

ברכות הנהנין

ראשי פרקים

- א. הקדמה
- ב. מקור הברכות ותוקפן
- ג. תפקיד הברכות
 1. מחלוקת האמוראים בבבלי ובירושלמי
 2. מחלוקת הראשונים - רש"י וריטב"א
 3. סוגיית שתיית שמן (לה ע"ב)
 4. סוגיית "כסא דחמרא" (יב ע"א)
- ד. יסוד חלוקת הברכות
 1. ברכת היין (לה ע"ב)
 2. ברכות פרטיות וכלליות
- ה. דיני הברכות
 1. ברכת שהכל
 2. פה"א ביחס לפה"ע
 3. פה"ע ביחס לפה"ג
 4. פה"א ביחס ל"המוציא"
 5. סיכום
- ו. היקף הברכות
 1. ברכת הריח
 2. ספק ברכות הנהנין
 1. מצווה ואיסור מדרבנן

סיכום

א. הקדמה

הגמרא בברכות (לה ע"ב) אומרת :

תנו רבנן : אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - מעל. מאי תקנתיה? ילך אצל חכם. ילך אצל חכם? מאי עביד ליה? ! הא עביד ליה איסורא! אלא אמר רבא: ילך אצל חכם מעיקרא, וילמדנו ברכות, כדי שלא יבוא לידי מעילה.

המהרש"א (בחידושי אגדות שם) עומד על כך, שעניין ההליכה אצל חכם נאמר דווקא לגבי ברכות הנהנין :

לא קאמר הכי אלא בברכות הנהנין, דבשאר ברכות הקבועות - אם למדו פעם אחת שפיר אין מקום לטעות; אבל בברכות הנהנין, דיש כמה שינויים בברכות ראשונות ובאחרונות לפי המין, וכמה ספקות שנפלו בהן, דאם שינה לא יצא וכאילו לא בירך כלל והרי זה מעל, גם הברכה שבירך היא לבטלה - ועל כך ילך אצל חכם וילמדנו פעם אחר פעם, עד שיהיה בקי בהן לברך מעין הברכה.

כדי להבין לאשורן את דיני הברכות, יש צורך לברר את מקור הברכות, תוקפן, תפקידן ומשמעותן. רק אחר-כך אפשר יהיה להתבונן בדיניהן השונים. במאמר זה ננסה לברר את הנקודות הללו, ולבאר לאור זה מחלוקות ראשונים בדיני הברכות השונים.

ב. מקור הברכות וזוקפן

הגמרא (לה ע"א) קובעת, כי המקור לחיוב ברכות הנהנין הוא :

סברא הוא: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - מעל.

מדברי הראשונים עולה, שסברה זו היא מדרבנן, וממילא תוקף ברכות הנהנין הוא מדרבנן בלבד. וכך כתב הריטב"א (לה ע"א, ד"ה "אלא"):
אם כן, ברכת פירות לפניהם מדרבנן.

וכן מוכח ברמב"ם (הלכות ברכות, פ"א ה"ב), שתוקף הברכות הוא מדרבנן :

ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחילה, ואחר-כך יהנה ממנו.

אולם הפני-יהושע מקשה על דברי הראשונים :

יש לתמוה, דהא בכל הש"ס משמע דמידי דאתי מסברא הווי דאורייתא, ואדרבא, מקשה הש"ס "הא למה לי קרא, סברא היא"!

ולפי זה, מסיק הפני"י, שברכות הנהנין הן מדאורייתא, ככל סברה בש"ס¹. אמנם ניתן לדחות את דבריו, ולחלק בין סברה בדיני ממונות לבין סברה בדיני

1. עיין שם, שמסביר כיצד לפי חידושו עדיין ניתן לומר "ספק ברכות להקל".

איסורין, ואכמ"ל²; מכל מקום עולה, שלרוב הדיעות תוקף ברכות הנהנין - מדרבנן.

ג. תפקיד הברכות

מסברת ברכת הנהנין - "כל הנהנה מן העולם-הזה בלא ברכה מעלי" - עולה, שישנה בעייתיות בהנאה מהעולם-הזה, שאיתה מתמודדת הברכה. את המניעה ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה ניתן להבין בשתי דרכים:

א. כל העולם של הקב"ה, ולכן אסור ליהנות מהעולם ללא רשותו.
ב. כל העולם של הקב"ה, ומתוקף כך העולם קדוש כהקדש, ואסור למעול בהקדש.

מכיוון שתפקיד הברכה הוא להתמודד עם הבעיה של הנאה מהעוה"ז ללא מעילה, הרי שכל הסבר רואה את תפקיד הברכה אחרת: לפי הסבר א, תפקיד הברכה הוא בקשת רשות מהקב"ה ליהנות מהעולם, ואילו לפי הסבר ב, תפקיד הברכה הוא להוציא את המאכל מקדושתו לחולין, ואז ניתן לאוכלו³.

1. מחלוקת האמוראים בבבלי ובירושלמי

נראה, שדבר זה נתון במחלוקת אמוראים בתלמוד הבבלי ובירושלמי. וזה לשון הבבלי (לה ע"א):

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה, כאילו נהנה מקודשי שמים, שנאמר: "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א).
ר' לוי רמי: כתיב: "לה' הארץ ומלואה", וכתיב: "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז)! לא קשיא: כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה.

נראה שהאמוראים נחלקו בהבנת משמעות הפסוק "לה' הארץ ומלואה": האם משמעות הפסוק היא ביטוי בעלות על הארץ, כשייכת לה', ולכן יש צורך לבקש רשות על מנת להשתמש בעולם; או שהיא מלמדת את סיבת הקדושה בעולם, הנובעת מכך שכל העולם של הקב"ה, ולכן הכל קדוש. ר' לוי הבין שמדובר על בעלות, ולכן לאחר הברכה הארץ ניתנת לבני אדם. שמואל, לעומת זאת, הבין שמדובר על הקדש, קודשי שמים, ולכן תפקיד הברכה הוא להוציא את העולם מהקדש, כדי שיוכל האדם ליהנות ממנו.

2. עיי' "קונטרס שיעורים" (לרב גוסטמן) על ב"מ ס"י א', בסופו, שמסביר את החילוק הנ"ל, וכן עיי' צ"ח על אתר. יש להעיר, שלפי ר"ש שקופ בשערי-יושר, ש"ה פ"א, שקובע כי בדיני ממונות נקבעת המציאות הממונית על-פי הכרעת בית-הדין, ולא על-פי המציאות האובייקטיבית, יובן יותר ההבדל שבין ספק בדינים אלו לספק ברכות.

3. בספר "אתוון דאורייתא" (ס"י ג) מצאתי חקירה דומה בדין מעילה: האם איסורה הוא מדין גזל או מדין פגיעה בהקדש; חקירה זו משתלבת יפה עם דברינו: האם אכילה ללא ברכה מהווה "גזל" מהקב"ה או שהיא פגיעה בקדושה הנמצאת במאכל.
ניתן להציג גם גישה שלישית, והיא הגישה החסידית, שבמאכל יש קדושה, ותפקיד הברכה איננו להוציא את המאכל מידי קדושתו, אלא להתיר לאדם לגשת אל הקודש. עיי' "שפת אמת" ויגש, תרל"ז.

גם בירושלמי (ברכות פ"ו, ה"א) מצאנו מחלוקת אמוראים, ונראה שגם הם נחלקו באותו היסוד:

אמר רבי אבהו: כתיב: "פן תקדש המלאה, הזרע אשר תזרע, ותבואת הכרם" (דברים כב, ט): העולם כולו ומלאו עשוי ככרם, ומהו פדיונו? - ברכה.
 ר' יחזקיה, רבי ירמיה, רבי אבין בשם רשב"ל: "אמרת לה': ה' אתה, טובתי בל עליך" (תהלים טז, ב): אם אכלת וברכת, כביכול כאילו משלך אכלת.

רבי אבהו הבין, שתפקיד הברכה לפדות את העולם מקדושתו, על מנת שיוכל האדם ליהנות מן העולם בלי לפגוע בקודשי ה'; ואילו רשב"ל הבין, שתפקיד הברכה הוא לבקש רשות מהקב"ה ליהנות מעולמו, ולאחר הברכה "כאילו משלך אכלת", שהרי נתן לך הקב"ה רשות להשתמש בעולמו.

2. מחלוקת הראשונים - רשיי וריטבי"א

נראה, שגם הראשונים נחלקו בהבנת עניין זה. הריטבי"א (שם) מפרש את הסברה שמביאה הגמרא:

אלא סברא היא: אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה; פירוש: משום דכתיב "לה' הארץ ומלואה", כדלקמן, והיאך יטול אדם מה שאינו שלו, ולא יטול ממנו רשות?

ואילו רשיי מפרש:

"מעל" - כנהנה מן ההקדש, דכתיב "לה' הארץ ומלואה", כדאמרין לקמן.

הריטבי"א ורשיי נחלקו אף הם בהבנת הפסוק "לה' הארץ ומלואה": האם הוא מבטא את בעלותו של הקב"ה על העולם, ולכן יש צורך בנטילת רשות לשימוש בעולם - כדעת הריטבי"א ור' לוי בגמרא; או שכתוצאה מכך שהעולם שייך להקב"ה, נובע שיש בו קדושה, ולכן צריך לפדות את העולם על-ידי ברכה, כדי שלא יהיה כנהנה מן ההקדש - כדעת רשיי ושמואל בגמרא⁴.

להלן ננסה להראות, שמחלוקת זו בין רשיי לריטבי"א בהבנת תפקיד הברכה ומהותה, היא מחלוקת עקרונית ביותר בהבנת דיני הברכות ומשמעותן, ומחלוקת יסודית זו תבאר לנו מחלוקות נוספות בין הראשונים⁵.

4. לפי זה יובן פירוש רשיי על דברי ר' חנינא בר פאפא: "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה, כאילו גזל להקב"ה וכנסת ישראל"; ופירש רשיי: "גזול להקב"ה - את ברכתו". ולכאורה תמוה, שכן פשט הדברים הוא שהאוכל גזל את המאכל מהקב"ה (וכן פירש המהרש"א). אך לפי דברינו מובן, שהרי הברכה באה כפדיון לפרי, ואם כן אין הקב"ה רוצה בפרי גופו, אלא בברכה הבאה לפדות אותו, ומכאן שאם לא בירך - גזל את הברכה.

ועי' ברמב"ן (ויקרא כ, ג) שכתב: "כי החפץ ביצירה - שיברכו עליה לשמו הגדול, משם יהיה קיום העולם. ואם לאו יתעלה בשמו הגדול ומסתלק השכינה מישראל".

5. יש לציין, שאמנם גם רשיי וגם הריטבי"א מתייחסים לשתי הבחינות, אך כל אחד תופס פן אחד כפן הקובע והמשמעותי לעניין מהות הברכה ודיניה.

3. סוגיית שתיית שמן (דה ע"ב)

נראה שניתן להוכיח מחלוקת זו בין רש"י לריטב"א גם מסוגיית שתיית שמן. הגמרא שם דנה בברכת השמן:

גופא. אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר ר' יצחק אמר ר' יוחנן: שמן זית - מברכין עליו כורא פרי העץ.

היכי דמי? אילימא דקא שתי ליה - אוזוקי מזיק ליה, דתניא: "השותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש; הסך שמן של תרומה משלם את הקרן ומשלם את החומש":

בהבנת שאלת הגמרא "אילימא דקא שתי ליה - אוזוקי מזיק ליה", נחלקו הריטב"א ורש"י. הריטב"א פירש:

"אוזוקי קא מזיק ליה", פירוש: האי מפסיד השמן הוא, וחשוב כמזיק, ולא חשיבה הנאה כלל.

כלומר: האדם ששותה את השמן לא נהנה ממנו, ורק מפסיד את השמן, ומכאן ברור מדוע איננו צריך לברך, שהרי אין טעם לבקש רשות מהקב"ה על דבר שאין נהנים ממנו כלל. אך רש"י פירש אחרת:

"ואוזוקי מזיק" - לגופיה, ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה - "ואכלת" (דברים ת, י) כתיב. "דתניא" - דלאו בר אכילה היא.

רש"י לומד מתרומה, ששתיית שמן לא נחשבת אכילה, ולכן גם איננה מחייבת ברכה. כך הבין רע"א בחידושו, ועל סמך הבנה זו כתב:

משמע דמפרש, דש"ס מדמי כי היכי דמזיק לגופיה - אינו בכלל "כי יאכל קדש" (ויקרא כב, יד), הכי נמי אינו בכלל "ואכלת וברכת" (דברים ח, י).

ועל פירושו קשיא לי, דהא מבואר בפסחים (כד ע"ב), דכל משקין היוצאין מפרי הווי שלא כדרך אכילתן, עיי"ש, וכיוון דחזינן דמברכין על מי פירות "שהכל", על כרחך שלא כדרך אכילתן מברך על כל פנים; וכיוון שכך - מה פרכינן? הא יש לומר דאוכל דבר המזיק לו - הוי בכלל שלא כדרך אכילתן; ובתרומה, דבעי כדרך אכילתו, כמ"ש תוספות להדיא פסחים (כו ע"א, ד"ה "שאני"), משום הכי פטור מחומש; אבל מכל-מקום ברוכי מברכין עליו, כמו דמברכין על מי פירות⁶.

בעקבות קושיה זו מסביר רע"א את שאלת הגמרא אחרת:

זהו מסברא, דעל מה שמזיק לגופו לא שייך לברך וליתן שבח והודיה להשי"ת. אלא דהראיה מתרומה היא על היסוד דשמן אוזוקי מזיק.

6. יש להעיר, שלפי מהלכו של רע"א בקושייתו על רש"י, שיוצא שאכן צריך לברך על שמן גם כששותים אותו בפני עצמו - ניתן להסביר את הרמב"ם (הלכות ברכות, פ"ח ה"ב), שפוסק שמברכים על שמן "שהכל", בכך שאף שאין זה דרך אכילתו - אין הוא נפטר לגמרי מברכה.

אולם נראה שרש"י הלך בדרך אחרת מכפי שהבינו רע"א. רש"י לא כתב שהפטור בברכה נובע מכך שאין דרך אכילה בכך, אלא מכך ש"אין זו אכילה שטעונה ברכה", דהיינו: אף-על-פי ששתיית שמן נחשבת אכילה, הרי ללא ההנאה מהאכילה אין זו אכילה שמחייבת ברכה. מכאן שמוקד דבריו של רש"י הוא עניין ההנאה ממה שאוכל, ולא צורת האכילה - אם נעשית כדרך אכילה או לא. גם אם היתה שתיית שמן נחשבת כ"דרך אכילה", לא היה מברך עליה, כיוון שהשתייה מזיקה לו, ואין לו הנאה מכך.

בשתיית מי פירות, אף-על-פי שאין דרך אכילה בכך, הרי שנהנה מעצם האכילה, ולכן חייב לברך - שלא כדברי רע"א.

לפי דברינו, שיסוד חיוב הברכות לדעת רש"י הוא משום פדיון המאכל מהקדש, סברת רש"י מובנת: אם איננו נהנה מהמאכל - וקל-וחומר אם המאכל מזיק לו - אינו נחשב כמשתמש במאכל. ממילא הוא לא מוגדר כמועל בהקדש, ולכן איננו צריך לברך.

לפי זה, מובנת השוואת הגמרא לשמן של תרומה: השותה שמן של תרומה אינו נחשב כפוגם בקודש, מפני שנאמר: "ואיש כי יאכל קדש בשגגה", ולומדת הגמרא: "פרט למזיק"⁷, שהרי אינו נחשב כמשתמש בשמן; וכך הדין אף בשתיית שמן לעניין ברכה: אין זו פגיעה בקודש, כי השותה אינו משתמש בשמן, ולכן "אין זו אכילה שטעונה ברכה".

4. סוגיית "כסא דחמרא" (יב ע"א)

הגמרא דנה בטעות בברכת הנהנין:

פשיטא היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה, וקסבר דשכרא הוא, ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא - יצא, דאי נמי אם אמר "שהכל נהיה בדברו" יצא, דהא תנן (נח ע"א): "על כולם אם אמר 'שהכל נהיה בדברו' יצא".

אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא, ופתח וברך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא, מאי: בתר עיקר ברכה אזלינן, או בתר חתימה אזלינן?

נחלקו הראשונים בגירסת הגמרא בשאלתה, וכתוצאה מכך גם בפירושה. רש"י ותוס' גרסו: "ובריך אדעתא דחמרא", כגירסה דלעיל, ופירשו את בעיית הגמרא לפי גירסה זו. תוס' פירשו:

פתח ואמר "בא"י אלקינו מלך העולם", והיה סבור שהיה יין, והבין שהיה שכר, ואחר שהבין שהיה שכר - סיים שהכל.

וכן פירש רש"י:

קא מיבעיא לן: פתח אדעתא דחמרא כדי לסיים בפה"ג, ובשהגיע ל"מלך העולם" נזכר שהיא שכר וסיים שהכל, מהו.

כלומר: הגמרא מסתפקת במקרה שבו בירך על השכר את ברכתו המלאה והראויה לו, ברכת "שהכל", אך את תחילת הברכה - "בא"י אמ"ה" - בירך על

7. פסחים לב ע"ב. יש להוסיף שהגמרא במעילה (יט ע"א) מזהה דין זה גם להלכות מעילה.

דעת שהוא יין: האם במקרה כזה הולכים אחר תחילת הברכה, ולא יצא, משום שכיוון על יין; או שהולכים אחר חתימת הברכה, ויצא, משום שבירך ברכת "שהכל", וזו הברכה המתאימה לשכר. הריטב"א חולק על פירוש זה, וכותב:

לא מצאנו בשום מקום כוונה זו שיפסיד את הברכה, ובלא שום כוונה בעולם הברכה עולה - כל שכן כשהוא מתכוון לשום ברכה בעולם.

ולכן כותב הריטב"א, שאין לגרוס "אדעתא" בשאלת הגמרא. לפי זה יש להסביר את בעיית הגמרא באופן אחר: הגמרא הסתפקה במקרה שבו בירך ברכה שלימה, ואחר-כך חזר בו וסיים בחתימה שונה: האם חתימתו עולה לו כחתימת הברכה, או שאינה מעלה ואינה מורידה, כיוון שכבר גמר לברך ברכה שלמה.⁸

נראה שנוכל להסביר את מחלוקת הראשונים, על פי הבנתנו את מחלוקתם לגבי תפקיד הברכה. לדעת הריטב"א, שתפקיד הברכה היא בקשת רשות מאת הקב"ה להשתמש בעולמו, אין זה משנה על איזה סוג מאכל חשב בזמן אמירת "בא"י אמ"ה", מפני שמכל מקום התכוון לבקש רשות ליהנות מהעולם, ולשם כך מספיקה כוונה "לשום ברכה בעולם", כלשון הריטב"א. רק בחלקה השני של הברכה, שבו מצוי פירוט סוג המאכל, יש להתייחס למאכל עצמו. מכאן, שוודאי שבמקרה שפירשו רש"י ותוס' כבעיית הגמרא לא שייך להסתפק, וברור שיצא, כי אין צורך להתכוון לסוג המאכל המסויים שהוא אוכל בחלקה הראשון של הברכה. לכן פירש הריטב"א את ספקה של הגמרא במקרה אחר, שבו השותה הוסיף בסיום הברכה חתימה נוספת; הספק הוא, אם כן, האם ההוספה משמעותית לברכה או לא.

אך לשיטת רש"י - וכנראה שגם לשיטת תוס' - שתפקיד הברכה להוות פדיון למאכל, הרי שכל הברכה, כיחידה אחת, באה לפדות את המאכל, וגם לחלקה הראשון של הברכה - "בא"י אמ"ה" - יש חלק ביצירת הפדיון. אם כן יתכן שיש צורך לכונן גם בתחילת הברכה על המאכל עצמו, ולא על מאכל אחר, ובוה הסתפקה הגמרא.⁹

ד. יסוד חלוקת הברכות

יש להתבונן ביסוד קביעת הברכות: מדוע תקנו ברכות שונות למיני המאכלים השונים, ולא הסתפקו בברכה אחת שתפטור את כולם? נראה, ששאלה זו תלויה במחלוקת העקרונית שהעלינו, לגבי תפקיד הברכה. לדעת הריטב"א, שהמוקד בברכה הוא בקשת רשותו של הקב"ה, נראה שאכן היה די בברכה אחת, המבטאת את מלכותו של הקב"ה בעולם, כדי להתיר את השימוש בעולם ואת ההנאה ממנו. אך לדעת רש"י, שהמוקד בברכה הוא פדיון המאכל מקדושתו, נראה שכל דבר צריך ברכה משלו, כיוון שכל הקדש זקוק

8. נחלקו שם הראשונים אין להסביר את בעיית הגמרא. על פי הגירסא שמעלה הריטב"א. 9. ע"י ברבינו יונה. שמסביר מדוע אין זה שייך לסוגיית "מצוות צריכות כוונה"; ואכמ"ל.

לפדיון עצמאי המיוחד לו, וברור שמראש היה צורך לתקן ברכות מיוחדות לכל סוגי המאכלים, ולא ניתן להסתפק בברכה אחת כוללת. לפי זה יוצא, שסיבת תקנת הברכות השונות, תלויה במחלוקתם: לדעת רש"י, הברכות השונות נתקנו בהתאמה על מיני המאכלים השונים, כי כל מאכל בעל חשיבות שונה זקוק לפדיון משלו. עיקר תקנת הברכות נתקנה בשביל שיהיו ברכות שונות למאכלים השונים. אך לדעת הריטב"א, שמראש ניתן היה להסתפק בברכה אחת, הסיבה לתקנת כל סוגי הברכות השונים היא, מפני שראוי יותר לברר ולדייק בלשון הברכה על המאכל שעליו מברכים, ובכך יש יותר שבח להקב"ה; אך אין חלוקת הברכות על-פי המאכלים מעיקר תקנת הברכות.

לאור זה עולה, שהבנת היחס בין סוגי הברכות השונים, תלויה גם היא במחלוקת זו: לדעת רש"י, הברכות נתקנו על סוגי המאכלים לפי חשיבות המאכלים, וכל סוג מאכל צריך את הברכה שלו. ממילא אין יכולת לברכה אחרת לפדות את המאכל שלא הותאם אליה: כשם שהמאכלים שונים בחשיבותם - כך גם הברכות התואמות להם שונות בחשיבותן. אך לפי הריטב"א, חלוקת הברכות לא נובעת מחשיבות שונה של המאכלים, אלא רק מחמת השוני הפיזי שקיים ביניהם. בגלל סיבה זו הוצרכו חכמים לברר ולדייק בברכותיהם של המאכלים, ולכן גם הברכות שונות זו מזו בניסוחן; אבל הן אינן שונות בחשיבותן, וממילא אין מניעה שברכה אחת תפטור מאכל של ברכה אחרת, מאחר שבכל ברכה טמונה אותה הבקשה, למעשה: בקשת הרשות מהקב"ה.

1. ברכת היין (לה ע"ב)

את מחלוקת רש"י והריטב"א בנוגע ליסוד תקנת הברכות, ניתן להוכיח גם מסוגיית ברכת היין. המשנה (לה ע"א) אומרת:

כיצד מברכין על הפירות?

על פירות האילן הוא אומר: "בורא פרי העץ", חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר: "בורא פרי הגפן".

ועל כך שואלת הגמרא (לה ע"ב):

מאי שנא יין? אילימא משום דאשתני לעילויא אשתני לברכה - והרי שמן דאשתני לעילויא ולא אשתני לברכה...
אלא חמרא סעיד ומשחא לא סעיד.

הגמרא, בהווא-אמינא, הבינה שהסיבה שיין התייחד בברכתו היא: "משום דאשתני לעילויא אשתני לברכה". אך הגמרא דחתה הבנה זו, והגיעה למסקנה שהסיבה שליין התייחדה ברכה מיוחדת היא משום ש"חמרא סעיד", בניגוד לשאר המאכלים.

רש"י, על המשנה, מפרש:

"חוץ מן היין" - שמתוך חשיבותו קבעו לו ברכה לעצמו, וכך הפת.

ונראה שהוא מפרש את המשנה על-פי מסקנת הגמרא, ש"חמרא סעיד", ולכן הוא חשוב, כחשיבותה של הפת, שסועדת. וכן פירש המאירי (לה ע"ב):

היין - שמתוך חשיבותו קבע לו ברכה בפני עצמו, וחשיבותו היא שהוא זן וסועד את הלב כפת עצמו.

אך לעומת רש"י, מסביר הריטב"א במשנה:

"חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן" - פירוש: משום דאשתני לעילויא וקובע ברכה לעצמו.

נראה שהריטב"א הבין את יחודו של היין בברכה, כהבנתה הראשונית של הגמרא, בהווא-אמינא, ש"משום דאשתני לעילויא אשתני לברכה". לפי זה יוצא, שהריטב"א הבין את מהלך הגמרא אחרת מרש"י, שאין הגמרא במסקנתה - "אלא חמרא סעיד ומשחא לא סעיד" - חוזרת בה מהחילוק בין "אשתני לעילויא" ובין "לא אשתני לעילויא". "אשתני לעילויא" הוא אכן סיבת תקנת הברכה המיוחדת ליין; אלא שהגמרא מגדירה, במסקנתה, איזה סוג שינוי נקרא "אשתני לעילויא"; שהרי ודאי שלא כל שינוי יגרור אחריו ברכה מיוחדת. סוג שינוי זה מוגדר על-ידי "סעיד", ודווקא שינוי כזה מצריך ברכה מיוחדת. שינוי של השמן אינו מצריך ברכה מיוחדת מפני שהשמן אינו "סעיד".

עולה מכאן, ששונה הבנת רש"י את הסיבה לקביעת ברכה מיוחדת ליין, מהבנת הריטב"א. רש"י הבין ש"סעיד" או "לא סעיד" היא סיבת קביעת הברכה המיוחדת ליין. הריטב"א הבין ש"אשתני לעילויא" היא הסיבה לתקנת הברכה המיוחדת, ו"סעיד" מגדיר את סוג השינוי הנצרך. מכאן שהם נחלקו ביסוד קביעת ברכה מיוחדת ליין ולפת: לרש"י - משום שהם חשובים יותר, ולריטב"א - משום שהם שונים - "לעילויא" - משאר המאכלים.

לאור זה אפשר לראות, שלדעת רש"י תקנו ברכות שונות לפי החשיבות השונה של המאכלים, ואילו לדעת הריטב"א תקנו ברכות שונות לפי השינוי בין המאכלים, ולא מתמת חשיבותן. גם מסוגייה זו ניתן להוכיח, שמחלוקת רש"י והריטב"א לגבי תפקיד הברכה, מובילה למחלוקת לגבי סיבת תקנת הברכות השונות, וממילא גם למחלוקת לגבי היחס בין הברכות השונות: לדעת רש"י - שהברכות מהוות פדיון - הן שונות בחשיבותן כשם שהמאכלים שונים בחשיבותם, ולכן לא יכולה ברכה לפטור מאכל שאינו מותאם אליה, אם ברכתו בעלת חשיבות שונה. אך לדעת הריטב"א - שהברכות נועדו לבקש רשות - הן אינן שונות בחשיבותן אלא רק בניסוחן, מתמת השוני הקיים בין מיני המאכלים, ולכן ניתן לאפשר לברכה אחת לפטור מאכל אחר, מאחר שבכל ברכה טמונה בקשת הרשות מהקב"ה, וכולן בחשיבת שווה.

2. ברכות פרטיות וכלליות

אולם כאן יש להכניס גורם חדש, שמוסיף הריטב"א, כדי לסייג את דברינו. הריטב"א בהלכותיו לברכות (פ"ב, י"ד) כותב:

כל שיש לו ברכה פרטית, ובירך עליו ברכה כללית - יצא;
ואם בירך ברכה פרטית על מי שברכתו כללית - לא יצא.

דהיינו: גם לדעת הריטב"א, לא כל ברכה יכולה לפטור ברכה אחרת. התנאי לכך הוא שהברכה הפוטרת תהיה כללית יותר מהברכה הנפטרת. הסברנו בדעת הריטב"א, שהצורך בחלוקת הברכות נובע רק מהשוני בין המאכלים, ולכן בנוסח הברכות יש לברר ולדייק יותר על המאכל שעליו מברכים. ככל שהברכה מבוררת יותר - כך הברכה פרטית יותר, ומותאמת לאותו המאכל. אך אין זה מונע מהברכה הכללית יותר לפטור את אותו המאכל, שכן המאכל נכלל בנוסח הברכה הכללית (רק בצורה שאינה מבוררת כל-כך). ממילא ברור שברכה פרטית לא תוכל לפטור ברכה כללית יותר, מפני שאין המאכל נכלל בברכה הפרטית המותאמת למאכל מסויים ומבורר יותר.

עולה מכך, שלפי הריטב"א הברכות בנויות במבנה מדורג, שבו ברכה כללית המתפרטת לברכות פרטיות, שאף הן מתפרטות לברכות פרטיות יותר. ברכה כללית יותר יכולה לפטור ברכה פרטית יותר, בגלל הקשרה שאמרנו, שבכל ברכה טמונה בקשת הרשות מהקב"ה, והמאכל נכלל בנוסח הברכה. אולם לפי רש"י, ודאי שאף ברכה אינה יכולה לפטור את חבירתה, כי כל ברכה היא בעלת חשיבות שונה, ולא רק מורכבת מנוסח שונה. בהמשך ננסה לבאר ולראות כיצד מתבארים דיני הברכות בהתאם לשיטת רש"י - שהברכה היא פדיון, והברכות שונות בחשיבותן, ובהתאם לשיטת הריטב"א - שהברכה היא בקשת רשות, והברכות מסודרות על פי מבנה מדורג.

ה. דיני הברכות

המשנה בדף מ"א קובעת:

בירך על פירות האילן "כורא פרי האדמה" - יצא,
ועל פירות הארץ "כורא פרי העץ" - לא יצא,
ועל כולם אם אמר "שהכל נהיה בדברו" - יצא.

ראשית נברר את דין ברכת "שהכל נהיה בדברו", ואחר נדון ביחס שבין ברכת "פרי העץ" לברכת "פרי האדמה".

1. ברכת שהכל

המשנה קובעת ש"על כולם אם אמר 'שהכל נהיה בדברו' - יצא", והגמרא מוסיפה:

אפילו פת ויין.

משמע שברכת "שהכל" פוטרת את כל סוגי המאכלים, ואף את המיוחדים ביותר, שלהם נתקנו ברכות מיוחדות.

יש להתבונן מה מיוחד בברכת "שהכל", המאפשר לה לפטור את כל סוגי המאכלים. לשיטת הריטב"א הדבר ברור מאוד, שכן כל ברכה שהיא כללית יותר פוטרת ברכה פרטית יותר, ומכיוון שברכת "שהכל" היא הברכה הכללית ביותר מבין הברכות, ברור שהיא תפטור את כל סוגי המאכלים, ובמיוחד את הפת והיין, שברכותיהם הן הפרטיות ביותר. וכך מפרש הריטב"א בגמרא:

חזינן דלא קפדינן בכרכה דיליה, דאפילו כשבירך ברכה אחרת שאינה ברכתו - יצא, וב"שהכל" יצא בכלהו, מפני שהוא כולל הכל וכן עיקר.

כלומר: "שהכל" היא הברכה הכללית ביותר - שהרי היא כוללת הכל - וברור שתפטור את כל המאכלים.

אך לשיטת רש"י, שכל ברכה נתקנה מפני חשיבותו של כל מאכל, ואין ברכה יכולה לפטור ברכה אחרת, צריך ביאור כיצד ניתן להבין את דינה המיוחד של ברכת "שהכל".

נראה, שברכת "שהכל" שונה משאר הברכות בכך שהיא נתקנה מראש על כל המאכלים, ללא התחשבות בברכות המיוחדות של המאכל. לעיל הסברנו בדעת רש"י, שהחשיבויות השונות של הברכות נובעות מהתאמתן למאכלים השונים, על-פי חשיבותם, ומכאן נגזרת גם אי-יכולתה של ברכה לפטור מאכלים אחרים. אך ברכת "שהכל" לא נתקנה על מאכל מסויים, ומכאן שאין היא בעלת חשיבות מסויימת. ממילא לא שייך לומר שהיא בעלת חשיבות פחותה מכל ברכה אחרת. ברכת "שהכל", מבחינת חשיבותה, שייכת לכל המאכלים כולם, ולכן גם יכולה לפטור את כולם, אף לשיטת רש"י¹⁰.

לפי הסבר זה, בהבנת ברכת "שהכל", נוכל להבין באופן ברור את סידור המשניות בפרקנו.

ביחס לברכות "בורא פרי האדמה" ו"בורא פרי העץ", הובא במשנה הקודמת למשנה שצוטטה לעיל הדין הלכתחילאי של ברכות אלה: על אילו מאכלים מברכים "פרי האדמה" ועל אילו "פרי העץ". רק אחר-כך דנה משנתנו בדיני הדיעבד של ברכות אלה. אולם ביחס לברכת "שהכל", ראשית דנה משנתנו בדיני הדיעבד שלה: "ועל כולם אם אמר 'שהכל נהיה בדברו' - יצא", ורק אחר-כך, במשנה הבאה, דונו דיני הלכתחילה של ברכת "שהכל": על מה יש לברך לכתחילה ברכת "שהכל" (אין גידולו מן הארץ וכו'). לכאורה סדר הדיונים על הברכות השונות הפוך.

לפי הריטב"א נצטרך לומר, שמכיוון שהתחילה המשנה לפרט את דיני הדיעבד של "פרי האדמה" ו"פרי העץ", המשיכה לפרט את דיני הדיעבד של "שהכל"; ורק אחר-כך מובא דין הלכתחילה של ברכת זו.

אך לפי הסברנו ברש"י, שברכת "שהכל" לא נתקנה כברכה למאכלים מסויימים, אלא נתקנה מראש על כל המאכלים, הדבר מחוור מאוד: דיני

10. ועי' ברבינו יונה, שכותב: "שאפילו אם לא ידע אלא ברכת שהכל - יצא בה מידי מעילה".

הדיעבד של ברכת "שהכל" במשנתנו אינם דיני דיעבד כלל, אלא דיני הלכתחילה של הברכה. ברכת "שהכל" תוקנה מראש כברכה ש"ועל כולם אם אמר 'שהכל נהיה בדברו' - יצא", וזה דין הלכתחילה שלה. לכן, אחרי שפורט סוג דין זה של ברכת "שהכל" - שהוא זהה לסוג הדינים שפורטו במשנה הראשונה, ביחס לברכות האחרות - תדון המשנה הבאה במאכלים שעליהם לא נתקנה ברכה מיוחדת כלל, ולכן ברכת "שהכל" פוטרת אותם: לא משום שברכת "שהכל" מיוחדת להם, אלא מחוסר ברכה מיוחדת לברך עליהם, שממילא נשארה רק ברכת "שהכל" להוציאם¹¹.

2. פה"א ביחס לפה"ע

כעת נעבור לקביעת המשנה (שם):

בירך על פירות האילן "בורא פרי האדמה" - יצא,
על פירות הארץ "בורא פרי העץ" - לא יצא.

הגמרא נזקקת לשאלה: מדוע חילקו חכמים בין הברכות, וקבעו שברכת "פרי האדמה" פוטרת את פירות האילן, בעוד ש"פרי העץ" אינה פוטרת את פירות הארץ? תשובת הגמרא לשאלה זו היא:

מאן תנא דעיקר אילן ארעא היא?

אמר רב נחמן בר יצחק: ר' יהודה היא, דתנן: "יבש המעיין ונקצץ האילן - מביא ואינו קורא; ר' יהודה אומר: מביא וקורא".

הגמרא מסבירה, שלר' יהודה מקור האילן הוא הקרקע, ולכן ניתן להוציא את פירות האילן בברכת פה"א.

לשיטת הריטב"א הדבר פשוט: הסבר הגמרא שאילן מקורו בקרקע מראה שברכת "פרי האדמה" כללית יותר, שהרי היא כוללת גם את פירות הארץ וגם את פירות האילן, שמקורם בקרקע, ואילו ברכת "פרי העץ" היא ברכה פרטית יותר, שכן היא מבוררת יותר ושייכת רק לפירות האילן. לכן הדין הוא שברכת פה"א תפטור את ברכת פה"ע - כדין ברכה כללית הפוטרת ברכה פרטית; וברכת פה"ע לא תפטור את ברכת פה"א - כדין ברכה פרטית שאיננה פוטרת ברכה כללית.

אך לשיטת רש"י, הסובר שהברכות השונות נתקנו בגלל החשיבות השונה של המאכלים, לא מובן מדוע חילקו בין ברכת פה"ע לברכת פה"א, ולא קבעו שאין אחת פוטרת את השניה. שכן אף-על-פי שפירות האילן מקורם בקרקע, הרי שהם קובעים חשיבות לעצמם, בכך שסוף-סוף הם אינם גדלים על הקרקע, אלא על העץ. וכבר ראינו שברכה מסוג חשיבות אחת - בין נמוכה ובין גבוהה - לא אמורה לפטור ברכה אחרת!

11. צריך לומר שברכת "שהכל" נתקנה מלכתחילה כברכה היחידה על כל המאכלים; אולם אחרי שהוסיפו חכמים לתקן לכל מאכל את ברכתו המיוחדת לו - הפכה ברכת "שהכל" על כל המאכלים לברכה בדיעבד בלבד. מכל-מקום, סדר המשניות נבנה על-פי מקור התקנה, שבו ברכת "שהכל" היא ברכה לכתחילה על המאכלים, ודיניה שמובאים במשנה הראשונה אינם דיני בדיעבד, ולכן משנה זו לא חורגת מסדר המשניות שלפניה.

יש לבאר, איפוא, בדעת רש"י, שמאחר שהשוני בין הברכות נובע מהחשיבות השונה בין המאכלים, הרי שכאן אין הבדל בחשיבות בין פירות האילן לפירות הארץ, וממילא גם ברכותיהם שוות בחשיבותן. כך נראה שגם הבינו התוס' (מא ע"א. ד"ה "אבל"), אשר ראינו לעיל שהם הולכים בדרכו של רש"י:

לא חשיב "בורא פרי העץ" כל-כך מ"בורא פרי האדמה", כמו שחשוב "בורא פרי האדמה" מ"שהכל".

תוס' התקשו גם הם בהבנת הייחוס שבין פה"א לפה"ע, והגיעו למסקנה שבין שני מיני מאכלים אלה אין הבדלי חשיבות כמו זו שיש בין שאר המאכלים, ולכן ביחס אליהם, ברכה אחת יכולה לפטור את חברתה.

הגמרא, שהביאה את הסברה: "עיקר אילן ארעא היא", באה להסביר מדוע פה"ע אינה יכולה לפטור את פה"א, למרות שאין ביניהן הבדלי חשיבות. הסיבה היא, שלאילן יש זיקה לקרקע, כי האילן מקורו מהקרקע, מה-שאין-כן הקרקע, שלה אין לה שום זיקה לאילן. לכן פה"א יכול לפטור את פירות האילן, כי יש שייכות של פירות האילן לקרקע, אך פה"ע אינו יכול להוציא את פירות הארץ, כי אין לפירות הארץ שום זיקה לאילן, ומכאן שלברכת פה"ע אין שייכות אליהם¹².

3. פה"ע ביחס לפה"א

במשנה הפותחת את דיני הברכות (לה ע"א) נאמר:

כיצד מברכין על הפירות?

על פירות האילן הוא אומר: "בורא פרי העץ", חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר: "בורא פרי הגפן",

ועל פירות הארץ הוא אומר: "בורא פרי האדמה", חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומר: "המוציא לחם מן הארץ".

בעקבות מחלוקת רש"י ותוס' עם הריטב"א, יש לעיין במשנה זו ולברר את יחס ברכת פה"ע לברכת פה"א, ואת יחס ברכת פה"א לברכת "המוציא".

ראשית נברר את יחס "בורא פרי העץ" ל"בורא פרי הגפן". מדברי המשנה משמע, שברכת היין מיוחדת יותר מברכת פירות האילן, ויש לבחון מה הדין אם בירך ברכת פה"ע על יין במקום פה"א. לפי שיטת הריטב"א - הדין פשוט שיצא, מפני שברכת פה"ע כוללת יותר מאשר ברכת פה"א, המבוררת יותר, וברכה כללית פוטרת ברכה פרטית יותר. ואכן הריטב"א (מ ע"ב) פוסק זאת במפורש, ומוכיח זאת מכך שברכת "שהכל" פוטרת גם פת ויין:

ואיכא למשמע מינה נמי, דמי שבירך על היין "בורא פרי העץ" יצא, דהא חזינן דלא קפדינן בכרחה דיליה, דאפילו כשבירך ברכה אחרת שאינה ברכתו - יצא.

12. יש להעיר שברמב"ם (הלכות ברכות פ"ח, ה"י) יש גירסא, שאפילו "פרי האדמה" אינו פוטר את פה"ע, וכן כתב הרשב"א בדעת הרמב"ם (וכן הביא הב"י בסי' ר"ו). לפי דברינו ניתן לומר, שהרמב"ם סובר ששום ברכה אינה יכולה לפטור ברכה אחרת, בגלל החשיבות השונה של הברכות. אולם כבר רבים דנו בדברי הרמב"ם הללו, על-פי גירסה זו, ודחו אותה, ע"י כסף משנה, שאגת אריה (סי' כ"ג), פנ"י, צל"ח ועוד.

אך לשיטת רש"י ותוס', כיוון שעולה מהמשנה שברכת "בורא פהי"ג" חשובה יותר מברכת "בורא פהי"ע", לא תוכל ברכת פהי"ע לפטור את היין. כך מוכח מתוס' בדף יב ע"א:

אומר ר"ח, אם היה יודע בכיורו שטעה בדיבורו, שאמר "בורא פרי העץ" תחת "פרי הגפן", דכתוך כדי דיבור יכול לחזור בו.

משמע מדברי התוס', שברכת פהי"ע אינה יכולה לפטור את היין, שברכתו פהי"ג¹³. כך הבין גם רע"א (בחידושו לברכות שם), שהקשה:

משמע מזה, דאם בירך על היין "בורא פהי"ע" ולא יצא (וכן כתב המג"א ר"ח, סקכ"ב). ותמוה לי, דהא יין - שם פרי עליו, דהא מברכין "בורא פרי הגפן", ואם כן שפיר מברך פהי"ע; אלא דהיה לו לברר יותר, שהוא מגפן. ואם כן לא גרע מברך "שהכל", דקיי"ל דיוצא.

רע"א מקשה על תוס' מברכת "שהכל" שפוטרת אף יין, כהוכחת הריטב"א, לטענתו. הי"פנים מאירות" אף מרחיק לכת, וטוען על סמך זה, שיש לשנות את הגירסה בתוס', ובמקום "פהי"ג" יש לגרוס: "פהי"א", ואז יובנו דברי תוס', שאם טעה ובירך "פרי העץ" על מאכל שברכתו "פרי האדמה" - לא יצא, ויכול לחזור בו תוך כדי דיבור.

אך נראה שלא כדברי רע"א וכ"פנים מאירות", שהרי ראינו לעיל שתוס' חולקים על הריטב"א, וסוברים כרש"י, שברכת "שהכל" פוטרת אך בגלל שמראש נתקנה לכך, ולא משום שהיא כללית יותר. ממילא אין משם כל ראייה לדין שלנו, שברכת פהי"ע תפטור את ברכת פהי"ג. קושיית רע"א, לפי זה, לא מתחילה, וכך גם הגהת הי"פנים מאירות". שיטת רש"י ותוס' ברורה, שאין לפטור ברכה על-ידי ברכה השונה ממנה בחשיבותה.

4. פהי"א ביחס ליהמוציא

עתה נברר את דין ברכת "בורא פרי האדמה" מול ברכת הי"מוציא". לכאורה, נראה שהיחס ביניהן דומה ליחס שבין ברכת פהי"ע לברכת פהי"ג, שכן המשנה הקבילה ביניהם:

על פירות האילן הוא אומר: "בורא פהי"ע", חוץ מן היין, שעל היין אומר: "בורא פרי הגפן",

ועל פירות הארץ הוא אומר: "בורא פהי"א", חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומר: "המוציא לחם מן הארץ".

לפי זה היה מקום להניח, שבמקרה זה יהיה דין ברכת פהי"א על פת שווה לדין ברכת פהי"ע על יין, דהיינו: לרש"י ותוס' - לא יצא, ולריטב"א - יצא. ברם, בעוד שניתן לומר שרש"י ותוס' נאמנים לשיטתם, וגם פה יפסקו שהמברך לא יצא (כי הן שתי ברכות שונות בחשיבותן), הרי שהריטב"א (מ ע"ב), לכאורה, חורג מדרכו, וקובע גם הוא שהמברך לא יצא, אך מסיבות אחרות:

13. ה"מלאכת שלמה" על המשנה (ברכות ו, א) רוצה להוכיח מהירושלמי שאין פהי"ע פוטר יין. אך ראייתו מהירושלמי צ"ע.

... אבל בפת אפשר לומר, דכיוון שהכתוב קבע לו שם בפני עצמו, דכתיב: "אשר לא במסכנת תאכל בה לחם" (דברים ח, ט) - לא נפיק כשבירך עליה "בורא פרי האדמה".

ועוד, דכיוון שבברכתה דקבעו לה רבנן הוציאוה מכלל פרי - כלומר: שאינו מזכיר בברכתו "פרי" - שוב אינו יוצא בה בלשון "פרי".

הריטב"א מחדש כאן צורך נוסף, לשיטתו, באפשרות שברכה אחת תפטר את חברתה: הצורך בכך שלשון הברכה תהיה תואמת למאכל. את חידושו ההלכתי מנמק הריטב"א בשתי סיבות: האחת - מכיוון שהתורה קבעה שיהיה שמו "לחם", הרי שיש צורך להזכיר בברכתו דוקא "לחם"; והשניה - חכמים הוציאוה מכלל "פרי" על-ידי שתקנו שיברך על "לחם", ללא הזכרת "פרי", ולכן אינו יכול להוציאו בלשון "פרי"¹⁴.

בהלכותיו לברכות (פ"ב, ה"ז) מוסיף הריטב"א, שהפת נקראת גם "מזון", ולכן יכול לפוטרה גם על-ידי ברכת בורא מיני מזונות. מכאן מתקבל, שלדעת הריטב"א אין די בסוגה של הברכה - אם היא כללית או פרטית; אלא שיש גם חשיבות ללשון הברכה, שתהיה תואמת למאכל.

אולם "הכסף משנה" (הלכות ברכות פ"ד, ה"ז) כותב:

ואפשר דאם בירך על פת "בורא פה"א דיצא.

וכתב על דבריו ה"חיי אדם" (סי' כ"ח, טע"ב, בי"נשמח אדם):

לא ידעתי למה כתב "אפשר", דלענ"ד אין כאן ספק כלל, דכיוון שאינו שקר, דוודאי חייטים הם פרי אדמה.

ברור שה"כסף משנה" וה"חיי אדם" הבינו, שיש חשיבות רק למשמעות הברכה - אם היא כללית או פרטית, ואין להוסיף את חידושו של הריטב"א, שמצריך שהלשון תהיה תואמת.

מכל מקום, לרש"י ולתוס', המברך על פת פה"א - לא יצא, משום שהברכות שונות בחשיבותן, ולכן לא יכולה ברכת פה"א להוציא את ברכת "המוציא". גם לריטב"א לא יצא, כי לשון ברכת פה"א אינה מתאימה לפת. ואילו לפי ה"כסף משנה" וה"חיי אדם" - יצא, כי ברכת פה"א כללית יותר מברכת המוציא, ופת נכללת בברכת פה"א.

14. יש לעיין לפי נימוקיו של הריטב"א, כיצד ברכת "שהכל" פוטרת את הלחם. לפי נימוקו השני אפשר להבין את הדבר, שהרי לא מזכיר בברכה "פרי"; אך לפי נימוקו הראשון קשה, שהרי עם זאת לא הזכיר בברכה "לחם". נראה, שרק בברכה המכוונת למאכל מסויים יש צורך שיזכיר את ברכתו ללחם, מפני שלא ניתן לברך על הלחם ברכה שנתקנה על מאכל אחר. אך ברכת "שהכל", שאין תוכנה מתייחס למאכל ספציפי, יכולה לפטור גם לחם. נראה שזה הסברו גם בהלכותיו (פ"ג, ה"ב), עיי"ש.

5. סיכום

לאור כל מה שראינו, עולה שישנן שתי דרכים להגדיר את חלוקת הברכות, ושתי דרכים אלה מתפצלות לארבע הבנות, בהגדרת התנאים המאפשרים לברכה אחת לפטור את השניה:

הדרך הראשונה לחלוקת הברכות היא על-פי חשיבותן, שהשוני בחשיבות שבין המאכלים השונים, גורר אחריו שוני גם בחשיבות הברכות המותאמות אליהן.

דרך זו ניתן לפצל לשתי הבנות, ביכולת ברכה לפטור את חברתה:

א. אין ברכה אחת יכולה לפטור ברכה אחרת, שהרי הברכות שונות בחשיבותן, ואין המאכל יכול להיפטור על-ידי ברכה שאינה מותאמת לו.¹⁵

ב. אין ברכה אחת יכולה לפטור ברכה אחרת, אלא אם כן חשיבותו של המאכל תהיה כמעט זהה לחשיבות הברכה האחרת - כברכת "פרי העץ" ו"פרי האדמה". בדרך זו נוקטים רש"י והתוס'.

לפי שתי הבנות אלה, לברכת "שהכל" יש דין ואופי מיוחד, המאפשר לה לפטור את כל הברכות.

הדרך השנייה לחלוקת הברכות היא על-פי סוגיהן: ברכות כלליות יותר, המתפרטות לברכות פרטיות יותר; ואין הבדלי חשיבות בין הברכות.

גם דרך זו מתפצלת לשתי הבנות, ביכולת ברכה לפטור את חברתה:

א. כל ברכה כללית יכולה לפטור ברכה פרטית יחסית אליה, מפני שהברכה הפרטית כלולה במשמעותה של הברכה הכללית. ניתן לומר שזו הבנתם של ה"כסף משנה" וה"חיי אדם".

ב. בנוסף לתנאי של משמעות הברכה - שרק ברכה כללית יכולה לפטור ברכה פרטית ממנה - יש צורך גם שלשון הברכה תהיה תואמת למאכל. בדרך זו נוקט הריטב"א.

לפי שתי הבנות אלה, דין ברכת "שהכל" מובן, מכיוון שברכה זו היא ברכה כללית ביותר, ועל כן יכולה לפטור את שאר הברכות.

ו. היקף הברכות

יש לברר על אלו סוגי הנאות נתקנה ברכת הנהנין. שהרי לא על כל ההנאות שבעולם מצינו שיש לברך לפנייהן ברכת נהנין.

הגמרא בפסחים (נג ע"ב) אומרת:

אין מברכין על האור אלא כמוצאי שבת, הואיל ותחילת ברייתו הוא.

15. הבנה אפשרית ברמב"ם (הלכות ברכות פ"ח, ה"י), שאפילו ברכת פה"א אינה פוטרת את פה"ע; עיין הערה 12.

הראשונים במקום הקשו: מדוע לא מברכים על האור תמיד כשנהנים ממנו, והרי אסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה? הר"ן כתב ליישב קושיה זו:

ברכת האור - ודאי לא ברכת הנהנין היא, שלא תקנו ברכת הנהנין כהנאות שאין נכנסות לגוף. שהרי רחץ בחמין או בצונן ונהנה, או נשבה הרוח ונהנה ממנו - אינו מברך, וכל שכן באור, שאינו נוגע בגוף כלל, שלא תקנו ברכת הנהנין אלא בדברים הנכנסים בגוף כאכילה ושתייה; וריח נמי נכנס לגוף הוא. אבל ברכת האור ברכת השבח היא.

כלומר: לשיטת הר"ן, ברכת הנהנין נתקנה רק על הנאות הנכנסות לגוף, ולא על כל ההנאות שנהנים בהם. הגדרה זו כוללת רק הנאות של אכילה, שתייה וריח.

1. ברכת הריח

מכיוון שראינו שגם ברכת הריח נכללת בגדר ברכות הנהנין, יש לברר מה היחס בינה לבין שאר ברכות הנהנין של האכילה והשתייה, ומה המשמעות ההלכתית הנובעת מכך.

הגמרא בברכות (מג ע"ב) מביאה מקור לברכת הריח:

מנין שמברכין על הריח? שנאמר: "כל הנשמה תהלל י-ה" (תהלים קנ, ו); איזה הוא דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו? - הווי אומר: זה הריח.

לכאורה קשה: מדוע הגמרא צריכה לחפש מקור מיוחד לחייב ברכת הריח? ברכה זו יכולה הרי להילמד מהסברה המקורית של ברכות הנהנין: "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה - מעלי", ומדוע יש צורך במקור נוסף? ניתן לענות על קושיה זו בשתי דרכים:

א. יש חיסרון צדדי בהנאת הריח שאין באכילה ושתייה, המצריך מקור נוסף לחייב ברכה על הנאתו.

ב. יש הבדל מהותי בין הנאת הריח להנאת האכילה והשתייה, ולכן לא ניתן ללמוד את ברכת הריח מסברת ברכת הנהנין של אכילה ושתייה. ממילא יש צורך לחפש מקור אחר לחייב את ברכת הריח.

נראה שנחלקו בכך הראשונים. הר"ן בפסחים, שראינו לעיל, כותב:

...שלא תקנו ברכת הנהנין אלא בדברים הנכנסים בגוף כאכילה ושתייה, וריח נמי נכנס לגוף הוא.

כך משמע גם מדברי הריטב"א (נד ע"א):

...שלא מצינו ברכת הנהנין בדבר שהוא חוץ לגופו, אלא בדבר שגופו נהנה ממנו, כגון אכילה שתייה וריח.

והרמב"ן (בחיזוקיו לברכות נא ע"ב) מוסיף עוד:

וריש נמי דבר הנכנס לגוף הוא, וסועד הוא, וכאכילה ושתייה דמי.

רואים מדברי הראשונים שברכת הריח היא חלק מברכות הנהנין ממש, כאכילה ושתייה, ואין ביניהם שום חילוק מהותי, שכן כולן הנאות שנכנסות לתוך הגוף. מכאן שראשונים אלו יתרוצו את הקושיה דלעיל בדרך הראשונה שהעלנו,

שהצורך לחפש מקור נוסף לחייב את ברכת הריח לא נבעה מסיבה מהותית - שהרי אין בין ההנאות הבדל מהותי - אלא מסיבה טכנית. בדרך זו נוקט הצ"ח (בחידושי לברכות מג ע"ב), המבאר שלא ניתן היה ללמוד את ברכת הריח מסברת ברכות הנהנין, כיוון שסברה זו מתבססת על איסור המעילה הקיים בהנאה ללא ברכה; וידוע ש"קול מראה וריח אין בהם משום מעילה" (פסחים כו ע"א). ממילא לפי סברת הגמרא לברכות הנהנין: "כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - מעל", לא היינו מחייבים ברכה על הריח - שהרי אין מעילה בריח - ולכן יש צורך במקור נוסף לחייב ברכה על הנאה זו.

אולם נראה, שהתוס' הבינו באופן שונה מהראשונים הני"ל. ביחס לשאלה על אלו הנאות מברכים ברכות הנהנין, כותבים התוס' (פסחים נג ע"ב):

הני מילי כשגופו נהנה, אבל שאר הנאה - לא.

נראה מדבריהם, שהם הבינו שהמחייב לברכות הנהנין איננו הנאה הנכנסת לגוף, אלא דווקא הנאת הגוף עצמו. הנאות הגוף מצריכות ברכה, אך הנאות שאינן הנאות הגוף אינן מצריכות ברכה - ואפילו אם הן נכנסות לגוף¹⁶.

לפי זה ברור מדוע תוס' לא הזכירו את ברכת הריח, כפי שהזכירו שאר הראשונים, שהרי מהריח אין הגוף נהנה, אלא רק הנשמה. לפי הסבר התוס' לא שייך כלל לברך על הריח. מובן, איפוא, לפי התוס', מדוע היה צורך להביא מקור אחר לברכת הריח, שהרי מהמקור לברכת הנהנין של אכילה ושתייה לא ניתן היה ללמוד את ברכת הריח. מקור זה מתייחס רק להנאות הגוף, ועל כן יש להביא מקור מיוחד לחייב ברכה גם על הנאת הנשמה - שהיא ברכת הריח.

עולה מכאן, שנחלקו הראשונים בהבנת היחס שבין ברכת הריח לשאר ברכות הנהנין של אכילה ושתייה, וזאת כתוצאה מהבנתם השונה את סוגי ההנאות עליהם מברכים ברכות הנהנין: הריטב"א, הר"ן והרמב"ן הבינו, שברכות הנהנין שייכות בהנאות הנכנסות לגוף, ובזה שווה ההנאה בריח להנאת האכילה והשתיה, שכולן הנאות הנכנסות לתוך הגוף. לפי זה, הצורך במקור חדש לברכת הריח נובע רק מסיבה צדדית, שברית לא שייך דין המעילה שעליו בנויה סברת ברכות הנהנין של האכילה והשתיה. אך התוס' הבינו שברכות הנהנין שייכות רק בהנאות הגוף עצמו, וריח הרי הוא הנאת הנשמה. לפי זה יש חילוק מהותי בין הנאות האכילה והשתיה לבין הנאות הריח, ומובן מדוע יש צורך במקור נפרד לברכת הריח, כדי לחייב ברכה גם על הנאת הנשמה, שאיננה הנאת הגוף¹⁷.

אולי אפשר להוסיף, שמחלוקת הראשונים בדין זה נובעת משיטותיהם השונות בהבנת יסוד תקנת הברכות וחלוקתן. תוס' סובר שהברכות נתקנו לפי חשיבות המאכלים, והברכות השונות הותאמו על פי חשיבותם השונה של המאכלים. לפי זה, הריח, שחשיבותו שונה מחשיבותם של שאר המאכלים, יהיה שונה אף בברכתו - ברכת הריח. אך הריטב"א מבין, שהשוני בברכות נובע מהשוני בין המאכלים, ולפי זה ברכת הריח נתקנה רק מפני השינוי שיש בהנאת

16. עיין "ערוך השולחן" (סי' רט"ז, סע' א), שנראה שגם הבין כסברת התוס'.

17. ניתן אולי לשער, שלדעת תוס' ברכת הריח איננה כלל ברכת הנהנין.

הריח מההנאה משאר המאכלים; אך ברור שברכה זו עדיין שייכת לברכות הנהנין וקשורה לברכות שאר המאכלים.

לאור כל זה, יש לשאול: האם שייך להשוות בין ברכות המאכלים לברכת הריח? מה יהיה הדין אם בירך ברכת "שהכל" במקום ברכת הריח: האם יצא או לא?

נראה שלדעת התוס' לא יצא, שהרי אין שייכות כלל בין ברכות המאכלים לברכות הריח, מכיוון שהן שונות בחשיבותן, ואלו הן שתי סוגי הנאות שונות - הנאות הגוף והנאות הנשמה. אך לדעת הריטב"א, הנאת הריח נכללת בגדר ברכות הנהנין ממש כברכת האכילה והשתיה, ומכיוון שברכת "שהכל" פוטר את כל הברכות - כי היא הברכה הכללית ביותר - נראה שתפטור גם את ברכת הריח.

ואכן בתוס' (חג ע"א), ובעקבותיו במרדכי (סי' קמ"ז) מופיעות שתי הדיעות:

והיכא דמספקא ליה אי ממין עץ אי ממין אדמה היא, יש מפרשים שמברך "שהכל נהיה בדברו", ד"על כולם אם בירך שהכול - יצא", והרב רבינו משה מקוצי היה אומר שיברך בורא מיני בשמים.

מחלוקת זו מוסברת על פי דברינו: שיטת הריטב"א מסתדרת לפי ה"יש מפרשים", שיכול לצאת בברכת הריח על-יד ברכת "שהכל"; ואילו שיטת התוס' מסתדרת עם דעת הר"מ מקוצי, שיש לברך ברכה מיוחדת על הנאת הריח.

ז. ספק ברכות הנהנין

קיימא לן ש"ספק ברכות להקל". ננסה לברר מתי יש מקום לומר כלל זה. נוכל לענות על שאלה זו מתוך התבוננות בדברי הגמרא בסוגיית "כסא דחמרא" (יב ע"א) שהבאנו לעיל. שם, כזכור, דנה הגמרא במקרה של טעות בברכת הנהנין, ואינה מכריעה אם יצא בברכתו או לא - וזהו מקרה קלאסי של ספק ברכות. הראשונים על אתר נחלקו בשאלה: מה אכן יהיה הדין, אם אמנס בירך את הברכה שבה הסתפקה הגמרא? הריטב"א, בעקבות הרי"ף, פוסק:

ולא איפשיטא - לקולא עבדינן ולא מהדרינן ליה, דספיקא דרבנן לקולא.

דהיינו: מכיוון שהגמרא לא פשטה את הספק - יש כאן ספק דרבנן, וספק דרבנן לקולא, ולכן אינו חוזר ומברך. אך התוס' (שם, ד"ה "לא") כתבו:

ור"י היה אומר: לחומרא, דצריך לכרך פנים אחרת.

יש לעיין במה נחלקו הראשונים, ומדוע לא מוסכם על הכל הכלל ש"ספק ברכות להקל"¹⁸.

18. ה"חיי אדם" (סי' ה' סע' א, ב"נשמת אדם") כותב: "כשמברך ברכה לבטלה, כיוון שאומרה על-כל-פנים בדרך ברכה - מותר מן התורה". לכן בספק ברכה - מותר לברך מספק. עיי"ש. שמוכיח את דבריו מתוס' ר"ה לג ע"א ומהר"ן שם. לפי דבריו מובן מדוע

בכל ספק קיימות, למעשה, שתי אפשרויות פעולה, ואם אנו פוסקים לחומרה בספק - הרי שצריך לנקוט באפשרות הפעולה המחמירה, ולא בחברתה, המקלה. דברים אלו פשוטים בהגדרתם, אך לא תמיד קל ליישם למעשה, מחמת הסיבה, שלא תמיד ברור לנו מהו הצד המחמיר ("כח דאיסורא") ומהו הצד המיקל ("יכח דהיתרא"). בעיה הגדרתית זו עמדה ביסוד מחלוקת ראשונים.

הרשב"ם בפסחים (קב ע"א, ד"ה "להודיער") מסביר, שבברכות הנהנין "כח ההיתרא" הוא להקל לא לחזור ולברך, ו"כח האיסורא" הוא להתמיר שיחזור ויברך. המהרש"ל ("חכמת שלמה" שם) חולק על הרשב"ם בנקודה זו, ונביא את דבריו (בלי להיכנס לפרטי הסוגיה):

ואני אומר: אדרבא, הכא הוא כח דהיתרא, שמיקל לברך עוד, ולא חיישינן לברכה לבטלה, להיות עובר משום "לא תשא", לאפוקי רבנן, דמחמירי שלא לברך, כי הברכות אינן מעכבות.

המהרש"א ("חידושי הלכות" שם) מיישב את דעת הרשב"ם:

ואני אומר, דלא שייך "הברכות אינן מעכבות" אלא בברכת המצוות, אבל בברכת הנהנה כי הכא - אסור לאכול בלא ברכה, דכאילו מעל, ולהכי הווה קולא דלא יברך, כרבנן.

נראה שיש להסביר את מחלוקתם בהבנת הרשב"ם כך: המהרש"ל הניח שהספק אינו מעכב את האכילה, ומבחינה זו נוכל להתיר למסופק לאכול את המאכל, ללא קשר לתשובה שניתן לשאלה, אם הוא צריך לחזור ולברך או לא. דברי הרשב"ם, בהתייחסו לפתרון הספק, אינם מוסבים, איפוא, על האכילה, אלא על הברכות עצמן, והשאלה היא: האם יש לחשוש ל"לא תשא". לפי זה קבע המהרש"ל, שיש לומר הפוך מדברי הרשב"ם: כח ההיתרא הוא לחזור ולברך, למרות "לא תשא", וכח האיסורא הוא לחשוש ל"לא תשא"; ומכאן שאסור לחזור ולברך.

אך המהרש"א חולק על הנחת-היסוד של המהרש"ל, וסובר שהספק אכן מעכב את האכילה, ואם לא ימצא שהמסופק בירך בוודאות על המאכל - לא נוכל להתיר לו לאוכלו. דברי הרשב"ם, לפי זה, אינם מוסבים על הברכות עצמן, אלא על האכילה בלא ברכה. מובן שכעת כח ההיתרא הוא לאכול בלא ברכה, וכח האיסורא הוא לאסור את האכילה בלא ברכה, כלומר: להצריך ברכה נוספת.

רעק"א (על השו"ע סי' ר"ט, סעי' ג) מביא את מחלוקת המהרש"א והמהרש"ל, ומבאר את יסוד המחלוקת, אם הברכות מעכבות את האכילה או לא:

למה דהוציא המהרש"א מדברי הרשב"ם שם, דסבירא ליה "ספק ברכות להקל", והיינו בברכת המצוות, אבל בברכת הנהנין אם מסופק אם נפטר המאכל בברכה או

התוס' מחמירים לברך בספק ברכות הנהנין. אך לא מובן מדוע דוקא בברכות מסוג זה, שהרי סברתו שייכת גם בשאר הברכות, וצ"ע.

לכאורה היה ניתן לומר שהתוס' הבינו כפנ"י (עיין עמ' 64), שבברכות הנהנין הן מדאורייתא, ולכן מובן מדוע ספק ברכות הנהנין להתמיר. אך הפנ"י עצמו דחה זאת, ומסביר שאף לשיטתו - שבברכות הנהנין מדאורייתא - ספק ברכות להקל.

לא - אסור לאוכלו וכאילו מעל. אם כן בעלמא, במסופק אם בירך על המאכל, אי אפשר לחזור ולברך, דשמא כבר בירך, וגם אסור לאוכלו, דשמא לא בירך. והכא, אם נפסוק דלא יברך שנית, יהא אסור לאוכלו, ויהיה הברכה שבירך בוודאי ברכה לבטלה; ואם נפסוק דמברך שנית - גם כן לא הווי רק ברכה אחת לבטלה, ואין הפרש בין יחזור ויברך בין שלא יחזור ויברך, דבין כך ובין כך הווי ברכה אחת לבטלה - שפיר הדין דיברך שנית ויאכל.

והרי"ף והנך פוסקים, דפסקו בהך דינא "ספק ברכות להקל", וישתה בלא ברכה - צריך לומר דגם ברכת הנהנין ספק ברכות לקולא, דמותו לאוכלו בלא ברכה שנית, ודלא כהרשב"ם.

כלומר: גם רעק"א הבין, שמתלוקת המהרש"א והמהרש"ל - או: תוס' והרי"ף - בשאלה אם ספק ברכות הנהנין לקולא או לא, מקבילה למחלוקת בשאלה אם ברכות הנהנין מעכבות את האכילה או לא: המהרש"א והתוס' מבינים, שהכלל של "ספק ברכות להקל" לא חל על האכילה עצמה, וגם במקרה של ספק, אסור לאדם לאכול בלא ברכה. הטעם לכך הוא מתשש איסור המעילה. לפי זה, במקרה שמסופק אם בירך, לא נוכל להורות לו לאכול את המאכל, וממילא נוצר מצב של "ממה נפשך": אם לא נתיר לו לברך ולאכול את המאכל - יתכן שבירך כבר על המאכל, וברכתו הראשונה תהיה לבטלה; ומאידיך, אם נתיר לו לברך - יתכן שהברכה שיברך עכשיו תהיה לבטלה. מכיוון שכך, "דיבין כך ובין כך הווי ברכה אחת לבטלה - שפיר הדין דיברך שנית ויאכל".

המהרש"ל והרי"ף סבורים, לעומת זאת, שהספק אינו מעכב את האכילה, ובמקרה של ספק אומרים "ספק ברכות להקל" גם לגבי האכילה עצמה. מתמת קולא זו מותר למסופק לאכול את המאכל, ללא קשר לפתרון שניתן לו לגבי תזרה על הברכה. מכיוון שכך, הרי שעדיף שיאכל את המאכל ללא ברכה נוספת.

1. מצווה ואיסור מדרבנן

יש להקשות על שיטת התוס' והמהרש"א, שסוברים שאין אומרים "ספק ברכות להקל" בברכות הנהנין, מתשש איסור המעילה. לכאורה גם חשש המעילה, הקיים באכילה ללא ברכה, הוא רק חשש מדרבנן, וממילא צריך להיות לקולא, כמו כל ספק דרבנן לקולא.

על כך מחדש ה"קהילות יעקב" (ס"ד), שיש לחלק בין ספק "מצווה" דרבנן, לבין ספק "איסור" דרבנן. בספק מצווה דרבנן קיים הכלל של "ספק דרבנן לקולא", אך על ספק איסור דרבנן - לא נאמר כלל זה¹⁹. במקרה שלנו חשש המעילה הוא ספק "איסור" דרבנן, ולכן לא נאמר בו הכלל שספק דרבנן לקולא. לאור דברינו לעיל, בהבנת מחלוקתם היסודית של התוס' והריטב"א, ביחס לתפקידה של הברכה - האם כבקשת רשות, או כפדיון המאכל מקדושתו - ניתן להבין את תירוצו של ה"קהילות יעקב". לדעת הריטב"א, חכמים תקנו את הצורך בברכה כדי לבקש רשות מהקב"ה, ולכן הברכה היא מצווה דרבנן. מכאן שבמקרה שמסופק אם בירך - ספקו הוא ספק מצווה דרבנן, ולכן ניתן להפעיל

19. עיי"ש, שמוכיח את חידושו הנ"ל מסוגיית "ספק ביצה שנולדה ביו"ט" (ביצה ג ע"ב).

את הכלל של "ספק ברכות להקל". אך לדעת התוס', חכמים תקנו את הברכות על מנת לפטור את בעיית המעילה בהנאה מהעוה"ז. לכן במקרה של ספק, הספק איננו רק קיים את מצוות הברכה, כפי שתקנוה חכמים, אלא גם ספק אם הוציא את הנאתו מהמאכל מידי מעילה - וזהו כבר ספק איסור דרבנן. במקרה כזה לא ניתן לדון על-פי הכלל של "ספק דרבנן לקולא", ויש להחמיר²⁰.

מכאן נגיע למסקנות המעשיות, על-פי ניתוחו של רעק"א, שלפי הריטב"א בכל ספק בברכות הנהנין אינו חוזר ומברך, ויכול להמשיך לאכול. אך בשיטת התוס' יש להבחין בין שני מקרים, שדינם שונה: במקרה שבירך ברכה, שספק אם היא ברכה נכונה - אינו יכול להמשיך לאכול בלי ברכה, כי הוא נכנס לגדר "ספק איסור מעילה", אך יכול לברך שוב, מפני שבכל מקרה יש כאן ברכה אחת לבטלה, כמבואר לעיל. אך במקרה שאדם מסתפק באמצע אכילתו אם בכלל בירך עליה - אינו יכול להמשיך לאכול - גם בלי ברכה - מחשש שמא לא בירך, ויש כאן "ספק איסור מעילה". אמנם כאן גם יהיה אסור לו לברך שוב בכדי להמשיך באכילתו, משום הספק, שמא אכן בירך לפני אכילתו, וברכתו עכשיו תהיה ברכה לבטלה.

סיכום

ראינו שבעקבות הסברה שמביאה הגמרא לתקנת ברכות הנהנין - "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה - מעל", ניתן להבין את תפקיד הברכה בשתי דרכים: **דרך אחת**, הרואה את הברכה כבקשת רשות מהקב"ה ליהנות מעולמו, ו**דרך שנייה**, הרואה בברכה פדיון למאכלים, להוציאם מידי קדושתם. בהבנה זו נחלקו האמוראים (ראה עמ' 65), ובעקבותיהם הראשונים: הריטב"א הלך בדרך הראשונה, וראה את תפקיד הברכה כבקשת רשות, ואילו רש"י ותוס' הלכו בדרך השנייה, וראו את תפקיד הברכה כפדיון מאכלים. לפי זה נחלקו בהבנת חלוקת הברכות והקשר בניהן: לפי הריטב"א, הברכות בנויות במבנה של ברכה כללית, המתפרטת לברכות פרטיות יותר, וההבדל בין הברכות הוא רק בניסוחן - אך לא בחשיבותן. מכאן שברכה כללית מסוגלת לפטור ברכה פרטית ממנה, מפני שהיא כוללת אותה. לפי רש"י ותוס', הברכות מותאמות למאכלים, ושונות על פי חשיבותן, כשם שהמאכלים שונים בחשיבותם. מכאן שאין ברכה אחת יכולה לפטור ברכה אחרת (חוץ מברכת "שהכל", שיש לה דין ואופי מיוחדים, המאפשרים לה לפטור ברכות אחרות).

לאור שתי הבנות אלה, עולות כמה נפקא-מינות למעשה:

א. אם בירך ברכת פה"ע על יין: לתוס'²¹ - לא יצא (עמ' 76); לריטב"א²² - יצא

(עמ' 75).

20. יש לציין שהריטב"א עצמו, בחידושו לשבת (כג ע"ב), אחרי שכתב שהכלל של "ספק ברכות להקל" חל גם על ברכות הנהנין (כמו על ברכות המצוות), מקשה על עצמו מסברה הזוהי לסברת רע"א, ונשאר בתימה.

21. וכן המג"א.

ב. אם בירך ברכת פה"א על פת: לתוסי ולריטב"א - לא יצא (עמ' 76); ל"חיי אדם" - יצא (עמ' 77).

ג. אם בירך ברכת "שהכל" על הנאת הריח: לתוסי - לא יצא; לריטב"א - יצא (עמ' 81).

ה"משנה ברורה" לא הכריע בשאלות אלה²³; אולם "ערוך השולחן" (סי' ר"ב, טע' א) פוסק במפורש כתוסי:

כלל גדול נראה לי בברכות, דכל ברכה שקבעו חכמים למין זה - אינו יוצא בברכה אחרת, אף-על-פי שיש למין זה שייכות לברכה, ורק במקום שאמרו חכמים מפורש שיצא...

...אם בירך על היין - "העץ", ועל הפת - "אדמה" - לא יצא.

ומכיוון שראינו שהמחלוקות בשלושת המקרים תלויות זו בזו, הרי שיש, לענ"ד, לפסוק בשלושת המקרים דלעיל שלא יצא, כשיטת תוסי'.

לפי זה, נלענ"ד, שיש להכריע כתוסי' גם בעניין ספק ברכות הנהנין, במחלוקתו עם הריטב"א, שלדעת הריטב"א, חל על ספק זה הכלל של "ספק ברכות להקל", ולדעת תוסי' - לא חל.

22. וכן רעק"א.

23. לעניין ברכת פה"ע על יין, הוא מביא מחלוקת ראשונים (סי' ר"ה, סק"ע); לעניין ברכת "שהכל" על ריח - מחלוקת אחרונים (סי' רט"ז, סק"ג); ולעניין ברכת פה"א על פת אין כלל התייחסות שלו.