומע הברכה ועונה אחריה אמן, הוא מצורף לברכה. והנה ע"י שמיעתו, הוא כבר מצורף, אבל אם הוא ג"כ עונה אמן, הרי הוא מוסיף במידת צירופו לברכת המברך, ונמצא שהוא מצורף אליה באופן המעולה. אולם כאשר לא עונה אמן, הוא פחות מחובר לברכה. ולכן יש מעלה (כמשמעות מסקנת הסוגיא בסוכה) במקום שומע כעונה לענות ולא רק לשמוע – שעל ידי ענייתו הוא יותר מצורף. ואע"פ שנפסק בסוכה שיכול לצאת בשמיעה לחודיה, אבל יותר טוב לשמוע ולענות אמן ולהתחבר יותר לדברי המברך. משא"כ כאשר הוא עונה אמן במקום שאינו מחויב, אז אינו בא אלא **לאשר ולהסכים** לברכה, ולא להיות מצורף אליה. ולכן מובן ג"כ דברי המ"ב שכאשר בא לצאת יד"ח, מחויב יותר לענות אמן מאשר במקום שאינו אלא **מאשר** את הברכה.²¹¹

וא"כ מובן היטב דרכם של תרבי"י והר"ף. לעולם באמן יתומה הוא פחות מחובר לברכה, שהרי הוא לא שמע את הברכה. מיהו במקום שאינו בא ע"י ענייתו אלא **לאשר ולהסכים** לברכה, לא אכפת לו באי-חיבור בין העונה לברכה. משא"כ כאשר האמן משמש לצרפו לעיקר הברכה, אז מובן דחמיר טפי ובעינן שאותו אמן יחבר אותו לדברי המברך, שהרי האמן הוא חלק של צירוף וקבלת השומע, ולכן בכה"ג אסרינן לענות אמן יתומה.²¹²

המהלך השני של תרבי"י

בהמשך דבריהם, תלמידי רבינו יונה מביאים תירוץ אחר ליישב את קושיית הראשונים מאלכסנדראי של מצרים. הם מייסדים דהתם היו יודעים לאיזה ברכה היו עונים בכל שעה ושעה וע"י זה **"כמאן דשמע לה לברכה דיינינן ליה"**. ובהמשך דבריהם כתבו וז"ל: "וכפי זה התירוץ שאפילו לא נפטרו מן החיוב ואינן שומעין הברכה מהחזן אם יודע איזו ברכה כמאן דשמעי ליה דמי **ויוצאין ידי חובתן**" עכ"ל.

למעין, לעומת דרכם הראשונה ודרכו של רש"י, תלמידי רבינו יונה הציעו כאן דרך אמצעית. מצד אחד, הרי לא חילקו בין דרכם השני לדרכם הראשון לומר שגם כשאינו בא לצאת יד"ח צריך ידיעה – משמע שגם בתירוצם השני אין הקפדה על אמן יתומה אלא היכא דבא לצאת יד"ח. אבל מצד שני הם מסכימים לדרכם של רש"י ותוס' (הכא) שבמקום שיש איסור לומר אמן יתומה, ידיעה מהני ולא צריך שמיעה דוקא, וכך הוה המעשה באלכסנדראי. נמצא שבדין זה תפסו תרבי"י ב' קולות – מצד א' לא קפדינן אלא כאשר בא לצאת יד"ח, ועוד דבכה"ג ידיעה מהני ולא צריך שמיעה דוקא.

אולם קשה על דרך זו של תלמידי רבינו יונה – איך הצליחו לצאת יד"ח בלי שמיעה ע"י ידיעה לחוד. נהי דע"י ידיעה, ליכא איסור של אמן יתומה, אבל סו"ס לא שמעו את החזן ואיך יצאו.

²¹¹ ואולי בעומק י"ל שיש כאן ב' חפצות של אמן – אמן של אימות הדבר גרידא, ואמן של קבלת דברים. ובאמן של קבלת דברים אין לקבל הדבר בלי שישמע את הברכה, דאז גרע טפי.

²¹² ועוד י"ל בנוסח אחר – הרי כתבנו בפנים שבמקום שבא לצאת יד"ח, האמן באה להוסיף לצירופו. ולפי זה נחזי אנו – אם לא שמע את הברכה, הרי אינו מצורף ע"י שמיעה, וא"כ י"ל דליכא משמעות לאמן, שאין על מה להוסיף. כלומר שמיעתו הוא היסוד שעליה מוסיפים האמן – 'ואם אין יסוד, אין בנין'. ואם אין משמעות לאמן, אסור לענותה. משא"כ כאשר אינו בא לצאת יד"ח, האמן אינה באה אלא לאשר ולהסכים, ולא להוסיף לצירוף, ולכן לא קפדינן אם אינו שומע. אולם ע"י בסוף החבורה מש"כ ליישב את תרבי"י מקושיית הפרי חדש ע"פ המאירי, שיתכן שבאמת באמן לחודה (בלי שמיעה) ניתן להצטרף לברכה.

מחלוקת הבית יוסף והפרי חדש

הבית יוסף (סימן קכ"ד סעיף ח' ד"ה אבל) כתב שהחידוש של תלמידי רבינו יונה (בדרך השני שלהם שידיעה מהני אפי' לצאת יד"ח) בעצם כבר מונח בשיטת רש"י ותוס'. שהרי הם למדו שבאלכסנדריא הציבור לא שמעו אלא ידעו לחוד ופעא"כ ענו אמן. ולכאורה לא חסרו בזה, ויצאו ידי חובתן.

אולם הפרי חדש (סימן קכ"ד סעיף ח') חולק על הבית יוסף ולמד דמעולם לא היתה כוונת רש"י שיצאו יד"ח ע"י ידיעה לחוד. והפרי חדש חולק מכח ב' ראיות: א. בסוגיא דריש גלותא בדף נ. נמנעו מלעשות זימון י' שמא ישמע הריש גלותא ויקפיד. והקשתה הגמ': "וניפקו בברכתא דריש גלותא". ומתרתא הגמ': "אידי דאושו כולי עלמא לא שמעי", ולפי הבנת הבית יוסף יש עצה אחרת - להניף בסודרין דומיא דאלכסנדריא ולסמוך על ידיעתם כדי לצאת יד"ח. ומדלא עשו כן, ש"מ שאין ידיעה מהני כדי לצאת ידי חובת הברכה.²¹³ ב. בסוף פ' אלו דברים (דף נ"א:) איתא במתנ': "עונין אמן אחר ישראל המברך ואין עונין אמן אחר כותי המברך עד שישמע כל הברכה כולה" ע"כ. הנה מבואר שאם ישראל הוא המברך, אפשר לענות אע"פ שאינו שומע את כל הברכה כולה. ומקשי שם בגמ' (דף נ"ג:): "למימרא דישאל אע"ג שלא שמע כולה ברכה עונה. וכי לא שמע היכי נפיק. אמר חייא בר רב בשלא אכל עמה"ן ע"כ. וקשה למה לא תירצה הגמ' דלעולם בשאכל עמהם, והמשנה איירי בשידע מה הברכה דומיא דהנפת סודרין. אלא מוכח שוב שצריך שמיעה דוקא כדי לצאת יד"ח.

לכן הפרי חדש מחלק בדעת רש"י ותוס' בין הסוגיות. בסוגיא דסוכה כל הנידון הוא אך ורק לענין אמירת האמן, והתם די בידיעה לחוד. משא"כ בסוגיות דאלו דברים וריש גלותא, הנידון הוא לענין יציאה ידי חובה, ואז צריך שמיעה דוקא ולא די בידיעה גרידא.²¹⁴

נמצאנו למדים שנחלקו האחרונים בשיטת רש"י ותוס' כלפי מקום שידעו ולא שמעו והיו מחויבים - האם אז מהני ידיעה לאמן. אבל אפי' אם נאמר כהפרי חדש דלעולם רש"י והתוס' לא כווננו לומר שאפשר לצאת יד"ח בידיעה לחוד, בדעת תלמידי רבינו יונה (בדרך השני שלהם) א"א לומר כן. שהרי מפורש בדבריהם שיצאו ידי חובתן ע"י ידיעה לחוד. וא"כ שוב קשה איך אפשר להבין את זה - והא חסר בשומע כעונה, ואיך ניתן לתרץ את הראיות של הפרי חדש.

בדרי המאירי

וכדי ליישב את תרבי' (בדרך השני שלהם) מראיות הפרי חדש, יש להקדים ולבאר את דברי המאירי בסוגיא: א. המאירי מביא ב' דעות בראשונים כמה צריך לשמוע מהברכה כדי לא לעבור על האיסור של אמן יתומה. לשיטה הראשונה צריך לשמוע רק את חתימת הברכה ולשיטה הב' צריך לשמוע את כל גוף הברכה. והמאירי מקשה על ב' השיטות מהסוגיא בסוכה, שהרי לא שמעו כלל. והמאירי מתרץ וד"ל: "אין זו קושיא אצלי - במקום שא"א דיו בכונת הלב" עכ"ל. וזהו נוסח חדש שצריך ביאור. ב. אח"כ המאירי מקשה על השיטה הראשונה דדי בשמיעת מקצת הברכה מהגמ' בסוף אלו דברים (הנ"ל) ששם מבואר שצריך לשמוע את כל הברכה.

והנה קודם כל, בקושיא השניה של המאירי רואים דלא כהפרי חדש. שהמאירי הקשה שאם אין כאן איסור של אמן יתומה ע"י שמיעה במקצת (וזהו ההסבר בסוגיא דידן לפי השיטה הראשונה), למה צריך יותר מזה לצאת יד"ח בפ' אלו דברים. ולפי הפרי חדש אין מקום לקושיא זו, שהוא חילק בין סוגיא דידן (וסוגיא דסוכה) דאיירי באיסור אמן יתומה וסוגיא דאלו דברים (וסוגיא דריש גלותא) דאיירי ביציאה ידי חובתו. ולפי המאירי מוכרח דלא קיים החילוק של הפרי חדש וד"ק.

²¹³ ועי' שם שהפרי חדש מוסיף לראיה זו - שהרי הבית יוסף עצמו תיקן את גרסת הטור בסימן קצ"ג כלפי בית ריש גלותא מ'ברכת המזון' ל'ברכת הזימון' - עי' היטב לעיל בחבורה ז"ז. נמצא דלשיטת הב' לא צריכים השומעים לענות אלא לברכת הזימון לחוד ואח"כ יכולים לברך ברהמ"ז לעצמם. וא"כ באופן קל היו יכולין לתקן הנפת סודרין בבית ריש גלותא, ואעפ"כ עצה זו לא נמצאת בגמ'.

²¹⁴ אולם צ"ע על הפרי חדש בדעת רש"י - דבאלכסנדריא איך יצאו ידי חובתן - הרי לא שמעו. ואפילו אם נאמר שהיה להם ריוח לענות אמן (כדאמרין לעיל בפנים בדעת הר"ף ותרבי' במהלך הראשון) הרי סו"ס איך יצאו יד"ח בלי שמיעה. ועי' הערה 3 לעיל. ובפשטות רש"י - שנקט "ש"ץ" - משמע דאיירי בחזרת הש"ץ בתפילה ולא בכגון קה"ת. וצ"ע.

אח"כ המאירי מיישב את קושיא הב' שלו ע"י יסוד גדול - שאם הברכה יוצאת מפי השליח ציבור או הממונה די בשמיעת מקצת הברכה (דהיינו החתימה), משא"כ אם שומע את הברכה מסתם 'מברך אחר', אז צריך לשמוע את הכל. ויש לבאר מה הפשט בחילוק זה של המאירי.

הסבר ראשון – חידוש בגדרי שומע כעונה – צירוף ע"י שמיעה במקצת

אפשר להבין שכאשר שמע רק את החתימה מפי הש"ץ או הממונה, עדיין נתקיים דין שומע כעונה. שהרי כבר יסד החזו"א (אורח חיים סימן כ"ט) שהגדר בשומע כעונה הוא שע"י שמיעתו הוא מתחבר ומצטרף לדיבור של המברך. והכא רואים חידוש - שמכיון שכל עניינה של אמירת הממונה או הש"ץ היא להוציא אותם, ממילא יותר קל לשומעים להתחבר אליו. ולכן צריך פחות 'מעשה חיובי' מצד השומע כדי לצרף אותו לדברי המברך, ודי בשמיעת חתימת הברכה לחוד (לפי שיטה הראשונה של המאירי). וממילא כיון דע"ז יוצא יד"ח בשמיעתו, א"כ גם אין כאן איסור של אמן יתומה.

[מצאנו סמך לדרך זה בדברי הב"י בסימן ר"ג (סעיף ב'ג'). התם הוא דן על שומע כעונה בכללותו והוא מעלה צד דתמיד די בשמיעה במקצת ולא צריך לשמוע את כל דברי המברך. למעשה הב"י שולל את אותו צד משום הגמרא באלו דברים. (הבית יוסף שם לא מתיחס למעלה של הממונה - לעומת המאירי כאן). אבל לכל הפחות ראינו כאן את עצם המושג דשמיעה במקצת יש לה משמעות לענין שומע כעונה.

עוד מבואר התם בבית יוסף שלב נוסף – הוא מעלה עוד צד דשמיעה במקצת יחד עם עניית האמן יועילו לצאת בשומע כעונה (בדרך כלל). ושוב, למעשה הב"י שולל צד זה מכח הגמרא באלו דברים דהתם היה אמן ובכ"ז שמיעה במקצת לא היתה מספיקה. אולם מצאנו בדבריו עצם המושג של צירוף השמיעה יחד עם עניית אמן, והוא סמך למש"כ לעיל בהסבר שיטת תלמידי רבינו יונה (בדרכם הראשון) והר"ף בחילוק בין מחויב לאינו מחויב כלפי ההקפדה על אמן יתומה וד"ק].

הסבר שני – צירוף ע"י עניית אמן

אולם אפשר להציע דרך אחרת בדעת המאירי (שבמקום דאיכא ממונה או ש"ץ די במקצת שמיעה לצאת יד"ח ואין כאן אמן יתומה) - שבמקום שיש שליח ציבור שענינו להוציא את הציבור יותר קל לצרפם לברכתו (וכנ"ל) – והצירוף הוא ע"י האמן לחוד. ונבאר:

הרי כתבנו לעיל בדעת הר"ף ותרב"י דהנפק"מ בין מחויב לאינו מחויב מובן אם נאמר שע"י שמיעה ועניית האמן ביחד הוא מצורף לברכה. אבל אולי אפשר לחדש שלב נוסף בדעת המאירי, ולומר שע"י האמן לחוד הוא מצורף לברכת המברך (בתנאי שהוא הממונה וכל"ל). מיהו כל עוד שאותו אמן הוא יתומה א"א לצרף ע"י אותו אמן. ולכן צריך שמיעה במקצת כדי לסלק את הבעיה של אמן יתומה. ולעולם אין אותה שמיעה פועלת בכלל כהיכי תימצא להיות מצורף לברכה, אלא השמיעה היא אך ורק דרך להכשיר את האמן, וע"י אותו אמן גומר את צירופו. וזהו חידוש, וצריך להביא ראיות להוכיח את זה.

עכ"פ לפי היסוד שהצענו בדרך השני של המאירי, ניתן להבין את תרב"י בדרך השני שלהם וליישב את ראיות הפרי חדש. תרב"י סוברים כרש"י שע"י ידיעה לחוד אין כאן אמן יתומה, ולזה לא בעינן שמיעה אפילו במקצת (ובזה יוצא יותר מיקל מהמאירי). ועוד צ"ל שתרב"י מסכימים למעלת הממונה שעל ידו התחיל הצירוף. וע"י אותו אמן (שאיננה אמן יתומה) נגמר הצירוף ושפיר יכול לצאת יד"ח. ובזה יש ליישב הקושיא מריש גלותא, דהתם כיון שאינו ממונה א"כ לא די לו באמן לחוד.²¹⁵

²¹⁵ אולם יש להקשות שהרי לכאורה גם המזמן תפקידו כשליח ציבור, דהיינו גם הוא ממונה להוציא המסובין יד"ח. וא"כ עדיין קשה מה שהקשה הפרי חדש מסוגיא דריש גלותא, ולא מועיל מה שמצאנו בדברי המאירי כדי ליישב שיטת תרב"י.

אולם יש לעיין האם קושיא זו מוכרחת – כלומר האם באמת המזמן הוי כעין ש"ץ או לא. וצריך לדון בזה בין מצד ברכת הזימון בין מצד ברכת המזון. ונבאר:

[המכתם (ד"ה ולא אמן יתומה) מביא כאן את דברי הראב"ד שמחלק כעין חילוק המאירי (בין ממונה לאינו ממונה) – במהלך א' אומר הראב"ד שלא צריך אפילו שמיעה במקצת בכה"ג לצאת יד"ח (ולהתיר את האמן). נמצא שלפי דרך זה בראב"ד א"א לומר שגומר את צירופו ע"י שמיעה – שהרי לא צריך לשמוע בכלל. וא"כ אולי גם הראב"ד מסכים שגמר הצירוף הוא ע"י האמן לחוד, וא"כ הו"י סמך גדול לדברינו הנ"ל, דאין הידיעה מועילה לצירוף אלא רק להכשיר את האמן. אולם המעיין בדבריו יראה שכתב דע"י הידיעה יחד עם האמן יכול להצטרף. ונראה דדרך זו ג"כ תתרץ את תרבי"י (בדרך השני שלהם) מקושיות הפרי חדש ודו"ק.

ובמהלך השני של הראב"ד מבואר דמצטרף ע"י שמיעה במקצת יחד עם האמן. וזהו כהה"א של הבית יוסף (אלא שכאן הראב"ד אזיל יחד עם מעלת הממונה וכו"ל).

א. הרי על הסוגיא דריש גלותא, הבית יוסף (בסימן קצ"ג) כתב שצריך לשמוע את המזמן בברכת הזימון (עי' חבורה י"ז). ויש לעיין - מה תפקידו של המזמן בברכת זימון. ועי' בסימן קצ"ז – התם הש"ע פסק שאפשר לצרף לזימון מי שאכל רק עלה של ירק, מ"מ המברך צריך להיות א' מאוכלי הפת. ועי' במש"כ המשנה ברורה וז"ל: "דכיון שהוא מוציא את חבריו בברכת הזימון חמיר טפ"י עכ"ל. הרי משמע היטב שתפקידו של המזמן הוא להוציא בברכת הזימון, וכמו שהקשינו. אולם שמענו בשם הרה"ג נתן קופשיץ שליט"א שאין כוונת המ"ב שהמזמן מוציא את המסובין בדרך שומע כעונה (כמו הש"ע), "אלא שעל ידי זימונו יוצאים ידי חובתם מחיוב זימון שחל עליהם". והוא מציין לדברי הביה"ל בסימן קצ"ט (ד"ה מצטרפין). התם הביה"ל דן בחרש המדבר ואינו שומע האם יכול הוא להיות המזמן בזמן הזה, וז"ל: "ונהנה בזמן שהיו המזמנים מוציאים בבהמ"ז בודאי דהכי הוא [שאינו יכול להיות המזמן]. אך כהיום שאין מוציאים בבהמ"ז כלל וכ"א מברך לעצמו והמזמן אומר רק נברך לבד, אפשר דיש להקל בזה שיהי' הוא אף מזמן לכתחלה. ולא דמי לתפלה אף דבזמנינו נמי כ"א מברך לעצמו, מ"מ הלא מה שחוזר ומתפלל הש"ץ אף שכבר התפלל בעצמו מקודם הוא מפני שתקנת חז"ל לא זזה ממקומה, משא"כ הכא שהעונים שאומרים ברוך שאכלנו וכו' הלא משמיעים לאזניהם ומה איכפת לן אם מי שאומר נברך אינו יכול להשמיע לאזנו וצ"ע עכ"ל. הרי הביה"ל צידד לומר ששאני תפקידו של הש"ץ בשמו"ע מתפקיד של המזמן בברכת הזימון, שאין תפקידו להוציא אלא לאפשר למסובין לומר ברוך שאכלנו.

ב. אבל צריך לדון ג"כ על תפקידו של המזמן בברהמ"ז. ונהי דהבית יוסף (נ"ל בסימן קצ"ז) כתב שאין טעם לשמוע את המזמן לאחר גמר ברכת הזימון, הלא תרבי"י עצמם (דף ל"ב: בדפי הר"ף ד"ה שלשה – עי' חבורה י"ז) כתבו דבעינן קביעות בשעת אכילה כדי לאפשר למזמן להוציא את המסובין בברהמ"ז. הרי מבואר שלפי תרבי"י צריך המזמן להוציא המסובין בברהמ"ז כפשוטו, ולכאורה כדרך של הש"ץ בתפילה (ועי' חבורה י"ז שראינו כדרך זה גם בדברי הגר"א ע"ש). וא"כ שוב קשה מה שרצינו ליישב התרבי"י על פי המאירי מקושית הפרי חדש.

אבל יש ליישב ע"י יסוד גדול בענין זימון - אפילו בחלק של ברהמ"ז, חלוקת תפקידו של המזמן מתפקידו של הש"ץ בשמו"ע. ויש לציין מה שהבאנו מדברי המג"א בחבורה י"ז: כשהש"ע מביא את דברי שבלי הלקט (בסימן קפ"ג סעיף ז') דנכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש וכו', ולא יוצאים בדרך שומע כעונה, פירש המג"א (שם ס"ק י"ב) וז"ל: **כדי שיברכו יחדיו** עכ"ל. משמע מדבריו של הש"ע צריך צירוף לשאר ברהמ"ז, וע"י הוראתו של שבלי הלקט מצטרפים המסובין. וכך מבואר בפירוש במחצית השקל בדעת המג"א וז"ל: "דכיון שמזמנים צריכים שיצטרפו יחד בברהמ"ז וכו' מ"מ צריכים לברך עם המזמן בשוה כדי שיצטרפו" עכ"ל. מצאנו במג"א דבעינן בברהמ"ז **צירוף בין המסובין**. והמג"א הורה שאפשר להיות 'מצורפים' אפילו בלי שומע כעונה, אלא על ידי שיברכו כולם ביחד בלחש. ועוד כתבנו שם (הערה 9) בדעת הפמ"ג שעי' צירוף בברכת הזימון לחוד, אפשר לומר דחל צירוף על הברהמ"ז הבא לאחריו ע"ש. וא"כ יש להציע דאפילו לדעת תרבי"י והגר"א לא בעינן דא' מוציא את המסובין משום **לתא דלהוציא**, וכמו דבעינן בחזרת הש"ץ. אלא בעינן מטרה אחרת, והיא **צירוף בברהמ"ז** - ושומע כעונה הוא הדרך המעולה להצטרף יחד. ונתחדש בפוסקים הנ"ל (המג"א על פי המחצה"ש וכו') שאינו הדרך היחיד להצטרף. והגע עצמך – הלא בחבורה ד' הבאנו דהמג"א (בסימן קצ"ג ס"ק ח') כתב דבעינן שא' יוציא את כולם בברהמ"ז כדי לזמן, ואילו בסימן קפ"ג משמע דלא בעינן אלא צירוף פחות, ע"י שכל א' מברך בלחש. והא' המג"א עצמו כאן כתב בהמשך דבריו ש**עדיף** לשמוע את הכל מהמברך - אלא **דסגי** בעצת שבלי הלקט ע"ש. אלא הפשט הוא כמש"כ שהכל יסוד א' - דלא בעינן להוציא בשומע כעונה מצד לתא ד'להוציא', אלא משום שכך היא הדרגה המעולה של צירוף בברהמ"ז.

ואם כנים הדברים, הרי חלוקת תפקידו של המזמן מתפקידו של הש"ץ, ועדיין קיים מה שהצענו כדי ליישב את שיטת תרבי"י מקושית הפרי חדש על סמך דברי המאירי ודו"ק.

וכאן יש להדגיש שלפי דברינו בדעת המאירי (בדרך השני) שע"י אמן לחוד מצטרף, וגם לפי ב' הדרכים של הראב"ד (דהאמן מהני יחד עם שמיעה במקצת או יחד עם הידיעה), עניית אמן הוי **דרך להצטרף לעיכובא**. [משא"כ ב'שומע כעונה רגיל' כמבואר ממסכ' סוכה ובדברי תלמידי רבינו יונה (בדרכם הראשון) והרי"ף - הרי אין תוספת צירופו ע"י עניית האמן לעיכובא. אלא הענין הוא שקפדינן טפי על אמן יתומה במקום מחויב בדבר ודו"ק].

חבורה כא

סוגיא דרב ושמואל הוו יתבי בסעודתא

בדף מ"ז. איתא: "רב ושמואל הוו יתבי בסעודתא. אתא רב שימי בר חייא הוה קמסרהב ואכיל. א"ל רב מה דעתך לאיצטרופי בהדן. אנן אכילנא לן. א"ל שמואל אלו מייתו לי ארדיליא וגוזליא לאבא מי לא אכלינן" ע"כ.

והנה בפירוש דברי רב, רש"י (ד"ה אכילנא לן) כתב וז"ל: "גמרה לן סעודתנו קודם שבאת ואי אתה מחייבנו עוד בזימון" עכ"ל. ומדויק מדבריו שהויכוח בין רב לשמואל היה לענין **חייב זימון**, ושמואל דפליג ארב, רצה לחייב בזימון על סמך הסברא ד'אלו מייתו לי וכו'.²¹⁶

האם איכא דין קביעות בזימון

בחבורה ג' הבאנו מחלוקת הראשונים האם צריך שהמסובין יאכלו בדרך של קביעות כדי להתחייב לזמן²¹⁷. א. לפי תלמידי רבינו יונה (דף ל"ב: בדפי הרי"ף ד"ה שלשה) בעינן שיקבעו מתחילת האכילה ועד סופה. ב. הרא"ש (סימן א') מסכים שצריך קביעות אלא מיקל דלא בעינן קביעות דוקא בתחילת הסעודה. ג. בריש פירקין הרמב"ן (**בפשטות**) לומד שלא צריך קביעות כלל כדי לזמן.²¹⁸

ובחבורה ג' ביארנו שקביעות היא **דרגה נוספת בצירופם של האוכלים**. דהיינו יש דרגה פשוטה של ג' שאכלו כאחת' שהם אוכלים ביחד באותו הזמן. אבל קביעות מעלה את צירופם שעכשיו לא רק שנמצאים ביחד בדרך אקראי, אלא שנקבעו לאכול ביחד, וזה מחזק את הצירוף ביניהם, ויש להם 'צירוף של קביעות'.

קושיא על תלמידי רבינו יונה מהסוגיא ותירוצי תביה"ל

והנה יש להקשות על תלמידי רבינו יונה מסוגיא דידן. איך שייך להתחייב בזימון ע"י סברת שמואל ('אלו מייתו לי וכו'), הרי למעשה רב שימי בר חייא לא קבע אתם מתחילת הסעודה, ומה בכך שבא בסוף ואיכא סברא ד'אלו מייתו לי וכו'.²¹⁹

הביאור הלכה (סימן קצ"ז ד"ה מצטרף) מתייחס לקושיא זו ונוקט דאה"נ – לפי תרבי"צ שלפי שמואל אין כאן זימון של חובה אלא זימון של **רשות**. דהנה בסימן קצ"ג (סעיף ב') הרמ"א פסק וז"ל: "כל מקום שרשאין לחלק עדיף טפי לזמן משום דברוב עם הדרת מלך" עכ"ל. והביה"ל (שם ד"ה עדיף טפי) למד שאין מקור לדברי הרמ"א אלא מחשבון שיטת תלמידי

²¹⁶ ועי' ביה"ל סימן קצ"ז (ד"ה מצטרף בהדיהו) שכתב ששמע כן מדברי רש"י.

²¹⁷ ועי' במ"ב סימן קצ"ג (ס"ק י"ח) שבזמן הזה שאין המנהג להסב "קביעות נקרא כשיושבים ואוכלים על שלחן אחד או במפה א' אפילו כל א' אוכל מככרו" עכ"ל. והוא מתוס' דף מ"ב. ד"ה הסב.

²¹⁸ אולם עי' מש"כ לקמן בחבורה כ"ב.

²¹⁹ הראש יוסף (ד"ה רב ושמואל) מקשה קושיא זו עי"ש.

רבינו יונה בסוגיא דרב ושמואל. והוא מפרש וז"ל: "ויש לשיטה זו מקום רק לדעת תלמידי רבינו יונה דסבירא ליה דדוקא בהתחילו כאחת חבין לזמן, וא"כ יקשה עליו מההיא דרב ושמואל הנ"ל וכו' ועל כרחך דיתרץ דרשות לזמן בכל גוני וכו' עכ"ל.

עיון בקושיית הביה"ל

המעין בדברי הביה"ל יראה שאע"פ שהיה לו קשה להבין את דברי תרבי" בסוגיא, וכמו שהבאנו לעיל, היה ניחא ליה לביה"ל ללמוד את הסוגיא לפי שיטת הרא"ש - ולא הקשה על הרא"ש כלל, וז"ל: "וגם בבאור הגר"א משמע דלפי מה שסתם המחבר מקודם דאפילו בבא השלישי בעת גמר הסעודה וקבע עמהם מצטרף לזימון [כשיטת הרא"ש], שוב אין מקור לדין זה [של הרמ"א] מהא דרב ושמואל בדף מ"ז. דהתם מדינא חייבין כיון שהיו קבועין יחד בגמר הסעודה" עכ"ל. אבל נחזי אנן - וכי לרא"ש מי ניחא סוגית הגמרא שכולם חייבים בזימון, לכאורה יש מקום לטעון שסברת שמואל (אלו מייתי לי וכו') מספיקה ליצור מצב של 'שלשה שאכלו כאחת', אבל מהיכי תיתי דזה ג"כ מספיק ליצור קביעות ביניהם, אולי קביעות שייכת רק כאשר אכלו ממש ביחד - והרי כאן למעשה לא אכלו ביחד כלל. וא"כ אולי - לולי דברי הביה"ל - היינו מקשים גם על הרא"ש את קושיית הביה"ל והיה צריך לתרץ שגם הרא"ש לא איירי כאן אלא בזימון של רשות.²²⁰

ובאמת כפי הנראה, טענה זו נמצאת בדברי הרמב"ן בריש פירקין. הוא מביא ראיה לשיטתו דלא בעינן קביעות²²¹ מסוגיא דידן, שהקשה על השיטה דבעי הסיבה וז"ל: "וקשיא ליה עובדא דשמואל ורב וכו' והא הכא ליכא הסיבו וליכא בסל נהמה דרב שימי שלא מדעתן התחיל לאכול, ואפ"ה מצטרף" עכ"ל. וביאור דבריו שאם צריך הסיבה כדי להתחייב בזימון, איך אפשר לומר על סמך סברת שמואל דאיכא זימון של חובה. וזה מה שהוסיף הרמב"ן ד'ליכא בסל נהמה' - דהיינו שלאחר שהגיע רב שימי, לא היתה שום אכילה משותפת ביניהם.²²² וגם מה שמסיים הרמב"ן - 'שלא מדעתן התחיל לאכול' - נראה דבזה הוא מוסיף להקשות שאינו נחשב שקבע עם אחרים כיון שהיה בלי דעתם.²²³

וצ"ע על הביה"ל - מדוע היה ניחא ליה ללמוד בדעת הרא"ש שלפי שמואל איכא זימון של חובה. ונבאר עוד בזה בהמשך בע"ה.

אולם עי' בראש יוסף (ד"ה רב ושמואל) שמביא הוכחה לדרכו של הביה"ל בדעת הרא"ש מחשבון הסוגיות. שהרי בריש פירקין נחלקו רב ורבי יוחנן האם איכא זימון של רשות בשנים. ולמסקנת הגמ', רב הוא דאמר שיש זימון של רשות בב'. א"כ לפי רב (שהוא אחד מבעלי הפלוגתא בסוגיא דידן) פשוט שיש כבר זימון של רשות ובודאי השלישי יכול לענות לזימון, שהרי אכל, ולא צריך לזה שום סברא נוספת. וא"כ מוכח דכל הויכוח בינו לבין שמואל היה האם איכא סברא (של 'אלו היו מייתי וכו') לחייב אותם בזימון או לא. ובאמת למתבונן חשבון הראש יוסף לכאורה מעורר קושיא על מש"כ הביה"ל בדעת תרבי" - הרי מוכח דאיירי כאן בזימון של חובה. וצ"ע.

עיון בתירוצו של הביה"ל

²²⁰ ולפי זה היה יוצא מקור לדברי הרמ"א בסימן קצ"ג סעיף ב' גם משיטת הרא"ש.

²²¹ עי' הערה 3 לעיל.

²²² אולם עי' גרסא אחרת ברמב"ן בהוצאת זכרון יעקב: "ואע"ג דגמרה לה סעודתייהו איצטריך בהדייהו משום דאלו מייתי גוזליא הוו אכלי, והא הכא ליכא הסיבו וליכא (בסל) [ניכול] נהמא דרב שימי שלא מדעתן התחיל לאכול", משמע שהרמב"ן מייירי בנושא אחר - שלא היה הכרזה מעיקרא לאכול ביחד.

²²³ אולם איכא נוסח אחר ברמב"ן בהוצאת זכרון יעקב: "והא הכא ליכא הסיבו וליכא ניכול נהמא". והכוונה לגמ' בדף מ"ב: ד'ניזיל וניכול בדוק פל' - דמבואר שם דאע"פ דלא הסיבו, כיון שאמרו 'ניזיל וניכול וכו' מועיל במקום הסיבה. ועי' עוד בתוס' שם (ד"ה עשרה) דג"כ מועיל אפילו לא התחילו לאכול יחד. ולפי גרסא זו, הרמב"ן לא בא אלא להקשות על שיטת הבה"ג דבעינן קביעות להתחייב בזימון, שהרי בסוגיא דרב ושמואל אין כאן קביעות כפשוטה וגם אין כאן 'תחליף' לקביעות ('ניזיל וניכול וכו'). אבל (לעומת הגרסא שהבאנו בפנים) לפי גרסא זו הרמב"ן לא בא להקשות על שיטת הרא"ש דלא היה כאן אכילה משותפת כלל ודו"ק.

אולם יש להעיר על מה שתירץ הביה"ל שלפי תלמידי רבינו יונה צ"ל דסוגיא דידן איירי בזימון של רשות – הרי יש (באופן כללי) ב' אופנים ללמוד למה צריך קביעות בזימון: א. יש מפרשים שקביעות היא **סיבה להתחייב בזימון**.²²⁴ ולפי זה, מובן היטב דברי הביה"ל בדעת תלמידי רבינו יונה – כאן ליכא קביעות, דלא קבעו ביחד מתחילת הסעודה, ולכן אין כאן זימון של חובה ולא נשאר אלא זימון של רשות (משום דלפחות היה כאן הדרגא הפחותה של 'שלשה שאכלו כאחד'). ב. אולם תלמידי רבינו יונה עצמם (דף ל"ב: בדפי הר"ף ד"ה שלשה) מפרשים את הצורך של קביעות בזימון באופן אחר. לדרכם, קביעות איננה סיבה לגרום לעיקר חובת הזימון. אלא בעינן קביעות **כדי להוציא א' את השני בברהמ"ז**. ולמדו את זה מהמשנה בכיצד מברכין (דף מ"ב.), דלדעתם המשנה דורשת קביעות לא רק בב"ר אלא ג"כ בברכה אחרונה (עי' חבורה ג.).

וא"כ יש להקשות – איך שייך זימון של רשות במקום שלא קבעו (שהרי לפי תרבי"י אינה נקראת קביעות אא"כ קבעו מתחילת הסעודה). והלא אם ליכא קביעות א"א להוציא א' את השני בברהמ"ז כדן המשנה התם (לפי הבנת תרבי"י). וא"כ לכאורה לא שייך בכלל מושג של זימון. ובפשטות גם בזימון של רשות צריך שא' יוציא את השני – דלא יתכן לומר דתרי תכסיסי זימון נינהו.²²⁵

ואפשר ליישב את זה בא' מב' אופנים: א. לעולם סברת שמואל לא יכולה לתת לשלישי אלא דרגה של ג' שאכלו כאחת ותו לא [כמו שרצינו לטעון כאשר הקשינו לעיל למה לפי הביה"ל נחא ללמוד את הסוגיא אליבא דהרא"ש, וכמו שהבאנו מדברי הרמב"ן]. אבל סו"ס נמצא שעכשיו השלישי הוא חלק של חבורה שיש בה מעלה של קביעות ביניהם (אצל השנים הראשונים). וא"כ י"ל שמכיון שהשלישי הוא חלק של אותה חבורה שיש ביניהם מעלה זו, הוא **נגרר** אחריהם לענין שגם **עליו חלה אותה מדרגה של צירוף**, וא"כ יכול כל אחד משלשתם להוציא את חבריו.²²⁶ וא"כ מיושבים דברי הביה"ל בדעת תרבי"י ששייך דין זימון אע"פ ששלשתם למעשה לא קבעו ביחד – שסו"ס הוא נטפל לחבורה שיש בה קביעות.²²⁷

ב. או דלמא י"ל דלעולם אין לשלישי אותה דרגא של צירוף. מיהו סו"ס הוא נעשה חלק של חבורת השנים (בגדר ג' שאכלו כאחת' כנ"ל). ונראה לומר דדי בזה שאצל השנים (דהם הרוב) איכא כח להוציא בברכה. ולא צריך קביעות אצל כולם כדי שיחול דין זימון של רשות אלא 'הרוב מצורפים זה לזה' מספיק. ולפי זה – לעומת תירוצו הראשון הנ"ל – נמצא שרק השנים יכולים להוציא אחד את השני בברהמ"ז ולא יוכלו להוציא את השלישי, וגם הוא לא יכול להוציא אותם. ומיהו די בכך לזימון של רשות.²²⁸

²²⁴ ובמק"א הבאנו את דברי בביה"ל (סימן קצ"ט ד"ה עם הארץ גמור וכו') שכתב וז"ל: "ענין זימון הוא **שחיובו** בא על ידי שמתחילה **התחברו יחד** לאכילה ובשביל זה צריך ג"כ אח"כ להתחבר ולברך להשם יתברך על אכילה שאכלו, ועל זה איתא במשנה דאם הוא עם הארץ אין מזמנין עליו, והינו עבד שפשע ולא למד, לכך אין להתחבר אותו כדי לזמן" עכ"ל. הרי מלשונו משמע שהחיבור באכילה (כגון ע"י קביעות) הוא גורם לעיקר חובת הזימון. ועי' מש"כ על זה ביתר עומק בסוף חבורה ד' בדעת הר"ד.

²²⁵ המג"א (ס"ק ח') מקשה את הקושיא על הרמ"א עצמו. ועי' שם מה שתירץ, והארכנו על זה בחבורה ד' ע"ש.

כמובן הביה"ל עצמו אזיל לשיטתו (עי' בהערה הקודמת) דלדבריו קביעות **מחייבת** בזימון, וא"כ קל ללמוד דהכא איירי בזימון של רשות ודו"ק.

²²⁶ וכלשון הזה נמצא בתלמידי רבינו יונה עצמם (דף ל"ז. בדפי הר"ף ד"ה אמר) דכתב וז"ל: "[...] נועדו השנים ביחד ולפיכך השלישי נגרר אחריהם" עכ"ל.

²²⁷ אלא דעכשיו יש להקשות איפכא – למה סברא זו לא תעלה את השלישי לדרגא של מחויב ולמה לא נשאר כאן אלא זימון של רשות, וכפי המבואר בביה"ל. וצריך לחלק ולומר שאינו מתעלה למעלה של צירוף אלא לענין כח להוציא בברכה אבל לא לענין עצם הקביעות. וצריך תלמוד.

²²⁸ לפי תירוצו זה, לא קשה מה ששאלנו בהערה הקודמת דלמה אין כאן זימון של חובה. כי לעולם לפי זה אין שום גרירה או העלאה של דרגת השלישי ודו"ק.

[במאמר המוסגר, בחבורה י"ז חקרנו האם עיקר המצוה היא לזמן, אלא דמפרטי קיום מצות הזימון הוא לברך ביחד בצירוף.²²⁹ א"ד עיקר המצוה היא לברך ברהמ"ז ביחד, ומפרטי עשיית המצוה 'לברך ביחד' הוא לעשות כן ע"י זימון. והתירוץ השני כאן בודאי אזיל כצד הראשון של החקירה, שהרי מצאנו דין זימון אע"פ דשלושת המזמנים לא יכולים להוציא אחד את השני בברהמ"ז.²³⁰]

חידושו של האור זרוע

האור זרוע (הל' סעודה סימן קצ"ז הובא בביה"ל סימן קצ"ז ד"ה אינו מצטרף) מדייק את דברי הגמרא ומוציא דבר חידוש. הרי בגמ' איירי **בשנים** שקבעו ואח"כ בא השלישי. ולפי שמואל כל עוד ששייך לומר סברא דאלו מייתי וכו', אפשר **לחייב** (לפי הבנת האור זרוע דאזיל כשיטת רש"י, ולא כשיטת תרבי"ע ע"פ הביה"ל) אותם בזימון. מיהו אם בא לאחר שכבר הסיחו דעתם, כגון שכבר אמרו השנים הב' לן ונברך או שנטלו מים אחרונים, נפסק בשו"ע (שם סעיף א') דבכה"ג ליכא חובת זימון. אולם האור זרוע מדייק שאם **שלושה** קבעו מתחילה ואח"כ בא רביעי, אז אפילו לאחר שהשלשה הסיחו דעתם, כגון שכבר אמרו השלושה הב' לן ונברך וכו', מ"מ מצטרף הרביעי עמהם וחייב גם הוא בזימון.

והנה יש לשאול מה הנפק"מ בין זה לדין של הגמ', שבסוגיא דידן (שנים קבעו ובא השלישי) היסח הדעת מונע את הצירוף לחייב. ובא"ז שכבר קבעו הג', יכול 'המאחר' להצטרף ולהתחייב אפילו לאחר היסח הדעת. ומ"ש.

אולם המעיין היטב בלשון האור זרוע יראה שהוא עצמו נותן פתח להבנת דבריו, שכתב שיכול הרביעי להצטרף לג' שקבעו **שכל זמן שלא בירכו, שלושה שאכלו כאחת קרינא בהו'**. וממירא זו אפשר ג"כ ליישב את מה שהקשינו לעיל על הביה"ל בדעת הרא"ש. ונבאר באופן זה:

הנה לכאורה יש להקשות על האור זרוע דאם מבואר מדין ג' שאכלו ואח"כ בא הרביעי, דגם לאחר היסח הדעת מ"מ אכילת 'המאחר' נחשבת כ'אכילה כאחת' עם השאר - אם כן קשה, נאמר דה"ה בשנים שאכלו והסיחו דעתם ואח"כ בא השלישי, ומה עוד חסר כדי לחייבם בזימון. אלא מוכרחים אנו לומר שהטעם (באכלו ב' ואח"כ בא הג') משום דבעינן **קביעות** לחייבם בזימון. וא"כ ניתן להבין שקודם 'הב' לן ונברך', איכא סברת 'אלו מייתו וכו'', וזה מהני כדי לאשוויי לקביעות, מכיון שהאחרים נידונים 'שעדיין אוכלים'. משא"כ אם אכל השלישי לאחר שאמרו השנים 'הב' לן ונברך', אז ליכא סברא דשמואל, ולכן אין כאן כי אם 'שלושה שאכלו כאחת', וכנראה משום דכיון שהשלישי הגיע טרם ברהמ"ז של השנים א"כ נידונים השנים 'כבתוך הסעודה' ואע"פ שאינם אוכלים, ודי בזה ליחשב 'אכילה כאחת', אבל **ליכא אפשרות לקבוע** ולכן אין כאן חיוב זימון. כלומר שמאחר שהם בתוך הסעודה יש כאן מעלת 'אכילה כאחת' אבל לענין מעלת הקביעות שהוא אכילה 'בצירוף', כאן חסר בצירוף - דהא סו"ס הם כבר הסיחו דעתם מאכילה.

ולפי זה מבואר שהא"ז פליג על יסוד קושיתנו על הביה"ל בדעת הרא"ש (על סמך הרמב"ן), דלאשוויי קביעות בעינן אכילה ממש ביחד. והוא סבירא ליה דאילו מייתו וכו' שפיר מהני לאשוויי קביעות, ולא בעינן דוקא אכילה בפועל. ואדרבה, דבריו הם סמך גדול לדרכו של הביה"ל בדעת הרא"ש, שלפי שמואל יש חיוב זימון, ואע"פ שלא אכלו ממש ביחד.

אולם עדיין צריך לבאר בדעת הא"ז את עצם החילוק בין ב' שאכלו ובא הג' לבין ג' שאכלו ובא הד'. ויש לומר שאם **כבר איכא קביעות בחבורה הקיימת המחייבת בזימון**, אז די להצטרף אליהם רק בדרגא הפחותה של 'שלושה שאכלו' כדי להכליל אותו בחובת הזימון שכבר קיימת. ולכן אפילו לאחר שהסיחו דעתם, שפיר יכול הרביעי המאחר להתחייב בזימון.

²²⁹ וצד זה היה ניתן להבין בא' מב' אופנים - או דהזימון מאפשר למסובים לברך ברהמ"ז בצירוף או דהזימון מחייב אותם לברך ברהמ"ז בצירוף. ועי' עוד מש"כ שם בחבורה י"ז.

²³⁰ דהיינו אם היינו אומרים שעיקר המצוה היא לברך ברהמ"ז ביחד, (ולפי תרבי"ה הכוונה בזה הוא להוציא א' את השני בברהמ"ז כ"ל), קשה - שהרי כאן רק שנים מהשלשה יכולים להוציא א' את השני וחסר בקיום עיקר המצוה. אבל אם העיקר הוא לזמן ביחד, ואילו הצורך לברך ברהמ"ז ביחד הוא רק תולדה מעיקר הדין, אז ניחא להבין שדי בזה שרק שנים מהשלשה מוציאים א' את השני בברהמ"ז ודו"ק.

שהרי האור זרוע עצמו כתב ש'כל זמן שלא בירכו שלשה שאכלו כאחת קרינא בהו'. אולם אם עדיין אין קביעות המחייבת בזימון בחבורה הקיימת (כגון של השנים), ורוצים כעת לבנות את החיוב לזמן, צריך השלישי להצטרף אליהם בדרגא היותר מעולה של קביעות – ולאחר היסח הדעת א"א להתחבר אלא בדרגת 'שלשה שאכלו'.

שיטת הרמב"ן לענין קביעות בזימון ובסוגיא דאין מזמנין על עם הארץ

במקומות אחרים²³¹ ראינו שנחלקו הראשונים האם בעינן קביעות כדי לזמן. לפי תלמידי רבינו יונה (דף ל"ב: בדפי הר"ף ד"ה שלשה) בעינן שיקבעו מתחילת האכילה ועד סופה. הרא"ש (סימן א') מסכים שצריך קביעות אלא מיקל דלא בעינן קביעות דוקא בתחילת הסעודה. והזכרנו דלפום ריהטא, לפי הרמב"ן (בריש פירקין) לא בעינן קביעות כלל כדי לזמן.

וכעת נבאר את שיטת הרמב"ן על נכון. ובאמת למעיין בדבריו נראה פשוט אחר ממה שנאמר בפשטות דלא בעי קביעות, וז"ל (בריש פירקין): "זו ששינוי שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן, אעפ"י שלא הסיבו היא, **דחובת זימון קובעת אותם בחבורה** דהא אינם רשאים ליחלק" עכ"ל. הרי מדויק בדבריו שלעולם צריך קביעות כדי לזמן, אלא שהרמב"ן מחדש שחובת הזימון עצמה יוצרת את הקביעות.

קושיא על דברי הרמב"ן

ונשאל את השאלה המתבקשת – אם קביעות היא הסיבה להתחייב בזימון, איך אפשר להבין את דברי הרמב"ן, הרי כל עוד דליכא קביעות, ליכא חובת זימון – א"כ איך ניתן לומר שחובת הזימון עצמה גורמת את הקביעות, דהיאך זה מתחיל. וכדי לתרץ את זה, יש להקדים שהרי בחבורה כ"א למדנו ב' דרכים מדוע צריך קביעות בזימון: א. הפשט הפשוט הוא כנ"ל **שקביעות גורמת עיקר חובת הזימון**, דע"י קביעות מתחברים הם יותר באכילתם. ב. הבאנו הוכחה מדברי תרבי"ש שלדבריהם קביעות אינה נצרכת לעיקר חובת הזימון – אלא בעינן קביעות כדי להוציא א' את השני בברהמ"ז. ולמדו את זה מהמשנה בכיצד מברכין (דף מ"ב.) שלדעתם המשנה דורשת קביעות לא רק בב"ר אלא ג"כ בברכה אחרונה.

ובשיטת הרמב"ן בחקירה זו, הנה בהמשך דבריו הוא כתב וז"ל: "אבל משנתינו דכיצד מברכין דבעי הסיבה וכו' בברכת המוציא ובורא פרי הגפן נשנית וכולה מתני' התם בברכה שלפני אכילה היא" עכ"ל.

והנה מצד אחד, הרמב"ן כתב שלא קשה עליו כלל מתנ' בדף מ"ב, שלהבנתו איירי שם רק בברכה ראשונה ולא בברכה אחרונה. מאידך, משמע מדבריו שהמעלה של קביעות שמצאו הראשונים שם במשנה ע"י הסיבה, גם הרמב"ן מחפש. אלא שלפי הראשונים, א"א להשיג מעלה של קביעות אלא ע"י הסיבה דוקא (וכך הבינו שנפסק במתנ' עצמה), ואילו לפי הרמב"ן חובת זימון עצמה קובעת אותם (ואפילו בלי הסיבה) – וכך מדיוק בלשונו: "**אעפ"י שלא הסיבו היא**, דחובת זימון קובעת אותם". כלומר המטרה של קביעות לפי הראשונים היא היא המטרה של קביעות לפי הרמב"ן – וכל המחלוקת ביניהם אינה אלא **איך** להשיג קביעות זו.

וא"כ נמצא שגם הרמב"ן לומד שאין הקביעות גורמת עיקר חובת הזימון. אלא הטעם דבעינן קביעות הוא כדי להוציא בברכה (וכדרך של תרבי"י). ואם כנים הדברים, נראה שאפשר ליישב בקל הקושיא ששאלנו לעיל בהבנת דברי הרמב"ן (דכל עוד דליכא קביעות, ליכא חובת זימון, א"כ איך ניתן לומר דחובת הזימון עצמה גורמת את הקביעות). ד"ל דלעולם חובת זימון קיימת כבר, משום שסו"ס הווי שלשה שאכלו כאחת (כמו שכתבנו בחבורה כ"א בהבנת דברי תרבי"י ע"ש). אלא שצריך קביעות כדי לאפשר להם להוציא אחד את השני בברהמ"ז. ולפי שאר הראשונים צריך לבוא לידי קביעות דרך הסיבה. משא"כ לפי הרמב"ן החיוב זימון עצמו הוא קובע אותם, אפילו בלי הסיבה, ושפיר יכול א' להוציא את השני.²³²

²³¹ עיי' חבורות ג', ד' וכו' א

²³² אולם יש להעיר שלפי מה שכתבנו, בשאר ברכות אחרונות (דהיינו ברהמ"ז שלא במקום זימון או ברכות מעין ג' וכו') לכאורה דעת הרמב"ן יצטרך קביעות דרך הסיבה כדי להוציא א' את השני. אולם בלשונו של הרמב"ן לא משמע כן, שהרי כתב: "אבל משנתינו דכיצד מברכין דבעי הסיבה וכו' בברכת המוציא ובורא פרי הגפן נשנית וכולה מתני' התם בברכה שלפני אכילה היא" – וצ"ע למה הרמב"ן לא העמיד את מתנ' דהתם ג"כ בברכות אחרונות שלא במקום זימון. ונראה לומר שלפי הרמב"ן באמת לא מצי להוציא אפי' הסבו, וכסברא שכתבו התוס' ריש פירקין (ד"ה אם רצו - עיי' סוף חבורה ה') ורק זימון מהני לברכה אחרונה לקובעם.

[ולפי הבנה זו בדברי הרמב"ן, אפשר גם להבחין איך הוא מצדד בחקירה אחרת. הנה בחבורה י"ז חקרנו האם עיקר המצוה היא לזמן, אלא דמפרטי קיום מצות הזימון הוא לברך ביחד בצירוף.²³³ א"ד עיקר המצוה היא לברך ברהמ"ז ביחד, ומפרטי עשית המצוה של 'לברך ביחד' הוא לעשות כן ע"י זימון. ומכאן רואים שהרמב"ן לומד כצד הראשון, שהעיקר הוא לזמן, ומפרטי המצוה הוא לברך ביחד. שהרי בעומק דברי הרמב"ן רואים שחובת זימון נמצאת לפנינו 'קודם' שיש אפשרות להוציא א' את השני ברהמ"ז. ואדרבה – צריך חובת הזימון כדי לאפשר את היכולת לברך ביחד].

על מה חלה אותה קביעות של הרמב"ן

א. דרך ראשון – קביעות בשעת הזימון

והנה יש לדון מה טבעה של הקביעות של הרמב"ן. בלשון הרמב"ן כתוב "דחובת זימון קובעת אותם בחבורה דהא אינם רשאין ליחלק". ובפשטות כוונת הרמב"ן היא שהקביעות נמצאת לאחר הסעודה בשעת הזימון. דהיינו כיון שהם מחוייבים אז לזמן, זה עצמו מחדש קביעות בשעת הזימון.

ויש שרוצים ללמוד שדרך זו ברמב"ן יכולה לשמש כמקור לחידוש של האגרות משה (א"ח ח"א סימן נ"ו) שפסק שמותר לצאת מסעודת חתונה קודם הזימון והשבע ברכות - אם דעתו מלכתחילה היה לכך. ומחדש האג"מ ב' חידושים בהאי ענינא: א. חידושו הראשון הוא דמועיל דעת לא לקבוע עם שאר המסובים כדי שלא תחול עליו הקביעות. ובאמת כבר קדם בזה הראש יוסף (דף מ"ז: ד"ה ועיין שו"ע) שישד שאם אחד אכל מאכל שאין השני מוכן לאכול, בכה"ג מועילה דעתו של השני לא לקבוע יחד עם הראשון. אולם האג"מ מירי בכונן חתונה, דבדואי רוצים המסובין לקבוע את אכילתם א' עם השני, וא"כ בודאי יש קביעות לענין אכילה. ב. ולכן חידש האג"מ חידוש נוסף, שיש מושג של קביעות לזימון. ובחתונה, כיון שאינו רוצה לזמן עם שאר המסובין, מהני דעתו שלא תחול עליו הקביעות ואינו מחויב בזימון. דהיינו חידושו השני של האג"מ הוא שיש מושג של 'קביעות לזימון' בנוסף ל'קביעות לאכילה' וצריך קביעות בשניהם כדי להתחייב בזימון. ולכאורה 'קביעות לזימון' היינו שצריך לאכול יחד על דעת לזמן ביחד בסוף.

אולם צ"ע האם דברי הרמב"ן הם משמשים כמקור לדברי האג"מ. ראשית, משום שהאג"מ עצמו הביא מקור לחידושו מדברי הרמ"א בסימן קצ"ג (לענין המנהג לא לזמן בבית נכרי) ומדברי המג"א בסימן תקנ"ב (סק"ט לענין זימון בערב תשעה באב) - ואח"כ שואל האג"מ מהו המקור לרמ"א עצמו. והוא מחפש מקור, ומשתדל להביא ראיה מהגמ' של ריש גלותא (והוא מודה שמקור זה נסתר מדברי המג"א). אבל אינו מביא את דברי הרמב"ן דידן. והלא דבר הוא.²³⁴

ב. דרך שני – קביעות בשעת האכילה

ואולי זה מורה שצריך להציע פשוט אחר ברמב"ן על מה חלה הקביעות כאן. ונראה שניתן לומר שמכיון שיש להם דין לזמן ביחד בסוף הסעודה, הם כבר קשורים אחד לשני אפילו בשעת אכילת הסעודה – שהרי בסוף יצטרכו לזמן ביחד, וכסיום לשון הרמב"ן עצמו "דהא אינם רשאין ליחלק".²³⁵

²³³ וצד זה היה ניתן להבין בא' מב' אופנים – או דהזימון מאפשר למסובים לברך ברהמ"ז בצירוף או דהזימון מחייב אותם לברך ברהמ"ז בצירוף. ועי' עוד מש"כ שם בחבורה י"ז.

²³⁴ וצריך להדגיש דהאג"מ לא בא אלא לומר דצריך את שני סוגי הקביעות – לאכילה וז"כ לזימון, ואם ליכא חד, חסר בדין הזימון. אולם הרמב"ן (לפי דרך זה) מחדש עוד יותר – דלא בעינן אלא אך ורק הקביעות לזימון. נמצא דאם האג"מ היה לומד את הרמב"ן בכה"ג היה שייך לכה"פ לקחת את מושגו של הרמב"ן ולהשתמש בו באופן יותר מוגבל.

וע' לקמן חבורה כ"ז שמצאנו בדברי הרשב"א את המושג של צירוף לזימון לחוד.

²³⁵ ועי' היטב בחבורה י"א שהארכנו בהגדרת חובת הזימון שעליהם בתוך הסעודה.

ויש להביא ראיה לזה מסוגיא דשמש. במשנה (ריש פירקין) תנן השמש שאכל כזית מזמנין עליו. ובריש דף מ"ז: איתא בגמרא: "פשיטא. מהו דתימא שמש לא קבע. קמ"ל ע"כ. ויש לעיין איך הרמב"ן למד שם. דאם מסקנת הגמרא היא דלא בעינן הסיבה כדי לזמן, שהרי השמש הולך ובא ואינו מיסב עמהם, ומ"מ מזמנין עליו, למה הרמב"ן לא הביא את זה כראיה לשיטה שלו – הרי זו גמרא מפורשת דלא בעינן הסיבה כדי להתחייב בזימון. מאידך גיסא, אם מסקנת הגמרא היא כלשון המשנה ברורה (סימן קצ"ט ס"ק א'): "...כיון שדרך אכילתו בכך, זו היא קביעתו", אז יש פירכא על שיטת הרמב"ן מגמרא מפורשת, דרואים דבעלמא בעינן קביעות דרך הסיבה (אלא שהשמש נחשב שקבע אע"פ שהוא הולך ובא).

ולכן צ"ל שהרמב"ן למד את הסוגיא באופן אחר. דהיינו בה"א ס"ל למקשן דכיון דהשמש הולך ובא, הוא אינו יכול להיות נכלל בשום קביעות והוא מופקע מהקביעות, קמ"ל דאעפ"כ הוא יכול להיות נכלל בקביעות. וכשנדון על איזה קביעות דנה הגמרא, א"ל לומר דמדובר בקביעות בשעת הזימון, כי בשעת הזימון אין השמש הולך ובא, אלא יושב בשלחן ומברך יחד עם המסובין ומה מקרא זה חסר. אלא צ"ל דהגמ' איירי בקביעות של השמש בשעת הסעודה, וחידשה הגמרא שעל השמש יכולה הקביעות לחול, אע"פ שהולך ובא, ואינו מופקע מלהיות קבוע. [אלא שחסרה לו סיבת הקביעות ולזה מהני עצת הרמב"ן, דחובת זימון קובעת אותו]. הרי מפורש לפי חשבון זה שלדעת הרמב"ן הקביעות היא **בשעת האכילה**. והפירוש הוא כמו שפירשנו לעיל דכיון דבסוף הסעודה א"א ליחלק, זה עצמו מחדש קביעות ביניהם לפני כן בשעת האכילה. נמצא א"כ שהיסוד הגדול של הרמב"ן היא מסקנת הסוגיא דשמש בדף מ"ז: וד"ק.²³⁶

סוגיא דאין מזמנין על עם הארץ

בדף מ"ז: איתא: "[מתני'] והכותי מזמנין עליו: [גמ'] אמאי לא יהא אלא עם הארץ, ותניא אין מזמנין על ע"ה. אביי אמר בכותי חבר. רבא אמר אפילו תימא בכותי ע"ה. והכא בע"ה דרבנן דפליגי עליה דר' מאיר עסקין דתניא איזהו ע"ה כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי ר"מ. וחכמים אומרים כל שאינו מעשר פירותיו כראוי. והני כותאי עשורי מעשרי כדחזי, דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי, דאמר מר כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל. ת"ר איזהו ע"ה. כל שאינו קורא ק"ש ערבית ושחרית דברי ר' אליעזר. רבי יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין. בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו. ר' נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו. ר' נתן בר יוסף אומר כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לת"ת. אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה. א"ר הונא הלכה כאחרים. רמי בר חמא לא אزمין עליה דרב מנשיא בר תחליפא דתני ספרא וספרי והלכתא. כי נח נפשיה דרמי בר חמא, אמר רבא לא נח נפשיה דרמי בר חמא אלא דלא אזמין ארב מנשיא בר תחליפא. והתניא אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים הרי זה עם הארץ. שאני רב מנשיא בר תחליפא דמשמע להו לרבנן, ורמי בר חמא הוא דלא דק אבתריה. לישנא אחרינא: דשמע שמעתתא מפומייהו דרבנן וגריס להו, כצורבא מרבנן דמ"ל ע"כ.

איך לפסוק למסקנה

הנה ספר ההשלמה כתב וז"ל: "מסתברא אע"ג דרמי בר חמא סבירא ליה כאחרים, אפ"ה כיון דרבא אוקמא למתניתין דכותי כרבנן דאמרי כל שאינו מעשר פירותיו, הלכה כרבנן ולא כאחרים" עכ"ל. והיינו בסוגיא הגמרא איכא סתירה בין מתני' (כותי מזמנין עליו) והברייתא (אין מזמנין על עם הארץ). ונחלקו אביי ורבא איך ליישב הסתירה. לפי אביי, צריך להעמיד אוקימתא במתנ' דלא איירי בכל כותי אלא בכותי מסוים – כותי חבר. ממילא אפשר להבין דהברייתא אזלא כאחרים דעם הארץ הוא מי שלא שמש ת"ח וכו' ואסור לזמן עליו. ולכן לפי המהלך של אביי אפשר לפסוק הלכה כאחרים.

²³⁶ ולמתבונן, מש"כ הכא בדעת הרמב"ן היא מסוגית הגמ' בדף מ"ז: (שדנה בדין המשנה). ואין זה מה שהביא הרמב"ן עצמו בסוף דבריו בריש פירקין. התם הרמב"ן כתב וז"ל: "וכן השמש שעומד על שנים דאוכל ואף על פי שלא נתנו לו רשות, מטה ומכריע כדברינו" עכ"ל. ואין כוונתו לסוגית הגמ' בדף מ"ז: (כנ"ל) אלא לברייתא המובאת בדף מ"ה. בסוגיא דזימון של רשות. התם איתא: "תא שמע: השמש שהיה משמש על השנים - הרי זה אוכל עמהם אף על פי שלא נתנו לו רשות". ונראה דב' הסוגיות דנות בב' נושאים שונים: מה שהרמב"ן מביא מהברייתא בדף מ"ה. הוא להוכיח שא"א לומר כשיטת הבה"ג שקביעות צריכה להיות דוקא דרך הסיבה ביחד, דהא שמש מצטרף לשנים בזימון אע"פ שאכל בלי לקבל רשותם! אולם מה שהבאנו בפנים מהסוגיא בדף מ"ז: הוא נושא אחר, דהיינו: אפילו אם יש לנו סיבה לקביעות, דהיינו חובת הזימון, צריך להיות 'בית קיבול' לאותה הקביעות, כלומר צריך להיות אכילה כזו ששייך לחול עליה תורת קביעות. וחידשה הגמ' דאע"פ שבשעת האכילה השמש הולך ובא, מ"מ אינו מופקע מהקביעות ביניהם (בשעת האכילה) וד"ק.

אבל רבא לא היה מוכן לעשות אוקימתא במשנה ולומר דלא איירי אלא בכותי חבר. אלא משמע ליה דאיירי בכל כותי, אפילו בכותי רגיל. וא"כ כדי ליישב הברייתא יחד עם המשנה, צריך ללמוד פשוט אחר במי הוא העם הארץ של הברייתא. דאם הברייתא אזלא כאחרים, נשאר הסתירה עם המשנה, שהרי רוב כותיים בודאי עמי הארץ הם ואיך המשנה מתירה לזמן עליהם. ולכן הוצרך רבא ללמוד דהברייתא לא ממעטת אלא סוג מיוחד של עם הארץ, שאינו מפריש ת"מ כדן. אבל אפילו כותי רגיל (שאינו חבר) מפריש כדן. נמצא שלפי רבא א"א לפסוק כאחרים וכרמי בר חמא, וצריך לפסוק את הברייתא כרבנן דר"מ.

השמטת הר"ף והרמב"ם

ספר המאורות מעיר שהר"ף והרמב"ם השמיטו את דינה של הברייתא. והוא מיישב שלפי המהלך של ההשלמה (הנ"ל) דק"ל כרבא, הברייתא לא באה למעט מזמון אלא מי שלא מפריש ת"מ כדן. וא"כ נמצא שדין הברייתא כבר כלול בדין ש'אין לזמן עם מי שאכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו' שכבר נפסק בר"ף (דף ל"ב: לדפיו) ובהרמב"ם (הל' ברכות פ"א הל' י"ט). ולכן לא חשו הר"ף והרמב"ם להביא את הברייתא כהלכה בפ"ע.

אולם צ"ע בדברי ספר המאורות כי לכאורה יש לחלק בין ב' הדינים. הרי באוכל טבל לא נתמעט אלא מי שאכל מאכל אסור כעת בתוך סעודה.²³⁷ אבל בברייתא דאין מזמנין על עם הארץ, הרי יש חידוש נוסף – דיתכן דכעת הוא אוכל דבר מתוקן יחד עם השנים האחרים, ולולי החידוש של הברייתא, מאן יאמר דהוא אינו בכלל הקביעות לאכילה משום שבדך כלל אינו מפריש פירותיו כדן. וצ"ע.

מחלוקת הר"ש והרא"ש

בגמרא להלן (ריש דף מ"ח.) איתא: "ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, אלא כי הא דאמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו" ע"כ. ומכאן גמ' זו, הר"ש (מובא ברא"ש סימן כ') למד שהברייתא ("ת"ר אין מזמנין על עם הארץ") נדחת מההלכה ומזמנין על עם הארץ, דהא אינו גרוע מקטן. אולם הרא"ש חולק עליו וז"ל: "דלא דמיא להאי שמעתתא כלל, דעם הארץ פשע במה דלא למד" עכ"ל.

נמצא שלפי הר"ש המודד להיות נכלל בזימון הוא ידעיה. ולפני הסוגיא של רב נחמן, הרא"ש שצריך ידיעה חשובה משום דה"א דק"ל כאחרים דאפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה, ולכן עם הארץ נתמעט מזמון. וחידוש רב נחמן שאינו צריך אלא ידיעה מועטת 'למי מברכין עליו', ולכן גם קטן וכ"ש עם הארץ מצטרפים לזימון. אולם לפי הרא"ש, בסוגיא דידן המודד הוא פשיעה, ולכן עם הארץ נתמעט (אפילו למסקנה). ולא בא רב נחמן אלא לחדש שקטן היודע למי מברכין מזמנין עליו, וחידושו לא נוגע לדין עם הארץ כלל.

ויש מקשים על דרכו של הר"ש (עי' ספר השלמה ד"ה הא דנתנן²³⁸) שהרי לפני שהסוגיא הביאה את החידוש של רב נחמן, איתא: "[מתני'] והנכרי אין מזמנין עליו. [גמ'] פשיטא. הכא במאי עסקינן. בגר שמל ולא טבל, דאמר רבי זירא אמר רבי יוחנן לעולם אינו גר עד שימול ויטבול, וכמה דלא טבל נכרי הוא" ע"כ. הנה לפי הר"ש קשה להבין את דברי הגמרא. דהלא בשלב הזה (לפני רב נחמן), עדיין נקטינן דהל' כאחרים אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה, ולכן עם הארץ נתמעט מזמון. ולפי זה קשה - איך הברייתא תסתדר עם המשנה – שלפי הברייתא, למה המשנה צריכה לפרט שנכרי אין מזמנין

²³⁷ ויש לציין שנחלקו הראשונים האם זו הלכה בברכות בכלל או הלכה מיוחדת בזימון – עי' רמב"ם (הלכות ברכות פ"א הל' י"ט) ובהשגת הראב"ד (שם) ועי' רש"י (על מתנ' ד"ה והשמש) ועי' תוס' (שם) אכל טבל אין מזמנין עליו. ולשני הצדדים קשה על ספר המאורות, שיש לחלק בין ב' הדינים.

²³⁸ וז"ל: "ושמענין מינה הא אם מל וטבל מזמנין, אע"פ שהוא עם הארץ, מאחר שאינו עם הארץ בפשע" עכ"ל – דהיינו ממה שמעמידה הגמ' דהברי' איירי בגר שמל ולא טבל, ש"מ כהרא"ש ולא הר"ש. וגדולה מזו מצאנו במכתם (ד"ה והנכרי אין מזמנין עליו) וז"ל: "אוקימנא לה בגמ' בגר שמל ולא טבל ועדיין אינו גר כדאמר' לעולם אינו גר עד שיטבול וימול. ושמעי' מינה דכל עם הארץ דפסלינן לא פסלינן ליה לזימון אלא משום עבירה כגון שאינו מעשר פירותיו וכיוצא בו. אבל משום דלא קרא ולא שנה לא מפסיל דהא לא פסלינן גר אלא משום דמל ולא טבל מכלל דאם מל וטבל כשר ואע"ג דאכתי לא למד לקרות" עכ"ל – הרי בסוף דבריו משמע שגר שמל ולא טבל לא יודע אפילו לקרות, ומ"מ בעינן לחידוש של מתנ' למעט אותו מזמון.

עליו – ואם נאמר כדברי הגמרא דאירינן בגר דמל ולא טבל ונתמעט מזימון דוקא משום דנכרי הוא – תיפוק ליה משום שלא שמש ת"ח ולית ליה ידיעה חשובה. וצ"ע.²³⁹

מחלוקת התוס' והמאירי

השו"ע (סימן קצ"ט סעיף ג') פוסק שעם הארץ גמור מזמנין עליו בזמן הזה. ומקורו מדברי כמה ראשונים. אולם המעיין בדבריהם יראה חילוק בפירושיהם. במאירי כתוב וז"ל: "עם הארץ גמור מדין הלכה אין מזמנין עליו, אלא שהדברים נאמרו באותם הימים שהיו נזהרים מלישב במעמד עמי הארץ, כמו שאמרו אל יסב אדם בחבורה של עמי הארץ, אבל מימות התלמוד ואילך לא ראינו מי שהקפיד על כך" עכ"ל. ולכאורה הביאור בדברי המאירי הוא פשוט – פעם הקפידו על מנהג זה ולא קבעו עם עמי הארץ, ולכן לא היתה קביעותם ראויה לזימון. וכיון שנשתנה המצב, והאידינא יושבים עם עמי הארץ, ממילא נשתנה ההלכה, וקביעותם היתה קביעות הראויה לחייב בזימון. ויש להדגיש שלפי המאירי הקביעות המדוברת היא באכילה עצמה – וכך מבואר להדיא בהמשך דבריו שכתב וז"ל: "כל מקום שנ' בו עם הארץ לא מפני שאינו בן תורה לבד, אלא מפני שאינו מתנהג כראוי ולא בדרך שיהא ראוי לת"ח להתחבר עמו ולישב בקבע בסעודה שלו" עכ"ל.

מצד שני, אע"פ שהתוס' מסכימים להלכה של המאירי (כנפסק בשו"ע) נראה שיש להם הסבר אחר. שהרי מצאנו אריכות בתוס' (בד"ה אמר רב הונא) להצדיק את ההלכה – ומביאים ראייה משיטת רבי יוסי במסכ' חגיגה (דף כ"ב.). התם מבואר דמעיקרא תיקנו שעמי הארץ לא יהיו נאמנים על טהרת היין והשמן ולא יהיו נאמנים להיות עדים בב"ד. וחידוש רבי יוסי דביטלו אותה תקנה משום שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו, ולכן מקבלים עדות מהם ונאמנים על שמן ויין. והתוס' כתבו דה"ה בזימון בזמן הזה, דמזמנין על עה"א משום אותו חשש. ולמה התוס' לא קצרו וכתבו באופן פשוט כהמאירי. למה היה להם לחפש תקנה וביטולה ולמצוא את זה במרחקים, בשיטת רבי יוסי בחגיגה.

וי"ל דסבירא להו להתוס' כדרך של הביאור הלכה (סימן קצ"ט ד"ה עם הארץ גמור וכו') שכתב וז"ל: "ענין זימון הוא שחיובו בא על ידי שמתחילה התחברו יחד לאכילה ובשביל זה צריך ג"כ אח"כ להתחבר ולברך להשם יתברך על אכילה שאכלו, ועל זה איתא במשנה דאם הוא עם הארץ אין מזמנין עליו, והינו עבור שפשע ולא למד, לכך אין להתחבר אתו כדי לזמן" עכ"ל. הרי מבואר לפי הביה"ל דזימון (יחד עם ברהמ"ז – ע"י הערה 13 בחבורה ד') הוי מעשה של חיבור,²⁴⁰ והרי אסור להתחבר לעם הארץ, א"כ מדינא דגמרא היה איסור מסוים על עצם מעשה הזימון עם עם הארץ, ולכן כדי להתיר לזמן על עם הארץ בזמן הזה, היה צורך לסלק את אותו האיסור.²⁴¹ א"כ מובן למה צריכים התוס' לחפש מקור בגמ' שאפשר לבטל תקנה לגבי עמי הארץ, ומצאו את זה בשיטת רבי יוסי בחגיגה. משא"כ לפי המאירי, מעולם לא היתה שום תקנה או איסור לזמן עם עה"א. אלא היה תלוי האם היה סיבה לזמן או לא – וזה תלוי במצב הקביעות, ומצב זה אמור להשתנות. וכן המאירי קצר בדבריו ולא חפש שום מקור או ראייה ממק"א.

וכאן יש להדגיש שלפי התוס' (ע"פ דרכינו) העיכוב לא נמצא בקביעות לאכילה (וכדרך של המאירי) אלא במעשה הזימון. וכעין שינוי זה בין המאירי והתוס' למדנו בסוף חבורה ז' בענין זימון של נשים וגברים יחד בביאור המחלוקת בין רש"י והר"ן ע"ש.

²³⁹ משא"כ לדרכו של הרא"ש דעם הארץ נתמעט משום פשיעתו, א"א למעט גר דמל ולא טבל מאותו הטעם דלאו פושע הוא, ומובן שצריך טעם חדש דנכרי הוא.

²⁴⁰ משא"כ דברים שבקדושה כגון קה"ת ונ"ך שאינם מעשים של חיבור אלא אסיפה של עשרה יחידים - ע"י שם בביה"ל.

²⁴¹ למעיין, אפשר למצוא סמך מדברי הביה"ל ג"כ לדרכו של המאירי. דהיינו בביה"ל מבואר יסוד שהחיבור באכילה גורם לזימון. וא"כ מסתבר לומר שאם חסר באיכות אותו חיבור באכילה, האכילה לא תגרום לחובת הזימון. אלא יש ג"כ תוספת נקודה בביה"ל, שהזימון עצמו הוא מעשה חיבור, ואותה תוספת מתאימה היטב לשיטת התוס' ודו"ק.

חבורה כג

עוד בענין אין מזמנין על עם הארץ

דין זימן בשלשה עמי הארץ

בחבורה כ"ב למדנו שבברייתא (דף מ"ז:) מבואר שאין מזמנין על עם הארץ. הביה"ל (סימן קצ"ט ד"ה מזמנין עליו בזמן הזה) דן מה הדין בחבורת ג' שכל א' מהם עם הארץ. ונקט כדבר פשוט דבדאי מחויבין לזמן. וכבר ראינו שהביה"ל עצמו (שם ד"ה עם הארץ גמור וכו' - עי' סוף חבורה כ"ב) מפרש את הדין של הברייתא שכיון שאסור לת"ח להתחבר לעם הארץ, לפיכך אין להצטרף עמו לזימן. ממילא כל זה שייך רק בין חבר לעם הארץ, אבל בין עמי הארץ עצמם ליכא איסור.

ויש להביא עוד ראיה לדינו של הביה"ל מדברי התוס' בחגיגה (דף כ"ב. ד"ה כמאן) שהם באו להסביר למה האידנא מזמנין על עה"א. וכתבו בתירוצם השני וז"ל: "והר"י מפרש דלא כל הרוצה ליטול את השם להחזיק לעצמו כתלמיד חכם שלא לזמן על עם הארץ בידו ליטול, ואין אנו מחזיקים עצמנו כתלמיד חכם לענין זה" עכ"ל.

והנה מדויק מדברי הר"י דבזמן הגמרא, הדין לא להתחבר בזימן לא היה נאמר אלא בת"ח ועם הארץ. ועל זה חידש הר"י דהאידנא אינו ראוי להחזיק את עצמינו כתלמידי חכמים. אבל מעולם לא היה שום ענין לקבוצה של ג' עמי הארץ עצמן לא לזמן, שאל"כ אין 'נטילת שם' כשלא מזמן, דדילמא אף הוא עם הארץ.

דין ג' תלמידי חכמים ועם הארץ

הביה"ל (שם) ממשיך וז"ל: "או אם [העם הארץ] ישב בחבורה של אנשים כשרים שהיו שלשה בלתו, בודאי אין רשאי להפרד מהם, ויזמן אתם" עכ"ל. ויש לשאול על הביה"ל למה היה כ"כ פשוט לו דין זה, דהא איירי הביה"ל התם בזמן הגמרא, וסתמת הברייתא משמע דבכל גווני אין לת"ח לזמן על עם הארץ.²⁴²

ואולי יש להציע הבנה בדרכו של הביה"ל כאן ע"פ מה שביארנו בחבורה כ"ב (וכנ"ל). שהרי למדנו שם מחלוקת בין המאירי להתוס' בהבנת דין הברייתא. וכתבנו דשיטת התוס' מובנת לפי הביה"ל דזימן הוי מעשה של חיבור,²⁴³ והרי אסור להתחבר לעם הארץ. א"כ מדינא דגמרא היה איסור מיוחד לזמן עם עם הארץ. ולכן כדי להתיר לזמן על עם הארץ בזמן הזה, היה צורך לסלק אותו האיסור. לכן חיפשו התוס' מקור לכזה סילוק, ומצאו זה בשיטת רבי יוסי במסכת חגיגה ("שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו"). משא"כ לפי המאירי, מעולם לא היתה שום תקנה או איסור לזמן עם עה"א. אלא היה תלוי האם היתה סיבה לזמן או לא – דהיינו האם היה ראוי לקבוע עם עה"א או לא. וזה תלוי בהאם הקביעות נאה, וזה גם עלול להשתנות מזמן לזמן – דהיינו בזמן הגמרא הקפידו ואח"כ הפסיקו להקפיד.

וא"כ אפשר לומר שהביה"ל כאן אזיל לשיטתו. דהיינו אם היינו לומדים כהמאירי דקביעות עם עה"א אינה נאה ולכן א"א לצרף אותו לזימן, מה בכך דכבר איכא ג' ת"ח בלעדיו, הרי אין זה נאה להם לקבוע עמו, וא"כ א"א לחייב אותו בזימן, כי אכתי אין הקביעות נאה,²⁴⁴ וקביעות לעולם צריכה להיות 'דו-צדדית'. משא"כ לפי דרכו של התוס' והביה"ל - כיון שאין הם צריכים לו לחיבור, ניתן לומר שהוא יכול להתחבר אליהם, אבל לעולם הם לא מתחברים אליו. ולכן חייב לזמן עמהם.²⁴⁵

²⁴² וכאשר הביה"ל ממשיך שם (לאחר הסוגריים), לא בא אלא לפרש למה לא פקעה חובת העם הארץ עצמו, אבל לא בא להצדיק למה ג' ת"ח ועם הארץ מזמנים יחד ע"ש.

²⁴³ משא"כ דברים שבקדושה כגון קה"ת והפטרה מנ"ך דאינם מעשים של חיבור אלא אסיפה של עשרה יחידים ע"י שם בביה"ל.

²⁴⁴ לפום ריהטא, כסברא זו כבר ראינו בדברי הרמב"ן בחבורה כ"א. שם הרמב"ן בא לאפוקי משיטה דבעינן קביעות כדי להתחייב בזימן. וכתב וז"ל: "דרב שימי שלא מדעתן התחיל לאכול" עכ"ל. דהיינו אם בעינן קביעות, צריך להיות ע"י דעת והסכמת כולם אחד עם השני.

מחלוקת המגן אברהם והכנסת הגדולה

בסימן קצ"ט (סעיף ג') השר"ע פוסק שעם הארץ גמור מזמנין עליו בזמן הזה. המג"א כתב (שם ס"ק א') שלפי שיטת אחרים בברי' אפילו מי שקרא ושנה וכו' נחשב לעם הארץ, ולכן השר"ע מוסיף התיבה 'גמור' להדגיש דלא מיבעיא אותו העם הארץ (של האחרים) בברי' שלכה"פ קרא ושנה, שמזמנין עליו בזמן הזה, אלא אפילו מי שלא למד כלל מזמנין עליו בזמן הזה (עי' מחצה"ש). והמג"א מפרש בשם הכנסת הגדולה שקולת השר"ע מיוסדת על שיטת התוס' במכילתין (ד"ה אמר רב הונא) דמזמנין עליו משום חשש שלא יהא כל אחד בונה במה וכו'. אולם המג"א גם מביא שיטת השלטי גיבורים (מודפס בדפי הר"ף דף ל"ה. סוף אות ג') שנוקט שהיום מקילין לזמן על עם הארץ על סמך שיטת רבי אליעזר בברייתא (בדף מ"ז:): דעם הארץ הוא מי שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית. וממילא נמצא שמי שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית – אפילו האידנא – אין שום היתר לזמן עליו. [וז"ל הש"ג: "ונראה בעיני שהעולם סמכו בזה על דברי המיקל שאמרו איזהו עם הארץ, כל שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית. ואם אינו קורא ק"ש שחרית וערבית אפי' בזמן הזה, אין מזמנין עליו, שאין לנו על מי לסמוך, כמבואר בקונטרס הראיות" עכ"ל]. אבל אח"כ המג"א משיג על הש"ג בשם הכנסת הגדולה שאם באנו להקל משום שיטת רבי יוסי, אין מקום לחלק בין עם הארץ לעם הארץ.

אולם אח"כ המג"א מיישב שיטת הש"ג עם שיטת רבי יוסי - דלעולם לא שרינן לזמן על עה"א שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית, משום שכזה עם הארץ מן המיעוט הוא, דרוב עמי הארץ קורין ק"ש, "וביחיד לא איכפת לך". דהיינו לפי המג"א (על פי השלטי גיבורים) לא חיישינן לסברת שלא יהא כל אחד בונה במה אלא עד כמה שאותו חשש שייך לרוב עמי הארץ. אבל למיעוט לא צריך לחשוש.²⁴⁶

ובביאור מחלוקת המג"א והכנסת גדולה, לפום ריהטא, אפשר לומר שנחלקו האם צריך לחשוש אפילו כלפי יחידים שמא ילכו ויבנו במה – שלפי הכנסת הגדולה צריך לחשוש, משא"כ לפי שלטי גיבורים. אולם אולי ניתן להבין את המחלוקת ג"כ באופן אחר – שנחלקו האם איכא דרגות של עם הארץ. ונבאר:

יתכן שהכנסת הגדולה לומד שמי שקרא ושנה ולא שימש וכו' הוי עם הארץ, כשיטת האחרים וכפסק רב הונא בגמרא. ומי שלא קורא ק"ש וכו' למעשה בודאי יש לו תוספת חסרון, אבל אעפ"כ שניהם נכללים באותו שם של בן אדם – 'עם הארץ', שהרי סו"ס שניהם לא שימשו ת"ח. ממילא אפילו לסברת המג"א דליחיד לא איכפת לך, מ"מ אין מקום לחלק ולפרט שעל סוג מסוים של עה"א מזמנין ועל סוג אחר לא מזמנין, שהרי כולם נכללים באותו שם. אולם יתכן שהשלטי גיבורים (והמג"א במסקנתו) חולק על זה וסובר שיש **דרגות של עם הארץ** – כל מי שאינו שמש ת"ח כבר הוי עם הארץ, אבל מי שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית הוי סוג אחר יותר גרוע, שהרי יש לו ג"כ חסרון נוסף והוא 'יותר עם הארץ'. ממילא יש מקום לפסוק שאין לזמן על אותו סוג של עמי הארץ שהם מן המיעוט, אולם יש לזמן על אותם סוגים שהם מן הרוב.

סמך לדרכינו מדברי הפמ"ג

באשל אברהם (שם ס"ק א') הפמ"ג מבין פשט חדש בדברי המג"א, שכאשר המג"א כתב בשם 'הר"י' שמזמנין בכל עה"א, וכדברי הכ"ה, אין כוונתו לרבי יוסי (כמו שכתבנו למעלה) אלא לשיטת הר"י בתוס' בחגיגה. התם בחגיגה כתבו התוס' (ד"ה

וכאן בנידון דידן אין קביעותם עמו רצויה, ולכן אין זו נחשבת לקביעות. אולם לאחר העיון, יש לדחות סמך זה, דהתם הרמב"ן איירי במקום דלא קיימת קביעות של שלשה בלעדי האחרון, משא"כ הכא דכבר איכא חבורת ג' בלעדי העם הארץ, ואולי הדין חלוק.

²⁴⁵ אולם יש להציע נפק"מ דבכה"ג העם הארץ לא יכול להיות המזמן, מכיון ששאר המסובין אינם מצטרפים אליו.

²⁴⁶ וז"ל המג"א: "דבגמ' אמרינן דאפי' קרא ושנה ולא שימש ת"ח להבין טעמי המשניות להקשות ולפרק אין מזמנין עליו, ולכן קאמר דאפי' ע"ה גמור מזמנין עליו בזמן הזה שאם היו פורשין מהן היו גם הם פורשים מן הצבור לגמרי. ואם אינו קורא ק"ש אין מזמנין עליו (ש"ג) ולפי טעם ר"י מזמנין בכל ע"ה (כ"ה). ול"נ דל"ש שיהא כל אחד בונה במה לעצמו כיון דרוב ע"ה קורין ק"ש וביחיד לא איכפת לך" עכ"ל. ובפנים ביארנו את דקדוק לשון המג"א על פי המחצה"ש. אולם עי' עוד לקמן שהפמ"ג הבין את המג"א באופן אחר.

כמאן מקבלין סהדותא מע"ה כרבי יוסי) וז"ל: "הר"ר אלחנן אומר דקיימא לן כרבי יוסי וחיישינן לאיבה לפיכך מזמנינן עכשיו בכל ע"ה אף על גב דאמרינן בברכות (דף מז:): אין מזמנים על ע"ה וגם רב מנשיא בר תחליפא לא רצה לזמן עליהם. והר"י מפרש דלא כל הרוצה ליטול את השם להחזיק לעצמו כתלמיד חכם שלא לזמן על ע"ה בידו ליטול, ואין אנו מחזיקים עצמנו כתלמיד חכם לענין זה עכ"ל. והפמ"ג מתמה (ע"פ הבנתו) על המג"א דלכאורה לפי הר"י יש מקום לחלק בין עם הארץ לעם הארץ ולומר דליחיד (שאינו קורא ק"ש) לא חיישינן, משא"כ לפי רבי יוסי, וז"ל: "ושם [בחגיגה] בתוספות בשם ר"י שלא יהא כל אחד בונה במה לומר תלמיד חכם הוא, וא"כ לכאורה נהפוך הוא, לפירוש ר"י שבתוספות אין מזמנין על עם הארץ שלא קרא קריאת שמע, ולמאן דאמר שלא יהא עם הארץ פורש עצמו אף מי שאין קורא קריאת שמע חיישינן שיפרוש, ועל זה היה לו [למ"א] לומר דליחיד לא חיישינן עכ"ל.

הרי הפמ"ג לומד בדעת הר"י שמי שיטול את השם (שלא ברשות) לומר דת"ח הוא ואינו מזמן עם עה"א - זה בעצם בנית הבמה [וזה פשט מחודש בתוס' - עי' הערה].²⁴⁷ אמנם לענינינו, הפמ"ג נקט שאפילו לפי דעה זו, לאותו אדם שאסור ליטול את שם, מ"מ אין לו לזמן על מי שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית.

ולכאורה הביאור בדבריו הוא שאסור ל'תלמיד חכם' ליטול את השם כלפי אדם שקרא ושנה ולא שמש וכו'. דמי יאמר דבאמת הוא למעלה ממנו והוא כן במדריגת שנה ושימש. אבל מאידך מבואר כאן שלדעת הפמ"ג אותו 'ת"ח' אין לו לזמן על מי שאינו קורא ק"ש וכו'. והפשט הוא על דרך מה שכתבנו לעיל בדעת המג"א, שיש מדריגות של עמי הארץ. ולכן אע"פ שאין לו ליטול את השם כלפי מי שקרא ושנה וכו', יש לו ליטול את השם כלפי מי שאינו קורא ק"ש וכו' כי הוא בודאי 'פחות עם הארץ' ממנו – וכלפיו נחשב כתלמיד חכם. ועוד נתחדש בפמ"ג שאפילו אותו שקורא ושנה לא שימש, מ"מ שם תלמיד חכם אית ליה כלפי עם הארץ שלא קורא ק"ש ודו"ק

²⁴⁷ למענין בתוס' שם אין רמז לזה (דהיינו שהתוס' באו לומר פירוש חדש בגמ' בדעת הר"י), ובפשטות הר"י בא לבאר דין הזימון האידנא בלי לקשר לגמ' ד'במה'. וצ"ע.

בענין קטן פורח

בסוף דף מ"ז: איתא: "א"ר יוחנן קטן פורח מזמנין עליו. תנ"ה קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו ושלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו, ואין מדקדקין בקטן. הא גופא קשיא אמרת הביא שתי שערות אין, לא הביא לא. והדר תני אין מדקדקין בקטן. לאתויי מאי - לאו לאתויי קטן פורח. ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו" ע"כ.

מחלוקת הראשונים בהגדרת קטן פורח

והנה נחלקו הראשונים בהגדרת קטן פורח: א. לפי רש"י (ד"ה קטן פורח) מבואר שקטן פורח היינו שהביא סימנים ולא בא לכלל שנים עדיין. והקשו עליו התוס' (ד"ה קטן פורח) שלפי רש"י קשה להבין דברי הברייתא, דהא ברישא כבר נפסק שאפשר לזמן על קטן שהביא ב' שערות, וא"כ למה צריכה הברייתא 'לאתויי קטן פורח' בסיפא – הא דין זה כבר נלמד ברישא.

ב. לכן התוס' מביאים פירוש הר"ח דרבי יוחנן איירי בקטן תוך י"ג שנה שלא הביא שתי שערות ידועות, שאינן גדולות כדי לכופ ראשן לעיקרן. ומשמע בתוס' ד'תוך י"ג שנה' היינו שעוד לא הגיע ל"ג שנים ויום אחד. שהרי כאשר הביאו התוס' את שיטת רש"י, הם כתבו ש"עדיין לא הגיע ל"ג שנה". וכאשר הביאו את שיטת הר"ח לא כתבו ש'הגיע ל"ג שנה'. משמע שלפי התוס', גם הר"ח איירי בקודם שהגיע ל"ג שנה ויום אחד וזה פירוש 'תוך י"ג שנה'.²⁴⁸ ועוד יש להדגיש בתוס' שאע"פ שמקפידים דקטן פורח יהא בתוך שנת י"ג, אין כאן זכר שהמעלה של אותה שנה בנויה על ענין מופלא הסמוך לאיש או שנדריו נדרים וכו'.²⁴⁹

ג. אולם המעיין בדברי הר"ח עצמם יראה שבאמת דעת הר"ח הוא שקטן פורח כבר הגיע ל"ג שנה ויום אחד, אלא שאין שערותיו ידועות כנ"ל. וכך פירש ג"כ הרשב"א דאירי לאחר שהגיע לכלל שנים, וזה לשון הרשב"א (ד"ה ולית הלכתא): "לאחר שבא לכלל שלש עשרה שנה" עכ"ל.²⁵⁰

ד. הריטב"א (ד"ה קטן פורח) מביא שיטה המקילה יותר מכל הנ"ל, וז"ל: "פירוש שהתחיל להביא סימנים אלא שלא גמרו, שלא גדלו כדי לכופ ראשן לצד עקרון". לפי הריטב"א לא צריך אלא שערות פורחות כדי לזמן עליו. דהיינו אין צריך סימנים שלמים (כרש"י) או גיל מסוים (כתוס' וכהר"ח).

האם מחלוקת זו תלויה בב' צדדי חקירה

ויש להתבונן מהו גדר החידוש בדינו של רבי יוחנן שאפשר לזמן על קטן פורח. ואולי אפשר להבין את הדין בא' מב' אופנים: א. על פי הסימנים שהביא, כבר התחיל תהליך הגדלות. ונתחדש דדי ב'התחלת הגדלות' כדי לזמן עליו. ומושג זה של 'התחלת גדלות' לא מצאנו במקום אחר, אלא נתחדש אך ורק לענין זימון. ובעצם איכא כאן ב' נקודות של חידוש – קודם כל שיש מושג כזה של 'התחלת גדלות'. ועוד דדי בזה לענין צירוף הזימון. [כלפי החידוש השני – ראוי להדגיש

²⁴⁸ וכך ביאר המעדני יו"ט (סימן כ' ס"ק צ') את שיטת הר"ח ע"ש.

²⁴⁹ ועי' מש"כ לקמן בדעת הרמב"ן.

²⁵⁰ ועי' בהגר"ז (סימן קצ"ט סעיף ט') שכך הביא שיטה זו.

גדולה מזו כבר מצאנו בתחילת הסוגיא שאפילו קטן המוטל בעריסה מצרפין אותו לזימון. ב. אר"ד על ידי אותם סימנים, נתחדש דלענין זימון, **חשבין אותו כגדול**.

ולכאורה לדרכו של הריטב"א נראה לומר שהגדר הוא כהצד הראשון שכבר התחיל הגדלות ודי בכך. דהא להריטב"א אין שום הקפדה על גיל מסוים או שלימות הסימנים. וא"ת שהרי ק"ל דסימנים בלא שנים הוו שומא בעלמא (ברייתא נדה דף מ"ו.) וא"כ מה חשיבות יש לשערות שרק פרחו ותו לא. וי"ל דאח"ג - לענין גדלות גמורה הוו רק שומא בעלמא. מיהו אין זה אומר דלאו כלום הם בכלל. אלא יש להם משמעות, ואפשר על פיהם להוכיח שהתחיל תהליך הגדלות, אשר אין בזה נפק"מ כי אם לענין זימון וכו"ל.

ויש להוסיף שגם התוס' (בשם הר"ח) מצדדים שדי בהתחלת הגדלות כדי לזמן עליו. דהגע עצמך - גם מצד השערות עצמן (אין להן כדי לכופ ראשון לעיקרון) וגם מצד השנים (עדיין לא הגיע י"ג שנה יום א') אין לקטן זה שום תנאי של גדלות גמורה. ועוד שבהקפדתם על 'תוך י"ג שנה' התוס' לא הזכירו שבגיל זה הוא מופלא הסמוך לאיש כנ"ל. אלא נראה שבעצם התוס' מסכימים דלא בעינן אלא התחלת הגדלות. אלא שהוסיפו תנאי על גבי שיטת הריטב"א, דכדי להחשיב שהתחיל גדלות, צריך ג"כ גיל מסוים. ויש לדון בתנאי זה של תחילת שנת י"ג - האם ענינו משום התחלת הגדלות מצד השנים, או טעם הדבר משום דבלאו הכי מודים התוס' לטענת הרשב"א - שקודם שנה זו השערות לא הויין אלא שומא גמורה ואין בכוחם להוכיח אפילו 'התחלת הגדלות'. [ובדעת רש"י נראה שמסכים להתוס' ולהריטב"א דלא בעינן אלא התחלת הגדלות, דלשיטתו למעשה אין לו שום תנאי של גדלות. כי אע"פ ששערותיו שלימות, הרי ק"ל דלענין גדלות גמורה שערות קודם הגעת זמן הוו שומא בעלמא וד"ק.]

מאידך, לפי דרכו של הרשב"א (וכדרכו של ר"ח עצמו), ניתן לומר שהגדר הוא דחשבינן ליה **לענין זימון דהוא כבר גדול**. שהרי דעת הרשב"א (לעומת שאר הראשונים) הוא דבעינן תנאי אחד של גדלות ממש - דהיינו שהגיע ל"ג שנה ויום אחד. אלא דאיכא קולא מסוימת - שלאחר שהגיע לאותו גיל, לא בעינן שערות שלימות אלא די בידועות בלבד.²⁵¹

מחלוקת הראשונים בדברי רב נחמן

וכלפי המשך הגמ' ('ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו') נחלקו הראשונים בהבנת רב נחמן - בין ביחס לרבי יוחנן בין ביחס לברייטא. ונקדים את דברי התוס' (ד"ה ולית הלכתא וכו') וז"ל: "משמע דקאי נמי ארבי יוחנן. ולא נהירא שהרי אין דרך הגמרא שסותר דברי אמוראים והברייטא שהביא ראייה לדברי ר' יוחנן בלא שום טעם. וי"ל דקאי אקטן פורח כלומר קטן פורח מזמנין עליו, היינו דוקא היודע למי מברכין, ותרווייהו בעינן. ולפירושינו צ"ל דלא מייתי עובדא דאב"י ורבא לענין אזורי עלייהו אלא לפרש מהו קטן היודע למי מברכין, דמסתמא לא פורחים הוו, דאם כן מהו רבותייהו אם יודעים למי מברכין. ורבה נמי דעבד היינו להראות שיש בהם בינה והם קטנים, ולא מזמנין עלייהו. ואומר ר"ת אף על פי דלית הלכתא ככל הני שמעתתא מיהו הלכה כריב"ל דאמר קטן ממש עושין אותו סניף לעשרה, והכא דבעינן פורח ויודע, היינו דוקא בשלשה, ולית הלכתא ככל הני שמעתתא לא קאי אריב"ל. ודיקא נמי שהרי מפסיק הגמרא בינתיים באותו מעשה [דר' אליעזר] דלעולם ישכים אדם, ותניא כוותיה, אלא קאי אהני שמעתתא דבתר תניא כוותיה דישכים כגון תשעה וארון ושבת ושנים ותשעה נראין כעשרה ושנים מחדדים וקטן פורח. אע"ג דתנא ברייתא הכי לאתויי פורח, יעמידנה רב נחמן באינו יודע למי מברכין, והיינו נמי כריב"ל דאמר לעיל קטן אין מזמנין עליו פי' מוטל בעריסה עד שידע למי מברכין, אבל עושין אותו סניף לעשרה, פי' לברכת המזון" עכ"ל.

א. המהרש"א מבין שלפי הדעה הראשונה בתוס' - והוא דעת ר"י החסיד - רב נחמן חולק על רבי יוחנן וסובר דבעינן לא רק פורח אלא ג"כ יודע למי מברכין, ושזה באמת הפשט בברייטא. (וזהו גם דרכו של הרשב"א בדעת רב האי).

²⁵¹ עיי' לקמן חבורה כ"ו הערה 1.

ב. ר"ת לומד (לפי הבנת המהרש"א) שלפי רב נחמן סגי בחדא – או בפורח או בידוע למי מברכין. והיינו דמסכים לרבי יוחנן דדי בפורח לחוד, וסובר דהברייתא מיירי או בפורח ואינו יודע או בידוע ואינו פורח (עי' עוד ברא"ש סימן כ' ובתפארת שמואל ס"ק י"ג).

ג. הר"ף (דף ל"ה. בדפי הר"ף) פסק כשיטת רב נחמן דלא בעינן אלא יודע למי מברכין, ואפילו באינו פורח, והר"ף אינו מתייחס לברייתא בכלל.

התאמת שיטות אלו בדעת רב נחמן עם השיטות בהגדרת קטן פורח

י"ל דהדעה הראשונה בתוס' בדעת רב נחמן (דבעינן קטן ופורח) מתאימה לשיטת הרשב"א הנ"ל. שהרי כתבנו לעיל דלכאורה לשיטת הרשב"א בעינן גדר של גדול לענין זימון. א"כ מובן היטב דלא די בפורח לחוד אלא מקפידין שצריך ג"כ תנאי של ידיעה למי מברכין. ומבואר ברשב"א דזהו הפירוש ב'מדקדקין עליו' – דהיינו שבדוקים אותו לראות אם הוא גדול – ואם יודע למי מברך הוי 'גדול בדעותיו'. ובאמת הרשב"א עצמו אזיל כאן כשיטת ר"י החסיד. ולדרך זה, ניתן לומר ש'קטן וידוע' הוא בגדר תנאי המעכב, שאם אין לו דעת, אין לדונו כגדול אע"פ שיש לו שנים ושערות הללו. כלומר יסוד הגדלות (לענין זימון) בנוי על השנים והשערות (שאינן ידועות), אבל בודקין אותו (ע"י ידיעותיו) לראות האם ב' דברים אלו באמת יכולים להוכיח שהוא גדול (עכ"פ לענין זימון).²⁵²

מאידך, יש לומר דשיטת רב נחמן לפי ר"ת (כמבואר בתוס' והרא"ש דסגי בחדא – או פורח או יודע) מתאימה לשיטות הנ"ל (הריטב"א והתוס' ד"ה קטן פורח) שאין אנו מחפשים אלא התחלת הגדלות. ולכן שערות פורחות (לדעת הריטב"א) או שערות ידועות (לדעת התוס') מספיקות, וה"ה דדי בידוע ואינו פורח. ואע"פ שמבואר בהרשב"א (בשיטת רב האי) דקטן שידוע ואינו פורח הוי 'גדול בדעותיו' – מ"מ נראה מסברא שאין די בזה לחוד ליחשב כגדול²⁵³ – ואין כאן אלא תחילת הגדלות, כיון שמלבד זה אין לו שום סימני גדלות. כלומר שלפי ר"ת יש בדעת לחוד סיבה לאשווי להתחלת הגדלות.

שיטת הרמב"ן

ובשיטת הר"ף לדעת הרמב"ן (במלחמת ה' שם) צריך עיון – שהרמב"ן רצה להתאים את דברי הר"ף שפסק כרב נחמן לברייתא (שהר"ף עצמו השמיט) אבל כתב וז"ל: "וכן דחו בכלל זה דברי רבי יוחנן בקטן פורח ואף על פי שאמרו בגמרא תניא כוותיה יש לומר דקים להו בגמרא דלית הלכתא כי הא מתניתא" עכ"ל – כלומר דאמנם רבי יוחנן מסתייע מהברייתא אבל לא קי"ל כהברייתא ההיא. ולכאורה קשה למה לא הציע הרמב"ן את דרכו של ר"ת (להבנת המהרש"א) – שרב נחמן רק הוסיף ואמר או פורח או יודע וכו'. ואפשר לומר שהרמב"ן דייק מהא דהשמיט הר"ף את הברייתא שאינו פוסק כאותה ברייתא כלל.

אמנם הרמב"ן עצמו (לעומת הר"ף) כתב ליישב את רב נחמן עם הברייתא, ד'קטן פורח' בברייתא איירי אפילו בלא ידע "ומ"מ כגדול דמי – ובגדול לא בעינן יודע למי מברכין". ומשמעות דבריו שלעומת הברייתא, רב נחמן נתן שיעור של 'קטן היודע' דמיירי בקטן שאינו פורח.

ולכאורה היה משמע שגם הרמב"ן תירץ כמו ר"ת דאיכא מהלך דסגי באחד מהתנאים וכו"ל. אבל למתבונן, יש כאן חידוש גדול ברמב"ן, שלא מצאנו בשאר הראשונים. שהרי משמע מדבריו דקטן פורח הוי בגדר גדול לענין זימון, וכלשונו הנ"ל. ולכאורה צ"ל שלא שייך ביה תנאי של יודע, דבגדול ממש לא בעינן שידע למי מברך. משא"כ הדין של 'קטן היודע' הנאמר

²⁵² דהיינו אין לומר שהידיעה היא בכלל יסוד הגדלות עצמה. שהרי אין זה משמש אלא כבדיקה ('בודקין אותו'), משמע שאינו חלק של גוף הגדלות. ועוד, הרי לא מצאנו במקום אחר שידיעה גורמת לגדלות, משא"כ שערות ושנים.

²⁵³ ובפרט לפי מש"כ לעיל שאפילו לרשב"א עצמו אין הדעת בכלל עצם יסוד הגדלות אלא הוי בגדר תנאי המעכב.

בקטן – דהתם נתחדש בזימון שלפעמים גם קטן יכול לזמן – אם הוא יודע למי מברכים. ונמצא שאין כאן שתי אופנים שווים בזימון של קטן, אלא שקטן פורח מזמן מדין גדול, וקטן היודע מזמן מדין קטן.²⁵⁴

והדברים מוכרחים מהמשך דבריו שכתב לחלק בדין - שבקטן פורח נוכל לצרף שני קטנים לזימון, אבל בקטן היודע יש לצרף רק קטן אחד אבל לא שנים, וז"ל: "אי נמי לשני קטנים נצרכא שלא אמרו מזמנין עליו אלא בקטן אחד אבל שנים עד שיהא פורח, וכזה אמרו בירושלמי רבי סימון בשם ריב"ל לשני קטנים נצרכא שאם היה קטן עושין אותו ספק ספק עושין אותו ודאי" עכ"ל. והנה דייק כך מלשון הגמ' ומלשון הירושלמי שיש דין של קטן שעושים אותו 'סניף' (והיינו רק אחד לא שנים) ועוד יש קטן ש'עושין אותו ספק, וספק עושים אותו ודאי' – והכוונה דאז נידון כוודאי גדול.

והדברים גם מפורשים ברמב"ן בחידושים (ד"ה והא דאמרינן לית הלכתא וכו') שפירש שקטן פורח נלמד ע"פ הכלל של מופלא סמוך לאיש ודינו כגדול לענין ברכות, וז"ל: "ואם היה פורח הרי הוא כגדול ואין מדקדיק בשנים, דכיון שהוא מופלא סמוך לאיש עשאוהו כגדול לברכות" עכ"ל.

וא"כ לכאורה ניתן לדון שאע"פ שר"ת כתב גם כעין הרמב"ן שרב נחמן מחדש עוד אופן חוץ מקטן פורח, מ"מ ר"ת מבין שהכל דין אחד, ששניהם אופנים של התחלת גדלות. ולכן בשום מקום בתוס' (בדעת ר"ת) לא הוזכר נפק"מ בין שני אופנים הללו, דאינם אלא שני היכי תימצי להתחלת הגדלות. אבל נראה שלפי הרמב"ן יתכן דלית ליה כלל עיקר המושג שנתחדש כאן לפי התוס' (בשם הר"ח בד"ה קטן פורח ובשם ר"ת בד"ה ולית הלכתא).²⁵⁵ ולשיטתו א"כ בהכרח יש ב' גדרים שונים. דקטן פורח הוא גדול פשוט (לענין זימון) וזה נלמד מהכלל של מופלא סמוך לאיש. מצד שני קטן היודע הוא דין של קטן, ודי בזה כדי לצרפו לזימון ודו"ק.

סיכום השיטות

נמצאנו למדים דבשיטת רבי יוחנן, נחלקו הראשונים מה הם השנים והסימנים הנצרכים. ועוד הצענו שמצד אחד להריטב"א ולהתוס' לא בעינן אלא התחלת גדלות, משא"כ להרשב"א בעינן שיהא נחשב כגדול לענין זימון.

וראינו שגם בדעת רב נחמן נחלקו הראשונים מה היא שיטתו לגבי רבי יוחנן והברייתא. והצענו שגם זה תלוי בב' צדדים של החקירה הנ"ל. דהיינו לפי ר"ת (להבנת הרא"ש והתוס' ע"פ המהרש"א) לרב נחמן לא בעינן אלא התחלת גדלות. אבל לשיטת התוס' ר"י החסיד (והרשב"א) רב נחמן בעי גדול לענין זימון.

ובדעת הרמב"ן למדנו חלוקה חדשה - דקטן פורח הוי גדול ממש לענין זימון, ואילו קטן היודע הוי כקטן ומ"מ מצרפין אותו לזימון. ואיכא נפק"מ בין ב' הדינים דבקטן פורח אפשר לצרף שנים, משא"כ בקטן היודע דלא ניתן אלא לעשות 'סניף' אחד.

²⁵⁴ והרי לשיטת ר"י החסיד לא מצאנו אלא דרך א' להקל, והיינו שקטן נחשב כגדול לענין זימון – לפי רבי יוחנן לא בעי אלא פורח ושנים ולרב נחמן בעי נמי התנאי המעכב של ידיעה, ורק אז נחשב כגדול לענין זימון. ולפי ר"ת לא מצאנו להקל אלא ע"י דרך של התחלת הגדלות - ע"י פורח (רבי יוחנן) או ע"י יודע (רב נחמן). אבל לפי הרמב"ן יש ב' דרכים חלוקים להקל, ועוד שהרמב"ן חידש מושג חדש של 'קטן המזמן בתורת קטן' – וע"י עוד מש"כ לקמן.

²⁵⁵ הדגשנו בפנים שלפי הרמב"ן קטן יודע מזמן בתורת קטן ולא משום התחלת הגדלות, ומשום תרתי: א. אם הוא מזמן משום התחלת הגדלות, למה בקטן פורח לא נקט הרמב"ן שהוא גם מזמן משום התחלת הגדלות. והרי הרמב"ן כתב מפורש לא כן בקטן פורח, ואדרבה הרי הוא נקט שיש נפק"מ בין קטן פורח לקטן יודע. ומזה משמע דלרמב"ן לית ליה כלל מושג של התחלת הגדלות. ב. בחידושי, לשונו משמע שרק קטן פורח שייך לגדלות (עכ"פ לענין זימון), אבל אף אחד אחר לעולם לא שייך לגדלות.

קטן המוטל בעריסה – פירוש הרא"ש בשיטת רבי יהושע בן לוי

בחבורה כ"ד למדנו את שיטת רבי יוחנן בדף מ"ז: שקטן פורח מזמנין עליו וגם את שיטת רב נחמן בדף מ"ח. שקטן היודע למי מברכין מזמנין עליו. וראינו כמה מחלוקות בין הראשונים בהבנת השיטות והיחס ביניהן ע"ש.

שיטת רבי יהושע בן לוי

בריש הסוגיא (דף מ"ז:) מבואר עוד שיטה לגבי קטן בזימון: "אמר רבי יוסי קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו. והא תנן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם. הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי דאמר ריב"ל אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו, אבל עושין אותו סניף לעשרה. ואמר ריב"ל תשעה ועבד מצטרפין. מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. שחרר אין לא שחרר לא. תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד" ע"כ.

והנה בדברי ריב"ל מבואר כמה נקודות: א. קטן המוטל בעריסה מצטרף לזימון, וה"ה עבד. ב. איכא חילוק בין זימון שלשה לזימון עשרה. ורק בזימון עשרה אפשר לצרף קטן המוטל בעריסה (וה"ה עבד), אבל לא בזימון שלשה. ג. מקושיית הגמרא (ממעשה דעבדו דרבי אליעזר) מוכח דריב"ל (במימרא 'תשעה ועבד מצטרפין') התיר לצרף עבד לעשרה בין בזימון בין בתפילה - דאל"כ למה הקשתה הגמ' על דבריו ממעשה דעבדו של רבי אליעזר – הא התם איירי בתפילה ולא בזימון.

האם אפשר להתאים את שיטת ריב"ל לשיטת רב נחמן

הרא"ש (סימן כ') מביא את שיטת ר"ת שמפרש שכאשר אמר רב נחמן דלית הלכתא ככל הני שמעתתא לא קאי אהא דאמר ריב"ל לעיל. ואדרבה, רב נחמן סובר כריב"ל, וריב"ל סובר כרב נחמן. דהיינו מצד אחד ריב"ל מסכים לרב נחמן שבזימון ג' סגי בידוע למי מברכין, ובאמת כתב ר"ת שכן מדויק בדברי ריב"ל עצמו, שהוא אמר ש'קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו' [בג'] - משמע שאם רק יודע למי מברכין, מזמנין עליו. ומצד שני רב נחמן מצריך מעלה דידוע למי מברכין דוקא בזימון ג' אבל בזימון עשרה מודה לריב"ל שקטן המוטל בעריסה מצטרף להיות סניף לעשרה, ומעולם לא איירי רב נחמן בסניף לעשרה אלא בהצטרפות לזימון ג'. (וזוה לשון הרא"ש: "פר"ת ז"ל הא דקאמר לית הלכתא ככל הני שמעתתא קאי אהא דאמר רב יהודה תשעה נראין כעשרה מצטרפין ואהא דא"ר אמי שנים ושבת ואהא דשני תלמידים ואהא דאמר רב הונא תשעה וארון ואהא דקטן פורח. והך ברייתא דאין מדקדיקין בקטן מוקי לה רב נחמן בקטן פורח ואינו יודע למי מברכין, א"נ כשאין פורח אלא שידוע למי מברכים, אבל לא קאי אהא דריב"ל קטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף לעשרה אפילו אינו יודע למי מברכים ולמי מתפללין, דרב נחמן ס"ל כריב"ל בברכת המזון דאמר קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו, דמשמע הא אם יודע למי מברכין מזמנים עליו. ובתפלה נמי אפשר דלא פליג עליה דאפילו אינו יודע מצי סבר מצטרף לתפלה מדקאמר קטן היודע למי מברכים מזמנין עליו, ולא איירי בסניף לעשרה. אלמא סבר דאפי' אינו יודע עושין אותו סניף לעשרה, דכולה שמעתתא מוכחא דזימון חמור מסניף עשרה" עכ"ל).

ביאור שיטת ריב"ל בדעת ר"ת

הרא"ש מוסיף ביאור בדעת ר"ת למה לפי ריב"ל ניתן לעשות קטן המוטל בעריסה סניף לעשרה וז"ל: "ויראה דהיינו טעמא דאמרינן דאפילו מוטל בעריסה מצטרף, דכל בי עשרה שכינה שרויה, דמונקדשתי בתוך בני ישראל ילפינן דאומרים קדושה בעשרה ל"ש גדולים ל"ש קטנים קרינן ביה בתוך בני ישראל" עכ"ל.

ומייסד הרא"ש כאן דלא בעי אלא שיהא בר השראת השכינה כדי להצטרף לזימון י', ובזה ל"ש גדולים ל"ש קטנים, וממילא מובן מה שבהמשך דבריו מקשה הרא"ש - שלפי ביאורו למה (לפי ריב"ל) אי אפשר לצרף אפילו ב' קטנים המוטלים בעריסה לזימון י'. והרא"ש צריך לחדש ולתקן וז"ל: "ליכא ליקרא דשמיא לצרפ" עכ"ל. וצ"ע בביאור דבריו, ואולי הפירוש בזה שאין זה כבוד לשכינה להיות שורה על ידי יותר מקטן א'.

עכ"פ בעצם דברי ר"ת שבזימון י' די להצטרף ע"י מי שהוא ראוי להשראת השכינה אבל בג' אינו מספיק, נראה הביאור דלעולם לחדש זימון בעינן שלשה שהם בני זימון, אבל כדי להוסיף שם' בתוך הזימון לא בעינן אלא שיהא 'קהל' של עשרה

-ובזה מועיל קטן (אפילו מוטל בעריסה). וביתר עומק, אין זימון של י' דין אחר וחפצא אחרת של זימון, ואין כאן חבורה חדשה של זימון. אלא הוא אותו זימון של ג', אלא כאשר יש בזימון ההוא עשרה, אז אפשר להוסיף בו הזכרת 'שם' כיון שיש 'קהל של ונקדשתי'.

קשה מהמשך דברי הרא"ש

בהמשך דבריו הרא"ש מביא את שיטת ה"ר יוסף ז"ל שחולק על ר"ת וסובר דלא ק"ל כריב"ל. לפי הבנת רב יוסף ז"ל, ריב"ל אזיל בשיטת רב אשי דפליג על מר זוטרא בדף מ"ה: וז"ל: "וה"ר יוסף ז"ל כתב דמסתברא דרבי יהושע בן לוי סבר כרב אשי דפליג על מר זוטרא לעיל בריש פירקין (דף מ"ה:): גבי קורין לו ומזמנין עליו דמיקל טפי בעשרה מבזימון שלשה. והתם פסקינן כמר זוטרא דמחמיר בעשרה, הלכך אין הלכה כרבי יהושע בן לוי עכ"ל.

[בדף מ"ה: איתא: "גופא אמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו. אמר אביי והוא דקרו ליה ועני. אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דנייתי. מתקיף לה רב אשי אדרבה איפכא מסתברא תשעה נראין כעשרה שנים אין נראין כשלשה. והלכתא כמר זוטרא מ"ט כיון דבעי לאדכורי שם שמם בציר מעשרה לאו אורח ארעא עכ"ל].

והנה ה"ר יוסף ז"ל מפרש בדעת רב אשי שהקילו **בגדרי זימון של י'** יותר מזימון של ג'. ולכן התם לא בעינן שיעמוד ממש במעמד אחד עם התשעה אלא די בקרו ליה ועני. וכמ"כ הכא מקילין דלא בעינן מי שיודע למי מברכין, אלא די בקטן המוטל בעריסה לצירוף י' של זימון.²⁵⁶ ומסיק ה"ר יוסף ז"ל דק"ל התם כמר זוטרא 'דמחמיר בעשרה הלכך אין הלכה כריב"ל'.

אבל למתבונן קשה מאוד להבין דברי הרא"ש. שהרי לעיל מיניה הביא הרא"ש הסבר בשיטת ר"ת שבזימון עשרה בעינן 'השראת שכינה' כדי לקיים ונקדשתי. נמצא שלפי ר"ת עיקר שיטת ריב"ל בנויה על חידוש **בגדרי ונקדשתי** וא"כ מה השייכות בין זה לדברי ה"ר יוסף ז"ל שבונה יסודו משום שנאמר בזימון י' קולא **בגדרי זימון**. כלומר ר"ת דן מצד הלכות 'ונקדשתי' אבל הראיה של רב יוסף כנגדו הוא בסדר של זימון. ולכאורה אין שום קשר בין הנושאים.

ועוד יש להעיר שהבית יוסף (סימן קצ"ט ד"ה ומ"ש רבינו בשם ה"ר פרץ) מביא את שיטת רבינו פרץ שבקטן פורח רבי יוחנן לא התיר אלא בזימון י', אבל בזימון ג' קטן פורח לא מצטרף. וחיפש הבית יוסף מקור לשיטה זו, והביא את דברי הירושלמי "[דבזימון] עשרה דוחקין עצמן לעשות סניף כדי להוסיף בשבחו של מקום, אבל לשלשה לא איכפת לך". ויש לשאול – למה הבית יוסף לא הביא את הסבר הרא"ש בשיטת ר"ת דבעשרה לא בעינן אלא מעלת ונקדשתי (ולזה די בקטן פורח) משא"כ בזימון ג' שצריך לחדש את עיקר צירוף הזימון ולהחיל חיוב לזמן.

ובנוסף לזה, נראה שיש סתירה מיניה וביה בדברי הרא"ש (בדעת ר"ת). שהרי לפני שביאר בשיטת ר"ת (ונקדשתי וכו'), כתב שלפי ר"ת רב נחמן יסכים לריב"ל וז"ל: "דכולה שמעתתא מוכחא דזימון [ג'] **חמור** מסניף עשרה" עכ"ל. ושוב קשה – למה הרא"ש תפס לשון של 'חומרא' כיון שהוא עצמו יפרש אח"כ שאין שיטת ריב"ל בנויה על קולת זימון י' לעומת זימון ג' – אלא בנויה על תנאים לקיים את הדין של ונקדשתי.

ישוב דברי הרא"ש

לעיל הצענו את גדר הדברים בהסברת הרא"ש בדעת ר"ת – דיש חפצא של זימון בג' הראשונים וזימון עשרה אינו אלא תוספת מעלה של דבר שבקדושה ע"י השראת השכינה, אבל אין שום תוספת בחפצא של הזימון. ולכן לא בעינן אלא שהקטן יהיה ראוי להשראת השכינה ותו לא. אולם אפשר להגדיר את הדין של ריב"ל באופן אחר:

²⁵⁶ לפי זה פשוט דאין לצרף ב' קטנים להשלים לעשרה כיון דאזלא ליה המעלה של 'תשעה נראין כעשרה' שהיא הסיבה שמאפשרת להקל בעשירי – וזה דלא כהרא"ש (בשיטת ר"ת) שכן מקשה את זה, וכנ"ל.

אמנם נכון הדבר שעיקר הענין בעשרה הוא שיש כאן היכי תימצא להוסיף שם לזימון – וזה רק משום שיש כאן קהל דונקדשתי, וזה מאפשר להפוך את הזימון מזימון סתם לזימון שיש בו דבר שבקדושה. וכ"ז הוא כמו שביארנו לעיל. אלא נראה לומר דלא די בזה שיהיו עשרה אנשים נוכחים **במעמד הזימון**. כי "ל דזה עדיין לא מאפשר את עצם הזימון להפוך לזימון שיש בו דבר שבקדושה. אלא בעינן שעשרה אנשים יהיו **'בתוך הזימון'**. כלומר כאשר יש חפצא של זימון י', אז יש בזימון אפשרות לכלול דבר שבקדושה, מכיון שהוא זימון של קהל. והיינו נתחדש שהוא גדר של **'זימון של קהל שיש בו דבר שבקדושה'**, ולא רק היכי תמצא להזכרת שם ה'. ולכן בעינן עשרה שהם **בני זימון** כדי שיהא **זימון של קהל**.

וא"כ נמצא בדעת ריב"ל שיש ב' **שאלות** שצריכים לשאול כדי לצרף קטן המוטל בעריסה לזימון י': א. מי יכול להיות חלק של חבורת הזימון – דהיינו האם קטן המוטל בעריסה יכול להיות 'בר זימון' להיות א' מאותה קבוצת י'. ב. האם אותה חבורת י' יכולה להחשב 'קהל' לענין דבר שבקדושה – וזה תלוי האם קהל המורכב מכזה קטן דין קהל עליו לענין דבר שבקדושה (השראת השכינה).

אם כנים הדברים הללו, מובנים היטב כל דברי הרא"ש. דבתחילת דבריו כתב דזימון [ג'] **חמור** מצירוף עשרה כי התם איירי בשאלה הראשונה - האם ניתן לומר דכזה קטן הוי בר זימון או לא. וזה ענין של קולא וחומרא – מה היא הדרגא הנצרכת כדי להיות חלק של חבורת ג' וחבורת י'. ובנקודה זו ג"כ דן הבית יוסף ולכן לא הביא מקור לשיטת רבינו פרץ מדברי הרא"ש (כלפי ונקדשתי). שהרי הב"י היה צריך למצוא מקור דאפשר להקל בזימון י' בהגדרת מי הוא בר זימון. ומצא כן בדברי הירושלמי – 'דוחקין עצמן' וכו'. והטעם להקל - ביאר הב"י - הוא דכיון דהנפק"מ בצירופו של הקטן הוא רק לענין ליצור זימון של קהל – אשר ענינו המיוחד הוא לענין לכלול את השם בזימון, הרי זה גופא סיבה לדחוק את עצמינו להקל בצירופו.

ומאידך סברת הרא"ש בדעת ר"ת היא בנושא השני – דהיינו דאפילו אם קטן המוטל בעריסה הוי בר זימון, מ"מ צריך לדעת אם הוא יכול להועיל לשוויי קהל של ונקדשתי. ועל זה מביא הרא"ש (בדעת ר"ת) הכרעה שקטן המוטל בעריסה מצטרף לזימון י' – כי לדין ונקדשתי ל"ש גדולים ל"ש קטנים - כל אחד יכול להיות סיבה להשראת השכינה.

[ובודאי שני ענינים הללו כרוכים זה בזה – שכל מה שהוא יכול להצטרף לאשוויי זימון של קהל הוא רק אם יש לו המעלה של 'קהל' ל'ונקדשתי'.]

ונקודת המחלוקת בין ה"ר יוסף ז"ל לר"ת לא היתה אלא בנושא הראשון דמי הוא 'בר זימון', שאפילו אם קטן כזה יכול להיות בר השראת השכינה, מאן יאמר דהוא יכול להיות 'בר זימון', וטען ה"ר יוסף ז"ל שהרי לא מצאנו מקור להקל בזימון י' אלא בדעת רב אשי (ומשום נראין²⁵⁷) והרי לא קי"ל כוותיה אלא כמר זוטרא. וצ"ל שר"ת יתרץ את ראית רב יוסף ויאמר שלעולם בעינן הזימון גופא איכא ב' נושאים: **א. צורת החיבור** – דהיינו איזו מדריגת חיבור בעינן לענין עשרה, לעומת ג'. וזהו הנושא בדף מ"ה. שניתן להתחבר ע"י 'קרי ליה ועני' – ובזה אה"נ, נפסק הלכה כמר זוטרא שאין להקל אלא בזימון ג'.

²⁵⁷ דלכאורה נראין שייך אפילו בקטן המוטל בעריסה ולא רק בגדול - דאל"כ אפילו אם היינו נוקטים כרב אשי, מ"מ לא היה לנו מקור מהתם להקל בכה"ג בקטן המוטל בעריסה. אולם לכאורה יש להעיר על זה דמהיכתי תיתי לומר דגם בקטן המוטל בעריסה נוכל לומר נראין – דמי יאמר דט' גדולים וקטן אחד נראין כ' גדולים. ואולי אה"נ, ואפשר לחדש וללמוד דעת הר"ר יוסף ז"ל בדרך 'אם תימצא לומר', דהיינו: הרי לא מצאנו מקור להקל בזימון י' אלא לפי רב אשי התם, וא"כ סובר הר"ר יוסף ז"ל שיש לדחות שיטת ר"ת בתרתי: א. התם כל נדון הגמ' להקל בזימון י' הוא משום נראין והכאן בדין ריב"ל בעינן קולא אחרת (בעשרה) שהרי לא שייך נראין, ומהיכתי תיתי דאיכא סיבה נוספת להקל חוץ מנראין (דמצאנו התם בהדיא). ב. אפילו אם תימצא לומר ששקולה הסיבה להקל בקטן המוטל בעריסה לסיבה להקל בנראין ואפשר ללמוד א' מהשני (או אפילו דלעולם 'טעינו' וגם בקטן המוטל בעריסה שייך נראין), מ"מ סו"ס קי"ל כמר זוטרא ודר"ק.

ב. לאיזה ענין בעינן שיתחבר. ועל זה בא ר"ת לומר שבזימון י' בעינן החיבור ל'ונקדשתי' של הזימון, וממילא לא בעינן יותר מאשר מי שראוי להשראת השכינה. ומחלוקת רב אשי ומר זוטרא לא נוגעת לזה (אלא לענין צורת החיבור).²⁵⁸

עוד חידוש הנמצא בשיטת ריב"ל

עד עכשיו, דיברנו על ב' חידושים בשיטת ריב"ל שקטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף לעשרה: א. אותו קטן יכול להיות 'בר זימון' בזימון י'. ב. שכינה שורה עליו. ויש להוסיף עוד חידוש דלכאורה יוצא מדבריו בהלכות מעשה הזימון - דהיינו שאפשר לעשות זימון י' אע"פ שאותו קטן אינו עונה ולא כלום.

והנה לאחר שחילקנו את שיטת ריב"ל לחידושים נפרדים, אפשר לראות נפק"מ היוצאת מזה במקום אחר. דהנה בסימן נ"ה סעיף ו' בהלכות קדיש, השו"ע פסק שמי שישן בקדיש מ"מ מצטרף להשלים למנין י'. והמג"א (שם ס"ק ח') כתב דפסק זה מקורו מהמהרי"ל, ועיקר ראיית המהרי"ל הוא מדינו של ריב"ל. וממשיך המג"א שאע"פ שלא קי"ל כריב"ל לגבי קטן המוטל בעריסה, אין זה משום שאין הקטן יכול לענות, אלא משום שאין השכינה שורה אלא על גדולים. ובאדם גדול שישן, הרי השכינה שורה עליו, וא"כ לית לן בה ויכול להצטרף. הא קמן דמצד אחד קיבל המהרי"ל את החידוש השלישי של ריב"ל דלא בעי לענות כדי להיות חלק של המנין, אבל מאידך לא קיבל את החידוש השני ששכינה שורה על קטן ודו"ק.

²⁵⁸ ועל פי זה, יש לבאר גם את נקודת המחלוקת בין הבית יוסף וה"ר יוסף ז"ל כלפי מהיכן להביא מקור לשאלה הראשונה – דהיינו מי הוא 'בר זימון' בזימון ג' ובזימון י'. הבית יוסף מצא את זה בירושלמי וה"ר יוסף הביא מקורו מהסוגיא לעיל בבבלי. ובאמת יש להקשות על הבית יוסף למה סברת הירושלמי לא מוזכרת בסוגית הבבלי. דהיינו למה היה לרב אשי להתיר המהלך של קרו ליה ועני משום נראין משא"כ בג' – תיפוק ליה משום סברת הירושלמי דנדחוק וכו'. ועוד למה לא הביא הבבלי את סברת הירושלמי כדי לחלוק על דינו דמר זוטרא.

ויש לתרץ בדעת הב"י (כנ"ל בפנים) ולחלק בין הסוגיות. הסוגיא בריש הפרק איירי בכיצד עושין את מעשה הזימון, משא"כ סוגיא דהכא איירי לאיזה ענין בעינן שיתחבר. ויתכן דסברת הירושלמי אינה שייכת אלא לנידון דידן אבל לענין מעשה הזימון ל"א נדחוק וכו' ודו"ק.

שיטות הראשונים בדעת רב נחמן כלפי קטן בזימון וקטן בתפילה

שיטת ר"ת לעומת שיטת הרמב"ם

בחבורה כ"ה ראינו את שיטת ר"ת שיש לחלק בדעת רב נחמן בין זימון ג' לזימון י', שבזימון ג' מקילין רק בקטן היודע למי מברכין אבל בזימון י' רב נחמן מודה לריב"ל דדי בקטן המוטל בעריסה ע"ש. אולם הפשט הפשוט הוא שרב נחמן מייירי בין בזימון ג' בין בזימון י'. וכן פסק הרמב"ם (הל' ברכות פ"ה הל"ז) וז"ל: "קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו אע"פ שהוא כבן שבע או כבן שמונה, ומצטרף בין למנין שלשה בין למנין עשרה לזמן עליו" עכ"ל.

מחלוקת הראשונים האם יש להקל בקטן גם בתפילה

השו"ע (סימן נ"ה סעיף ד') מביא מחלוקת ראשונים האם הפסק של רב נחמן שייך ג"כ להלכות תפילה. והנה כבר ראינו בחבורה כ"ה שלפי ר"ת (מובא בתוס' וברא"ש) מה שנפסק בזימון נפסק ג"כ בתפילה וז"ל (הובא ברא"ש סימן כ'): "לא קאי [ר"נ] אהא דריב"ל קטן המוטל בעריסה עושין אותו סניף לעשרה אפילו אינו יודע למי מברכים ולמי מתפללין, דרב נחמן ס"ל כריב"ל בברכת המזון דאמר קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו דמשמע הא אם יודע למי מברכין מזמנים עליו, ובתפילה נמי אפשר דלא פליג עליה דאפילו אינו יודע מצי סבר מצטרף לתפילה" עכ"ל. וכך היא ג"כ שיטת בעל המאור. וגם ברמב"ן במלחמות מדויק כן. מאידך, הרמב"ם והרשב"א סוברים שבתפילה לעולם א"א להקל בקטן. לדוגמא, הרמב"ם כתב (הל' תפילה פ"ח הל"ד) וז"ל: "ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין" עכ"ל.

ויש להקשות ב' קושיות על אותם ראשונים שמחלקים (בדעת רב נחמן) בין זימון לתפילה: א. מה הסברא לחלק, למה זימון יותר קל ולמה תפילה יותר חמורה לענין הצטרפות הקטן למנין עשרה. ב. למדנו בחבורה כ"ה שיש לר"ת הוכחה מגמ' מפורשת (לגבי עבד) שאין לחלק בין זימון י' לתפילה, דאיתא שם: "ואמר ריב"ל תשעה ועבד מצטרפין. מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. שחרר אין לא שחרר לא. תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד" ע"כ. הא מקושת הגמרא (מעשה דעבדו דרבי אליעזר) על ריב"ל, מוכח לכאורה שאינו מחלק בין זימון לתפילה - דאל"כ איך שייך להקשות עליו מההיא עובדא. א"כ ברור לפי סוגית הגמ' שאם אפשר להקל בזימון, באותה מידה אפשר להקל בתפילה. ולכאורה הדבר פלא איך נעלם מעיני אותם הראשונים ז"ל גמ' זו.

שיטת הרשב"א

הבית יוסף (סימן נ"ה סעיף ד' ד"ה וכתב הרא"ש) מביא תשובת הרשב"א שדעתו נוטה שאין קטן מצטרף לתפילה עד שיהא גדול ממש (משא"כ בזימון). והמעייין בתשובה עצמה (סימן רל"ט) יראה שהרשב"א נותן טעם לדבריו, דכדי לעשות דבר שבקדושה בעינן 'תוך בני ישראל' דומיא דבני יעקב, והם היו כולם גדולים ממש. ולכן א"א להקל בתפילה לצרף קטן, שאינו יכול להיות חלק של ה'עדה'. וכוונתו היא שרק בהלכות זימון מצינו שהקילו להחשיב קטן לבר זימון אע"פ שאינו גדול ממש, אבל בתפילה בעינן עשרה משום דבר שבקדושה ולכן לזה בעינן גדול ממש.²⁵⁹

אבל לפי זה קשה, איך אפשר להבין בדעת הרשב"א שניתן לעשות זימון י' עם קטן (אפילו פורח ויודע) – דהא לכאורה גם זימון י' הוי דבר שבקדושה ובעינן גדול ממש דומיא דבני יעקב ומ"ש מתפילה,²⁶⁰ ומה מהני הא דנחשב ל'בר זימון' אם הוא פורח ויודע – הרי ס"ס א"א לכלול אותו בתוך מנין עשרה לדבר שבקדושה.

²⁵⁹ הרשב"א (עי' חבורה כ"ד) הבין שרב נחמן לא הקיל אלא בקטן שכבר הגיע ל"ג שנים ויום א' ויודע למי מברכין אלא דעדיין אין לו שערות ידועות שאינן גדולות כדי לכופ ראשן לעיקרן והגדר הוא דאותו קטן נחשב לגדול לענין זימון ע"ש.

²⁶⁰ וכמו שלמדנו בדעת הרא"ש בחבורה כ"ה ע"ש.

ולא מצאנו ברשב"א עצמו התייחסות לקושיא זו. אולם נראה שאפשר לתרץ באופן זה: המאירי (דף מ"ז: ד"ה המשנה השלישית) מביא ב' דעות האם נשים יכולות לעשות זימון י' לעצמן ולברך בשם. הדעה הראשונה סוברת שאין יכולות, שאין דבר שבקדושה מסור לנשים. אולם המאירי מביא חולקים על זה. והדבר צריך ביאור במה הם חולקים. ועוד יש להעיר שאפילו כאשר המאירי מכריע להחמיר שנשים אין מזמנות בהזכרת השם, לא כתב דזה משום שהופקעו מדבר שבקדושה, אלא משום שבפסוק (תהילים ס"ח כ"ז) כתוב 'במקהלות ברכו א-לקים' ונשים לא איקרו קהל – כלומר שהמאירי מצא טעם במסוים לענין זימון. ולמה השמיט המאירי את הטעם המפורש של הדעה הראשונה, דדבר שבקדושה לא מסור לנשים. הלא דבר הוא.

ועוד, המעשה רוקח (על הרמב"ם) מקשה קושיא על סוגית הגמ' מגילה דף כ"ג: שם מבואר במשנה: "אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין נושאים את כפיהם ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא ואין עושין מעמד ומושב ואין אומרים ברכת אבליים ותנחומי אבליים וברכת חתנים ואין מזמנים בשם פחות מעשרה" ע"כ. ובגמ' שם איתא: "מה"מ [שואין פורסין על שמע פחות מעשרה]. אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן דאמר קרא (ויקרא כ"ב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה" ע"כ. ועוד איתא שם: "ואין מזמנים על המזון בשם פחות מעשרה וכו'. כיון דבעי למימר נבדך לאלקינו, בציר מעשרה לאו אורח ארעא" ע"כ.

וקשה למה בדין אין מזמנים בשם פחות מ' הניחה הגמ' את הטעם המובא לעיל בהסבר דין פורסין על שמע (כל דבר שבקדושה וכו'), וטרח להוציא טעם חדש דלאו אורח ארעא. אלא מכאן מוכיח המעשה רוקח שאין זימון עשרה נחשב לדבר שבקדושה. וא"כ מובן שפיר הצד השני של חקירת המאירי (לעיל), ומובן ג"כ למה לא הכריע המאירי שנשים אין מזמנות בשם משום שדבר שבקדושה לא מסור לנשים, אלא משום טעם חדש.

ויתכן שזהו הפשט בשיטת הרשב"א. שבזימון י' לא בעינן אלא שקטן יהא בר זימון – ולזה סגי בפורח ויודע לפי רב נחמן. לא כן בתפילה – דהוי דבר שבקדושה – דהתם לא סגי בהכי, אלא בעינן גדול ממש. ונראה לומר ביאור בזה שכיון שלפי הרשב"א דינו (של קטן פורח) כגדול לענין זימון (כמש"כ בחבורה כ"ד), א"כ י"ל ע"פ מה שביארנו בחבורה כ"ה, שענין זימון ב' הוא 'זימון של קהל' – וזה דין מדיני זימון, שכאשר יש 'חבורה של קהל', יכולים לזמן זימון של קהל, דהיינו ב'. וא"כ ניתן לחשוב, שאע"ג שלענין תפילה אינו כגדול, אבל לענין זימון הוי כגדול, ויכול ליחשב חבורה של קהל ולזמן ב', שיש כאן י' גדולים של זימון, ויש כאן זימון של קהל.

עד כאן מצאנו ישוב לחילוק בדעת רב נחמן בין זימון לתפילה מצד הסברא. אבל עדיין קשה לן מדברי הגמ' בריש הסוגיא דהשוותה את ב' ההלכות להדדי. ויש לתרץ ע"י חידוש בפשט הגמ'. דמעולם לא עלה על דעת הגמרא דקטן יכול להיות חלק של תפילה י', שהרי אינו דומה לבני יעקב (וכפי שביאר התשובות הרשב"א). ואך ורק לגבי עבד השוותה הגמ' בין דיני זימון לדיני תפילה. והיינו דלענין דבר שבקדושה פשיטא דעבד מצטרף משום דגדול הוא, אלא שדנה הגמ' מצד אי הוי 'בר תפילה', ובזה השוותה הגמ' דכמו דמהני לענין זימון (כדאיתא בפירוש אליבא דריב"ל), מהני גם לענין תפילה. ועל זה הקשתה הגמרא דא"כ למה רבי אליעזר שחרר את עבדו ודר"ק.²⁶¹

שיטת הרמב"ם לפי המאירי

המאירי (על דף מ"ח.) מביא שיטת הרמב"ם דמחלק בדעת רב נחמן בין זימון לתפילה. וכתב וז"ל: "ויש חולקין לומר שאין שום קטן נעשה סניף לתפילה, ואעפ"י שתפלה דרבנן וברכת המזון דאורייתא תפלה צריכה לכונה, אבל בברכה נעשה סניף עכ"ל.

לפום ריהטא, אין שום רמז במאירי למהלך של הרשב"א שקטן לא יכול להיות כלול בדבר שבקדושה כיון שאינו גדול ובעינן דומיא דבני יעקב. וא"כ מסתברא להניח שלפי המאירי (בדעת הרמב"ם) קטן יכול להיות חלק מה'עדה' הנצרך למנין עשרה (וכדרך שראינו בחבורה כ"ה בדעת ר"ת). ולכן צריך לפרש את סברת רב נחמן לדעת המאירי באופן אחר:

²⁶¹ ע' הערה בסוף החבורה על מה שפסק הרמב"ם כלפי 'בני חורין'.

הנה בסוף חבורה כ"ה כתבנו שיש כמה חידושים בשיטת ריב"ל. אחד החידושים היה שקטן המוטל בעריסה הוא 'בר זימון' – היינו שייכול להיות חלק של קבוצת זימון י.²⁶² ולמתבונן זה חידוש גדול מאוד – שהרי קטן לאו בר חיובא ועוד קטן לאו בר דעה. ויש לומר שרב נחמן באמת חולק על זה וסובר דכדי להיות 'בר זימון', צריך להיות 'ראוי לכך' – דהיינו שאין קטן יכול ליחשב 'בר זימון' (בין לזימון ג' בין לזימון י') אא"כ הוא מבין את עיקר ענינו של זימון – למי מברכין, ובזה הוא שייך למעשה הזימון – ואע"ג דאינו בר חיובא, אין זה מעכב, אבל שפיר בעינן שיהא לכה"פ שייך למעשה זימון.

וא"כ מובן היטב למה רב נחמן מחמיר יותר בהלכות תפילה. דהא כדי להיות כלול במנין עשרה לתפילה, צריך להיות 'בר תפילה'. ויסודו של רב נחמן הוא שא"א להיות 'בר הכי' לאיזה ענין אלא ע"י שיהא 'ראוי לאותו הענין'. ובתפילה, לא די בידוע למי מברכין (כמו בזימון) אלא צריך להיות ראוי **לכוונה**, דזהו עיקר ענינה של תפילה. ולעולם לזה בעינן גדול ממש וא"א להקל בקטן.

זהו הסבר המאירי למה מסבירא רב נחמן מחלק בין זימון לתפילה. ומצד מה שהקשנו מסוגית הגמ' לעיל דהשוותה הגמ' בדעת ריב"ל את הלכות זימון להלכות תפילה, יש ליישב את מהלך המאירי בא' מב' אופנים:

א. כדרך שכתבנו לעיל לפי הרשב"א – לעולם ריב"ל ג"כ לא התיר קטן בתפילה, שהרי לא יכול לכוון, ואינו בר תפילה. מיהו מצאנו דעבד הוי ג"כ בר זימון י', והרי בעבד בתפילה ליכא חסרון כוונה, וא"כ הוא בר תפילה (וראוי לקדושה) ויכול להצטרף למנין. ולכן מקשה הגמ' ממעשה שר"א שחרר את עבדו וכו'.

ב. אר"ד אפשר ליישב באופן אחר. אפילו אם נאמר דריב"ל כן התיר לקטן להתפלל בתור עשירי במנין עשרה, הוא משום שריב"ל אינו מצריך 'ראוי לאותו דבר' כדי להשלים עשרה לאותו דבר – שהרי לדבריו אפילו קטן המוטל בעריסה מצטרף לזימון, וא"כ אין מקום לחלק בין זימון לתפילה. לעומת זה, רב נחמן דורש 'ראוי לאותו דבר' וא"כ שפיר יש לחלק בין קטן לענין זימון לבין קטן לענין תפילה ולק"מ.

שיטת הרמב"ם לפי תלמידי רבינו יונה

בדף ל"ה: בדפי הר"ף, כתבו תרב"י וז"ל: "ודוקא לענין ברהמ"ז עושין אותן [קטן היודע וכו'] סניפין מפני שכל אחד בפני עצמו יכול לפטור עצמו מחיוב ברכת המזון, אבל לקדיש ולקדושה ולברכו שכל אחד ואחד לא היה יכול לפטור עצמו מחיוב בשום ענין צריך שיהיו כולם בני מצוה, וכן כתבו מקצת גאונים ז"ל עכ"ל.

וצריך תלמוד מה כוונת תרב"י כאן, דהא רב נחמן מייירי כאן בחיוב זימון ותרב"י דברו על חובת **ברכת המזון**. ותו מה אכפת לן שאם אכלו ביחידות כל אחד היה יכול לפטור את עצמו מחיוב ברהמ"ז – הלא כעת כבר חל עליהם חיוב לברך ביחד וא"כ מ"ש חובת זימון מחובת תפילה.

המג"א (סימן קצ"ט ס"ק ז') בא לפרש את דברי תרב"י וכתב בתו"ד וז"ל: "בתפילה אין מצטרף כיון דלא מצי פטר נפשיה מיניה משא"כ ברהמ"ז דאי בעי לא אכיל" עכ"ל. לפי המג"א לא קשה הא דתרב"י דיברו על חיוב ברהמ"ז ולא על חיוב זימון. דכיון דאם לא היה רוצה לאכול, לא היה מחויב בברהמ"ז. ואם לא היה מחויב בברהמ"ז, גם לא היה מחויב בזימון. לכן תרב"י דברו על יסוד הדברים. מ"מ דברי המג"א נראים קשים להבנה. וכמו שכתבנו לעיל – דהא לאחר שכבר אכל, החיוב נמצא לפנינו, ומה בכך שלא היה מחויב להגיע לאותו חיוב – הרי סר"ס לעת עתה החיוב רמיא עליו – וא"כ למה יש לחלק בין תפילה לזימון וברהמ"ז.²⁶³

²⁶² ושם ראינו ביאור הבית יוסף בזה על סמך דברי הירושלמי ע"ש.

²⁶³ המחצית השקל מסביר שכוונת המג"א היא שחיוב תפילה יותר גדול כי לא יכול לפטור נפשיה מינה וכו'. ולכן בעינן דוקא גדול לצירוף.

ונראה לומר דלולי דברי המג"א, אולי היה שייך להבין את דברי תרבי"י באופן אחר. דזה מבואר להדיא בתרבי"י דזימון הוא תוספת לברכת המזון. והיינו ברהמ"ז היא העיקר וזימון הוא דבר נוסף.²⁶⁴ וכאן נתחדש בדבר שהוא טפל או תוספת, כמו זימון, אפשר להקל ולצרף את מי שאינו מחויב בדבר. והיינו שכלל הדברים הוא שהכל תלוי לענין מה בענין הצירוף – אם בענין הצירוף לעיקר הדבר, או אם מטרת הצירוף הוא רק להוסיף פרט על דבר. ולכן בזימון אפשר לצרף קטן היודע וכו' שאין זימון אלא תוספת. אולם בתפילה א"א לומר כן, דהא כל עיקר אמירת קדיש וקדושה לא נתחדש אלא בעשרה וזה שפיר נידון כדבר בפ"ע, וא"כ אינו פרט אלא עיקר לעצמו. ולכן א"א להקל ולצרף כזה 'בר תפילה' ולעולם בעינין שיהא גדול ממש.²⁶⁵

[לפי חשבון שיטות הראשונים, מובן למה הרשב"א לא למד כהמאירי וכתרבי"י. שהרי לפי הרמב"ם (דבשיטתו קאי המאירי ותרבי"י) מדובר בקטן בן ז' או ח', שהחסרון בו משום שאינו יכול לכוון (המאירי) או דבתפילה א"א לצרף מי שאינו מחויב, משא"כ בזימון (תרבי"י). אולם לפי הרשב"א (עין חבורה כ"ד) רב נחמן מירי בקטן בן י"ג אלא דאין לו שערות ידועות. ומסתבר מאוד דכזה קטן יכול לכוון בתפילה. ועוד (כלפי סברת תר"י), שהרשב"א כתב עליו דכגדול מחשבינן ליה לענין זימון – ואפשר לומר דא"כ בעצם הוא מחויב בזימון – כלומר דאמנם יש קולא בזימון, אלא דהקולא הוא דבזה גופא נחשב למחויב אע"ג דמעיקרה דדינא לא היה צריך להיות מחויב. וא"כ לדברי הרשב"א אין מקור ד'מקילין' בזימון לצרף מי שאינו מחויב בגלל שזימון הוא תוספת לברהמ"ז או טפל לו – שהרי כזה קטן כבר מחויב ועומד. והיה יכול להיות שגם לענין תפילה נדון כן. ממילא הוצרך הרשב"א למצוא טעם חדש בדעת רב נחמן למה קטן לא יכול להצטרף לתפילת י' – וזהו שכתב דאינו דומה לבני יעקב דהיו גדולים ממש ודו"ק].

קושיא על תלמידי רבינו יונה מהסוגיא לעיל

עד כאן באנו ליישב לפי תרבי"י איך ניתן לחלק בסברא בדעת רב נחמן בין תפילה לזימון. אולם עדיין צריך לדעת האם דבריו יתאימו לסוגית הגמ' לעיל בדעת ריב"ל.

ולפני שנחקור בזה, יש להזכיר מש"כ לעיל שעיקר החידוש בסוגיא הוא דאפשר להקל ולצרף מי שאינו מחויב בדבר. ומבואר דבין לרב נחמן ובין לריב"ל ניתן להקל בקטן לענין זימון, ובדעת ריב"ל מבואר בהדיא דגם בהלכות תפילה ניתן להקל ולצרף את מי שאינו מחויב בדבר, דהיינו עבד.

והנה דנו הראשונים (הרשב"א והמאירי) מהם התנאים הנצרכים כדי להיות 'שייך' לאותה המצוה. דכדי להשתמש בקולא של הסוגיא, בעינן שייכות מסוימת לאותה המצוה והיינו: א. לפי הרשב"א, רב נחמן וריב"ל נחלקו איזה קטן נחשב בר זימון – שלפי רב נחמן צריך קטן היודע למי מברכין אבל לריב"ל די בקטן המוטל בעריסה. אולם בתפילה אין היכי תימצי להקל בקטן, משום דלדבר שבקדושה צריך גדול, דומיא דבני יעקב. אבל בעבד בתפילה עדיין יש להקל ולצרפו אע"פ שאינו מחויב בדבר, דהא הוא גדול ודומיא דבני יעקב. ב. לפי המאירי, נחלקו ריב"ל ורב נחמן איזה סוג קטן נחשב בר זימון ויכול לקבל את קולת הסוגיא ולהצטרף אע"פ שאינו מחויב בדבר. ובתפילה (לפי המהלך השני במאירי) נחלקו ג"כ האם בעי כוונה להיות בר תפילה ולהצטרף למנין י'. וכיון דעבד יכול לכוון, לכו"ע אפשר להקל ולצרף אותו לתפילת י', אע"פ שאינו מחויב בדבר.

²⁶⁴ וכך משמע בלשון הברייתות לעיל בדף מ"ו. שברהמ"ז 'ב' וג' או ג' וד' – נראה שהזמון הוא דבר שמתוסף למנין הקיים של הברכות דברהמ"ז. ועי' היטב מש"כ בדעת הפנ"י בחבורה י"ד וג"כ בדעת הראב"ד בחבורה ט"ו הערה ? (בקושייתו על שאר הראשונים בסוגיא ד'עד היכן ברכת הזימון').

²⁶⁵ ואולי יש להציע עוד דרך בהבנת דברי תרבי"י כאן – אין הדגש שזימון הוא תוספת לנוסח הקיים של ברהמ"ז, אלא הנקודה היא שייסוד החיוב הוא לברך ברהמ"ז ביחד (עי' חבורה י"ז ובכ"מ הבאנו סמך גדול לזה מדברי הביה"ל בסימן קצ"ט ד"ה עם הארץ גמור וכו'), והזימון הוא רק האמצעי לעשות את זה, ומשום זה הוא טפל, שאינו יסוד החיוב. כלומר בעצם החיוב הוא לברך ברהמ"ז, וחיוב זימון אינו מחייב אלא כלפי איך לקיים את החיוב של ברהמ"ז. משא"כ קדיש וכו' שהוא חיוב בפ"ע. ויתכן שפירוש זה יותר מדויק בדברי תרבי"י שמדגישים שאין זימון חיוב אחר לעצמו ודו"ק.

נמצא שלפי הרשב"א והמאירי יש להקל גם בזימון וגם בתפילה ולצרף את מי שאינו מחויב בדבר. אלא שדנו במי ומתי ראוי לקבל קולא זו. ולכל השיטות ניתן להקל בזימון בקטן (למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה) ובתפילה בעבד.

אולם לפי תרבי"מ מבואר דלא כהנ"ל. דבדבריהם משמע שלפי רב נחמן קטן היודע למי מברכין בעצם שייך לתפילה, ובר תפילה הוא (דלא כהבנת המאירי דממעט אותו משום דאינו יכול לכוון). אלא מ"מ אין לצרף אותו כי אין להקל בתפילה במי שאינו מחויב בדבר, כי אין מניין ' בתפילה לענין קדיש וקדושה דבר טפל (או רק תוספת בעלמא), כיון דלענין דברים האלו ' מעכב בעיקר הדבר, שאין לומר כלל קדיש או קדושה אלא בעשרה (משא"כ זימון י'). נמצא דרב נחמן חידש ב' נקודות – א. קטן היודע למי מברכין הוי בר זימון (ולא קטן המוטל בעריסה) ב. אין להקל כלל בתפילה לצרף את מי שאינו מחויב בדבר.

אבל א"כ לפי תרבי"מ קשה מאוד הסוגיא דלעיל. דהא בדברי ריב"ל רואים בהדיא (בעבד) שלפי המקשן אפשר לצרף לתפילת ' אפילו מי שאינו מחויב – זאת אומרת דקולת הסוגיא נאמרה גם בזימון וגם בתפילה. ואם חזינן לקמן דרב נחמן חולק על זה, איך ידע הש"ס דריב"ל יקל גם בהלכות תפילה, ומהיכי תיתי לומר דריב"ל ורב נחמן נחלקו בב' עניינים. וצע"ג.

ואולי יש ליישב את תרבי"מ ע"י חידוש בהבנת שיטת ריב"ל: עד כאן ביארנו שלפי ריב"ל קטן המוטל בעריסה הוי בר זימון. אולם דבר זה מחדש וקשה בסברא, שהרי סו"ס אינו מחויב (אפילו מצד חינוך) ועוד אינו בר דעה ולכן אינו שייך למעשה זימון. ואולי יש להבין שיטת ריב"ל באופן אחר – דלעולם גם ריב"ל מודה שקטן המוטל בעריסה אינו בר זימון – מטעם שאינו מחויב בדבר ואינו בר דעת. אלא מ"מ מצרפין אותו לזימון ' – ואע"פ שעכשיו אינו בר זימון – משום דלכה"פ הוא 'אתי לכלל מחויב' כאשר יגדל. ונוסיף לזה ביאור – מעלה זו של 'אתי לכלל' נותן לו 'שיכות מסוימת' למצוה, ונתחדש דדי בכך לריב"ל. ולמתבונן קולא זו אינה קולא במסוים לענין החיוב – שהרי מלבד מזה שאינו בר חיובא, הוא ג"כ אינו 'ראוי לאותו דבר' כנ"ל – ומ"מ מקילין ונותנים לו להצטרף לזימון. נמצא שזו קולא כללית שאפשר לוותר על זה שחסר לו בכל חלקי המצוה (הן מצד חיובו הן מצד מעשה המצוה) – מכיון שסו"ס 'אתי לכלל'. ולפי זה אין מקום לריב"ל לחלק בין זימון לתפילה. שלפי תרבי"מ כל החילוק של רב נחמן בין זימון לתפילה הוא משום שחלוק אופן החיוב בזימון (טפל) מאופן החיוב בתפילה (עיקר). אולם מכיון שלפי זה הקולא של ריב"ל (הנ"ל) אינו קולא במסוים כלפי חיובו, שהרי קטן זה חסר לו בכל ולא רק כלפי חיובו (שג"כ אינו שייך למעשה זימון כנ"ל), מוכרח להקל ג"כ בתפילה.²⁶⁶

אולם ברב נחמן מפורש דלא די ב'אתי לכלל אותה המצוה', שמצריך בזימון דרגא של 'יודע למי מברכין'. נמצא שלפי רב נחמן אין להקל אא"כ הוא עכשיו בר זימון ולא חסר לו אלא בחיוב, ותו לא, והקולא של הסוגיא היא קולא מסוימת לוותר על דרגת חיובו של הקטן – שדי בזה שהוא שייך למעשה זימון אע"פ שאינו בר חיובא בזימון. וא"כ לשיטתו שפיר יש מקום לחלק בין זימון לתפילה בזה גופא. דמתי אפשר לוותר על מה שאינו בר חיובא, הדבר תלוי במש"כ תרבי"מ – אם החיוב הוא טפל לחיוב אחר (כמו זימון) ניתן להקל ולוותר לפי רב נחמן, משא"כ אם אינו טפל אלא הוא חיוב עצמי (כגון תפילה), אז אין להקל ולוותר כלל ודו"ק.

נמצא שלפי תרבי"מ (דלא כשאר הראשונים) יש בעצם ב' מהלכים שונים להקל בסוגיא – לפי ריב"ל מקילין משום 'אתי לכלל' וממילא אין לחלק בין תפילה לזימון. אבל לרב נחמן מקילין בזימון משום דמ"מ הוא שייך למעשה הזימון – ולא חסר לו אלא במחויב בדבר. ואליביה יש מקום לומר שבתפילה א"א להקל כלל, ולענין תפילה צריך להיות בר מצוה כדי להיכלל בצירוף ודו"ק.²⁶⁷

²⁶⁶ ובעבד יש לומר דכיון דשייך למצוות אפילו אם לא לגמרי, סגי בזה לענין שאפשר לצרפו. שהרי אינו מופקע לגמרי ממצוות. וכמו שבקטן אע"ג שאינו שייך לגמרי למצוות מועילה לו השייכות במה ד'אתי לכלל' מצות – ה"ה בעבד דאע"ג דאינו לגמרי בתוך מצות זימון, אבל סגי בשייכות מסוימת שיש לו וכו"ל.

²⁶⁷ אולם יש להקשות על עצם דברי הרמב"ם – שהרי בגמ' מפורש שיש להקל בעבד בתפילה, ולכן לא שחרר ר"א אלא א' מב' עבדיו, אבל 'נפק' בשני. וא"כ מדוע הרמב"ם פסק שלאצטרף ל' בתפילה צריך להיות דוקא 'בן חורין' – הרי לכאורה זה נגד סוגית הגמ'. ומה שנראה לתרץ את זה יהא תלוי במחלוקת הראשונים בדעת הרמב"ם שהבאנו בפנים:

דהיינו לפי הרשב"א והמאירי באמת קשה פסק הרמב"ם כלפי עבד בתפילה – הרי אפילו לרב נחמן מה שחסר לקטן בתפילה יש לעבד – שהרי הוא גדול (לרשב"א) והוא בר כוונה (למאירי).

אולם יש פתח גדול מדברי תרבי"י (לדרכינו) להבין את דברי הרמב"ם: הרי כתבנו (בפנים) שלפי תרבי"י המחלוקת בן ריב"ל ורב נחמן הוא האם אפשר להקל בקטן משום 'דאתי לכלל' או לא. לפי ריב"ל די בזה להקל בקטן. ובהערה הקודמת כתבנו שריב"ל מיקל גם בעבד בזימון דסגי בשייכות כללית, דומיא ד'אתי לכלל' אצל קטן. וא"כ נמצינו למדים שלריב"ל אין 'מעלה' של עבד מעבר לקטן. אמנם כאשר אתה בא לשיטת רב נחמן, למדנו דלא די ב'אתי לכלל', אלא שצריך 'בר מעשה', ולכן אין להקל בזימון אלא בקטן היודע וכו'. ועוד בקטן עצמו (אפילו יודע כו') בדעת הרמב"ם לפי הבנת תרבי"י ראינו שיש להקל אך ורק כאשר איירינן בפרט ולא בעיקר הדבר – ולכן אין מקילין בקטן (אפילו יודע כו') אלא בזימון, אבל לא בתפילה. וא"כ – לפי רב נחמן - לכאורה ה"ה דאין להקל בעבד בתפילה – שהרי איזו מעלה יש לו, גם הוא אינו אלא בגדר דומיא ד'אתי לכלל'. ואע"פ דדי בזה לריב"ל, רב נחמן חולק על זה ומחמיר. ואע"פ שעבד הוא 'בר מעשה' בתפילה (דלא גרע מקטן כלפי זימון) וא"כ למה לא די בזה אפילו לרב נחמן - הרי תרבי"י כבר יסדו בדעת הרמב"ם שכשאר איירינן בעיקר הדבר (כגון תפילה) ולא בטפל (כגון זימון), א"א להקל. ואם תאמר הרי ס"ס בגמ' איתא להדיא שיש להקל בעבד בתפילה, התירוץ לפי הנ"ל הוא פשוט – דכל זה היה אליבא דריב"ל, אבל רב נחמן יבין את הברייתא לפי פשוטתה, שר"א הוצרך לשחרר את עבדו ולא היה יכול לצרף שום עבד לתפילה. והמעין בכסף המשנה (על הרמב"ם שם בהל' תפילה) יראה שהוא מראה מקום לדברי הרמב"ם (שבתפילה צריך בן חורין) דוקא מהסוגיא בגיטין דף ל"ח: והרי התם הברייתא הובאה כפשוטתה, בלי האוקימתה של ריב"ל (שחורר חד ונפק בחד) – והן הן הדברים וד"ק.

שיטת הרשב"א והריטב"א בדין עלה של ירק

בדף מ"ח. איתא: "א"ר יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק מצטרפין" ע"כ. ודנו הראשונים מהו גדר דין זה ומאי קמ"ל דין זה.

שיטת הרשב"א

הרשב"א (ד"ה ומ"מ) כתב וז"ל: "היכי מצטרף עמהם וכו' דהא כיון שזה אינו יוצא בברכתן היאך הוא מצטרף והיאך יזמנו עליו והוא אינו בן זימון. אלא שבזו יש לומר דלמצטרף להזכיר את השם הוא דבעי ולא בעינן שיאכל, דהא אמרינן לעיל דארונו מצטרף וקטן המוטל בעריסה מצטרף, ואע"ג דלא ק"ל כותייהו מ"מ שמעינן מינה דלצירוף הזכרת השם לזימון לא בעינן מחויב ממש בברכת המזון, אלא כל שהוא גדול וחייב בברכה כלל הוא מצטרף, ואולי אף הוא אינו יוצא ידי ברכתו בברכה דידהו אלא לזימון בלחוד הוא דמצטרף וחוזר ומברך כברכתו לעצמו, דומיא דיוצא לשוק דקוראין לו ומזמנין עליו והולך לו, וחוזר ומברך לעצמו" עכ"ל.

א. יש להקל בזימון י'

הרשב"א כאן מייסד שרב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת איירי דוקא בזימון י' ולא בזימון ג'.²⁶⁸ והיינו שהיה ברור לרשב"א דכדי להצטרף לזימון ג' בעינן דכל א' יצטרף לזמן ולברך ברכת המזון ביחד, ממילא מי שלא אכל אלא עלה של ירק לא יכול להיות חלק של צירוף ג' שהרי אינו מחויב בברהמ"ז.²⁶⁹

הרשב"א ממשיך שאע"פ שלא ק"ל כריב"ל ד(כגון) ארון וקטן המוטל בעריסה מהני לזימון י', מ"מ ראינו בריב"ל שיש להקל בזימון י' יותר מבזימון ג' – שהרי ריב"ל עצמו לא הקיל בקטן המוטל בעריסה בזימון ג' אלא רק בזימון י'. והביאור הוא דע"י ג' הראשונים, הצירוף כבר נקבע. וזימון י' הוי תוספת בצירוף הקיים, כדי להזכיר את השם. ולכן יש להקל יותר באותה תוספת ולא בעינן להצטרף כדי לזמן וגם לברך ביחד, אלא די בצירוף לזימון לחוד.²⁷⁰

ב. גדר הקולא בזימון י' – צירוף לזימון לחוד

בזימון י' ניתן להקל ולצרף אך ורק לזימון אבל לא לזימון ולברהמ"ז ביחד – וכלשון הרשב"א ד'לזימון בלחוד הוא דמצטרף'.²⁷¹ ולמושג זה של צירוף לזימון לחוד מצא הרשב"א דוגמא בדין יצא אחד לשוק וכו'. דהתם השלישי מצטרף עם השנים לזימון אע"פ שאינו מברך עמהם בעת הזימון (אלא אח"כ) ומ"מ די בזה. כמו כן הכא אין האוכל ירק מצטרף לזמן ולברך אלא לזמן לחוד.²⁷²

²⁶⁸ מאידך, בתוס' (ד"ה תשעה) יש נידון ארוך האם הדין נאמר ג"כ בשלשה ע"ש. ועי' מש"כ בדעת הרא"ש בחבורה י"ב.

²⁶⁹ ועי' לעיל בסוף חבורה י"ז שהבאנו מראשונים ופוסקים אחרים שסוברים כן.

²⁷⁰ ועי' היטב מש"כ לעיל בחבורה כ"ה ב'שוב שיטת הרא"ש' בענין גדר ההצטרפות בזימון י'.

²⁷¹ ועי' היטב מש"כ בדעת הפמ"ג בחבורה י"ז בפירושו לדברי הבית יוסף (שהביא את דברי שבלי הלקט בסימן קפ"ג סעיף ז'). שגם הוא סובר שמצטרפים רק לזימון ותו לא ע"ש.

²⁷² ואין להקשות דא"כ מה נתחדש בדין עלה של ירק מעבר למה שכבר ראינו בדין יצא אחד לשוק וכו' - דיש לחלק: דהתם כאשר קבעו ביחד, כל א' היה מחויב בזימון ובברהמ"ז, והיה ראוי להם לזמן ולברך ברהמ"ז כולם יחד. אלא שאח"כ כיון שיצא אחד, למעשה לא ברכו ביחד. ומ"מ קיימו את חובת הזימון. אולם הכא מעולם לא היה אותו אחד שלא אכל אלא ירק ראוי לזמן ולברך ברהמ"ז יחד עם שאר המסובים כי הרי לא אכל פת. דהיינו מעיקרא אינו יכול להצטרף עמהם אלא לענין זימון לחוד. וזה מחודש יותר - לומר דדי בזה שיחול

ג. בעיני גדול – הגדרת גדול

לאחר שהרשב"א יסד שבזימון י' די להצטרף לזימון לחוד, הוא מוסיף דבעינין שיהא גדול. ולכאורה כוונתו הוא כמו שלמד הרשב"א עצמו בדברי רב נחמן (עי' בחבורה כ"ד) דלא מקילין אלא ב"ג שנים ויום אחד ויודע למי מברכין אלא שאין לו שערות ידועות דבכה"ג הגדיר הרשב"א דכגדול מחשבינן ליה לענין זימון.

ד. מדוע צריך מחויב בברכה אחרונה

אח"כ הוסיף הרשב"א דבדין אכל עלה של ירק, כדי להצטרף בעינין שיהא מחויב בברכה אחרונה.²⁷³ ויש לחקור למה לן הקפדה זו, אמאי לא סגי בהא דאכל ושם 'אוכל' יש לו - ל"ש אכל כשיעור המחייב בב"א ל"ש אכל כל דהו.

במושכל ראשון, יש לומר שאע"פ שבזימון י' לא בעינין צירוף לזמן ולברך ברהמ"ז, מיהו צריך לפחות שיברכו ביחד באותו הזמן. ובאמת כבר ראינו בחבורה י"ז כעין מושג זה - דכך הבין המג"א (ע"פ מחצית השקל) את דברי הבית יוסף בביאור דברי שבלי הלקט (סימן קפ"ג סעיף ז') – שע"י שכולם מברכים ביחד באותו הזמן, יש דרגא מסוימת של צירוף בשעת הברכה. [אלא דהתם הבית יוסף איירי דכל א' מברך ברהמ"ז, משא"כ הכא שזה מברך ברהמ"ז וזה מברך ברכה אחרונה שלו].

אבל לאחר העיון, לא נראה דזהו הפשט בהקפדת הרשב"א, שהרי משמע מדבריו שיברך אח"כ, דומיא דיצא לשוק. ועוד הרשב"א עצמו כתב שמצטרפים רק לזימון. אלא נראה שהרשב"א בעי מחויב בברכה אחרונה מטעם אחר – והיינו משום דתכסיס של זימון הוא שהוא בא לפני ברכה אחרונה. וכך ראינו בחבורה כ"ו בתרבי"י שזימון הוי פרט במצות ברהמ"ז. וא"כ יתכן דזהו תנאי פשוט בכל צירוף לזימון - שיש לכל אחד חיוב ברכה דעליו חלה הקדמת הזימון. וזהו הפשט בנוסח 'נברך שאכלנו'.²⁷⁴

דין זימון. וראה, דאיכא נפק"מ בין הדינים – דהתם מקילין אפילו בזימון ג' משא"כ הכא דלהרשב"א אין להקל אלא בזימון י'. ולכן צ"ל דהרשב"א לא מצא התם אלא מקור שאפשר לזמן אע"פ שלא כל אחד מברך כעת ברהמ"ז ביחד וד"ק.

²⁷³ ועי' בחבורה י"ג שהבאנו שהמ"ב (סימן רצ"ז ס"ק כ') פוסק כן.

²⁷⁴ בחבורה י"ב ראינו את דינא דרבה תוספאה (דף נ.) "אמר רבה תוספאה הני שלשה דכרכי רפתא בהדי הדדי וקדים חד מיניהו וברין לדעתיה אינון נפקין בזמון ידיה איהו לא נפיק בזמון ידיהו לפי שאין זמן למפרע". שם למדנו דלמסקנת הדברים ברשב"א, השלישי נשאר מחויב בזימון אע"פ שכבר בירך ברהמ"ז, וכלשון הריטב"א ד'מחויב ואין לו תקנה'. והנה בחבורה י"ג הבאנו את דעת הרא"ש (אליבא דהגר"ז) שהשווה את דינא דרבה תוספאה לדין אכל עלה של ירק שהרא"ש מצא בעלה של ירק מקור שאפשר לכלול בחבורת הזימון אפילו יחיד שאינו מקיים כעת חובת זימון. אבל הרשב"א (שם בדף נ.) לא למד כדרך הרא"ש, ולא משווה את דינא דרבה תוספאה לעלה של ירק. ולאור דברינו כאן, הרשב"א (התם) אזיל לשיטתו (מהכא), משום דהא התם (בדינא דרבה תוספאה) איירי בזימון ג', ולפי הרשב"א פשוט הוא דסוגיא דהכא (עלה של ירק) לא איירי אלא בזימון י' (דלא כהרא"ש). וזה משום שהרשב"א הכא מייסד דלענין שיחול דין זימון ג' בעינין צירוף מעיקרא לזמן ולברך ברהמ"ז. ובאמת התם (בדף נ.) אע"פ דאזיל חובת השלישי בברהמ"ז, מ"מ מעיקרא הצטרפו לזמן ולברך ביחד ושפיר חלה עליהם חובת זימון. ולכן לא היה שייך להרשב"א לדמות את הדין של רבה תוספאה לעלה של ירק, שלא נתחייב כלל בברהמ"ז.

ויוצא מחילוק זה עוד נפק"מ בין דינא דרבה תוספאה ודין עלה של ירק. המג"א (סימן קצ"ז ס"ק ד') כתב וז"ל: "ואם כבר בירך ברכה אחרונה [בעלה של ירק] שוב לא יכול לזמן עמהם, דכבר נסתלק מהם. ולא דמי לסימן קצ"ד [רבה תוספאה] דהתם עכ"פ אכל לחם" עכ"ל. כלומר בדף נ. כולם אכלו פת, ולכן חל חובת זימון לזמן ולברך ביחד, וחובת זימון ידיה לא פקע אע"פ שכבר בירך. משא"כ בעלה של ירק, מכיון שלא אכל פת, לא חל עליו מעיקרא חיוב לזמן ולברך יחד עם שאר החבורה, ויכול הוא להצטרף אע"פ שאינו מחויב בעצמו כיון שאכל ביחד איתם אכילת ירק ושייך הוא לסדר הזימון, ורק לזימון י'. אבל אם כבר בירך, כבר אינו שייך לסדר הזימון ושוב אינו יכול להצטרף כלל.

לסיכום: עיקר החידוש בסוגיא לפי הרשב"א הוא דאיכא מושג של צירוף לזימון לחוד, וזה נאמר (לכתחילה) רק בזימון י' אבל לא בזימון ג'.

שיטת הריטב"א בשם הרא"ה

הריטב"א (ד"ה ולא אכל) כתב בשם הרא"ה וז"ל: "ומאי דאמרין דאפילו בלא אכל דגן מצטרפי לעשרה דוקא בדאכלי מידי דברכת ג' פוטרו. כגון שאכל פירות שאינן מז' המינים דברכתו לאחריו בורא נפשות רבות, וממילא מיפטר בברכת ג', או מידי דז' המינים דזיין, כגון תמרי וגרוגרות דכיון דזייני מיפטר בברכת ג', וכיון דכן מצטרפין בהו לעשרה דנהי דלא חשיבי לאזמוני בהו לחודיהו עד דאיכא ז' דאכלו פת, אבל עולין הן לזמן עמהם ולהפטר בברכתם כל היכא דאיכא קביעות לבר מדידהו, אבל אכל דברים שאינן נפטרין בברכת ג', כגון ענבים, והן טעונין ברכה לעצמן, בודאי אין מצטרפין להשלים לעשרה שהרי הן טעונין ברכה מצד אחד לעצמן" עכ"ל.

והנה נראה שהריטב"א אוחז בקושית הרשב"א אבל לא כתיורצו. דהיינו שהפשטות היא שאין להצטרף אלא לזמן ולברך **ברהמ"ז ביחד**. והריטב"א לא היה מוכן לוותר על זה, ולחדש כדרכו של הרשב"א שיש מושג של דין זימון אשר בנוי רק על צירוף לזימון לחוד. אלא ס"ל דלעולם צריך להצטרף כדי לזמן ולברך **ביחד**.²⁷⁵ וכאן בסוגיא נתחדש דדי בזה אם אכלו מאכלים (שאינם פת) שאפשר לצאת ידי ברכה אחרונה שלהם ע"י ברהמ"ז. וכך יעשו כאן – המזמן יברך ברהמ"ז ויוציא את אלו שמחויבים בברכה אחרונה אחרת ידי חובתם.²⁷⁶

אבל א"כ יש לעיין בדעת הריטב"א מדוע דין זה נאמר דוקא ב' ולא בג'. והריטב"א עצמו מתיחס לשאלה זו וכתב דמאכלים אלו 'לא חשיבי'. ולכאורה כוונתו על דרך מה שנפסק (מסכ' חולין דף ק"ו). דאין מזמנין על הפירות. ובהלכות ברכות (ו), הריטב"א מפרש טעם לדין זה – מכיון שפירות אין טעונים ברכה אחריהם במקומן א"כ אחר האכילה מתבטלת הקביעות ולכן אין לזמן ע"ש. ועי' לשון הפמ"ג (סימן קצ"ד ס"ק א'): "אין זה קביעות לזימון".

נמצא שלפי הרשב"א החידוש של הסוגיא הוא שיכול לחול דין זימון של י' ע"י צירוף שהוא רק לענין זימון. אבל לפי הריטב"א עיקר החידוש של הסוגיא הוא שכאשר כבר יש צירוף קיים ולא באנו אלא להוסיף את השם בזימון י', אז אפשר להקל ולצרף את מי שלא אכל דברים מספיק חשובים לזמן עליהם לחוד בתורת ג' – אבל בתנאי שאפשר להוציאם בחובת ברכה אחרונה ע"י ברהמ"ז.

חידוש הבית יוסף בשתי מים

אולם יש להקשות לאידך גיסא - הרי כתבנו בפנים שלפי הרשב"א בעלה של ירק, בעינן שהוא יהא מחויב בברכה אחרונה מכיון שכך הוא סדר של זימון, שצריך להיות קודם לברכה אחרונה. וקשה, א"כ מדוע בדינא דרבה תוספאה יכול השלישי שכבר בירך להצטרף לזימון – הרי כבר בירך ברכה אחרונה, ומה מועיל שהיה 'מחויב מעיקרא'. ויש ליישב דאח"כ, הסדר תמיד **אמור להיות** זימון קודם ברכה אחרונה. ואם קידם ובירך, גרע טפי. אולם איכא נפק"מ, דאם היה חייב מעיקרא בזימון, אינו 'נפסל' בזה שבירך לפני ברכה אחרונה ופגע בסדר הנכון. ולכן בעלה של ירק, כיון שלא אכל פת ולא היה מחויב מעיקרא בזימון וברהמ"ז, אם קדם בירך, נפסל בכך. משא"כ ברבה תוספאה, שהיה מחויב מעיקרא ע"י זה שאכל פת, נשאר מחויב אע"פ שטעה ובירך לפני הזימון. ויש להוסיף עוד ביאור בזה, שבריש חבורה י"ב (ברבה תוספאה גופא) יסדנו שיש דרגה 'בסיסית' בסדר של זימון שזימון בא **בהדי** ברהמ"ז, ואפילו אם בא **לאחריה**. [ולמסקנה די בזה בקידם חד ובירך לכה"פ כלפי האחרים שעוד לא ברכו ברהמ"ז – שיכולים הם לצרף לברהמ"ז ידיה ולקיים חובתם בזימון, כיון שס"ס זימון ידיה בא בהדי ברהמ"ז]. וא"כ כיון דברבה תוספאה אותו חד היה א. מחויב בעיקרא כנ"ל וב. עדיין יש לו מעלה זו של 'זימון בהדי ברהמ"ז', לכן אינו נפסל בזה שפגע בסדר הנכון ודו"ק.

²⁷⁵ ועי' חבורה י"ז שהבאנו עוד מקורות למהלך הזה – תרב"י, הגר"א, ופשטות דברי המהר"ם.

²⁷⁶ וברור שהריטב"א מודה דביצא אחד לשוק הצטרף רק לענין זימון, אלא דהתם שאני דמעיקרא חל דין זימון ביניהם, מכיון שהוא 'בר זימון וברוכי'. ולאחר שחל דין זימון מודה הריטב"א שיכול להצטרף רק לענין הזימון עצמו, וכעין מה שראינו בגמ' ברבה תוספאה בדף נ..

הבית יוסף (סימן קצ"ז נפסק בשו"ע שם סעיף ב') פסק שמי ששתה מים לא נכלל בדין זה של רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת. ונראה דזה חידוש של הבית יוסף עצמו, שפסק זה לא נמצא בגמרא או בראשונים. המשנה ברורה (שם ס"ק י"ב) נותן טעם לדבר וכתב דמים 'לא זייני ואינו חשוב להצטרף'. ויש להקשות מה הפשט בזה – הרי לפי הרשב"א מאי חסר – הרי הוא חייב בברכה אחרונה והוא גדול. וה"ה דלפי הריטב"א קשה להבין, שהרי ברהמ"ז יכול לפטור ברכה אחרונה על שתית מים.

ולכאורה צ"ל שאין שתית מים נחשבת בכלל כשתיה (לענין מה ששתיה בדרך כלל בכלל אכילה עי' מ"ב ס"ק י"א). וראינו להדיא (בחבורה ד') בדברי הביה"ל (סימן קצ"ג) דהדרגה הבסיסית דבעינן בזימון היא 'אכלו כאחת' ולכן אם אין כאן אכילה (או שתיה) א"א לצרף אותו אפילו למנין עשרה.²⁷⁷

שיטת הגר"א

השו"ע פסק (שם) דבעי שיעור כזית ירק כדי להצטרף לזימון י'. אולם הגר"א (שם ד"ה כזית וכו') נשאר בצ"ע על דבריו דהא מבואר בברייתא לקמן דדי בגרוגרת אחד (דהיינו פחות מכזית)²⁷⁸, ועוד לשון 'עלה של ירק' משמע פחות מכזית. ויש לעיין כאיזה פירוש של הראשונים למד הגר"א את הסוגיא. וא"א לומר דהגר"א לומד כהריטב"א דא"כ פשוט דבעינן שיעור כי אל"כ אינו מחויב בברכה אחרונה ולעולם צריך להצטרף לזימון ולברכה. וי"ל שהגר"א לומד על דרך הרשב"א שנתחדש בסוגיא דזימון י' יש מושג של צירוף לזימון גרידא. אולם בפרט אחד הגר"א חולק על הרשב"א – דהרשב"א בעי שיהא מחויב בברכה אחרונה כי אל"כ (לכאורה וכו') חסר בתכסיס של זימון, ועל זה חולק הגר"א וסובר ששייך לזמן אפי' אם אינו מברך ברכה אחרונה אח"כ.

לפי חשבון זה, נמצא שהגר"א לומד כדרך של הרשב"א ולא מתיר להצטרף באכילה של ירק אלא לזימון עשרה, וכעין שיטת הרשב"א עצמו. והביה"ל (שם ד"ה כזית ירק) מביא ראיה לזה מתוך משמעות דברי הרא"ה – שהקילו בעלה של ירק ב' ולא בג', שאם הוא סובר דלא בעינן כזית אפילו בזימון ג' איך יפרש מתני' דריש פירקין דמבואר דבעינן כזית לזימון. אלא מוכרח דזימון של ג' שאני ואין בו קולא. והדברים מתאימים בשיטת הרשב"א. עי"ש.

²⁷⁷ עי' מג"א סימן קצ"ז ס"ק ו' שחולק על הבית יוסף ומיקל שאפילו שתה מים יכול להצטרף.

²⁷⁸ האחרונים נתקשו בזה דלכאורה גרוגרת גדולה מכזית (עי' דמשק אליעזר).

\$שיטת רש"י ותוס' בסוגיא דשמעון בן שטח

בדף מ"ח. איתא: "ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי ומדקטל להו לרבנן לא הוה ליה איניש לברוכי להו. אמר לה לדביהו מאן יהיב לן גברא דמברך לן. אמרה ליה אשתבע לי דאי מייתינא לך גברא דלא מצערת ליה. אשתבע לה. אייתיניה לשמעון בן שטח אחוה. אותביה בין ידיה לדידה. אמר ליה חזית כמה יקרא עבדינא לך. אמר ליה לאו את קא מוקרת לי אלא אורייתא היא דמוקרא לי דכתיב (משלי ד) סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה. אמר לה קא חזית דלא מקבל מרות יהבו ליה כסא לברוכי. אמר היכי אברך ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו. שתייה לההוא כסא. יהבו ליה כסא אחרינא וברך. א"ר אבא בריה דרבי חייה בר אבא א"ר יוחנן שמעון בן שטח דעבד לגרמיה הוא דעבד, דהכי אמר ר' חייה בר אבא אמר רבי יוחנן לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן" ע"כ.

הקדמה

בריטב"א מבואר (בקצרה בדף מ"ב. ד"ה הסבו אחד מברך לכולם, ובאריכות בהלכות ברכות פ"ה הל' א' וד') דבפשטות יש ב' דרכים שונות איך יכול האחד להוציא את השני בברכה: א. ע"י כל המחויב בדבר מוציא את הרבים יד"ח (עי' מסכ' ר"ה דף כ"ט). ומשמע בדברי הרמב"ן (מסכ' מגילה ריש פרק ב' ד"ה הא דתנן אבל קורא) שהגדר בזה הוא דמיגו דמוציא את עצמו בזה, יכול גם להוציא את השני.²⁷⁹ ב. ע"י דין ערבות – אע"פ שכבר יצא, מוציא את השני ידי חובתו. והרא"ש (ברכות פרק ג' סימן י"ג) מסביר וד"ל: "שערב הוא בעבורם ועליו הוא להציל מן העון ולפטור אותן מן המצוות" עכ"ל.

קושיית הראשונים על הכלל דרבי יוחנן ביחס לשמעון בן שטח

והנה הקשו הראשונים על רבי יוחנן, שאפילו אם שמעון בן שטח היה אוכל כזית דגן, מ"מ (בפשטות) שיעור כזית אינו מחייב בברהמ"ז אלא מדרבנן, ואילו שאר המסובין אכלו (בפשטות) כדי שביעה שמחייב בברהמ"ז דאו', וא"כ – אם מצד כל המחויב וכו' – איך היה יכול להוציא אותם ידי חובתן, הרי הוא לא היה מחויב בחיוב שלהם – דאיהו דרבנן ואינהו דאו'.

הרמב"ן (מלחמת ה' דף י"א: בדפי הר"ף ד"ה ונשים בברהמ"ז) מקשה קושיא זו ומחדש דבאמת (דלא כדברי בעל המאור שם) אפילו אכילת כזית דגן מחייבת בברהמ"ז דאו'. והוא מביא ראיות לזה מסוגיות הש"ס בפסחים (דף מ"ט:) ויומא (דף ע"ט:) ע"ש. וא"כ קושיא מעיקרא ליתא, כי אם שמעון בן שטח היה אוכל כזית דגן, היה מחויב באותו חיוב ששאר המסובין היו מחויבין בו.

שיטת רש"י

אולם בפירוש רש"י (הכא ד"ה עד שיאכל) מבואר שלא כדברי הרמב"ן, וד"ל: "ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק. ואע"ג דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא כדאמר בפ' מי שמתו (דף כ:), מיהו כיון דמחייב מדרבנן **מחויב בדבר קרינן ביה**, ומוציא רבים ידי חובתן. וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי. ההוא אפילו מדרבנן לא מחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה" עכ"ל.

הרי רש"י הקשה קושיית הרמב"ן אבל (לעומת הרמב"ן) אפילו בתירוצו סבר רש"י שחיוב ברהמ"ז באכילת כזית אינו אלא מדרבנן. ואולי היה שייך לפרש את דעת רש"י באופן שכבר נרמז בדברי הרמב"ן (שם)²⁸⁰ דהכלל של כל המחויב וכו' אינו אלא מדרבנן אבל מדאו' לא צריך המוציא להיות מחויב בדבר. ולפי זה אפשר לומר דכיון דכל הצורך של 'מחויב' אינו אלא דרבנן, לכן הקילו שיכול מי שאינו מחויב אלא מדרבנן להוציא אפילו את מי שמחויב דאו'.

²⁷⁹ עיי' לקמן חבורה כ"ט ביאור בדעת הרמב"ן.

²⁸⁰ הרמב"ן שם מביא זה בתור לימוד זכות לשיטת בעל המאור, אבל לבסוף הוא דוחה את זה ע"ש.

אולם המעיין בלשון רש"י יראה שאין למהלך זה זכר בדבריו. ולא זו בלבד, אלא שרש"י באמת מתרץ באופן אחר – דכיון דמחייב מדרבנן מחויב בדבר קרינן ביה'. וצריך להבין מה הגדר בחידוש זה. ועוד כבר הקשה רעק"א (בגליון הש"ס) על רש"י, דבגמ' דף כ: מבואר בהדיא דאם נשים חייבות בברהמ"ז דרבנן אינן יכולות להוציא אחרים המחויבים דאו' יד"ח. ונשאר רעק"א בצ"ע, דלכאורה גמ' זו סותרת היסוד שכתב רש"י כאן. ועוד צריך לקחת בחשבון שבהמשך דבריו, רש"י עצמו כתב על קטן שאם הוא עצמו היה מחויב מדרבנן בברהמ"ז, היה יכול להוציא הגדול המחויב דאו' [אלא שרש"י סובר דאליבא דאמת אין הקטן מחויב כלל]. ולכן אפילו אם ניתן ליישב קושית רעק"א ולחלק בין אוכל כזית דגן לבין נשים, עדיין צריך לחלק בין קטן (בהו"א של רש"י) לנשים.

ישוב לשיטת רש"י

בעצם התירוץ של רש"י ש'מחויב בדבר קרינן ביה', יש לפרש שהרי מצאנו מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן האם דינים דרבנן נחשבו מצוות דאו' משום לאו ד'לא תסור' (עי' סוגית הגמ' דף י"ט: ועי' ברמב"ם הקדמה לסה"מ שורש ראשון ובהשגות הרמב"ן שם). והנה בשלמא אם רש"י סובר כהרמב"ם שמצוות דרבנן נחשבות לדאו', שפיר נוכל להבין מש"כ כאן ש'מחויב בדבר קרינן ביה'.²⁸¹ אולם אפילו אם נאמר שרש"י סובר כהרמב"ן שמצוות דרבנן לא נחשבות כמצוות דאו', מ"מ אפשר להבין את דבריו כאן. דלשיטת הרמב"ן, אע"פ שמצוות דרבנן לא נחשבות לדאו' מ"מ אין זה מחייב לומר דכמאן דליתנהו דמי מדאו'. אלא יש לחדש שאע"פ דמצוה דרבנן לא מגיעה להיות מחויבת מדאו', מ"מ מלתא היא מדאו', וכמאן דאיתא דמי, שהרי הרמב"ן עצמו כתב שמצוות דרבנן 'מורשים ע"פ התורה' – ולכאורה כוונתו בזה שאע"פ שמצוות דרבנן אינה מחויבת מדאו', מ"מ מכח 'לא תסור', התורה 'מאשרת' את כחם של רבנן לחייב במצוותיהם, ולכן 'מוכרות' הן מדאו'. והרמב"ן עצמו כתב כן. וא"כ י"ל דזהו כוונת רש"י כאן – דכיון דשמעון בן שטח (אם היה אוכל כזית דגן) היה מחויב מדרבנן, אותה מצוה דרבנן (כנ"ל) הוי מלתא אפילו מדאו', ודי בזה להוציא את מי שאכל כדי שביעה מכח כל המחויב בדבר וכו'.²⁸²

אבל מ"מ עדיין קשה קושית רעק"א, שהרי מבואר בנשים דלא כהנ"ל – שהרי מבואר בגמ' גבי ברהמ"ז שאם הן מחויבות מדרבנן אינן יכולות להוציא אנשים המחויבים מדאו'.

וכדי לתרץ זה, יש להקדים שלפי רש"י הצד שנשים אינן מחויבות אלא מדרבנן הוא משום דהארץ לא נתנה לנקבות ולכן הן לא יכולות לומר 'על הארץ הטובה אשר נתן לך' (עי' רש"י דף כ: ד"ה או דרבנן). כלומר דהחפצא דברהמ"ז דאו' כוללת ברכה על הארץ שנתן לנו, ולכן מי שאין לו זכות בארץ אין לו אותה החפצא דברהמ"ז. וא"כ – אם מצאנו דנשים מברכות ברהמ"ז עכ"פ מדרבנן, בהכרח נתחדש חפצא חדשה דברהמ"ז בלי ברכה על הארץ. אבל לכאורה אין לומר שזו ברכה אחרת לגמרי, בלי ברכת הארץ כלל – אלא הפשט הוא דיש בברהמ"ז ידידה ברכת הארץ, אלא שנתחדש שאינה מעכבת.

ואם כנים הדברים, כיון דברהמ"ז דהנשים היא חפצא אחרת מברכת המזון דאו' של אנשים – דברהמ"ז של אנשים ברכת הארץ מעכבת, משא"כ בברהמ"ז של נשים, מיושבת שיטת רש"י מקושית רעק"א. דאם שמעון בן שטח היה אוכל כזית דגן היה מברך סוג ברהמ"ז דרבנן הדומה ממש לברהמ"ז דאו', שבאותה ברהמ"ז דרבנן ברכת הארץ מעכבת, שהרי הארץ נתחלקה לאנשים. נמצא דהוי 'מחויב באותו הדבר'. וה"ה לו יצויר וקטן היה מחויב בברהמ"ז דרבנן (כהו"א של רש"י) היה אותו ברהמ"ז כברהמ"ז של האיש – משום שיש בשניהם חיוב של הזכרת הארץ (אלא דזה מדרבנן וזה מדאו'). מאידך,

²⁸¹ ועי' ס' מגילת אסתר שם שפירש ברש"י בסוגיא שם כהרמב"ם (בשם ס' זוהר הרקיע).

²⁸² ויש להציע עוד דרך בדעת רש"י – דהנה דנו האחרונים בגדר הכלל כל המחויב בדבר וכו'. אם נאמר ש'כל המחויב וכו' הוא כעין כלי לאפשר להוציא אחד את השני יד"ח, מובן היטב (שאם מדובר שמי שבא לצאת ע"י אחר מחויב מדאו') שגם המוציא צריך להיות מחויב באותו הדבר, דהיינו צריך להיות מחויב מדאו'. אולם יש אומרים ש'כל המחויב' אינו אמצעי להוציא אלא דרך לתת 'שם מעשה' למעשה של מי שבא להוציא. ואולי לפי הדרך הזה, יש מקום להקל ולומר דלא בעינן אותה דרגה של חיוב, ודי בדרבנן. וצ"ע. וגם דרך זו נצרכת לעיקר הדבר שנכתב בפנים שיש 'שם מעשה מצוה' למצוה דרבנן גם בעולם של דאו'. [וגם דרך זו נצרכת לעיקר הדבר שנכתב בפנים שיש 'שם מעשה מצוה' למצוה דרבנן גם בעולם של דאו'].

בברהמ"ז מדרבנן של הנשים, הן אינן מחויבות באותה ברהמ"ז כמו האיש, שאצלן בברהמ"ז אין הזכרת הארץ מעכבת, משא"כ בשל איש – ולכן לא יכולות להוציא איש וד'ק²⁸³.

[ואולם אכתי קשה שלפי דברינו ברש"י באמת מחויב דרבנן מוציא דא' (אלא שנשים מדרבנן לא מחויבות כמו איש), ובגמ' בדף כ: מלבד גוף הדין (שאם נשים מדרבנן אינן מוציאות איש – שאת זה ייבנו) כתוב 'כלל' מסברא: "דאי אמרת דרבנן, הוי אינו מחויב בדבר, וכל שאינו מחויב בדבר אינו מוצא את הרבים ידי חובתם". ובכלל זה מפורש שדרבנן חשוב אינו מחויב (ול"ד נשים בברהמ"ז), וזה הפך דברי רש"י שכתב "כיון דמחייב מדרבנן, מחויב בדבר קרינן ביה ומוציא וכו'". וצ"ע.²⁸⁵]

עוד קושיא על שיטת רש"י

אולם יש להקשות עוד קושיא על דברי רש"י מהסוגיא בדף כ: דהא ברש"י מבואר שאין לקטן שום חיוב במצוות (ולכן לא יכול להוציא את אביו כאשר אביו מחויב מדא'ו). אבל שם בגמ' מבואר: "ת"ש באמת אמרו בן מברך לאביו...אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן" ע"כ. הרי מבואר בהדיא דקטן יכול להוציא את אביו כאשר אביו לא אכל אלא שיעורא דרבנן. ומשמעות הגמ' היא שהקטן עצמו מחויב מדרבנן. ולפי רש"י קשה – שהרי לדברי רש"י אין הקטן מחויב כלל. וכן הקשו התוס' על רש"י (ד"ה עד שיאכל).²⁸⁶

ויש לתרץ שהרי לפי רש"י איברא שכאשר הבן מברך הוא לא מקיים שום חיוב ידיה, אולם הרי אביו מקיים את חיובו (לחנך את הבן). וא"כ נמצא שהבן מברך 'ברכה המחויבת'. כלומר שע"י עשייתו של הבן, נתקיים חיוב – דהיינו חיובו של האב. א"כ יש לחדש כיון שיש 'ציאה ידי חובה' במעשה הבן, די בזה כדי להוציא אחר ידי חובתו.

ובודאי יש להדגיש דדרגא זו בתורת מחויב בדבר הוי דרגא נמוכה. והנפק"מ בזה היא שאינו מספיק לקטן להוציא אלא כאשר אביו לא אכל אלא שיעורא דרבנן. אבל (כמבואר בגמ') אם אביו אכל שיעורא דא'ו, אין הבן יכול להוציאו – אע"פ שע"י מעשיו נתקיים חיוב דרבנן בברהמ"ז, שאז בעינן דרגה של 'מחויב בדבר' גמור – כלומר שהוא בא במעשה זה להוציא את עצמו ידי חובתו.

מהלך אחר ע"פ דברי רבי ראובן

²⁸³ ולמתבונן יש כאן חידוש גדול. שהרי סו"ס (על הצד שהזכרת הארץ מעכבת דא'ו ואשה אינה מחויבת אלא דרבנן) הרי היא ג"כ מחויבת באותה מצוה כמו האיש – דהיינו ברכת המזון. אולם נתחדש שלא די בזה כדי להוציא. וצ"ל משום שלהוציא צריך להיות מחויב ג"כ באותו מעשה מצוה. אבל גם בזה איכא חידוש שברהמ"ז שבה הזכרת הארץ אינה מעכבת היא מעשה מצוה אחר מברהמ"ז שבה הזכרת הארץ מעכבת. ועי' מש"כ לקמן בדעת הרמב"ן.

²⁸⁴ במאמר המוסגר, יש שרוצים לטעון שהטעם שצריך מהלך של כל המחויב וכו' (או ערבות) הוי משום דאל"כ לא נחשב שהבא להוציא עשה שום פעולה של מעשה מצוה, ולכן לא יכול להוציא את השני [וכנ"ל בהערה 4]. אבל יש להקשות על דרך זה מדברי רש"י הנ"ל. שאפילו אם אין חיוב מוטל על הקטן אלא החיוב מוטל על האב – מ"מ פשוט הוא שהאב מחנך את הבן שלו לעשות מעשה ברהמ"ז, שאין קטן שהגיע לחינוך בגדר קוף בעלמא. ומ"מ כתוב ברש"י שאעפ"כ הקטן לא יכול להוציא את אביו, שאינו מחויב בדבר. ומכאן משמע היטב דאינו די להוציא אחרים ע"י 'תורת מעשה' לחוד ודו"ק. [אולם עי' בתוס' עירובין ד"ף צ"ו. (ד"ה דילמא) ור"ה דף ל"ג. (ד"ה הא בסר"ד) שאולי משמע לא כן].

²⁸⁵ אך באמת גם התוס' ורעק"א לא הקשו כך, שרעק"א רק הקשה מהדין בנשים, והתוס' הקשו מסברא דמ"מ אין מחויב, אבל לא הקשו מה'כלל' המפורש בגמ'. וצ"ע.

²⁸⁶ בתוס' עירובין דף צ"ו: (ד"ה לא בירך אחריו) מובא תירוץ לקושיא זו דבמצוות דרבנן לא בעינן שהמוציא יהא מחויב בדבר בכלל וא"כ קושיא מעיקרא ליתא. אולם קשה מאוד על תירוץ זה מלשון הגמ' בדף כ: דהלא כתוב בגמ' דהקטן חייב מדרבנן – ולמה צריך לחיובו – הרי לא בעי אפילו לאכול כלל כיון שאביו אינו מחויב אלא מדרבנן. וצ"ע.

אולם יש להדגיש שבמהלך זה בישוב שיטת רש"י, איכא ב' נקודות מחודשות מאוד. א. הרי שנתחדש שאע"פ שאינו מוציא חיוב של עצמו – מ"מ כיון דהברכה באה על חיוב אחר (מלבד החיוב שהוא בא להוציא) כבר יכול גם להוציא את אביו. ב. ועוד הרי ע"י ברכתו של הבן נתקיים חיוב **חינוך** של האב ואנו באים לפטור את אביו מחיובו **בברהמ"ז** – נמצא שאין כאן 'חיוב באותו דבר' אלא בב' 'חיובים' שונים.

ולכן יש להציע פשט אחר כדי ליישב רש"י, ע"פ דברי רבי ראובן (סוכה סימן ב'), שבא להסביר את שיטת הראשונים (רש"י כנ"ל והרמב"ן) שחיוב חינוך מוטל על האב ולא על הבן. ומקשה שלפי ההבנה הפשוטה שאין לבן שום חיוב כלל, קשה להבין כמה הלכות פסוקות. שהרי נפסק () דאם מת האב, הב"ד מחויב לחנך את הבן. ולכאורה זו מלתא דתימא – למה ליה לב"ד להתעסק בחיובו של אב, הרי מת האב ובטל החיוב. ועוד הקשה דמבואר () שאם מת האב, האפוטרופוס צריך לקנות לקטן לולב מנכסי הירושה. ושוב קשה – למה על האפוטרופוס לדאוג ליתום – הרי בעל החיוב (האב) כבר איננו.

ולכן חידש רבי ראובן דבעצם הבן מחויב להתחנך. אלא כיון דהבן אינו אחראי שאינו בר דעת, א"א להטיל עליו חיובו בפועל, ולכן רבנן הטילו החיוב של הבן על האב. ומדמה רבי ראובן את זה למצוות הבן על האב. נמצא שהאב 'נושא' את חיובו של הבן. וא"כ כאשר הבן מברך ברהמ"ז, ע"י מעשיו נתקיים **חיובו** (אלא שאותו חיוב לא היה מוטל עליו בפועל). ולפי זה, יש ריוח גדול בפשט (לעומת הפשט הראשון ברש"י) דעכשיו: א. מתאים לפשט הפשוט בדף כ: דהבן עצמו מקיים דין דרבנן שלו ע"י ברהמ"ז שהוא מברך. ב. החיוב שנתקיים ע"י ברהמ"ז של הבן הוי חיוב **ברהמ"ז** (ולא חיוב חינוך) – נמצא דבא להוציא את אביו באותו הדבר (ברהמ"ז) שהאב עצמו מחויב בו.

אולם שוב יש להדגיש שאפילו למהלך זה בדעת רש"י, צ"ל דאיכא דרגות שונות בתורת כל המחויב וכו'. כלומר שאם בא אחד להוציא את השני כאשר השני מחויב מדאו', צריך אותו ראשון להיות מחויב לגמרי במצוה שהוא בא להוציא את השני בה – דהיינו החיוב צריך להיות מוטל גם בפועל, ולא מקילין לומר דדי בזה שהראשון מחויב אבל אין החיוב מוטל עליו בפועל (כמו בברהמ"ז לקטן) - אא"כ השני אינו מחויב כעת אלא מדרבנן ודו"ק.

המהלך של התוס'

התוס' חולקין על רש"י ונקטו שהבן עצמו מחויב מדרבנן. ועדיין קשה להם קושיית כל הראשונים דמדוע היה די לשמעון בן שטח לאכול כזית כיון דהמסובין אכלו כדי שביעה. ואם היה די לשמעון בן שטח להיות מחויב מדרבנן, למה קטן לא יכול להוציא את אביו אם אביו אכל כדי שביעה. וז"ל: "אלא נראה לחלק דקטן שאינו בר חיוב כלל דאו' אפילו אכל כדי שביעה הלכך **אינו מחויב בדבר קרינן ביה**, ולכן לא מפיק ליה אי אכל שיעורא דאו'. אבל גדול שהוא **בר חיובא** מן התורה כי אכיל כדי שביעה, **מחויב בדבר קרינן ביה** אפילו לא אכל כלל, כדאמרין בראש השנה (דף כ"ט.) כל הברכות **אע"פ שיצא מוציא** חוץ מברכת הלחם וברכת היין. והיינו טעמא דכל ישראל ערביין זה בזה. וה"ה בברכת המזון אע"פ שיצא מוציא כדפרישית. וכזית דגן אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו" עכ"ל.

לפום ריהטא, התוס' באים לתרץ באופן קל ששמעון בן שטח היה מוציא את המסובין מדין ערבות – ולא בעינן כזית אלא משום הלכה אחרת בה' נוסח הזימון. ולעומת גדול, קטן אינו בכלל ערבות להוציא את אביו אם אביו אכל שיעורא דאו'.

אולם המעיין בלשון התוס' יראה דמעולם התוס' לא כתבו שקטן אינו בכלל ערבות. ואדרבה אם כך היתה כוונתם בתירוצם, למה לא קצרו בלשונם להגיד החילוק הפשוט הזה באופן ברור. ובמקום זה, חילקו התוס' בענין אחר - שקטן אינו בר חיובא, וגדול הוי בר חיובא.

אלא נראה לומר פשט אחר בהבנת דברי התוס'. ובהקדם יש להעיר דבתוס' ראינו ב' מושגים שונים – 'בר חיובא' ו'מחויב בדבר'. וכנראה דכך הוא פירושם – 'בר חיובא' מתאר את מי ששייך לעצם הפרשה של החיוב. ו'מחויב בדבר' מתאר את מי שבפועל מוטל עליו אותו החיוב. ובתוס' מבואר דכדי להוציא את השני בברכה בעינן תרתין. ויש לידע גדר הדברים.

בלשונם של התוס' ('אבל גדול שהוא **בר חיובא** מן התורה כי אכיל כדי שביעה, **מחויב בדבר קרינן ביה** אפילו לא אכל כלל, כדאמרין בראש השנה כל הברכות **אע"פ שיצא מוציא**') משמע שכל הרוצה להוציא את השני בברכה צריך להוציא ע"י מהלך של כל המחויב וכו'. ובדרך כלל, כדי להיות מחויב בדבר, צריך לאכול כדי שיעור החיוב. אבל כאן נתחדש אופן אחר

להיות בכלל 'כל המחויב וכו' – דתורת ערבות ג"כ יכולה לעשותו מחויב בדבר. והפירוש הוא שמכיון שהראשון ערב ואחראי לחיובו של השני, נעשה הראשון מחויב לברך ברהמ"ז כדי להוציא את השני. וא"כ על ידי הברהמ"ז הוא בא גם לקיים את חיוב של עצמו, דהיינו חיוב הערבות. ולכן יכול להוציא גם את השני.²⁸⁷

ולמתבונן נלמד כאן יסוד גדול בדעת התוס'. לעומת מה דלכאורה משמע מדברי הריטב"א²⁸⁸ שהבאנו בתחילת החבורה, שכתב דאיכא ב' מהלכים שונים להוציא אחד את השני בברכה (כל המחויב וכו' וערבות), לפי התוס' אין לנו אלא מהלך אחד – כל המחויב וכו'. אלא נתחדש דערבות מהווה סיבה להיות מחויב בדבר, ולא רק אכילה בפועל.

אבל עדיין צ"ע בתוס' מה הוא התנאי השני ד'בר חיובא'. וי"ל שאפילו אם נאמר שערבות יכולה לבנות מצב של מחויב בדבר, אין זה יכול לחייב אלא מי שהוא שייך לעצם פרשת החיוב, כלומר מי שהוא 'בר חיובא'. והיינו דאע"פ שכל אחד ערב ומחויב לעזור לפטור את חובת השני, אבל אין זה מוליד אצלו חובת ברכה אא"כ אצלו שייך חובת ברכה. ולכן בגדול, הערבות בונה סיבה להיות מחויב בדבר, וכיון שגדול שאכל כדי שביעה מחויב ברהמ"ז, וכזהגשת התוס' בלשונם, הוא נקרא בר חיובא, ולכן הוא גם יכול להיות מחויב ברהמ"ז ע"י סיבה של ערבות, ויכול להוציא את השני אע"פ שלא אכל. אולם בקטן אפילו אם הוא בכלל ערבות (והרי מעולם התוס' לא כתבו לא כן וכו"ל) א"א לחייב אותו ברהמ"ז שהרי אינו בר חיובא – כלומר אינו שייך לפרשת ברהמ"ז דאור' אפילו אכל כדי שביעה. ולכן ערבות דידיה לא מהני.

ויתכן לומר שאם נכון הדבר שקטן בכלל ערבות²⁸⁹, אע"פ שאינו יכול להוציא את אביו כאשר אביו אכל שיעור דאור', מ"מ יוצא נפק"מ מערבות ידיה – כגון אם מוטל על אביו לברך ברהמ"ז דאור', אפשר לומר לכה"פ שהקטן יהא מחויב משום ערבות להביא לאביו סידור לברך או מים אחרונים ליטול וכדומה. שבכאלו דברים אין הקטן בא להוציא את אביו ולכן לא צריך להיות מחויב באותו דבר, שלא לא בא אלא לעזור לאביו לעשות מצוותו.²⁹⁰

²⁸⁷ ועי' היטב מש"כ בחבורה ט' הערה 12 שיש חקירה איך להבין גדר הערב. ומכאן מוכח שלפי התוס' אין הערב נכנס לחובתו של השני, אלא הוא עצמו מחויב במעשה המצוה.

²⁸⁸ עי' בהערה הקודמת. הרי גם הריטב"א אזיל הכא לשיטתו ממש"כ לדעתו בחבורה ט' – שהערב נכנס לחובתו של השני. וע' עוד לקמן סוף חבורה כ"ט.

²⁸⁹ אולם צ"ע כיון דקטן אינו בר חיובא במצוות התורה, לכאורה גם בכלל חיוב ערבות אינו, דמאי שנא חיוב זה מכל חיובי התורה דאין הקטן בכללם.

²⁹⁰ אולם יש לדון האם ערבות מחייב ג"כ לעזור בדברים שהם חוץ לעצם מעשה המצוה, דהלא הבאנו לעיל מלשון הרא"ש דהערבות היא לפטור אותן מן המצוות – אולי משמע אך ורק יציאת המצוה ולא שום דבר צדדי.

\$המשך שיטות הראשונים בסוגיא דשמעון בן שטח

ראינו בחבורה כ"ח את קושית הראשונים על שיטת רבי יוחנן בדף מ"ח. – איך אם שמעון בן שטח היה אוכל רק כזית דגן (דבפשטות אינו מחייב אלא מדרבנן) היה מוציא את ינאי וחבריו שאכלו (בפשטות) כדי שביעה שמחייב דא'. וראינו שלפי רש"י נתחדש יסוד חדש שאפילו מי שמחויב מדרבנן 'מחויב בדבר קרינן ביה' ויכול להוציא אפילו מי שאכל כדי שביעה. ועוד למדנו שלפי הרמב"ן (לעומת רש"י) באמת אפילו כזית פת מחייב מדא' ולכן קושיא מעיקרא ליתא. ובסוף ראינו את שיטת התוס' ששמעון בן שטח היה מוציא אותם ע"י ערבות – ע"ש מה שחידשנו בהבנת שיטת התוס'.

דרכו של הבית יוסף בשיטת הבה"ג

רש"י ותוס' הביאו את שיטת הבה"ג בדיון 'עד שיאכל כזית דגן', שחידש שמוציא רק אחרים שלא אכלו אלא כזית, וממילא מכיון שהם באותה דרגת החיוב כמוהו (ברהמ"ז דרבנן) ממילא שייך להוציא אותם אם אוכל כזית דגן. אולם הראשונים דחו את דברי הבה"ג, ששמעון היטב בסוגיא דינאי וחבריו אכלו כדי שביעה, ולכן א"א להעמיד שיטתו בסוגיא.

בסוף סימן קצ"ז הבית יוסף כתב ליישב שיטת הבה"ג וז"ל: "ונראה דלא אמר בה"ג שאם לא אכל אלא כזית אינו מוציא מי שאכל כדי שביעה אלא כשהאחרים יוצאין בברכתו של זה. אבל אם אינם יוצאים בברכתו של זה, אלא כל אחד ואחד מברך לעצמו, אע"פ שזה לא אכל כזית הוא אומר ברכת זימון, לית לן בה"ג עכ"ל. [וצ"ל ששמעון בן שטח לא היה מברך ברהמ"ז בעד כולם אלא ברכת זימון גרידא].

והנה בחבורה י"ז הבאנו חקירה כללית בגדר מצות זימון. דהיינו האם עיקר המצוה היא **לברך ברהמ"ז ביחד**, ומפרטי עשיית המצוה של 'לברך ביחד' הוא לעשות כן ע"י הקדמה של זימון. או"ד עיקר המצוה היא **לזמן**, אלא דמפרטי קיום מצות הזימון לברך ביחד בצירוף. וצד זה היה ניתן להבין בב' אופנים: א. הזימון **מאפשר** למסובים לברך ברהמ"ז בצירוף. ב. הזימון **מחייב** אותם לברך ברהמ"ז בצירוף.

והתם ראינו שלפי הבנת הפמ"ג (משב"ז סימן קצ"ג ס"ק ה') בדעת הבית יוסף, גדר מצות זימון הוא אך ורק שהזימון **מאפשר** למסובין לברך ביחד, אבל לעולם מצות זימון **לא מחייבת** לברך ברהמ"ז בצירוף. ולפי הפמ"ג (שם) הבית יוסף הביא את דברי שבלי הלקט (שם) להורות דהאידנא נהגו לא לברך ברהמ"ז בצירוף כללי²⁹¹, כי קשה לכוון לדברי המברך ע"ש.

ודברי הבית יוסף כאן (שהבאנו לעיל) מתאימים מאוד לשיטתו שם. דהא הכא בשיטת הבה"ג הוא מחלק בין מקום שעשו זימון גרידא ביחד ולא ברכו ברהמ"ז בצירוף (דאז לא אכפת לן אם המזמן אינו חייב בברהמ"ז אלא מדרבנן והם חייבים מדא'ו) לבין מקום שהמזמן בא להוציא אותם (דהתם לפי הבה"ג המזמן אינו יכול להוציא אותם אא"כ הם ג"כ אכלו רק כזית). דהנה לפי שיטות אחרות שהבאנו שם (בחבורה י"ז) קשה להבין – שהרי זימון **מחייב** ברהמ"ז בצירוף, וא"כ אין היכי תימצא לחלק. אלא לפי הבית יוסף עצמו (כנ"ל) החילוק מובן היטב, שמעיקר הדין אין שום חיוב שלאחר הזימון יברכו ביחד בצירוף וד"ק.²⁹²

²⁹¹ אולם ע"י בהערה 9 שם שניתן גם להבין שלפי הפמ"ג בדעת הב"י לעולם בעיני צירוף אפילו בברהמ"ז ע"ש.

²⁹² אולם ע"י שם בחבורה י"ז שהבאנו מדברי המג"א הבנה אחרת בדעת הב"י, דלעולם במקום זימון **בעיני** צירוף בברהמ"ז ע"ש. מיהו יש להציע שגם לפי המג"א אפשר להבין את דברי הבית יוסף כאן בשיטת הבה"ג. דהיינו אה"נ לפי המג"א (בדעת הב"י) לעולם זימון מחייב בצירוף. אולם ע"ש שניתן להצטרף ע"י שומע כעונה או ע"י דיבור בלחש. ולענינינו יתכן שיש בזה נפק"מ – אם מצטרפים באמירה בלחש ולא בשוכ"ע, מה לי אם המזמן אכל כזית או יותר, שהרי אינו מוציא אותם ברהמ"ז. משא"כ אם מצטרפים ע"י שומע כעונה והמזמן מוציא אותם, אז בעיני שהמזמן יהא מחויב בדרגה של האחרים ולא פחות. ובאמת המג"א הכא (סימן קצ"ז ס"ק י') מביא את דברי הבית יוסף בדעת הבה"ג (כנ"ל) ואח"כ הוא מראה מקום לסימן קפ"ג סעיף ז'. ואפשר דזהו כוונתו – שגם לפי הבנתו בשיטת הבית יוסף (לעומת הפמ"ג דבפשטות לא בעי צירוף כלל) מובן מש"כ הב"י בדעת הבה"ג.

קושיית המהרש"א

ראינו בחבורה כ"ח את שיטת התוס' דשמעון בן שטח היה מוציא אותם ע"י ערבות, וכזית דגן אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו'. והקשה המהרש"א שהרי בדף מ"ח. התוס' עצמם כתבו (דף מ"ח. ד"ה תשעה שאכלו) שאפילו מי שאכל ירק או שתה כוס של יין יכול לומר נברך שאכלנו. וא"כ דבריהם לכאורה סותרים זה את זה. והמהרש"א מסיים 'ויש ליישב', אבל סתם ולא פירש. ואולי היה שייך לומר שיש לחלק בין מקום שאינו אלא **מצטרף לזימון** דאז יכול לומר 'שאכלנו' אפילו אם לא אכל פת, לבין מקום שבא **לזמן ולהוציא** את האחרים דאז בעי לאכול פת כדי שיוכל לומר 'שאכלנו'.

אבל עדיין צ"ע מה ההסבר בחילוק זה – שהרי ס"ס המילה ('שאכלנו') היא אותה המילה בין אם הוא רק מצטרף ובין אם הוא מזמן ומוציא וא"כ מאי שנא. ועוד דהמעייין בדברי המהרש"א (בעמ' ב') יראה שהוא מבין שבעמוד א' דעת התוס' הוא שמי שלא אכל אלא ירק יכול **להוציא** אחרים ולא רק להצטרף. וגם צ"ע מלשון התוס' בעמוד א' – 'ואפילו נברך שאכלנו יכולין לומר', משמע דקאי אמזמן. וצ"ע.

פירוש דברי הירושלמי לפי הרא"ש

בתחילת דבריו, הרא"ש (סימן כ"א) אזיל כדרך התוס' ששמעון בן שטח היה מוציא את ינאי וחביריו ע"י ערבות, ודלא בעינן כזית דגן אלא כדי שיוכל לומר 'שאכלנו'. אולם בהמשך דבריו, הרא"ש מביא את דברי הירושלמי דדרשו שם מהפסוק ד'אכלת ושבעת וברכת' **דמי שאכל הוא מברך**, וז"ל: "מיהו בירושלמי בפ' מי שמתו גרסי' תניא כל מצות שאדם פטור מהם מוציא את הרבים ידי חובתן חוץ מברכת המזון, והתנינן כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן הא חייב אפי' יצא מוציא. א"ר אילעאי שאני ברכת המזון דכתיב בה ואכלת ושבעת וברכת – מי שאכל הוא מברך" עכ"ל. ומסיק הרא"ש דדרשא זו אסמכתא והדין הוא מדרבנן, ולכן כזית מהני.

והנה בעצם הבנת דין הירושלמי, הרא"ש כתב וז"ל: "אבל שתיה ועלה של ירק לא מהני, דבעינן אכילת דבר הראוי לומר עליו ג' ברכות. או שמא ברכה אחת מעין שלש שפיר דמי מדנקט כזית דגן ולא נקט כזית פת. וטעמה כיון דאיכא אכילה ואיכא ברכה דאז שפיר דמי" עכ"ל.

משמע מדברי הרא"ש שהירושלמי מצריך אכילת המברך כדי **לתת לו את הכח לומר ברכה ולהוציא** את האחרים יד"ח. דהיינו שלא יכול לבדך בעד אחרים אא"כ הוא עצמו כבר נהנה. אלא שלפי מסקנת הרא"ש נתחדש דסגי אם המברך אכל סוג אכילה שיכולה להביאו לחיוב שום ברכה דאז, אפילו אם אינה מחייבת בברהמ"ז. וזהו חידוש כי הרי ס"ס נמצא שלפי הרא"ש הוא יוציא אותם בברכת המזון אפילו אם הוא עצמו לא אכל פת כלל, ודלא כפשטות הדרשא בירושלמי.

והנה הרא"ש בפרק ג' (סימן י"ג) מביא את דין הירושלמי באופן אחר וז"ל: "ל' דלא דמי דאיש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים דכל ישראל ערבים זה בזה, אלא מדרבנן אמרו **שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה** לפיכך כשאכל כזית אע"פ שאינו מתחייב אלא מדרבנן מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה" עכ"ל. מכאן נראה פשוט אחר קצת בהבנת הרא"ש בדברי הירושלמי.²⁹³ לכאורה בפרק ג' ההבנה יותר פשוטה ממה שכתב הרא"ש בפרק ז' – דהיינו דרבנן סמכו על הקרא ד'ואכלת וכו' לדרוש ממנו שאינו מוציא אחרים בברהמ"ז אא"כ הוא אכל פת. וכיון דבעלמא אכילת כזית נחשבת אכילה, ס"ל דבעינן כזית. אבל שוב יש להדגיש (דומה לפרק ז') שלפי הרא"ש דין הירושלמי מתמקד על המברך – כלומר שאינו יכול לבדך ולהוציא אא"כ הוא עצמו נהנה.

נפק"מ בין הרא"ש והתוס'

אלא יש להעיר שסברא זו – שאם מצטרפים ע"י דיבור בלחש (ולא בדרך שומע כעונה) ל"ש אם המזמן אכל שיעור דאז או דרבנן – אינו מוכחת. דאפשר לומר שאפילו אם מצטרפים בלחש, מ"מ המזמן הרי הוא נעשה העיקר בזימון, ואחרים עוקבים אחריו, ולכן יתכן שהוא צריך להיות לכה"פ בדרגת חיוב שלהם ולא פחות. וכעין סברא זו כתבנו שם בהערה 14.

²⁹³ אע"פ שבפרק ג' הרא"ש אינו מביא את דברי הירושלמי בפירוש, לכאורה זהו כוונתו באומרו ד'אמרו רבנן'.

נמצאו למדים (באופן כללי) ב' מהלכים למה צריך המברך לאכול כזית כדי להוציא את אחרים בברהמ"ז: א. לפי התוס' (וה"ה לפי תחילת דברי הרא"ש בפרק ז') הוא דין בנוסח זימון. ב. מאידך לפי הרא"ש (בין בפרק ז' בסוף דבריו בין בפרק ג') צריך המברך לאכול כדי לקיים דין הירושלמי דמי שאכל הוא מברך.

המגן אברהם (סימן קצ"ז ס"ק י"א) כתב דאיכא נפק"מ בין ב' המהלכים. לפי התוס' הצורך לאכול כזית הוא מדין נוסח הזימון. וממילא אם הם שנים (וכמו סופר ובור בדף מ"ה: שעליהם ל"א מצוה ליחלק) יכול אחד להוציא את חבריו בלי לאכול, ע"י ערבות, שהרי ליכא כאן זימון. משא"כ לפי הרא"ש הצורך של המברך לאכול הוא מדין האסמכתא של הירושלמי, ואם לא אכל, מדרבנן אין לו לברך. ודין זה שייך בין במקום זימון ובין שלא במקום זימון (כגון בסופר ובור).

פירוש הירושלמי לדעת הריטב"א והרשב"א

הריטב"א (הכא ד"ה דא"ר חייא) כתב דמדינא יכול א' להוציא את השני בברהמ"ז אפילו בלי אכילה, מכח דין ערבות. אולם הקפדת רבי יוחנן בנויה על דין הירושלמי²⁹⁴ והגדר הוא: "משום דברכת המזון דמיא לה קצת לברכת הנהנין דאתיא בתר אכילה, עשוהו רבנן כברכת הנהנין למימרא דבעינן שיהנה" עכ"ל.

וכוונת הריטב"א היא שהרי במסכת ר"ה (דף כ"ט.) כתוב שאין דין ערבות בברכת הנהנין משום דליכא חיובא – וכתב רש"י שם (ד"ה חוץ מברכת): "לא ליתנהי ולא ליבריק" עכ"ל. כלומר במקום שהתורה (או רבנן) הטילה חיוב לברך, ערבות מהני, וכלשון הרא"ש (ע"י חבורה כ"ח) דערבות גדרה 'לפטור' את השני מן המצוות. משא"כ אם אדם מחליט בינו לבין עצמו ליהנות, בכה"ג ליכא ערבות, דאיהו גרם לחיוב ידיה. ולפי הריטב"א, הירושלמי מחדש שאע"פ שלאחר אכילה, אין לו ברירה וכעת מחויב הוא לברך ברהמ"ז (ולכן שייך דין ערבות מדאו'), מ"מ כיון דחובת ברהמ"ז באה משום אכילה ובתר אכילה, מדרבנן דרשו לא לסמוך על ערבות וצריך המברך לאכול. ונמצא דדין הברכה לאחר אכילה הוא כמו ברכת הנהנין קודם אכילה.

הרי בב' הדרכים של הרא"ש בפירוש הירושלמי, למדנו שהדגש היה על **תנאים הנצרכים למברך** כדי שיוכל הוא להוציא את השני בברכה בפועל. אולם לפי הריטב"א הדגש בירושלמי הוא על עצם היכולת להוציא את השני – ומבאר שלא שייך בברהמ"ז מהלך להוציא ע"י ערבות.

הרשב"א (ד"ה הא דאמרין איצרופי) ג"כ כתב כדרך הו. ומבואר מדבריו שלאחר שהירושלמי דרש לא לסמוך על ערבות, בעינן דהמברך יוציא את השני מכח הכלל דכל המחויב בדבר מוציא את הרבים יד"ח (ע"י ריש חבורה כ"ח). אולם הרשב"א מקשה דמ"מ קשה – הרי אכילת כזית אינה מחייבת אלא מדרבנן ולכן שמעון בן שטח לא היה מחויב בדרגת החיוב של ינאי וחבריו (דאכלו כדי שביעה ומחויבים מדאו') – וא"כ לא היה מחויב באותו דבר – דאיהו דרבנן ואינהו דאו'. ומוסיף הרשב"א להקשות דבהמשך הסוגיא הגמ' מקשה על רבי יוחנן למה צריך כזית דגן – הרי בברייתא תניא שאפילו לא אכל דגן אלא טבל בציר מוציא את אחרים יד"ח בברהמ"ז. ושוב קשה – דבכה"ג אינו מחויב אלא בבורא נפשות וא"כ איך סד"א דזה נחשב מחויב בדבר כדי להוציא את האחרים ידי חובתן בברהמ"ז.

ומתרץ הרשב"א דאה"נ – לא בעינן שהמוציא יהא מחויב בדבר לגמרי – אלא צריך "שיהא מחויב בברכה כלל באיזה ברכה שיהא" עכ"ל. דהיינו יש דרגות שונות של 'מחויב בדבר', וכדי לקיים את דין הירושלמי לא בעינן אלא דרגא פחותה של מחויב 'באיזה ברכה שיהא'.²⁹⁵ ובזה דנה הגמרא אם די בזה שמחויב בבורא נפשות או דבעינן יותר מזה.

וא"ת סו"ס איך יצא השני כיון שהראשון לא היה מחויב באותו דבר (אם לא אכל אלא שיעור דרבנן או רק טבל בציר לפי הה"א של הגמ'). הא הרשב"א עצמו מתרץ במה שמסיים שם וז"ל: "בזמן שהוא מחויב בברכה כלל באיזה ברכה שיהא

²⁹⁴ בהלכות ברכות (פרק ה' הלכה ט') הריטב"א מביא בפירוש את דברי הירושלמי ע"ש.

²⁹⁵ עצם המושג של דרגות בהלכות מחויב בדבר כבר ראינו בחבורה כ"ח בביאור שיטת רש"י מדוע יכול קטן דאינו מחויב בכלל אפילו מדרבנן להוציא את אביו כאשר אביו אכל שיעור דרבנן ע"י מש"כ שם.

אוקמה אדינא דא' ומוציא אפילו מי שאכל שיערא דא' ע"ל. והיינו דבעצם הוא מוציא את השני ע"י דין **ערבות** (ולזה מדא' לא בעי לאכול כלל). אלא דמדרבנן יש כלל ד'ואכלת ושבעת' דלא מהני ביה ערבות, ולזה צריכים להגיע למהלך של 'כל המחויב בדבר'. אבל כיון דאין זה אלא הקפדה מדרבנן, די בדרגא פחותה של 'מחויב באיזה ברכה שהיא לאחריה'.

מחלוקת בין הרשב"א והרמב"ן

אבל למתבונן בדברי הרשב"א קשה. הרי כבר הבאנו פעמיים (חבורה ט' וחבורה כ"ח) שלפי הנראה הכלל שכל המחויב בדבר בנוי על גדר דהוי כעין מיגו - דמיגו דמוציא את עצמו בזה, יכול גם להוציא את השני. ולמדנו את זה מחידושי הרמב"ן (מסכ' מגילה ריש פרק ב' ד"ה הא דתנן אבל קורא). וכעת נבאר את דברי הרמב"ן:

תנן התם: "קוראין ללועזות בלעז". לפי הרמב"ן (לעומת רש"י ע"ש) 'לועז' היינו מי שאינו מבין אלא לעז ידיה. והרמב"ן מביא מהירושלמי: "אמר ר' אבהו יודע אשורית ויודע לעז יוצא בה באשורית. בלעז יוצא בה בלעז" ע"כ. הרמב"ן מוסיף להביא את נידון הירושלמי מה הדין אם מי שאינו יודע אלא לעז שמע את המגילה מבעל קורא שיוודע אשורית וגם לעז. וזה לשון הירושלמי: "וידע אשורית ויודע לעז מהו שיוציא את אחרים בלעז. כהדא כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן" ע"כ.

והרמב"ן מבאר הפשט בירושלמי וז"ל: "**כלומר וכיון שאינו מוציא עצמו באותו לשון אינו מוציא הלועז**" ע"ל. וכנראה היה קשה לרמב"ן - הרי למעשה הבעל קורא כן מחויב במגילה והוי מחויב בדבר. ולכן כתב הרמב"ן 'כלומר', דהיינו שאין המודד האם הבעל קורא מחויב במצות המגילה. אלא המודד הוא האם **קעת בפועל הוא יוצא יד' באותו מעשה שבא להוציא חבירו ידי חובתו**. וזהו מה שהגדרנו ה'מיגו של הרמב"ן' - דהיינו שהמהלך של כל המחויב וכו' בנוי על זה שהמוציא מוציא את עצמו באותו החיוב. ומכיון שהבעל קורא היה מחויב בקריאת המגילה באשורית, אינו יוצא ידי חובתו כאשר קורא בלעז, וא"כ לא יכול להוציא את השומע, אע"פ שהשומע למעשה שמע דברי המגילה בלעז.

ולפי גדר זה בדברי הרמב"ן, קשה מאוד להבין את דברי הרשב"א הכא. דאע"פ שלפי הרשב"א עיקר ההוצאה בברכה נעשית ע"י ערבות ולא בעינן מחויב בדבר אלא משום האסמכתא דרבנן של הירושלמי, מ"מ מה משמעות איכא למחויב בדבר בכה"ג, אם המוציא לא אכל אלא כזית פת, כאשר אח"כ הוא מברך ברהמ"ז, אינו מוציא את עצמו באותו מעשה שבא להוציא את חבירו בחובתו, וממילא ליכא כאן מיגו. ועוד (לפי הה"א של הגמ') אם המוציא לא אכל פת אלא טבל בציר, לא היה מחויב בברהמ"ז כלל (אפילו מדרבנן) ונסתר מכאן כל תורת המיגו.

אלא ע"כ מוכח מכאן דאיכא מחלוקת בין הרשב"א והרמב"ן בגדר הכלל דכל המחויב בדבר וכו'. לפי הרמב"ן הכלל בנוי על מיגו וכנ"ל. אולם לפי הרשב"א נראה שהגדר הוא שהמוציא צריך **'להיות בתורת'**, וכמו שמצאנו כגון זה בשליחות גיטין וקידושין. כלומר אין המוציא צריך לצאת בפועל באותו החיוב של מי שהוא בא להוציא, אלא די בזה שהוא 'בר חיובא' בעצם. ועי' בפתיחה כוללת לפמ"ג () שכתב שכל הכלל של מחויב בדבר הוי מטעם שליחות. והרחיב בזה שהיסוד של מחויב בדבר הוא משום לתא של בתורת ואינו בתורת שמצאנו בשליחות ע"ש.

אולם כאן יש להדגיש שאין הגדר ממש כעין 'כל שהוא בתורת' שמצאנו בכגון שליחות בגט. דהתם די בזה שהשליח הוא ישראל והוי בר גירושין וקידושין (ולא עכו"ם או עבד כנעני), ואע"פ שלמעשה אין השליח עושה קעת שום גירושין לעצמו. משא"כ כאן דלא די בדרגת 'בתורת' כזה - דהיינו דרגא שאם המוציא היה אוכל היה מחויב בברכה, אלא צריך שהמוציא יהיה ג"כ **מחויב בברכה בפועל**. כלומר בעינן דרגא נוספת ב'בתורת' שיש ג"כ חיוב כל דהו בפועל. אולם לא בעינן מחויב לגמרי באותו חיוב, אלא די בדרגא נמוכה לחוד של 'מחויב בברכה כלל' כנ"ל.

ואם כנים הדברים, נראה לומר שיצא נפק"מ בין הרמב"ן והרשב"א אפילו במקום שהמוציא מחויב בדבר לגמרי - מה הדין אם הוא מכוון לא לצאת ידי חובתו כאשר מוציא את השני. הנה לפי הרשב"א אין כאן חסרון, שהרי סוף סוף הגבירא הוא לגמרי מחויב בדבר ובתורת אותו חיוב. מאידך לפי הרמב"ן (בפשטות) השני לא יכול לצאת בכה"ג כיון שהראשון עצמו לא

יוצא. ולא די בזה שהגברא בתורת אותו חיוב ממש, אלא בעינן שיצא ידי חובתו במעשה זה שעושה לחבירו. ועי' בהערה.²⁹⁶

ויש רמז למחלוקת זו, שהרי מובא לעיל בחבורה כ"ח דבסוגיא דידן הרמב"ן (מלחמת ה' דף י"א: בדפי הר"ף ד"ה ונשים בברהמ"ז) מקשה קושית הראשונים (למה היה די לשמעון בן שטח באכילת כזית). והרמב"ן מחדש שבאמת (דלא כדברי בעל המאור שם) אפילו אכילת כזית דגן מחייבת בברהמ"ז דאז. והרמב"ן נמנע מדרכו של הרשב"א דבעינן כזית כדי לקיים את דרישת הירושלמי להיות מחויב בדבר, ונוכל לומר דהרמב"ן אזיל לשיטתו – שאם מצד כל המחויב וכו', אכילת כזית (אם היה מדרבנן) לא היה מספיק כדי להוציא מי שאכל שיעור דאז' ודו"ק.

דברי הרשב"א במסכ' מגילה

הרשב"א (מגילה ריש פרק ב' ד"ה אבל קורין) ג"כ מביא את דברי הירושלמי כלפי מי שידע אשורית ולעז וכו'. ולפום ריהטא קשה שלפי מה שכתב הרשב"א בסוגיא דשמעון בן שטח, לכאורה יש לבעל קורא בכה"ג 'מספיק חיוב בדבר' להוציא את מי שלא ידע אלא לעז וא"כ למה נפסק בירושלמי שלא יצא. אולם לאחר הדיוק בלשון הרשב"א ולאחר העיון בשיטתו, לא קשה כלל. ונבאר:

קודם כל - לאחר שהרשב"א הביא שם את הירושלמי, הוא עצמו כתב שלא היה נראה כן מלשון המשנה בבבלי דתנן בריש פרק ב' דבבלי: "אבל קורין אותה ללעוזות בלעז", ומדייק הרשב"א שאם מתנ' אזלא כהירושלמי, היה צריך התנא לכתוב "אבל קורין אותה **הלעוזות** בלעז". אבל מ"מ ממשיך הרשב"א וז"ל: "אלא שהם היו בקיין בלשון המשנה יותר. יש לחוש ולהחמיר" [כדברי הירושלמי] עכ"ל. כלומר לא היה פשוט לרשב"א לקבל את דין הירושלמי לפוסלו מלהוציא את חבירו במגילה בכה"ג משום 'אינו מחויב בדבר'. אלא דמה נעשה, כי כך נפסק בירושלמי. והנה לא מצאנו בדברי הרמב"ן גישה כזו לדברי הירושלמי כלל, שהרי לעומת הרשב"א, הרמב"ן מביא ומפרש את דברי הירושלמי בלא שום התנגדות ופקפק. וא"כ מה מצא הרשב"א בירושלמי דמצד אחד לא סתר את הבנתו בגדרי מחויב בדבר (כמו שראינו בסוגיא דשמעון בן שטח והא לא מצאנו בשום מקום שהרשב"א חזר מזה) ומצד שני נראים לו דברי הירושלמי כחידוש גדול.

והנה הרשב"א עצמו כתב (כנ"ל) דבסוגיא דשמעון בן שטח, אוקמוה אדינא דאז' ומוציא אפילו מי שאכל שיעורא דאז', דהיינו ע"י ערבות – אלא דכדי להסתמך על מהלך של ערבות, ולסלק את ההקפדה מדרבנן של 'מי שאכל הוא המוציא', היה צריך להיות מחויב בברכה כל דהו וכו"ל. והתם יש מקום גדול להקל בדרגת מחויב בדבר כיון דלמעשה אין הראשון בא להוציא את השני ע"י כל המחויב וכו' אלא ע"י ערבות.

והנה בסוגיא דמגילה, לא מצאנו שהבעל קורא מוציא את השני ע"י ערבות, ובאמת הריב"ש () כבר העיר בזה ע"ש. עכ"פ נמצא שעיקר הכח **להוציא בא ע"י מהלך של כל המחויב** וכו' ולא ע"י ערבות. ולכן י"ל דא"א לסמוך על דרגא פחותה של (כעין) מחויב בברכה כל דהו (כמו שמצאנו בסוגיא דשמעון בן שטח). אלא בעינן שהבעל קורא יהיה **מחויב לגמרי** כדי להוציא את הלועז. ואפילו הרשב"א יודה לזה. אבל מ"מ בנידון של הירושלמי במגילה קשה – שהרי הבעל קורא באמת מחויב לגמרי כעת בקריאת המגילה, כאותו חיוב דרמיא על השומע. וא"כ למה נקט הירושלמי דאינו יכול להוציא.

וי"ל שהרשב"א הבין דזהו גופא החידוש של הירושלמי – שלא די במה שהמוציא יהא מחויב לגמרי **בחובת** השני, אלא איכא ג"כ תנאי נוסף – שהמוציא צריך להיות מחויב באותו **מעשה** של השני. ובנידון של הירושלמי הלא אינו כן – שהרי הבעל קורא חייב לעשות קריאה באשורית והשומע חייב לשמוע מגילה בלעז. ועל תוספת הקפדה זו בהלכות 'כל המחויב' רצה הרשב"א מסבירא (ומדיוק לשון מתנ') לחלוק. אבל בסוף כתב להחמיר כפסק הירושלמי, 'שהם היו בקיין וכו'.

²⁹⁶ אין נפק"מ זו מוכחת, דיש לדון האם לפי הרמב"ן אפשר לומר דלא בעינן דהמוציא יצא בפועל בשעה שהוא מברך, אלא די דהמעשה שהוא עושה יש לו תורת מעשה מצוה כעין המצוה שמחויב בו השני. וכיון שהוא מחויב בדבר לגמרי, די בכך ליחשב כתורת מעשה מצוה אצלו. וצ"ע – ועי' בהערה 7 לקמן.

וא"כ ניתן להבין עוד פן בדרך של הרשב"א בסוגיא דשמעון בן שטח. דכיון דעצם הכח להוציא יד"ח בא ע"י ערבות ולא בעינן מחויב בדבר אלא כדי לקיים האסמכתא דרבנן של הירושלמי, הקילו דלא בעי אלא מחויב בברכה כל דהו וכנ"ל – ועכשיו (לאור דברי הירושלמי במגילה) חזינו דהקילו עוד ואמרו דגם לא בעינן דהמוציא יהא מחויב **במעשה מצוה** של השני – שהרי (בכגון טבל בציר בה"א של הגמ') המוציא חייב לברך בורא נפשות והשני חייב לברך ברהמ"ז, ובכל זאת כתב הרשב"א דישנו בתורת כל המחויב הנצרך ודו"ק.

נמצינו למדים בדעת הרשב"א דבהלכות כל המחויב בדבר, יש דרגות – דהיינו יש דרגא של 'בתורת' שהמוציא אינו מחויב אלא באיזה ברכה שהיא לאחריה. ואם לא באים להוציא מעיקר הדין ע"י כל המחויב (אלא ע"י ערבות וכגון בסוגיא דשמעון בן שטח) די בדרגא נמוכה זו. אבל אם באים להוציא ע"י כל המחויב ולא

בערבות (כגון במגילה) אז בעינן 'בתורת' שבה המוציא מחויב בדבר לגמרי. ונתוסף בירושלמי דבהלכה דכל המחויב לפעמים בעינן ג"כ מחויב באותו מעשה מצוה. וכאן הדבר תלוי באותו חילוק ממש – שאם בא להוציא מעיקר הדין ע"י כל המחויב, בעינן שהמוציא יהא מחויב באותו מעשה מצוה, משא"כ אם לא בא להוציא ע"י כל המחויב (אלא דבעינן מחויב בדבר כדי לקיים את הדין דרבנן ד'ואכלת ושבעת') אז אינו צריך מחויב באותו מעשה מצוה כלל.

ושוב יש להדגיש דמעולם הרשב"א (לעומת הרמב"ן) לא בעי שהמברך בפועל יצא בברכתו ידי חובתו בדרך של מיגו כדי שהוא יוציא את השני. ובאמת לפי הרמב"ן לא מצאנו דרגות בהלכות כל המחויב. אלא שלפי הרמב"ן הכלל הוא פשוט – לאחר שהראשון מחויב באותו דבר ובאותו מעשה, בעינן שהוא יצא בו יד"ח בפועל כעת, ורק אז אתינן למהלך של כל המחויב. ואם לאו, אין כאן כלום. והרמב"ן מצא מקור לכלל זה בדברי הירושלמי (במגילה) ולא הקשה עליו ולא פקפק בו כלל.

עוד נפק"מ בין הרשב"א לרמב"ן

הראשונים דנו מה הדין בבן כרך שבא להוציא את בני העיר בקריאת המגילה ב"ד אדר. הריטב"א (מגילה דף ד"ה) כתב שיוכל הוא להוציאם ע"י ערבות. ויש להציע דההסבר בדברי הריטב"א שנוי במחלוקת הרמב"ן והרשב"א. שלפי הרמב"ן, אע"פ שבן כרך מחויב בקריאת המגילה, כאשר הוא קורא ביום י"ד, אינו יוצא בו ידי חובתו בפועל, שהרי אינו יכול לקיים את חובתו אלא למחרת ביום ט"ו. ולכן בע"כ בעינן למהלך של ערבות כדי שיוכל להוציאם. אולם לפי הרשב"א לא בעינן ערבות ואפשר לסמוך על כל המחויב, דהא הבן כרך מחויב לגמרי בקריאת המגילה, ולא עוד אלא שהוא מחויב באותו מעשה מצות קריאת המגילה (וא"כ נתקיים התוספת הקפדה של הירושלמי), ומה בכך דכעת ביום י"ד אינו יוצא ידי חובתו. שהרי להרשב"א לא בעינן המיגו של הרמב"ן. וא"כ לפי הרשב"א יכול להוציאם אפילו בלי להגיע לדין ערבות ודו"ק.²⁹⁷

ובשולי הענין, יש לציין עוד מחלוקת בין הרמב"ן להריטב"א: הרי כתבנו לעיל שבריטב"א מבואר שגם אם לא אכל מעיקר הדין יכול להוציא את השני בברהמ"ז ומשום כלל דערבות (אם לא משום הקפדת הירושלמי). אבל ברמב"ן מבואר דלא יועיל ערבות למקרה שלא אכל, ורק אם אכל כזית (וכבר בירך) מועיל דין ערבות לאפשר לו להוציא את השני ידי חובתו. ואולי השינוי יתבאר על פי מה שיסדנו במק"א²⁹⁸, דלריטב"א דין ערבות מאפשר לו ליכנס לחיוב של חבריו ולעשות עבורו. וא"כ די לזה שהוא 'בר חיובא' בסוג חיוב הזה כדי שיוכל להיות ערב וליכנס לחיוב של חבריו. אבל לדעת הרמב"ן י"ל כמו שמבואר בתוס', ולפי מה שחידשנו בסוף חבורה כ"ח, דכיון שמהלך של הערב הוא להפוך אותו בעצמו ל'מחויב בדבר' שהוא חייב בברהמ"ז כדי להוציא השני, לזה בעינן שיהא בכלל החיוב ממש.

²⁹⁷ עיי' בהערה 6 לעיל. ואין להקשות דהתם אמרינן דיש צד שלפי הרמב"ן די בזה שהראשון עושה מעשה מצוה (כאשר לא כיוון להוציא את עצמו) והכא לא אמרינן כן. שיש לחלק – דהתם כאשר כיוון לא לצאת יד"ח, היה מחויב לברך וכאשר בירך ולא כיוון לצאת, זה נחשב אצלו **מעשה מצוה** – אלא דלא יצא בו. משא"כ הכא במגילה, אם הבן ט"ו קרא ביום י"ד, אע"פ שהוא מחויב באותו **מעשה**, ביום י"ד אין זה נחשב אצלו **מעשה מצוה** כיון דלא יכול לצאת יד"ח עדיין. ודו"ק.

²⁹⁸ עיי' חבורה ט' הערה 12

\$סיום שיטת הרשב"א וסיכום מחלוקת הראשונים בענין מנין ברכות דאו' בברהמ"ז

בחבורה כ"ט הבאנו את מהלך הרשב"א בהבנת הכלל של רבי יוחנן (בדף מ"ח). דלעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן. לפי הרשב"א אפילו אם המוציא לא אכל כלל והשני אכל כדי שביעה, מעיקר הדין אפשר להוציאו ע"י ערבות. אלא דרבנן הקפידו דהמוציא יהא מחויב בברכה כלל ע"ש.

הרשב"א (שם ד"ה הא דאמרינן איצטרופי מצטרף אבל להוציא וכו') ממשיך ומקשה ב' קושיות: א. מדקאמר המברך לשון 'נברך' משמע שגם הוא יוצא יד"ח באותה ברכה אחרונה. והא ק"ל דברהמ"ז אינו פוטר ברכת מעין שלש, וא"כ איך שמעון בן שטח - ששתה יין - היה יכול לומר 'נברך'.

מעצם קושית הרשב"א, רואים שמצד נוסח הזימון יש להקפיד על המזמן שאומר נברך יותר מאשר על שאר המצטרפים. וזה יכול להאיר דרך לתרץ את קושית המהרש"א על התוס' שהבאנו בחבורה כ"ט, בדף מ"ח: כתבו התוס' דלא בעי כזית דגן אלא כדי שיוכל לומר 'שאכלנו משלו'. והקשה המהרש"א דהרי בדף מ"ח. התוס' עצמם כתבו (ד"ה תשעה שאכלו) שאפילו מי שאכל ירק או שתה כוס של יין יכול לומר 'שאכלנו'. ואפשר להציע - על פי קושית הרשב"א כאן - שלפי התוס' במקום שהוא בא לזמן ולהוציא בברהמ"ז מקפידין יותר שצריך לאכול דגן²⁹⁹ משא"כ כאשר אינו בא אלא להצטרף, דאז די בעלה של ירק.³⁰⁰

אח"כ הרשב"א מקשה עוד קושיא: ב. הגמ' ממשיכה לבאר בשיטת רבי יוחנן שאפילו מי שלא אכל אלא שטבל בציר יכול להצטרף (אע"פ שאינו יכול להוציא). והקשה הרשב"א שאם רבי שמעון בן שטח לא אכל פת ולא היה מחויב בברהמ"ז: "היכי מצטרף עמהם, וכ"ש מי שלא אכל אלא שטבל עמהם בציר, דהא כיון שזה אינו יוצא בברכתו, היאך הוא מצטרף והיאך יזמנו עליו והוא אינו בן זימון" עכ"ל.

ויש להעיר שהרשב"א לא הקשה את קושיתו השניה על הכח של שמעון בן שטח להיות המזמן (וכדרך קושיתו הראשונה הנ"ל) אלא הקשה עליו (וה"ה על המסובין שלא אכלו אלא טבלו בציר וכו') איך יכולים להצטרף להיות ברי זימון בחבורת הזימון. ולמה לא הקשה הרשב"א שמי שלא יוצא בברהמ"ז הלא לית ליה כח לזמן, וכדרך קושיתו הראשונה, ולמה הקשה זה רק מצד כח להצטרף לחבורת הזימון.

ונראה לומר שלפי הרשב"א חלוק התפקיד של המזמן בזימון מתפקידם של שאר בני החבורה - שהתפקיד של המזמן הוא להוציא את האחרים בברהמ"ז.³⁰¹ וכבר יסד הרשב"א (כמו שראינו בחבורה כ"ט) שיש לו כח לעשות זאת ע"י ערבות, אולם כ"ז בתנאי שהוא ג"כ מחויב בברכה כלל, לקיים את הקפדת הירושלמי. וע"י אכילת כזית דגן או עלה של ירק וכו' (בהו"א של הגמ') הרי נתקיימו כל התנאים כדי להיות המוציא. ולכן לא הקשה הרשב"א על המברך אלא מצד הנוסח ד'נברך'. משא"כ לגבי להיות ברי זימון - עדיין היה קשה לרשב"א איך יכול הוא ואחרים שלא אכלו אלא טבלו וכו' להצטרף אם אינם מחויבים בברהמ"ז. ועי' מה שביארנו בתירוץ הרשב"א בחבורה כ"ז.

כלפי הקושיא הראשונה, הרשב"א מביא ב' תירוצים. א. שמעון בן שטח גם בזה לגרמיה הוא דעבד דסבר דשלש פוטר מעין שלש על היין. ב. לזימון הוא דמצטרף ומוציא אף את האחרים ידי חובתן בברהמ"ז והדר מברך בורא נפשות לעצמו. והיינו שלפי התירוץ השני הרשב"א חוזר מהנחת קושיתו דנברך משמע דגם הוא יוצא בברכת המזון, ולעולם אינו משמע כן.

סוגיא דמקור מצות ברכת המזון

²⁹⁹ ועי' בהגהות המהרש"ל על הטור גרס בלשון התוס' בעמוד ב' 'נברך שאכלנו'.

³⁰⁰ אולם עי' מש"כ בחבורה כ"ט דמדיוק לשון המהרש"א אין נראה דלכך התכוון בתירוץ ע"ש.

³⁰¹ ועי' ריש חבורה י"ז שהבאנו מדברי תרבי"י ומדברי הגר"א שעיקר תכסיס הזימון הוא שהמזמן יוציא את המסובין בברהמ"ז.

בדף מ"ח: איתא: "אמר רב נחמן משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן. יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ. דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים. דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך. ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש. הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר" ע"כ.

מכאן משמע (לשון 'תקן') דברכות אלו הוו תקנות מדרבנן.³⁰² אולם בהמשך הסוגיא משמע דברכות אלו דאו' הם, שהרי נדרשו מפסוקים: "תנו רבנן: מנין לברכת המזון מן התורה. שנאמר ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן. את ה' אלהיך זו ברכת הזמן. על הארץ זו ברכת הארץ. הטובה זו בונה ירושלים. וכן הוא אומר החר הטוב הזה והלבנון. אשר נתן לך זו הטוב והמטיב" ע"כ. והנה נחלקו הדרכים איך לתרץ ולהבין את סוגית הגמ':

א. דרכו של הרשב"א

הרשב"א (ד"ה הא דאמרינן משה תקן וכו') מקשה הסתירה הנ"ל וז"ל: "קשיא לי - והא קי"ל בסמוך דברכות אלו מדאו' נינהו. וי"ל דמטבען הוא שטבעו להן דאי מדאו' אם רצה לאומרה באי זה מטבע שירצה אומרה, ואתו משה ויהושע ודוד ושלמה ותקנו להן מטבע לכל אחת ואחת בזמנה" עכ"ל.

ובהמשך דבריו, הרשב"א כתב שהנוסח השתנה לפי התקופות. דבודאי קודם כיבוש הארץ ובנין ירושלים לא אמרו את המטבע שאמרו לאחר כיבוש ובנין. וכעין זה אנחנו לא אומרים את אותו מטבע אשר תיקן דוד ושלמה כי בזמן הגלות אנו מבקשים את "העמדת הבית והמלכות ואת שלוות הארץ".

עכ"פ מבואר להדיא לפי הרשב"א שמנין ג' ברכות הוי דאו', אלא דמטבע הברכות הוי מדרבנן. ועוד משמע מדבריו שמיד לאחר מתן תורה היו אומרים מטבע מסוים לכל ברכה וברכה, אלא שאותו מטבע השתנה אח"כ פעמיים.

ב. דרכו של רבינו מנוח

רבינו מנוח (ברמב"ם 'הוצאת פרנקל' הל' ברכות פ"ב הל"א) מביא מדרש תנחומא (פ' מסעי ו') וז"ל: "עד שלא נכנסו לארץ היו מברכים ברכה אחת הזן. משנכנסו הארץ הוסיפו על הארץ ועל המזון. משחרבה הוסיפו בונה ירושלים" עכ"ל. מצד א', רבינו מנוח מסכים לרשב"א שג' הברכות מדאו'. וכך מדויק היטב בהמשך דבריו כלפי פועלים. אולם - לעומת הרשב"א - לפי רבינו מנוח לא ברכו את כל ג' הברכות ממתן תורה ואילך.³⁰³ אלא בזמנים מסוימים הוסיפו לומר ברכת הארץ ואח"כ ברכת בונה ירושלים.

ויש להדגיש דאיכא כאן חידוש גדול. דהא לפי רבינו מנוח כל ברכה וברכה הוי דאו'. ועוד הרי ברכת המזון הוי מצוה אחת ולא ג' מצוות.³⁰⁴ מ"מ נמצא שכאשר ניתנה המצוה (בשעת מתן תורה) לא ניתנה על כל חלקיה. ורק במשך הזמן נשלמו חלקיה.³⁰⁵ וקשה למצוא עוד מצוה בשאר המצוות שגדרה כך.³⁰⁶

³⁰² כמובן הכל מודים דמצות ברכת המזון דאו', מדכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת' אלא דמגמ' זו משמע דמנין ונוסח הברכות הוו מדרבנן.

³⁰³ באמת יש לדון לפי רבינו מנוח מתי התחילו לברך ברכת הזן. האם ברכת הזן לא ברכו כלל עד שעת ירידת המן או האם כבר ברכו אותה ממתן תורה - אלא שנוסחה לא נקבע אלא בשעת ירידת המן. ובפנים כתבנו כפי הצד השני.

³⁰⁴ דלא מצאנו במוני המצוות אף אחד שחשיב ברהמ"ז כג' מצוות.

³⁰⁵ דהיינו כאשר ניתנה המצוה בתחילתה, היה לה מטבע אחת - ובהמשך נשתנה המטבע של גוף המצוה. וזה משום שכאשר ניתנה המצוה של ברהמ"ז, ניתנה באופן לכלול בו הודאה על המזון, ועל הארץ ועל ירושלים. אבל כל עוד שלא נשלמה נתינת הארץ וירושלים, לא שייך להודות עליהם. וא"כ בינתיים ההודאה נשלמה עם ברכת הזן לחוד. אמנם כאשר קיבלו עוד, אז נתחייבו לכלול גם אותם ענינים בהודאה שלהם.

ג. דרכם של הרמב"ן והרמב"ם (ע"פ הכסף משנה)

הרמב"ן בהשגות (שורש א' הובא בכסף משנה הל' ברכות פ"ב הל"א) כתב וז"ל: "וכלן אין מטבען תורה אבל נצטוונו מן התורה שנברך אחר אכילתנו כל אחד כפי דעתו, כענין ברכת מנימין רעיא (דף מ:): שאמר בריך רחמנא מאריה דהאי פיתא, ובאו הנביאים ותקנו לנו נוסח מתוקן לשון וצח המליצה, ושנינו בו אנחנו עוד בגלות וכו'" עכ"ל.

הרי מבואר כאן שלפי הרמב"ן אין מנין ג' ברכות דאו' אלא דרבנן, דאל"כ איך היה שייך למנימין רעיא לפטור את עצמו רק ע"י ברכה אחת ד'ברך רחמנא וכו'. ועוד צ"ל בדעת הרמב"ן שגם תוכן הענין של הברכות לא הוי דאו', דאל"כ איך שייך לברך כפי דעתו – הרי צריך להזכיר ענינים מסוימים.

והכסף משנה כתב כן (שם הל"ב) בדעת הרמב"ן שאין מנין הברכות דאו' והוא מדייק כשיטה זו מדברי הרמב"ם – שהרמב"ם כתב בסה"מ (מצוה י"ט) 'שצונו לברכו אחר האכילה' אבל לא הזכיר מנין הברכות. והכסף משנה מסיים שלפי הרמב"ם והרמב"ן, הפסוקים דמייתי בברייתא ללמד על כל ברכה וברכה, אסמכתא בעלמא נינהו.

שיטת המגן אברהם בסימן קצ"ד

בסימן קצ"ד סעיף ג' השו"ע פסק כשיטת הר"ף בסוגיא דעד היכן ברכת הזימון (בדף מ"ו). ד'שנים ושלשה וכו'" איירי בבני אדם.³⁰⁷ וכך לשון השו"ע שם: "שלשה שאכלו כאחד ואין אחד מהם יודע כל ברכת המזון, אלא אחד יודע ברכה ראשונה ואחד השניה ואחד השלישית, חייבים בזימון. וכל אחד יברך הברכה שיוודע וכו'" עכ"ל.

והמג"א (ס"ק ג') מדייק שלפי הר"ף אם אין שם מי שיוודע אלא ברכה אחת לא יברך כלום. ומכאן מוכיח המג"א דמנין שלש ברכות דאו', דאם רק הזן דאו', למה לפי הר"ף (במקום דא' יודע ברכת הזן ותו לא) לא יברכו לכה"פ את ברכת הזן כדי לקיים את המצוה דאו', וז"ל: "וכי בשביל שאינו יודע דרבנן לא יברך דאו'" עכ"ל.

המג"א מוכיח עוד מדברי הר"ף דהברכות מעכבות זו את זו דאל"כ במקום דלא יודעים ביניהם אלא ברכה א', למה לא יברכוה. וכאן יש להעיר – למה המג"א דן בשאלה האם מעכבות זו את זו או לא, ולמה טרח להביא ראיה מדיוק לשון הר"ף, לכאורה הרי פשוט דמעכבות זו את זו – דאל"כ אם הוא מברך (למשל) ב' מג' הברכות, איזה משמעות ותוקף יש לזה, הרי עשה רק חלק מהמצוה. וצ"ע. ורואים מכאן שיש 'חלקים' למצוה, ויש תוקף לזה שבידך על ענין אחד מתוך מה שצריך להודות. וא"כ אם נאנס על שאר חלקי המצוה ונפטר מהם, מ"מ בחלק שחייב נשאר החיוב בתוקפו, וצריך לברך על זה, קמ"ל דמעכבות זו את זו.

שיטת המגן אברהם בסימן קצ"א

השו"ע בריש סימן קצ"א פסק כסוגית הגמ' בדף ט"ז. דאיתא התם: "הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית וכו' מברכין לאחריה שתיים. כיצד, ברכה ראשונה כתקונה, שניה פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים בברכת הארץ..." עכ"ל. והתוס' (שם ד"ה וחיותם) באו להקשות ולתרוץ איך אפשר לכלול את ברכת בונה ירושלים בתוך ברכת הארץ, וז"ל: "אע"ג דמדאו' הם. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית" עכ"ל.

אולם אפשר להבין את הענין בדרך אחר, ובאופן שלעולם המצוה ניתנה לגמרי כבר ממתן תורה, ולא ניתנה רק למקצת חלקיה. ונבאר: ברה"מ מחייבת הודאה שלמה על המזון. ואינה מחייבת להודות על הארץ ועל ירושלים בפני עצמם – אלא הם פרטים בהודאה על המזון. ולכן כל עוד שלא נכנסו לארץ, ההודאה השלמה על המזון הסתיימה על ידי הודאה על המזון (ברכת הזן) לחוד. ולאחר שנכנסו לארץ, נתחייבו לברך על הארץ משום שהארץ גורמת למזון, וא"כ עכשיו זו היא הודאה שלמה על המזון. וכן בברכת ירושלים. נמצא שבאמת המצוה ניתנה לגמרי כבר מעיקרא, אלא שבמשך הזמן נשתנה (פעמיים) מה נחשב הודאה שלמה על המזון ודו"ק.

³⁰⁶ ואין זה כמצוות התלויות בארץ, דהתם לא חלה המצוה בכלל עד שנכנסו לארץ. ולאחר שנכנסו, המצוה חלה בשלמותה בבית א'.

³⁰⁷ עי' לעיל חבורה י"ד.

והמג"א מביא תירוץ אחר, שלפי הרמב"ם מעיקרא אין שלש ברכות מן התורה (כנ"ל בכסף משנה). אבל המג"א מדגיש ששאר הפוסקים נקטו דמנין ג' ברכות דאו' (כמו שנקט המג"א בדעת הר"ף בסימן קצ"ד כנ"ל). ולכאורה כוונתו היא דכך יש לדייק מקושית התוס', דאל"כ מה הקשו בקושיתם ("אע"ג דמדאו' הם"). ועוד דאל"כ מדוע צריכים לומר בתירוצם דהיא עקירת דבר מן התורה.

אולם האבן העוזר הקשה על המג"א דמאותם דברי התוס' מצאנו קושיא על מה שיסד המג"א לקמן בסימן קצ"ד (כנ"ל) שברכות מעכבות זו את זו. שהרי סו"ס, לאחר העקירה, הרי אין לנו אלא ב' ברכות ולא ג'. וכתב האבן העוזר וז"ל: "ואי מעכבות זו את זו לא מהני כלום בברכתן ב' ברכות – אלא ודאי שאין מעכבות זו את זו" עכ"ל. וצ"ע איך לישיב את המג"א.³⁰⁸

ונראה לומר שדין ג' ברכות בברהמ"ז הוא דין נוסף שנאמר במצוה – כלומר עיקר המצוה היא לברך על המזון, ויש עוד דין לעשות מעניני הברכה ג' ברכות, ודין עקירת דבר מן התורה נאמר לענין הדין הנוסף.

³⁰⁸ אולם גם על האבן העוזר יש לשאול – דאם לפי התוס' עקרו את הברכה השלישית ולא נשארו אלא ב' ברכות, למה הטילו על הפועלים להזכיר בנין ירושלים בברכת הארץ. הרי עקרו ברכת ירושלים ואז מה תועלת יש בהזכרת ענינה. ואולי יש כאן רמז שלדעת האבן העוזר אע"פ שהברכות אינן מעכבות זו את זו, אבל עניניהם כן מעכבים – וצריך עכ"פ להזכיר ג' ענינים בברהמ"ז. ונמצא שיש כאן ב' הלכות: א. להזכיר הענינים וב. להזכיר כל ענין בברכה בפ"ע – והדין שאין מעכבות לא נאמר אלא לגבי דין הב'. ועדיין צ"ע.

חבורה לא

עוד בענין גדר ברהמ"ז

קושיא בשיטת הרשב"א

הבאנו בחבורה ל' שלפי שיטת הרשב"א מנין ג' ברכות הוא מדאו³⁰⁹ אלא דמטבע הברכות מדרבנן (ונוסח מטבע הברכות השתנה פעמיים). ועוד ראינו שהמג"א (בסימן קצ"א) דייק שכך היא ג"כ שיטת התוס' - שהרי בדף ט"ז. (ד"ה וחותרם) הקשו על זה שהפועלים מברכים ב' ברכות - וכתבו וז"ל: "אע"ג דמדאו' הם. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית" עכ"ל. ומוכח גם בקושיאם וגם בתירוצם דמנין ג' ברכות הוא מדאו'.

אולם לעומת דברי התוס' התם, הרשב"א לגבי סוגיא דפועלים (דף מ"ו. ד"ה תדע) כתב וז"ל: "ואע"ג דבונה ירושלים דאו', ואפילו הכי לא מברכי לה פועלים. לאו היינו עקירה, דהא מכלל כללי לה בברכת הארץ וכו'" עכ"ל. ונראה מזה שיש סתירה בשיטת הרשב"א, שהרשב"א סבר (לעומת התוס') דלמסקנה אין עקירת דבר מן התורה בפועלים - משמע שמנין ג' ברכות אינו מדאו' אלא רק עניני ג' ברכות הם מדאו' (כשיטת רש"י על פי המג"א דיבואר לקמן). וזה סותר מה שראינו כאן בסוגיא בענין מטבע הברכות וכו', שלפי הרשב"א מבואר שמנין הברכות דאו'. וצ"ע.

שיטת רש"י לפי המג"א

המג"א בסימן קצ"א (לאחר שהביא את שיטת התוס' ושיטת הרמב"ם) כתב וז"ל: "ול"נ שרש"י תירץ קושיא זו שכתב וז"ל: 'שברכת הארץ ובנין ירושלים דומות'. כלומר דמהאי דדרשינן מקרא שיבך על שלשתן בברכה אחת, אך דרבנן תקנו לחתום על כל אחד. ופועלים משום בטול מלאכה תקנו הזן בפ"ע וברכת הארץ ובנין ירושלים בברכה א' כיון שדומות הם" עכ"ל.

המחצית השקל מעיר על המג"א וז"ל: "והנה תירוצו מג"א מסתבר. אבל מה שהבין כן מדברי רש"י, שרש"י נתכוין לזה לא ידעתי איך. דגם לשיטת התוס' או הרב"א א"ש דברי רש"י" עכ"ל. דהיינו שרש"י כתב אך ורק שברכת הארץ וברכת בנין ירושלים 'דומות'. והיכן כתוב ברש"י דג' הענינים דאו' ומנין ג' ברכות לא הו' אלא מדרבנן (ולכן לא נחשב עקירת דבר מן התורה לגבי פועלים). ואדרבה, יכולים דברי רש"י להתאים לדברי התוס' דלאחר שעקרו ברכת בונה ירושלים קבעו עכ"פ להכניס הזכרת ירושלים בתוך ברכת הארץ ולא בתוך ברכת הזן, משום שענין בנין ירושלים דומה יותר לענין של ברכת הארץ.³¹⁰

עכ"פ מה שהמג"א נוקט כ'שיטת רש"י' מסביר היטב את סוגית הגמ' לגבי פועלים - דמעולם לא היה עקירת דבר מן התורה דמדאו' די בברכה א' הכוללת ג' ענינים. אולם למתבונן עדיין צ"ע קצת, דהא (לפי שיטה זו) לאחר שעקרו את תקנת חז"ל לבוך ג' ענינים בג' ברכות, למה לא ביטלו גם את הברכה השניה, ומדוע לא העמידו הדברים על דבר תורה לבוך ברכה א' שתכלול ג' ענינים, ואיזו משמעות יש לפשרה זו של ב' ברכות שכלולות בהן ג' ענינים - הרי אין זו התקנה דרבנן ואין זו עיקר המצוה דאו'.

ויש ליישב ע"י חידוש בחשבון הפשט. דהנה בחבורה ל' ראינו מדרש תנחומא (הובא ברבינו מנוח) שהמתינו לבוך ברכת הארץ עד שנכנסו לארץ וכו'. ונראה לחדש ולהציע בדומה לזה בדעת רש"י, כלומר דלא חלה כל המצוה דאו' מיד במתן תורה, אלא בהתחלה היה חיוב להזכיר רק ענין אחד, ובשעת ירידת המן משה קבע הנוסח של הזכרת אותו ענין. ורק לאחר שנכנסו לארץ, נתחייבו להזכיר הענין השני. ואז היתה אפשרות לכלול אותו בברכת הזן או להוסיף ברכה חדשה, ויהושע

³⁰⁹ עיי' בנשמת אדם (כלל מ"ז סעיף א') ובמאמר מרדכי (סימן קפ"ז) דדייקו כן בדעת הרשב"א.

³¹⁰ אלא דבאמת הא גופא צ"ע בדעת התוס' מה תועלת איכא בהזכרת בנין ירושלים כיון שסו"ס עקרו את הברכה השלישית. וכבר עמדנו על זה בהערה 10 בסוף חבורה ל' ע"ש.

תיקן הזכרה זו כברכה חדשה. וכאשר בנו את ביהמ"ק נתחייבו להזכיר ענין שלישי. ושוב היתה אפשרות לכלול את הזכרת ביהמ"ק בתוך ברכה קיימת או לתקנה בתוך ברכה חדשה, ודוד ושלמה תקנו להזכירו בתוך ברכה חדשה. א"כ נמצא דבתהליך חידוש המצוה, היה שלב שהיו רק ב' ברכות הכוללות ב' ענינים. וגם היה שלב אח"כ שהיה שייך להוסיף ענין הג' לתוך א' מאותן ב' ברכות הקיימות (אלא דאז החליטו לתקן ברכה נפרדת). וממילא מיושבת קושייתנו. דאין ברהמ"ז של הפועלים פשרה בעלמא. אלא חז"ל עקרו את השלב האחרון בתקנת המצוה והעמידו את התקנה בב' ברכות. ובכה"ג חידשו לכלול את הענין הג' (דכבר חל חיובו בשעת בנין ביהמ"ק ושוב לא פקע) בתוך אותן ב' ברכות (כמו שהיה שייך לעשות מלכתחילה לאחר בנין ביהמ"ק). ועכשיו היה להם לדון האם להכניס את הזכרת בנין ירושלים בתוך ברכת הזן או בתוך ברכת הארץ. וקבעו להכניסה בתוך ברכת הארץ משום דענינה יותר קרוב לבנין ירושלים (מאשר ברכת הזן). וזה ג"כ פירוש דברי רש"י שדומות להדדי, ולפמ"ש ג"כ לא קשה קושיית המחצה שכלל וד"ק.³¹¹

נפק"מ היוצאת ממחלוקת הראשונים

הנה דנו הפוסקים מה הדין למי שמסתפק אם בירך ברהמ"ז או לא. והנה רעק"א (הגהות לאבן העזר סימן קס"ח) מעלה צד שלפי המג"א (בדעת רש"י) לכאורה צריך לעשות אך ורק המצוה דא' ולברך ברכה א' הכוללת ג' ענינים, דספק דא' לחומרא. אבל אין לו לברך ג' ברכות, שהרי חיובם מתקנת חז"ל וספק דרבנן לקולא.³¹² אלא דרעק"א מראה מקום לסימן קפ"ד סעיף ד'. ושם נפסק בשו"ע דבספק אם בירך ברהמ"ז חייב לחזור. וסתימת לשון השו"ע משמע שחייב לחזור על כל הג' ברכות.³¹³ ולא נמצא שם זכר לחשבון הנ"ל דלשיטת רש"י לא לא יהא מחויב לברך אלא ברכה א' הכוללת ג' ענינים. ומפרש המג"א (הכא) דאפילו רש"י (להבנת המג"א) יודה שמכיון שמחויב לברך מספק, צריך לברך כדינו (דהיינו ג' ברכות כתקנת חז"ל) שסו"ס כך תיקנו חז"ל תכסיס ברהמ"ז.

מיהו רעק"א מדגיש דעדיין אפשר להוציא נפק"מ ממחלוקת הראשונים הנ"ל כלפי השאלה מה לברך על פת הבאה בכיסנין (דספק לחם הוא) - האם יש לברך ברכה א' מעין ג' או ג' ברכות. דלפי התוס' והרשב"א יש כאן ספק דא' - דעל הצד דהוא לחם חייב בג' ברכות דא'. אולם לפי המג"א בדעת רש"י אין כאן ספק דא'. שהרי אפילו על הצד שפת הבאה בכיסנין הוא לחם גמור, יכול לצאת ידי חובתו דא' ע"י ברכה א' מעין שלש. א"כ עיקר הספק אינו אלא בדרבנן האם יש לברך כל ברהמ"ז (ואין שאר הברכות אלא תקנות מדרבנן). לכן בכה"ג לפי המג"א בדעת רש"י אמרינן ספק דרבנן לקולא ודי בברכה דמעין ג' וד"ק.

גדר ברכת הטוב והמטיב

בדף מ"ט. איתא: "פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן: חד אמר הטוב והמטיב צריכה מלכות, וחד אמר אינה צריכה מלכות. מאן דאמר צריכה מלכות קסבר דרבנן. ומאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא" ע"כ. לפי הך מ"ד דברכת הטוב והמטיב לאו דא', כתב רש"י (ד"ה מ"ד צריכה מלכות) וז"ל: "הלך לאו ברכה הסמוכה לחברתה היא **שאינה מברכת מזון**"³¹⁴ עכ"ל. לשון רש"י כאן מאוד אלים - דהיינו לפי צד זה אין ברכת הטוב והמטיב כתוספת לברכת המזון וכסניף - אלא אינה מברכת המזון. וא"כ נשאלת השאלה - למה תקנו לאומרה מיד לאחר הברכות דא' של ברהמ"ז. והרא"ה כבר

³¹¹ שהרי לפי התוס', לא ניתן לפרש את מדרש תנחומא אלא כדרכו של רבינו מנוח, שחל הברכה החדשה וענינה כאחד, כי לשיטתם אין לחלק בין ענין ומנין הברכות - וא"כ מעולם לא היה שייך שלב מעיקרא להחליט להכניס ענין ירושלים בתוך א' מהברכות הקיימות, שמדאו' בעי ברכה בפ"ע.

³¹² ולכאורה מונח בדברי רעק"א שלפי התוס' והרשב"א פשוט הוא שחייב לחזור על ג' ברכות, דמנין ג' ברכות הוא דא'.

³¹³ ואמנם המג"א עצמו (שם ס"ק ז') כתב שאפילו הטוב והמטיב צריך לברך ע"ש.

³¹⁴ לכאורה זו היא הגרסא הנכונה ולא 'מברכת הארץ' כמו שמופיע ברוב הגרסות. ועי' בש"ס עוז והדר שהובא ציון שבדפוס המקורי היה כתוב **מב"ה** וטעה המדפיס וכתב 'מברכת הארץ' במקום 'מברכת המזון' ע"ש.

עמד על זה (דף מ"ח: ד"ה אמר רב נחמן) וכתב וז"ל: "ותיקנוה בברהמ"ז דלפי שכולה הודאה, תיקנו בסופה ג"כ הטוב והמטיב שהיא הודאה וכו" עכ"ל.

אבל עדיין צ"ע, דלעיל בדף מ"ח: איתא: "תנו רבנן וכו' בשבת מתחיל בנחמה ומסיים בנחמה. ואומר קדושת היום באמצע. רבי אליעזר אומר רצה לאומרה בנחמה אומרה. בברכת הארץ אומרה. בברכה שתקנו חכמים ביבנה אומרה וכו" ע"כ. הרי מצד אחד רש"י כתב שאין ברכת הטוב והמטיב מברכת המזון, אבל מאידך רואים בשיטת רבי אלעזר דאפשר להכניס את ההזכרה דמעין המאורע בשבת בתוכה, בדומה לשאר הברכות דברהמ"ז. וצ"ע איך ליישב שיטת רש"י.³¹⁵

הזכרת ברית ותורה

בגמ' (דף מ"ט.) איתא: "ר' אבא אומר וכו' וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו. מסייע ליה לר' אילעא, דא"ר אילעא א"ר יעקב בר אחא משום רבינו כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו" ע"כ. והנה מצאנו שנחלקו הראשונים מה דרגת דין זה שצריך שיזכור ברית ותורה:

א. שיטת התוס' (דף כ:)

בדף כ: הגמ' מביאה ספק האם נשים מחויבות בברהמ"ז מדאו' או מדרבנן. והתוס' (התם ד"ה נשים) מבארים את הצד שנשים פטורות מדאו' וז"ל: "ל"ל דטעמא משום דכתיב על בריתך שחתמת בבריתך ועל תורתך שלמדתנו, ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה, ואמרין לקמן מי שלא אמר ברית ותורה בברהמ"ז לא יצא יד"ח" עכ"ל.

הרי מבואר כאן ב' חידושים בדעת התוס': א. הזכרת ברית ותורה הוי חיוב דאו'³¹⁶ - דאל"כ לא שייך שתעשה שום נפק"מ בחיוב ברהמ"ז דאו' של נשים.³¹⁷ ב. הזכרת ברית ותורה הוי לעיכובא בברהמ"ז, שאם אינו אלא מצוה בעלמא, מדוע איכא צד למעט נשים משום שאינן יכולות לומר ברית ותורה. ובשו"ע (סימן קפ"ז סעיף ג') נפסק שאם לא הזכיר ברית או לא הזכיר תורה בברכת הארץ, מחזירין אותו, כשיטת התוס' הנ"ל.

ב. שיטת הרא"ה

לעומת התוס', הרא"ה (ד"ה ר' אבא אומר) כתב שהזכרת ברית ותורה אינה לעיכובא, ומה שנקטה הגמ' כאן דלא יצא ידי חובתו פירושו שלא יצא כראוי. כלומר החיוב להזכיר הוא לכתחילה ולמצוה, אבל לא לעיכובא. נמצא שלפי הרא"ה החיוב להזכיר ברית ותורה אינו אלא מדרבנן.

ועי' בביה"ל (סימן קפ"ח ד"ה מחזירין) שמביא עוד מפרשים שהזכרת ברית ותורה אינו אלא מדרבנן, כגון השטמ"ק ע"ש. והביה"ל נקט שלפי ראשונים אלו, פשוט שמי ששכח ולא הזכיר ברית ותורה, אינו צריך לחזור (ושלא כפסק השו"ע שמבוסס על שיטת התוס' שחיוב ההזכרה הוי דאו' וכו"ל).

³¹⁵ דרך אגב, רואים מכאן שהחיוב להזכיר מעין המאורע בשבת לא הוי אלא מדרבנן, דאל"כ לא היה שייך לתקן את ההזכרה לפי ר"א בחלק של ברהמ"ז שאינו דאו' וד"ק.

³¹⁶ וכך דייק הנשמת אדם בדעת התוס' (הובא בביה"ל סימן קפ"ח ד"ה מחזירין אותו).

³¹⁷ אולם יש לעיין מהו המקור לפי התוס' דהזכרה זו חיובה דאו' – הרי זה לא נמצא בשום פסוק. ויש לומר שהרי רש"י (ד"ה צריך שיזכור בה ברית וד"ה צריך שיזכור בה תורה) כתב שע"י ברית נתנה הארץ לאברהם אבינו ובזכות התורה ירשו את הארץ. וא"כ לפי התוס' חייב להזכיר לא רק את הארץ עצמה (דהיינו ברכת הארץ) אלא ג"כ את הסיבות דעל ידן זכינו לקבל את הארץ, דזהו מפרטי הודאה על הארץ

אולם המעיין בדברי הרא"ה יראה שאע"פ שהוא למד שהחוב להזכיר ברית ותורה הוי דרבנן, עדיין היה לו נידון האם צריך לחזור בגוונא דלא הזכיר. והרא"ה נצרך להביא ראיה מהגמ' לקמן לגבי רב חסדא ורב ששת שאינו צריך לחזור, וז"ל: "פי' כל הני לאו לעיכובא מדלא קבעום בברכת מעין שלש, אלא לכתחלה ולמצוה קאמר. ואף על גב דתני לא יצא ידי חובתו לא יצא כראוי קאמר, וכדאמרין כל מי שלא אמר בפסח שלשה דברים לא יצא ידי חובתו, ולאו לגמרי קאמרין אלא כלומר לא יצא כראוי, ואי לא אמרינהו לא הדר, וכדאמרין לקמן גבי רב חסדא דלא אמר ברית ותורה ומלכות וזקפיה רב לחוטמיה עליה כחויא, ולא אהדריה." עכ"ל. וצ"ב למה לא היה פשוט לרא"ה שאינו צריך לחזור מפני שאין החוב אלא מדרבנן, כמו שהניח הביה"ל.

ויל' בדעת הרא"ה שהיה לו ה"א שאפילו אם בירך ויצא יד"ח ברהמ"ז דאו' בלי הזכרת ברית ותורה, כיון דרבנן הטילו חיוב לברך ברהמ"ז שיש בה הני ב' הזכרות, כל זמן שלא קיים את החוב להזכיר, הוי כמי שעדיין מחויב בברכת המזון דרבנן, ודמאי עכשיו למי שלא אכל אלא כזית (שלפי רוב השיטות חייב בברהמ"ז מדרבנן) - וזה הה"א ששוב צריך לברך ברהמ"ז עם אזכרותיה.

עכ"פ בין לדרכו של הביה"ל (שאם החוב מדרבנן, אינו צריך לחזור ולהזכיר) בין לדרכו של הרא"ה בה"א (שצריך לחזור ולקיים את החוב דרבנן אם לא הזכיר ברית ותורה), מ"מ נמצא נפק"מ בין שיטתם לבין שיטת התוס' (דסברי דחוב להזכיר ברית ותורה הוי דאו') בגוונא דמסתפק אם לא אמר ברית ותורה, שהביה"ל כתב בשם החיי אדם דבכה"ג צריך לחזור, והוא מציין לנשמת אדם שמפרש את פיסקו בחיי אדם ע"פ שיטת התוס' שחוב ההזכרה היא דאו'. וסיים הביה"ל: "דלא בריא דבר זה", שהרי לראשונים שסוברים שחוב הזכרה הוי דרבנן (בין לרא"ה בין לשאר הראשונים שהביא הביה"ל) לא יתחייב לחזור בכה"ג.

ג. ראיית הרא"ה

הרא"ה הביא ראיה לשיטתו שאין הזכרת ברית ותורה מעכבת "מדלא קבעום בברכת מעין שלש". והנה התוס' כתבו שהזכרת ברית ותורה הוי לעיכובא אע"פ שלא קבעום בברכת מעין ג'. וצ"ע במה נחלקו. וכנראה שלפי התוס' אין להביא ראיה מהשמטת ברית ותורה בברכת מעין ג'. ונראה לבאר שהרי כתבנו לעיל בהערה 9 בדעת התוס' שאע"פ שחייב להזכיר ברית ותורה דאו', זהו משום שברית ותורה גרמו את הנחלת הארץ, והם מפרטי ההודאה על הארץ. מיהו אינם עיקר ענין הברכה. ולכן לא נקבעו בברכת מעין שלש אע"פ דהוי לעיכובא בברהמ"ז^{318, 319}.

עיון בשיטת התוס' לגבי נשים בברהמ"ז

לעיל הבאנו את דברי התוס' בדף כ: לגבי הצד לפטור נשים מברהמ"ז דאו'. והתוס' (שם) ממשיכים לבאר הצד השני, שהן מחויבות בברהמ"ז דאו' וז"ל: "והשתא קא מיבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הוה אלא מדרבנן או דלמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר דאו' והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה" עכ"ל. מבואר שהצד השני בגמ' לחייב

³¹⁸ ובזה נוכל להבין את שיטת רעק"א. הנה רעק"א (י) מדייק שהזכרת משיב הרוח ומוריד הגשם אינה לעיכובא בתפילת שבת, שהרי אינו נקבע בברכת מעין ז'. ולפום ריהטא, היה מקום לטעון שדבריו שנויים במחלוקת הראשונים – שלפי הרא"ה רואים דאפשר לדייק הכי, שהרא"ה מביא הוכחה דברית ותורה אינן לעיכובא מזה שלא נקבעה הזכרתם בברכת מעין ג'. אבל מאידך גיסא התוס' סברי דברית ותורה הוי לעיכובא אע"פ דלא נקבעה הזכרתם בברכת מעין ג'. וא"כ לכאורה לפי התוס' אין להביא שום הוכחה מנוסח ה'מעין', אפילו בתפילת שבת. אולם לפי מה שכתבנו בפנים, אפשר לומר שיכולים דברי רעק"א להתאים אפילו לשיטת התוס'. ד"ל דהזכרת משיב הרוח הוי מעיקר עניני התפילה (משא"כ ברית ותורה דהוי מפרטי הענין ולא הענין עצמו) ולכן אפילו לפי התוס' ניתן לדייק מהשמטתו בברכת מעין ז' שאין הזכרת משיב הרוח מעכבת בתפילת שבת וד"ק. [ויש לפקפק דגם משיב הרוח הוא רק פרט אחד מגבורות ה' המנויות בברכת אתה גיבור].

³¹⁹ ואפילו לסוברים שמעין ג' דאו', מ"מ הא דרשינן מדאפסקיה קרא דלחם למעט שאין מברך אלא מעין ג' כמו שמפרש הרשב"א (דף מ"ד. ד"ה ורבנן) והיינו לקצר בפירוט הענינים, וה"נ ברית ותורה למאי דנתבאר אינם אלא כפירוט לענין ההודאה על הארץ.

נשים בברהמ"ז דאו' ג"כ סובר שהזכרת ברית ותורה הוי דאו', ואצל אנשים הוי לעיכובא. מיהו כיון שנשים לא יכולות לומר ברית ותורה, לעולם לא מחוייבות להזכירן.

[ויש להוסיף דבמסכת מגילה ההגהות אשר"י (פרק א' ד"ה נשים) כתב וז"ל: "ונשים חייבות בברהמ"ז מן התורה, אבל אינן מוציאות את האנשים שאינן יכולין לומר ברית" עכ"ל. ותמה על זה רעק"א () שהרי בדף כ: איתא בהדיא בגמ' שעל הצד שנשים מחוייבות בברהמ"ז דאו' יכולות להוציא אנשים. ותירץ רעק"א שכוונת ההגהות אשר"י שאם נשים מחוייבות מדאו', אם אשה באה להוציא את האיש, כאשר היא מגיעה למקום הזכרת ברית ותורה, היא צריכה לשתוק והאיש השומע צריך להזכיר בפה את המילים בינו לבין עצמו.]

אולם על סברת התוס' הכא בבאור הצד שנשים מחוייבות בברהמ"ז דאו' (שאינן מצוות בהזכרת ברית ותורה כיון דלא שייכי בהן) יש להעיר דלכאורה נסתרת סברא זו בהמשך הסוגיא. דהתם איתא (דף מ"ט): "אמר רב חננאל אמר רב לא אמר ברית ותורה ומלכות יצא, ברית לפי שאינה בנשים תורה ומלכות לפי שאינן לא בנשים ולא בעבדים" ע"כ. ולפי התוס' איך יכול רב להביא ראיה שמי שלא אמר ברית ותורה מ"מ יוצא יד"ח מהא שנשים לא אומרות ברית ותורה. הרי לעולם איכא למימר שאצל אנשים שהם יכולים לומר ברית ותורה הוי לעיכובא - ואין להביא ראיה שאינן כן מנשים, דמעיקרא הן לא שייכות לברית ותורה, ואולי משום הכי אינן מחוייבות בהזכרתם. וצ"ע.³²⁰

ונראה לומר דרב יחלוק על הסברא ד'כיון דלא שייכי אינן חייבות מתחילה בברית ותורה'. כלומר אם ברית ותורה הוי לעיכובא, זה שאין נשים שייכות בהן, הוי סיבה שאינן חייבות דאו'. ומדחזינן שמ"מ מברכות ברהמ"ז, ש"מ שאין הזכרות אלו לעיכובא. נמצא שמונח בדברי רב ב' הלכות: א. נשים חייבות בברהמ"ז מן התורה³²¹ וב. הזכרות דברית ותורה אינן מעכבות.

שיטת המאירי

המאירי (דף כ:) חולק על התוס' וסובר שנשים אומרות ברית ותורה (אפילו אם אינן מחוייבות בברהמ"ז דאו'). ובשיטה זו מצאנו ב' פירושים: א. בבדק הבית (עי' ב"י סוף סימן קפ"ז) כתוב וז"ל: "ועל הנשים יש לדון, שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה (יבמות דף ס"ג). הוי ליה זכר ונקבה גוף א' ושפיר מצו למימר על בריתך שחתמת בבשרנו" עכ"ל. ב. המאירי עצמו כתב וז"ל: "ולדעתנו אף הנשים אומרות כן מידי דהוה אברכת הארץ אעפ"י שאין להם חלק בארץ, שהרי בכלל ישראל הם ועל ישראל הן אומרות כן" עכ"ל. ולפי דברי המאירי כאן, צ"ע למה התוס' מחלקין בין ברכת הארץ דנשים אומרות (אע"פ דלא קיבלו חלק בה) והזכרת ברית ותורה דלא אומרות כיון 'דאין להן אצלם דין ודברים' (לשון המאירי) וצ"ע.

שיטת רבינו מנוח

בהלכות ברכות (פ"ה הל"א) הרמב"ם מביא את ספק הגמ' אם נשים חייבות דאו' בברהמ"ז או דרבנן. ובביאור הצד שנשים פטורות, רבינו מנוח מביא את שיטת רש"י הנ"ל דנשים ליתנהו בירושת הארץ. ואח"כ מביא את שיטת התוס' הנ"ל דנשים

³²⁰ ונראה להרחיב וליישב את זה הענין באופן זה – דענין ברית ותורה הוא הרחבה על הודאת הארץ וכו"ל, וכמו שפירש רש"י בדף מ"ח: שהארץ ניתנה בזכות התורה והברית. וא"כ הביאור בתוס' הוא שכיון שנשים לא שייכי בברית ותורה א"כ לא חסר בהודאת הארץ אם לא הוזכר ברית ותורה כלל, ואצלן יש הודאה שלימה בלי להזכיר. או דלמא כיון שאצל אנשים צריך להזכיר – א"כ כך הוא 'המטבע' של הודאת הארץ. ושוב כיון שאצלן לא שייך הודאה במטבע זה – א"כ אינן שייכות לברכת המזון – שמטבע זה היא היא המטבע המושלמת על הודאת הארץ.

ולפי זה יש ללמוד דרך חדשה ברב, שסובר שנשים חייבות בברהמ"ז מדאו', אע"ג שאין להן הודאה בזה. ומוכרח דיש כאן עוד אופן של מטבע בהודאת הארץ ובלי לפרט ברית ותורה. וא"כ שפיר יכול להוכיח שגם אצל אנשים אין הזכרות אלו לעיכובא.

³²¹ עי' מאירי דף כ: שמדגיש שמה שהגמ' מסתפקת בדף כ: הוכרע ע"י רב בדף מ"ט, שאם אין נשים מחוייבות מדאו', אין להביא שום ראיה כלפי הזכרות אלו לברהמ"ז דאו' של האיש.

ליתנהו בברית מילה. ומסיים רבינו מנוח וז"ל: "ולפי סברות אלו אינן חייבות אלא בברכת הזן, אבל בברכת הארץ לא" עכ"ל. ולכאורה זהו פסק חדש. דעד עכשיו לא מצאנו שנשים לא אומרות ברכת הארץ. אפילו לפי התוס', נשים אומרות כל ברכת הארץ חוץ מהזכרת ברית ותורה. והנה יש להקשות על רבינו מנוח – מה מהני לבודך רק ברכת הזן בלי ברכת הארץ, הרי לכאורה רבינו מנוח עצמו פסק בפרק ב' הל"ב דמנין הברכות הוי דאו'.

וי"ל דרבינו מנוח אזיל לשיטתו. שהרי בחבורה ל' ראינו שרבינו מנוח הביא דברי התנחומא שלא התחדשו כל חלקי מצות ברהמ"ז בזמן אחד. אלא ברכת הזן התחדשה מיד לאחר מתן תורה (ומשה תיקן את נוסחה בשעת ירידת המן) ולא ברכו ברכת הארץ עד שנכנסו לארץ וכו'. וא"כ י"ל שכאשר נכנסו לארץ, לא חל חיוב ברכת הארץ אלא לאנשים בלבד – נמצא (לפי צד זה) דלעולם אצל נשים מנין הברכות שונה מאנשים. ומובן ג"כ שאצל נשים איכא חפצא של ברהמ"ז בלא ברכת הארץ.

בענין ברכה הסמוכה לחברתה

בדף מ"ו. איתא: "כל הברכות כולן פותח בברוך וחותרם בהן בברוך, חוץ מברכת המצות, וברכת הפירות, וברכה הסמוכה לחבירתה, וברכה אחרונה שבקריית שמע. שיש מהן פותח (בהן) בברוך ואין חותרם בברוך, ויש מהן שחותרם בברוך ואין פותח בברוך. והטוב והמטיב פותח בברוך ואינו חותרם בברוך" ע"כ. רש"י (ד"ה ויש מהן חותרם) מפרש דברכה הסמוכה לחברתה חותרם בה ברוך ואין פותח בה בברוך.

לקמן בדף מ"ט. נתוספה מחלוקת האם ברכה הסמוכה לחברתה דהטוב והמטיב צריכה מלכות או לא. וזה לשון הגמרא: "פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן: חד אמר הטוב והמטיב צריכה מלכות, וחד אמר אינה צריכה מלכות. מאן דאמר צריכה מלכות קסבר דרבנן. ומאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא" ע"כ.

מחלוקת הראשונים איך ברכה הסמוכה לחברתה שייכת לברכה הקודמת לה

התוס' הרא"ש (דף מ"ו). מביא מחלוקת בין הרשב"ם ור"ת: הרשב"ם (פסחים דף ק"ד: ד"ה יש מהן) סובר שטעם שברכה הסמוכה לחברתה לא צריכה לפתוח בברוך וז"ל: "שהרי פוטרתה הראשונה שנפתחה בברוך" עכ"ל. ולכן בגוונא דברהמ"ז, הרי ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים מקבלות את הפתיחה של ברכת הזן. וברש"י (דף מ"ו. ד"ה ויש מהן חותרם) ג"כ מדויק כן, שכותב וז"ל: "שהרי כבר פתח בברכה ראשונה" עכ"ל.³²²

מאידך (על פי התוס' הרא"ש) ר"ת סובר דחתימת ברכה הראשונה היא פתיחה לברכה הסמוכה לה. ולכן לדברי ר"ת בגוונא דברהמ"ז, חתימת ברכת הזן נחשבת ג"כ פתיחה לברכת הארץ וכו'.

נמצא, שלפי כל הראשונים ברכה הסמוכה לחברתה טעונה ברוך, אלא שיכולה לקבלה – או ע"י חתימת ברכה הקודמת לשיטת ר"ת או ע"י פתיחת ברכה ראשונה לפי רש"י והרשב"ם. אולם יש שרצו לטעון שהגדר הוא אחרת – שבאמת ברכה הסמוכה לחברתה אינה צריכה לפתוח בברוך כי כבר נפטרה ע"י הברכה שנאמרה קודם. והנה בשיטת ר"ת מפורש לא כן, שהרי כתב שחתימת ברכה הראשונה היא פתיחה לברכה הסמוכה לה – כלומר הברכה הסמוכה בעיא פתיחה בברוך. אלא דאולי יש מקום לומר בשיטת הרשב"ם שהגדר הוא שברכה הסמוכה לחברתה נפטרה מהצורך לפתוח בברוך, וכן נראה בלשון התוס' הרא"ש (דקאי בשיטת הרשב"ם) כאן שכתב לשון של "פוטרת לסמוכה לה וכו'. אמנם קשה לומר כן אפילו לדעת הרשב"ם שהרי התוס' הרא"ש כתב בפסחים (דף ק"ד: ד"ה ויש מהם) וז"ל: "אלמא פתיחת הראשונה היא פתיחה לחבירתה הסמוכה לה" עכ"ל, ולא כתב לשון של פטור. [ועי' בהערה 47 בהוצאת תוס' הרא"ש של מכון אופק – "ונראה לתקן [התם בברכות] עפ"י הלשון כאן [בפסחים]... ומשמע מלשון רבינו כאן דהא דברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך לאו היינו משום שאז אינה טעונה ברוך, אלא מפני שברוך שבברכה שלפניה משמשת גם לה"]. ובדומה לזה מצד א' רש"י בפסחים (שם ד"ה ויש מהן) כתב לשון של "פוטרתה ראשונה" אבל מצד שני במסכת ברכות לא כתב לשון של פטור אלא "שכבר פתח בברכה ראשונה". נמצא שכל הברכות שבסדר טעונות ברוך, אלא דע"י פתיחה הראשונה, יש להן דין ברוך.

וכאן יש מקום לעיין בשיטת ר"ת – למה א"א להשתמש בפתיחה של הברכה הראשונה שבסדר, כשיטת רש"י והרשב"ם. וצ"ל לדעת ר"ת דאין פתיחת ברכה ראשונה נחשבת סמוכה לשניה. ולכאורה הפירוש הוא דפתיחת הברכה הראשונה

³²² ויש להדגיש שהדין שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך לא נאמר רק במקום שיש ב' ברכות בסדר (כגון בקידוש – עי' דברי הירושלמי לקמן שבעצם היה ה"א לפטור את הברכה השניה מלפתוח בברוך משום שהיא ברכה הסמוכה לחברתה) – אלא ג"כ בסדר ארוך שיש בו כמה ברכות, כגון הכא בברהמ"ז ובתפילת שמונה עשרה (עי' עוד לקמן), ג"כ אמרין דברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך. ואע"פ שפתיחות ברכות השלישית וכו' יותר רחוקות מהברוך שבתחילת הסדר, מ"מ אינן צריכין לפתוח בברוך. [וזו הערה רק לשיטת הרשב"ם, דלשיטת ר"ת – עי' לקמן – כל ברכה היא סמוכה לחתימת הברכה שלפניה].

רחוקה מדאי מפתחת הברכות שלאחריה, ורק חתימת הברכה הראשונה נחשבת סמוכה לה, שהרי היא קרובה לה. ולכן לא הסכים ר"ת לדרכם של רש"י והרשב"ם (עי' הערה 1).³²³

קושיא על שיטת ר"ת מהירושלמי

התוס' הרא"ש מביא מדברי הירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) קושיא על שיטת ר"ת. בירושלמי מקשים למה ברכה שניה בקידוש פותחת בברוך שהרי סמוכה לחברתה. ומשני התם דלפעמים ברכת מקדש השבת נאמרת בפ"ע כגון אם אכל מבעוד יום וכבר בירך בפה"ג. ולכן אין הסדר קבוע, ולכן הברכה השניה אינה נחשבת לברכה הסמוכה לחברתה. ומכאן דייק התוס' הרא"ש דלולי טעם התירוצ' של הירושלמי, היתה ברכת מקדש השבת ברכה הסמוכה לחברתה, ולא היתה פותחת בברוך. וזה קשה על ר"ת – וזה לשון התוס' הרא"ש: "אלמא משמע אע"ג שברכה לפנייה אינה חותמת בברוך מיקריא ברכה השניה ברכה הסמוכה לחברתה. אלמא פתיחת הראשונה פוטרת לסמוכה לה" עכ"ל. כלומר ברכת בפה"ג הויא ברכה קצרה ויש לה פתיחה לחוד ולא חתימה, ומ"מ (לולי טעם תירוצ' הירושלמי) ברכת מקדש השבת הויא ברכה הסמוכה לחברתה וקשה על ר"ת.

הערה על קושית התוס' הרא"ש

לפום ריהטא, יש להעיר על קושית התוס' הרא"ש: א. הרי רש"י (בדף מ"ו. ד"ה כדתניא) מפרש דברכות הפירות וברכות המצוות פותחות בברוך ואינן חותמות "משום דכולה חדא הודאה". והנה רש"י (דף מ"ט. ד"ה ומ"ד אינה צריכה מלכות) מוסיף שבמקום דכולא חדא הודאה, אמרינן ש"פתיחתה היא חתימתה". לפי זה, בברכת בפה"ג, לכאורה הפתיחה משמשת ג"כ לחתימה. וא"כ מה קשה על שיטת ר"ת מדברי הירושלמי – הרי תורת חתימה יש כאן.

ב. כתבנו לעיל שר"ת לא פירש כדרכו של הרשב"ם ורש"י משום שאין פתיחת הברכה השניה נחשבת סמוכה לפתיחת ברכה הראשונה אלא לחתימתה. וא"כ שוב צ"ע בקושית התוס' הרא"ש. דאפילו את"ל דליכא תורת חתימה לברכת בפה"ג, מ"מ כאן לכאורה יודה ר"ת דברכה השניה נחשבת סמוכה לפתיחת ברכה הראשונה – דמה לי הפסק מועט דבין **חתימת ברכה הראשונה** (כגון תיבות 'הזן את הכל') לפתיחת ברכה שניה (כגון תיבות 'נודה לך') ומה לי הפסק מועט דבין **פתיחת ברכה הראשונה** (של בפה"ג) לפתיחת ברכה השניה (בקידוש) וצ"ע.

ואולי יש להציע מהלך מחודש להצדיק את קושית התוס' הרא"ש על ר"ת: לעולם שיטת ר"ת שלמד (כמו שדייקנו מלשונו לעיל) שפתיחת הברכה השניה אינה סמוכה לפתיחת הברכה הראשונה, אינו משום כמות המילים שביניהם (דהיינו שבין פתיחת ברכה ראשונה לפתיחת ברכה השניה איכא יותר מדאי מילים, משא"כ בין חתימת ברכה השניה לפתיחת ברכה הראשונה אינה אלא הפסקה מועטת). אלא החילוק הוא באופן אחר – יש הבדל משמעותי בין פתיחת הברכה לחתימת הברכה. דפתיחת הברכה היא הקדמה לתוכן ענין הברכה הבאה מיד אחריה. נמצא שאותה פתיחה היא **קודמת לענין הברכה**. וא"כ ענין הברכה **מפסיק** בין פתיחת ברכה ראשונה לפתיחת הברכה השניה. מאידך, חתימת הברכה באה **לאחר ענין הברכה**. ואע"פ שיש בנוסח החתימה דברים מעין גוף הברכה, אין זה אלא לייחס את הברכה לענין הקודם לה. א"כ נמצא שבין פתיחת ברכה ראשונה לפתיחת ברכה השניה איכא **הפסק של ענין הברכה**, משא"כ בין חתימת ברכה הראשונה לפתיחת ברכה השניה אין הענין מפסיק כלל, שהרי חתימת ברכה ראשונה באה **לאחר ענין הברכה**.

ואם כנים הדברים, אפשר להציע שאפילו במקום שפתיחתה זו היא חתימתה (כגון בברכת בפה"ג), מ"מ הברכה **קדמה לענין** ולכן הענין מפסיק בינה לבין פתיחת ברכה השניה. שסו"ס י"ל שבמקום דפתיחתה זו היא חתימתה, הגדר הוא דכיון דכולה חדא הודאה, הברכה קאי על כל הענין ולכן לא צריך ברכה אחרת בסוף.

ואע"פ שראוי להביא ראיה לחידוש זה, לדברינו מיושבת היטב קושית התוס' הרא"ש על ר"ת מדברי הירושלמי ודו"ק.

³²³ וכך משמע מלשון התוס' הרא"ש שכשהקשה על ר"ת מהירושלמי (כדלקמן בפנים) הוא מסכם את קושייתו בזה"ל: "אלמא משמע אע"ג שברכה לפנייה אינה חותמת בברוך מיקריא ברכה השניה סמוכה לחברתה" עכ"ל. לכאורה מדויק שלפי ר"ת לא קרינן לברכה השניה סמוכה אלא **לחתימת ברכה** הקודמת ודו"ק.

הזכרת מלכות בברכה הסמוכה לחברתה

כתבנו לעיל שנפסק כאן בגמ' שברכה הסמוכה לחברתה לא צריכה מלכות. ויש לעיין שהרי רבי יוחנן פסק דכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה (דף מ:). ואפשר לומר דאח"נ - דברכה הסמוכה לחברתה יוצאת מן הכלל ולא צריכה מלכות כלל. ואולי זו משמעות לשון הרמב"ם (הל' ברכות פ"א הל"ה) שכתב וז"ל: "וכל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה אלא א"כ היתה סמוכה לחברתה" עכ"ל. אולם הכסף משנה שם כתב וז"ל: "סמוכה לחברתה מהני אפילו למלכות" עכ"ל. כלומר כל ברכה טעונה מלכות וא"כ כוונת הגמ' היא דלמעשה לא צריך בפועל לומר 'מלך העולם' - אבל לעולם ברכה הסמוכה לחברתה תורת הזכרת מלכות יש לה.

אכן כאן יש להעיר: כיצד באמת הברכה הראשונה 'מהניא' לתת לברכה השניה תורת הזכרת מלכות. בשלמא לפי דרכו של רש"י והרשב"ם מובן היטב - כשם שהברכה השניה מקבלת מפתחת ברכה ראשונה דין ברוך, ה"ה דיכולה לקבל תורת מלכות ממנה. אולם לפי ר"ת דאיכא הפסק בין פתיחת ברכה ראשונה ופתיחת ברכה שניה, ולכן אינה נחשבת אלא סמוכה לחתימת ברכה הראשונה - קשה, דהא בחתימת ברכה הראשונה ליכא מלכות. וצ"ע.³²⁴

וכדי לתקן, יש לחקור כיצד לפי ר"ת נחשבת חתימת ברכה הראשונה כפתיחת ברכה השניה. ויש להציע בזה ב' אופנים: א. כאשר בא לחתום בברכה הראשונה (כגון) 'ברוך אתה ה' מחיה המתים' ומיד אח"כ אומר 'אתה קדוש', נחשב כאילו אמר גם 'ברוך אתה ה' מחיה המתים' וגם 'ברוך אתה ה' אתה קדוש', ואותו ברוך (כאילו) שימש פעמיים. ונמצא שכאשר דנים על מטבע ברכת אתה קדוש, אין לשים לב לברכת 'מחיה מתים' כלל, מכיון שיש לו 'ברוך אתה ה' אתה קדוש' בנפרד. ב. או"ד לעולם 'ברוך אתה ה' מחיה המתים' נשאר במקומו, ואפילו כאשר דנים על מטבע ברכת אתה קדוש - אלא נתחדש שלאחר שאמר 'ברוך אתה ה' מחיה המתים', יכול להמשיך אח"כ את אותה חתימה ולהוסיף לה 'אתה קדוש' וכל החתימה יכולה לשמש כפתיחת ברכה הסמוכה.

ולפי זה יש לתקן את מה שהקשינו על ר"ת (היכן המלכות בברכה הסמוכה - הרי בחתימה אין שם מלכות) שמכיון שיש מלכות בברכה הראשונה, נחשב שלכל הברכה הראשונה, כולל החתימה, חל חשיבות של מלכות.³²⁵ ומעתה, אם נאמר כהצד השני לעיל, שאותה חתימה גופא היא היא ג"כ פתיחת הברכה הסמוכה (עם תוספת המילים של כגון 'אתה קדוש') אז מובן שיש מלכות ג"כ בברכה הסמוכה. משא"כ אם נאמר כצד הראשון - כאשר באים לפתוח בברכת אתה קדוש, ה'ברוך אתה' דידה מנותקת מהברכה הקודמת, וא"א לקבל את המלכות של הברכה הראשונה.

דברי רש"י כלפי הטוב והמטיב

הבאנו לעיל שבגמ' דף מ"ט. איתא דלמ"ד דהטוב והמטיב דאור', אינה צריכה מלכות. רש"י (ד"ה ומ"ד אינה צריכה) כתב וז"ל: "מיהו פותח בה בברוך לפי שפתיחתה היא חתימתה, דכולה הודאה אחת היא" עכ"ל. וכבר הקשה רעק"א (בגליון הש"ס) וז"ל: "עיין לעיל דף מ"ו. תדע דהטוב והמטיב לאו דאור', ושם לא נזכר מלכות בברייתא. וצ"ע" עכ"ל. ולכאורה כוונת קושית רעק"א היא שבדף מ"ו. איתא: "אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא - שהרי פותח בה בברוך ואין חותם בה בברוך. כדנניא: כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וחותם בהן בברוך חוץ מברכת הפירות, וברכת המצוות, וברכה הסמוכה לחברתה וכו' ע"כ. וקשה שלפי רש"י (בדף מ"ט.) איך יכול רב יצחק להביא הוכחה שאינה דאור' מזה שפותחת בברוך - הרי לשיטת רש"י אפילו אם הטוב והמטיב דאור' צריך לפתוח בברוך.

³²⁴ והמעין בכסף משנה יראה שהוא לומד כרש"י והרשב"ם שהברכה השניה 'סמוכה להזכרה הראשונה' עי"ש. אלא שיש שרצו ליישב דלר"ת לא בעינן דין ברוך בברכה הסמוכה לחברתה וה"ה דלא בעינן מלכות, וכפשוטו לשון הרמב"ם ודלא כהכסף משנה. אכן עי' מש"כ לעיל (על פי לשון התוס' הרא"ש) שקשה לומר כן בדעת ר"ת ודו"ק.

³²⁵ ויש להביא סמך לדרך זו מדברי הרשב"א (דף מ"ט. ד"ה ברוך שנתן) שכתב וז"ל: "כל שהוא מזכיר בברכה הסמוכה הרי הן נכללות בברכה שיש בה מלכות בפתיחתה וחותמתה" עכ"ל. ולכאורה הדבר תמוה - הלא בחתימת הברכה אין מלכות כלל - ומאי קאמר הרשב"א. ונראה מדבריו דאמירת המלכות בפתיחת הברכה נותנת לחתימה ג"כ דין מלכות.

ואם תאמר שעדיין יכול רב יצחק להביא ראיה שהטוב והמטיב לאו דאורייתא מזה שצריכה מלכות, הא אין זה נזכר כלל בבבליא שהובאה שם.³²⁶

ועוד יש לשאול על דברי רש"י - הרי לעיל הקשינו על שיטת ר"ת דאין ברכה הסמוכה לחברתה (בדרך כלל) מקבלת מלכות. ועי' מה שתייצנו שם. והנה בדרך כלל, לא קשה על שיטת רש"י איך ברכה הסמוכה לחברתה מקבלת המלכות של פתיחת ברכה הראשונה. אבל הכא בהטוב והמטיב הלא כתב רש"י דלמעשה היא פותחת בברוך. וא"כ לכאורה ע"י זה שהכניס ברכה בפתיחתה קלקל את האפשרות להשתמש במלכות שבפתיחת ברכה ראשונה. דבשלמא כאשר אין שום ברכה בפתיחת הברכה הסמוכה לחברתה (כגון בברכת הארץ) אז היא מקבלת את דינה של פתיחת הברכה הראשונה. משא"כ הכא - הרי הברכה הסמוכה יש לה כבר הפתיחה דידה. ולכאורה ע"י אותה הפתיחה החדשה של הטוב והמטיב, נמנעת פתיחת ברכה ראשונה מלחול עליה, שהרי כבר יש לברכה הסמוכה פתיחה לעצמה.

ואפשר לומר דאין זה קשה. שיש לחקור מה גדר הדברים לפי רש"י והרשב"ם דפתיחת הראשונה היא פתיחה לחבירתה הסמוכה לה. במושכל ראשון, "ל דהוי כאילו אותה פתיחה 'נאמרה' עוד פעם בראש כל הברכות הסמוכות. וא"כ קשה כאן שע"י הפתיחה החדשה של הטוב והמטיב נמנעת פתיחת ברכה ראשונה מלחול, שכבר יש לברכה הסמוכה פתיחה לעצמה. אולם יש להציע שגדר הדברים הוא אחרת - שלעולם פתיחת הברכה הראשונה **במקומה עומדת** ולא הוי כאילו 'נאמרה' בראש כל הברכות הסמוכות, אלא כיון שפתח בברכה ראשונה בברוך ובמלכות, נחשבת אותה פתיחה כפתיחה לכל הברכות הנמצאות בסדר אחר כך. ועי' בדברי הרשב"א (ד"ה ברוך שנתן מדבריו הובא לעיל בהערה 4) שלמד כן בגדרי ברכה הסמוכה לחברתה וד"ל: "כל שסמוכה הרי היא כאילו פותחת בברוך **שפתיחת הראשונה כוללת את כולל**" עכ"ל. ולכן לא אכפת לן דברכת הטוב והמטיב ג"כ פותחת בברוך, דלעולם המלכות שבברכה הראשונה עדיין שייכת אליה וד"ק.

[הנה לעיל הצדקנו את קושיית התוס' הרא"ש על ר"ת מדברי הירושלמי שלפי ר"ת ענין הברכה נחשב הפסק בין פתיחת ברכה ראשונה לפתיחת ברכה שניה. וא"כ לכאורה יש להעיר למה לפי דרכו של רש"י אין ענין הברכה נחשב הפסק. אולם כאן הדבר תלוי - דאכן אם הפשט לפי רש"י הוא כדסברנו מעיקרא דפתיחת ברכה ראשונה כאילו נאמרה על כל הברכות הסמוכות, צ"ע מדוע אין כאן הפסק. אבל עכשיו לפי מה שנתבאר לדעת רש"י שאותה פתיחה של ברכה הראשונה בעצמה כבר נחשבת פתיחה על כל הברכות הבאות אחריה בסדר, אז לא שייך בכלל ענין של הפסק וד"ק.]

ובשיטת ר"ת, שלפי מש"כ לעיל הוא סובר שענין הברכה הוי הפסק בין פתיחת הברכה הראשונה לפתיחת הברכה השניה, "ל שלא מסכים למש"כ בדעת רש"י ע"פ הרשב"א שפתיחת ברכה ראשונה חל על כל הסדר. ולדרכו של ר"ת, הקשר בין ברכה הסמוכה לברכה הקודמת הרבה יותר קרוב, שהרי חתימת הברכה הקודמת נמצאת במקום הברכה הסמוכה. ומאידך, "ל שרש"י לא למד כר"ת, משום שהוא סובר שחתימה לא יכולה לשמש ג"כ לפתיחה, ולכן לדרכו של רש"י **פתיחת ברכה ראשונה עולה כפתיחת ברכה הסמוכה**].

והנה יש ריוח גדול מזה כלפי שמונה עשרה. שהרי לעיל (כלפי שיטת ר"ת) הקשינו שכשם שכל ברכה בעי שם, לפי רבי יוחנן (עי' ברכות דף מ:): ה"ה שכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. וקשה בברכת אבות (שהיא ראש הסדר בשמונה עשרה) היכן המלכות. והנה הראשונים דנו בשאלה זו, ויש שכתבו שהמלכות נמצאת באמירת 'אלוקי אברהם', שהרי אברהם גילה את מלכות הקב"ה. עכ"פ לכו"ע אין המלכות נמצאת בפתיחת הברכה אלא נמצאת בגוף הברכה. וא"כ אם נאמר כמושכל הראשון שבברכה הסמוכה לחברתה הוי כאילו אותה פתיחה 'נאמרה' עוד פעם בראש כל הברכות הסמוכות, קשה - שנמצא שלברכה השניה והשלישית וכו' שבשמונה עשרה ליכא מלכות, דאין להן מלכות לא בפתיחתן ולא בגופן. אבל לפי דברינו הנ"ל, שהפתיחה במקומה עומדת אלא דמהני לכל הברכות, יש להציע שכיון שבברכה הראשונה יש מלכות, נחשבת פתיחה הראשונה כפתיחה לברכה שיש בה מלכות, וזה מהני לכל הברכות שבסדר שיהא להן דין מלכות.³²⁷

³²⁶ ועוד הרי רב יצחק עצמו לא מתייחס כלל למלכות בדבריו.

³²⁷ ואם כי יש לדחות ולומר ד'אלוקינו ואלוקי אבותינו אלוקי אברהם אלוקי יצחק ואלוקי יעקב' כל זה פתיחה ארוכה לברכה כמו שמצאנו כמה תפילות שפותחות ב'אלוקינו ואלוקי אבותינו'. ומצאנו פתיחה ארוכה לברכה בברכת הטוב כמבואר בשיטמ"ק (מיוחס

ובאמת כך הוא לשון הכסף משנה (הל' ברכות פ"א הל"ה) שכבר הזכרנו לעיל וז"ל: "סמוכה לחברתה מהני אפילו למלכות" - והנה רואים מלשונו שפתיחת ברכה הראשונה לא רק מהני לברוך שבשאר הברכות אלא ג"כ למלכות.

תוספת עיון בדברי רש"י כלפי ברכת הטוב והמטיב

בעצם דברי רש"י בדף מ"ט. כלפי ברכת הטוב והמטיב, יש להעיר שרש"י בא ליישב הקושיא 'למה פתח בברוך', ותיירץ משום שפתיחתה זו היא חתימתה, דכולה חדא הודאה. והנה יש לברר: האם רש"י סובר שהטוב והמטיב – משום שכולה חדא הודאה – היא ברכה קצרה. אם נאמר שכן, הרי במטבע של ברכה קצרה לא בעינן חתימה. וא"כ למה רש"י כתב שפתיחתה זו היא חתימתה – הרי לא בעי חתימה. ולא עוד אלא דאם כנים הדברים הללו, לכאורה גם פתיחה להטוב והמטיב לא צריך, שהרי סו"ס היא סמוכה לחברתה, ונפטרת ע"י פתיחת ברכת הזן. ויש ליישב את זה ולומר יסוד בהלכות מטבע הברכות – דהיינו אם חל על הברכה דין שהיא סמוכה לחברתה, א"כ במטבע שלו תמיד בעינן חתימה. והיינו שנאמרה הלכה בברכה הסמוכה לחברתה שעיקר מטבע שלה הוא לחתום בברכה. ולכן מובן דברי רש"י דלעולם בעינן חתימה, אלא שמכיון שכולה חדא הודאה, פתיחתה זו היא חתימתה.

אבל על זה גופא יש לעיין – מדוע ברכה הסמוכה לחברתה תמיד בעי חתימה. ויש להציע ב' פירושים: א. אין לפטור את הברכה הסמוכה לחברתה א"כ היא עצמה ברכה. ונבאר – זה שברכה זו היא סמוכה לברכה שבאה קודם אין יכול לתת לה עיקר תורת ברכה. אלא הכלל הוא שאם הברכה הסמוכה כבר יש לה תורת ברכה לעצמה, אזי מצד הלכות מטבע הברכות חל דין שהיא פטורה מלפתוח בברוך. ולכן אם אין לה לכה"פ חתימה, הרי אין לה תורת ברכה כלל לעצמה, וא"כ א"א לפטור אותה מברוך. נמצא דהדין סמוכה לחברתה לא יכול אלא לפטור את הברכה מדיני מטבע שנאמרו בברכה, אבל לא להחיל עליה עיקר תורת ברכה. ויש להביא ראיה לזה מדברי השטמ"ק בכתובות (דף ח. בשם הרא"ה) ששאל למה הברכה השנייה שבשבע ברכות בעיא לפתוח בה בברוך – הרי היא סמוכה לראשונה. ותיירץ וז"ל: "ויוצר האדם נמי היינו טעמא דפותח בברוך, דהוי מטבע קצרה, וכיון דליכא חתימה, לא סגי בלא פתיחה" עכ"ל. וזהו היסוד שכתבנו, שסמוכה לחברתה לא יכולה לתת תורת ברכה למה שאינה ברכה, אלא יכולה אך ורק להחיל פטורים בהלכות מטבע הברכות במה שכבר יש לה תורת ברכה.

ב. אולי רש"י סובר שבעצם כל ברכה בעי פתיחה וחתימה. אלא בברכה קצרה אמרינן שתורת חתימה יש לה ע"י פתיחתה, ולא בעינן למעשה לומר ברוך גם בסופה. ויסוד זה של פתיחתה זו היא חתימתה כתוב ג"כ בתוספות בפסחים (דף ק"ד:) בשם ר"ת (ד"ה חוץ מברכה הסמוכה לחבירתה) וז"ל: "ור"ת אומר דשהכל ברא לכבודו ויוצר האדם לכך פותח בברוך בלא חתימה שהם קצרות כמו ברכת פירות ומצות, ופתיחתן זו היא חתימתן" עכ"ל. ולכן בנידון דידן, אפילו אם נאמר שיש לברכת הטוב והמטיב דין ברכה קצרה, מיהו בעיא חתימה, כשאר כל הברכות, וברכות קצרות בכללן. אלא דבעלמא ברכה קצרה לא בעיא חתימה בפועל, משום שפתיחתה זו היא חתימתה. אולם אם הברכה הקצרה היא סמוכה לחבירתה, הרי ליכא פתיחה לעצמה, כי סמכין על הפתיחה שבראש הסדר. אולם אין אותה פתיחה שבראש הסדר יכולה לתת לברכה שבהמשך הסדר דין של פתיחתה זו היא חתימתה אלא רק פתיחה בעלמא.³²⁸ ולכן לעולם בעיא ברכת הטוב והמטיב חתימה לעצמה – ורש"י מוסיף דפתיחתה זו היא חתימתה.

ויש ריוח מדברינו הנ"ל, דהנה התוס' (נ"ל) הביאו מדברי רש"י בכתובות וז"ל: "ושבע ברכות של נישואין שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם ואשר יצר את האדם כו' שפותחין בברוך, פירש רש"י בכתובות (דף ח.) דשהכל ברא לכבודו נתקנה לאסיפת העם והיה ראוי לאומרה משעת אסיפה והיא ברכה בפני עצמה, וכן יוצר האדם לא היתה צריכה, שהרי יאמר אשר יצר אחריה אלא להזכיר שתי יצירות תיקונה והקדימוה לאשר יצר והרי היא כמו לעצמה, ואשר ברא שפותחין בברוך לפי שאומר אותה לבדה כשאין פנים חדשות" עכ"ל. ויש לשאול – איזו קושיא בא רש"י לתרץ כאשר כתב דשהכל ברא לכבודו

³²⁸ לריטב"א (דף מ"ט. ו"ה רב פפא) ובדברי השואל בשו"ת הרשב"א (סימן של"ט) דכל הג' מלכיות שהצריכו בה נמצאים בתוך פתיחת הברכה שתוכן הברכה (הטוב והמטיב) מתחיל בהמלך הטוב וכו'.

³²⁸ ועוד שהרי פתיחת ברכת הזן במקומה לא היה בגדר 'פתיחתה זו היא חתימתה', שהרי היא ברכה ארוכה עם חתימה נפרדת.

אינו מן הסדר. בפשטות י"ל שהיה קשה לרש"י למה פותחת בברוך – הרי היא סמוכה לחבירתה. וכך באמת נקט המהרש"א, שהרי היא סמוכה לברכת בורא פרי הגפן. אבל על המהרש"א יש להעיר בתרתי: א. האחרונים כבר הקשו עליו שאפילו במקום דליכא יין, מ"מ ניתן לברך ז' ברכות, וא"כ לא מוכח שברכת שהכל ברא לכבודו סמוכה לבורא פרי הגפן (וכעין דברי הירושלמי כלפי קידוש שהבאנו בראש החבורה). ב. לפי מש"כ לעיל בדעת רש"י בברכות שאין תורת סמוכה לחבירתה מועיל לתת דין של פתיחתן זו היא חתימתן בברכה קצרה, לא מובן קושיתו כלל, דכיון דברכת שהכל ברא לכבודו קצרה, מובן שצריך ברוך. וגם לפי מש"כ ע"פ השטמ"ק דכל סמוכה לחבירתה מיהו בעי תורת ברכה לעצמה, ג"כ לא מובן קושיתו כלל.

לכן יש להציע פשט אחר בקושית רש"י. רש"י לא הקשה שברכת שהכל ברא לכבודו צריכה להיות פטורה מברוך. אלא מכיון שהיא בראש הסדר, היא צריכה לפטור ברכה שבאה לאחריה מלפתוח בברוך. ותירץ רש"י שהכל ברא לכבודו אינו מן הסדר. ואח"כ רש"י כתב שברכת יוצר האדם גם אינו מן הסדר. והנה צ"ל שמלכתחילה רש"י לא כיון להקשות שברכת שהכל ברא לכבודו תפטור את ברכת יוצר האדם, שהרי גם ברכת יוצר האדם היא ברכה קצרה, ובעי תורת ברכה, דומה לברכת שהכל ברא לכבודו (ודלא כדברי המהרש"א). אלא רש"י הקשה שברכת אשר יצר תהיה פטורה מלפתוח בברוך. אבל א"כ קשה – שאם יוצר האדם אינו מן הסדר, למה הוצרך רש"י לחדש ששהכל ברא לכבודו אינו מן הסדר – הרי אפילו אם שהכל ברא לכבודו כן היה ראש הסדר, ברכת אשר יצר לא תיפטר מברוך, כיון שיוצר האדם אינו מן הסדר והרי מפסיק באמצע הסדר. ויש לומר שאע"פ שיוצר האדם אינו מן הסדר, מ"מ אינו מנותק לגמרי מענין הברכות, ולכן אע"פ שהוא בעצמו אינו מן הסדר, אבל אינו מפקיע תורת הסדר בין הברכה שבאה לפניו לבין הברכה שבאה לאחריה. ולכן היה הו"א לרש"י ששהכל ברא לכבודו יכולה לפטור את ברכת אשר יצר ולא היה יוצר האדם מפסיק, שסו"ס היא כרוכה לברכת אשר יצר. ולזה בעי רש"י לחדש שאין שהכל ברא לכבודו נחשב כראש הסדר.

תוספת עיון בשיטת ר"ת

למדנו לעיל שלעומת רש"י והרשב"ם, לפי ר"ת חתימת ברכה הקודמת מהני לברכה הסמוכה. והנה התוס' (שם) מביאים קושיא שבסדר של שבע ברכות, פותחות ג' הראשונות בברוך - ועי' מש"כ לעיל על מה שהביאו התוס' בשם רש"י בכתובות. ולאחר שהתוס' הביאו את דעת רש"י, הם מביאים את מה שתירץ ר"ת על שאלה זו. ולפום ריהטא, בדעת ר"ת, הקושיא לא מתחילה כלל. שהרי כיון שהברכות הראשונות הן קצרות, אין להן חתימה, ומובן מאליה דבעי פתיחה בברוך בברכות שלאחריהן. וא"כ מה קשה ליה. ובאמת השטמ"ק בכתובות מביא בשם תרבי"י שבסדר שבע ברכות, צריכות הברכות הראשונות לפתוח בברוך כי אין חתימה בברכות שלפניהן. אלא י"ל שר"ת אזיל לשיטתו (הנ"ל) דבברכה קצרה פתיחתה זו היא חתימתה, ולכן נחשב שבאמת יש (כגון) לברכת שהכל ברא לכבודו חתימה. וא"כ קשה ליה לר"ת למה פותחת ברכת יוצר האדם בברוך. [ולזה תירצו התוס' בשם ר"ת שאין ברכת יוצר האדם פותחת בברוך משום שחסר בתורת סמוכה, אלא משום דלעולם בעי חתימה (אע"פ שהיא סמוכה), וכיון שהיא ברכה קצרה, פתיחתה זו היא חתימתה וממילא פותחת בברוך].

מיהו למדנו כאן שיש מחלוקת בין ר"ת ותרבי"י בגדר ברכה קצרה. לפי ר"ת לעולם כל ברכה בעי פתיחה וחתימה בברוך אלא שע"י פתיחתה זו היא חתימתה לא בעי בפועל (בברכה קצרה) לברך גם בסופה. ותרבי"י סברי דברכה קצרה לא בעי חתימה בברוך כלל, ולכן לא קשה להם קושית הראשונים מסדר שבע ברכות.

והנה כאשר אתה בא לברכת אשר יצר את האדם, ר"ת לא יכול לתרץ שפותחת בברוך משום שהיא קצרה (ופתיחתה זו היא חתימתה) כמו שתירץ על ברכת יוצר האדם, שהרי ברכה ארוכה היא, ויש לה חתימה בפ"ע. ולכן תירץ ר"ת וז"ל: "ובאשר יצר את האדם צריך לפתוח בברוך שאם לא היה פותח היה נראה הכל ברכה אחת" עכ"ל. ומבואר בדברי התוס' רבינו פרץ שכלל זה – שאפילו אם איכא סדר של ברכות הסמוכות, לאחר ברכה קצרה בעי לפתוח בברוך כדי שלא היה נראה כברכה א' – נאמר אפילו אם אין ב' הברכות מאותו ענין – שרבינו פרץ מקשה על ר"ת מדברי הירושלמי בקידוש, שנסתר מסוגית הירושלמי סברתו שכל ברכה קצרה הסמוכה בעי פתיחה שלא נראה הכל כברכה אחת – שהירושלמי הביא תירץ אחר לפרש מדוע ברכת מקדש השבת פותחת בברוך (שלפעמים אין לומר אלא מקדש השבת גרידא, כגון שהתחיל לאכול מבעוד יום). והרי ברכת בורא פרי הגפן וברכת מקדש השבת אינן מאותו הענין, ואעפ"כ מקשה ר"פ על דברי ר"ת.

אולם דברי התוס' רבינו פרץ קשים. שלאחר שהביא את דברי ר"ת ומקשה עליו מדברי הירושלמי, הוא הכריע כשיטת רש"י בגדר ברכה הסמוכה לחברתה שהפתיחה פוטרת את הסמוכה מלפתוח בברוך. ויש להקשות למה רבינו פרץ דחה את כל שיטת ר"ת משום סוגית הירושלמי. הלא ר"ת יסד ב' יסודות – א. חתימת הברכה הראשונה פוטרת את השניה מלפתוח בברוך וב. כאשר יש ברכה הסמוכה לברכה קצרה, מ"מ בעי לפתוח בברוך משום שלא נראה הכל כברכה א'. והיכן מצא רבינו פרץ פירכא על יסוד הראשון של ר"ת מסוגית הירושלמי – לכאורה הירושלמי אינו סותר אלא את היסוד השני של ר"ת. וצ"ע.

ויש להעמיק עוד בקושיא זו. שהרי לאחר שרבינו פרץ דחה את שיטת ר"ת ולמד שהברכה השניה היא סמוכה לפתיחת ברכה הראשונה וכרש"י, עדיין יש לשאול מדוע הירושלמי לא חשש לנראה הכל כברכה א'. וע"כ צ"ל שהירושלמי לא סבר שקיימת כזו בעיה. הא קמן דבין לשיטת רש"י (שהיא מסקנת רבינו פרץ) בין לשיטת ר"ת, הרי הירושלמי לא סבר שנראה כברכה א' מחייב לפתוח בברוך, ותו לא. וא"כ שוב – למה יש ראייה מהירושלמי כנגד עיקר שיטת ר"ת שחתימת הברכה הראשונה פוטרת את הברכה השניה מלפתוח בברוך. הלא א"א להוכיח מהירושלמי אלא שאין לחשוש לנראה כא'. וצ"ע.

בענין מלכות דברכת בונה ירושלים

בגמ' דף מ"ט. איתא: "אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן הטוב והמטיב צריכה מלכות. מאי קמ"ל - כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה. והא א"ר יוחנן חדא זימנא. א"ר זירא לומר שצריכה שתי מלכיות חדא דידה וחדא דבונה ירושלים. אי הכי נבעי תלת - חדא דידה וחדא דבונה ירושלים וחדא דברכת הארץ. אלא ברכת הארץ מאי טעמא לא, משום דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה, בונה ירושלים נמי לא תבעי, דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה. ה"ה דאפילו בונה ירושלים נמי לא בעיא. אלא אידי דאמר מלכות בית דוד לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים. רב פפא אמר הכי קאמר צריכה שתי מלכיות לבר מדידה" ע"כ.

בביאור דברי רב פפא, התוס' (ד"ה לומר שצריכה ב' מלכיות לבר מדידה) כתבו וז"ל: "חדא דבונה ירושלים דלאו אורח ארעא וכו' וגם בה אין יכולין לומר מלכות, דהא סמוכה היא. ע"כ אומרה בהטוב והמטיב. והואיל ואמר בה מלכות דבונה ירושלים דלאו אורח ארעא וכו' אמר נמי דברכת הארץ אע"פ שהיא סמוכה לחברתה, הואיל ולא נתקנו בזה אחר זה דיהושע תיקן ברכת הארץ ומשה תיקן ברכת הזן, מש"ה נקט מלכות דלא הוי סמוכות, ומיהו אנן הואיל ונתקנו על הסדר אין אנו פותחין בברוך. ויש שנוהגין לומר בבונה ירושלים מלכות" עכ"ל.

מקום התשלומין

הריטב"א (ד"ה ורב פפא אמר) כתב שהחייב (לפי רב פפא) להזכיר ב' מלכיות בברכת הטוב והמטיב הוי בגדר **תשלומין** למלכות שלא נאמרה בברכות אלו במקומם, וז"ל: "הוזקקו **להשלים** מלכות וכו' מצאו מקום **לגבות את חובם**" עכ"ל. וא"כ יש להקשות דבשלמא בכגון תפילה (וכגון ששכח להזכיר יעלה ויבא) אנו משלימים בתפילה אחרת. ומקום התשלומים הוי כעין המקום שהיה חסר (דהיינו תפילה הראשונה). אולם בנידון דידן, הלא רש"י כתב לעיל (ד"ה מ"ד צריכה מלכות) דברכת הטוב והמטיב (למ"ד דהוי מדרבנן וכך סובר רבי יוחנן הכא) "אינה מברכת המזון",³²⁹ וא"כ איך ניתן להשלים חסרון בברהמ"ז בברכה שאינה נמצאת בסדר ברכת המזון.³³⁰

ואולי יש להציע שהרי התוס' (שם) כתבו (בסוף דבריהם) שמצד א' מכיון שברכות דברהמ"ז לא נתקנו זה אחר זה (דהיינו לא תיקנום בבת א') אינן נחשבות סמוכות. אבל מצד שני כתבו שכיון שהיום נתקנו על הסדר אינן פותחות בברוך. נמצא שנתיחדש בתוס' דאיכא דרגות בדרגת 'סמוכה לחברתה'. והיינו שבמקום שהכל נתקן בזה אחר זה (כגון בשמונה עשרה) הוי סמוכות לגמרי. אבל כאן בברהמ"ז, הברכה השניה הוי פחות סמוכה – וכנראה הגדר הוא שאע"פ דברכה השניה נחשבת בפ"ע כסמוכה לברכה הראשונה, מ"מ מצד הברכה הראשונה אינה נחשבת סמוכה לברכה השניה – שברכה ראשונה בעצמותה עומדת לעצמה, אלא שתיקנו שניה כהמשך לראשונה, שגם היא ברכה שבאה על האכילה. ולכן נוצר מצב של 'אינה סמוכה לגמרי'.

וא"כ אולי אפשר לחדש דאיכא ג"כ מדריגה שלישית, יותר נמוכה. כלומר דודאי סדר ברכת המזון דאו' הסתיים בסוף ברכת בונה ירושלים. ועכשיו מתחיל חלק חדש של ברהמ"ז מדרבנן, ואין ברכת הטוב והמטיב מברכת המזון דאו', וכלשון רש"י. ולכאורה ה"א שאינה חלק מהסדר כלל - שאין חסרון דידה רק משום דהוי תקנה מאוחרת וכברכת הארץ, אלא משום שהיא מין אחר של ברכה – והכוונה בזה **שהמחייב** של ברכת הטוב והמטיב אינה **האכילה**, ולכן אינה מברכת המזון, שכל הברכות של ברהמ"ז נתחייבו מחמת האכילה. אולם מאידך י"ל שהרי מ"מ תיקנו לברך ברכה זו בהדי ברהמ"ז דכולה הודאה (וכמו שראינו ברא"ה בחבורה ל') ולכן תיקנו אותה כהמשך לברהמ"ז, ושפיר שייכת לברהמ"ז לענין שתהיה לכה"פ מקום לתשלומין.

³²⁹ עיי' בהערה 6 בחבורה ל"א ששם הצדקנו את הגרסא של 'מברכת המזון' ברש"י.

³³⁰ וכעין זה הקשינו בחבורה ל"א על רש"י – למה ניתן להזכיר מעין המאורע בשבת בהטוב והמטיב אם אינה מברכת המזון ע"ש.

הנה בסוף דברי התוס' (הנ"ל) מבואר שברכת הארץ וברכת בונה ירושלים הן 'תקנות'. ובפשטות לשונם נראה דשיטתם היא שברכות אלו חובתן מדרבנן. והוא כעין שיטת הרמב"ם והרמב"ן שראינו בחבורה ל' שרק ברכה א' דא', ושאר הברכות אסמכתא דרבנן הן. אולם זה קשה מאוד כי הרי מוכח בהתוס' בדף ט"ז. (ד"ה וחזרתם) דברכה שניה ושלישית דא', שהרי כתבו על זה שפועלים אינן מברכין ברכה שלישית וז"ל: "אע"ג דמדא' הם. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית" עכ"ל. ודייק המג"א (ריש סימן קצ"א) דהתוס' סברי דמנין ג' ברכות דא'. ולפי זה א"א לומר דהתוס' הכא סברי דמנין ג' ברכות דרבנן. ואולי יש ליישב דלשון 'תיקן' אינו אלא העתקת לשון של רב נחמן לעיל בדף מ"ח: ("אמר רב נחמן משה **תקן** לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן. יהושע **תקן** להם ברכת הארץ וכו'") ואין הכוונה דברכות אלו דרבנן, אלא הכוונה כמו שכתב הרשב"א דתיקנו את **מטבע נוסח הברכות** - אבל לעולם המנין הוי דא'. אולם עדיין קשה לומר כן - שלפי הרשב"א אותם ג' ברכות מיד לאחר מתן תורה ברכו אותן ביד אלא שהנוסח השתנה מזמן לזמן - והרי כאן התוס' כתבו שלא נתקנו בזה אחר זה (ולכן אינן סמוכות לגמרי).³³¹ ולכן אולי יש להציע שהתוס' סברי כרבינו מנוח (ע' חבורה ל') שמנין ג' ברכות דא' אבל לא התחילו לברך ברכת הארץ עד שנכנסו לארץ ולא התחילו לברך ברכת בונה ירושלים עד שבנו ביהמ"ק. ולפי זה מובן מדוע התוס' כתבו דלא נתקנו בזה אחר זה וד"ק.³³²

א. למה צריך להזכיר ב' מלכיות (לבר מדידה) בהטוב והמטיב - העמדת דברי התוס' לפי רבינו פרץ

הנה התוס' באים לפרש למה לפי רב פפא צריך להכניס ב' מלכיות בברכת הטוב והמטיב (חוץ ממלכות ידידה). ומפשטות לשונם נראה שלא נתנו אלא טעם אחד. אולם קצת קשה דלכאורה מבואר בדבריהם ב' טעמים שונים. דהיינו בתחילת דבריהם הטעם הוא דלאו אורח ארעא וכו'. אבל בסוף דבריהם נראה שהטעם הוא משום שאין ברכה שניה וברכה שלישית סמוכות, דלא נתקנו בזה אחר זה.

ובאמת המעיין בדברי תוס' רבינו פרץ יראה דהוא אמנם חילק את מהלך התוס' לשנים.³³³ כלומר לפי ההסבר הראשון צריך להשלים מלכות דבונה ירושלים משום סיבה מיוחדת דלאו אורח ארעא וכו'. ובפירוש זה רבינו פרץ מוסיף דא"א לומר מלכות בברכה עצמה מפני שהיא סמוכה לחברתה. וכנראה לפי פירוש זה (לעומת הפירוש השני) אין שום חסרון בדרגת הסמוכה של ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים. ולפי זה צריך ביאור מדוע משלימין עוד מלכות בברכת הטוב והמטיב מפני המלכות שלא נאמרה בברכת הארץ, הרי בברכת הארץ ליכא שום סיבה מיוחדת להזכיר מלכות, שאין בזה סברת 'לאו אורח ארעא'. ויש לפרש את זה ע"פ דברי הרמב"ן (ד"ה קשה לי) שכתב וז"ל: "וכיון שהשלימו מלכות לבונה ירושלים השלימו מלכות לברכת הארץ ששתייהן סמוכות הן ואין לשנות **מטבע זו מזו**" עכ"ל. כלומר דמאחר שנאמר בברכת בונה ירושלים מלכות - אשר מקומה בהטוב והמטיב - גם לברכת הארץ נתחדש כן. [ורואים כאן הדגשה, שהמלכות שנאמרה בהטוב והמטיב נשארה מלכות של ברכת בונה ירושלים **ושייך למטבע של ברכת בונה ירושלים**, ואין הפשט שהוא מטבע בברכת הטוב והמטיב, דא"כ לא מובן מש"כ הרמב"ן ד'אין לשנות מטבע זו מזו' וד"ק].

ואח"כ רבינו פרץ מביא פירוש אחר בשם הר"י, שהסיבה להשלים ב' מלכיות בברכת הטוב והמטיב היא משום דלא נתקנו בזה אחר זה, ולכן אינן סמוכות. אולם מצד שני כיון שאנו אומרים אותן על הסדר, אינן פותחות בברוך. ואע"פ שיש להן דין של סמוכות לענין שאינן פותחות בברוך, מ"מ אינם 'סמוכות לגמרי' לענין שיפטרו מלהזכיר בהם מלכות. ולפי פירוש

³³¹ ושוב מצאנו שכך הקשה התשב"ץ (). ולאחר העיון נראה שגם התירוף הנ"ל מרומז בדבריו ע"ש.

³³² ועי' בחבורה ל' שחידשנו שרש"י ג"כ סובר שיטה הדומה לשיטת רבינו מנוח ע"ש.

³³³ ועדיין צ"ע איך ליישב את התוס' לפי הגרסא לפנינו שהכל טעם א'.

הר"י (לעומת הפירוש הראשון ברבינו פרץ) ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים שוות הן ויש לכל א' סיבה להשלים מלכות ידידה בהטוב והמטיב. ולא צריך להסבר של 'הואיל ואמר בה מלכות דבונה ירושלים וכו'.

ב. למה א"א להזכיר את ב' המלכיות בברכות עצמן - מחלוקת התוס' והרמב"ן

בסוף דברי התוס' (הנ"ל) מבואר שלא מזכירים מלכות בתוך ברכת הארץ או ברכת בונה ירושלים כיון דכיום נתקנו על הסדר. ולכן המקום היחיד שבו שייך להכניס מלכות הוא בברכת הטוב והמטיב. מיהו בחידושי הרמב"ן מבואר שלא כדעת התוס'. שהרמב"ן (סוף ד"ה וראיתי) כתב וז"ל: "ונראה דקודם שתיקנו הטוב והמטיב היו אומרים מלכיות הללו בברכות עצמן, משום דלא אורח ארעא דלא לאמרניהו, ולא היו חוששים לשנות המטבע משאר ברכות משום דלא אפשר. וכיון שתיקנו הטוב והמטיב, החזירו הדבר לשאר מטבע שבברכות וכו' עכ"ל.

ויש לעיין למה לפי התוס' (לעומת הרמב"ן) מעולם לא היה צד להזכיר מלכות בברכות עצמן. ואפשר להבין בא' מב' אופנים: א. הריטב"א (ד"ה רב פפא) כתב וז"ל: "אנן מלכות בהדי ברוך קאמרין וכו' וכל היכא דליכא ברוך וכו' אין אלו תשלומין של כלום" עכ"ל. דהיינו אין שום תועלת בלהזכיר מלכות באמצע ברכות הללו כי אין למלכות שום משמעות אא"כ היא מוזכרת בהדי הברכה. ב. הריטב"א מביא עוד הסבר (שם) שיש אומרים שאין ראוי לומר מלכות כלל בברכה הסמוכה לחברתה. ולכאורה הכוונה היא שזה נחשב משנה ממטבע ברכות שטבעו בו חכמים. ויתכן שזה קשור למש"כ הריטב"א בדף י"א. על מנת' דמקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך וכו'. והביא הריטב"א התם את דברי הירושלמי שבמקום שאמרו לקצר והברכה פותחת או חותמת לבד בברוך, אינו רשאי לפתוח ולחתום בלשון ברוך **כדי שלא ישנה את המטבע**. ונראה לומר שהדין של ברכה הסמוכה לחברתה הוא **דלא מזכירין בה מלכות**. ולכן א"א לחדש מלכות בברכת הארץ ובברכת בונה ירושלים דזה יחשב שינוי במטבע הברכות.

יש להדגיש שיש נפק"מ בין הדרכים הללו. שלפי הטעם הראשון של הריטב"א אין שום בעיה להזכיר מלכות בשאר הברכות אלא שאין תועלת לעשות כן. אבל לפי הטעם השני של הריטב"א אסור להזכיר.

תלית ב' הנידונים

עד כאן ראינו ב' נידונים עיקריים בסוגיא: א. למה צריך ב' מלכיות (לבר מדידה) בהטוב והמטיב. ולפי רבינו פרץ יש ב' מהלכים להבין את זה – דהיינו או משום דלא אורח ארעא וכו' (ואין לשנות מטבע ברכת הארץ ממטבע ברכת בונה ירושלים כמו שראינו ברמב"ן) או משום דלא נתקנו בזה אחר זה. ב. למה (לפי דרכם של התוס' לעומת הרמב"ן) לא מזכירין מלכיות בברכות עצמן – ובזה ראינו ב' מהלכים בריטב"א – או משום דאין לזה תועלת והווי דברים בטלים או משום דהוי כמשנה ממטבע שטבעו בו חכמים. ולאחר העיון בדברי הראשונים, נראה דב' הנידונים יכולים להיות תלויים הא בהא:

דעת הרא"ש

³³⁴ למתבונן איכא כאן ב' חידושים בתוס' בתירוצם השני: א. אנו רואים שבברכות הסמוכות לחברתה יש נידון נפרד על המלכות. כלומר אע"פ שברכת הארץ וברכת בונה ירושלים לא פותחות בברוך, מ"מ בעינן מלכות (אלא שלפי התוס' א"א להכניס את זה בברכות עצמן – ועיי' לקמן בפנים הסברים לזה). ב. אע"פ שברכת הארץ וברכת בונה ירושלים יש להן דין ברוך (עיי' פתיחת ברכה הראשונה לפי רש"י והרשב"ם – עיי' חבורה ל"ב – וגם בתוס' מדויק כן – עיי' תוס' פסחים דף ק"ד: ד"ה חוץ מברכה הסמוכה לחברתה) מ"מ הם לא מקבלים את המלכות של פתיחת ברכת הזן. ובאמת כאן יש להקשות – למה לא מקבלות את המלכות אם הן כן מקבלות את הברוך. וצ"ע.

[ואפילו לפי מש"כ בדעת ר"ת בחבורה ל"ב שבדרך כלל חתימת ברכה ראשונה לא בעי מלכות כיון דיש לה דין ברכה בפ"ע וא"כ ה"ה פתיחת ברכה שניה (דלפי ר"ת היא סמוכה לחתימת ברכה ראשונה) לא בעי מלכות, לפי זה אה"נ אפשר להבין דליכא מלכות בברכת הארץ וברכת בונה ירושלים. אבל מ"מ קשה שהרי סו"ס בב' הברכות לא בעי לפתוח בברוך דדין ברכה יש להן, וא"כ למה צריך להשלים את המלכות וצ"ע].

³³⁵ ואולי יש לדייק את זה ג"כ מדברי הרמב"ן שחולק עליו, דהרמב"ן כתב דלא חוששים לשינוי מטבע. משמע דמאן דחולק עליו כן חושש לשינוי מטבע.

הנה הרא"ש (סימן כ"ב) - כאשר איירי בנידון השני - כתב טעם חדש (שלא מצאנו בדברי הריטב"א) וז"ל: "לא רצו להזכיר מלכות של עולם אצל של בשר ודם, ולכן תיקנו להזכיר מלכות בהטוב והמטיב" עכ"ל. והנה אם הרא"ש היה לומד כדרך השני של התוס' כלפי הנידון למה צריך מלכות בבונה ירושלים וההסבר היה משום דלא נתקנו בזה אחר זה, היה ראוי להזכיר את המלכות ש'חסר' בברכת הארץ בברכת הארץ עצמה, דהתם ליכא בעיה של הזכרת מלכות שמים ומלכות בשר ודם ביחד. וא"כ למה מזכירין מלכות דברכת הארץ בברכת הטוב והמטיב.

ולכן מובן היטב דבריש דבריו, הרא"ש למד כדרך הראשונה של התוס' שהסיבה להזכיר מלכות בבונה ירושלים היה משום לאו אורח ארעא שהרי כתב וז"ל: "וכיון דתיקנו לומר מלכות בית דוד בבונה ירושלים ראוי להזכיר בה גם מלכות של עולם" עכ"ל. ולפי דרך זו לא תיקנו לומר מלכות דברכת הארץ אלא אגב בונה ירושלים (כנ"ל). וכך באמת כתב הרא"ש בהמשך וז"ל: "אגב דתיקנו מלכות כנגד בונה ירושלים תיקנו נמי כנגד ברכת הארץ" עכ"ל. וכיון שכל הצורך להזכיר מלכות דברכת הארץ היה אגב הצורך של בונה ירושלים, ראוי להזכירה ג"כ בברכת הטוב והמטיב ולא צריך להזכירה במקומה, אע"פ דליכא בעיה של הזכרת מלכות שמים ומלכות בשר ודם ביחד בברכת הארץ וד'ק.

דעת התוס'

ויתכן ג"כ שלפי התוס' יש תלייה בין ב' הנידונים. שהרי לפי הדרך השני של התוס' שלא סמוכות לגמרי, ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים בעו מלכות ולית להן. ולפי זה, קשה לומר בנידון השני שהתוס' לומדים דהוי שינוי במטבע להזכיר מלכות במקומה. שאם הברכה בעצם צריכה מלכות, מדוע זה נחשב שינוי האסור – הלא אדרבה - כל זה צריך להיות נכלל בחשבון המטבע הנכון. ולכן נראה לומר שלפי הדרך השנייה של התוס', צ"ל כטעם הראשון של הריטב"א, והיינו שאין תועלת להזכיר מלכות במקומה.

אולם בסוף דרכו השנייה, רבינו פרץ כתב שאין לומר מלכות בבונה ירושלים. ולא ברור מה כוונתו. אם הוא מתכוון לומר דאין תועלת להזכיר מלכות, הכל ניחא וכנ"ל. אבל אם הוא מתכוון לומר שאסור לומר מלכות בבונה ירושלים דהוי שינוי מטבע הרי קשה לן וכנ"ל. אולם אם באמת כך היה כוונתו (שינוי מטבע), צריך לומר חידוש דאע"פ דהברכה בעצם בעי מלכות, כיון שסו"ס הוי ברכה קצרה, צריך לדון אותה כברכה קצרה שאסור לכלול בה גם ברוך וגם מלכות, **ואפילו במקרה של צורך**, ואל"כ הוי שינוי במטבע. וצ"ע.

בסוגיא דטעה ולא הזכיר מעין המאורע בברהמ"ז

בדף מ"ט. איתא: "יתבי רבי זירא אחורי דרב גידל ויתבי רב גידל קמיה דרב הונא ויתבי וקאמר: טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית ברוך מקדש השבת. אמר ליה מאן אמרה, רב. הדר יתבי וקאמר טעה ולא הזכיר של יום טוב אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון ברוך מקדש ישראל והזמנים. א"ל מאן אמרה, רב. הדר יתבי וקאמר טעה ולא הזכיר של ראש חודש אומר ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון. ולא ידענא אי אמר בה שמחה, אי לא אמר בה שמחה, אי חתים בה, אי לא חתים בה, אי דידיה אי דרביה" ע"כ.

דיוק המעדני יו"ט

המעדני יו"ט (ס"ק פ' בשם הלבוש) מדייק מהגמ' את שינוי הנוסח בין ברכת 'ברוך שנתן' בשבת לברכת 'ברוך שנתן' ביו"ט. אין החילוק רק בין לשון 'אות וברית' בשבת לבין לשון 'שמחה וזכרון' ביו"ט. אלא יש עוד חילוק שבשבת הנוסח כולל מילת 'אהבה'. והוא מפרש וז"ל: "דבשבת במרה נצטוו וקבלוה באהבה, ושאר המצוות שקבלו בסיני לא קבלו באהבה שהרי לא קבלו התורה בסיני עד שכפה עליהם ההר כגיגית, ויו"ט בכללם" עכ"ל. וצ"ע דבפשוט מילת 'אהבה' סובבת על הנתינה (מהקב"ה) ולא על אופן הקבלה.

האם לחתום כאשר טעה ולא הזכיר של ר"ח

בגמ' (הנ"ל) מבואר שיש ספק האם לחתום את ברכת ברוך שנתן כאשר טעה ולא הזכיר של ר"ח בברהמ"ז. ונחלקו הדרכים בהסבר הספק של הגמ': א. תוס' הרא"ש (ד"ה אי חתים) כתב שספק זה תלוי בספק השני של הגמ' האם מזכירין בה שמחה או לא: ³³⁶ על הצד דמזכירין בה שמחה, הוי כברכה ארוכה, שהרי נאמר בה יותר מענין א' – דהיינו נאמר בה גם 'זכרון' וגם 'שמחה', ואז יש לחתום. אולם על הצד דאין מזכירין בה שמחה, אין כאן אלא רק ענין זכרון, וא"כ הוי כברכה קצרה שאינו רשאי לחתום בה. ב. הרא"ה (ד"ה והיכא דטעה) מביא הסבר אחר, ³³⁷ וז"ל: "לא חשיבה כולי האי למיחתם בה" עכ"ל. והוא מציין אח"כ שהרי בסוגיא בעמוד ב' רואים שמי ששכח יעלה ויבא בר"ח בברהמ"ז וכבר התחיל בברכת הטוב והמטיב אינו חייב לחזור, ואין זה מעכב בברהמ"ז. וא"כ רואים שהזכרה זו (וממילא הברכה שבאה להשלימה) פחותה בחשיבותה (שהרי לעומת זה, מי ששכח הזכרה בשבת וביו"ט חייב לחזור – עי' שו"ע סימן קפ"ח סוף סעיף ו'). ולכן לפי הרא"ה הגמ' מעלה צד שמכיון שענין הזכרת ר"ח פחותה בחשיבות, תקנו לה ברכת השלמה פחות חשובה, ולכן אינה צריכה חתימה.

קושיא על פסק השו"ע

השו"ע (סימן קפ"ח סעיף ז') פסק כהצד בגמ' שאין לחתום בברכת ברוך שנתן בר"ח, משא"כ בשבת וביו"ט. השערי תשובה (שם ד"ה אומר ברוך, בשם הברכי יוסף) מדייק שכאשר הביא השו"ע בסעיף ו' את נוסח הברכה בשבת וביו"ט כתב שפותחת בשם ומלכות, ואילו בר"ח לא כתוב בשו"ע אלא 'ברוך שנתן ראשי חדשים וכו'', משמע שאינו אומר בה שם ומלכות. והדבר טעון ביאור, שהרי הגמ' לא הסתפקה אלא על החתימה, משמע דלכ"ע פותחין בשם ובמלכות כשאר ברכות. ובאמת הביה"ל (שם ד"ה אומר ברוך) כבר העיר על זה, והביא חבל ראשונים שלא דנו אלא על החתימה לחוד, משמע דסברי דהפתיחה היא כרגיל, ודלא כדיוק לשון השו"ע. ועוד הביא שם הביה"ל ראשונים שכתבו בהדיא שברכה זו פותחת בשם ובמלכות. ולכן הביה"ל מסיק להלכה דפותחים בשם ומלכות עי"ש.

³³⁶ בד"ה הקודם התוס' הרא"ש דן היכן כתוב 'שמחה' בתורה לגבי ראש חודש עי"ש.

³³⁷ בעצם הרא"ה לא בא לפרש את הספק של הגמ', אלא לפרש פשט ברי"ף שפסק שאין חותמין בה. אולם אנו משתמשים בדברי הרא"ה כדי לפרש את צדדי הספק של הגמ'.

ואולי יש להציע בדעת הש"ע (לפי הבנת השערי תשובה) שהרי הראב"ד (הובא בחידושי הרשב"א) סובר דכל הני ברכות – בין בשבת, בין ביום ויום, בין ביום ויום – אינן פותחות בשם. והוא כעין ברכות הראיה בפרק ט' שלדבריו אינן פותחות בשם, והן גריעי מברכה קצרה וגילה, כיון שאינן קבועות ולית להו חשיבות. ואע"פ שלגבי שבת ויום לא פסק הש"ע כדברי הראב"ד, לגבי ר"ח כבר ראינו שהש"ע פסק שאין לחתום, ולפי הרא"ה (הנ"ל) זהו משום דלית לענין זה חשיבות ולכן אינו מחייב בברכה שלימה. א"כ נראה לומר בדעת הש"ע (שהרי הש"ע מבוסס על שיטת הר"ף שהרא"ה בא לפרש) שאותו חסרון חשיבות ג"כ פוטר את הברכה מהצורך לפתוח בברוך, כעין פתיחת כל הני ברכות לפי הראב"ד. ואין הזכרת ר"ח מחייבת אלא בברכה כל דהו ותו לא.

ולאור הדברים הנ"ל י"ל עוד דהנה הרא"ש (סימן צ"ג) מביא ב' דעות האם למסקנה חותמים ב"ח או לא, שבגמ' הוא בעיא דלא איפשטא. הר"ף סובר דלא חותמין בה (וכך פסק הש"ע, כדנ"ל). ונראה שהפירוש הוא שבמקום ספק, מכריעים שאין לחתום משום דספק ברכות להקל (וכך מבואר בהדיא במ"ב בדעת הר"ף סימן קפ"ח ס"ק ל'). והרא"ש עצמו חולק על זה ונקט דבעינן לחתום בה, דאין לשנות את מטבע ברכה זו משאר הברכות. ויתכן לומר דהרא"ש כאן אזיל לשיטתו. דראינו לעיל שלפי התוס' הרא"ש נקודת הספק בגמ' היא האם ברכה זו נחשבת ברכה קצרה או ברכה ארוכה – נמצא שעיקר השאלה היתה בגדרי מטבע הברכה. וא"כ מובן היטב דהרא"ש יכול להכריע את הספק ע"י כלל השייך למטבע הברכות, שאין לשנות זו משאר מטבעות – והיינו במקום ספק בדיני מטבע (האם לשנות המטבע) אמרינן דאין לשנות.

מאידך, הרא"ה פירש (בשיטת הר"ף) ששורש הספק הוא בחובת הברכה ותלוי בחשיבות הענין המחייב בברכה. דהיינו כיון שההזכרה עצמה אינה דבר המעכב, לכן אינו מחייב כ"כ בברכה. ומה שמסתפקת הגמ' האם בעינן חתימה או לא הוא האם די בברכה כל דהו, ועל דרך מה שמצאנו בדברי הראב"ד. וא"כ אין השאלה בהלכות מטבע ברכות אלא האם בעינן ברכה מעולה או ברכה כל דהו (דהיינו בלי חתימה). ובזה לא שייך סברת הרא"ש (בדיני מטבע) כלל. (ואע"פ שלפי הרא"ה הנפק"מ היוצאת מהשאלה עדיין היא האם לעשות אותה ברכה קצרה או ארוכה, מ"מ לכאורה צריך להכריע את השאלה אך ורק לפי שורש השאלה ולא לפי הנפק"מ היוצאת ממנה ודו"ק).

למה הזכרות אלו אינן פותחות בברוך – שיטת הרשב"א

הרשב"א (ד"ה ברוך) נקט שכל הברכות שבסוגיא פותחין וחותמין בשם.³³⁸ והוא מקשה דא"כ כאשר מזכירין את ההזכרות דשבת ויום במקומן (בתוך ברכת בונה ירושלים), מדוע לא מזכירין בשם. והוא מתרץ וד"ל: "היינו משום דכל שהוא מזכיר בברכה הסמוכה הרי הן נכללות בברכה שיש בה מלכות בפתיחתה ובחתימתה, דכל שסמוכה הרי היא כאילו פותחת בברוך שפתיחת הראשונה כוללת את כולן" עכ"ל. מבואר שבאמת יש להם גדר ברכה גם כשנאמרים במקומן וכמו שסבר בקושיתו, רק שאין צריכות פתיחה וחתימה לעצמן כיון שנכללות בברכה שיש בה פתיחה וחתימה.

ולמתבונן מבואר כאן בדברי הרשב"א הגדרה חשובה בברכה הסמוכה לחברתה. דהא כבר ראינו בריש חבורה ל"ב חקירה האם ברכה הסמוכה לחברתה נפטרה מברוך ע"י ברכה ראשונה או שטעונה ברוך ומקבלת אותה ע"י ברכה ראשונה. וכאן ברשב"א מבואר בהדיא כהצד השני, שהרי כתב שפתיחת הראשונה כוללת את כולן, משמע שכל הברכות צריכין את הברוך של ברכה ראשונה. ועוד מבואר כאן ברשב"א כדרך שרצינו לחדש בדעת רש"י חבורה ל"ב - שאין פתיחת ברכה ראשונה כאילו נאמרה בריש כל ברכה וברכה. אלא לעולם פתיחת ברכה ראשונה במקומה עומדת, וכיון שפתח בברכה ראשונה בברוך, נחשבת אותה פתיחה כפתיחה לכל הברכות הנמצאות בסדר אחר כך ודו"ק.

למה ברכות אלו פותחות בברוך – מחלוקת התוס' והריטב"א

כבר ראינו שלפי הרשב"א להזכרות האלו יש דין של ברכות כאשר נאמרות במקומן. ולאור הגדרה זו, הקשו הראשונים למה כאשר משלימים אותן בנפרד צריך לפתוח בברוך – דלאורה הן סמוכות לחברתה. והתוס' (ד"ה ברוך שנתן) כתבו וז"ל: "ואת"ה האי סמוכה היא. וי"ל הואיל ולא נתקנה שם אלא לאומרה לפרקים כששכח רצה והחליצנו אין זה קרוי

³³⁸ הרשב"א שם מביא את הדעה החולקת של הראב"ד דסבר דלא פותחות בשם דומה לברכות שבפרק הרואה (להבנתו).

סמוכה, וצריך פתיחה של ברוך" עכ"ל. לכאורה כוונתם כדרך מה שכתב התוס' הרא"ש שלא אומרים אותה אלא "באקראי בעלמא" – ולכן אינה קבועה באופן תדיר בסדר זה, שמופיעה רק לעיתים, ואין זה נחשב חלק של הסדר לפטור אותה מפתיחה בברוך.

התוס' הרא"ש מביא עוד תירוץ שאינה פותחת בברוך משום שהיא מדרבנן. וכבר ראינו דוגמא לזו בברכת הטוב והמטיב. בחבורה ל"ג למדנו שסדר ברהמ"ז דאו' מסתיים בסוף ברכת בונה ירושלים שהיא השלישית מג' ברכות דאו'. ולכן הטוב והמטיב שהיא רק מדרבנן פותחת בברוך – עי' לשון רש"י (ד"ה מ"ד צריכה מלכות) שברכת הטוב והמטיב "אינה מברכת המזון".³³⁹ וכך איתא ג"כ ברש"י (ד"ה הטוב והמטיב) על הברייתא בדף מ"ו.³⁴⁰

אולם הריטב"א (ד"ה ובראש חודש) מביא פשט אחר להסביר למה ברכות אלו בסוגיא דידן פותחות בברוך. והוא נמנע מהתירוצים שמצאנו בדברי התוס' והתוס' הרא"ש. ונראה דהריטב"א לשיטתו אזיל, שהרי ברייתא בדף מ"ו. איתא דיש ברכות שפותחות בברוך ואינן חותמות. והריטב"א (שם ד"ה ויש שחותם) לא למד שהטוב והמטיב פותחת בברוך כיון שהיא מדרבנן, כדרכו של רש"י (הנ"ל), אלא הוא מפרש שבעצם הטוב והמטיב אמורה לפתוח בברוך. וכנראה שהוא מבין שאע"פ שהוא מדרבנן מ"מ למעשה האידנא נתקן על הסדר יחד עם שאר הברכות דברהמ"ז. אלא הסיבה שפותחת בברוך היא משום דרבנן עשו היכירא כדי שידעו שהיא מדרבנן, וז"ל: "ומשום היכירא דהיא דרבנן סלקוה לחתימה ואוקמוה בפתיחה" עכ"ל.³⁴¹ וא"כ מובן שהריטב"א לא יכול לפרש את הגמ' הכא כדרך השניה של התוס' הרא"ש דברכות אלו דרבנן הן. דלפי הריטב"א כיון דלמעשה הברכה נאמרה סמוך לברכות הקודמות, נחשב סמוכה, אע"פ שהיא מדרבנן.

ובאותה מידה נראה שהריטב"א לא יכול להסביר שברכות אלו פותחות בברוך משום דלא נאמרו אלא באקראי, כדרך הראשון של התוס' הרא"ש. שהרי סו"ס כאשר שכח להזכיר (כגון) רצה, למעשה הוא משלימה על הסדר לאחר ברכת בונה ירושלים. ומדבריו כלפי ברכת הטוב והמטיב נראה שלפי הריטב"א די בזה שנאמרה לאחר ברכות הקודמות להיות נחשב על הסדר. ולא צריכה להיות נתקנת יחד עם שאר כל הברכות, ואפשר דה"ה דלא צריכה להיות נאמרת תמיד. והריטב"א עצמו רמז לזה כאן שכתב וז"ל: "ואע"פ שלעולם הן [ברכות ד' ברוך שנתן] סמוכות ולא היה להם לפתוח" עכ"ל.

לעומת זה, מובן היטב למה התוס' כן כתבו שאינן פותחות בברוך משום דאינן נאמרות אלא באקראי. הרי כבר למדנו בחבורה ל"ג שלפי התוס' (ד"ה לומר שצריכה) איכא דרגות בסמוכה לחברתה. התם התוס' כתבו (בסוף דבריהם) שאם לא נתקנו זה אחר זה, אין ברכה הסמוכה פטורה ממלכות. ולא די בזה דכעת נאמרה ביחד זה אחר זה. וז"ל עוד שלפי התוס' אם לא נאמרה אלא באקראי, אינה נחשב מספיק סמוכה אפילו לפטורה מברוך, דגם לזה בעינן שיעור קביעות מסוימת - כלומר דבאופן קבוע נסמכה לברכה שלפניה. ורק מדריגה כזו של 'על הסדר' מהני לאשויי סמוכה לחברתה. וכדרך הזה ג"כ מובן תירוץ התוס' הרא"ש - שכיון שברכה זו מדרבנן אינה נחשבת על הסדר וצריכה לפתוח בברוך.³⁴²

³³⁹ עי' בהערה 6 בחבורה ל"א דשם הצדקנו את הגרסא הזו של 'מברכת המזון' ברש"י.

³⁴⁰ וצ"ע למה התוס' לא כתבו ג"כ כדרך זה של התוס' הרא"ש. ועי' בהערה 7 לקמן.

³⁴¹ ועי' שם שהרמב"ן והרא"ה (בשם אחיו) גם הסכים לזה. וגם על הגמ' בדף מ"ו. - "מאן דאמר [הטוב והמטיב] צריכה מלכות קסבר דרבנן" - הריטב"א נמנע מלפרש כפשט הפשוט שעצם זה שהברכה דרבנן מחייב פתיחה בברוך, כדרכו של רש"י. אלא הסביר עוד פעם דהוי תקנה דרבנן לעשות היכר עי"ש.

³⁴² אולם עי' מש"כ בריש חבורה ל"ג דמ"מ יכולה ברכת הטוב והמטיב להיות מקום לתשלומי מלכיות של ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים, שסו"ס בכלל ברהמ"ז הוי עי"ש.

שוב מצאנו שלפי המהרש"א, נמצא דאיכא שינוי בין שיטת התוס' לשיטת התוס' הרא"ש. לעיל (בפנים) שאלנו למה התוס' כאן לא מתרצים על דרך התוס' הרא"ש. וז"ל שהרי המהרש"א בדף מ"ו: (על תוס' ד"ה והטוב והמטיב) מייסד דעת התוס' שאפילו ברכה דרבנן יכולה להיות שפיר 'חלק של הסדר' ולהיות פטורה מלפתוח בברוך (ולכן התוס' המציאו מהלך חדש התם בהסבר מדוע ברכת הטוב והמטיב פותחת בברוך עי"ש). ולכן מובן היטב מדוע התוס' כאן לא תירצו כתירוץ השני של התוס' הרא"ש.

ולכן מתרץ הריטב"א וז"ל: "דכשהוא מזכיר ברכה הקודמת לה אינו מזכיר על דעת ברכה זו כלל, דבטעות הוא חתם כיון שלא הזכיר המאורע, ובכי הא לא עשאוה סמוכה" עכ"ל. וזה מהלך חדש בהבנת הענינים, חלוק מדרכם של התוס' והתוס' הרא"ש. דהריטב"א (לשיטתו) המציא תנאי חדש בדיני ברכה הסמוכה לחברתה דבעי דעת לפטור את האחרונות בשעת אמירת פתיחת הברכה הראשונה. ולכן בנידון דידן, כאשר התחיל בברכת הזן, לא עלה על דעתו שבהמשך ברהמ"ז ישכח להזכיר מעין המאורע ויצטרך לברך עוד ברכה. ולכן אותה ברכת 'ברוך שנתן' לא יכולה לקבל את הברוך של פתיחת ברכת הזן.

[כתבנו את שיטת הריטב"א על דרך של רש"י והרשב"ם (עי' חבורה ל"ב) דפתיחת ברכת הזן מהני לשאר הברכות, ולא כדברי ר"ת דחתימת ברכה הקודמת מהני לפתיחת הברכה אח"כ. ובאמת יש לדון האם יש להכריע כמי סובר הריטב"א:

א. אם נאמר דה'דעת' שדורש הריטב"א בתירוץ שלו הוא דעת חיובית וכוונה מפורשת להשתמש בברכה כדי לפטור את מה שבא אח"כ, מובן היטב לשני הדרכים, שהרי גם כאשר פתח בברכת הזן וגם כאשר חתם בברכת בונה ירושלים לא היה לו דעת לברך ברכת 'ברוך שנתן', שהרי שכח להזכיר מעין המאורע כאשר סיים את ברכת בונה ירושלים ולא נזכר אלא אח"כ.

ב. אלא דלמא י"ל פשט אחר ב'דעת' של הריטב"א, שהריטב"א אינו אומר דבעינן דעת חיובית וכוונה מפורשת בשעת ברכה לפטור את שאר הברכות מלפתוח בברוך, שהרי מעולם לא שמענו שמי שלא מכוון כן ונזכר לאחר ברכת הזן, שצריך הוא לפתוח בברכת הארץ בברוך. אלא יש לומר שהריטב"א סובר שכך היא צורת הברכה, שהיא 'נעשית' כהלכה על דעת לפטור את שאר הברכות של הסדר מברוך, ומכיון שברכת 'ברוך שנתן' אינה חלק קבוע של הסדר, אינה בכלל אותו 'דעת'.

וא"כ יש לחשבן – אם הריטב"א לומד כרש"י והרשב"ם, מובן היטב שפתיחת ברכת הזן בשעתו לא 'נעשית' על דעת לפטור ברכת 'ברוך שנתן', דאין זה מהסדר הרגיל, ולמעשה עוד לא שכח. אולם לפי ר"ת אולי א"א לומר כן, כי למעשה כיון שבשעת גמר חתימת ברכת בונה ירושלים, כבר שכח הזכרת מעין המאורע ומדינא כבר יש צורך להשלים, אולי די בזה לומר דאותה חתימה 'נעשית' באופן שיכולה לפטור את ברכת 'ברוך שנתן' שבאה מיד אח"כ מהצורך של הזכרת ברוך.

אולם עדיין צ"ע, שהרי הריטב"א כתב 'ברכה הקודמת' ולא 'ברכה הראשונה'. וזה נוטה יותר לדרכו של ר"ת. ועוד אפילו לפי הצד השני בהבנת ה'דעת' של הריטב"א, הרי אפילו באמצע חתימת בונה ירושלים, עדיין היה יכול לחזור ולהזכיר את ההזכרה במקומה. ומאן יאמר דמודדין איך הברכה 'נעשית' רק בסופה, וצ"ע.]

ואין להקשות על המהרש"א דבתוס' (דף מ"ט. ד"ה לומר) מבואר דאם לא נתקנו בזה אחר זה אינן נחשבות 'על הסדר' לגמרי – דהתם לא איירי אלא לענין פטור ממלכות, והם נקטו דאם לא נתקנו בזה אחר זה אין הברכות הסמוכות נפטרות ממלכות. אבל כלפי פטור מברוך, אפילו אם לא נתקנו בזה אחר זה, ואפילו אם א' מהן מדרבנן, כיון שלמעשה היום נאמרות תדיר על הסדר, לפי התוס' נפטרות מברוך. וצ"ל דעל זה חולק התוס' הרא"ש וסובר דאפילו כדי לפטור מברוך צריך מדינה של 'סמוכה לגמרי', ולכן ברכה דרבנן פותחת בברוך, כשיטת רש"י (הנ"ל).

מ"מ שמענו מדברי התוס' (ד"ה לומר) את המושג של דרגות בענין סמוכה לחברתה (אלא דבפרט א' נחלקו עם התוס' הרא"ש – דהיינו כלפי ברכה דרבנן לענין לפתוח בברוך) – אבל מהריטב"א לא שמענו שום הסכמה למושג של 'דרגות'. ולכן עדיין י"ל דבנידון דידן – כלפי 'ברוך שנתן' – דכל א' אזיל לשיטתו וד"ק.

חבורה לה

בענין טעה ולא הזכיר מעין המאורע בשבת ובי"ט וכבר פתח בהטוב והמטיב

בדף מ"ט. איתא: "גידל בר מניומי הוה קאי קמיה דרב נחמן. טעה רב נחמן [עמ' ב'] והדר לרישא. אמר ליה מאי טעמא עביד מר הכי. אמר ליה דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש. והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן. אמר ליה לאו איתמר עלה אמר רב מנשיא בר תחליפא אמר רב לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש. אמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב נחמן אמר שמואל טעה ולא הזכיר של ראש חדש בתפלה מחזירין אותו בברכת המזון אין מחזירין אותו. אמר ליה רב אבין לרב עמרם מאי שנא תפלה ומאי שנא ברכת המזון. אמר ליה אף לדידי קשיא לי ושאלתיה לרב נחמן ואמר לי מיניה דמר שמואל לא שמיע לי. אלא נחזי אנן: תפלה דחובה היא מחזירין אותו ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו. אלא מעתה שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל הכי נמי דאי טעי הדר. אמר ליה אין, דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש. והא אמר רב הונא אמר רב טעה אומר ברוך שנתן. לאו איתמר עלה לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש" ע"כ.

הרי מבואר בגמ' שאם שכח ולא הזכיר של שבת או של י"ט וכבר פתח בברכת הטוב והמטיב צריך לחזור. אולם נחלקו הראשונים עד היכן הוא צריך לחזור, ונבאר מחלוקת זו בהמשך. ונקדים שרש"י והרא"ש סברי שצריך לחזור לראש ברכת המזון, דהיינו לתחילת ברכת הזן, וכפשטות לשון 'חוזר לראש'. אולם מצאנו חילוק יסודי בין שיטתם:

א. שיטת רש"י

ברש"י (ד"ה והדר לרישא) כתוב וז"ל: "לתחלת ברכת המזון כדאמרין גבי תפילה עקר את רגליו חוזר לראש. התם הוא דאיכא עקירת רגלים, אבל הכא סיום הברכה הוא עקירת רגלים" עכ"ל. הרי מבואר שלפי רש"י כבר סיים ברהמ"ז בסוף הסדר דאו', וזה נחשב עקירה, ולכן פשוט הוא שאם התחיל בברכת הטוב והמטיב שצריך לחזור לראש ברהמ"ז כיון ששכח להזכיר מעין המאורע.

ב. שיטת הרא"ש

הרא"ש (סימן כ"ג) מביא שיטת ה"ש מפרשים³⁴³ דסברי דכל עוד דלא סיים ברכת הטוב והמטיב, לא גרע ממי שרגיל לומר תחנונים אחר תפילתו שאם טעה ולא הזכיר 'עלה ויבא' בתפילה כל זמן שלא סיים תחנונים א"צ לחזור לראש התפילה, אלא חוזר לעבודה. וה"ה הכא שאינו חוזר אלא לתחילת ברכת בונה ירושלים. והרא"ש חולק על ה"ש מפרשים' וז"ל: "ולא מסתבר לי, דשאני התם דג' ברכות אחרונות חשובות כברכה א', שהרי אם טעה ולא הזכיר בשים שלום ספר חיים בעש"ת...אינו חוזר לאותה ברכה שדילג בה אלא חוזר לתפילת רצה, דהנך שלש חשובות כאחת לענין דילוג. וכן ברהמ"ז נמי חשובות כולן כברכה א', וצריך לחזור לראש" עכ"ל.

הרי הרא"ש הבין היטב וקיבל את טענת ה"ש מפרשים דלא גרע ברכת הטוב והמטיב מתחנונים לאחר תפילה. אבל מסיק הרא"ש דלמעשה טענה זו לא מועילה לענין חזרה. שאפילו אם היינו רוצים להחזיר אותו אך ורק לראש הברכה, א"א להחזירו ל'רחם', כי למעשה הכל נחשב כברכה א' לענין דילוג.³⁴⁴

³⁴³ זו היא שיטת הראב"ד והרשב"א ותרב"י המובאת לקמן.

³⁴⁴ מיהו יש לשאול מנא ליה לרא"ש כלל זה דכל ג' הברכות נחשבו כברכה א'. דהא לא מצאנו בענין זה שום מימרא בגמ'. ואולי יש להראות מקום לדברי התוס' בדף ל"ד. (ד"ה אמצעיות) שכתבו שברכות אחרונות שבשמונה עשרה נחשבו כברכה א' מפני ש'כולה שבח'. ויתכן דה"ה לפי הרא"ש דכל הברכות שבברהמ"ז הוי ענין א' של הודאה על המזון. וצ"ע.

א"כ נמצא דבין לפי רש"י ובין לפי הרא"ש, הדין העולה מהסוגיא הוא שלאחר שהתחיל בברכת הטוב והמטיב, צריך לחזור לתחילת ברכת הזן. אולם חלוקים הם (רש"י והרא"ש) בטעמם. לפי רש"י סיום ברכת בונה ירושלים הוי עקירה מברהמ"ז. משא"כ לפי הרא"ש אין זה עקירה דלא גרע מתחנונים אחר תפילתו. אבל מ"מ כיון דהכל נחשב כברכה א' לענין דילוג צריך לחזור לראש.

נפק"מ בין ב' השיטות

השו"ע (סימן קפ"ח סעיף ו') פסק כשיטת רש"י והרא"ש. והמג"א (שם סוף ס"ק ז') כתב וז"ל: "דכולהו ג' ברכות חשובות כא'. ולכן בכ"מ שטענו בהם חוזר לראש כמ"ש סימן ק"ד סוף סעיף ו' [לענין טעה בג' ברכות ראשונות בתפילה]. אבל אם טעה בברכה רביעית אינו חוזר אלא להטוב והמטיב" עכ"ל.

הביה"ל (שם ד"ה לראש ברכת המזון) מביא עוד דוגמאות של טעות שלפי חשבון המג"א צריך לחזור לראש – כגון מי ששכח להזכיר ברית ותורה בברכת הארץ. אולם הביה"ל מקשה על המג"א דדבריו אינם נכונים אלא לפי שיטת הרא"ש דכולהו ברכה א' סבירא ליה, ולכן בכל מקום שטעה וסיים אותה ברכה צריך לחזור לראש. אבל לפי שיטת רש"י אם טעה ולא הזכיר (כגון) ברית ותורה וסיים את ברכת הארץ, למה צריך לחזור לראש ברכת המזון, הרי כיון דלא עקר, אינו חוזר רק לאותה ברכה שטעה בה.³⁴⁵ והביה"ל מסיים דדין זה של המג"א "צריך עיון גדול למעשה".³⁴⁶

שיטת הראב"ד וסיעתו

למדנו לעיל שהרא"ש הביא את שיטת הי"ש מפרשים' שאם נזכר קודם שסיים את ברכת הטוב והמטיב לא חוזר אלא ל'רחם', דלא גרע ברכת הטוב והמטיב מתחנונים לאחר תפילה. וזו היא שיטת הראב"ד והרשב"א ותלמידי רבינו יונה. וכאן יש להקשות מדוע רש"י (והרמב"ם לפי נטית הביה"ל – עי' הערה 4) לא הסכים לדמיון הזה.³⁴⁷ הרא"ה מקשה את זה ומתרץ וז"ל: "ולכא דמדייק כלל לההיא, דלעיל ברגיל לומר תחנונים אחר תפילתו דחוזר לעבודה ונימא דה"נ חוזר לנחמה, דלא דמו כלל, דרגיל לומר תחנונים כתפילה אריכתא דמאן, אבל כאן קבעו להפסיק ביניהן באמן ועשאוהו לנחמה סוף ברכותיו ופתחו בה בברוך, עשאוהו כברכה ב"ע לגמרי" עכ"ל. כלומר דשאני הכא בברכת המזון שבסוף ברכת בונה ירושלים, ב'קום עשה' סילק את עצמו מסדר הברכות דאז' ע"י אמן ופתיחה בברוך של ברכת הטוב והמטיב. וזה מובן עוד יותר לפי מש"כ הריטב"א בדף מ"ו: (עי' חבורה ל"ד) שבברכת הטוב המטיב תיקנו בדוקא לפתוח בברוך כדי לעשות היכר שהיא מדברגן ואינה חלק מסדר הברכות דאז'.

קושית הרשב"א על שיטת רש"י

אולם הרשב"א (ד"ה לא שאנו אלא) מקשה עוד קושיא על שיטת רש"י (הרשב"א מביא את שיטת רש"י בשם הרמב"ם) וז"ל: "ואינו מחזור בעיני כלל, שאם אתה אומר כן אפילו כי לא פתח הטוב והמטיב נמי יחזור לראש שהרי גמר כל ברכות התורה" עכ"ל. וכוונת הרשב"א היא שלפי שיטה זו איך שייך לברך ברכת 'ברוך שנתן' כל עוד שלא פתח בהטוב והמטיב –

³⁴⁵ והביה"ל כתב עוד שם דאולי הרמב"ם (דג"כ סובר דאם התחיל בברכת הטוב והמטיב חוזר לראש ברהמ"ז) טעמו ג"כ כסברת רש"י.

³⁴⁶ הביה"ל (בסימן קפ"ג סעיף ו' ד"ה אפילו שם שח) דן מה הדין אם שהה בברהמ"ז כדי לברך את כולה. והביה"ל שם כולל בחשבוננו שלפי הרא"ש הכא דכולהו ג' ברכות חשיבי כאחת, אם שהה בכה"ג צריך בהכרח לחזור לראש, משא"כ לפי רש"י וסיעתו שיוכל לחזור לראש הברכה ששהה בה (או להמשיך הלאה אם שהה בין ברכה לברכה). אולם אפשר להעיר על דברי הביה"ל שהרי הרא"ש לא כתב כאן אלא דכל ג' ברכות הוו כברכה א' לענין דילוג (כך הוא לשונו לגבי ג' אחרונות דשמונה עשרה) – דהיינו כגון ששכח להזכיר מעין המאורע במקומו וכו'. ולא כתוב ברא"ש דהוו כברכה א' ממש דיהא נפק"מ לכל דבר, כגון הפסק שהייה וכדומה. וא"כ צ"ע על הביה"ל מנליה דלפי הרא"ש חשיב כברכה א' לכל ענין.

³⁴⁷ ראינו לעיל שאע"פ שהרא"ש חולק על הראב"ד וסיעתו, מ"מ הוא מסכים לדמיון לתחנונים. משא"כ רש"י, שסובר שע"י סיום ברהמ"ז הוי כעקירה גמורה והוי יותר גרוע מתחנונים בתפילה.

הרי כבר סילק את עצמו מסדר הברכות. ולכן אפילו אם עוד לא פתח בברכת הטוב והמטיב, לכאורה הדין צריך להיות לחזור לראש. ואיך ניתן לפרש את זה שעדיין יכול להזכיר. והרשב"א לא מביא תירוץ לקושיא זו – ואדרבה, הוא חולק על שיטת רש"י (והרמב"ם) ונקט כהראב"ד מכח קושיא זו.

אולם הריטב"א מתרץ את זה וז"ל: "וי"ל דמ"מ בעינן שיסח דעתו לברכה אחרת ויתחיל בה, כעין מאי דאמרינן לעיל דבעינן עקר את רגליו, ולגבי ברהמ"ז התחלה בברכה אחרת חשיבא כעקירה" עכ"ל. ונראה שלפי הריטב"א אין זה נחשב שעזב את הברכה לגמרי עד שהתחיל את ברכת הטוב והמטיב, ואז הסיח את דעתו לברכה אחרת. מיהו כאן צריך להבחין - שבודאי הריטב"א יודה שכאשר גמר את נוסח ברכת בונה ירושלים והוסיף אמן, כבר סיים את הברכה לענין שלא יכול לחזור לתחילת הברכה, שהרי כבר סיים את דברי הברכה. מיהו כל עוד שלא התחיל בברכת הטוב והמטיב, עדיין נחשב **במקום הברכה** (דהיינו ברכת בונה ירושלים) לענין שיכול לומר את ההזכרה (בתור 'ברוך שנתן'). ורק כאשר התחיל בברוך דברכת הטוב והמטיב נחשב כסילוק מוחלט, שעכשיו הוא נמצא אף **חוץ למקום** הברכה הקודמת.³⁴⁸

קושיא על הרשב"א

כבר כתבנו לעיל שהרשב"א חולק על רש"י מכח קושיתו עליו. ולא ס"ל לתרץ כתירוצו של הריטב"א. א"כ נראה שהרשב"א הבין שע"י סיום דברי הברכה – אפילו בלי להתחיל בברכה אחרת – הוא כבר גמר את הברכה לגמרי (ואעפ"כ רואים שיכול לברך ברכת ברוך שנתן). ולכן הבין הרשב"א כדרכו של הראב"ד שאע"פ שגמר את ברכת בונה ירושלים עוד לא גמר את **ברהמ"ז** – והביאור הוא דברכת הטוב והמטיב לא גריעא מתחנונים לאחר תפילה והוי כהמשך לברהמ"ז. נמצא שנקודת המחלוקת בין הרשב"א ורש"י (לפי פירוש הריטב"א) היא מתי נחשב שסיים לגמרי את ברכת בונה ירושלים. לפי הרשב"א סיים כאשר אמר את כל דברי הברכה, אבל לרש"י לא סיים אלא כאשר התחיל בברכת הטוב והמטיב. ואולי ביתר דיוק - על פי מש"כ לעיל - לפי רש"י עוד לא עזב את מקום הברכה אלא כאשר התחיל בברכת הטוב והמטיב.

אבל למתבונן קשה – שאם לפי הרשב"א כבר סיים את ברכתו (כאשר סיים את נוסח הברכה), איך עדיין יכול לברך ברכת ברוך שנתן – לכאורה הוי מאוחר מדאי. ומה טיבה של הזכרה זו לאחר סיום ברכת בונה ירושלים. הרי לעומת הריטב"א, אין הרשב"א מחשיב את זה עדיין כמקום הברכה. וצ"ע.

³⁴⁸ וכאן יש להוסיף דמצאנו בפ' תפילת השחר את לשון תרבי" בשם רבינו הקדוש (?) דזה עדיין נחשב דהוא באמצע הברכה. וא"א להבין את דבריו כפשטותם ממש, כי הרי לפי רש"י וסיעתו אינו יכול לחזור לתחילת הברכה (משא"כ אם היה באמצע ממש). אלא הכוונה היא כמש"כ לעיל דעדיין נחשב במקום הברכה והנפק"מ דיכול לומר ההזכרה.

ישוב שיטת הרשב"א ומחלוקת רבינו יצחק הזקן ורבינו הקדוש

סיכום מחלוקת הראשונים לענין סיום הברכה וקושיא על הרשב"א

בחבורה ל"ד ראינו את שיטת הרשב"א (והראב"ד ותרב"י) שחולק על רש"י (והרמב"ם) לענין עד היכן צריך לחזור אם שכח להזכיר מעין המאורע בשבת או ביר"ט, וכבר התחיל בברכת הטוב והמטיב – לפי רש"י צריך לחזור לראש ברהמ"ז, ואילו להרשב"א אינו צריך לחזור אלא לתחילת ברכת בונה ירושלים. והרשב"א בא למסקנה זו מכח קושיתו על שיטת רש"י שלדברי רש"י שכבר נסתיימה ברהמ"ז ונעקר ממנה בסוף ברכת בונה ירושלים, איך ניתן לומר ברכת 'ברוך שנתן' כל עוד שלא התחיל ברכת הטוב והמטיב – הרי הוי מאוחר מדאי. אלא מזה שעדיין ניתן לברך 'ברוך שנתן' הוציא הרשב"א סמך לשיטת הראב"ד דברכת הטוב והמטיב הוי המשך לברהמ"ז, כעין תחנונים לאחר תפילת שמונה עשרה. ועוד ראינו שהריטב"א בא ליישב את רש"י וכתב שאינו נחשב שנסיימה ברכת בונה ירושלים עד שפתח בברכת הטוב והמטיב, דאז הסיח דעתו לברכה אחרת. ומתירין זה נמנע הרשב"א לגמרי – ומזה נראה דנקודת המחלוקת בין הרשב"א ורש"י היא מתי נחשב שסיים לגמרי את ברכת בונה ירושלים. לפי הרשב"א סיים אותה כאשר אמר את כל דברי הברכה, אבל לרש"י לא סיים אלא כאשר התחיל בברכת הטוב והמטיב.

אולם שאלנו (התם) קושיא על שיטת הרשב"א – אם כבר סיים את ברכתו כאשר סיים את דברי הברכה, איך עדיין יכול לומר את ברכת ברוך שנתן – לכאורה הוי מאוחר מדאי. ומה טיבה של הזכרה זו לאחר סיום ברכת בונה ירושלים. הרי לעומת הריטב"א, אין הרשב"א מגדיר את זה כ'עדיין במקום הברכה'.

וכעת יש להוסיף עוד קושיא על הרשב"א – דאם (משום מה) יכול לומר את ההזכרה אפילו שלא במקום ברכת בונה ירושלים, למה זה מוגבל אך ורק לקודם שהתחיל ברכת הטוב והמטיב – לכאורה אפילו אם נזכר לאחר שהתחיל ברכת הטוב והמטיב יכול לחזור ולהזכירה ע"י ברכת ברוך שנתן. ומדוע לפי הרשב"א צריך לחזור לתחילת ברכת בונה ירושלים – מה לי קודם התחלת הטוב והמטיב ומה לי לאחריה – הרי מ"נ הוא עבר את מקום ההזכרה ואינו מזכיר את המאורע במקומו.

ישוב לשיטת הרשב"א

ונראה לומר מכח קושיות אלו על הרשב"א דאח"נ – הרשב"א יודה שלאחר שכבר סיים את הברכה, אין זה חשוב מקום ברכת בונה ירושלים. ומיהו יכול עדיין להזכיר הזכרת מעין המאורע (בברכת ברוך שנתן) משום דרבנן תיקנו תקנה חדשה למי שעבר את מקום ההזכרה שיהא לו הזדמנות שניה להזכירה **בין הברכות**.³⁴⁹

ונחמד את גדר הדברים, שלפי הרשב"א לא תקנו הזדמנות זו אלא דוקא **בין הברכות**. הרי הרשב"א הקשה על שיטת רש"י שלדברי רש"י לא ניתן להבין איך יכול לומר ברוך שנתן. ונראה שלא היה צד להציע שגם רש"י מסכים למושג זה של תקנה בין הברכות. ולכאורה קשה, למה לא יכול רש"י לומר שתיקנו הזדמנות שניה להזכיר מעין המאורע בין סוף ברכת בונה ירושלים לתחילת ברכת הטוב והמטיב. שסו"ס הרי למעשה הוא עומד בין ב' ברכות. ו"ל דהן הן הדברים הנ"ל. שלפי רש"י, ברהמ"ז נסתיימה בסוף ברכת בונה ירושלים ואין ברכת הטוב והמטיב דומה לתחנונים אחר תפילה. ומבואר א"כ שאין המקום בין ברכה שלשית לברכה רביעית נחשב כ'בין הברכות', כיון שברכת הטוב והמטיב אינה מאותו הסדר, והוי כעומד בין ברכת המזון לברכה אחרת לגמרי. משא"כ לפי הרשב"א דברכת הטוב והמטיב היא כברהמ"ז אריכתא (דומה לתחנונים לאחר תפילה), א"כ שפיר נחשב מקום זה בין הברכות ואפשר לתקן **להזכיר** את ההזכרה שם.

³⁴⁹ ועי' מה שנדייק בלשון הרשב"א בסוף החבורה.

עכ"פ לפי חידוש זה בדעת הרשב"א, ניתן לתרץ את קושיותינו עליו בקל. שאלנו שאם כבר עבר את מקום ההזכרה (לעומת דרכו של רש"י על פי הריטב"א), איך ניתן לברך ברכת ברוך שנתן. ולפי מש"כ מובן היטב, שאע"פ שעבר את מקום ההזכרה, בכל זאת חכמים תקנו לו הזדמנות שניה במקום חדש.

ועוד שאלנו שלפי הרשב"א - אם כבר התחיל בברכת הטוב והמטיב - מדוע אינו יכול עוד להזכיר מעין המאורע בלי לחזור לתחילת 'רחם'. ואפשר לתרץ את זה בא' מב' אופנים: א. בסוגיא דשאלה בברכת השנים, מבואר בגמ' (דף כ"ט.) שמי ששכח לשאול בברכת השנים יכול לשאול בשומע תפילה. אולם אם עבר וסיים את ברכת שומע תפילה, נחלקו הראשונים לאן לחזור. ועי' בראב"ד (הובא ברא"ש פרק ד' סימן י"ד) שאין לחזור לשומע תפילה אלא לברכת השנים, דזהו עיקר מקום ההזכרה, וברכת שומע תפילה אינה אלא מקום 'לתקן' למי שעבר ושכח. וי"ל דה"ה הכא. כלומר שלפי הרשב"א רבנן תיקנו מקום לתקן מה ששכח להזכיר. ועכשיו כיון דעבר גם את המקום ההוא, אין לחזור אלא לעיקר מקומה ולא למקום תיקונה. ב. חז"ל לא תיקנו את האפשרות לומר ברוך שנתן אלא אך ורק למי שעומד בין הברכות ממש. ואם הוא כבר התחיל בברכת הטוב והמטיב הרי איננו עומד באותו מקום בין הברכות, ועכשיו ליכא היכי תימצא לתקנתם.

לסיכום, יש חילוק גדול בין הרשב"א להריטב"א בהבנת גדר ברכת ברוך שנתן. דלפי הריטב"א אין כאן חידוש בזה שיכול להזכיר מעין המאורע לפני שיתחיל את ברכת הטוב והמטיב, שהרי עדיין לא גמר את הברכה, כיון שלא הסיח דעתו לברכה אחרת.³⁵⁰ מאידך, לפי הרשב"א נמצא כאן חידוש גדול, דאיכא תקנה מיוחדת לתת הזדמנות שניה אע"פ שכבר עבר את מקומו, כל עוד שהוא עדיין עומד בין הברכות ולא התחיל את ברכת הטוב והמטיב.

נידון הראשונים לענין בין הברכות בתפילה

בסוף פ' תפילת השחר דנו הראשונים מה הדין בתפילה אם שכח להזכיר מעין המאורע בדבר שאם טעה אין מחזירין אותו (כלומר אינו לעיכובא) ועדיין לא התחיל בברכה אחרת. במושכל ראשון, היינו אומרים שזה אמור להיות תלוי במחלוקת הריטב"א והרשב"א. דהיינו לפי הריטב"א פשוט הוא שעדיין יכול לומר הזכרתו, שעוד לא סיים את ברכתו כיון שלא הסיח דעתו לברכה אחרת. אולם לפי הרשב"א לכאורה אין לו תקנה, שכבר סיים את ברכתו ומהיכי תיתי דתקנו הזדמנות שניה של בין הברכות בתפילה – הרי לא שמענו את תקנה זו אלא בברהמ"ז.

ולאור הקדמה זו, הרי דברי הרשב"א בדף כ"ט. (ד"ה לא קשיא) נראים מחודשים, וצריך תלמוד להבינם - הרשב"א מביא את שיטת רבינו אלחנן דבכה"ג "חוזר אע"פ שסיים אותה ברכה". והרשב"א לא חולק על רבינו אלחנן. ולפי הנ"ל צ"ע למה הוא לא חולק עליו, שהרי לפום ריהטא רבינו אלחנן אמר את דבריו אך ורק לפי שיטת הריטב"א.

ועוד יש להעיר ב' נקודות אחרות בדברי הרשב"א: א. כאשר הרשב"א מביא את דברי רבינו אלחנן, הוא מדגיש שאין כוונת רבינו אלחנן דבכה"ג חוזר לראש הברכה וז"ל: "ומיהו נראה דאפילו לפי דבריו לא שהוא חוזר אותה ברכה, אלא שמזכיר המאורע קודם שיתחיל בברכה אחרת". אולם תרבי"י (דף כ. בדפי הרי"ף) ג"כ מביאים שיטת רבינו אלחנן (שם) הוא מוכתר בשם 'רבינו הקדוש' לענין הבדלה (בחונן הדעת). אכן תרבי"י מבינים את שיטת רבינו אלחנן באופן אחר, שכתבו וז"ל: "כל זמן שלא התחיל בברכה האחרת שחוזר לראש הברכה ומבדיל בה, דכאילו עומד עדיין באמצע הברכה דיינינן ליה" עכ"ל. וצ"ב שורש המחלוקת בין הרשב"א ותרבי"י בהעמדת שיטת רבינו אלחנן – לפי הרשב"א אינו חוזר לראש, ואילו לפי תרבי"י חוזר לראש.

³⁵⁰ ואולי החידוש של הסוגיא הוא שתיקנו להזכיר את זה עם חתימה בברוך. ויתכן שיש עוד חידוש דלכתחילה מזכירין את זה בסוף ברכת בונה ירושלים ולא מחזירין אותו לראש הברכה. וזה תלוי בהבנת הריטב"א לאור דברי רבינו אלחנן המובאים בתרבי"י (עי' לקמן בפנים ובהערה 4).

ב. בתרבי" (שם) מובאה ג"כ שיטת רבינו יצחק הזקן וז"ל: "כיון שכבר סיים כל הברכה ולא נזכר, כמי שטעה והתחיל באחרת דיינינן ליה, ואין מחזירין אותו" עכ"ל.³⁵¹ והרשב"א עצמו עושה כעין פשרה בין שיטת רבינו אלחנן ושיטת רבינו יצחק הזקן, שבתפילה אין מזכירין את המאורע לאחר סיום הברכה אלא בדבר שיש לו הזכרה קבועה מפני שיש בהן קרבן מוסף, כגון ראש חודש ושבט. אבל בכגון חנוכה ופורים "כל שעבר מקום הזכרתו א"צ להזכיר". והכא ג"כ צ"ע דמנא ליה להרשב"א פשרה זו – אם הוא רוצה לפסוק כרבינו אלחנן, הרי רבינו אלחנן לא חילק בין כגון חנוכה לכגון ר"ח. ואם הוא רוצה לפסוק כרבינו יצחק הזקן, הרי רבינו יצחק הזקן פסק שאין לו להזכיר את המאורע לאחר סיום הברכה כלל. וצ"ע.

שוב לשיטת הרשב"א והחולקים עליו

אולם לאחר העיון נראה דהרשב"א בפרק ד' אזיל לשיטתו כאן בפרק ז'. ונפתח בהקדמה דתרבי" סברי כדרכו של הריטב"א ורש"י, שאין הברכה נגמרת עד שיסיח דעתו לברכה אחרת. וכדרך זה הבינו את שיטת רבינו אלחנן. ולכן מובן שכל עוד שלא התחיל בברכה השניה, עדיין קאי בברכה הראשונה ויחזור לראש הברכה. ואין זה תקנה מיוחדת אלא הוא דבר פשוט מעיקר הדין, שיכול לחזור לראש הברכה ולהזכיר את המאורע במקומו, כיון דעדיין קאי באותה ברכה. וזהו לשון תרבי" בדעת רבינו אלחנן (הנ"ל): "דכאילו עומד עדיין באמצע הברכה דיינינן ליה". וא"כ אין מקום לחלק בין הזכרה להזכרה, שההזדמנות לחזור היא משום דעדיין קאי בתוך הברכה, וגדר זה אינו תלוי במהות ההזכרה.³⁵²

נמצא שלפי תרבי", רבינו יצחק הזקן חלק ביסודו על רבינו אלחנן וסבר שע"י סיום דברי הברכה כבר נגמרה הברכה, אפילו בלי להסיח דעתו לברכה אחרת. ולכן אין צד להזכיר את ההזכרה עוד, וצריך להמשיך את התפילה (אא"כ הוא דבר שמחזירין אותו דאז צריך לחזור לראש התפילה).

אולם הרשב"א הבין את רבינו אלחנן (וגם את רבינו יצחק הזקן) באופן אחר. שהרי לפי שיטת הרשב"א בברהמ"ז, כבר נחשב שסיים את הברכה לפני שהסיח דעתו לברכה אחרת, ובברהמ"ז האפשרות לומר ברוך שנתן הוי משום תקנה מיוחדת וכו"ל. וכאן הרשב"א סובר דבתפילה תיקנו ג"כ הזדמנות שניה בין הברכות, אע"פ שעבר את מקומו. אכן לא תיקנו את זה אלא בהזכרה חשובה שיש בה קרבן מוסף. וממילא מובן למה הרשב"א לא היה יכול ללמוד כדרכו של תרבי" דחזור לראש הברכה, כי לפי הרשב"א כל חידוש הדין להזכיר הוי משום תקנה **דבין הברכות**. וג"כ מובן שלפי הרשב"א ניתן לחלק בין הזכרה להזכרה, דאולי לא תיקנו הזדמנות זו לכל הזכרה – משא"כ לדרכו של תרבי" בדעת רבינו אלחנן שאין מקום לחלק כלל וכו"ל.

ולפי זה נמצא שלדעת הרשב"א (לעומת הריטב"א) המחלוקת בין רבינו אלחנן לבין רבינו יצחק הזקן אינה מחלוקת יסודית בגדר מתי מסתיימת הברכה. אלא הוי מחלוקת על פרט אחד – האם חז"ל תיקנו אפשרות להזכיר מעין מאורע בין הברכות ג"כ בתפילה או לא.

³⁵¹ א"א להבין שיטת ר"י הזקן כפשטות לשונו - דהוי ממש כהתחיל בברכה אחרת - כי לכאורה אין לחלק בין תפילה לברהמ"ז, והרי בברהמ"ז מבואר בגמ' דכל עוד שלא התחיל בברכת הטוב והמטיב יכול עדיין לומר ברוך שנתן, משא"כ אם התחיל בהטוב והמטיב. וצ"ל שכוונת ר"י הזקן היא דלענין הזכרה בתפילה הוי כהתחיל ממש, דלכ"ע בכה"ג אין לחזור לראש הברכה.

³⁵² וכאן יש לדון האם הריטב"א סובר ממש כרבינו אלחנן (לפי תרבי"). בחבורה ל"ה כתבנו בדעת הריטב"א שע"י סיום דברי הברכה, כבר נגמרה הברכה לענין לחזור לראש, אבל עדיין במקום הברכה קאי (כיון דלא הסיח דעתו לברכה אחרת), ולכן יכול לומר ברוך שנתן. אולם כאן בדברי רבינו אלחנן רואים יותר – שיכול לחזור לראש כיון דעדיין כאילו קאי באמצע הברכה. ובדעת הריטב"א אין הכרח לומר כן, וצ"ע האם יש להתאים את שיטתו לגמרי לרבינו אלחנן בדעת תרבי" או לא.

ויש ג"כ להוסיף שעל שיטת רבינו אלחנן (לפי תרבי") יש לשאול למה בברהמ"ז נפסק בגמ' שצריך לומר ברוך שנתן ולמה לא אומרים לו לחזור לראש. (ואם נאמר שהריטב"א לא מסכים לגמרי לדרך זו, אין זו קושיא על הריטב"א אלא על רבינו אלחנן לחוד).

עכ"פ לפי רבינו אלחנן יש לתרץ דאה"נ – עדיין יכול לחזור לראש, אלא שחז"ל לא הטריחו אותו לעשות כן. וראיה לדבר מדברי הט"ז (סימן קפ"ח ס"ק ד') שמי ששכח להזכיר מעין המאורע בברכת בונה ירושלים ואינו יודע נוסח ברוך שנתן צריך לחזור לראש.

וכל הביאור הנ"ל מדויק היטב בלשונות הרשב"א: כאשר הוא מראה מקום כאן ליכולת להזכיר בין הברכות בברהמ"ז הוא כתב וז"ל: "לא הוה סיים אותה ברכה כפותח בברכה אחרת" עכ"ל. הנה הרשב"א לא כתב דהוי כעדיין קאי באותה הברכה, כדרכו של הריטב"א ותרבי"י (בדעת רבינו אלחנן). ובהמשך דבריו כאשר הרשב"א חילק ונקט שאין להזכיר עוד אם שכח בכונן חנוכה ופורים, כתב וז"ל: "כל שעבר מקום הזכרתו [אם אין קרבן מוסף] א"צ להזכיר" עכ"ל. ומדויק שבמקום דאיכא קרבן מוסף (וה"ה בברהמ"ז לפי דינא דגמ') מזכירין **אע"פ שעבר מקום הזכרתו**. וזה כמו שפירשנו לעיל שגדר תקנת ברוך שנתן לפי הרשב"א הוא שנותנים הזדמנות שניה אע"פ שעבר את מקומו ודו"ק.

חבורה לו

שיטות הראשונים בענין הזכרות בברהמ"ז

למדנו בחבורה ל"ה דאיתא בדף מ"ט: "אמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב נחמן אמר שמואל טעה ולא הזכיר של ראש חדש בתפלה מחזירין אותו, בברכת המזון אין מחזירין אותו. אמר ליה רב אבין לרב עמרם מאי שנא תפלה, ומאי שנא ברכת המזון. אמר ליה אף לדידי קשיא לי ושאליתיה לרב נחמן, ואמר לי מיניה דמר שמואל לא שמיע לי. אלא נחזי אנן: תפלה דחובה היא מחזירין אותו ברכת מזונא, דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, אין מחזירין אותו. אלא מעתה שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל, הכי נמי דאי טעי הדר. אמר ליה אין, דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש" ע"כ.

הגדרת סברא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל

ראשית דבר, יש לעיין מדוע הנידון האם ההזכרה מעכבת או לא תלוי באם חייבים לאכול או לא. המ"ב (סימן קפ"ח ס"ק כ"ו) כתב וז"ל: "בשבת ובי"ט שמחויב לאכול דוקא פת, וא"כ **חייב ברהמ"ז קבוע** הוא בימים האלה, לכן תקינו רבנן לעיכובא ג"כ להזכיר שם מעין המאורע" עכ"ל. מיהו עדיין אינו ברור מה בדיוק ביאור הדברים. ואולי המ"ב מתכוון לומר שלא יכלו לתקן הזכרה לעיכובא כאשר ברהמ"ז אינה לעיכובא, כלומר דאינה קבועה. ולכן במקום דברהמ"ז היא לעיכובא (דהיינו קבועה) תקנו ג"כ הזכרה לעיכובא.

והמעין בלשון התשב"ץ () יראה תוספת הסבר. שבמקום שחייב לאכול, יש לו ברהמ"ז קבועה – **ולכן גם ההזכרה עצמה היא קבועה**. דהיינו אין אנו מסתפקים אם יאמר הזכרה זו אם לא – אלא בודאי שיאמר ולכן היא קבועה. וחז"ל אמרו שהזכרה של קביעות מעכבת. משא"כ במקום שאינו חייב לאכול, אין ברהמ"ז קבועה ולכן אין הזכרתו נחשבת הזכרה של קביעות. וממילא לא תקנו אותה לעיכובא.

סעודה ד' בשבת

בתוס' (סוף ד"ה אי בעי אכיל) מבואר שאם אכל סעודה רביעית בשבת, ההזכרה אינה מעכבת, דעל סעודה זו ל"א לא סגי דלא אכיל וז"ל: "ומיהו אם אכל סעודה רביעית ושכח של שבת לא הדר לרישא, דודאי אי בעי לא אכיל הך סעודה רביעית כלל" עכ"ל. אולם הרא"ה (סוף ד"ה והיכא) חולק על התוס' וז"ל: "אפילו אכל מאה פעמים ביום ולא הזכיר באחרונה חוזר, דטעמה דעיקר חזרה קאמרינן משום דלא סגי דלא אכיל פת **בהאי יומא**, ולא אמרינן בהאי סעודתא, אלא בהאי יומא, ומשום דהאי גברא לא סגי דלא אכיל פת בהאי יומא, חיובא לחזור והאי טעמא לכלהו סעודתא" עכ"ל. ובפשטות נחלקו הראשונים הללו האם הסברא דאי בעי אכיל וכו' נאמרה על היום או על הסעודות.

ויש להעמיק עוד במחלוקתם. מקודם יש לייסד בדעת הרא"ה שכל פעם שהוא אוכל באותו היום, הוא אומר את אותה חפצא של הזכרה בברהמ"ז, ואין כאן ב' מיני הזכרות. כלומר אפילו בסעודה הרביעית הזכרת מעין המאורע היא אותה הזכרה שאמר בג' סעודות הראשונות שהוא אכל. א"כ ל"ל עוד שכיון שהוא חייב באותו יום לאכול, אותה הזכרה נעשית הזכרה בדרגה של קביעות, ואפילו אם היה חייב לאכול רק פעם א'. וחז"ל תקנו שהזכרה של קביעות הוי לעיכובא. וזו היא הזכרה של היום. וכיון שיסדנו לעיל שכל פעם שהוא מברך ברהמ"ז, אומר אותה חפצא של הזכרה, א"כ מובן מאליה דהוי לעיכובא אפילו מאה פעמים.

מאידיך, יתכן שתוס' חולקים וסברי שצריך לדון על ההזכרה בכל סעודה וסעודה בנפרד, כלומר שלענין אם נדון ההזכרה בהזכרה קבועה או לא, דיינינן כל הזכרה בפנ"ע [משום שכל הזכרה נאמרת בברהמ"ז לעצמה]. ממילא רק בסעודות המחוייבות נעשו ההזכרות של קבע, ולכן רק אותן הזכרות הוו לעיכובא.

שכח להזכיר ר"ח בברהמ"ז בשבת ר"ח

הראשונים דנו מה הדין אם שכח לומר יעלה ויבא בשבת ר"ח. הרא"ה (שם) נקט שאינו חוזר כלל שאע"פ שצריך לאכול פת בהוא יומא, הלא זה משום שבת ולא משום ר"ח. והוא מסיים בזה"ל: "אלו דברים שהאמת מעיד עליהם". אולם הרשב"א (ד"ה שבתות וימים טובים) חולק על זה ופסק דבכה"ג צריך לחזור, וז"ל: "כיון דעל כרחיה אכיל". וכ"כ הטור בסוף סימן קפ"ח בשם אהר"ר יחיאל ז"ל.

והתם הטור מפרש למה לפי הר"ר יחיאל (והרשב"א) הזכרת ר"ח בשבת מעכבת וז"ל: "וראיה משום יום שנתחייב בד' תפילות, ה"נ כיון דסוף סוף לא סגי דלא אכיל" עכ"ל. וכוונת הטור לציין את הגמ' במסכ' שבת דף כ"ד. שדנה מה הדין בשבת חנוכה האם יש להזכיר על הניסים במוסף, אע"פ שחייב מוסף לא בא אלא מחמת שבת. ובדומה לזה, הגמ' דנה עוד האם יש להזכיר של שבת בנעילה ביה"כ שחל להיות בשבת, אע"פ שחייב נעילה לא בא אלא מחמת יוה"כ. ולפי מסקנת הגמ', יש להזכיר חנוכה במוסף וגם יש להזכיר של שבת בנעילה. והטעם משום סברא ד'יום שנתחייב בד' תפילות".

ראשית דבר, צ"ע למה הגמ' בשבת צריכה סברא זו – הרי סו"ס הוא מתפלל ביום החנוכה, ותפילות בחנוכה בעו הזכרה. אלא מכאן רואים כלל חדש שאין חייב להזכיר את המאורע אלא בתפילות שבאות מחמת המאורע. וכגדר הזה מפורש בדברי שבלי הלקט. וממילא בשבת חנוכה, מוסף לא בא מחמת יום חנוכה אלא מחמת שבת לחוד, ולכן ה"א דאין דין להזכיר בה על הניסים (וה"ה להזכיר שבת בנעילת יוה"כ).

ולכן צריכה הגמ' לחדש את הסברא של 'יום שנתחייב בד' תפילות' כדי לחייב להזכיר מעין המאורע, אע"פ שאין התפילה באה מחמת אותה המאורע. ויש לבאר סברא זו.

שיטת הבעל המאור

הבעל המאור (שבת דף י"א בדפי הר"ף ד"ה כתב הר"ף) כתב לפרש את מסקנת הגמ' בשבת וז"ל: "כלומר שמתוך שנתחייב בג' תפילות, נתחייב אף ברביעית" עכ"ל. ולכאורה דברי בעל המאור צריכין ביאור, כי הרי הנידון הוא האם נתחייב בהזכרה בתפילה ולא האם נתחייב בתפילה עצמה. ויש להציע שכוונתו היא שמתוך שנתחייב להזכיר בג' תפילות, נתחייב ג"כ להזכיר בתפילה הרביעית. וכעין זה כתב המאירי (שם ד"ה שבת ור"ח) וז"ל: "אתה משהו בהם את המדות". וכ"כ רש"י (שם ד"ה הכי איתיה) וז"ל: "כיון שהיום מחויב בארבע תפילות כזו כן זו" עכ"ל – דהיינו התפילות צריכות להיות דומות. ואולי ניתן לפרש דאידי דהיום יכול לחייב להזכיר בתפילות הבאות מחמת היום, היום יכול לחייב ג"כ בתפילות שאינן באות מחמת היום (והוי כעין מיגו).

נמצא דלפי הבעל המאור הסברא ד'יום שנתחייב וכו' פועלת לחייב הזכרה בתפילות, אע"פ שאין אותן התפילות באות מחמת המאורע.

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן (מלחמת ה' שם) כתב וז"ל: "כל התפילות שביום חובה ליום זה הן באות, ובכולן צריך הזכרתו של יום שהוא שבת ויה"כ" עכ"ל. ונראה שהרמב"ן בא לומר דבה"א חשבנו (כ"ל) דכדי להזכיר את המאורע בעינן דהתפילה באה מחמת המאורע עצמו. אולם נתחדש במסקנה (דהיינו בסברא ד'יום שנתחייב וכו') דלא בעינן דהתפילה תבא מחמת המאורע, אלא די בזה אם התפילה באה מחמת היום שיש בו המאורע, ואז התפילה חייבת בהזכרה.

נמצא דאיכא חילוק גדול בין הרמב"ן לבעל המאור. שלפי הבעל המאור בכגון מוסף בשבת חנוכה אין כאן שום מידה של 'מחמת' (כלומר לעולם תפילה זו לא באה כלל מחמת המאורע) ומ"מ חייב להזכיר משום המיגו. משא"כ לפי הרמב"ן לעולם

בעינין 'מחמת', אלא שנתחדש שדרגת ה'מחמת' המחייבת בהזכרה היא יותר קלושה ממה שחשבונו בה"א, דדי לנו בזה שהתפילה באה מחמת יום אשר יש בו מאורע זה.

הנפק"מ בין הדרכים לענין שיטת הר"ר יחיאל בברהמ"ז

והנה יש להדגיש דהתם (במסכ' שבת) הנידון היה האם יש בכלל דין הזכרה או לא. משא"כ הכא בסוגיא דידן פשיטא דאיכא חיוב הזכרת ראש חודש בברהמ"ז של ר"ח – והנידון הוא האם הזכרה זו היא לעיכובא או לא. מיהו גם שאלה זו תלויה בנידון האם חיוב הסעודה הוי מחמת ר"ח או לא. על הצד שיש חיוב לאכול פת מחמת ר"ח (דהיינו ר"ח גרידא ולא בשבת ר"ח) ההזכרה היא לעיכובא. אלא בר"ח גרידא נקטה הגמ' דאין חיוב סעודה מחמת ר"ח, ולכן אין ההזכרה לעיכובא. ובשבת ר"ח הר"ר יחיאל נקט דההזכרה נהיית לעיכובא, משום סברא זו של 'יום שנתחייב וכו'.

וא"כ נחזי אנן – האם אפשר להבין את דברי הר"ר יחיאל על פי דברי הבעל המאור ועל פי דברי הרמב"ן התם. והנה לפי בעל המאור, הגדר התם הוא שצריך להשוות את כל התפילות. ולכן הכא לפי אותו כלל נמצא שצריך להשוות כל ברהמ"ז. אבל אין זה מועיל כלל, כי הרי כעת אנו דנין על כל ברהמ"ז וברהמ"ז שבשבת ר"ח, האם ההזכרה מעכבת בכולן או לא. ואין שורש בכלל לבנות את המיגו, ואין לנו למה להשוות את ברהמ"ז. אלא מכאן מוכח דהר"ר יחיאל לא למד את הסוגיא בשבת כדרכו של הבעל המאור. ואולם הרא"ה נקט בפשטות שאינו מעכב, וקילס את שיטתו - נראה שהולך בשיטת זקנו הבעל המאור. ולדבריו נמצא שלא שייך להביא כאן היסוד של 'יום שנתחייב וכו'', ולכן נשאר עם היסוד של תחילת הסוגיא דהתם, דבעינן שיהא מחמת המאורע עצמו כדי לעכב וד"ק.

אולם לפי הרמב"ן, הרי למדנו דדי התם אם לכה"פ הוי תפילה הבאה מחמת יום שיש בו את המאורע כדי להזכיר את המאורע. וה"ה הכא שהרי חיוב הסעודה בא מחמת יום שבת. ובשבת ר"ח הרי שבת הוא יום שיש בו את המאורע של ר"ח. וא"כ על סמך סברא זו של 'יום שנתחייב', יש מקום לומר דהזכרת ר"ח הוי לעיכובא. וזהו הביאור בדעת הר"ר יחיאל ז"ל וד"ק.

עוד בענין שכח להזכיר של ר"ח בברהמ"ז בר"ח שחל להיות בשבת

בחבורה ל"ז ראינו מחלוקת הראשונים מה הדין במי ששכח להזכיר יעלה ויבא בברהמ"ז בר"ח שחל להיות בשבת אם חייב לחזור או לא. הרא"ה נקט שאינו חוזר כלל - ואע"פ שצריך לאכול פת בהוא יומא, הוי משום שבת ולא משום ר"ח. אולם הטור מביא שיטת הר"ר יחיאל ז"ל דבכה"ג הזכרת ר"ח מעכבת. וראינו שהטור מביא פירוש לשיטת הר"ר יחיאל מגמ' במסכ' שבת דף כ"ד. דדנה מה הדין בשבת חנוכה האם יש להזכיר על הניסים במוסף - אע"פ שחיוב מוסף לא בא אלא מחמת שבת. ולפי הגמ' יש להזכיר חנוכה במוסף משום סברא ד'יום שנתחייב בד' תפילות'.

ולמדנו ב' מהלכים בהבנת סברת הגמ' התם. לפי הבעל המאור נתחדש שיש חיוב הזכרה בתפילות אע"פ שאין אותן תפילות באות מחמת המאורע, משום כעין מיגו דבעינן להשוות את כל התפילות ביחד. מאידך הרמב"ן סובר שאפילו למסקנה התם בעינן 'מחמת' - דהיינו שהתפילה תבא מחמת המאורע, כדי להתיר להזכיר את המאורע בתוכה. אלא דנתחדש דלא בעינן שהתפילה תבא מחמת המאורע עצמו, אלא די בזה אם התפילה באה מחמת היום שיש בו את המאורע.

ועוד ביארנו שדברי הטור בדעת הר"ר יחיאל בסוגיא דידן (שבת ר"ח) אינם מובנים אלא לפי שיטת הרמב"ן, אבל לא לפי שיטת הבעל המאור - ע"ש ההסבר בזה.

דברי הגר"א

השו"ע (סימן קפ"ח סעיף ז') נקט כדעת הרא"ה וסיעתו שאין הזכרת יעלה ויבא בשבת ר"ח מעכבת בברהמ"ז. ובביאור הגר"א (שם) איתא וז"ל: "ויש חולקין וכמ"ש בפ"ב דשבת יום הוא שנתחייב וכו'. ונראה דלא דמי דהכא חזרה ליכא כלל בר"ח, ודמי **לר"ח שחל בשבת שם** וכ"כ בהגמ"ר דפ"ב דשבת" עכ"ל. והגר"א (דומי לר"ח שחל בשבת שם) מכוון להמשך הסוגיא בשבת דאיתא: "אמר רב גידל אמר רב ראש חדש שחל להיות בשבת המפטיר בנביא בשבת אינו צריך להזכיר של ראש חדש, שאילמלא שבת אין נביא בראש חדש" ע"כ. ובהו"א של הגמ' המ"ד שסובר שמזכירין חנוכה במוסף (של שבת חנוכה) יחלוק על רב גידל ויחייב להזכיר ר"ח בברכת ההפטרה. אבל אח"כ הגמ' מקשה "מי דמי" - דהיינו יש לחלק בין ב' הדינים, וז"ל הגמ': "התם נביא בדר"ח ליכא כלל. הכא איתיה בערבית ושחרית ומנחה" ע"כ.

ויש להציע ב' דרכים בהבנת דברי הגר"א: א. יש ללמוד את הסוגיא בשבת כדרך הבעל המאור, ולכן לא מועילה הסברא ד'יום הוא שנתחייב וכו' בסוגיא דברהמ"ז בשבת ר"ח, דליכא שורש למיגו, כי עדיין לא מצאנו בשום ברהמ"ז הזכרת יעלה ויבא לעיכובא ולכן אין כאן מה להשוות. ב. אולם אין משמע כ"כ כדרך זו בלשונו של הגר"א. אלא י"ל שהגר"א לומד כדרך של הרמב"ן שם, אלא דמ"מ יש לחלוק על הר"ר יחיאל, שלפי הגר"א א"א ללמוד מהתם דהזכרת יעלה ויבא בשבת ר"ח תעכב בברהמ"ז. שאע"פ שהגר"א מסכים להרמב"ן שבסברת 'יום הוא שנתחייב וכו' נתחדש דלא בעינן תפילה מחמת המאורע, אלא סגי בתפילה הבאה מחמת היום שיש בו המאורע, מ"מ א"א לסמוך על חומרא זו בגוונא דידן אלא רק במקרים מסוימים. ונבאר:

הנה התם בסוגיא דמוסף בשבת חנוכה, כבר יש תפילות אחרות שבאות מחמת המאורע עצמו, ויש בהן דין הזכרת חנוכה. נמצא דהגמ' לא דנה אלא באם גם בתפילה שאינה באה מחמת המאורע עצמה יש ג"כ דין להזכיר, ובזה אפשר להשתמש בסברא ד'יום הוא שנתחייב וכו' לחייב להזכיר גם בתפילה שאינה באה מחמת המאורע עצמו, אלא רק מחמת היום שיש בה את המאורע. שהרי כבר איכא חובת הזכרה בתפילות אחרות, ולא באנו אלא להכליל תפילת מוסף בדין הזכרה שכבר קיימת.

אולם בשבת ר"ח אין דין הזכרת ר"ח בהפטרה בכלל. ונמצא שאנו באים **לחדש** דין הזכרת ר"ח. ולזה לא די בסברא ד'יום שנתחייב, דכדי לחדש דין הזכרה בעינן ברכה דבאה מחמת המאורע עצמו, ולא רק הדרגה הנמוכה של 'מחמת' - דהיינו שלא בא אלא מחמת היום שיש בו את המאורע. וכל זה היא סוגית הגמ' שבאה להגדיר את החומרא של יום שנתחייב וכו' ומתי אפשר להשתמש בה. ולכן הגמ' חילקה בין שבת חנוכה להפטרה בשבת ר"ח.

וא"כ בסוגיא דידן י"ל על פי הסברא הנ"ל ובעוד שלב, דאע"ג דאיתא כבר להזכרה, אבל אם באנו לדון לחדש עליו שהיא לעיכובא, גם זה נחשב כ'חידוש' בדין ההזכרות - דעד עכשיו הזכרת ר"ח אינה לעיכובא (כמו בברהמ"ז בר"ח כאשר חל בימות

החול), ואנו באים לחדש שתהיה לעיכובא בשבת ר"ח. ולזה לא די באכילה המחייבת שבאה מחמת היום שיש בו את המאורע. אלא בעינן שהאכילה תבא מחמת המאורע עצמו [ואז ייחשב שהקביעות של ההזכרה תבא מחמת המאורע עצמו³⁵³] והא ליכא.

חישוב מסקנת הסוגיא

להלכה, הרמב"ן עצמו לומד כהר"ף דלמסקנת הסוגיא אמרינן 'יום הוא שנתחייב' אפילו לענין להזכיר ר"ח בהפטרות שבת, ודחינן את שיטת רב גידל שסבר שאין להזכירו. אלא שהגר"א והמרדכי נראה שלמדו שאע"פ דלהלכה ק"ל כריב"ל דאמרינן 'יום הוא שנתחייב' (לענין להזכיר של שבת בנעילת יוה"כ וה"ה) לענין להזכיר של חנוכה במוסף בשבת חנוכה, מיהו ק"ל כרב גידל שאין מזכירין ר"ח בהפטרות שבת ר"ח. נמצא שנחלקו האם אפשר להשתמש בסברא ד'יום הוא שנתחייב' אפילו לחדש דין הזכרה. לפי הר"ף אין לחלק. אולם לפי הגר"א והמרדכי יש לחלק וכדברי רב גידל. נמצא שהרמב"ן יסכים להר"ר יחיאל בסוגיא דידן, ושלא כדברי הגר"א.

ויש לחזור ולהדגיש מה שכבר כתבנו שלפי הבעל המאור לא היה שייך בכלל להביא לנידון דידן (של ברהמ"ז בשבת ר"ח) סברא ד'יום הוא שנתחייב וכו' דליכא כאן שורש למיגו. ונכדו הרא"ה פסק שאינו חוזר, וכך היא שיטת השו"ע. וזה דרך א' לחלוק על הר"ר יחיאל ז"ל. ועכשיו (כ"ל) מדברי הגר"א רואים שיש אופן אחר לחלוק על רבינו יחיאל שאפילו לפי דרכו של הרמב"ן שאין כאן מיגו אלא דדי בסברת 'שבא מחמת היום' (הקלושה), מ"מ "ל שסברת 'יום הוא שנתחייב וכו' לא נאמרה אלא במקום דכבר איכא הזכרה, ואינו מועיל **לחדש** דין הזכרה (אלא שהרמב"ן עצמו והר"ר יחיאל לא סברי כן) ודו"ק.

ולמתבונן יש להוסיף עוד בחשבון הפשט - שהרי הבעל המאור לא היה מוכן לקבל שגדר 'יום הוא שנתחייב' יכול להיות סברא לחייב להזכיר את ר"ח בהפטרות בשבת, דשם ליכא כלל שורש למיגו. אכן הרמב"ן התם הקשה עליו שהרי הגמ' ידעה מתחילת הסוגיא את סברת 'יום הוא שנתחייב', ואעפ"כ לא חילקה בין הזכרת חנוכה במוסף (של שבת חנוכה) לבין הזכרת ר"ח בהפטרות שבת. ולכן בהר"א הגמ' נקטה שרב נחמן יחלוק על רב גידל. ורק אח"כ בהמשך הסוגיא הגמ' חילקה בין שבת חנוכה להפטרות בשבת ר"ח (מ'י דמי' וכו'). ומזה רואים שהיה שייך להשתמש בסברת 'יום הוא שנתחייב' אפילו לענין הזכרת ר"ח בהפטרות שבת, ולכאורה זה שלא כדברי בעל המאור.

ואולי יש ליישב את דברי הבעל המאור על פי לשון רש"י בריש דף כ"ד: (ד"ה בכל הני) וז"ל: "אלא כתפילה אחת כן חביתה לכל דבר היום ומזכיר" עכ"ל. כלומר דאה"נ - היה צד בגמ' בהר"א דאפשר ללמוד מיגו 'רחב יותר', דהיינו מיגו מתפילה אפילו לשאר דברים, כמו להפטרות. כלומר שכיון שביום זה מזכיר הזכרה בתפילה, ה"ה שיש להזכיר הזכרה גם בשאר דברים של היום, ולא בעינן מיגו דוקא באותה 'מסגרת של מצוה' כגון בתפילות נוספות וכו'. ואעפ"כ צ"ל שלפי הבעל המאור הו"א זו היתה מחודשת מאוד, ולכן פשוט הוא דלבסוף לא ק"ל הכי. משא"כ לפי הרמב"ן, ההר"א הסתברה מאוד, וכדרכו של הר"ר יחיאל דלעולם לא בעינן אלא מחמת יום שיש בו את המאורע ואפילו כדי לחדש את דין ההזכרה. ובאמת הרמב"ן מסיק למסקנה כהר"א זו, דס"ל כהר"ף דדברי רב גידל נדחו ודו"ק.

פסק הכל בו

בסימן קפ"ח סעיף ט' השו"ע מביא את דברי הכל בו: "שלשה שאכלו בשבתות וי"ט ושכחו להזכיר מעין המאורע והם צריכים לחזור לראש ברכת המזון, יברך כל אחד בפני עצמו, כי מידי זימון כבר יצא" עכ"ל. ומכאן רואים חידוש: הרי למדנו במק"א³⁵⁴ דברכת הזימון נחשבת חלק והרחבה של ברכת המזון ולא דבר נפרד. וא"כ לכאור' הו"א שכאשר צריך לחזור על ברהמ"ז, צריך ג"כ

³⁵³ ועי' בלשון התשב"ץ שהבאנו בחבורה ל"ז.

³⁵⁴ עי' בדברי רש"י בערכין שהבאנו בחבורה ח' (ובהערה 7 שם), ועי' ג"כ חבורה י"ד בדעת התוס' דף מ"ו. ד"ה ולמאן דאמר. ועי' ג"כ בלשון הבריייתא שם לפי גרסת התוס'. ועי' עוד שם מש"כ על פי דברי הפנ"י בדעת רש"י בסוגיא ד'עוד היכן ברכת המזון'. ועי' מש"כ בפירוש דעת הראב"ד במחלוקתו עם הרא"ש בחבורה ט"ו (עי' הערה 9 שם).

לחזור ולזמן, וזהו 'חזור לראש', שהרי אכילתם חייבה אותם בברהמ"ז אשר יש בה ברכת הזימון. וכאן נתחדש בדברי הכל בו שאינו צריך לחזור ולזמן, ואפשר בכה"ג להפריד את ברכת המזון מהזימון.

אולם יש להקשות כאן קושיא גדולה – הרי מכיון שצריכים לברך שנית, נמצא לכאורה שלא ברכו ברהמ"ז. וא"כ נמצא שבירכו ברכת הזימון לבד, בלי להמשיך בברהמ"ז. והיכן מצאנו שאפשר לזמן בלי לברך אח"כ – הרי זה מעיקר סדר של זימון. והגע עצמך – שלשה שזמנו ולא ברכו כלל האם יצאו ידי חובת זימון. ולכאורה ישוב לקושיא זו תלוי במחלוקת הפוסקים. ונבאר:

יש לעיין – מה הגדר של הברהמ"ז כאשר שכח להזכיר מעין המאורע. הנה דנו הפוסקים מה הדין במי שבירך ברהמ"ז בשבת ר"ח ושכח להזכיר 'רצה', אבל הזכיר 'יעלה ויבא'. האם כאשר מברך בפעם השניה, צריך הוא להזכיר עוד פעם 'יעלה ויבא'. המג"א (סימן קפ"ח ס"ק י"ג) נקט שצריך להזכיר 'יעלה ויבא' שוב. ונתן טעם לדבריו דהוי 'דומיא דיוה"כ' שהוא יום שנתחייב בד' תפילות. ויש כאן להעיר – למה המג"א לא כתב באופן פשוט שכאשר בירך בלי להזכיר 'רצה' לא עשה ולא כלום, וממילא היה מובן מאליהו שצריך בפעם השניה לחזור ולומר 'יעלה ויבא', ולמה צריך להגיע לגדר של 'יום הוא שנתחייב וכו'". אלא נראה לומר שלפי המג"א היה כאן 'חפצא של ברהמ"ז' – לכה"פ לענין שיצא ידי חובת הזכרת 'יעלה ויבא'. [ויש בזה חידוש, ששייך 'חפצא' של ברהמ"ז ואפילו כדי לצאת בו ידי חובת חזכרת ר"ח, אע"פ שהיתה ברהמ"ז שלא כדין]. אלא מכיון ששכח להזכיר רצה, נתחייב מחדש לברך ברהמ"ז. ולכן באנו לסברא של 'יום הוא שנתחייב' להוליד חיוב חדש להזכיר 'יעלה ויבא' ע"פ – שבכל ברהמ"ז שביום זה צריך להזכיר ר"ח – ואע"פ שאין חיוב ברהמ"ז זו אלא מחמת שבת לחוד, שהרי כל הסיבה להתחייב בה היא משום הזכרת שבת. וא"כ יש לומר דה"ה הכא בנידון של הכל בו – כאשר ברכו ברהמ"ז בלי רצה, מ"מ היה כאן חפצא של ברהמ"ז לענין לצאת ידי חובת זימון [ואע"פ שלא היתה ברהמ"ז כדין].

אולם מדברי הגר"א נראה שלא כדברי המג"א, וא"כ לדבריו ליכא פתח ליישב את דברי הכל בו. דהנה הגר"א (שם בדין שכח רצה והזכיר 'יעלה ויבא') מציין לדברי המג"א וכתב (ד"ה ואם פתח וכו') וז"ל: "אפי' שכח של שבת לחוד כמ"ש מ"א דכלא בירך דמי' עכ"ל. הרי מצד א' הגר"א מסכים לפסק של המג"א אבל מאידך הוא נתן ביאור חדש, ומשמע מדבריו שלא היתה חפצא של ברהמ"ז כלל, ולכן פשוט שצריך להזכיר ר"ח כאשר יחזור ויברך, ולדברי הגר"א לא בעינן סברת המג"א – 'יום שנתחייב וכו'. ובאמת המ"ב (סימן קפ"ח ס"ק כ"ט) כמעט מעתיק את דברי הגר"א וז"ל: "דברכת המזון הראשון נתבטל לגמרי" עכ"ל (והוא מדברי הפמ"ג שם א"א ס"ק י"ג). נמצא שלפי הגר"א (והמ"ב) לא יצא ידי חובת הזכרת 'יעלה ויבא' בפעם הראשונה. משא"כ לפי המג"א (הנ"ל) שיצא, אלא דכיון שנתחייב מחדש בברהמ"ז, צריך להזכירו עוד פעם.³⁵⁵

נמצא שלפי הגר"א עדיין קשה לן דין הכל בו – מכיון שנתבטלה ברהמ"ז, איך התקיימה חובת הזימון – למעשה לא היה כאן תורת ברהמ"ז כלל לאחר הזימון. וצע"ג.³⁵⁶

³⁵⁵ ובהמשך דבריו המג"א פסק שאם שכח 'רצה' בברהמ"ז בשבת חנוכה אבל אמר על הניסים, כאשר חוזר ומברך אינו מזכיר על הניסים עוד פעם, דהא אינה חובה להזכיר של חנוכה, מכיון שאינו מחובת היום (דהיינו אינו מחויב להזכיר על הניסים בברהמ"ז אלא אם בא להזכיר מזכיר משא"כ בתפילה – עי' סוגית הגמ' שבת ריש דף כ"ד.). והמ"ב (שעה"צ ס"ק כ"א) כתב שאין דברי המג"א מוכרחין. ונראה דכל אחד אזיל לשיטתו – שלפי המג"א יצא חובתו בעל הניסים ואין כח של סברת 'יום הוא שנתחייב' לחייב אותו להזכיר על הניסים בפעם השניה. אולם המ"ב אזיל כדרכו של הגר"א וסובר דלא יצא יד"ח בפעם הראשונה, שאותה ברהמ"ז הוויא כמאן דליא דמי. ולכן צריך להזכיר על הניסים בפעם השניה, אע"פ שאינה מחובת היום ודו"ק.

³⁵⁶ ויש להוסיף עוד שהרי הרמ"א פסק (סוף סימן ר') דבמקום שא' מפסיק לשנים, צריך הא' להפסיק עד שיאמר המברך 'הזן את הכל'. ומפרש המ"ב (שם ס"ק ח') ד'נברך' קאי על מה שמברך (לכה"פ) ברכת הזן אח"כ. והרי כאן בנידון דידן לא היה קיום של ברכת הזן כלל – וא"כ איך קיימו את דין הזימון. וצע"ע.

בענין שיעור האכילה המחייב בברכת המזון

בדף מ"ט: איתא: "עד כמה מזמנין וכו': למימרא דרבי מאיר חשיב ליה כזית, ורבי יהודה כביצה. והא איפכא שמעינן להו, דתנן וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שהיה בידו בשר קדש אם עבר צופים שורפו במקומו, ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה. עד כמה הם חוזרים. רבי מאיר אומר זה וזה בכביצה. ורבי יהודה אומר זה וזה בכזית. אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה. אביי אמר לעולם לא תיפוך. הכא בקראי פליגי ר' מאיר סבר ואכלת זו אכילה, ושבעת זו שתיה, ואכילה בכזית. ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה, ואיזו זו כביצה. התם בסברא פליגי ר' מאיר סבר חזרתו כטומאתו - מה טומאתו בכביצה אף חזרתו בכביצה. ור' יהודה סבר חזרתו כאיסורו - מה איסורו בכזית אף חזרתו בכזית" ע"כ.

סברת רבי יהודה לפי רבי יוחנן

לפי הנראה בסוגיא, רבי יוחנן (שתירץ 'מוחלפת השיטה') סובר שרבי מאיר ורבי יהודה לא נחלקו בפסוקים אלא בסברא. מיהו לא נתפרש מדוע ר"מ (מסברא) מחשיב כזית ורבי יהודה (מסברא) מחשיב כביצה. ולכאורה סברת ר"מ לא קשה כלל, כי בכה"ת כולה שיעור אכילה בכזית, ולכן כזית הוא חשוב לענין אכילה המחייבת בברהמ"ז. אולם לפי רבי יהודה היכן מצאנו דביצה היא שיעור חשוב לענין אכילה. ואולי "ל שזה נתפרש על פי המבואר לקמן בסוגיא שביצה יכולה להביא לידי שביעה - ואע"פ שאין זו שביעה גמורה (כדנפרש בהמשך בעז"ה), מ"מ שיעור ביצה יכולה להפיג את רעבונו וליישב את דעתו (לשון החינוך המובא לקמן).

מחלוקת הראשונים בשיטת אביי

בפשטות, אביי סובר שר"מ ור"י באים לתת שיעור דא' לברהמ"ז, כי הרי הוא אומר ד' בקראי פליגי. וכך נקט הרמב"ן (מלחמת ה' דף י"ב בדפי הר"ף) דנחלקו בשיעור דא'. אולם קשה על הרמב"ן קושית התוס' (הכא ד"ה רבי מאיר), שהרי בדף כ: איתא: "דרש רב עזריא זמנין אמר לה משמיה דר' אמי וזמנין אמר לה משמיה דר' אסי - אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע כתוב בתורתך (דברים י') אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד. והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב (במדבר פרק ו') ישא ה' פניו אליך. אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה (דברים פרק ח') ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך, והם מדקדקים [על] עצמם עד כזית ועד כביצה" ע"כ. הרי מבואר (בפשטות) שלפי רב עזריא שיעור כזית ושיעור כביצה הוו דרבנן (שכתוב 'הם מדקדקים') ושיעור דא' הוי יותר מבכביצה, ואיך הרמב"ן יפרש גמ' זו.

אמנם הרמב"ן עצמו מתייחס לזה וכתב דלא קי"ל כרב עזריא כלל.³⁵⁷ וכך פסק ג"כ הרא"ה. הרשב"א (ד"ה הכא בקראי פליגי) ג"כ מביא שיטה דשיעורים אלו דא', והוא מציע שרבי יוחנן ואביי נחלקו בזה גופא - האם שיעור כזית וכביצה הוי דרבנן או דא', שלפי רבי יוחנן שגלמד מסברא לחוד, הוי שיעור דרבנן. ואילו לפי אביי דילפינן מקראי, הוי שיעור דא'. ולכן י"ל דרב עזריא סובר כרבי יוחנן אבל לא כאביי, ואנן קי"ל כאביי.

אולם התוס' (שם) חולקים על שיטה זו, ונקטו דהני קראי הוו אסמכתא בעלמא, דמדא' בעינן שביעה גמורה. ולכן לפי התוס' דברי רב עזריא הוו אליבא דהלכתא. ורש"י גם סובר כן - עי' רש"י דף כ: (ד"ה שיעורא דרבנן).

והנה בשיטת התוס' יש להדגיש דאיכא דרגות של שביעה. מה שהגמ' קוראת 'שביעה' בשיטת ר"י אינו מחייב אלא בברהמ"ז דרבנן לפי התוס' - ועי' בחינוך (פ' עקב מצוה ת"ל) ששיעור זה יכול ליישב הדעת. ולכאורה הכוונה היא שאע"פ שאינו מרגיש 'מלא', מ"מ הופג רעבונו. ויש דרגא נוספת של 'שביעה גמורה', וכלשונם של התוס', והיא מחייבת בברהמ"ז דא'.

עכ"פ כל הראשונים (דהיינו בין לשיטת הרמב"ן בין לשיטת התוס') פסקו למעשה כר"מ שיש לברך ברהמ"ז אם אכל כזית (אלא שלפי הרמב"ן זה מחייב מדא' ולפי התוס' אין זה מחייב אלא מדרבנן).

³⁵⁷ ועי' בדבריו שהוא ג"כ דוחה את קושית התוס' מהברייתא ד'באמת אמרו' (התם בדף כ:), שלפי הרמב"ן גם היא אינה קיימת להלכה.

שיטת הלבוש

בלבוש (סוף סימן קפ"ד) הובאה שיטה חדשה – ששיעור כזית דרבנן ושיעור כביצה דא'. והביה"ל (שם ד"ה בכזית) מקשה עליו דממ"נ – אם הלבוש סובר כהרמב"ן, אז שיעור כזית דא'. ואם הוא סובר כהתוס' אין חיוב דא' עד שיאכל כדי שביעה, דהוי יותר מכביצה. ונחלקו הדרכים איך ליישב שיטת הלבוש:

א. **הביה"ל** מביא מהלך (אולם הוא עצמו קורא לשוב זה 'דוחק גדול' ומסיים 'דזה לא משמע כלל') דבין לר"מ בין לרבי יהודה שיעור כביצה הוי דא'. והם נחלקו רק בדרבנן – דהיינו ר"מ סובר דאיכא שיעור דרבנן, ואותו שיעור הוי כזית. ור"י סובר שאין שיעור דרבנן כלל. לפי מהלך זה, לכאורה צריך לומר על הדרך של הרמב"ן דלא קי"ל כרב עזירא, דלדידיה לכו"ע איכא שיעור דרבנן, ולחד תנא השיעור דרבנן הוא כביצה – ואילו לפי הביה"ל איכא מחלוקת אם יש שיעור דרבנן בכלל, ולמ"ד דאיכא שיעור דרבנן הוא כזית ולא כביצה, וכביצה הוי שיעור דא' לכו"ע.

ב. **האליה רבה** מפרש את דברי הלבוש באופן אחר: לעולם איכא שיעור דרבנן לכו"ע ובזה נחלקו ר"מ ור"י – לר"מ בכזית ולר"י בכביצה. אולם (לעומת פירוש התוס') הם נחלקו ג"כ על השיעור דא' – לפי ר"מ די בכביצה אבל לר"י בעינן שביעה גמורה. והאליה רבה עצמו מתייחס לגמ' בדף כ: שלדבריו (לעומת הביה"ל) אפשר לאוקמה אליבא דהלכתא, דאירי במחלוקת התנאים בשיעור דרבנן (דלכל אחד לפי שיטתו הוי דקדוק יותר מאשר השיעור דא').

ג. **הריטב"א** מביא פירוש אחר בגמ' בדף כ: (ד"ה והם דקדוקו) וז"ל: "עד כזית בשיעורא דרבנן ועד כביצה בשיעורא דא' עכ"ל. וזהו ממש כפסק הלבוש. וכאן נתחדש שאפשר לקיים את הסוגיא דרב עזירא אליבא דהלכתא ולפרשה לגמרי אליבא דר"מ. וצריך עיון איך לשון 'הם מדקדקים' יכול להיות קאי על הדין דא'. ואולי אפשר לומר דלפי רב עזירא (בהבנת הריטב"א) ר"מ **דרש את הפסוקים** 'באופן של דקדוק' דלמסקנה אפילו שיעור כביצה (דהוי שביעה 'סתמית' שמיישב דעת ולא שביעה גמורה וכן"ל) מחייב מדא'.³⁵⁸

ואח"כ הריטב"א מביא פירוש אחר לגמ' (בדף כ:): בשם 'יש מפרשים' בדרך של התוס' דהכל איירי בשיעור דרבנן שנחלקו בו ר"מ ור"י. ויתכן שהריטב"א מעדיף את הפירוש הראשון, שעדיף לפרש את כל המימרא דרב עזירא למ"ד אחד מאשר לפרש לשני מד"א – דאי הוי לשני מד"א יוצא שכל מד"א 'מדקדק' רק פעם א'. משא"כ לדרך הראשון – נמצא שאותם 'אנשים' (דהיינו בשיטת ר"מ) מדקדקים פעמיים – ואולי זה יותר קרוב לפשטות לשון הגמ' וצ"ע.

עכ"פ במהלך הראשון של הריטב"א, לא נתפרש איך סובר רבי יהודה. דהיינו האם ר"י אינו חולק אלא בשיעור דרבנן וסובר (כדרכו של הביה"ל) שאין כאן שיעור דרבנן בכלל – אבל הוא מסכים ששיעור דא' הוא כביצה לחוד. אר"י הריטב"א (במהלך הראשון) סובר כהאליה רבה בדעת ר"י שהוא חולק על ר"מ בתרתי – דהיינו הוא סובר ששיעור דרבנן בכביצה ושיעור דא' בשביעה גמורה.

האם ניתן לצרף שאר מאכלים לשיעור פת – ספיקו של הפמ"ג

הביה"ל (שם) כתב עוד וז"ל: "והנה ראיתי בפמ"ג שכתב דמסתברא לו דבעינן שביעה מפת לבד ואז הוא חייב מן התורה" עכ"ל. והיינו שהפמ"ג דן כמה מן השיעור לברהמ"ז צריך להיות מפת ממש. והביה"ל ממשיך לבאר את נידון הפמ"ג וז"ל: "ונראה לי פשוט דאין כונתו במי שאוכל איזה דבר ללפת את הפת דזה פשיטא דמצטרף שכן הוא דרך אכילה וכו' אלא בשאכל שארי דברים בפני עצמן" עכ"ל.

והנה רואים אנו כאן ב' חידושים בדעת הפמ"ג (על פי הביה"ל): א. לא בעינן שיעור מפת לחוד, אלא בעינן אכילה הנחשבת 'אכילת פת'. ולכן פשוט הוא שדבר הטפל לפת מהני לחייב בברהמ"ז שאכילתו נחשבת 'אכילת פת'. ב. יתר על זה, היה צד

³⁵⁸ לאחר העיון, אפשר להציע שגם הביה"ל יכול להעמיד את הסוגיא דרב עזירא אליבא דהלכתא וללמוד אותה באופן זה, ולא כדכתבנו בפנים לעיל ודר"ק.

בפמ"ג שאפילו אם השביעה רק נגרמה ע"י פת (דהיינו שאכל פת ודברים אחרים בפ"ע) גם זה מהני להתחייב בברהמ"ז. אלא למסקנה הפמ"ג מכריע שאין זה מספיק, ולכה"פ בעינן 'אכילת פת' לחוד.

וכאן יש לעיין – האם הפמ"ג (לפי הבנת הביה"ל) ג"כ יפסוק שבשיעור כזית (דלהלכה הוי שיעור דרבנן וכשיטת התוס' ורש"י) אפשר לצרף דברים המלפתים את הפת. וה"ה שיש לעיין האם ספק הפמ"ג לגבי הצטרפות דברים אחרים הנאכלים בפ"ע שייך ג"כ בשיעור כזית. ונוסיף ג"כ לדון האם יש להסתפק באותם ספיקות לענין שיעור אכילת כביצה (שהוא השיעור דא' לפי הלבוש).

וי"ל שמדויק היטב מה שלא הביא הפמ"ג (על פי הביה"ל) ב' הנושאים האלו אלא כלפי השיעור דא' (דהוא שביעה גמורה, דקיי"ל כהתוס' וכו"ל). שהרי בוודאי שיעור כזית הוא שיעור רגיל כעין שאר שיעורי התורה והיינו **שיעור בפת עצמו**. ולעולם לא מצאנו שבשיעור כזית באוכל אפשר לצרף שאר דברים. לדוגמא – באכילת מצה לא מחשבינן דבר הבא ללפת את המצה כדי להשלים לשיעור כזית. וה"ה שאין לחייב בכרת מי שאכל פחות משיעור כזית של חלב ע"י הצטרפות של דבר הנמרח על החלב.³⁵⁹ ולכאורה ה"ה בשיעור כביצה, ואפילו לשיטת הלבוש דהוי שיעור דא'. שהרי כביצה הוא שיעור מסוים בגופו של הפת וכמות זו (כמו כזית בכהת"כ) היא מה שנותנת חשיבות לאכילה. ולכאורה יש להביא ראיה לדבר דהא סו"ס הגמ' נקטה כזית וכביצה בהדי הדדי, משמע ששניהם גדר אחד יש להם.

ואולי היה אפשר לומר דה"ה השיעור דא' של כדי שביעה אכתי הוי שיעור בגופו של הפת – אלא שבדרך כלל המעשה אכילה מקבל את חשיבותו ע"י שיעור מסוים (כגון כזית וכביצה) משא"כ הכא שהמעשה אכילה מקבל את חשיבותו ע"י שיעור פת המשביע לגמרי את הגברא. אולם לפי דרך זה זו לא מובן ב' החידושים של הפמ"ג (על פי הביה"ל) – דלכאורה אין מקום להקל ולומר דשיעור זה יכול לכלול דבר אחר חוץ מפת, ואפילו אם אינו בא אלא ללפת, דמ"ש מכזית וכביצה, דהכל הוי שיעור בגופו של הפת ודו"ק.

אלא כדי להבין את דברי הפמ"ג צ"ל גדר חדש – שהשיעור של שביעה גמורה אינו שיעור בגופו של המאכל, אלא **נאמרה הלכה באכילת הגברא, דרק 'אכילת פת' שפעלה אצלו שביעה גמורה תחייב בברהמ"ז**. ולכן לא בעינן שיעור בגופו של האוכל. וממילא היה פשוט לביה"ל שיש לצרף את מה שבא ללפת את הפת ל'אכילת פת', דכלפי הגברא פשוט הוא שזה טפל לאכילת הפת ונכלל בשם 'אכילת הפת' שלו. ועוד היה אפשר לדון בשלב נוסף – האם יש לצרף את שאר המאכלים הנאכלים בפ"ע כדי להתחייב בברהמ"ז, שהרי ראינו שלכה"פ ברכת המוציא בתחילת הסעודה מוציאה אותם, וכלשון המ"ב (בסימן קפ"ד ס"ק א'): "כיון שבאת להשביע, עיקר סעודה היא, ונטפלת להפת" עכ"ל. ולכן היה צד להפמ"ג שגם די 'בדרגת טפלות' זו לענין חיוב ברהמ"ז דא'.

שיטת הפמ"ג בכדי אכילת פרס

ויש להביא ראיה לגדר הנ"ל מנידון אחר בברהמ"ז. הנה המ"ב (סימן ר"י ס"ק א') נקט (בשם המג"א) ששיעור אכילת כזית צריך להיות בכדי אכילת פרס.³⁶⁰ והוא ממשך וז"ל: "וכתב הפמ"ג דכל זה הוא רק לענין שיעור כזית, אבל לענין פת כדי שביעה דחיובו הוא מן התורה, חייב אף שאכל מעט מעט, דהא עכ"פ 'ושבעת' קרינן ביה" עכ"ל.

ובהקדם – הלכה זו דבעינן בכדי אכילת פרס היא הלכה של צירוף מעשה האכילה, דמה שנאכל ביותר מכדי אכילת פרס אינו נחשב חלק מאותו מעשה אכילה – לענין שיחשב אכילה של שיעור. והנה לפי הה"א שכתבנו לעיל שגם בשיעור דא' בעינן שיעור בגופו של הפת, קשה להבין את דברי הפמ"ג. שהרי לפי זה אין סברא לומר דלא בעינן מעשה אכילה עם הגדרים הרגילים

³⁵⁹ אא"כ אתינן עליה משום הסוגיא דהיתר מצטרף לאיסור או אולי משום דין טעם כעיקר.

³⁶⁰ כאן רואים אנו בעליל את הנקודה שכתבנו לעיל שכזית (וה"ה כביצה לפי הלבוש) הוי שיעור בגופה של הפת, ולכן פשוט דבעי מעשה אכילה המצורפת ע"י שלא שהה יותר מכדי אכילת פרס.

– דהיינו שיצטרפו כל האכילות להדדי בשיעור כדי אכילת פרס. כי מעולם לא נתחדש אלא שמה שנותן למעשה אכילה את חשיבותו הוא שיגרום שביעה, ותו לא. אבל מהיכתי תיתי להקל דלא בעינן מעשה אכילה רגיל כשאר כל התורה.

מאידך, לפי הגדר שהוכחנו לעיל, ניתן להבין היטב את דברי הפמ"ג. דהא לא נאמר שיעור בחפצא של הפת בכלל, אלא זו הלכה באכילת הגברא – שרק אכילה שמביאה אותו לשביעה מחייבת אותו בברכה. וא"כ לא אכפת לן דאינו בכדי אכילת פרס, דלא בעינן אכילה של שיעור כלל. ולכן מאן יימר דאותה אכילה צריכה גברי מעשה אכילה דמצינן בעלמא (כגון באכילת כזית) כאשר המעשה אכילה הוא המחייב, ומה בכך דכאן לא ייחשב למעשה אכילה המצורף – הרי זה לא בעינן, כנ"ל.

ולפי כל הנ"ל, למדנו חילוק גדול בין שיעור כביצה (שלפי התוס' הוי שיעור דרבנן אליבא דר"י ולפי הלבוש הוי שיעור דאורייתא) לשיעור שביעה גמורה. דאע"פ שלשניהם שם 'שביעה' אית להו, חלוקים הם לגמרי בגדרם. דהיינו שיעור כביצה הוי אכילה של שיעור במאכל עצמו, ולכן הגמ' מדמה אותו לשיעור כזית וכו"ל. משא"כ שיעור שביעה גמורה אינו תוספת שיעור בגופו של המאכל – אלא דין באכילת הגברא שמביאה אותו לשביעה גמורה.

פסק השער הציון

על דברי הפמ"ג (הנ"ל) השעה"צ (שם ס"ק י') כתב וז"ל: "וגם זה לא ברירא כולי האי, דאפשר דאף שיש כדי שביעה, 'ואכלת' ג"כ בעינן, וזה לא מקרי אכילה, כמו שכתב המג"א. ואפשר דמשום זה סיים הפמ"ג 'וצריך עיון'. אך אם אכל כזית אחד מזה בבת א' בודאי חייב מה"ת ודו"ק" עכ"ל. ולכאורה צ"ע בסוף דברי השעה"צ – כיון דבעי שביעה גמורה להתחייב בברהמ"ז, איזה משמעות איכא לכזית שנאכל בכדי אכילת פרס. הרי סו"ס שאר האוכל לא נאכל בתוך שיעור זה. ואיך מועיל דאותו מקצת שיעור נאכל בבת א' – לכאורה בעינן גדר 'ואכלת' על כל 'השביעה'.

ויש להקדים שאפילו לפי הפמ"ג (דלא בעינן אכילה כדי שביעה גמורה בכדי אכילת פרס להתחייב בברהמ"ז דאורייתא) – אע"פ דלא בעינן מעשה אכילה א' המצורף (כנ"ל), מ"מ בעינן **סדר מסוים** לצרף את כל האכילות שאכל ביחד. דהגע עצמך – אם אכל קצת בבוקר וקצת בלילה ולבסוף הוא שבע – אטו בכה"ג יתחייב בברהמ"ז – לכאורה קשה לומר כן. לכן י"ל דבעינן דבר המצרף. ויש להציע **סעודת הפת** היא המצרפת את כל האכילות לסדר א' של אכילה אריכתא.

[ויש להביא סמך למושג זה מדברי הביה"ל (שם בסימן קפ"ד בסוף ד"ה בכזית). הביה"ל דן האם אפשר להביא מלשון הרדב"ז הכרעה לספק של הפמ"ג (כנ"ל) – דהיינו האם מי שאכל פת ושאר דברים בפ"ע יתחייב בברהמ"ז. ותוך כדי דבריו, הביה"ל דן (בדעת הרדב"ז) מה הדין אם אכל שיעור דרבנן ובירך ברהמ"ז ואח"כ המשיך לאכול פת ובא לידי שביעה גמורה. ויש לביה"ל צד דבכה"ג לא יתחייב בברהמ"ז דאורייתא. וצ"ב למה לא היה פשוט לביה"ל דבכה"ג הוא מחויב, הרי סו"ס הוא אכל ושבע. ויתכן דהן הן הדברים – שלפי הביה"ל הברהמ"ז שבירך הפסיקה וסיימה את הסעודה ואין כאן סדר של אכילה א' אריכתא.]

עכ"פ אפשר לומר שלפי השעה"צ אותה **סעודה** צריכה ב' מעלות. כלומר בעינן א. דהגברא יאכל כדי שביעה גמורה (ולקיים את זה לא בעי שהוא יאכל תוך כדי אכילת פרס, וכנ"ל לפי הפמ"ג). וב. סעודת הפת ג"כ צריכה מעלה נוספת, דהיינו מעלה של 'מעשה אכילה בתוכה' – וזה נתקיים ע"י אכילת כזית תוך כדי אכילת פרס, כשאר מעשה אכילה המצורף דמצינן בעלמא בתורה.

שיטת היראים לגבי הצורך לשתות כדי להתחייב בברהמ"ז והקדמה לסוגיא דנוסח הזימון

בחבורה ל"ט ראינו את שיטת הרמב"ן דנקט כפשטות הסוגיא בדף מ"ט: דכזית לרבי מאיר מחייב בברכת המזון דאור, ודלא כשיטת התוס' שלפי ר"מ אכילת כזית אינה מחייבת אלא מדרבנן, וקרא הוי אסמכתא בעלמא ע"ש. והנה ר"מ דורש את הפסוק ד'ואכלת' זו אכילה 'ושבעת' זו שתיה. ושי לברר הגדר של שתיה זו.

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן (בחיידושים ד"ה ר"מ סבר) כתב וז"ל: "פירוש ר"מ עביד לקרא תרי מילי - אכילה ושתיה" עכ"ל. כלומר הפסוק לא מחייב לברך ברהמ"ז על שתיה. והרמב"ן ממשיך לבאר שהפסוק מחייב ברכה אחרת דאור (מעין ג') על שתיה מז' המינים (שמן זית ויין), וה"ה לשאר מינים ממין ז'. והרמב"ן נקט לדבריו דברכה אחת מעין ג' הויא דאור, דיש להחמיר במקום שמסתפק אם בירך מעין ג' או לא.

שיטת רבי אליעזר ממין

לעומת הרמב"ן, הרא"ם (בספר היראים סימן רנ"ג הובא במדרכי סימן קע"ז) כתב מהלך אחר בדרשת רבי מאיר. לדבריו 'ושבעת' זו שתיה הוי הלכה בברכת המזון עצמה (ולא חיוב נפרד של ברכה מעין ג') ושייך ל'ואכלת' זו כזית' הנאמר לפניו בפסוק. היראים מייסד שמי שאכל כזית (שהוא מחייב מדאור, כעין שיטת הרמב"ן הנ"ל) אבל עדיין צמא לשתות, אינו חייב בברהמ"ז דאור. וכשיטה זו כתב ג"כ הכל בו ושבלי הלקט. ודבריהם מובאים ברמ"א בסוף סימן קצ"ז.

ולכאורה צריך תלמוד בדעת היראים להבין את דבריו: א. הבית יוסף (סוף סימן קצ"ז) תמה על שיטה זו וז"ל: "ועוד דאפילו מי שסובר דקרא לאו אסמכתא הוא אלא כזית דאור, ושבעת זו שתיה, מנא ליה דברכת אכילה תלייה בשתיה. דלמא הכי קאמר קרא כשתאכל או כשתשתה תברך את ה' א-לוקיך וכו'" עכ"ל. דהיינו הבית יוסף לא ראה שום הכרח לומר ששתיה הוי חלק מהמחייב בברהמ"ז על אכילה - ובפשטות די באכילה גרידא להתחייב בברהמ"ז. ב. היראים עצמו כתב וז"ל: "לא מחייב דאור אא"כ שתה אם הוא צריך לשתות אבל אם אינו צריך לא אמרה תורה שישתה" עכ"ל. וכך נפסק ברמ"א (לכה"פ לכתחילה). ודבר זה קשה להבין, כי אפילו אם ניתן ליישב את קושית הבית יוסף ולהבין שצריך גם אכילה וגם שתיה להתחייב בברהמ"ז, מדוע המחייב של שתיה אינו מחייב קבוע – ולמה זה תלוי האם הוא תאב לשתות או לא. היכן שמענו כזה מחייב שאינו נצרך אלא לעיתים.

ישוב שיטת היראים

וי"ל שהנה בלשון היראים - כאשר הוא בא לאפוקי משיטת רש"י ותוס' (דסברי דאינו חייב בברהמ"ז דאור אא"כ שבע, ובאכל כזית לר"מ אינו מחייב אלא מדרבנן) ולהצדיק את שיטת הרמב"ן דכזית מחייב דאור (כנ"ל), הוא מדגיש כמה פעמים שאכילת כזית משיביע את הגרון (לעומת שביעה גמורה שנקרא בלשונו 'שביעת כרס'). דהיינו אין שיעור כזית רק שיעור מאכל בעלמא. אלא הוא מביא את האדם לשיעור שביעה מסוימת – שביעת גרון.³⁶¹ ולכאורה צריך עיון למה הרא"ם מדגיש שאכילת כזית הוי שביעת גרון. הרי מבואר להדיא בהמשך דבריו (כמש"כ לעיל) ד'שבעת' קאי על שתיה ולא על אכילה.

ויש להציע שהרא"ם הבין שאין מקרא יוצא מידי פשוט, ש'שבעת' קאי על אכילה, וזה הוא המחייב של ברהמ"ז, ותו לא. אולם מאידך היה קשה לר"מ שאם כזית גורם שביעת גרון, למה צריך בכלל לכתוב בפסוק 'ושבעת' – הרי כבר מובן מאילו ש'ואכלת' היינו כזית, ומה נפק"מ בהגדר שיש בזה שביעת גרון. ועל סמך יתור זה דרש ר"מ ד'ושבעת' זו שתיה. אבל מאידך הרי כבר יסד הרא"ם שהמחייב של ברהמ"ז הוא אכילה גרידא, שאין מקרא יוצא מפשוטו. ולכן צ"ל שאין שתיה בכלל המחייב – אולם שתיה היא דין עיכוב. ואולי יש לבאר כך - שאם אכל כזית ועדיין צמא, נמצא דאכילתו לא הביאה אותו לידי שביעת גרון - שמכיון שתאב לשתות ולא שתה, אין גרונו נשבע ע"י אכילתו.

³⁶¹ ודרך זו חלוקה ממה שלמדנו בדעת הפמ"ג (הובאו דבריו בביה"ל סו"ס קפ"ד) בחבורה ל"ט ע"ש.

ולפי זה מיושב היטב ב' הקושיות שהקשינו לעיל. כלפי קושית הב"י – אה"נ אם המחייב בברהמ"ז היה מעשה אכילה גרידא, א"כ יקשה קושית הב"י – למה זה תלוי בשתיה. אולם כיון דאמרין דבעינן דהכזית יפעול שביעת גרון, אפשר להבין שאם תאב לשתות, זה מעכב שביעת גרונו והפעול יוצא הנצרך לא קרה, ועדיין אינו מחייב בברהמ"ז. ועוד מובן למה הצורך של שתיה אינו קבוע – שאם היתה שתיה מחייבת כמו שאכילה מחייבת, אז אה"נ קשה להבין מדוע לא בעינן תמיד שישתה. אלא עכשיו שחידשנו שאין שתיה אלא דין עיכוב ולא בכלל עצם מחייב, מובן שפיר שאינו צריך לשתות אם אינו תאב לכך.

האם בעינן שיעור לשתיה בדעת הרא"ם

לא נתבאר כ"כ בפוסקים מהו שיעור השתיה הנצרך כאשר אכל קזית ותאב לשתות (לפי הרא"ם). אולם הכף החיים (סימן קצ"ז אות ל"ב) כתב וז"ל: "ואם כבר שתה **כשיעור שתיה** אפילו תאב לשתות וכו' עכ"ל. דהיינו לפי הכף החיים בעי שתית רביעית להתחייב בברהמ"ז (למי שתאב לשתיה). ולפי הכף החיים הרי נתחדש כאן שאף אם נשאר תאב לשתות אחר ששתה, מ"מ די בשתית שיעור רביעית כדי להתחייב בברהמ"ז.

אולם בלבוש מדויק דלא די בשתית רביעית אם גם לאחר ששתה עדיין צמא לשתות. הוא כתב וז"ל: "יש אומרים שאין חייב אדם לברך מן התורה על אכילתו אלא כששתה **גם כן עד שאינו צמא**, אבל מי שהוא צמא ותאב לשתות אינו חייב לברך, שאין אכילה בלא שתיה - כלומר לא נקרא שביעה אלא אם כן שתה ולא יצמא" עכ"ל. והנה תמה עליו האליה רבה וז"ל: "משמע דאף אם עדיין צמא אינו חייב וכו' ועוד דהא באכילה אף שאכל קזית עדיין רעב לאכול, ואפ"ה מחויב משום דשביעת גרון סגי כמו שכתב ספר יראים שם, ודאי לא עדיף שתיה מאכילה" עכ"ל. כלומר למה אכילה מחייבת אע"פ דעדיין רעב (ולא הגיע אלא לשביעת גרון לחוד), משא"כ שתיה שאינה מחייבת כל עוד שתאב לשתות.

מיהו לפי מש"כ לעיל בביאור דברי היראים, אפשר לישב את קושית האליה רבה ולהצדיק את דברי הלבוש. הרי כתבנו בדעת היראים ששתיה הוא דין עיכוב ואינו בכלל עיקר המחייב. וא"כ לפי הלבוש אין הענין ששתיה **עדיף** מאכילה, שהרי אין השתיה בכלל עיקר המחייב, כדי שנוכל לדמות זה לזה. אלא צריך לשתות כדי לסלק את העיכוב, שכל עוד שהוא צמא לשתות, לא נשבע גרונו **מאכילה**. וא"כ מובן היטב שאם עדיין צמא, הרי נשאר העיכוב, ואין גרונו נשבע מאכילתו, ומה מועיל שכבר שתה רביעית. הרי סו"ס לא נשבע גרונו מאכילה, ולכן א"א להתחייב בברהמ"ז על **אכילתו**.

ולאור הנ"ל, אם נחזור לדון בשיטת האליה רבה, היה אפשר לחשוב שהוא חולק על עיקר הגדר שלמדנו בהלבוש ששתיה הוי דין עיכוב. אבל אם נאמר כן, יצטרך האליה רבה ליישב את קושית הבית יוסף (מהיכתי תיתי דשתיה הוא חלק של המחייב של אכילה) וגם ליישב מה ששאלנו דלא מצינן בעלמא מחייב שאינו נצרך אלא לעיתים. והנה האליה רבה עצמו – כאשר הוא בא לחלוק על הלבוש – מביא שיטת העולת תמיד (שם אות ד'), וזה לשון העולת תמיד: "משמע [מדברי הרמ"א] דתרווייהו בעינן ובאחד מהם **או** ששתה [דהיינו כשיעור שתיה וכלשונו לעיל מיניה ע"ש] או שלא תאב לשתות חייב לברך מה"ת" עכ"ל. ולכאורה יש לתמוה על העולת תמיד דממ"נ – אם הוא סובר כהלבוש (לפי מה שביארנו לעיל) מה המשמעות של שיעור רביעית, אם למעשה הוא עדיין צמא. ואם הוא סובר שהכל תלוי בשיעור שתיה, למה די בפחות מרביעית אם ע"י כך אינו צמא. אלא מוכח לומר שלפי העולת תמיד – וה"ה לאליה רבה, (שהרי הביא את שיטת העולת תמיד כראיה לדבריו כנגד הלבוש) לעולם שתיה ג"כ הוי דין עיכוב, וביסוד הדברים מסכימים הם ללבוש, וממילא די בשתית פחות מרביעית אם ע"י כך אינו צמא עוד, דאז נשבע גרונו מאכילתו. מיהו נחלקו עם הלבוש האם ג"כ די לסלק העיכוב ע"י שתית רביעית, ואע"פ שעדיין צמא. ונבאר: הם (הא"ר והעולת תמיד) סוברים שהרי במחייב עצמו (דהיינו אכילה) לא בעינן אלא שביעת גרון מאכילה אע"פ שעדיין רעב לאכול. אלא שנתחדש ביראים שאם הוא צמא לשתות, זה מעכב שביעת גרונו מאכילה. אולם במה שצריך כדי לסלק אותו העיכוב ולהתחייב בברהמ"ז, אומרים הם דלא יתכן לומר דדרגת השביעה משתיה (שאינו אלא לסלק עיכוב) תהא יותר מדרגת השביעה מאכילה עצמה, שהיא היא גוף המחייב. ולכן די בשתית רביעית, ואפילו אם בפועל הוא עדיין צמא לשתות, דומיא דאכילה גופא. וכמובן שאם שתה גם פחות מרביעית ולמעשה אינו צמא, ג"כ די בכך, דנסתלק העיכוב. וזה כוונת הא"ר כאשר כתב 'ודאי לא עדיף שתיה מאכילה' – אין הפשט שהוא

סובר ששתיה היא מעצם המחייב (דא"כ למה מביא את דברי העולת תמיד כראיה לשיטתו) אלא הפשט הוא שאינו מסתבר שהמעכב (שתיה) יהיה יותר חמור מהמחייב עצמו (אכילה) ודו"ק.³⁶²

נפק"מ למעשה לפי הנ"ל

לעיל יסדנו בדעת היראים ששתיה הוא דין עיכוב בחיוב ברהמ"ז, אבל אינה חלק מהמחייב. ולפי זה אולי איכא נפק"מ בקטן שאכל כזית ושתה מים בעודו קטן. ואח"כ הגדיל ואכל עוד כזית אבל לא שתה. ולו יצויר שלא היה שותה בעודו קטן, היה תאב לשתות לאחר שהגדיל. נמצא דעכשיו אינו תאב לשתות אך ורק בגלל שתיה ששתה בעודו קטן. האם בכה"ג מחויב הוא בברהמ"ז דאו' לפי היראים.

ולכאורה זה תלוי בב' ההבנות שהבאנו לעיל. לפי הבנת הב"י (בקושיתו על הרא"ם) שתיה הוי חלק של המחייב בברהמ"ז, וא"כ הרי האכילה שאכל לאחר שהגדיל לא היה לה כח מצד עצמה להשביע את גרונו בלי סיוע של השתיה, והרי אותה שתיה נעשית בעודו קטן, ואין שתית קטן יכולה לחייב בברהמ"ז דאו'. אולם לפי דברינו בדעת היראים שאין שתיה בכלל המחייב בברהמ"ז ואינו אלא דין עיכוב בעלמא, מה אכפת לן דשתה בעודו קטן – הרי לא בעינן לאותה שתיה כדי להתחייב בברהמ"ז.

[אולם אפשר לדחות את הנפק"מ. ש"ל שאפילו לפי שיטת הבית יוסף, הרי פשיטא דכל עוד שאינו צמא לשתות, הרי הוא מחויב בברהמ"ז משום אכילתו לחוד. וא"כ – בנידון דידן – למעשה הוא אכל שיעור אכילה לאחר שהגדיל וכעת אינו צמא. ומדוע בעינן לחקור בסיבות מדוע אינו צמא כעת, הרי מחייב ברור (לאחר שהגדיל) איכא קמן ודו"ק.]

נוסח הזימון והברכה לעולה לתורה – סוגיא ד'להיכן הוא חוזר' בדעת הר"ף

בדף מ"ט: איתא במשנה: "אמר ר' עקיבא מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר ברכו את ה'. רבי ישמעאל אומר ברכו את ה' המבורך" ע"כ. ודנו הראשונים בנוסח הנכון למי שעולה לתורה. ובהקדמה לדבריהם (שנראה בע"ה בחבורה מ"א) יש לבאר את שיטת הר"ף בסוגיא דלעיל בדף מ"ו: התם איתא בגמ': "להיכן הוא חוזר. רב זביד משמיה דאביי אמר חוזר לראש. ורבנן אמרי למקום שפסק. והלכתא למקום שפסק" ע"כ. בחבורה י"ד למדנו שלפי רש"י (התם ד"ה להיכן הוא חוזר) הסוגיא איירי במי שהפסיק סעודתו כדי להצטרף לזימון ואח"כ המשיך לאכול. ודנו האמוראים בסוגיא מה דינו של אותו יחיד כאשר מסיים לאכול ורוצה כעת לברך – מהיכן הוא מתחיל. ועי' שם בתוס' (ד"ה להיכן) שחולקים על רש"י. והנה התוס' מביאים עוד ב' פירושים אחרים בגמ'. והפירוש הראשון הוא כדרכו של הר"ף, שכתב הר"ף (דף ל"ד. בדפיו) וז"ל: "להיכן הוא חוזר כשהוא אומר נברך שאכלנו משלו. רב זביד משמיה דאביי אמר חוזר לראש, ואומר נברך שאכלנו פעם אחרת. ורבנן אמרי למקום שפסק, שאומר ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו" ע"ל. דהיינו לפי הר"ף (לעומת רש"י) זו היא סוגיא חדשה שעוסקת בנוסח הזימון – ובפרט במה צריך המזמן לומר לאחר שהמסובין אמרו ברוך שאכלנו וכו'.

דרכו של הרמב"ן בדעת הר"ף

מלשונו של הר"ף לא ברור מה צריך המזמן לענות בשנית לפי רב זביד – האם הר"ף מבין שצריך לומר 'נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו' ותו לא. או דלמא הר"ף הבין שצריך לומר 'נברך שאכלנו משלו, ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו'. והמאירי כתב שצריך לומר את כל הנוסח הארוך.

והנה בדברי הרמב"ן ג"כ מדויק כהבנת המאירי בדעת רב זביד. הרמב"ן (שם במלחמת ה') מביא ב' הסברים בדעת רב זביד, וז"ל: "והנכון כדברי רבינו ור"ח ואדלעיל קיימין, דקאמרינן בין לרב נחמן, בין לרב ששת דכולי נברך עד הזן חדא היא. לפי

³⁶² והלבוש יתרץ שאינו נכון לדמות את מה שצריך לאכול למה שצריך לשתות, שהרי ב' תפקידים יש להם, ושונה א' מהשני – שאכילה תפקידה הוא כדי להתחייב, ובזה נאמר שיעור מסוים ואע"פ שהוא עדיין רעב. ואילו שתיה תפקידה הוא כדי לסלק עיכוב, ובזה לא שייך שיעור, כי הכל תלוי במצב למעשה – כלומר האם הוא עדיין צמא או לא. וצ"ע.

שאלו כיון שבאמצע זימון שהוא אמצע ברכה מפסיק שמא צריך הוא לחזור לראש **כדי לאומרה על הסדר**. ואמר רב זביד משמיה דאביי דהפסקה היא, וצריך לחזור לראש. אי משום דס"ל **שהה כדי לגמור את כולה** חוזר לראש וס"ל דברכת זימון מלתא באפה נפשה, ולא בעי כדי לגמור כולהו ברכות. אי משום שכך תקנו חכמים שיהא המברך חוזר ואומרה **על הסדר** כשם שהעוין גומרין אותה על הסדר בלא הפסק. ורבנן אמרי למקום שפסק, ואיפסיק הלכתא כוותיה וכן עמא דבר"עכ"ל.

ההסבר הראשון הוא שצריך לגמור את הזימון על הסדר בלא הפסק. כלומר כשם שה'ברוך' שאכלנו' דידהו היה סמוך לנברך, ה"ה דה'ברוך' שאכלנו' דידהו צריך להיות סמוך לנברך דידהו, והרי הפסיק ה'ברוך' שאכלנו' דידהו את הקשר בין נברך דידהו ל'ברוך' שאכלנו' דידהו.³⁶³ ולכן צריך עכשיו לחזור ולומר תרוייהו בהדדי. ומדויק כדברי המאירי.

הרמב"ן מביא שם עוד הבנה בדעת רב זביד, דס"ל ששהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. ולכן כיון ששהה המברך כדי לשמוע את 'ברוך' שאכלנו וכו' של המסובין, הוי הפסק וצריך להתחיל עוד פעם מנברך.³⁶⁴ ושוב רואים כהבנת המאירי. שהרי כאשר דנים מצד ששהה לגמור את כולה, הכוונה היא שהיה אמור לסיים ב'ברוך' שאכלנו וכו' לחוד אלא ששהה שיעור כדי לשמוע את המסובין עונים כן. וכיון ששהה, מחזירין אותו ומוסיפים על מה שהיה אמור לומר מלכתחילה, לולי ההפסק שהפסיק. וא"כ ברור שלפי רב זביד הוא מוסיף 'נברך וכו' ואומר תרוייהו כהדדי ודו"ק.

ויש לעיין בדעת הרמב"ן מהו הגדר של ה'נברך' הראשון. האם זה נחשב רק הזמנה, או האם זה נחשב תחילת ברכה.³⁶⁵ מצד אחד קשה להבין שאותו נברך ראשון הוי ברכה, כי א"כ למה הוא חוזר ואומר נברך לפי רב זביד – הרי כבר בירך כן פעם א', ולמה תקנו לכתחילה לברך פעמיים. אבל מצד שני, הרמב"ן בפירושו השני כתב דאיכא פסול של שהה לגמור וכו' – משמע שכבר התחיל לברך, דאל"כ איך שייך הלכות שהייה והפסק. והנה באמת בלשון הרמב"ן (בב' המהלכים) מדויק שכבר התחיל בברכה באומרו 'נברך' – במהלך הראשון הוא כתב וז"ל: "לפי שאילו כיון שבאמצע זימון שהוא אמצע ברכה" עכ"ל. ובמהלך השני הוא כתב וז"ל: "אי משום דס"ל שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש וס"ל **דברכת זימון** מלתא באפה נפשה" עכ"ל. עוד צריך תלמוד בדעת הרמב"ן מה היא נקודת המחלוקת בין רב זביד לרבנן בסוגיא. ולא נתפרש בדבריו. ואולי לפי הפירוש הראשון בדעת רב זביד, רבנן חולקים על המושג של 'על הסדר'. ולפי הפירוש השני, יש להציע ב' דרכים: א. שרבנן מסכימים דאיכא תורת הפסק, אלא שהם נקטו ש'שהה לגמור את כולה' היינו מתחילת הזימון ועד סופו ככולהו ברכות [דהיינו עד סוף ברכת המזון], ולא כדי לסיים ברכת זימון לחוד (ואולי כדרך זה נרמז ברמב"ן שכתב בדעת רב זביד וז"ל: "וסבירא ליה דברכת הזימון מילתא באפי נפשה ולא בעי כדי לגמור כולהו ברכות" עכ"ל – משמע שעל נקודה זו פליגי רבנן, וסבירי דבעי כדי לגמור כולהו ברכות, דהיינו עד סוף ברכת המזון).³⁶⁶ ב. או"ד סבירי דכיון דנברך הראשון אינה ברכה, ליכא כאן תורת הפסק [דהיינו אע"פ שברכת הזימון הוי ברכה, עוד לא התחיל לברך באמירת 'נברך' שאכלנו' לחוד].

³⁶³ ויש להדגיש דיתכן דגם למסובים יש דין שצריכים לומר את דבריהם על הסדר. אולם בסדר דידהו, יכולים להסמיק את 'ברוך' שאכלנו' דידהו ל'נברך' דידהו. אבל בין 'ברוך' שאכלנו' דידהו ל'נברך' דידהו, הרי כבר איכא הפסק.

³⁶⁴ והרמב"ן עצמו מדגיש דבזה שאני משאר ברכות דמשערין 'שהיה כדי לגמור את כל הברכה' משא"כ הכא דהמודד הוא האם שהה כדי לסיים את הברכה ממקום שפסק.

³⁶⁵ נקטינן כאן כדבר פשוט שזימון הוא ברכה, ולא באנו לחקור אלא מהיכן אותה ברכה מתחילה וכו'. ועי' היטב בחבורה מ"ז שהוכחנו מכמה מקומות שזימון הוא ברכה ולא רק הזמנה בעלמא וכדומה. ולמעין בדברי הראשונים כאן, מבאור ג"כ להדיא דלכו"ע זימון הוא ברכה ודו"ק.

³⁶⁶ נקטינן כאן שהכוונה ב'כולהו ברכות' בדברי הרמב"ן היא **עד סוף ברכת המזון**. והנה היה אפשר לחשוב שכוונתו היא עד סוף **ברכת הזן** ולא עד סוף ברהמ"ז. אבל הבנה זו קשה בתרתי – א. דא"כ נמצא שרב זביד ורבנן בעצם נחלקו במחלוקת של רב נחמן ורב ששת, דהיינו עד היכן ברכת זימון, ורב זביד כרב נחמן ורבנן כרב ששת. כלומר יש למדוד מה הוא 'כדי לגמור את כולו' לפי שאלה קדומה, דהיינו מתי מסתיימת ברכת הזימון. וזה קשה דלמה ליה לגמ' להביא את זה בכלל – הרי אין זה אלא פועל יוצא מהמחלוקת הידועה בין רב נחמן לרב ששת. ועוד שהובאה בגמ' כאילו היא מחלוקת חדשה. ב. הרמב"ן עצמו בריש דבריו כתב שמחלוקת זו (של רב זביד ורבנן)

דרכו של תרבי בדעת הר"ף

תרבי (דף ל"ד: בדפי הר"ף) כתבו וז"ל: "טעמיה [דרב זביד משמיה] דאביי משום דס"ל שהנברך שאומר תחילה הוא צווי שאומר לאחרים ברוך שאכלנו משלו והשני שחוזר אחר שענו האחרים אמן הוא לשון הווה, שאומר אנו מברכין לבורא שאכלנו משלו, שפעמים הוא צווי ופעמים הווה וכו' ורבנן אמרי אינו צריך לחזור פעם אחרת ולומר נברך אלא אחר שענו האחרים ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו, יחזור גם הוא ויאמר ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו" עכ"ל.

והנה יש להוכיח שלפי תרבי 'נברך' (הראשון) אינו ברכה אלא הזמנה. דהנה הקשו תרבי דלכאורה נברך גם בתחילת הזימון הוי לשון הווה. וצ"ב מה הוקשה להם. וצ"ל שאם היה לשון הווה לחוד, הרי כבר בירך 'נברך', ולמה לפי רב זביד הוא חוזר ומברך כן עוד פעם.³⁶⁷ ולכן טרחו תרבי להדגיש דנברך יכול להיות ג"כ לשון צווי, דהיינו הזמנה לזמן.

ועוד מבואר לפי תרבי שחלקו רב זביד ורבנן מה הוא הלשון הנכון לברכת המברך. רב זביד מקפיד על לשון 'נברך' ורבנן סברי ש'אינו צריך' – כלומר אע"פ שלשון 'נברך' מעולה יותר, מ"מ ניתן ג"כ לברך בלשון 'ברוך שאכלנו'. וכאן יש לשאול מה היא המעליותא של לשון נברך. ויתכן לומר שהוא על דרך דברי שמואל בדף מ"ט: ד'לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל' (ולכן עדיף בתחילת הזימון לומר 'נברך' ולא לומר 'ברכו'). ולפי זה נתחדש כאן בתרבי שאין סברת שמואל שייכת רק לדברי הצווי, אלא ג"כ לעצם הברכה בהמשך הזימון ודו"ק.

שיטת הראב"ד

הראב"ד מביא את פירוש הראשונים³⁶⁸ (תרבי הנ"ל וכדרך זה מובא ג"כ בבעל המאור) וחולק עליו, והוא טוען וז"ל: "דלמ"ד חוזר לראש ופירושו שחוזר אומר גם הוא נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו אין טעם לדבריו. ולולי המנהג הייתי אומר דמ"ד חוזר הוא מה שאנו עושים שהוא חוזר ואומר ברוך שאכלנו משלו. ומ"ד למקום שפסק, רצה לומר שמשלים עמהם ואומר להם ובטובו חיינו, ואינו חוזר ואומר ברוך שאכלנו משלו" עכ"ל. נמצא לפי הראב"ד שמה שתירבי פירשו בדעת רבנן ('למקום שפסק') היא באמת שיטת רב זביד ('חוזר לראש'). ושיטת רבנן לפי הראב"ד היא שיטה חדשה, שהמזמן אינו אומר אלא 'ובטובו חיינו'.

והנה יש לעיין בשיטת הראב"ד – מה ההסבר למ"ד למקום שפסק (דהיינו רבנן) – האם למעשה המזמן צריך לברך, ואת"ל שצריך, מתי הוא מברך. ולכאורה יש להבין את זה בא' מג' אופנים: א. המברך צריך לברך, ונברך מצד עצמו הוי לשון ברכה (נולא משמש בלשון צווי, ודלא כתירבי), ואת אותה ברכה שהתחיל ב'נברך' הוא משלים כאשר הוסיף 'ובטובו חיינו' בסוף.

שייכת גם לרב נחמן וגם לרב ששת – משמע שאין ב' המחלוקות תלויות הא בהא, אלא כל שיטה התם (עד היכן ברכת הזימון) יכולה להבין את ב' השיטות הכא (להיכן הוא חוזר). ולכן נקטינן ש'כולהו ברכות' היינו עד סוף ברכת המזון.

ואם כנים הדברים, נבאר עוד: הנה בדעת רב נחמן, לכאורה שיטת רב זביד מובנת היטב, שהרי שהה המזמן באמצע ברכה וצריך לחזור לראש. אולם יותר קשה להבין את דעת רבנן – מדוע בעינן שהה לגמור את כל ברהמ"ז. אלא גם זה יש לישב בקל - שאע"פ שלפי רב נחמן נברך הוי ברכה בפ"ע, יתכן שבהלכות 'שהה כדי לגמור' המודד צריך להיות עד סוף ברהמ"ז, כי סו"ס אותה ברכת נברך היא נתקנה כהרחבה לברהמ"ז – וכמו שהוכחנו מכמה מקומות (ועי' חבורה ט"ו מש"כ בהערה 9 בדעת החזו"א ע"פ הראב"ד שגם לרב נחמן נברך הוא א' מן הברכות שבברהמ"ז). ולפי רב ששת, לכאורה שיטת רבנן יותר קל להבין, שגם הוא יסכים שנברך והזן ביחד הרי הם הרחבה לברהמ"ז, וכמו שכתבנו בדעת רב נחמן אליבא דרבנן. אולם לרב ששת יותר קשה להבין את שיטת רב זביד – מדוע מגדירים את ה' 'שהה כדי לגמור' לפי נברך לחוד – הרי לדבריו ברכת הזימון עד הזן. ויש ליישב את זה על פי המבואר לקמן (חבורה מ"ז בפירוש דעת התוס') שאפילו לרב ששת, בגוונא שממשיך ומברך גם הזן – אע"פ שנברך נחשב כתוספת לברכת הזן, מיהת שם ברכה בפ"ע יש עליה. ולכן שפיר מובן שיטת רב זביד שאם שהה כדי לגמור את 'ברכת נברך' צריך לחזור לראש ודו"ק.

³⁶⁷ ובאמת הריב"ן הבין בדעת רבנן שלאחר שהמסובין אמרו 'ברוך שאכלנו וכו', המברך מיד מתחיל בברכת הזן, שהרי כבר בירך ע"י ה'נברך' ידיה בתחילת הזימון.

³⁶⁸ אולם עי' בחבורה ט"ז שהרשב"א מביא פשוט אחר בעמוד ב' בשם הראב"ד, דאיירי בא' שיצא לשוק ע"ש.

ב. נברך אינו לשון ברכה אלא לשון הזמנה לחוד, ובאמת אינו צריך לברך בכלל. ג. פשט חדש – לעולם המזמן צריך לברך, אולם נברך לא הוי ברכה. אבל הוא מצטרף לברכה של המסובין ע"י אמירת 'ובטובו חיינו', וכלשון הראב"ד ד'משלים עמהם'.

ולכאורה ניתן להכריע מה היא דעת הראב"ד, שהרי בהמשך דבריו הראב"ד מביא ראיה להבנתו בשיטת רבנן (מקום שפסק) וז"ל: "גם הדעת נותנת שכן הוא מצטרף עמהם בזימון, ולמנהג שאנו נוהגין [כדעת תרב"י הנ"ל דחוזר ואומר ברוך שאכלנו וכו'] כבר נשאר המברך לבדו ואין זה יחידיו" עכ"ל. ראשית דבר, רואים מכאן לפי הראב"ד במ"ד מקום שפסק, שהמזמן צריך לברך, ודלא כצד השני לעיל, דאל"כ למה מחפשים צירוף בברכה, דהיינו שלא יהא 'לבדו' אלא 'יחדיו'.

אולם עדיין יש לעיין למה ע"י אמירת 'ובטובו חיינו' נחשב שהמזמן מצטרף עמהם. אם נאמר כצד השלישי לעיל שהוא מצטרף לברכה דידהו ע"י אמירת 'ובטובו חיינו', הוי פשוט מאוד דאיכא כאן צירוף. ואפילו אם נאמר כצד הראשון לעיל שהוא משלים את ברכתו שהתחיל באמירת 'נברך' ע"י אמירת 'ובטובו חיינו', יש לחדש שיש כאן צירוף משום שהוא 'מקיף' את ברכתם ע"י ברכתו מב' הצדדים (ונמצא שהם ברכו תוך כדי ברכתו).

אח"כ הראב"ד מביא עוד ראיה לדרכו בדעת רבנן שהרי בגמ' בדף מ"ט: הקשתה הגמ' על שמואל (שסובר דלעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל) מהמתני' דתנן 'בשלשה והוא אומר [המזמן] ברכו'. והראב"ד כתב וז"ל: "ואם כמו שאנו נוהגים [דהיינו כהבנת תרב"י בדעת רבנן] הרי החזיר עצמו אל הכלל [ע"י שאמר ברוך שאכלנו וכו'] עכ"ל. ולכאורה כוונת הראב"ד היא שלפי שיטתו קושית הגמ' מובנת – שאם התחיל ב'ברכו' וסיים ב'ובטובו חיינו', אף פעם לא אמר שיברכו יחד (שהרי לא אמר 'נברך'), וגם לא העתיק את ברכת המסובין, וזה נחשב שהוציא עצמו מן הכלל, וקושית הגמ' מובנת.³⁶⁹ משא"כ לפי שיטת הראשונים (תרב"י ודעמיה) מה היה קשה לגמ' בדעת שמואל, הלא אפילו אם אמר 'ברכו' בהתחלה, הרי בסוף הכפיל את דבריהם ואמר 'ברוך שאכלנו'.³⁷⁰

אולם יש להקשות על הראב"ד שלפי הבנתו במ"ד 'למקום שפסק', לכאורה המשנה עצמה קשה להבין. שאם המזמן התחיל בברכו, איפה הוא באמת בירך. אלא בהכרח י"ל דזה לא היה קשה לראב"ד. וא"כ מוכח שלפי הראב"ד אין הברכה מתחילה בנברך (ונשלמה אח"כ באמירת ובטובו חיינו כצד הראשון לעיל) דא"כ כאשר אמר ברכו הרי הפסיד את ברכתו. אלא צ"ל בדעת הראב"ד דנברך הוי הזמנה בעלמא. וכאשר אמר 'ובטובו חיינו' הוי מצטרף לברכה שלהם. ולכן מצד חובתו לברך, לא אכפת לו אם התחיל בברכו או התחיל בנברך ולכן לא קשה כלל מתני' על מ"ד מקום שפסק ודו"ק.³⁷¹

³⁶⁹ וכאן צריך לחלק ולומר דאיכא ב' נידונים: א. מה מברכים – בזה יש להקפיד לפי שמואל לא להוציא א"ע מן הכלל. ואם חוזר ואומר ברכו נמצא דהחזיר עצמו אל הכלל דכולם ברכו את אותו דבר – משא"כ אם רק הוסיף 'ובטובו חיינו' בסוף.

ב. מתי מברכים – דהיינו איכא הקפדה אחרת לברך ביחד בצירוף. ובנידון הזה יש מעליותא למ"ד מקום שפסק דמשלים ומצטרף עמהם. משא"כ למ"ד חוזר לראש דאינו מברך יחד עם המסובים, וכלשון הראב"ד 'והוא נשאר לבדו ואין זה יחדיו'.

³⁷⁰ הראשונים שלמדו את מ"ד מקום שפסק כדרכו של תרב"י, העמידו דשמואל בעי דהמזמן יהא בכלל המברכין מתחילת הזימון, ולא רק שהוא מחזיר את עצמו בסוף הזימון. וא"כ בעי נברך ולא די בברכו.

³⁷¹ אולם צריך עיון גדול על הראב"ד. הרי הראב"ד טרח להביא ראיות מסוגית הגמ' להצדיק את דרכו במ"ד מקום שפסק (דמדינא דגמ' קי"ל כוותיה) ובזה רוצה לחלוק על המנהג דהמזמן חוזר ואומר 'ברכו'. שלפי הראב"ד זה מבוסס על דרך מוטעה (של תרב"י ובעל המאור) בהבנת אותו מ"ד דחוזר למקום שפסק. אולם הלא הראב"ד עצמו כתב דמ"ד דסבר דחוזר לראש (רב זביד) יודה דהמזמן חוזר ואומר 'ברוך שאכלנו וכו'. וא"כ כל הקושיות שהראב"ד הקשה על מ"ד מקום שפסק לדעת הראשונים (דהיינו א. שנשאר לבדו וב. שקושית הגמ' על שמואל לא מובנת) קשות ג"כ עליו לפי דרכו במ"ד דחוזר לראש. וצע"ג.

שיטת הר"י הברצלוני בענין אמירת 'המבורך'

הרא"ש (סימן כ"ו) כתב וז"ל: "ה"ר יהודה הברצלוני ז"ל כתב בשם רב סעדיה גאון שהעולה לס"ת אחר שאמר ברכו והשומעים עונים ברוך ה' המבורך לעולם ועד, גם הוא יש לו לחזור ולומר ברוך ה' המבורך. דכי היכי דאמרינן לעיל דהמבורך ברהמ"ז חוזר למקום שפסק ואומר ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו כמו שאמרוהו אחרים, ה"נ חוזר ואומר מה שאמרו האחרים. ואע"פ שאומר המבורך לא הוציא עצמו מן הכלל, דה"נ המבורך כשאומר נברך לא הוציא עצמו מן הכלל, ואפ"ה חוזר ואומר ברוך שאכלנו משלך עכ"ל. ונקטינן להלכה כדברי הר"י הברצלוני בין לענין עליה לתורה (עי' שו"ע סימן קל"ט) בין לענין ש"ץ האומר ברכו (עי' שו"ע סימן נ"ו).

אולם יש להקשות על דבריו ב' קושיות: א. הרי הר"י הברצלוני לומד כלל בהלכות ברכה לעולה לתורה מהלכות ברכה בזימון.³⁷² אבל מנא ליה דיש בכלל חיוב לעולה לתורה לברך. דלמא לעולם אין חיוב לעולה לתורה לברך - וכל ענין הוא נידון לעצמו. והרא"ש לא הביא מהר"י הברצלוני שום ראיה לזה. ב. המעדני יר"ט (אות פ') מקשה על סוף דברי הרא"ש, שהרי תרבי"י (דף ל"ד: בדפי הר"ף) הסבירו שבזימון המבורך חוזר ואומר (או נברך למ"ד חוזר לראש או ברוך שאכלנו למ"ד מקום שפסק) בגלל שאמירת 'נברך' בתחילת הזימון לא הוי אלא ציווי ולא ברכה. וא"כ "שאני הכא שאמר המבורך וכלל עצמו בברכת הש"י". כלומר אפילו אם בירא לן דהעולה לתורה צריך לברך, מ"מ איך ניתן לדמות אותו למזמן - דלמא כאן יצא ידי חובתו בברכה ע"י אמירת 'המבורך' בתחילת דבריו ואין לו לחזור, משא"כ בזימון. ועי' מה שחידש המעדני יר"ט בתירוצו (מובא בהמשך).

מהלך הרשב"ץ

בחידושו על מסכ' ברכות, נראה דהרשב"ץ למד את דברי הר"י הברצלוני באופן פשוט ומקוצר - הא דחייב העולה לתורה לברך ידיעין כבר ממקום אחר, וכשם שיש חיוב למזמן לברך, העולה צריך לברך, והנידון היה אך ורק האם נחשב שהמזמן כבר בירך ע"י אמירת 'המבורך' או לא. ובמסקנת הר"י הברצלוני נקט שאע"פ שלא הוציא את עצמו מן הכלל ע"י 'המבורך', מ"מ עוד לא בירך. ואפשר לפרש את זה ע"י תירוץ המעדני יר"ט לקושיתו וז"ל: "לא סגי דהך כולל בשהמבורך אינו אלא שכולל עצמו בהודאתו שהשם הוא מבורך, אבל אחרים שעונים ברוך, הם מברכים להש"י, ובזה צריך הוא ג"כ שיחזור ויברך ג"כ כמו האחרים" עכ"ל.

דוך חדשה בדברי הר"י הברצלוני

אולם המעיין ברא"ש לכאורה יראה מהלך אחר בדברי הר"י הברצלוני, ודלא כהרשב"ץ: א. הרא"ש לא מתחיל את דבריו בנושא של אמירת 'המבורך'. אלא הוא מאריך בדמיון בין זימון לעולה לתורה ('יש לו לחזור וכו' דכי היכי וכו'). ורק בהמשך דבריו ('ואע"פ נוכח') הוא מתחיל להתייחס לנושא של 'המבורך'. ומזה נראה שהיה נושא נוסף, ודלא כהבנת הרשב"ץ. ב. כאשר בסוף דבריו ('ואע"פ ש(ה)אומר המבורך וכו') התחיל הר"י הברצלוני להתייחס לנושא של אמירת 'המבורך', לא נראה מדבריו שהוא דן בשאלה כללית האם הוי ברכה או לא. אלא הכא מייירי רק בענין הוצאת עצמו מן הכלל.

ולכן נראה להציע פשט אחר בדברי הר"י הברצלוני. דהנה כבר ביארנו בחבורה מ' את דעת הראב"ד שיש מושג (בזימון) של הצטרפות המבורך לברכת המסובין. דהיינו דאפילו אי נימא דהמזמן צריך לברך, מ"מ יתכן שאינו צריך לומר ממש את נוסח הברכה - אלא שע"י שמיעה מהמסובין נחשב כאילו הוא עצמו בירך ויצא ידי חובת ברכה.³⁷³ וזהו עיקר הנושא של הר"י הברצלוני כאן - האם ע"י שמיעת דברי המסובין המבורך כבר יצא ידי חובתו בברכה או לא. והוכיח מנוסח הזימון דלא סגי באותה שמיעה וצריך הוא עצמו לחזור ולברך.

³⁷² עי' בחבורה מ' דהתם יסדנו ע"פ הראשונים בסוגיא ד'להיכן הוא חוזר' (דף מ"ו:): דהמזמן צריך לברך.

³⁷³ אלא דהתם לפי הראב"ד צריך המזמן לכה"פ לומר 'ובטובו חיינו' ע"ש.

ואח"כ הר"י הברצלוני מקשה קושיא על עצמו. דאולי כיון שלא הוציא עצמו מן הכלל, שהרי אמר 'המבורך' (ואדרבה ע"י זה כלל את עצמו) – זה יועיל בשבילו שיהא קל יותר לצאת ע"י שמיעה מהמסובין, דהרי כולם 'נכללים' כבר יחד. ועל זה תירץ הר"י הברצלוני דאע"פ שאמנם כלל א"ע, מ"מ אין זה פוטר אותו מלברך אח"כ – והראיה לזה מהלכות זימון. שהרי כאשר אמר המזמן 'נברך' אין לך 'לא הוציא עצמו מן הכלל' גדול מזה – דלפי סוגית הגמ' (דף מ"ט:) זהו קיום לדברי שמואל דאמר 'לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל'. ואעפ"כ רואים אנו שצריך המזמן לחזור ולברך בעצמו. וא"כ ה"ה בעולה לתורה.

לפמ"ש נמצאנו למדים שאין מקום לקושית המעדני י"ט. דמעולם אין הענין של הר"י הברצלוני לומר ד'המבורך' לא הוי ברכה (ע"י הבאת ראיה מ'נברך'). אלא הוא בא לדון האם ע"י זה שלא הוציא את עצמו מן הכלל יכול יותר לצאת ע"י ברכת העונים ודו"ק.

דברי הטור

עכ"פ למדנו דרך חדשה בדברי הר"י הברצלוני, שהוא בא לאפוקי צד שאינו צריך לחזור ולברך כיון דכבר יצא ידי חובת ברכה. מיהו לא ברור מדוע באמת למסקנה הר"י הברצלוני סובר שצריך לחזור – דהיינו אע"פ שהביא ראיה מזימון, צריך לבאר מה ההסבר בזה, ולמה אנו לא נשארים כהה"א. והנה הטור (סימן קל"ט) כתב וז"ל: "וזה נוסח הברכות. ברכו את ה' המבורך בקול רם, כדי שיענו הציבור ברוך ה' המבורך. ואע"פ שאומר ברכו, אינו כמוציא עצמו מן הכלל כיון שאומר המבורך. והר"י הברצלוני כתב בשם רס"ג אע"פ שאומר המבורך ולא הוציא עצמו מן הכלל, צריך להחזיר עצמו לכלל לגמרי ולומר ברוך ה' המבורך, מידי דהוי אברכת המזון, שאע"פ שאומר נברך שאכלנו משלו, צריך לחזור למקום שפסק ולומר ברוך הוא שאכלנו משלו ובטובו חיינו" עכ"ל. הרי הטור נתן לנו הסבר בדעת הר"י הברצלוני מדוע למסקנה צריך העולה לתורה לומר ברוך ה' וכו' - שצריך להחזיר עצמו לכלל לגמרי. אולם יש להסתפק מה גדר הדברים:

א. לעולם העולה לתורה כבר יצא ידי חובת ברכה ע"י שמיעה מהעונים, וכנהנת הה"א. מיהו איכא חיוב חדש להחזיר את עצמו לכלל לגמרי, וזה נעשה ע"י זה שהעתיק את ברכת העונים. וחייב זה מתפרש שמאחר שגם הוא חייב באותו ברכה, יש דין לעשות את הברכה כמו הכלל.³⁷⁴ ב. אין כאן חיוב חדש להחזיר את עצמו לכלל. אלא זו היא הוראה חדשה לצאת ידי חובת ברכה באופן המעולה. כלומר אפשר לצאת ידי חובתו במה ששמע מהעונים. מיהו אעפ"כ עדיף לברך ולצאת יד"ח באופן דמחזיר את עצמו לכלל לגמרי.³⁷⁵

מהלך אחר בדעת הטור

אולם אפשר להעמיד את דברי הטור באופן אחר לגמרי – לעולם אין שום חיוב למזמן לברך (עכ"פ משום לתא דברכה). אלא רק על המסובין מוטלת חובת ברכה. ועיקר חיוב הזימון של המזמן הוא רק להזמין לברך. ובזה מקיים את חלקו בזימון. אלא בנוסף לזה, אין לו להוציא את עצמו מן הכלל – ואין זה חיוב השייך במיוחד לזימון. וזהו הנושא של הר"י הברצלוני מתחילת דבריו ועד סופם. דהיינו הר"י הברצלוני שואל האם העולה לתורה צריך לומר 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד' כדי לכלול את עצמו תוך הכלל. והוא מתרץ שכן, ומביא ראיה מזימון דכך צריך לעשות. ואח"כ הר"י הברצלוני מקשה על עצמו למה צריך את זה, כיון שכבר 'לא הוציא את עצמו מן הכלל' בדיבורו הראשון. ומתרץ שאין העולה לתורה עדיף ממזמן דאמר נברך, ואעפ"כ בזימון צריך לחזור להחזיר את עצמו לכלל (דהיינו 'לגמרי' לפי לשון הטור). נמצא דאע"פ דלמסקנה צריך העולה והמזמן לברך, אין זה אלא הצורה לקיים חובת 'החזרת עצמו לכלל'. ובדאי המזמן כבר קיים את חובת זימון שלו ע"י אמירת נברך. ולמתבונן זה דלא כב' המהלכים שכתבנו לעיל בדעת הטור. דהתם נקטנו דבדאי יש למזמן חובת ברכה פשוטה (אלא דבנוסף לזה במהלך הראשון [א. לעיל] בדעת הטור איכא ג"כ חיוב להחזיר עצמו לכלל).

³⁷⁴ וא"ת איך ניתן לברך אם כבר יצא ידי חובת ברכה הא לכאורה היא ברכה לבטלה. וי"ל דכיון דאיכא חיוב חדש, אדרבה – אין זה ברכה לבטלה אלא זהו האופן לקיים את חיובו.

³⁷⁵ ועל זה יש לשאול מה הדין בדיעבד אם אינו חוזר ואומר – האם עכ"פ יצא ידי חובתו בדיעבד. וצריך להגדיר היטב את גדר הדברים.

וצריכים אנו לדון מה הפשט הנכון בדעת הטור – דהיינו האם יש למזמן או העולה לתורה חובת ברכה מצד עצמה (כדכתבנו בתחילת דברינו) או האם שורש חיובו הוא שצריך להחזיר עצמו לכלל (כמש"כ עכשיו). לכאורה י"ל צדדים לכאן ולכאן: מצד אחד, פשטות לשון הטור מורה כהמהלך החדש – שהרי אינו מזכיר את המושג של חובת ברכה. ואדרבה נראה שעיקר הענין הוא החזרת עצמו לכלל. אבל מצד שני, בחבורה מ' הבאנו את שיטות הראשונים בסוגיא 'דלהיכן הוא חוזר'. והתם לא ראינו לאחד מהראשונים שדיבר על החיוב להחזיר עצמו לכלל ע"י אמירת 'ברוך שאכלנו וכו'. וקשה לומר דלזה התכוונו, והכל היה סתום עד שהגיע הטור וגילה כן בהלכות קריאת התורה.

ועוד מוכח בחשבון דבריהם דלא כהבנה זו בדעת הטור. שהרי הראב"ד (עין שם) שיבח את הבנתו במ"ד דחוזר למקום שפסק, משום דע"י התוספת של 'ובטובו חיינו' יש כאן צירוף, ומברכים יחדיו. אולם לפי המהלך החדש בדעת הטור קשה להבין את זה, דלכאורה החיוב להחזיר את עצמו לכלל הוא חיוב חדש של המזמן, ולמה צריך לעשות את זה יחד עם המסובין. משא"כ אם נאמר דעיקר החיוב הוא לברך, דומיא דחובה דידהו – אפשר להבין שהזימון מחייב אותם לברך

ביחד.³⁷⁶

עוד למדנו (שם) שלפי הרמב"ן (בפירוש א') מ"ד למקום שפסק סובר דאיכא בעיה של שהייה כדי לגמור את כולו. ושוב קשה להבין – שלפי המהלך החדש בדעת הטור, לכאורה ליכא קשר בין הנוסח של תחילת הזימון ('נברך שאכלנו וכו') ואמירתו אח"כ, דהוי חיוב חדש לגמרי. משא"כ אם נאמר דע"י אמירתו אח"כ הוא ממשיך לקיים חובתו בזימון, מובן היטב הא בהלכות הפסקה נגעו בה.

לסיכום הדברים, עלה לן ג' מהלכים בהבנת דברי הרא"ש בשם הר"י הברצלוני: **א. הרשב"ץ** למד דבודאי העולה לתורה והמזמן צריכים לברך – ויש נידון האם זה מתקיים בעולה לתורה ע"י אמירת 'המבורך' או לא. **ב.** לפי המהלך הראשון בדעת הטור, פשוט דבין בזימון בין בעליה לתורה צריך לברך ויכול לצאת ידי חובת ברכה ע"י שמיעה מן העונים. לפי צד א' מ"מ צריך לחזור ולברך כדי לא להוציא א"ע מן הכלל. ולפי הצד השני צריך לחזור ולברך כדי לברך באופן המעולה. **ג.** לפי המהלך החדש בדעת הטור נתחדש דכל החיוב של המזמן – וה"ה העולה לתורה בתחילת הברכה³⁷⁷ – הוא אך ורק להזמין לאחרים לברך. ועוד נתחדש שיש חיוב חדש של 'לא להוציא א"ע מן הכלל' דלכן למסקנה בעי לברך ברכה נפרדת.

³⁷⁶ אולם אפשר לדחות ראייה זו בקל, כיון שכל עיקר חיובו הוא להחזיר עצמו לכלל – גם זה נכלל בחיובו לומר דבריו ביחד איתם.

³⁷⁷ דבודאי העולה לתורה בהמשך הברכה מברך לעצמו. אבל כוונתנו לענין תחילת הברכה ('ברכו את ה' מבורך וכו').

בסוגיא דזימון דבי ריש גלותא

בדף נ. איתא: "אמר רבא כי אכלינן רפתא בי ריש גלותא מברכינן ג' ג' וליברכו י' י'. שמע ריש גלותא ואיקפיד. וניפקו בברכתא דריש גלותא. אידי דאושו כ"ע לא שמעי" ע"כ.

חידוש למ"ד צריך לשמוע ברכת הזימון

בחבורה י"ז למדנו מחלוקת הפוסקים מה היו המסובין מחויבים לשמוע אם היו ממתינים לזימון דריש גלותא. לפי גרסת הטור ולפי פשוט לשון הרא"ש, היו צריכין לשמוע את ברכת המזון מן המברך. וזה מקור גדול לפוסקים הסוברים שמצות זימון מחייבת המסובין להצטרף בברכת המזון ביחד (עי' חבורה י"ז). והדרכי משה גם הסכים לזה בדעת הטור ע"ש.

אולם הבית יוסף (סימן קצ"ג) כתב שצריך לפרש כוונת הטור שהיו צריכין לשמוע 'ברכת הזימון', וז"ל: "חובת הזימון קאמר, דאילו ידי חובת ברהמ"ז אע"פ שלא ישמעו מפי המברך, היו יכולין לצאת על ידי שיברך כל אחד לעצמו, דאין סברא לומר שצריכין לשמוע כל הברכה מפי המברך ואינם רשאים לברך כל אחד ברהמ"ז לעצמו, דאדרבה טוב שיברך ברהמ"ז כל אחד לעצמו וכמש"כ בסימן קפ"ג ע"ל.

והנה המשנה ברורה (סימן קצ"ה ס"ק י"א) פסק שבדיעבד מי שלא שמע את המזמן אומר 'נברך שאכלנו', אבל שמע את המסובין אומרים 'ברוך שאכלנו וכו', גם הוא יכול לענות עמהם 'ברוך שאכלנו וכו'. ובפשוט כוונת המ"ב שעי' זה יוצא ידי חובתו בזימון. אולם נחזי אנן – בסוגיא דריש גלותא, מסתמא המצב היה שלא היו יכולים לשמוע הריש גלותא, אבל כן היו יכולים לשמוע את כולם אומרים 'ברוך שאכלנו'. וא"כ לפי הבית יוסף דנקט שאין חיוב למסובין אלא לשמוע את דברי הזימון, הרי קשה – למה לא המתינו לזמן ולברך עד סיומה של סעודת הריש גלותא. הלא משמע מדברי המ"ב לעיל דאם לכה"פ שומעים את המסובין לומר 'ברוך שאכלנו', די בכך לצאת יד"ח אם אומר 'ברוך שאכלנו' יחד עמהם.

ובאמת הגר"ח קניבסקי שליט"א (עי' בספר פסקי תשובות סימן קצ"ב הערה 13) עמד בזה. בתחילה פסק שאפשר לצאת יד"ח זימון רק ע"י אמירת 'ברוך שאכלנו'. אבל אח"כ חזר מהפסק שלו על סמך סוגיא זו, דא"כ למה המסובין הקדימו לזמן ג' ג'. וא"כ – כדי ליישב את המ"ב – צ"ל דמעולם המ"ב לא התכוון לומר שאפשר לצאת יד"ח ע"י אמירת 'ברוך שאכלנו' לחוד אלא דמותר (וכך מדיק בלשונו) לו לעשות כן, ותו לא.³⁷⁸

ובאמת אפשר להבין היטב את מה שדייקנו כאן מדברי הגמ' (דלא די באמירת 'ברוך שאכלנו' לצאת יד"ח זימון אם לא שמעו קודם את דברי המזמן) ע"פ מה שכתבנו בחבורה מ'. התם הבאנו את דברי הרמב"ן שיש לומר את הזימון 'על הסדר'. כלומר אין על המסובין לומר את דבריהם אך ורק בתורת אמירה בעלמא, אלא כאשר הם אומרים 'ברוך שאכלנו' הם מתייחסים ועונים לדברי המזמן, וא"א לקיים זה אם לא שומעים את דברי המזמן. ולמתבונן, הדבר פשוט שנאמר סדר של 'נברך שאכלנו' ועניה של 'ברוך שאכלנו'. וכאן רואים שאין 'נברך שאכלנו' דיבור שבא רק כהקדמה לדבריהם – אלא שהמזמן מדבר איתם ולכן צריך שישמעו.³⁷⁹

³⁷⁸ ועי' עוד בפסקי תשובות (סימן קצ"ב אות ב').

³⁷⁹ וראוי לציין דברי הביה"ל (סימן קצ"ט ד"ה מצטרפין לזימון) – הוא כתב דפשיטא שחרש שמדבר ואינו שומע אינו ראוי להיות המזמן כאשר מיירי דהמזמן בא להוציא המסובין ברהמ"ז ע"י שומע כעונה, שהרי דיבורו אינו נשמע לאזניו ולכן הם שומעים (וכאילו 'עונים') לדיבור גרוע. והביה"ל ממשיך וז"ל: "והנה בזמן שהיו המזמנים מוציאין בבהמ"ז בודאי דהכי הוא, אך כהיום שאין מוציאין בבהמ"ז כלל וכו' א מברך לעצמו, והמזמן אומר רק נברך לבד, אפשר דיש להקל בזה שיהי' הוא אף מזמן לכתחלה. ולא דמי לתפלה אף דבזמנינו נמי כ"א מברך לעצמו, מ"מ הלא מה שחוזר ומתפלל הש"ץ אף שכבר התפלל בעצמו מקודם הוא מפני שתקנת חז"ל לא זזה ממקומה, משא"כ הכא שהעונים שאומרים ברוך שאכלנו וכו' הלא משמיעים לאזניהם – ומה איכפת לן אם מי שאומר נברך אינו יכול להשמיע לאזנו וצ"ע ע"ל. דהיינו הביה"ל נשאר בספק האם בזמן הזה – שאין המזמן מוציא אחרים ברהמ"ז – האם חרש המדבר ואינו שומע ראוי להיות המזמן או לא. ובביאור ספיקתו, י"ל שהצד שיכול הוא לזמן הוא משום שאינו צריך להוציאם כלל אלא לומר את שלו (דהיינו נברך וכו')"

הקפדת הריש גלותא

הראשונים הקשו מדוע הקפדת הריש גלותא היתה סיבה לפטור את המסובין מזימון עשרה, הרי הפסידו את הזימון בהזכרת השם. ונחלקו הדרכים איך לתרץ זה: א. **הרשב"א** (ד"ה וליברכו) כתב (בא' התירוצים) דגדול כבוד הבריות דדוחה ל"ת דרבנן. והחזון איש (סימן ל"ד) דייק את דברי הרשב"א שכבוד הבריות לא היה דוחה **זימון ג'**, ומשום שזימון ג' דאז, כדעת הראב"ד.³⁸⁰ וכמו כן דייקו האחרונים שהשו"ע (סימן קצ"ג סעיף א') לא התיר אלא לזמן ג' אלא מעולם לא כתב (בגוונא הדומה לבית ריש גלותא) דמותר לא לזמן ולברך ביחידות, דא"כ נדחית חיוב דאז'.

ב. דרכו של הערה"ש

לולי דברי החזו"א (והרשב"א) היה אפשר להבין את דברי השו"ע באופן אחר. **שעיקר** חלות הזימון הוא בג', וע"י ג' חל עיקר חובת הזימון, וכבוד הבריות לא יכול לדחות את עיקר חובת הזימון. אבל זימון של י' אינו אלא בגדר **תוספת** בדין הזימון, כלומר לזמן בשם - ותוספת זו ניתנה לידחות למען כבוד הבריות. וכמהלך זה איתא בערה"ש (סימן קצ"ג).

ג. דרכו של הט"ז

הט"ז (סימן ר' ס"ק ג') גם מקשה כקושית הראשונים. [ואפשר שלא היה לט"ז את הרשב"א לפניו], וכתב הט"ז תירוקן חדש³⁸¹: ראשית, הט"ז מייסד שאם היתה חבורה של עשרה, ושלושה מהם גמרו קודם הז', אין הג' צריכים להמתין, ויכולים לזמן בתורת שלושה. וכתב וז"ל: "לפענ"ד נראה גם לברך בפ"ע בג' בזימון, ולא אמרו חיוב שלא לחלק אלא בג' שאכלו כאחד **חייבים לזמן**. דהא אפילו אם רצה אחד לגמור סעודתו ולצאת אינו רשאי אלא ימתין על הזימון. משא"כ ב' לענין הזכרת השם לא אמרו בזה **חייבים לזמן** אלא **דאינו רשאי ליחלק**. דהיינו ודאי כל זמן שהם יושבים יחד בשעת גמר הסעודה אינם רשאים לחלק ולבטל הזכרת השם. אבל לא אם ירצו לגמור סעודתם קודם חבירהם" עכ"ל. כלומר איכא ב' דרגות בחובת הזימון - בזימון ג' אם קבעו ביחד, צריכין לזמן בכל מצב. משא"כ בזימון עשרה, אינם מחויבים לזמן יחד בתורת י' אלא"כ גמרו לאכול ביחד.

ולפי זה, הט"ז מבין דבסוגיא דידן המסובין גמרו לאכול לפני שהריש גלותא גמר, וממילא לא היו מחויבים בזימון י'. וזה כבר מתרץ את קושית הראשונים. אולם מ"מ הגמ' הקשתה שמכיון שיש לכה"פ **מעלה ורווח** לזמן ב', עדיין עליהם לחכות כדי לזמן בהזכרת השם. ולקושיא זו תירצה הגמ' דהריש גלותא יקפיד – כלומר דאין לחפש מעלה או ריווח במקום הקפדת השני.³⁸²

כדי שהם יענו, והא אמר. ובביאור הצד שאפילו בזמן הזה, אין לו לזמן, יש להציע ב' דרכים (בדעת הביה"ל). א. שגם בדברי המזמן המסובים צריכים הם 'לצאת' ע"י שומע כעונה, והרי הם שומעים לדיבור גרוע. ב. א"ד יש להבין צד זה על דרך מה שכתבנו בפנים. כלומר הם לא צריכים לצאת דרך שומע כעונה בדיבור שלו. אבל מ"מ הזימון הוא סדר של אמירה ועניה, ונמצא שגם לדרך זה הם יוצאים יד"ח ע"י דיבורו. ואע"ג דלא בעינן לזה דין שומע כעונה, מ"מ מאחר שדיבורו אינו דיבור אליהם, הרי בזה גופא נגרע הקיום גם אצלם.

³⁸⁰ וזה דלא כדעת התוס' (?) דזימון דרבנן.

³⁸¹ עיי' בחבורה א' ובחבורה י"א שהבאנו התם את דברי הט"ז וביארנו דבריו בארוכה.

³⁸² ולמעין בדברי רש"י, נמצא סמך גדול לדברי הט"ז. ונקדים בשאלה בחשבון הפשט - איך ידע הט"ז שהמסובין סיימו לפני שהריש גלותא סיים. ובאמת רש"י מתייחס לזה (ד"ה מברכינן תלתא תלתא) שכתב וז"ל: "ריש גלותא **מאריך בסעודתו** ואנן כל ג' ג' שגמרו סעודתן מזמנין" עכ"ל - רש"י מדגיש שהריש גלותא גמר לאחר שהמסובין כבר גמרו. אולם יש כאן עוד דגש ברש"י - "ואנן כל ג' ג' **שגמרו סעודתן מזמנין**" - דהיינו סיימו לאכול בקבוצות של ג' ג' ולא בקבוצות של י' - ומדוע רש"י הוסיף את זה - ובמיוחד דלכאורה אין הכרח לזה במעשה שהיה בסוגיא. וצ"ל שרש"י למד על דרך הט"ז, ואם היה מדובר שגמרו ביחד בקבוצות של י', לא היתה להם אפשרות לזמן ג', ולכן הוצרך לרש"י להבין שסיימו ג' ג' ולא י' י' ודק.

[וכאמור לעיל - על סמך המהלך הנ"ל, הט"ז נקט דכיון דהחויב לזמן ב' לא חל אלא א"כ סיימו לאכול ביחד (דלא נאמר אלא ד'אין רשאיין ליחלק'), אם היו עשרה מסובין ושלשה גמרו לאכול קודם הז', אינם צריכים להמתין ויכולים לזמן בתורת שלשה, שהרי עוד לא חל עליהם חיוב לזמן בעשרה. וזה דלא כזימון ג', דנפסק שאחד מחויב להפסיק לשנים (דף מ"ה:) כיון שכבר חל עליו חובת זימון ג' אע"פ שלא סיימו לאכול ביחד.]

ד. מהלך אחר בדעת רש"י

ואולי יש לתרץ את קושיית הראשונים באופן אחר. הרי בלשון רש"י (מובא בהערה 5) משמע שגמרו לאכול ג' א"כ לא סיימו י' י'. ובפשטות קשה מנא ליה שגמרו לאכול לפני האחרים – ולדרכו של הט"ז נוחא היטב. אולם אפשר להציע שרש"י עצמו סובר דלעולם ה'אכילה ביחד' מחייבת את החבורה להמתין זה לזה, בין בשנים שהפסיקו לפני השלישי (בזימון ג' וכדינא דגמ') בין בג' שהפסיקו לפני האחרים (בזימון י'). וזה דלא כהט"ז שחילק ביניהם. אלא שנתחדש בסוגיא שכיון שעל האחרים עוד לא חל חובת זימון בפועל (שעוד לא סיימו כולם) ולא רמיא עליהם אלא הדין המחייב אותם להמתין זה לזה, דין זה ניתן לדחות כדי למנוע הקפדת הריש גלותא. ולפי זה נמצא שאם היתה חבורה של ג' בביתו של הריש גלותא, וסיימו השנים לפני השלישי, וע"י זימון ג' היה מקפיד הריש גלותא, גם בכה"ג היה מותר לבדוק ברהמ"ז יחיד יחיד ולא לזמן, דעדיין היה על השלישי רק הדין להמתין ולא חובת זימון בפועל. וזה דלא כדיוק החזו"א בדעת הרשב"א, ודלא כפשטות לשון השר"ע (כנ"ל) ודו"ק.

ענין ברוב עם הדרת מלך

במשנה בדף נ. נפסק ד' נחלקים לשתי חבורות, וה"ה כ' נחלקין לב' חבורות של י'. ודנו הפוסקים האם מותר אפילו לכתחילה לחלק, או האם עדיף לא לחלק משום ברוב עם הדרת מלך. המ"ב (סימן קצ"ג ס"ק י"א) מביא מהט"ז שסובר דבודאי איכא מעלה של ברוב עם הדרת מלך (כגון בזימון ו' מעבר לזימון ג'). אלא שמביא שיש ג"כ מעלה לחלק משום חילוק ברכות ע"ש.³⁸³

אולם עי' בשעה"צ (שם ס"ק ט') שמדייק שמדברי רש"י בסוגיא דריש גלותא מבואר שלא כהנחת הט"ז לגבי 'ברוב עם'.³⁸⁴ דלכאורה לפי הט"ז היה שייך לפרש דהריש גלותא היה מקפיד לעשות זימון גדול כדי לקיים דין 'ברוב עם'. אבל רש"י לא כתב כן, שהרי כתב רש"י (ד"ה שמע ריש גלותא) וז"ל: "אם מזמנין י' י', היה צריך המברך להגביה קולו, וישמע ריש גלותא וחרה לו שאנו עושין חבורה לעצמינו בפרהסיא" עכ"ל. הרי רש"י לא תלה את הקפדת הריש גלותא על קיום 'ברוב עם' - אלא רש"י תלה את זה בהקפדה על כבודו. משמע שלפי רש"י אין קיום של 'ברוב עם' ע"י תוספת מספר המשתתפים.

³⁸³ סברא זו כבר ראינו בסוגיית הגמ' בסוף דף מ"ה: - עי' חבורה י"ג. אלא דהתם איירי בזימון ג' והסברא נדחית, דעדיף לזמן (אע"פ דלא היה שם א' מופלג מחבריה). אולם הכא בנידון דידן איירי בזימון ו' ואפשר להרוויח את מעלת חילוק ברכות בלי להפסיד קיום הזימון. ויש כאן חידוש כלפי הסוגיא דהתם, דהיה אפשר לפרש דהריווח של חילוק ברכות הוא בזה שיוצא לעצמו ולא על ידי אחר. אמנם בט"ז כאן מוכרח שהריווח הוא עצם מה שיש **ריבוי ברכות**, שהרי אם מחלקים זימון ו' לב' חבורות, עדיין אין המסובין מוציין את עצמם. ודו"ק.

³⁸⁴ וז"ל השעה"צ: "וכן משמע בתוספות רבנו יהודה על ברכות בדף נ' במעשה דריש גלותא, וכן בתוספי הרא"ש שם, ואולם כל זה לפירושם שם, אבל לפירוש רש"י דמפרש דהקפדת ריש גלותא הוא משום דעושין חבורות לעצמן, שוב אין ראייה עכ"ל.

שיטת רב הונא בג' שבאו מג' חבורות

בדף נ. איתא: "מתני'. ג' שאכלו כאחת אינן רשאים ליחלק וכו' גמ'. מאי קמ"ל. תנינא חדא זמנא ג' שאכלו כאחת חייבין לזמן כו' א"נ כי הא דרב הונא, דאמר רב הונא שלשה שבאו משלש חבורות אינן רשאים ליחלק. אמר רב חסדא והוא שבאו משלש חבורות של שלשה בני אדם" ע"כ.

סוג חדש של הצטרפות

רש"י (ד"ה משלש חבורות) כתב שהדין של רב הונא נאמר: "אפילו לא אכלו אלו השלשה משנצטרפו יחד, שכבר גמרו סעודתן עם הראשונים" עכ"ל.³⁸⁵ אולם יש להקשות על זה: א. הרי כבר למדנו (עי' חבורות א', ב' וכו') דבעינן אכילה ביחד כדי להתחייב לזמן ביחד. וא"כ איך שייך לחייב החבורה החדשה בכה"ג בזימון – הרי לא אכלו ביחד כלל. ב. למדנו (בחבורה כ"א) שיש ראשונים שנקטו שהמשנה בדף מ"ב. דורשת קביעות לא רק בב"ר אלא ג"כ בברכה אחרונה, דאל"כ א"א להוציא אחד את השני בברהמ"ז.³⁸⁶ וא"כ איך ניתן לחבורה החדשה לעשות זימון כדן אם לא הסיבו יחד – הרי אינם יכולים להוציא אחד את השני בברהמ"ז.³⁸⁷

וצ"ל שנאמר כאן סוג חדש של הצטרפות – כלומר הצטרפות לענין זימון. דהיינו עד עכשיו ראינו שהמסובין התחברו לאכול ביחד. ואם אכלו בתנאים מסוימים (כגון אכלו כזית וכו') אז אותה הצטרפות מולידה חיוב לזמן. אולם הכא אין זה גדר הצטרפותם. דכאן כבר התחייבו בזימון בחבורות הראשונות, כדברי רב חסדא. וא"כ לא הצטרפו ביחד בחבורה החדשה אלא לענין קיום חיוב זימון. ולכן לא בעי אכילה ביחד, כי אין זה מהות הצטרפותם. וכמו שיש חבורה שמורכבת מ'שלשה אוכלים' יש חבורה שמורכבת מ'שלשה מחויבי זימון' שמתחברים על קיום חובתם.³⁸⁸ [ועי' בסוף החבורה מה הם תנאי ההצטרפות].

וזה יכול ג"כ לתרץ הקושיא השניה (לעיל). ד"ל דבעלמא בעינן הסיבה כי כך דרך בני אדם לאכול ביחד.³⁸⁹ וכאשר מתחברים לענין אכילה ורוצים אח"כ להוציא בברכה אחרונה, בעינן דיאכלו באופן שמאחד אותם באכילתם. אולם הכא לפי מה שחידשנו שהצטרפו לענין קיום זימון לחוד, לא בעינן הסיבה כלל, דלא על זה חלה ההתחברות ביניהם.³⁹⁰

³⁸⁵ ויתכן דזהו החידוש של רב חסדא. דלפום ריהטא מה בא רב חסדא לחדש, וכי הו"א שלא צריכים הג' שבאו להיות כבר מחויבים בזימון – הרי לא אוכלים כעת ביחד. אלא י"ל דלולי דברי רב חסדא, היה שייך להבין בדעת רב הונא דהג' שבאו עכשיו ביחד התחילו לאכול כגון בחבורות של ב' ב', וכאשר עכשיו התחברו ביחד באמת גם אכלו ביחד, וכך סיימו את סעודתן שהתחילו עם הראשונים (ולפי זה היה רב הונא מחדש דין מתי או כמה צריך לאכול עם חבורת הזימון) ולעולם לא חל חיובם בזימון אלא עכשיו. ולכן בא רב חסדא להדגיש שאין זו כוונת רב הונא, אלא כבר סיימו לאכול בחבורות הראשונות של ג' ג' ולכן כבר הוקבעו לזימון, אף שלא אכלו בחבורה החדשה. ולכן רש"י כבר הכניס את דברי רב חסדא בתחילת פירושו לדין של רב הונא (בד"ה ג' שבאו וכו') ודר"ק.

[אולם לענין הלכה, עי' בפוסקים על השו"ע סימן קצ"ג סוף סעיף ד' (ט"ז ומג"א והמ"ב) שהקשו דקיי"ל שצריך לברך ברכת המזון במקום שאכל. ועי"ש מה שתירצו].

³⁸⁶ ועי' חבורה ד' שמדברי המג"א מפורש ג"כ כך.

³⁸⁷ עי' בחבורה י"ז דאיכא דעות דמצות זימון מחייבת את המזמן להוציא את האחרים בברהמ"ז.

³⁸⁸ ועי' בלשון הראב"ד (השגות להל' ברכות פ"ה הל"א) וז"ל: "אע"פ שלא הסבו ביחד ולא אכלו ביחד, אפילו הכי כיון שנתועדו לזמן אינן רשאים ליחלק" עכ"ל.

³⁸⁹ ויש דוגמא לזה – בדף מ"ג. (ללישנא א' בדעת רב) כתוב שייך לא בעי הסיבה. ולכאורה הפשט הוא שאין זה הדרך הרגילה לקבוע ביחד על היין, ולכן אפשר להוציא אחד את השני אפילו בלי הסיבה – שכל דבר יש לו את דרך הקביעות שלו.

[וצריך להדגיש דנתוסף כאן חידוש בסוגיא שאע"פ שהוקבעו לזימון כאשר אכלו בחבורות הראשונות, אין זה מחייב אותם לזמן עם אותם בני חבורה. וזה חידוש, כי ה"א שצריך לזמן ולברך עם אותה חבורה שגרמה לחיוב. אלא מכאן נראה שאע"פ שזימון מברכים דוקא בצירוף, לא בעינן אלא לברך אותו 'בצירוף בעלמא' ולא דווקא בצירוף עם אותם שאכלו בצירוף אשר מעיקרא גרם החיוב.]

המשך הסוגיא – אוקימתא של רבא

בהמשך הגמ' (עמ' ב') איתא: "אמר רבא ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך ואזמון עלייהו בדוכתייהו, אבל אזמון עלייהו בדוכתייהו פרח זימון מינייהו. אמר רבא מנא אמינא לה. דתנן מטה שנגנבה חציה או שאבדה חציה או שחלקה אחין או שותפין טהורה. החזירה מקבלת טומאה מכאן ולהבא. מכאן ולהבא אין למפרע לא. אלמא כיון דפלגה פרח לה טומאה מינה. ה"נ כיון דאזמון עלייהו פרח זימון מינייהו" ע"כ. ונחלקו הראשונים איך להסביר את דברי רבא, וממילא איך להבין את ראייתו מהלכות כלים:

א. דרכם של הר"י והרמב"ן

הרא"ש (סימן כ"ט בא"ד) מביא את פירוש הר"ר יהודה וז"ל: "ופירש הוא דאלו החבורות היו בכל א' ארבעה, ופירש אחד מכל חבורה ונצטרפו לחבורה אחרת וזימנו השלשה הנשארים" ע"ל. וכיון שכבר זימנו השלשה הנשארים, אין היחיד שפירש יכול לזמן עוד, אע"פ שהוא רוצה להצטרף לחבורה החדשה. והרא"ש ממשיך לפרש את הדמיון למטה טמאה – אע"פ שחזר אח"כ להיות כלי, כיון דפרחה טומאה מינה לא תחזור עוד. ה"ה הכא כיון דפרח (כלומר פקע) מינה זימון (ע"י זימון הנשארים) לא יחזור חיובו עוד, אע"פ שהתחבר לחבורה חדשה.³⁹¹

הרא"ש לא מסביר בדעת הר"י מדוע זימון הנשארים מפקיע את דין הזימון מן הרביעי שפירש. אולם המעיין בדברי הרמב"ן יראה פירוש לדבר. הרמב"ן (ד"ה שלשה שבאו משלש) כתב וז"ל: "ואמר רבא לא אמרן אלא דאכתי לא אזמין עלייהו דהני בדוכתייהו, אבל אם זימנו בני חבורתו לעצמן משפירש זה מהן כשהוא יחיד, פרח זימון מינייהו דכל חד מהם, דהא נשאר יחיד מחבורה שלו, ואין תורת זימון על היחיד. הילכך אע"פ שנתערב אח"כ עם שניים כיוצא בו אין זימון חוזר וניעור עליהם" ע"ל. דהיינו אין היחיד יכול 'לישא' את חובת הזימון שלו כאשר חבורתו כבר קיימו את חובתם בזימון בלעדיו והוא נשאר מחויב לבד – דאין תורת זימון על היחיד. ולפי זה צ"ל שעדיין היה שייך לחשוב שחובת זימון ידידה לא פקעה לגמרי אלא ד'מיתלי תלי וקאי' ומחכה עד שימצא חבורה חדשה, וכאשר יתחבר אח"כ לאותה חבורה חדשה, יחזור החיוב עליו ויתחייב שוב בזימון. ועל זה בא רבא להכריע ע"י ראייתו מהלכות כלים שאינו כן – אלא (בדומה לטומאת המטה) כיון דפרח שעה א', פקע לגמרי. דהיינו למדנו בהלכות טומאה דלא אמרינן דטומאה מיתלי תלי וקאי עד שיעשה שוב לכלי.

[והנה יש להקשות - לפי הה"א של רבא (קודם שהביא ראייה ממטה טמאה) – לכאורה אין נפק"מ בין 'אין תורת זימון על היחיד' (וחיובו לא פרח לגמרי) לבין 'יש תורת זימון על היחיד' (ולא פרח כלל) שהרי סו"ס כאשר ימצא חבורה חדשה יכול לזמן עוד. אלא י"ל בבאור הדברים שאם היינו נוקטים שיש תורת זימון על היחיד, היה הרביעי מחויב לחפש חבורה חדשה – שהרי לעולם הוא נשאר מחויב בזימון, וא"כ צריך לחפש דרך לקיים חיובו. משא"כ אם נוקטים שאין תורת זימון על

³⁹⁰ והנה לפי זה יש לדון מה יהא הדין אם אותו שפירש התחבר אח"כ לחבורה של ג' שאכלו ביחד. מצד א' י"ל שסו"ס החבורה החדשה כבר מחויבת בזימון ויכול הרביעי לצרף עמם לקיים חיוב זימון. אולם מצד שני שמא ניתן לומר שהרביעי הרי צריך להצטרף אך ורק לענין קיום חיוב והם הרי הצטרפו מעיקרא לאכול (אלא שאותה הצטרפות הולידה חיוב בשעתו) - ומאן יאמר דאפשר לאחד ב' סוגי הצטרפות שונים. וכסמך לצד הזה, אולי ניתן לדייק שרב הונא ורב חסדא דיברו בפירוש רק במקרה שכל א' מבני החבורה החדשה נמצא באותו 'מצב' – דהיינו שכל א' לא בעי להצטרף אלא לקיים חיובו. ועוד בלשון הרמב"ן (הובא לקמן בפנים) מבואר שהרביעי מצא 'כיוצא בו'. וצ"ע.

³⁹¹ הרא"ש מאריך לפרש איך לשון 'אזמון עלייהו בדוכתייהו' מתאים לדברי הר"י כי סו"ס הנשארים זימנו כאשר אותו שפירש לא היה שם עמם – ע"ש.

היחיד (שדינו עכשיו רק 'כמיתלי תלי וקאי' אבל אין עליו שום חובת זימון) הרביעי אינו מחויב לחפש היכי תמצוי לקיים חובת זימון, שהרי כעת לא רמיא עליה שום חיוב וד"ק.]

והרמב"ן ממשיך לחשב נפק"מ היוצאת מדרכו וז"ל: "וש"מ שאם נתערבו שלשה הבאין ואח"כ ברכו הראשונים בעלי החבורות הללו, מזמנין לעצמן, דהא לא פרח זימון מינייהו אפילו שעה אחת" עכ"ל. דהיינו לפי הרמב"ן כל המעכב (במקרה שכבר זימנו עליהו בדוכתייהו) היה משום שכאשר קיימו הנשואים את חובתם, הרביעי נשאר בלא חבורה (ואין תורת זימון על היחיד) – משא"כ אם כבר מצא הרביעי את חבורתו החדשה קודם שזימנו הנשואים, אז אינו בתורת יחיד, שהרי הוא כבר חלק מהחבורה החדשה. ולכן אין סיבה להפקיע חובת הזימון מיניה.

ב. דרכו של הרא"ה

הרא"ה ג"כ למד את הסוגיא כדרכו של הר"י. מיהו מדויק מלשונו דאיכא שינוי קצת בין שיטתו לשיטת הרמב"ן, וז"ל (סוף ד"ה אבל אזמון): "כלומר שזמנו לעצמן, פרח זימון מינייהו מכיון שזימנו אותם שנשארו קודם שזימנו אותן שפירשו" עכ"ל. הנה מבואר בדבריו שהוא חולק על הנפק"מ של הרמב"ן – דהיינו אם פירש הרביעי, אפילו אם לא זימנו הנשואים אלא לאחר שהתחבר הרביעי לחבורתו החדשה, מ"מ לפי הרא"ה פרח זימון מיניה – אא"כ החבורה החדשה כבר זימנו (ולא רק התחברו) קודם שזימנו הנשואים.

וצריך לידע במה נחלקו הרמב"ן והרא"ה. ולכאורה יש לפרש את זה בב' אופנים: א. הרי למדנו דלכו"ע אם נשאר הרביעי בלא חבורה כאשר זימנו הנשואים, אמרינן דאין תורת זימון על היחיד ונפקע חיובו לגמרי. וכאן נחלקו מה צריך הרביעי לעשות כדי להיות 'בר חבורה אחריתא' (ושעל ידי זה לא יפקיע זימון הנשואים את חיובו וכו"ל). לפי הרמב"ן די בזה שהרביעי יתחבר לחבורה חדשה אפילו אם עוד לא זימן עמהם, ואז הוא כבר 'בר חבורה אחריתא', ולכן לא חל עליו הדין שאין תורת זימון ליחיד כאשר זימנו הנשואים – כי הרי אינו יחיד אלא הוא 'בר חבורה אחריתא'.

אולם לפי הרא"ה לא די בזה, וצריך הוא לזמן עם החבורה החדשה כדי להיות נחשב שייך לחבורה החדשה, ולנתק את עצמו מחבורת הנשואים. ויתכן לפרש את זה לפי מש"כ לעיל בתחילת דברינו. שהרי חידשנו שיש כאן סוג צירוף חדש, שלא הצטרפו אלא לקיים חובת הזימון. אמנם סו"ס אותו חיוב זימון נגרם ע"י החבורות הראשונות. ועכשיו יש לדון עד כמה ה'פורשים' עדיין 'כרוכין' לאותן חבורות הראשונות. לפי הרא"ה מכיון שסו"ס בני החבורה החדשה באין לקיים אותו החיוב, יותר קשה לנתק את עצמן מהחבורה שבה נגרם אותו חיוב, ולהיות נחשבים בני חבורה אחרת. ולא ניתן לעשות את זה אא"כ קידמו זימנו לפני שהנשואים זימנו וד"ק.

ב. אר"ד יש לפרש את מחלוקת הרמב"ן והרא"ה באופן אחר - לעולם גם הרא"ה מודה להרמב"ן שהרביעי מתחבר מיד לחבורה החדשה כאשר הוא פוגש בשנים האחרים, אלא שהרא"ה סובר שמכיון שהחבורה החדשה אינה אלא 'לקיום הזימון', הצירוף של כל אחד בחבורה הזו אינו אלא כל זמן שהוא 'מחויב בזימון' – דאז מהניא ההצטרפות לחבורה כדי לקיים את חיובו. נמצא דדינו בחבורה החדשה מיתלא תלי בזה שהוא מחויב בזימון מחמת שייכותו לחבורה הראשונה. ולכן אם זימנו בחבורתו הראשונה, נמצא שבטל חיובו של הרביעי. וכתולדה מזה בטל ממנו צרופו בחבורה החדשה, דמעכשיו אין שם 'מחויב' עליו.

ולפי זה המחלוקת בין הרא"ה והרמב"ן היא שלפי הרמב"ן די בזה שבשעה שהוא הצטרף לחבורה החדשה היה חייב בזימון (וכלשון הראשונים שבא 'ממקום חובה') כדי להתחבר לענין קיום הזימון עם החבורה החדשה, ושוב לא בעינן כלל לחבורה הראשונה. אבל הרא"ה סובר שדינו בחבורה החדשה הוא כסדר מיתלא תלי בזה שיש לו תורת 'מחויב בזימון' מכח החבורה הראשונה. לכן אם זימנו כבר הראשונים, שוב אינו חייב בזימון ובטלה הצטרפותו לחבורה החדשה – שהרי החבורה החדשה בנויה על זה שיש על כל אחד חובת זימון.

והנה יש נפק"מ גדולה בין ב' הדרכים (בדעת הרא"ה) בנוגע לפשט בהמשך הגמ' בדמיון למטה. דבפשטות הגמ' לומדת ממטה שאם פקעה הטומאה שעה א' משום שבאותו זמן לא היתה מטה – אע"פ ששוב נתחברה וחזרה להיות מטה וסד"א דתחזור הטומאה, לא חזרה הטומאה, דכיון דפקעה הטומאה שעה א' שוב אינו חוזרת.

ונחזי אנן - לפי הדרך הראשונה ברא"ה ניחא היטב, שגם במקרה שנתועדו הפורשים לפני שהחבורה הראשונה זימנה, מ"מ אין בזה תורת חיבור עד הזימון עצמו. וא"כ עדיין דנים אותו כמי שהיה בלי חבורה שעה אחת, דבשעת זימון הראשונים, עדיין לא חלה ההתחברות לחבורה החדשה. וסד"א דאע"פ דבשעה שזימנו הראשונים פרח תורת זימון, כאשר תחול ההתחברות אח"כ ע"י עשיית הזימון, יחזור עליו חיוב זימון - וקמ"ל ממטה דאינו כן. [וכלפי הראיה ממטה, דרך זו היא ממש כמו שביארנו לעיל בדעת הרמב"ן].

אולם לדרך השניה ברא"ה קשה - דהא כבר התחבר לחבורה השניה כאשר זימנו הראשונים. ומה שאינו יכול לזמן אינו משום שאינו נמצא בחבורה, שהרי שפיר קרינן ביה 'בן חבורה', ואינו נשאר יחיד. אלא הוא מטעם אחר - שאינו ראוי לחבורה השניה כיון דאינו יותר 'בר זימון', ומכאן ואילך אין החבורה החדשה יכולה לעזור לו כאמצעי לקיים חובתו בזימון, שהוא לא שייך עוד לחובת זימון, שהרי הפסיד את חובתו. וא"כ מה למדה הגמ' ממטה, הרי במטה סיבת הפקעת הטומאה הסתלקה ע"י שחזר להיות כלי. אבל הכא הצטרפותו לחבורה השניה אינה מועלת לו כלום, כיון שהוא בעצמו אינו ראוי להצטרף לחבורה - כיון שאינו יותר 'מחויב בזימון'. והחבורה צריכה להיות בנויה מג' שכל אחד 'מחויב בזימון'. ולכארה אין הנדון דומה לראיה.

ואולי יש לתרץ שעיקר הנדון הוא איך להגדיר אותו לאחר שזימנו החבורה הראשונה. ד"ל דהוא עדיין יכול להתחבר לאחרים, ומשום דעדיין דין זימון עליו, אלא שאינו יכול לקיימו בפועל [כי איבד ההיכר תימצי משום דשאר בני החבורה הראשונה זימנו] - וכמו שמצאנו כעין זה בדברי הריטב"א בסוגיא דאין זימון למפרע, שכתב ד"מחויב בזימון הוא, וצריך ואין לו תקנה" (עי' חבורה י"ב). וא"כ ה"ה אפשר להבין שעדיין ראוי להצטרף לחבורה חדשה, דהיינו 'חבורת בני חובת זימון'. ובזה הוא שדנה הגמ' להוכיח ממטה - שאם במטה היינו אומרים כעין סברא זו, כלומר שגם אחרי שפירק המטה ואינו כלי, מ"מ ביסודו הטומאה עליו, אלא שאין לו ניהוג טומאה [משום שיש עיכוב בפועל של הטומאה] אז גם במטה ברגע שחזר להיות כלי וירד העיכוב, תחזור הטומאה - ומאחר שבמטה הדין לא כן, שמעינן מיניה שפקע דין טומאה לגמרי, וה"ה לענין זימון.³⁹²

³⁹² וכאן צריך להדגיש דלכאורה לפי הרא"ה לא היה צד ללמוד כדרכו של הרמב"ן במסקנת הסוגיא. כלומר אם באנו לדון את הדין אך ורק משום שכאשר זימנו הראשונים והוא עוד לא התחבר לחבורה החדשה הוא נשאר יחיד, ואמרינן דאין תורת זימון על היחיד - מטעם זה לפי הרא"ה אין צד לומר שתיפקע חובתו לגמרי ולא יחזור אח"כ כאשר יתחבר לחבורה החדשה. דהיינו בודאי אם כל הבעיה היתה משום לתא דאין תורת זימון על היחיד (כפי שהבין הרמב"ן) החיוב אינו אלא 'פורח' בינתיים, ואח"כ יחזור כאשר יתחבר לחבורה החדשה.

דאי לא אמרינן כן בדעת הרא"ה, יקשה מדוע ראה הרא"ה בהבאת הראיה מהמשנה בכלים את החידוש הגדול שלו בהל' זימון (דהיינו כנ"ל דכל א' כסדר מתלי תליא וכו') ולא למד כדרכו של הרמב"ן שהחיוב פקע משום שאין תורת זימון על היחיד. אלא נראה דאם כל הבעיה היתה כדרכו של הרמב"ן, בודאי החיוב היה אמור לחזור כאשר יתחבר אח"כ לחבורה החדשה. וא"כ לפי הרא"ה (עכ"פ בדרך השניה) אין לפרש את הראיה מכלים אלא ע"י ההסבר החדש - שהוא תמיד כרוך לחבורתו וכסדר הוא מיתלא תלי וכו'.

מיהו למתבונן עדיין צ"ע - הרי בשלמא לפי הרמב"ן (ולדרך הראשונה בדעת הרא"ה) ברור לן שאין תורת זימון על היחיד וממילא כאשר זימנו הראשונים ועוד לא התחבר לחבורה החדשה, אין דין הזימון נוהג - אלא שיש ספק האם הדין הזה שאינו נוהג (בגלל דחסר היכי תימצי לאותו דין) - האם הוא פורח בינתיים או האם כתוצאה מזה פקע לגמרי. והנפק"מ כנ"ל במקום שאח"כ תחזור ההיכי תימצי - דהיינו החבורה החדשה. וזה יכולה להיות שאלה כללית בכה"ת וניתן להכריע מהל' כלים (לגבי טומאה) דבכזה 'מצב' הדין לא יכול להיות נהוג בינתיים אלא באמת יפקע לגמרי.

אולם לפי הרא"ה צ"ע - שהרי כתבנו לעיל בגוף הדברים שהספק הוא בענין אחר, והוא דאולי הבעיה היא אך ורק שאין תורת זימון על היחיד וא"כ פשוט הוא שכאשר יתחבר אח"כ יחזור דין הזימון. או"ד עיקר חיובו בזימון תלוי בחיוב שלהם ובלעדיהם מיד נפקע עיקר חיובו, ולא יועיל מה שיש לו חבורה חדשה, דהרי אינו מחויב עוד. וא"כ קשה דזו היא שאלה במה הוא מהות חיוב זימון, והצד השני הוא חידוש מיוחד בדיני זימון. ואיך אפשר להכריע את זה ע"י משנה בהלכות כלים וצ"ע.

ג. דרכו של רעק"א

הביה"ל (סימן קצ"ג ד"ה כיון שחבריהם) מביא שיטת רעק"א שגם הוא מחלק בין אם זימנו הנשואים קודם או לאחר שנתחברו השלשה יחד, כדרכו של הרמב"ן. ובסוף דבריו, הביה"ל כתב שרעק"א התכוון למש"כ הרמב"ן 'בהדיא' בליקוטים. אולם דבר זה צע"ג, כי אע"פ שיוצא מדברי רעק"א פסק הלכה כעין הפסק היוצא מדברי הרמב"ן, חלוק הוא לגמרי בטעמו. שהרי רעק"א כתב וז"ל: "אם זמנו הם קודם שנתחברו אלו השלשה יחד, אז אין לאחד מקום לצאת בפני עצמו ידי זימון, ועל כן **חל הזימון שזימנו השלשה הנשואים בביתם גם עליו** ופרח זימון ממנו. אבל אם נתחברו אלו השלשה למקום א' מתחילה ואח"כ זימנו האחרים הנשואים בביתם יכולין אלו השלשה לזמן ולא פרח זימון מינייהו וכו' **ולא קאי זימון עליהם**" עכ"ל. הרי לפי רעק"א אם זימנו הנשואים לפני שהתחברו אלו השלשה, אין הבעיה שהרביעי נשאר יחיד ואין תורת זימון על היחיד (כדברי הרמב"ן), אלא הזימון **חל** על הרביעי וממילא שוב אינו יכול לזמן עם החבורה החדשה. ואם כבר התחברו אלו השלשה קודם שזימנו הנשואים, אין הדגש לפי רעק"א משום דעכשיו הם בני חבורה אחרת, ולכן לא הופקע זימון מינייהו (כדרכו של הרמב"ן) - אלא דבכה"ג לא חל עליהם זימון הראשונים. וכל זה גדר חדש שלא ראינו ברמב"ן. וצ"ע.

עוד בשיטת רב הונא בג' שבאו מג' חבורות – דרכו של רש"י

למדנו בחבורה מ"ג את דרכם של הרמב"ן והרא"ה בהבנת דברי רב הונא ורבא בדף נ. ("אמר רב הונא שלשה שבאו משלש חבורות אינן רשאים ליחלק. אמר רב חסדא והוא שבאו משלש חבורות של שלשה בני אדם. אמר רבא ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך ואזמון עלייהו בדוכתייהו. אבל אזמון עלייהו בדוכתייהו פרח זימון מינייהו"). לפי הרמב"ן והרא"ה, רבא מיירי במקרה שהרביעי הלך למקום אחר לפני שזימנו הראשונים והנפק"מ היא מתי זימנו הראשונים בלעדיו ע"ש.

שיטת רש"י

לעומת הראשונים הנ"ל, רש"י מפרש באופן אחר, וכתב שלפי רבא הנפק"מ היא האם הרביעי נמצא שם בשעת זימון הראשונים או לא, שהרי כתב רש"י (ד"ה ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך) וז"ל: "חבורות שפרשו אלו מהן ואזמון עלייהו דהני, כגון אם היו ארבעה בכל חבורה, ונשאר בכל אחת כדי זימון, והפורשים הללו היו צריכים לצאת לשוק קודם שגמרו החבורות את סעודתם" עכ"ל. וממשיך רש"י (ד"ה אבל אזמון עלייהו) וז"ל: "[דהני] כגון שנצטרפו אלו עמהם לזימון כדאמ' לעיל קורין לו ומזמנים 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" עכ"ל.³⁹³

קושיות הראשונים על רש"י

הראשונים למדו בדעת רש"י דאם זימנו עלייהו בדוכתייהו, הרי הרביעי (שענה להם) קיים את חיובו בזימון. והם הקשו על רש"י ג' קושיות (ע' רא"ש סימן כ"ט בשם הר"י): א. הרי דין זה פשיטא, דמה הה"א שיזמנו עוד, כיון דכל אחד ואחד יצא יד"ח עם חבורתו הראשונה, וא"כ מה החידוש של רבא, פשיטא 'דאינו מזמן וחוזר ומזמן' (לשון הרמב"ן). ב. למה כתוב 'פרח זימון מינייהו' – הרי צריך לומר 'קיימו חובת זימון'. ג. אין הנידון דומה לראיה שהביאה הגמ' ממטה – דשם פרח הטומאה ולא תחזור אפילו החזיר את המטה, אבל הכא לא שייך חזרה כלל, כיון שכבר יצאו ידי חובת זימון.

פירוש שיטת רש"י על פי תלמידי רבינו יונה

לעומת שאר הראשונים, תרב"י (דף ל"ז. בדפי הר"ף ד"ה ומפני כך) הבינו שלפי רש"י במקום דאזמון עלייהו בדוכתייהו, הרביעי באמת לא קיים את חובתו. ותרב"י הוצרכו להסביר מדוע באמת אינו יוצא. וכתבו דאירי בלא נתכוין לצאת ידי חובת זימון, וז"ל: "ומפני כך נראה למורי הרב נר"ו לפרש דמאי דאמרין אבל קדימו הנך ואזמין עלייהו פרח זימון מהני, ר"ל שזימנו עמהם ממש, ומאי דקשיא לן א"כ למה הוצרך רבא לאומרו, שזה פשוט הוא שמאחר שזימן פעם אחת אינו חוזר ומזמן פעם אחרת, ופירש דמיירי כההיא דאמרין לעיל שלשה שאכלו ויצא אחד מהן קורין לו ומזמין עליו, ואמר אביי והוא דקרו ליה ועני - ונראה שזה אף על פי ששמע ברכת הזימון, לא יצא מזימון שלא נתכוין לצאת" עכ"ל.

אח"כ תרב"י עצמם הקשו על זה מהסוגיא דאחד מפסיק לשנים (דף מ"ה): שהרי התם "נפטרו שלשתם מזימון" – ואע"פ שאין השלישי אלא בגדר 'קרו ליה ועני', ומ"ש הכא. ותרב"י מתרצים שיש חילוק, דהתם עומד עמהם משא"כ הכא ע"ש.³⁹⁴ ולכאורה

³⁹³ ולכאורה רש"י פליג על העמדת הסוגיא של הראשונים. ואולי רש"י סובר שאם אין הרביעי נמצא יחד ממש עם החבורה הראשונה, אין הזימון של אותם ראשונים משפיע על דין הזימון שלו כלל. דהיינו יתכן שהוא חולק על הרמב"ן וסובר שיש תורת זימון על היחיד – שאע"פ שאין לו חבורה, מ"מ משום זה לא נפקעת חובתו לזמן – אלא הוא נשאר מחויב בלי יכולת לזמן. והוא גם חולק על הרא"ה וסובר שאין חיובו כסדר מיתלא תלי בחבורה הראשונה. וגם חולק על רעק"א וסובר דלא חל על הרביעי שום דבר אם למעשה אינו נמצא שם וד"ק.

³⁹⁴ ואולי יש להעיר איך ידעו תרב"י שלפי רש"י באחד מפסיק לשנים כולם יוצאים יד"ח בזימון. בשלמא לפי שיטת הראב"ד שם (ע' חבורה י"א) דהשלישי מחויב לא רק לשמוע את הזימון אלא ג"כ להפסיק אכילתו ולברך ברהמ"ז, פשיטא דגם הוא יוצא יד"ח בזימון דמ"ש הוא מהאחרים. אלא רש"י שמפרש התם (דף מ"ה: ד"ה אחד מפסיק) שיכול השלישי (לאחר ששמע את הזימון וברכת הזון) להמשיך לאכול, מהיכי

יש לתמוה על קושית תרב"י (מדין א' מפסיק לשנים) – דילמא התם איירי דוקא בנתכין לצאת, משא"כ הכא. ואולי צ"ל שהיה משמע לתרב"י דהתם בכל גוונא יוצא, ואפי' בלא נתכין לצאת. ועל זה הקשה מ"ש מהכא, ותימצו שיש חילוק בין עומד עמהם לאינו עומד עמהם. (ועדיין צ"ע מה טעם לחילוק זה).³⁹⁵

תרב"י ממשיכים להסביר (בדעת רש"י אליבא דרבא) שאע"פ דבכה"ג הרביעי לא יצא יד"ח (משום שלא נתכין לצאת)³⁹⁶, מ"מ אינו יכול לזמן עוד. וביאורו וז"ל: "אע"פ שהאחרים נפטרים עמו בזימון, הוא עצמו לא יצא ידי מצות זימון" עכ"ל. יש שרוצים לפרש דבריהם באופן זה – מצד א' השלישי השתתף בפועל ע"י ענייתו בקיום הזימון של החבורה. אבל מצד שני הוא לא יצא יד"ח משום שבחר לא לצאת – ובזה שבחר לא לצאת יד"ח חובתו **קלקל לעצמו והפקיע חובתו**, ותו לא הדר ליה – כלומר נתחדש בזה עוד שלב שע"י שבחר לא לקיים זימון, דחה את עצמו מחובת זימון.

מיהו קשה מאוד לפרש כך את דברי תרב"י, שהרי א"כ מה הדמיון לטומאת המטה. הרי לפי הראשונים שראינו (בחבורה מ"ג) הגמ' למדה במטה דמעיקרא יש דין הנוהג בה (טומאה), אבל דין זה לא יכול להיות נוהג אלא כל זמן שיש כלי. ואח"כ כיון שנשבר הכלי ממילא הדין (טומאה) פקע. ובשלב האחרון, הכלי נתקן וזה בעצם סיבה שיחזור הדין (טומאה), כיון דעכשיו חזרו התנאים לניהוגו – כלומר הוסרה הסיבה להפקעת הדין. אלא שהמשנה בכלים מלמדת שבשעת שבירת הכלי, פקעה הטומאה ולא תחזור עוד, אע"פ שחזר הכלי. וה"ה בהל' זימון - זימון הראשונים הוי כפירוק הכלי וגורם לדין זימון לצאת מן היחיד. והסוגיא מכריעה מהמשנה בכלים שלא יחזור הדין זימון, אפילו כאשר אותו יחיד יתחבר אח"כ לחבורה החדשה.

אולם לפי הפירוש הנ"ל (קלקל לעצמו) בתרב"י (בדעת רש"י) אין הנידון דומה לראיה. שהרי הבעיה של הרביעי בשעה שזימנו האחרים היא משום שקלקל לעצמו חובתו בזימון, ומה יועיל שיתחבר שוב, הא מקולקל ועומד הוא. וא"כ אין שום סיבה שתתחדש הזדמנות חדשה כאשר ימצא חבורה חדשה – משא"כ בטומאה שכל הסיבה להפקעת הדין לא הויא אלא משום פירוק הכלי - ואח"כ אותה סיבה הוסרה ע"י תיקון הכלי. אבל בזימון (לפי פירוש זה) מעיקרא לא היה פירוק החבורה הסיבה שדין הזימון אינו נוהג. אלא שקלקל לעצמו ובטל הזדמנותו. ואיך סק"ד דתועיל החבורה החדשה.

ישוב דברי תרב"י

ואולי יש להציע מהלך חדש בדעת תרב"י (בפירושם לשיטת רש"י) - לעולם חובת זימון מורכבת משני חלקים. החלק הראשון הוא שמחויבים לברך ברכת הזימון בצירוף. ואח"כ יש חלק שני – להיות מצורפים ביחד בברהמ"ז. וזה שמצטרפים יחד בזימון (החלק הראשון), מועיל שברהמ"ז מצורפת (חלק השני). והנה הכא בנידון דידן, מצד א' הרביעי לא קיים את חובתו לברך עמהם בפועל (חלק השני). וא"כ לכאורה לא עשה ולא כלום. אולם מצד שני, הרי ס"ס הוא הצטרף ב'חלק הראשון', וכלשון רש"י (ד"ה אבל אזמון עלייהו) – "כגון שנצטרפו אלו עמהם לזימון". וזה הועיל להם שברהמ"ז שלהם תהיו מצורפות.³⁹⁷ וא"כ אין כוונת

ייתי לתרב"י שלשיטתו השלישי יוצא ידי חובתו בזימון. ואולי יש לתרץ שהרי רש"י (שם) מפרש שהשלישי מחויב להפסיק משום **דרך ארץ**. ואם נאמר שהשלישי לא יצא יד"ח, קשה לומר דחכמים ויתרו על קיום מצות זימון כדי להרוויח מעלה בעלמא של דרך ארץ, שהאחרים לא יצטרפו לחכות לו.

³⁹⁵ אמנם אולי יש ללמוד את כל דברי תרב"י הכא באופן אחר. שיש להקשות, מה בכך שנתכין לא לצאת, הלא בשאר מצוות אם עושה מעשה מצוה וטוען שלא נתכין לצאת (כגון נטילת לולב) ולא יצא - האם אמרינן דמשום זה פקע ממנו חיובו. ולכן אולי יש לחדש שלשון תרב"י לאו דוקא, וכוונתם - בדעת רש"י - שמכיון שלא בירך ברהמ"ז עם החבורה הראשונה, לא קיים חובתו. וזה עצמו צריך ביאור – מדוע כדי לקיים זימון צריך לברך ברהמ"ז. ויש לפרשו במה שלמדנו בדעת הרשב"א בסוגיא דעלה של ירק (חבורה כ"ז) דתכסיס זימון הוא שבא בהדי ברכה אחרונה ע"ש. ולפי דרך זה, תרב"י מקשים אח"כ שהרי גם בדין א' מפסיק לשנים, אותו א' אינו מברך ברהמ"ז יחד עם השנים, ובכל זאת יוצא ידי חובת זימון, ומ"ש. ועל זה תירצו תרב"י שיש לחלק בין עומד עמהם לאינו עומד עמהם. והכוונה בזה שבדין א' מפסיק לשנים, כיון שהוא עמד עם החבורה כאשר זימנו ובירכו, ע"י זה נחשב ברהמ"ז ידידיה מצורפת לברהמ"ז ידידיה אע"פ שמברך אח"כ, ולכן מקיים הוא חובתו בזימון. משא"כ אם לא היה עומד עמהם בשעת זימון, אז נחשב שברהמ"ז ידידיה מנותקת מברהמ"ז של החבורה, ומש"ה לא יצא וד"ק.

³⁹⁶ ועי' בהערה הקודמת שיש עוד אופן ללמוד כוונת תרב"י.

³⁹⁷ וכל זה משמע כפי הצד בחקירה בסוף חבורה י"ז שעיקר החיוב הוא לברך ברהמ"ז בצירוף, וזימון מאפשר את זה ע"ש.

תרב"י שקלקל לעצמו. אלא אדרבה - אין לחייב אותו עוד בגלל שסו"ס השתתף עמהם בקיום הזימון עד כדי שהאחרים יצאו בזה ידי חובתם. ואע"פ שהוא עצמו לא יצא, הכניס את עצמו לגוף מצוה (רק לא השלימה) עד כדי שא"א לחייבו יותר.³⁹⁸

וא"כ י"ל עוד שאם אח"כ הצטרף לחבורה אחרת ונמצא שוב במצב של צירוף, אז סד"א דתחזור חובתו לזמן – שכל סיבת הפקעתו היתה שאין לחייבו עוד בצירוף. אבל כאן מעצמו כבר חזר לצירוף, וסד"א דשוב תחזור לו חובתו בזימון – 'לברך בצירוף' מתוך הצירוף החדש. קמ"ל דכיון שפקעה חובתו לזמן, שוב לא תחזור, ופקעה עולמית. וכמובן, זו היא הראיה מהמשנה בכלים – שאע"ג שסיבת ההפקעה אינה קיימת יותר, מ"מ כיון דפקע פקע לעולם.

³⁹⁸ ישוב זה יותר מובן עם נלמד כדרך השניה לעיל (עי' הערה 3) – שלפי אותו דרך הנושא של תרב"י מתחילת דבריהם (בדעת רש"י) היה הצורך לברך ברהמ"ז בצירוף. וכאן בסוף דבריהם חידשו שזה שאדם זה הועיל לחבורה לברך ברהמ"ז בצירוף יכול לפטור אותו מחובת זימון, אע"פ שלא קיים את חובתו האישית.

עוד בשיטת רב הונא בג' שבאו מג' חבורות – פירוש הרא"ש

למדנו בחבורה מ"ד שהראשונים הקשו כמה קושיות על רש"י ונמנעו מפירושו. ולכן העמיד הר"י את דינא דרב הונא ורבא באופן אחר – דהיינו שזימנה החבורה הראשונה **לאחר שכבר פירש הרביעי**. ובחבורה מ"ג למדנו שנחלקו הרמב"ן והרא"ה בביאור דברי הר"י ע"ש.

הרא"ש (סימן כ"ט) הקשה על הר"י שלשנו של רבא 'זימנו עליהו בדוכתייהו' לא מתאים כלל לפירושו. והרא"ש עצמו כתב שאפשר להבין את הסוגיא כדרכו של רש"י (דהיינו דמדובר שהחבורה הראשונה זימנה כאשר זה שיצא אח"כ עדיין היה שם, וע"י זה הוא קיים את חובתו בזימון³⁹⁹) ואעפ"כ לא קשה קושיות הראשונים על רש"י. וז"ל: "ומה שהקשה הר"י דמלתא דפשיטא הוא שלא זימנו עוד, שהרי כל אחד יצא ידי זימון עם חבורתו, לא קשיא מידי. דרבנותא קמ"ל שאע"פ שאכלו אלו השלשה ביחד אח"כ, וגמרו סעודתן שהתחילו עם חבורתם בלא נט"י ובלא המוציא, כדמשמע לישנא דמשנה 'שלשה שאכלו כאחת' דמינה דייקי הך דרב הונא, אפילו הכי אינם יכולין לזמן, דפרח זימון מייניהו אפי' על מה דאכלו אחר מכן, כיון דזימנו כבר על תחילת סעודה. וכל אחד חוזר למקום שפסק. ועתה מדמה ליה שפיר למטה ישנה דאע"פ שחזרו לחבורה אחרת ואכלו יחד אינם מצטרפים לזימון" עכ"ל.

ביאור דברי הרא"ש

א. קודם כל, בדברי הרא"ש נראה שיש הדגשה שב' האכילות שאכלו 'אלו השלשה' הוי כסעודה א' אריכתא – שהרי הרא"ש כתב שגמרו לאכול לאחר הזימון 'בלא נט"י ובלא המוציא'. וזה דגש חשוב, כי בסוגיא מוכח דרבא דן על השאלה האם הדין זימון הראשון יחזור או לא – דומיא דטומאה ישנה. ולכן לו יצויר והמשך האכילה היתה נחשבת לסעודות נפרדת, לא היה שייך הו"א דהחייב זימון שפקע בסוף הסעודה הראשונה יחזור בסעודה השניה, דע"כ היה נחשב דין זימון חדש.

ב. לפי מסקנת הסוגיא בדעת הרא"ש, א"א לזמן עוד על המשך האכילה כיון דזימנו כבר על תחילת סעודה. ובפירוש דבריו, לכאורה א"א לומר שע"י הזימון של הראשונים נתקיים דין הזימון על כל הסעודה, דהיינו גם על האכילה שיאכל השלישי אח"כ.⁴⁰⁰ דאם כן הרא"ש לא הצליח לתרץ את מה שהקשו הראשונים על רש"י - שהגמ' צריכה לומר 'קיים' ולא 'פרח'.

ג. אלא מוכח לומר בדעת הרא"ש שע"י הזימון, קיים חובת זימון על החלק הראשון של הסעודה - מיהו על החלק השני של הסעודה החייב זימון לא נתקיים, אלא פרח. וזה באמת לשון הרא"ש הנ"ל – 'דפרח זימון מייניהו אפי' על מה דאכלו אחר מכן'. והביאור הוא שהדין זימון קאי על כל הסעודה. וכאשר זימנו באמצע סעודתו, פטר את שאר אכילתו מדין זימון. כלומר הזימון של חבורתו הוי סיבה להפקיע את דין הזימון משאר הסעודה.

ד. ומבואר בסוגיא שהיה הו"א שאם הוא ממשיך לאכול את סעודתו אחר הזימון יחד עם חבורה חדשה, שיכול בכה"ג לזמן עוד, ובעינן ראייה מהמשנה בכלים שבאמת אינו יכול לזמן עוד. וצריך תלמוד מה ביאור הדברים בהו"א זו.

³⁹⁹ וזה דלא כהבנת תרבי בדעת רש"י שהרביעי לא קיים את חובתו עי' מש"כ בחבורה מ"ד.

אע"פ שהרא"ש מעמיד את הסוגיא כדרכו של רש"י (ע"פ ההבנה שהרביעי קיים את חובתו) מ"מ יש חילוק גדול בינו לבין שיטת רש"י עצמו. בדברי רב הונא ורב חסדא (דעליהם קאי רבא) רש"י (ד"ה ג' שבאו) כתב שהחבורה החדשה לא אכלה כלל בידה, ואין רמז בהמשך הסוגיא שרש"י חזר מזה – משא"כ לדרכו של הרא"ש (דנראה בפנים בהמשך) – איירי דהחבורה החדשה המשיכו לאכול לאחר הזימון של החבורה הראשונה.

⁴⁰⁰ ואין לתמוה על הו"א זו, שהרי עי' מש"כ בחבורה י"ד על רש"י (ד"ה חוזר לראש) דלפי המ"ד חוזר לראש (בדף מ"ו:) ברכת זימון יכולה לפטור גם את מה שאכל היחיד לאחר הזימון ע"ש.

וכדי להבין, יש להקדים שהרי רבא לא התייחס למקרה יותר פשוט (לכאורה) דהיו ה' מסובין והפסיקו השלשה לשנים שרצו לזמן. ואח"כ המשיכו השלשה לאכול את סעודתם. וכנראה דבכה"ג היה פשוט שאינם יכולים לזמן עוד פעם, ואין צורך להביא ראיה על זה מהמשנה בכלים. דהתם הסיבה לפטור היא משום דחבורה זו כבר זימנה על אכילתה בסעודה זו. ומכאן זה חל פטור מזימון על שאר האכילה שבסעודה זו. ומה שהמשיכו לאכול באותה חבורה לא יכול לחייב אותם, כי על זה חל הפטור מעיקרא.

משא"כ בדין של רבא - כאשר א' מבני החבורה הצטרף עם חבורה אחרת על המשך אכילתו בסעודה, היה צד שיתחייב עוד פעם בזימון. והחילוק הוא שאע"פ שכבר חל פטור על שאר הסעודה בשעת הזימון של חבורתו הראשונה, מ"מ עכשיו נתחדשה סיבה חדשה להתחייב עוד פעם בדין הזימון על הסעודה. שהרי אותו פטור לא חל על הסעודה אלא מכאן **אכילתה של החבורה הראשונה**, וא"כ אותה חבורה אינה יכולה לזמן שכבר נפטרה מחובת זימון לגבי המשך הסעודה. אבל עכשיו הוא ממשיך לאכול סעודה זו יחד עם חבורה אחרת. ומכאן אכילת חבורה זו עוד לא חל פטור, כי הם מעולם לא זימנו יחד. נמצא דכעת נולדה סיבה חדשה להתחייב, והוסרה הסיבה להפקעת דין הזימון. וזה הוי ממש כעין המשנה בכלים, דע"י תיקון הכלי הוסרה הסיבה להפקעת הטומאה, ואדרבה נתחדשה סיבה להחזרת הטומאה. ולכן צריך רבא להביא ראיה מהתם שכשם שהטומאה לא תחזור אפילו לאחר תיקון הכלי, ה"ה הכא שדין הזימון על הסעודה לא יחזור אע"פ שהצטרף לחבורה חדשה.

החילוק של האבן העוזר

השו"ע (סימן קצ"ג סעיף ה') פסק כהרא"ש שאם כבר זימנו החבורות הראשונות עם אלו שפירשו אח"כ, אין ה'פורשים' יכולין לזמן, ואפילו אם אכלו אח"כ ביחד. ובסעיף ו' (שם) רעק"א מדייק מדברי השו"ע (ע"פ דברי תרבי"י בפירוש דעת הר"י) שאם זימנו החבורות הראשונות בלעדי ה'פורשים' ובשעת זימון ה'פורשים' עוד לא התחברו לחבורה החדשה (דלפי הר"י בכה"ג פרח זימון מינייהו, כמו שלמדנו בחבורה מ"ג) ואח"כ התחברו לחבורה חדשה והם **המשיכו את סעודתם ואכלו יחד**, חייבים בזימון. ורעק"א לא מקשה סתירה בין ב' הדינים, אף דבב' הדינים היה זימון באמצע הסעודה, ופרח זימון מינייהו, ואח"כ המשיכו לאכול את הסעודה בחבורה חדשה.

ומתוך דברי האבן העוזר (סימן ר' על סעיף ב') למדנו הסבר לחלק בין הדינים, ע"פ הגדר שכתבנו לעיל. ונבאר: הרי לפי הרא"ש ע"י הזימון של הראשונים, נתקיים חובת זימון על החלק הראשון של הסעודה, וחל פטור מדין זימון כלפי שאר הסעודה, ודין הזימון לא יחזור לעולם על סעודה זו. משא"כ בדין של סעיף ו' (בדעת הר"י) - כאשר זימנו הראשונים בלעדי הרביעי, הרי הוא (הרביעי) לא קיים כלום, ולא חל עליו שום פטור מדין זימון כלפי סעודה זו. אלא משום שאין תורת זימון על היחיד (כך למד הרמב"ן את שיטת הר"י) פרח זימון מיניה, דאיבד חבורתו הראשונה, ולא מצא מיד חבורה חדשה במקומה. ולכן לא יכול לזמן עוד על אכילתו הראשונה שבסעודה זו. (ואם הוא מצטרף אח"כ לחבורה חדשה בלי אכילה לא יתחייב עוד). מיהו כאשר הצטרף לחבורה חדשה **ואכל עמהם**, הרי הם מהווים סיבה חדשה להתחייב בזימון על סעודה זו - עכ"פ על האכילה האחרונה שבסעודה. וכיון דמעולם לא חל שום פטור מזימון כלפי הסעודה, הם יתחייבו בזימון.

דיוקו של הגר"א

הנה התוס' דף נ. (ד"ה אבל אי אקדימו ואזמינו עלייהו בדוכתייהו) כתבו וז"ל: "פ' שאכל כל אחד מהשלשה והפסיק לשתיים שהיו מסובין עמו עד הזן, כדאיתא לעיל, פרח חובת זמן מעליהם כלומר פטורים מן הזמן, ורשאין עתה ליחלק" עכ"ל. לכאורה התוס' מעתיקים את העמדת הסוגיא של רש"י בדברי רבא (דהיינו דמיירי דא' מפסיק לשנים ואח"כ הצטרף לחבורה חדשה וכו'). אולם בסוף דבריהם כתבו וז"ל: "**ורש"י לא פירש כן**" עכ"ל. וצ"ע במה הם חולקים על רש"י. והגר"א (על שו"ע שם סעיף ה') עמד על זה, ודייק שהתוס' כתבו דבכה"ג לפי רבא 'רשאין עתה ליחלק' - כלומר עדיין שייך לעשות זימון של רשות. אבל רש"י כתב (ע"ב ד"ה אבל) ד'לא מזמני', משמע דאפילו זימון של רשות לא ניתן לעשות. והנה לא נראה שהראשונים כאן באו להכריע את מסקנת המחלוקת בין רב ורבי יוחנן בריש פירקין האם ניתן לעשות זימון של רשות במקום שאין חובת זימון - ועוד הרי הגר"א לא מביא מחלוקת זו בין רש"י להתוס' אלא בנידון המיוחד של רבא, ולא במקום אחר. ולמתבונן חילוק זה מוכח. דהתם בסוגיא של רב ורבי יוחנן ליכא מעיקרא התנאים של זימון של חובה, דלא היו שם אלא ב' מסובין. והתם הם נחלקו האם מ"מ ניתן לזמן בתורת רשות או לא. משא"כ הכא דמעיקרא היה זימון של חובה, ובאמת החבורה הראשונה קיימה את דין הזימון של חובה, ואח"כ הצטרף הרביעי לחבורה חדשה, הרי זה 'צירור' אחר לגמרי מהגמ' בריש פרקין ודו"ק.

ולכן יש לפרש שגם לפי רש"י (עי' חבורה מ"ד) וגם לפי התוס', פקע חובת זימון (על סעודה זו) ע"י השתתפותו בזימון הראשונים⁴⁰¹ – מיהו נחלקו עד כמה נפקע הדין – לפי רש"י פקע לגמרי, משא"כ לפי התוס' לא פקע לגמרי אלא פקע רק לענין חיוב ו'ירד' לדרגא של זימון של רשות.⁴⁰²

⁴⁰¹ בחבורה מ"ד הוכחנו שגם לפי הסבר של תרב"י בדעת רש"י (לעומת הרא"ש) לא חל פטור זימון על המשך הסעודה. אלא דירד ממנו עיקר חובת זימון כיון שהשתתף פעם אחת בזימון עד כדי ש'האחרים נפטרו על ידו' ע"ש.

⁴⁰² וכמובן שלפי הר"י (על פי הרמב"ן כנ"ל) לא שייך לדבר על זימון של רשות. שלפי הרמב"ן הטעם שפקע ממנו דין הזימון הוא משום דאין תורת זימון על היחיד, א"כ משום סיבה זו אינו בר זימון כלל, ופשיטא דתו לא שייך גביה אפילו זימון של רשות (עכ"פ על אכילה הראשונה) ודו"ק.

עוד בענין שיטת רב הונא בג' שבאו מג' חבורות – שיטת הרשב"א

בחבורות הקודמות, למדנו את העמדת הסוגיא דרב הונא ורבא בדף נ. (ג' שבאו וכו') לפי הר"י (ובשיטה זו נחלקו הרא"ה והרמב"ן) ורש"י (על פי תרבי"י) והרא"ש ע"ש.

והנה הרשב"א (ד"ה אי נמי כי הא דאמר רב הונא שלשה שבאו משלשה חבורות אינן רשאים ליחלק) מביא דרך אחרת בשם רב האי גאון וז"ל: "פירש ר"ה גאון ז"ל: אינן רשאים ליחלק מחבורתן הראשונה, כי היכי דלא ליפקע תורת זימון מחבורתם, והיינו דאמר רב חסדא והוא שבאו משלשה חבורות של שלשה שלשה בני אדם, כלומר הא אלו באו מחבורה של ארבעה רשאים ליחלק, משום דהא אכתי איכא תלתא בחבורה ראשונה דיכולין לזמן לעצמן. ולפי פירוש זה מתני' הכי קאמר: שלשה שישבו לאכול אין אחד מהן רשאי ליחלק מהם אף על פי שמצטרף הוא עם אחרים, מפני שהוא מפסיד זימון מחבורתו הראשונה. ואמר רבא לא שנו וכו' כלומר ואם מהרו אלו השלשה שבאו משלשה החבורות וזמנו לעצמן, פרח זימון מן החבורות הראשונות. ונראה לפי פירוש זה שהוא ז"ל גורס גירסא אחרת שאינה בספרים שלנו, וכך הוא גורס אמר רבא ואי אזמין פרח זימון מיניה. והא קמ"ל רבא דאע"ג דאמר רבא תוספאה לעיל הני תלתא דכרוך ריפתא בהדי הדדי וקם חד מיניהו ובריק לדעתיה אינהו נפקי בזימון ידיה, התם הוא דוקא כשלא יצא זה השלישי ידי זימון, אבל הכא דנפק ידי זימון פרח זימון מיניהו" עכ"ל.

הרי לעומת שאר הראשונים, הרשב"א מפרש (על פי רב האי גאון) שלפי רבא זימון 'הפורשים' מפקיע את התורת זימון מן הנשארים.⁴⁰³ ובסוף דבריו הנ"ל הרשב"א מחלק בין נידון דידן לדין של רבה תוספאה, דאיתא לעיל בגמ' (דף נ.): "אמר רבה תוספאה הני שלשה דכרכי רפתא בהדי הדדי וקדים חד מיניהו ובריק לדעתיה, אינון נפיק בזמון ידיה, איהו לא נפיק בזמון ידיהו, לפי שאין זמון למפרע" ע"כ.

קושיות על דברי הרשב"א

והנה הרשב"א חילק, דהתם (בדין של רבה תוספאה) השלישי עוד לא יצא ידי זימון, משא"כ הכא ש'הפורש' כבר יצא ידי חובת זימון. ולכן התם ניתן לשנים הנשארים לזמן עם השלישי, משא"כ הכא. ולכאורה צ"ע בדברי הרשב"א: א. הראשונים (עי' ריטב"א שם בדף נ.) בדין דרבה תוספאה מסבירים דכיון דאין זימון למפרע אין השלישי יכול לזמן עוד, ונמצא ד'מחויב בזימון הוא וצריך ואין לו תקנה'. נמצא דלמעשה לא יכול עוד לקיים את חובתו בזימון, ואעפ"כ מצטרף לחבורת ג'. וא"כ מ"ש הכא דכבר קיים את חובתו – הרי ס"ס גם הוא לא יכול לקיים עוד את חובתו בזימון. ב. הרשב"א בדינא דרבה תוספאה כתב בהבנת הסוגיא וז"ל: "ודוקא בדקדים חד מיניהו, דתרי עדיפי, ולא כל כמיניה דחד לבטל תורת זימון מיניהו" עכ"ל. וא"כ מדוע בנידון דידן 'הפורש' יכול להפקיע תורת זימון מן השנים, ומדוע אמרין דכן בכוחו.

ויש ליישב את דברי הרשב"א באופן זה: הנה בחבורה י"ב ביארנו כוונת הרשב"א שבעצם הוא מסכים להריטב"א שאע"פ שהשלישי כבר בירך, מ"מ נשאר מחויב בזימון. שהרי הגמרא צריכה למצוא כלל חדש של 'אין זימון למפרע' לעכב אותו מלזמן, וזהו סימן שנשאר עדיין מחויב. אבל היה לרשב"א שם שלבים נוספים. הנה למעשה היחיד לא יכול עוד לקיים את חובתו בזימון, דאין זימון למפרע. ומכיון שעשה פעולה (בירך ברהמ"ז לחוד בלא ציורף) המתנגדת לקיום הזימון (ששוב לא יכול לקיים חובתו), זה מוליד סיבה עכשיו להפקיע ממנו את חובת הזימון לגמרי. אמנם אם באמת יופקע ממנו חובת זימון, הרי יתבטל דין הזימון מכל החבורה. וכיון דהפקעת דין הזימון מן היחיד תפגע בדין השנים, הם יכולים לעכב עליו. דהיינו הם מונעים את הסיבה להפקיע את חובתו מלבוא לידי מעשה. ולכן הוא נשאר מחויב בזימון ויכול עכשיו הזימון להתקיים. ולכן בסופו של דבר נמצא הוא במצב של 'מחויב ואין לו תקנה', וכדברי הריטב"א.

⁴⁰³ צ"ע קצת מה בא רבא להוסיף שאינו כבר מונח בדברי רב הונא. הרי אם היינו אומרים דזימון 'הפורשים' אינו מפקיע את דין הזימון מן הראשונים, למה היה רב הונא אוסר את הפורשים מלעזוב חבורתם.

נמצא דמעות הרשב"א לא אמר התם (בדינא דרבה תוספאה) שאין היחיד שפקעה חובתו יכול להפקיע את דין הזימון מן השנים, שלא ראינו אלא שכאשר נולדה אצל השלישי סיבה להפקיע את חובתם של השנים ע"י זה שאינו יכול עוד לקיים את חובתו, אינו בידו להפקיע, וסו"ס נשאר בר חובת זימון. משא"כ הכא בנידון דידן, כאשר 'הפורש' הולך ומקיים את חובתו לגמרי ואינו עוד בר חובת זימון ע"י זה הוא מפקיע את דין הזימון מן הנשואים ודו"ק.⁴⁰⁴

הגהת רעק"א על דברי הרמ"א

למתבונן, ביסוד הדברים, המהלך של הרשב"א (בשם רב האי גאון) בסוגיא דידן הוי כדרכו של הרמב"ן (בהסבר שיטת הר"י) שלמדנו בחבורה מ"ג (ע"ש). אלא שנתחלפו הפרטים של הדין – דהיינו לפי הרמב"ן זימון הנשואים מפקיע את דין הזימון מן הרביעי שכבר פירש (ועדיין לא מצא חבורה חדשה). ולפי הרשב"א הוי איפכא – זימון של השלישי הפורש מפקיע את דין הזימון מן הנשואים שלא זימנו יחד עם ה'פורש'. ולפום ריהטא, סו"ס הגדר של הפקעת דין הזימון מן הרביעי לפי הרמב"ן והפקעת הזימון מן השנים לפי הרשב"א צריך להיות אותו דבר. כלומר כשם שאין תורת זימון על היחיד שאינו בחבורה, ה"ה שלפי הרשב"א אין תורת זימון על השנים, שהרי למעשה אינם נמצאים בחבורה בשעה שזימן השלישי הפורש – אלא הו"ו כב' יחידים בעלמא. וא"כ כשם שפקע דין הזימון מן היחיד ולא יחזור עוד, לכאורה לפי הרשב"א לא יחזור עוד דין הזימון על השנים הנשואים.

והנה בסימן קצ"ד סעיף א' הרמ"א מביא את דברי הרשב"א וז"ל: "ואם האחד זמן עם האחרים, אף שנים הנשואים אינן יכולין לזמן" עכ"ל. אולם רעק"א (מובא במ"ב שם ס"ק ד') מוסיף בשם האליה רבה שאם נזדמן לשנים הנשואים א' מן השוק, יכולין לזמן עליו: "דמיניהו לא פרח זימון דבשביל א' לא פרח זימון". והשער הציון (שם ס"ק ד') מדגיש שמשמע לפי רעק"א שיכולים השנים לזמן אם אותו השלישי החדש אפילו אם הוא בא מכת אחרת, ולא אכל עם השנים כלל. ולפי מה שהקדמנו לעיל, לכאורה דבר זה צ"ע. מדוע עדיף דין הזימון של שנים הנשואים בדינו של הרשב"א מדין הזימון של היחיד בדינו של הרמב"ן בשם הר"י.⁴⁰⁵

השער הציון (ס"ק ד') עומד על זה וכתב וז"ל: "שאני התם [בדינו של הרמב"ן] דרוב החבורה זימנו, מה שאין כן הכא דחדא זימן, לא פרח זימון של השנים בשביל האחד" עכ"ל.⁴⁰⁶ ועדיין צ"ע בגדר הדברים – הרי סו"ס בשעת הזימון של ה'פורש' (לפי הרשב"א), הנשואים לא היו בחבורה אלא בתורת יחידים, ומדוע לא הופקע מהם דין הזימון. ועוד שהרשב"א כתב להדיא ד'פרח זימון מינייהו', ואיך דברי הא"ר מתאימים ללשונו. ובאמת החיי אדם הביא את דברי האליה רבה והקשה עליו דמדברי הרשב"א לא משמע כן.

חידוש הטור בסימן ר' על פי הב"ח

בסוף סימן ר' כתב הטור בשם אחיו ה"ר יחיאל וז"ל: "ושאלתיו עוד מי שהפסיק פעם א', אם יכול להפסיק פעם שנית. והשיבני שכן" עכ"ל. והב"ח כתב וז"ל: "ונראה דמיירי שמתחילה אכלו ג' כאחד, ואחד הפסיק לב' ויצאו השנים לשוק, ובאו ב' אחרים ונצטרפו בסעודה עם הא', דיכול לחזור ולהפסיק לשנים אלו, ולא שייך הכא לומר כיון שזימנו עליו שנים הראשונים פרח זימון מיניה, דכיון דנצטרפו עמו ב' אחרים שלא זימנו יכולים הם לזמן עם האחד ולומר הוא ברוך שאכלנו, דלא גרע האחד שאכל עמהם בגמר בסעודתו מאכל עמהם עלה של ירק, וכמו שכתב הרא"ש (סימן כ"ח) בדין מי ששכח ובירך, דהשנים מזמנין עליו ויכול לומר ברוך שאכלנו, כדלעיל סימן קצ"ד. ודוקא בשלשה בני אדם שבאו מג' חבורות וזימנו עליהם, התם הוא דקאמרינן פרח זימון מינייהו כדלעיל סימן קצ"ד. אבל לא בא' שהפסיק לשנים וחזרו ונצטרפו עמו

⁴⁰⁴ ואולי אפשר לדייק את דברי הגמ' כך – שהרי כתוב 'קידם ובירך' ולא כתוב 'קידם וזימן'.

⁴⁰⁵ ומה שלמדנו בחבורה מ"ה שלפי רעק"א בדעת הרמב"ן (בסימן קצ"ג סעיף ו') שיכולים ה'פורשים' לזמן בחבורה החדשה, ה"מ דוקא כשאוכלים ביחד לאחר שהתחברו, משא"כ הכא.

⁴⁰⁶ ולפי זה אם היו ה' בחבורה הראשונה ופרשו ב' וזימנו הראשונים בלעדיהם, לכאורה יודה הא"ר דבכה"ג הופקע דין הזימון מן השנים.

שנים אחרים שלא זימנו כלל. ולא דוקא פעם שנית אלא אפילו פעם ג' או יותר יכול לחזור ולהפסיק כדי לזמן עליו כדפרישית עכ"ל.

והנה נמצא כאן חידוש בדעת הטור (על פי הב"ח) שהרי קי"ל (בסימן קצ"ג סעיף ה') כשיטת הרא"ש (עי' חבורה מ"ה) שבמקום שא' הפסיק לשנים, השלישי קיים את חובתו בזימון על אכילה הראשונה שבסעודה וחל עליו פטור מדין הזימון על המשך אכילתו שבסעודה. והנה בנידון של הטור והב"ח, באו שנים חדשים דמעולם לא חל עליהם שום פטור. אבל מ"מ סד"א שמכיון שהא' שכבר זימן חל עליו פטור מדין זימון, אינו יכול להצטרף עמהם דלאו בר חובת זימון הוא. קמ"ל מדברי הב"ח שיכול לזמן, דלא גרע מאכל עלה של ירק.

ביאור בדברי הב"ח

ולכאורה כוונת הב"ח היא, דבדין עלה של ירק מצאנו שאע"פ שהשלישי לא אכל פת ולא היה מחויב בברכה"ז ולכן (לפי הפשטות) אינו מקיים כעת חובת זימון, מ"מ אפשר לכלול אותו בחבורת הזימון, וה"ה הכא – כלומר אע"פ שאינו מקיים חובת זימון, מ"מ יכול להיות כלול בזימון עם הב' החדשים. והנה המג"א (סימן ר' ס"ק ג') מביא את דברי הב"ח ומסכים לדבריו.⁴⁰⁷ ודברי הב"ח ג"כ נפסקו בשעה"צ (סימן נ' ס"ק י').⁴⁰⁸ ומכאן אנו רואים דגש חשוב בסוגיא של עלה של ירק. הנה בחבורה י"ג חקרנו מה גידרו של האוכל עלה של ירק – האם נשאר אינו מחויב בזימון, כיון שסו"ס לא אכל פת, או דלמא כתולדה מיכולתו לזמן נתחדש אצלו חובת זימון. ומכאן מוכח – לפי גדולי אחרונים הנ"ל – שבעלה של ירק אין לו חיוב זימון כלל. שהרי הב"ח (וקיבלו האחרונים את דבריו כנ"ל) מדמה את דין הטור לדין עלה של ירק. ובדין של הטור – כאשר השלישי הפסיק לשנים הראשונים – הרי קיים את חובתו בזימון על מה שאכל כבר, והרא"ש (הנ"ל) כתב דחל עליו פטור מדין זימון על המשך אכילתו בסעודה זו. הא קמן דכעת אין לשלישי זה שום חובת זימון כלל, ומ"מ הב"ח מדמה את דין **לדין אכל עלה של ירק**. ולכן כלפי עלה של ירק י"ל – באופן 'בא ללמד ונמצא למד' – דלית ליה חובת זימון כלל ודו"ק.⁴⁰⁹

אכלו ה' בחבורה א' והפסיק אחד לב' – מחלוקת המג"א ואבן העזר

המג"א (שם) ממשיך לדון בדין אחר וז"ל: "אבל אם היו ה' בחבורה א' והפסיק אחד לב', שוב לא יוכל לזמן עם ב' הנשארים, דפרח זימון מכולהו ועי' ריש סימן קצ"ד בהג"ה עכ"ל. והנה לעומת הדין של הב"ח (בדעת הטור), כאן כל הה' היו ביחד בסעודה מעיקרא. והמג"א מציין בדברי הרמ"א שמקורו מהרשב"א (הנ"ל בריש החבורה) שאם זימן א' מהשלשה, פרח זימון מב' הנשארים. וא"כ ה"ה הכא דפרח זימון מן הרביעי והחמישי.

⁴⁰⁷ יש להעיר מכאן על דברי הפמ"ג (אשל אברהם סימן קצ"ד ס"ק א' – הובאו דבריו בחבורה י"ג) בדעת המג"א שביאר את דברי המג"א בריש סימן קצ"ז באופן דלא יקשה הלכתא אהלכתא. שהרי בסימן קצ"ז (סעיף ג') הביא המחבר ג' דעות מה צריך לאכול כדי להצטרף לזימון שלשה. ורק לדעה השלישית (הובא בלשון 'ש' אומרים') אכילת עלה של ירק מספיקה כדי להצטרף לזימון של ג' (ולא רק לזימון עשרה). והשו"ע סתם כדעה הראשונה דאכילת עלה של ירק לא מהני אלא לזימון עשרה ולא לזימון שלשה. ואעפ"כ כתב הפמ"ג שלפי המג"א אפשר לפרש את דברי השו"ע (בריש סימן קצ"ד בדין של רבה תוספאה, דאיירי בזימון שלשה) על פי הרא"ש (שכתב בדין רבה תוספאה 'לא גרע מעלה של ירק') – והכוונה היא שהרא"ש (לפי הבנת המג"א ע"פ הסבר הפמ"ג) לא מצא בעלה של ירק אלא תירוץ לקושיא צדדית (שהיה לו בדין של רבה תוספאה) בהלכות נוסח הזימון – דהיינו איך יכול השלישי שלא אכל אלא ירק לומר 'ברוך שאכלנו'. ולכן לא אכפת לן אם לא חזינן כן אלא (אליבא דהלכתא) בעלה של ירק בזימון עשרה. שסו"ס עכשיו יש לנו מקור שאפשר לסמוך עליו בדין של רבה תוספאה בהלכות נוסח הזימון, ואפילו בזימון ג'. אולם הכא רואים אנו בעליל שלפי המג"א (שקיבל את דברי הב"ח) אפשר לסמוך על דין עלה של ירק אפילו במקום זימון ג', שהרי בדין של הטור איירינן בזימון ג', וסמכין על דין עלה של ירק כדי להצדיק את עצם יכולתו של השלישי להצטרף לזימון שלשה. וצ"ע.

⁴⁰⁸ ונראה עוד בהמשך שגם רעק"א והאבן העזר מסכימים לדברי הב"ח.

⁴⁰⁹ וכבר כתבנו בהערה בסוף חבורה י"ג דצ"ע על המ"ב שמשמע מדבריו בסימן קצ"ז (ס"ק י"ג) שהאוכל עלה של ירק יש לו חיוב זימון, ואילו כאן השעה"צ מביא את דברי הב"ח דמשמע להיפך. ובאמת בב"ה"ל סימן קצ"ד (סוף ד"ה אחד מהם) משמע היטב שלמי שלא אכל אלא עלה של ירק אין לו חובת זימון ע"ש, וכדברי השעה"צ הנ"ל.

אולם **האבן העזר** חולק על המג"א וכתב 'דדבריו תמוהים' וז"ל: "נראה לי פשוט דיכול לזמן עמהם משני טעמים: א. הטעם הא' דמעולם לא פרח זימון מנייהו. דהא בשעה שהפסיק היה עדיין בדעתו לאכול עוד עם השנים, ועל כן לא נפטר מברכת המזון אפילו אם שוב לא יאכל אח"כ, כמו שכתוב סימן זה [סעיף ב' בהג"ה] וכיון שמחוייב לברך ברכת המזון לא פרח זימון מנייהו, שהרי אפילו אם בירך האחד לעצמו ברכת המזון לא פרח זימון מנייהו כמבואר ריש סימן קצ"ד, ויכולין השנים להצטרף עמו אף שהוא לא יצא ידי חובת זימון, משום דלא גרע מאכל עלה של ירק, וכל שכן בנידון דידן דהרי מחוייב עדיין לברך בהמ"ז. ולא דמי למה שכתב רמ"א סימן קצ"ד [סעיף א], דשאני התם דכבר בירך האחד בהמ"ז, ולא היה בדעתו לאכול כלום, נפטר לגמרי מברכת המזון משום הכי פרח זימון מנייהו. ולפי טעם זה אפילו אם לא אכלו אחר כך כלום לא פרח זימון מנייהו, כיון דבשעה שבירך סבור היה בדעתו שיאכל עוד, ולא נפטר כלל מברכת המזון. ב. הטעם השני אפילו אם כבר פרח זימון מנייהו, מכל מקום כיון שאכלו אחר כך יחד השלשה, חייבין בזימון, שכן מתבאר מדברי תלמידי רבינו יונה בדין שלש חבורות שפירש אחד מכל חבורה והנשארים בכל חבורה זימנו לעצמן, דפרח זימון מהג' שפירשו ואין הג' מצטרפין לזימון, כתבו תלמידי דרבינו יונה [דף ל"ז. ד"ה ומפני] וז"ל משמע אפילו אכלו אחר כך כל אחד ואחד ופגעו שלשתם, דבזה אחר שאכלו אין מזמנין הואיל ולא נועדו יחד לאכול, ואף על גב דאמרין לעיל אם אכלו ב' בהזמנה אחת ולבסוף בא אחד ואכל כזית מצטרף עמהם לזימון, זהו מפני שנועדו הב' יחד ולפיכך נגרר הג' אחריהם, אבל כאן שכל אחד ואחד אכל לבדו כו' עכ"ל. הרי נתברר מדברי תלמידי רבינו יונה דאפילו היכא דפרח זימון מנייהו, אם אח"כ אכלו ב' מהם יחד ובא השלישי ואכל כזית עמהם, מצטרף עמהם לזימון. ולא דמי למה שכתוב סימן קצ"ג סעיף ה' דאפילו אכלו אח"כ יחד אין מזמנין, שאני התם דנפטרו מהזימון אשר נתחייבו בתחלת סעודתן, אבל כאן לא נפטרו, אלא דפרח זימון מנייהו והוי כאלו אכלו מתחלה כל אחד בפני עצמו, וכיון שאח"כ אכלו יחד, והשלישי אכל כזית לפניהם נצטרפו. לפי זה אפילו אם השלשה ברכו לגמרי והלכו להם, והשנים נשארו ואכלו יחד ובא שלישי ואכל כזית פת עמהם מצטרפין לזימון, וקל וחומר בנידון דידן דשייכי שני הטעמים עכ"ל. והנה יש לעיין היטב בדברי האבן העזר ובמה שיתרץ המג"א לטענותיו:

קושיא הראשונה של האבן העזר

ראשית דבר, נדון בקושיא הראשונה של האבן העזר – דל"א פרח זימון מנייהו בכה"ג דהשלישי עדיין מחוייב בברהמ"ז, ולכן יכולים שלשתם לזמן, אפילו אם לא אכלו לאחר זימון הראשון. שכל עוד שהשלישי יכול לזמן איתם, אע"פ שאינו חייב עוד בזימון, הרי זה מציל מה'פרח מנייהו', ועל האחרים נשאר חובת זימון.

והנה מבואר בדברי האבן העזר שהדין של רבה תוספאה ('קידם חד ובירך') לא גרע מעלה של ירק. ועי' בחבורה י"ג שביארנו שבעלה של ירק רואים (כנ"ל) שלא צריך כעת לקיים חובת זימון כדי להיות נכלל בחבורת הזימון, וה"ה בדין של רבה תוספאה - דאע"פ דאינו יכול לקיים חובת זימון (ש'מחוייב בזימון הוא, וצריך ואין לו תקנה' כלשון הראשונים) מ"מ נכלל הוא בזימון.⁴¹⁰ ולכן אם אמרין במקום שקדם ובירך דלא גרע מעלה של ירק, ול"א דפרח זימון מן השנים, אע"פ שכבר בירך ברהמ"ז, ייסד האבן העזר דק"ו בנידון דידן, שהרי עדיין מחוייב בברהמ"ז. משא"כ בדין של הרשב"א שהרי ה'פורש' כבר זימן וגם בירך ואז גרע מעלה של ירק ופרח זימון מן השנים.

וקודם כל יש לדון על הק"ו של האבן העזר. דלכאורה כוונתו היא דבקדם חד ובירך כבר קיים את מה שיכול לקיים שהרי בירך ברהמ"ז ולא יכול לקיים עוד חובתו בזימון – ואעפ"כ אמרין דלא גרע מעלה של ירק ונכלל הוא בזימון, כ"ש כאשר זימן כבר אבל עוד לא בירך, שיכול להיות כלול בזימון, שהרי אינו כ"כ 'מסולק' מענינו של זימון. אולם מצד שני יש להעיר על ק"ו זה דהלא איכא מעלה בדינא דרבה תוספאה מעל ומעבר למה שמצאנו בדין של המג"א – דבדין של המג"א אם יברך אז יפסיד את הכל. משא"כ בדין דרבה תוספאה דאע"ג דכבר בירך, מ"מ יכול להשתתף ולא הפסיד את הכל. וא"כ לכאורה צ"ל שהאבן העזר לא כיוון לומר את הק"ו שלו אלא מבחינת הברהמ"ז לחוד ודו"ק.

⁴¹⁰ בחבורה י"ג ביארנו שלא נחלקו המג"א (על פי הפמ"ג - עי' אשל אברהם סימן קצ"ד ס"ק א') והגר"ז אלא באם (לדעת הרא"ש) צריך להביא ראיה מדין עלה של ירק לעיקר הדין של רבה תוספאה, או האם הוי פשוט בדין דרבה תוספאה שאפשר לזמן משום דהוא 'מחוייב בזימון' אע"פ שאין לו תקנה' (לשון הראשונים). אבל לכ"ע בב' הדינים רואים שלא צריך כעת לקיים חובת זימון כדי להיות נכלל בחבורת הזימון ע"ש.

ועוד יש להדגיש שלפי האבן העוזר נמצא נפק"מ גדולה בדין של הרשב"א (הובא ברמ"א סימן קצ"ד סעיף א') - שהרי אם ה'פורש' הלך ומצא חבורה אחרת והם זימנו עליו והוא עוד לא יצא יד"ח בברכת המזון (וכגון שהחליט הוא להמתין ולברך אח"כ), לפי חשבון האבן העוזר, לא פרח זימון משנים הנשארים ולכן יכול אותו 'פורש' לחזור לחבורתו הראשונה - דבכה"ג לא גרע מהשלישי בדין של המג"א דזימן ולא בירך. ובאמת כך נקט רעק"א בשמו בריש סימן קצ"ד.⁴¹¹

אולם יש להעיר על עצם דברי האבן העוזר דמדיוק לשון דברי רבא בסוגיא (דף נ:). נראה שעיקר המודד הוא אם ה'פורש' (לפי העמדת הסוגיא של הרשב"א) **זימן**, שהרי כתוב **אם זימן** עליהו וכו'. אבל לפי האבן העוזר לשון זה לאו דווקא, כי כל עוד ש'הפורש' רק זימן ולא **בירך**, לא פרח כלל דין הזימון מן הנשארים.

ועכשיו יש לשאול מדוע המג"א חולק על האבן העוזר (מצד קושיתו הראשונה). ואפשר להציע שהמג"א בעצם מסכים דלא בעינן כעת לקיים חובת זימון כדי להיות נכלל בזימון - שהרי ראינו לעיל שהמג"א קיבל את תורת הב"ח (בדעת הטור - דהיינו שמיקל בא' מפסיק לשנים ויצאו אותם שנים לשוק, ואח"כ באו שנים חדשים, דבכה"ג יכול לזמן עמהם). ומ"מ משום סיבה אחרת לא ניתן לשלישי כאן לזמן עוד פעם עם השנים הנשארים. והביאור, שאם לא אכל השלישי עוד - על מה הוא זימן עם שנים הנשארים - בהכרח על אותה אכילה שאכל לפני הזימון הראשון. ואם הוא זימן כעת עוד פעם, נמצא שהוא זימן פעמיים **על אותה אכילה ממש**. ויתכן דהמג"א סובר דא"א לעשות כן. [משא"כ בדין של הב"ח דהמשיך לאכול עם הב' הבאים לאחר הזימון הראשון - אע"פ שהוא פטור מזימון על אותה אכילה, מ"מ לא גרע מאכל עלה של ירק].

הקושיא השניה של האבן העוזר

עוד הקשה האבן העוזר (הובא לעיל) דאף אם נימא דפרח זימון מינייהו, מ"מ אם המשיכו לאכול כולם ביחד (דהיינו שנים האחרים עם השלישי שזימן כבר) יכול הוא לזמן עמהם. ותמך יתדותיו בדברי תרבי"י שכתבו - אחרי שסיימו לפרש את שיטת רש"י - דמ"מ אם אח"כ השלשה (החדשים שנתחברו עכשיו) היו אוכלים ביחד היו חייבים בזימון. ועל פי זה פירש דה"ה בגוונא דידן. ואמנם צריכים להוסיף דעדיין השלישי שזימן כבר נפטר מלזמן על המשך סעודתו (ע"פ מה שראינו מקודם בדעת הרא"ש) ובודאי שאינו עדיף מעלה של ירק - אבל מ"מ מאחר שהאחרים לא זימנו ואצלם רק פרח דין זימון ע"י שאחרים זימנו בלעדס, א"כ אם אכלו שוב הוי כמו שנים מן השוק שיכול השלישי להצטרף איתם וכמבואר בתלמידי רבינו יונה. דהלא אותם שנים מתחייבים מחדש בזימון מחמת המשך אכילתם ומצרפים אותו כשלישי, ואע"פ שאיהו אינו מחוייב, ומשום כללא דעלה של ירק.

והנה זה קשה מאוד על המג"א - א. מהמקור של האבן העוזר (תרבי"י) וב. בעצם קשה מסברא מיניה וביה בדברי המג"א - דהלא המג"א בעצמו פסק דעם שנים אחרים (חדשים שלא התחברו מעולם עמו - דהיינו דינו של הב"ח) יכול לזמן אם שוב אכל עמהם, וא"כ אמאי גרע בציור דידן.

והנה בספר תהילה לדוד מבואר בתוך דבריו (שכתב לבאר את שיטת המג"א) יסוד חדש בענין - שכיון שהשלישי כבר התחבר עם השנים (דהיינו הרביעי והחמישי) בסעודה, ונפטרו מזימון (פקע מהם) על ידו, שוב לא יתחברו ביחד לזימון. ומבואר לפי זה למה בציור שבאו שנים מן השוק (דהיינו הדין של הטור) יכול להצטרף עמהם - משא"כ הכא. וזו סברא חדשה וצריך לברר מהו המקור לדבר.⁴¹²

⁴¹¹ ויש לבאר ההבדל בין קדם ובירך - דאז לא פרח זימון מן השאר, משום דכבר **נתחייב** הוא עצמו בזימון ומה שבירך לא הפקיע את חיובו ולכן זה גופא מהווה סיבה שנשארו בחבורה, רק דמעכשיו אינו בר **קיום** זימון - לעומת אם זימן כבר, שאיהו גופיה **אינו מחויב בזימון**, אלא שעדיין שייך לחבורה אך ורק מכיון שאכל ולא בירך. ממילא כאשר בירך נסתלק לגמרי מהחבורה [ובזה הוי דומה לגמרי לעלה של ירק, דמבואר התם (עי' חבורה י"ג) שאם בירך ברכה אחרונה, נסתלק לגמרי מהחבורה].

⁴¹² ואולי אפשר להציע שהמג"א ראה יסוד הנ"ל מתוך הכללים של פרח זימון. דהנה כבר ראינו לפי הרא"ה שאף אם ה'פורש' התחבר לשנים חדשים לפני שזימנו הראשונים אין זה מועיל לו. וביארנו בזה דרך (עי' חבורה מ"ג). אבל אולי למג"א י"ל מהלך אחר בדעת

מ"מ לפי זה מתורץ ג"כ דברי תרב"י דבנידון דידהו (לעומת נידון דידן) מצטרפים בתורת חבורה חדשה ע"י המשך אכילתם.

הרא"ה - שהחבורה השנייה מועלת **כבמקום חבורה הראשונה** – ומאחר שזימנו הראשונים ואין יכול להתחבר איתם שוב, לא יכולים האחרונים למלאות את מקומם. וא"כ שם ראה מקור לסברתו המחודשת.

ביאור בגדר הכללי של זימון – האם הוא ברכה או לא

הסוברים שזימון הוא אזהרה והתראה

לפי הנראה, יש מקורות שמשמעותן שאין הזימון בגדר ברכה כלל, אלא הוא בגדר התראה או הקדמה לברכה. א. המאירי (ד"ה וענין) כתב וז"ל: "וענין הזמון הוא דרך אזהרה והתראה להתעורר לברכה מתוך כונה" עכ"ל. ב. הכל בו (סימן כ"ה) כתב וז"ל: "וענין הזמון הוא ריבוי שבח וגדולה אל הש"י שמזמנין ומתרינין זה את זה ומתועדין יחד להודות לו ולשבחו על שפע טובתו כדכתיב 'ונרוממה שמו יחדו' עכ"ל. ג. בספר המאורות כתוב וז"ל: "וחובת הזימון הוא מפני כבוד הבורא כשהם מתחברים ומתרים זה את זה לברכו כדכתיב 'בית אלהים נהלך ברגש' עכ"ל. משמע היטב מראשונים אלו שאין הזימון מצד עצמו ברכה.

שיטת התוס' והרא"ש בסוגיא דעד היכן ברכת הזימון

והנה למדנו בחבורות י"ד-ט"ז שלפי כמה ראשונים סוגית הגמ' בדף מ"ו. 'עד היכן ברכת הזימון' איירי בא' מפסיק לשנים - עי' בתוס' שם (ד"ה עד היכן ברכת הזימון) והרא"ש (סימן י"ב). ונחלקו רב נחמן ורב ששת עד כמה צריך אותו שלישי להמתין כאשר מזמן הוא עם השנים. והנה לפי התוס', רב ששת בעי שימתין עד סוף הזן וז"ל: "משום דכיון דנברך אינה ברכה, אינו אומרה לבדה אלא יגמור עמה גם ברכת הזן, שהיא ברכה" עכ"ל. והרא"ש גם כתב שלפי רב ששת צריך להמתין עד סוף הזן "משום דנברך אינה ברכה". ועי' שם במעדני יו"ט (אות ס') שמפרש הטעם שהרי אין לו שם ומלכות. א"כ - לפום ריהטא - נמצא לפי ראשונים אלו שרב ששת ורב נחמן נחלקו בזה גופא האם זימון הוא ברכה או לא, ולפי רב ששת אינו ברכה. והנה (בסימן ר') השו"ע פסק כדעת רב נחמן, ואילו הרמ"א פוסק כדעת רב ששת (עי' ט"ז שם ס"ק ב').

וע' עוד בדברי המג"א בריש סימן קצ"ב שמביא מרש"י נגד דברי השל"ה (על פי הבנת המג"א בדברי רש"י חולין דף פ"ז. ד"ה ליתן לו) האם המסובים צריכים לענות 'אמן' לאחר שהמזמן אמר 'ברוך שאכלנו'. והמג"א תולה מחלוקת זו במחלוקת השו"ע והרמ"א. ולכאורה הביאור בתליתו הוא שהמג"א הבין שנקודת המחלוקת בין השו"ע והרמ"א בא' מפסיק לשנים הוא על פי מה שלמדנו לעיל במחלוקת רב ששת ורב נחמן - מתי נחשב שהשלישי שהפסיק שמע ברכה. לפי השו"ע (כרב נחמן) הזימון עצמו הוא ברכה, ולכן אין לו להמתין עוד. משא"כ לרמ"א שהזימון אינה ברכה, צריך הוא להמתין עד סוף הזן. וממילא יחלקו ב' שיטות האלו גם כן לענין עניית אמן לדברי הזימון.

שיטת רש"י בסוגיא דעד היכן ברכת הזימון

ועוד למדנו בסוגיא ד'עד היכן ברכת הזימון', שרש"י כתב פירוש אחר (עי' חבורה י"ד) - שבעצם נחלקו רב נחמן ורב ששת היכן מסתיים הזימון והיכן מתחיל ברהמ"ז ע"ש. כלומר הם חולקים מה הוא הזימון שתיקנו חכמים - לפי רב נחמן רק נברך תיקנו, ואילו לפי רב ששת תקנת זימון כוללת ג"כ ברכת הזן. והנה מסברא קשה לומר שלפי רש"י אליבא דרב ששת חכמים תיקנו ב' ברכות - ברכת הזימון וג"כ ברכת הזן. ומסתבר לומר שרב ששת סובר שאין נברך ברכה כלל אלא הקדמה לברכת הזן, וכדברי המאירי וכו'. ורב נחמן חולק וסובר שנברך הוא ברכה בפ"ע. ובאמת לפי רש"י לכאורה כל זה מפורש בברייתא - דהיינו שלרב נחמן זימון הוא ברכה, אבל לרב ששת אינו ברכה. דאיתא שם: "נימא כתנאי; דתני חדא: ברכת המזון שנים ושלשה: ותניא אידך: שלשה וארבעה" ע"כ. ולפי רש"י הברייתא קאי אמנין הברכות⁴¹³, ובדעת רב נחמן במקום זימון מוסיפים ברכת זימון עצמו, ואילו לרב ששת מוסיפים ברכה א' של הזן, אבל לעולם הזימון עצמו אינו נתוסף כברכה לפי רב ששת.

⁴¹³ בחבורה י"ד הבאנו את שינוי הגרסאות של הראשונים ע"ש.

לסיכום, נמצינו למדים שמלבד מה שמצאנו בהדיא בדברי המאירי והכל בו וספר המאורות בפירוש ענין הזימון, הא קמן – לכאורה - בין לפי רש"י ובין לפי התוס' והרא"ש, שרב ששת (שלפי הט"ז הוא מקור שיטת הרמ"א אליבא דהלכתא) סבר שזימון אינו ברכה.

אולם, מצד שני, ישנן כמה מקורות שהזימון הוא מצד עצמו ברכה, ואין זה שנוי לא במחלוקת אמוראים ואפילו לא במחלוקת הראשונים. ונבאר:

דברי התוספתא

מצאנו **בתוספתא** (ברכות פ"א הל"ח): "אלו ברכות שמקצין בהן: המבדק על הפירות ועל מצות **ברכת הזמן** וכו'". ועי' שם במנחת יצחק ובמנחת ביכורים שלפי הירושלמי הגירסא צריכה להיות '**ברכת הזימון**'. כלומר זימון הוא עצמו ברכה שצריך לקצר בה, דומה לברכת הפירות. וקשה איך יתפרשו דברי התוספתא לפי מה שלמדנו במאירי. ועוד האם יתכן (על פי הבנת התוס' והרא"ש) לומר שדברי התוספתא (לפי גרסת הירושלמי) שנויה במחלוקת רב ששת ורב נחמן.

קושית הירושלמי

עוד מצאנו **ירושלמי** מפורש שזימון הוא ברכה. הנה בפרק ז' (סוף הל"ה) איתא: "כל הברכות פותחין בהן בברוך ואם היתה ברכה סמוכה לברכה אין פותחין בה בברוך וכו' התיבון: הרי נברך, שנייה: היא שאם היו שנים יושבין ואוכלין שאינם אומרים נברך" ע"כ. הירושלמי הקשה מדוע ברכת הזן פותחת בברוך – הרי היא **ברכה הסמוכה לנברך**. כלומר לפי הירושלמי נברך הוא הברכה הראשונה שבסדר הברכות שלאחר המזון. ואפילו בתירוצו, הירושלמי סובר שנברך הוא ברכה בפ"ע, אלא שמשום טעם צדדי (אין אומרים אותו תמיד) הזן צריכה לפתוח בברוך. ושוב קשה – איך המאירי ודעימיה, ורב ששת (על פי התוס' וכו') יבינו ירושלמי זה.

שיטת הראב"ד בפרק ט'

ובדברי הראשונים ג"כ מובא להדיא שזימון הוא ברכה. בריש פרק ט', הרשב"א מביא בשם **הראב"ד** וז"ל: "כתב הראב"ד ז"ל דכל ברכות אלו [במשנה שם] אינן צריכות לא שם ולא מלכות, לפי שאינן ברכות קבועות. והביא ראיה לכל אלו ההיא דרב חנא דבריק אדרב יהודה בריק רחמנא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא, ואף רב יהודה פטר עצמו בעניית אמן אחר ברכה זו, **ועוד ראיה מברכת הזימון, שאין בה לא שם ולא מלכות לפי שאין לה קבע שלא בכל עת שהוא אוכל הוא מבדק ברכת הזימון**, והוא בעצמו ז"ל דחה ראיה זו דלמא טעמא דברכת הזימון משום דאיכא בעיקר ברכת המזון ברכות ג', דאית בהו מלכיות ואזכרות לפיכך הקלו בזו" עכ"ל. הרי הראב"ד בא לייסד את שיטתו שברכה שאינה קבועה אינה צריכה שם ומלכות, והביא א' מראיותיו מברכת הזימון. וגם כאשר הראב"ד עצמו דחה הראיה, מבואר עוד שזימון הוא ברכה, אלא שהקילו משום שכבר איכא מלכיות ואזכרות בעיקר ברהמ"ז.⁴¹⁴

שיטת הראב"ד בא' מפסיק לשנים

והנה כבר כתבנו לעיל שקשה לומר שמה שמצאנו בתוספתא ובירושלמי הוא דוקא אליבא דרב נחמן ולא רב ששת. ולמעין בו, יש ראיה מיניה וביה בשיטת הראב"ד שמה שהוא מגדיר את זימון כברכה אינו דוקא לפי רב נחמן, אלא אפילו לרב ששת. הרי למדנו בחבורה ט"ו שהראב"ד חולק על הרא"ש והתוס' בסוגיא דא' מפסיק לשנים, והוא סובר שאסור לאותו שהפסיק ושמע לזימון להמשיך אח"כ לאכול. ועי' שם היטב שביארנו שלפי הראב"ד אותו אחד נחשב שכבר 'התחיל בברהמ"ז'. והנה הראב"ד מקשה על שיטת הרא"ש והתוס' בזה"ל: "איך יתכן שיאכל באמצע הברכה **כי הזימון אחת מן**

⁴¹⁴ מיהו צע"ק שהרי הטור מביא בשם הראב"ד (סימן קפ"ח) שברכת הזימון דאו' וא"כ מה שייך לשון 'הקלו בזו'. ויש לומר דאה"נ לפי הראב"ד החיוב הוא דאו' – אכן הנוסח מדרבנן, ובזה הקילו רבנן דלא בעי שם ומלכות משום שסמך הוא לשאר ברהמ"ז.

הברכות ע"ל. והבאנו שם (בהערה 9) שהחזו"א לומד שקושית הראב"ד קאי לא רק לדעת רב ששת, אלא אפילו לדעת רב נחמן.⁴¹⁵ הא למדנו שלפי הראב"ד פשוט דלכו"ע הזימון הוא ברכה בפ"ע, שהרי איירי הוא בנברך.⁴¹⁶

הוכחה בשיטת רב ששת על פי הרמ"א בסימן קצ"ח

ועוד יש להוכיח שגם לרב ששת זימון הוא ברכה. הרי בסוגית הבבלי בדף מ"ה: איתא: "בא ומצאן כשהן מברכים, מהו אומר אחריהם. רב זביד אמר: ברוך ומבורך; רב פפא אמר: **עונה אמן**. ולא פליגי: הא דאשכחינהו דקא אמרי נברך, והא דאשכחינהו דקא אמרי ברוך; אשכחינהו דקא אמרי נברך - אומר ברוך ומבורך, אשכחינהו דקא אמרי ברוך - עונה אמן" ע"כ. הא נפסק שאם אותו אדם נכנס מבחוץ כאשר אומר המזמן ברוך וכו', עונה אמן - ולית מאן דפליג על זה. והנה יש לחקור מה טיבו של 'אמן' זה. לפי מה שלמדנו מהתוס' והרא"ש בסוגיא דעד היכן ברכת הזימון - לפום ריהטא - היה שייך לחשוב שרב נחמן יפרש שזו היא אמן לברכה של הזימון, ואילו לרב ששת נוכל לפרש ש'אמן' זה הוי כעין עניית אמן ל'הרחמן' של המברך⁴¹⁷ או כעין אמן לשבועה של אחר, שהוא בדרך אמנת דבר. אולם עי' ברמ"א בסימן קצ"ח שמפרש לא כן. התם השו"ע פסק את דברי הגמ' (הנ"ל) בדף מ"ה: כאשר נכנס אחד ומצא אותם באמצע זימון, שהוא עונה 'אמן', וכתב הרמ"א וז"ל: "**וכן בכל הברכות שאדם שומע חייב לענות אמן**" ע"ל. הרי השוה הרמ"א את דברי הזימון לשאר ברכות שבתורה. וא"כ הרי בא ללמד ונמצא למד - דהלא הרמ"א פסק (בסימן ר') כרב ששת כנ"ל, ומ"מ נקט שאמון זה הוי כאמן לשאר הברכות. וא"כ גם כאן משמע שלרב ששת לא נוכל לומר דכתבנו לעיל - על פי הנראה - שנברך אינו ברכה כלל.⁴¹⁸

פשטות הסוגיא בדף מ"ו.

ועוד יש להעיר שהרי בסוגיא בדף מ"ו. נחלקו עד היכן ברכת הזימון - ומשמע שרב ששת ורב נחמן לא נחלקו אלא מתי נגמרה ברכת הזימון, אבל לא נחלקו היכן היא מתחילה. נמצא א"כ שלפי רב ששת, ברכת הזימון - ובדרך 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' - מתחילה מנברך. וא"כ שוב משמע שנברך הוא ברכה, ואפילו לרב ששת.⁴¹⁹

דרך חדשה בדעת התוס' והרא"ש לאור הנ"ל

אבל עדיין צריך עיון בדברי התוס' והרא"ש. לכאורה מפורש בדבריהם בדעת רב ששת שזימון אינו ברכה. אולם מההוכחות שהבאנו לעיל (מהתוספתא והירושלמי והראב"ד והרמ"א ופשטות הסוגיא בדף מ"ו). מבואר שאפילו לרב ששת זימון הוי ברכה. וזה פתח גדול להבין את שיטתם דלא כפשטות לשונם. ונוכל להציע דרך חדשה: לעולם זימון יש לו מהות של ברכה, אבל לר"ש תלוי הוא בהזן. כלומר כל עוד שלא אמר המברך הזן, עדיין אין נברך נחשב ברכה. אבל מאחר שאמר המברך הזן, אז גם נברך נחשב ברכה. ויתכן שכך כוונת הרא"ה (ד"ה קסבר עד הזן) שכתב בדעת רב ששת וז"ל: "דנברך בברכת הזן תליא דאינה ברכה לעצמה אלא תוספת היא לה, ואין לחלוק אותה ממנה כדי לברך אותה לעצמה" ע"ל. הרי משמע ברא"ה שלפי רב ששת, נברך אינו ברכה לעצמה, אולם יש לו כח להיות נחשב כברכה כאשר הוא נמצא בהדי ברכת

⁴¹⁵ והחידוש הוא שאע"פ שלפי רב נחמן שמע השלישי רק זימון, מ"מ כבר הוא נחשב בתוך ברכת המזון.

⁴¹⁶ כמובן, אפשר לומר שיש כאן מחלוקת הראשונים, ושאר הראשונים יחלקו על הראב"ד בגדר זימון. אולם ננסה למעט במחלוקת ולהציע שמש"כ הראב"ד הוא באמת אליבא דכו"ע. ועי' עוד לקמן.

⁴¹⁷ עי' במחצ"ה סימן קצ"ב (ד"ה דמדמי ליה לכל הברכות).

⁴¹⁸ ועי' במג"א (שם) שמשום רמ"א זה (דאיירי שנכנס אדם מבחוץ) הוא חזר מתליתו שעניית אמן של המסובים (דהיינו החבורה עצמה) תלויה במחלוקת רב ששת ורב נחמן ע"ש.

⁴¹⁹ ועי' בחבורה מ' שהבאנו את דרכו של הר"ף בסוגיא דל'היכן הוא חוזר' בדף מ"ו: - לפי הר"ף (לעומת רש"י שם) הסוגיא איירי בנוסח הזימון. ועי' שם בלשונות של הרמב"ן (במלחמות) ובתרי"ב (בביאור דרכו של ר"ף) דמפורש להדיא דלכו"ע הזימון הוא ברכה. ולא נחלקו האמוראים (רב זביד ורבנן) אלא בהצורך למברך לומר נברך עוד פעם, ומשום טעמים נוספים (שהה לגמור את כולה, לשון הווה וכו').

הזן, דאז היא תוספת לברכת הזן. ולפי זה, כאשר כתבו התוס' והרא"ש ש'נברך אינה ברכה', הכוונה היא שכל עוד שנברך נמצא לבד אינו ברכה. אבל ברגע שהיא נמצאת בהדי ברכת הזן, באמת נחשב לברכה. ובאמת כך כתבו התוס' בעצמם אח"כ (ד"ה ולמאן דאמר) ד'נברך לבד לא חשיב ברכה' - מדויק שאם אם אין הנברך לבד, הוא אמנם חשיב ברכה. נמצא שלפי התוס' (והרא"ש)⁴²⁰ רב נחמן סובר שנברך הוא ברכה בפ"ע אפילו בלי סיוע דהזן. ולפי רב ששת, יש לנברך מהות של ברכה, אבל רק בתור תוספת לברכת הזן – ולכן לפי רב ששת השלישי שהפסיק צריך לשמוע עד סוף הזן.

אולם יש לחקור בירור גדר הדברים בדרך זו. ויש להציע ב' אפשרויות: א. הרי בהמשך (ד"ה ולמאן דאמר) מפורש בדברי התוס' שברכת הזימון וברכת הזן נחשבו **כברכה אחת ארוכה**. שהרי כאשר מנתה הברייטא (לדעת רב ששת) בין כמה אנשים יכולים לחלק ברהמ"ז, מבואר מהברייטא שלא ניתן לחלק את ברכת הזימון וברכת הזן לשני בני אדם, וזה לשון התוס': **"דכולה כברכה אחת של זימון היא"** עכ"ל.⁴²¹ לפי זה, י"ל שלאחר שאמר המברך הזן, אז נברך הוא חשוב לתחילת הברכה, ואותה ברכה נמשכת עד סוף הזן.⁴²² אולם גדר זה ק"ק להתאים עם דברי הירושלמי והתוספתא, שהרי משמע היטב שם שזימון הוא מצד עצמו ברכה (ולכן לפי הירושלמי הוא ברכה ראשונה בסדר הברכות). וגם קשה להבין את פסק הרמ"א בסימן קצ"ח – איך יכול הנכנס לומר **אמן באמצע** ברכת המברך.⁴²³ ב. וא"כ נוכל לומר גדר אחר - שכאשר נברך הוא בהדי הזן, אז נברך נחשב **לברכה בפ"ע**, וש כאן סדר של ב' ברכות, כמשמעות הירושלמי.⁴²⁴ ושפיר ניתן כבר לענות אמן, וכדברי הרמ"א⁴²⁵.

מהלך חדש בשיטת מאיר

וכעת יש לנו לחזור לדברי המאירי שהבאנו לעיל, שבו משמע היטב שאין הזימון ברכה אלא **אזהרה והתראה**. והנה נחי אנן - בסוגית הגמרא בדף מ"ו. (ואפילו ע"פ פשוט לשונם של התוס' והרא"ש בסוגיא בדעת רב ששת) פשיטא שלכה"פ לפי **רב נחמן** זימון הוי ברכה. ואיך יפרנס המאירי (ודעימיה) את דעת רב נחמן. ועוד איך המאירי יבין את הירושלמי, ואת התוספתא, ואת מה שמבואר בגמ' לכר"ע בסוף דף מ"ה: שהנכנס עונה 'אמן'.

⁴²⁰ והנה עי' עוד במעדני יו"ט על הרא"ש (שם) בהמשך דבריו: "שאיין בה שם ומלכות והטעם **כתב בטור סימן קפ"ח בשם הראב"ד שאע"פ שהיא מן התורה, אין בה שם ומלכות לפי שאינה קבועה**" עכ"ל. הרי המעדני יו"ט בפירוש הרא"ש מציין לראב"ד. והרי הראב"ד עצמו סובר בפירוש שזימון הוא ברכה. ואולי זה מרמז למש"כ בפנים שאין ללמוד את דברי הרא"ש (והתוס') כפשוטם.

⁴²¹ ועי' במחצית השקל (שם ד"ה ולרמ"א שם) כאשר מפרש את תליתו של המג"א, כתב שלרמ"א (שפוסק כרב ששת) אין לענות אמן: **"סוף נברך הוי אמצע ברכה"** עכ"ל.

⁴²² ואולי זה מדויק בלשון 'ברכת הזימון' בלשון יחיד - משמע שיש כאן רק ברכה אחת. ולפי דרך זה, אפשר ג"כ ליישב את שיטת רש"י בדעת רב ששת. שחז"ל תקנו ברכה א' ארוכה במקום זימון, שמתחילה בנברך ומסתיימת בסוף הזן.

⁴²³ ועי' במחצית השקל (שם) וז"ל: "משמע שהיא **סוף ברכה**"

⁴²⁴ וכסברא זו שהברכות אח"כ נותנות שם ברכה לברכה שלפניהן מצאנו בדברי הראב"ד (הנ"ל בחבורה זו) שאומר סברא שבגלל המלכות והאזכרות שיש בברכות ברהמ"ז אין הזימון צריך שם ומלכות.

⁴²⁵ ולפי הצד הזה, צ"ל שמש"כ התוס' "כברכה אחת ארוכה" הכוונה לענין לחלק לב' בני אדם. ולפי רש"י בדעת רב ששת, צ"ל דאה"נ תיקנו ב' ברכות – אולם לכה"פ לא היה בדרך ב' ברכות רגילות. אלא כדרך ברכה ותוספת עמה (רק שאותה תוספת היא עצמה נידונה כברכה). וצ"ע.

⁴²⁶ ולפי זה אולי נוכל לומר שמה שמביא המג"א מרש"י בחולין – שמשמע שאין לחבורה עצמה לומר 'אמן' – סובר רש"י שכיון שנברך תלוי בהזן, אין להקדים ולומר 'אמן' כיון שעדיין לא אמר הזן. [וצ"ב לדעה זו מה בין זה לגיונא של הגמ' בדף מ"ה: שלכו"ע הנכנס אומר אמן].

והנה כאשר המאירי בעצמו מפרש את סוגיות הגמ', בשום דוכתא לא מצאנו שהוא מעורר שאין להבין את שיטת רב נחמן כפשטותה. ואדרבה – כאשר הוא מביא את פירוש רש"י ברב נחמן, המאירי כתב ש"נברך גמר ברכה היא". והמאירי גם מביא שיטת הראב"ד (הנ"ל) בדין א' מפסיק לשנים – וכאשר הוא חולק על הראב"ד בדין א' מפסיק לשנים, הוא כתב (בדף מ"ה: וז"ל: "וגדולי המפרשים אמרו שצריך להפסיק עד שתגמר כל הברכה. ואין נראה לי וכו' אלא שהעיקר להפסיק עד כדי ברכת זמון אם עד סוף נברך אם עד סוף ברכת הזון על הדרך שיתבאר למטה" עכ"ל – הרי המאירי מגדיר את הזמון כפשטות לשון הגמ', שהוא ברכה (בין לרב נחמן בין לרב ששת – אלא שלרב ששת ממשיכה עד סוף הזון). ועוד שהמאירי מביא באריכות את סוגית הירושלמי (עם גרסת 'ברכת הזמון') ומעולם הוא לא מתמה על הירושלמי להעיר שנברך אינו ברכה אלא התראה.

וי"ל דרך חדשה במאירי. דלכו"ע זימון הוי ברכה (בין לרב נחמן בין לרב ששת, וכמו שהוכחנו היטב מכמה מקומות, ואפילו בדעת התוס' והרא"ש), ודבר זה היה ברור למאירי ולא נצרך לאומרו. וכאשר כתב "וענין הזמון הוא דרך אזהרה והתראה" הוא לא בא להגדיר מהו זימון, דהיינו האם הוא ברכה או לא. אלא הוא בא להגדיר איזו סוג של ברכה הוא. והנה ז"ל המאירי ביתר אריכות: "וענין הזמון הוא דרך אזהרה והתראה להתעורר לברכה מתוך כונה. ומתוך כך לא הזכרה בו אזכרה ולא מלכות הואיל ולא הותקנה אלא לאזהרה וכו' ואע"פ שברכת המזון מן התורה, אין הזמון מן התורה" עכ"ל. לפי מה שסברנו, המאירי בא לומר שאין הזימון ברכה אלא התראה, ומשום הכי אין לו שם ומלכות, שהרי אינו ברכה. אולם לאור כל הנ"ל, י"ל שהמאירי בא לחדש שזימון הוא סוג ברכה חדש, שתכליתו הוא להזהיר על ברכה אחרת. ומשום הכי – אע"פ שהוא ברכה – לית ליה שם ומלכות.⁴²⁷

ולכן, על פי כל הנ"ל, הכא (בסוגיא ד'עד היכן הוא חוזר' אליבא דהר"ף ודעמיה) נקטינן דברוך שאכלנו הוא ברכה, ולא באנו לדייק מדברי הראשונים אלא כלפי החלק הקודם, דהיינו 'נברך שאכלנו' – האם גם לזה יש תורת ברכה או לא.

⁴²⁷ ואולי לפי זה יש קריאה אחרת במאירי. בתחילת דברי המאירי הוא מגדיר שאין הזימון ברכה רגילה אלא אזהרה והתעוררת לברכת המזון. ואח"כ המאירי כאילו חוזר ומקשה שאם סו"ס הזימון ברכה למה אין בו שם ומלכות. ובתירוצו, המאירי חידש שזה גופא שתקנו אותו להתרות ולעורר פוטר אותו מהזכרה ומלכות. וזהו שהמאירי חוזר וכותב עוד פעם שלא הותקן אלא לאזהרה ודו"ק.

ויש לעיין מה סברא היא זו – דהיינו ששם ומלכות תלוי בתכליתו של הברכה. ואולי יש לומר שזה דומה למה שלמדנו בהראב"ד, שברכה שאינה קבועה אין לה שם ומלכות. ויתכן ש'אינו קבוע' היא סברא שלכן אינה **ברכה חשובה**. ומצא המאירי עוד ציור של ברכה שאינה חשובה – שאין היא ברכה שתכליתה לעצמה, אלא היא גופא באה להתרות לברכה אחרת. ולכן אין לה שם ומלכות. וצ"ע.