



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת ברכות

פרק שביעי-שמיני-תשיעי
פרקים שלשה שאכלו, אלו דברים, הרואה

דף מה עמוד א - דף סב עמוד א

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



הרב שגיב הלוי עמית
תמוז תשפ"ו, פתח תקוה



לע"נ

הרב עמוס בן אברהם ופורטונה גואטה

נלב"ע ט"ז תמוז תשפ"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

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

סדר נזיקין

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

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

מסכת בבא בתרא: פרק חזקת

הבתים-א,ב,ג; פרק השותפין 1, 2; יש נוחלין.

מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג.

סדר נשים

מסכת כתובות: פרק א1, א2-ב1, ב2, ג21; פרק ה.

מסכת גיטין: פרק א1,2; פרק השולח 1.

מסכת קידושין: פרק א1,3-האשה נקנית, פרק ב-האיש מקדש.

סדר זרעים

מסכת ברכות: פרקים א-ב; ג-ד-ה; ז-ח-ט.

סדר מועד

מסכת שבת: פרק יב-הבונה.

מסכת פסחים: פרק א1. פרק י-ערבי פסחים.

מסכת תענית:

מסכת מגילה:

מסכת מועד קטן: פרק א-משקין בית

השלחין, פרק ב-מי שהפך, פרק ג-ואלו מגלחין.

מסכת סוכה: פרק ד-לולב וערבה, ה-החליל.

תוספתו מרובה על העיקר מסכת ברכות – פרק שביעי שלשה שאכלו

[הקדמה] מעלת התוספות - גישה המכבדת, הצגת קושי על הפירוש, המכריחה הבנה מחודשת



מעלת התוספות – גישה המכבדת, הצגת קושי על הפירוש, המכריחה הבנה מחודשת

מתוך אמונה שהטקסט כל כך מדויק, שכל סתירה מדומה היא בעצם פתח לגילוי רובד עמוק יותר. ההנאה כאן היא הצניעות שבגילוי: אני לא מבליט את שכלי, אלא משתמש בו ככלי לחשוף את רצון השם.

הקושיה נועדה כמפתח להבנה, ולא לניתוח השני

הקושיא ככלי לבנייה, לא להרס: בשיטה המתוארת, הקושיא היא לא "התקפה", אלא הזמנה. אם יש סתירה בין סוגיות, התוספות מלמדים אותנו שסימן שמשוהו בהבנה הראשונית שלנו היה חסר. ה"חילוק" (ההבחנה בין המקרים) שהם יוצרים בעקבות הקושיא, לא רק מיישב את הסתירה אלא מעשיר את המושג ההלכתי ויוצר הגדרה מדויקת יותר.

הכבוד ללימוד של השני רק מעשירה את הלימוד, ומכריחה לדייק

כבוד חכמים כבסיס ללימוד: הגישה שהצגת כלפי רש"י היא קריטית. המחלוקת של התוספות על רש"י נובעת מתוך הערצה מוחלטת לשיטתו; דווקא בגלל שדבריו הם אמת, כל קושי שעולה מהם מחייב בירור מעמיק. זהו לימוד שבו הדיאלוג בין הדורות נעשה מתוך יראת כבוד, ולא מתוך רצון "להחליף" את הישן.

התוספות בהדגמה זו הינם גם מורי דרך לא רק על התוכן אלא על אופן הלימוד

תיקון המידות תוך כדי הלימוד: הנקודה שהעלית לגבי הטעות בלמדנות שנועדה להראות גאונות היא יסודית. לימוד התוספות לפי הדרך הזו הופך את הלימוד האינטלקטואלי לעבודה רוחנית. הלומד מתרגל בכל דף מחדש להעמיד את האמת מעל האגו שלו. במובן הזה, התוספות הם לא רק פרשנים, אלא מורי דרך רוחניים. הם מלמדים אותנו שקושיה טובה היא לא סוף פסוק, אלא תחילתה של הבנה מחודשת וזכה יותר.

הרווח בלימוד מזה טומן כמה עניינים משלימים

התוספות לוקחים אותך לטיול בריבוי סוגיות בש"ס, ומכריחים אותך למצוא הבנה שתשיב את הסתירות המדומות. ולראות עד כמה הכל מדויק, ולעתים אף הם מראים לך כיצד יש לפסוק הלכה, והכל תוך שימוש בניתוח סברא עמוק ומדויק. וכך הינך מקבל עומק ורוחב בו זמנית, לומד כיצד יש לדייק ולשים לב לכל פרט, סתירה מדומה, ולימוד נושא מריבוי זוויות.

הטעות בלמדנות בה הינך מבליט את יכולותיך וגאונותך

אחת הטעויות הידועות בלמדנות שאינה ראויה, היא שהאדם נהנה מקושיותיו ולהראות את גאונותו ולמדנותו. התוס' מבחינה זו, לא רק שהם סללו לנו ריבוי נושאים שדנו עליהם, אלא גם היתוו לנו שיטה ודרך בלימוד הראוי. ראשית אחת המטרות החשובות ביותר, אפילו שהינך חלוק על מישורו, הוא לא להראות שאני הצודק, אלא המטרה היא לרדת לאמיתותם של דברים.

הגמרא היא מדויקת, ואם יש סתירה, הדבר אינו אומר שיש כאן טעות

התוס' פעמים רבות מראים, שלכאורה יש סתירה בין הגמרא כאן למקומות אחרים. אולם נקודת המוצא אינה שהגמרא במקום אחד טועה ובמקום השני צודקת. אלא גוף הקושי סולל לנו הבנה עמוקה יותר, ופעמים רבות הדבר מסתדר על ידי חילוק, שכל מקום מדבר על עניין אחר ומשלים. אדרבא, רק בגלל שהתורה והגמרא כה מדויקים, עלינו להבין מה רצתה הגמרא מאיתנו. וכיצד יש ליישב את הסתירה המדומה.

גישה בה אני מעל הגמרא היא בהכרח אינה גישה יהודית. אבל מצווה עלי ללמוד, ולכן השאלה לא באה ממקום של התקפה, ואני מעל הגמרא חס ושלום, אלא בבחינת תורה היא וללמוד אני צריך. ואני בעצם שאני רק שואל, הרי אני נושא כלים, ומאפשר להבין את הגמרא בשני המקומות לעומק, והכל יבוא על מקומו בשלום.

המחלוקת על רש"י אינה אומר שהוא טועה

קושי ואפילו רצף קשיים, מבליטה את הגישה הנכונה. לי יש קושי, ומחוייב אני להבינו. לא באתי לחלוק אלא להבין. והקושיות ובעיקר שיש ריבוי קושיות, רק מכריחות אותי למצוא הבנה מחודשת. ולא תמיד מוכיח הדבר שאני הצודק. אלא יש כמה זוויות לראות את הדברים.

המעלה בגישת הסתכלות זו גישה של ענווה וביטול עצמי

תיאור גישה זו נוגע בלב ליבה של הגישה המסורתית ללימוד התוספות, והוא משרטט הבחנה דקה וחשובה בין "למדנות של גאווה" לבין "למדנות של אמת".

ביטול העצמי מול האמת: כפי שציננת, התוספות לא מחפשים "לנצח" את רש"י או את הגמרא. כשהם מקשים, הם לא עושים זאת כדי להפיל את דברי הקדמונים, אלא

ג'שה ז'. אתה החשוב אתה האורח, ואני רק מראה עד כמה אני מאוהב בשיטתכם שהיא לאמיתתה של תורה. אין פלא שהקדמה כזו סללה מהלך לא רק לשכלו של הרב נחום, אלא גם לליבו. מה שמראה את העין הטובה בלמדנות, ומבלי להיכנס למהירות הידענות הדיוק הרוחב והעומק ששמע מהרבי ואף התבטא, לאחר שיצא עם רושם עוצמתי ביותר, כי הרבי עולה על כולם בדרך הלימוד של מיר.

אחת המתנות שהנחילו לנו בעלי התוס' היא לא רק גוף תוכן הלימוד אלא הגישה הראויה

ויהי רצון שאת זה נוכל ללמוד מהתוס', שאינם באים לחלוק על רש"י, אלא להוסיף לנו הבנה בגוף הדברים. ובטוחני, כי התוספות בדרכם סללו את הבנת ג'שה ז'. כי אין זה יצירה של רב פלוני אלא זה בית מדרש חי ונושם. אין כאן הדגשת האני, והנצחנות, אלא ההבנה היא מרכז העניינים. שהרי פעמים רבות יש שיטות שונות באותו התוס', וכן ברוב הפעמים שם המחדש כלל אינו מופיע.

הקושי אינו מחסום, אלא הזמנה לראות את יצירת התוספות

ג'שה כזאת של ענווה של אמת, היא הנכונה והראויה, ולא באה לאבד כהוא זה מעומק הניתוח והלמדנות. והיא הבסיס שכל גדולי ישראל למדו ושמנו את עצמם בצד, אלא העיקר הוא להבין את המהלך הראוי. ופעמים רבות הפלפול הוא חיבור של גישות סותרות למציאת עומק מחודש. בבחינת השלום האמיתי בין תלמידי חכמים, המכבדים את חבריו.

המפגש בין הרב נחום פרצוביץ עם הרבי הדגים למידה מתוך כבוד הדדי

כל הגדרה ראוי שתלווה עם מעשה רב, על מנת להמחיש את הדברים. ואכן, כאשר הגיע אל הרבי ליחידות הרב נחום פרצוביץ ראש הישיבה המופלא המקורי, מהישיבה הגדולה בעולם - מיר, לא רק ביחידות ביניהם שהרבי קם מלוא קומתו, דבר שכלל אינו מקובל, אלא השתעשע עימו בלמדנות דווקא נוסח מיר, עם דייקנות וניתוח, והראה עד כמה הוא מכבד



תוספתו מרובה על העיקר מסכת ברכות - פרק שביעי - שלושה שאכלו

מה קובע את הזימון?

[דף מה עמוד א]

שנינו "שלושה שאכלו כאחת - חייבין לזמן". בהמשך מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים - רב ורבי יוחנן, האם שנים רשאים לזמן. ובין השאר מנסה הגמרא להביא ראיה. תא שמע מברייטא כדעת האומר ששנים - לא יזמנו: שלושה שאכלו כאחת - חייבין לזמן, ואין רשאים ליחלק. ומשמע שדוקא שלושה - אין - חייבין לברך, אבל שנים, לא יזמנו, כי אילו גם שנים יכולים לזמן בפני עצמן, למה אין השלושה רשאים להחלק, והרי גם אם ילך אחד מהן - לא יפקע חיוב הזימון מהשנים הנותרים! ובהכרח, ששנים - אינם מזמנים, ולכן אסור להיחלק, שלא יבטל הזימון.

לכאורה יש לקשור את חובת הזימון לעניין של היכולת להיחלק

הדברים מבוארים היטב בירושלמי. כי יש שני שלבי התארגנות לזימון. ושואל הקא איתמר כאן, במשנה הבאה, למדנו שלושה שאכלו אין רשאים ליחלק משמע שאחר שכבר גמרו אכילתם ובאים לברך, אז אינם יכולים לחלק, אבל אם לא גמרו לאכול כאחת אלא אחד סיים לפני חבריו, יכול לברך לעצמו וכה איתמר וכאן במשנה למדנו חייבין לזמן משמע משישבו לאכול כאחת חל עליהם חובת זימון, ואפילו אם אחד סיים לפני חבריו אינו יכול לברך לעצמו אלא ימתין לשנים האחרים!

ועונה שמואל אמר, פאן בתחלה פאן בסוף במשנתנו מדובר בתחילה, והמשנה הבאה מדברת בסוף. ושני אמוראים חולקים במשמעות תחילה וסוף אי זהו בתחילה, ואי זהו בסוף? תרין אמוזין חלוקים חד אמר, נתנו דעת לאכול זהו בתחילה וכך הוא פירוש המשנה שלפנינו, אם נתנו דעתם לאכול ביחד, חלה עליהם חובת זימון אף אם לא סיימו ביחד, וצריכים להמתין זה לזה. אכלו פזית, זהו בסוף והמשנה הבאה מדברת בכגון זה, שהתחילו לאכול כאחת, אלא אחר שאחד או שנים מהם אכלו כזית, בא השלישי לאכול עמהם, ובזה דווקא אם סיימו אכילתם כאחת - אינם רשאים לחלוק. וחרונה והאמורא השני אמר, אכלו פזית, זהו בתחילה אם השלישי הצטרף אליהם מאוחר יותר, כיון שאת עיקר הסעודה אכלו כאחת חלה עליהם חובת זימון ואינם רשאים לחלק.

גמרו אכילתן, זהו בסוף לא נקרא סוף לענין שאין אחד מהם יכול לברך לעצמו, אלא לאחר שכבר סיימו את אכילתם, אבל לפני שסיימו את אכילתם - כל אחד רשאי לברך לעצמו.

ראשית התוס', מתבאר היטב בחידושי הגר"א

בירושלמי פריך הכא את אמרת [היינו מתני' דלהלן דף נ' א', תנן שם] "אין רשאים ליחלק", והכא את אמרת [היינו מתני' דכאן, תנן] "חייבין לזמן". ועתה לכאורה אין זה קשה וכו' עכ"ל.

כוונתם דמקושת הירושלמי נראה דהבינו, דהנך שתי הלשונות דשנו בהנך תרי מתני', משמעותם הינם שונות. וכתבו דלכאורה אלו שתי הלשונות השונות דשנו בהנך תרי

שלושה שאכלו כאחת -

בירושלמי פריך,

הכא את אמרת - אין רשאים ליחלק,**והכא את אמרת - חייבים לזמן.**

ועתה לכאורה אין זה קשה,

וכן לקמן (דף נ.) פריך,

תנינא חדא זימנא, שאין רשאים ליחלק,**היינו משום דחייבים לזמן.**

ול"נ דהכי פריך,

הכא את אמרת - דאין רשאים ליחלק,

דמשמע,**אם גמרו אכילתן יחד - אינן רשאים ליחלק,****אבל האחד,****רשאי לגמור סעודתו ולברך קודם חברו,**

וחייבין לזמן,

משמע,

דחובת זימון עליהם,**ואינן רשאים 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 רשאים לגמור זה בלא זה ולברך.**

והוא אוכל משלו,
יכול להצטרף עמהם לזימון,
דנהי דאינו ראוי לאכול עמהם,
הם ראויים לאכול עמו,
 וכן לענין הנזהר מפת של נכרי,
אבל אם שלשתן מודרין הנאה זה מזה,
אין מצטרפין,
 אף על פי שיכולים לשאול על נדרם,
 דהשתא - מיהא לא אתשילו.

חובת הזימון פוקעת כשאחד מהם אכל טבל
 המשנה אומרת, כי עצם הישיבה יחדיו לאכילה, יוצרת את חובת הזימון, על מנת לברך בלשון רבים. אולם המשנה מסייגת זאת, שאם אחד מהשלושה אכל טבל - הרי הוא כאינו, וממילא חובת הזימון פוקעת, שיש כאן רק שנים שאכלו.

התוס' מקשים מסוגיה בערכין שניתן לצרף גם מי שאינו יכול לאכול מסעודת הבירור
 הגמרא בערכין לומדת, כי עם היות זור אינו יכול לאכול מאכלו של כהן, הרי מאחר והכהן יכול לאכול את מאכלו של הזר, נחשב הדבר כאילו הם אכלו יחדיו. ואין אנו אומרים, כי אי יכולתו של הזר לאכול, אומרת שאין כאן שלושה, כי מה שהכהן יכול לאכול, הרי זה עצמו מצרף אותם לזימון. וזה לשון הסוגיה בערכין " הכל מצטרפין לזימון, כהנים לויים וישראלים. פשיטא! לא צריכא דקאכלי כהנים תרומה או קדשים זור קאכיל חולין, ס"א: הואיל ואי בעי זר למיכל בהדי כהן - לא מצי אכיל - אימא לא ליצטרף, קמ"ל: נהי דזר בהדי כהן - לא מצי אכיל, כהן בהדי זר - מצי אכיל." מתוך כך מקשים שלכאורה גם כאן, אף שהטבל אינו ראוי לאחרים, מדוע לא מזמנים.

ועונים על כך התוס', שאין כלל להקשות משם, שהרי הכהן רשאי לאכול תרומה, ולכן נחשב הדבר מאכל. אבל איסורו של הטבל גורם, שלכאורה לא אכל כאן דבר, ואין זה בגדר אכילה כלל. כי אכילה היא רק על מה שמותר. ולא רק שאין כאן כלל אוכל, אלא השוו זהו זאת שאם היה אוכל הרי אין זו ברכה, אלא נאצה. כדוגמת מי שגזל סאה חטיף ואכלה, לאחר טחינה ואפיה, שברכתו היא קלקול ולא תועלת. ולכן אפילו שלושתם יאכלו טבל, הרי אנשים יש כאן, ואוכל אין כאן, וממילא לא יצטרכו לזמן.

הרחבת הדין לגבי מודר הנאה, ונזהר מפת של נוכרי
 עם הדיון מקודם היה על ה"חפצא", שאין כאן דבר מאכל ראוי. הרי התוס' מרחיבים גם בדיון על ה"גברא". כי מי שמודר הנאה מחבירו, הרי אינו יכול לאכול יחדיו. אלא שאף כאן אם רק האחד מודר מן השנים, הרי הם כן יכולים לאכול משלו, וכדוגמת הכהנים, ניתן לזמן. אבל אם כל השלושה מודרים זה מזה, לא ניתן לצרף. ועם היו ויכולים הם להישאל על נדרם, הרי אנו הולכים לפי ההווה, שכרגע הם - אסורים. ומה שכללו את פת שנוכרי, הרי גם כאן זה תלוי ב"גברא", מחמת נדר. שאין האוכל אינו כשר, אלא מבחינתו הוא אינו יכול לאכול.

מתני', משמעותם הינם היינו הך, והביאו ראייה לכך וז"ל וכן [בגמ' דילן] לקמן [דף נ' א'] פריך [אמתני' דלהלן] הא' תנינא חדא זימנא, [היינו דהלשון דתנן שם] שאין רשאים ליחלק, היינו משום ד[הכא תנן] חייבין לזמן.

פירוש, דלכאורה נוכל לומר דהירושלמי אין מקשה דשני המשניות אלו הם תרתי דסתרי, אלא כמו שהקשו בגמ' דידן, תנינא חדא זימנא כו', [אבל המשיכו התוס'] דאי אפשר לפרש הירושלמי כך, [והוא] מדקאמר הכא את אמרת כו' והכא את אמרת וכו', משמע שהירושלמי מקשה שסותרין זה את זה.

מה הדבר הקובע את הזימון והוא דברי התחילה והסוף
 מוכח מהירושלמי, שיש ב' אופנים להתחייב בזימון. אופן אחד, שקבעו מתחילה לאכול ביחד, דהיינו שהתחילו כל הג' לאכול ביחד, שאז מיד שאכלו כזית - חל עליהם חובת זימון, וגם אם גמר אחד אכילתו לפני כולם - לא יכול לברך לעצמו. ואופן שני, שלא התחילו לאכול ביחד, אלא אחד או שנים התחילו לאכול, ובאמצע סעודתם אחרי שאכלו כזית, הצטרף שלישי אליהם, שאז רק אם גמרו לאכול ביחד - חל עליהם חובת זימון, אבל אם גמר אחד לפני האחרים - יכול לברך לעצמו, שעדיין לא חלה עליו חובת זימון.

אכל טבל אין מזמנין עליו -

תימה,
 דאמר בערכין (דף ד.),
הכל מצטרפין לזמון, כהנים לויים וישראלים,
 ופריך פשיטא,
 ומשני, לא צריכא,
אף על גב דכהן אוכל תרומה וישראל חולין,
אלמא אף על גב דתרומה אסורה לישראל,
אחרי שהכהן יכול לצרף עם ישראל לאכול בחולין,
מצטרפין לזמון,
 והכא נמי,
נהי דחד מנייהו אכל טבל,
דאין ראוי לאחרים,
 אמאי אינן מזמנין?

ויש לומר,
 דאכילת טבל - לאו שמה אכילה,
דלא חזיא אף לכהן,
 אבל תרומה - לכל הפחות ראויה לכהן האוכלה.

והוא הדין,
אם אכלו שלשתן טבל, דאין חייבים לזמן,
 כדאמרינן (בב"ק פ"ט ד' צ"ד),
הרי שגזל סאה חטין ושחנה ואפאה ואכלה,
ומברך עליה?
אינו מברך אלא מנאץ.

מכאן היה אומר רבינו יהודה,
 דשלשה שאכלו,
והאחד היה מודר הנאה מן השנים,

בקולו של משה -

וא"ת,

היכי מייתי ראייה ממשה?

והא צריך לאתויי,**דמשה היה מתרגם,****ולא היה מרים קולו יותר מהקב"ה שהיה קורא,**

והוא מביא שהקב"ה היה קורא ומשה היה מתרגם.

ופירש רב אלפס,

בקולו של משה,

מסתמא משה בכל כחו היה עונה,**כדי להשמיע קולו לכל העם,****אבל הקדוש ברוך הוא לא היה צריך להרים קולו,**

שהרי לא היה מדבר אלא למשה לבד,

ואפילו הכי היה מגביה קולו,**כדי שלא יהא קולו של משה המתרגם,****רם יותר מקולו של הקדוש ברוך הוא,**

שהיה קורא.

הלימוד שהמתרגם אינו יכול להגביה קולו יוצר מהקורא

לומדת הגמרא, אמר רבי שמעון בן פזי: מניין שאין המתרגם את קריאת התורה רשאי להגביה קולו יותר מן הקורא - שנאמר [שמות יט יט] "משה ידבר, והאלהים יענו בקול". שאין תלמוד לומר "בקול", ומה תלמוד לומר "בקול"? - לומר, שדיבר הקדוש ברוך הוא בקולו של משה, שהיה קולו של הקדוש ברוך הוא גבוה כקולו של משה, כדי שלא יהא קולו של משה [המתרגם] גבוה מקולו.

מקשים התוס' שלכאורה הדברים נשמעים הפוך

ראשית, צריכים להגדיר, מי כאן הקורא ומי כאן המתרגם. שהרי מי שנתן את התורה - זה הקב"ה, ונמצא שהקב"ה הוא שעשה את הפעולה בשינוי הקול. ואז אנו למדים, כי דווקא משה שהוא המתרגם לא היה מגביה קולו ממה שנאמר לו בתחילה. וקשה, שהרי כל מהלך הגמרא שהקב"ה הוא הקורא והוא מתאים את קולו, ואילו מה שציפיתי כי מי שנדרש להתאים את עצמו הוא דווקא משה בהיותו המתרגם, שאסור לו להגביה מעבר לקורא.

ולכן מבארים התוס' לפי הרי"ף, כי משה היה נדרש לומר את התורה לכל העם, ולכן היה נדרש להגביה את קולו. בניגוד לכך הקב"ה היה צריך לקרוא רק למשה, ומטבע הדברים לא היה צריך להגביה קולו. ולכן רק מאחר והמתרגם נדרש שקולו לא יהיה גבוה יותר, לכן הגביה הקב"ה את קולו, מעבר למה שנדרש, כי המתרגם לא יצטרך לעבור אותו.

אם רצו לזמן אין מזמנין -

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,

דאפילו אי הוו שלשה התם,**לא היו שם אלא פירות,**

וכן נמי אמרינן לקמן (דף נג.),

דעל המאור - אחד מברך לכולן.

ע"כ נ"ל,

דבברכה ראשונה - מוציאין זה את זה שנים לכ"ע,**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 הויא כי אם דרבנן,****על כן מוציאין זה את זה,**אבל בברכת המזון שהיא **מדאורייתא - לשם החמירו.****מחלוקת אמוראים לגבי שנים שאכלו כאחד האם****רשאים לזמן**

מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים. "אתמר: שנים שאכלו כאחת; פליגי רב ורבי יוחנן, חד אמר: אם רצו לזמן מזמנין; וחד אמר: אם רצו לזמן - אין מזמנין." התוס' מביאים משמו של רש"י, כי הכוונה הינה הן לתחילת הסעודה, ברכת המוציא והן לגבי סיומה, ברכת המזון. ואם אכלו כאחד, עליהם להיחלק ולברך כל אחד בפני עצמו.

התוס' מקשים, שדאינו כי האחד כן יכול להוציא את**רעהו, ומתריצים בחילוק**

אלא שהתוס' מביאים שני מקרים, בהם אנו רואים, כי היחיד כן יכול לברך. ומתריצים בחילוק. כי הברכה הראשונה מחברת אותם, באשר כל מטרתם הוא לישיב ביחד. ולכן באופן זה האחד יכול להוציא את השני לדעת הכל. אבל בברכת המזון, שאז החבילה מתפרדת, ומסתלקין זה מזה, כאן כבר צריך כל אחד לברך לעצמו. ומביאים התוס' להכריע באותו האופן אלא מטעם שונה. שהמוציא הוא מדרבנן, ולכן בה יכולים להוציא אחד את השני, אבל ברכת המזון שהיא מהתורה לא יוכל האחד להוציא את רעהו, אלא החמירו בה שכל אחד יברך בעצמו.

[דיכולים] לזמן, היה לו לשנות שלשה שאכלו - אין היחיד רשאי ליחלק, א"נ אין אחד מהם רשאי ליחלק, דאז הוה משמע, דאיסור החילוק הוא בשביל היחיד, שחל עליו חובת זימון, אבל השנים הנשארים - לא איכפת להו זימון, שיכולין לזמן אם ירצו, ומדקתני אין רשאין ליחלק, משמע דאיסור החילוק הוא על כולם, שאם נחלק אחד מהם - בטל הזימון מכולם, ומשני, שאני התם, דאיקבעו חובה מעיקרא, הילכך - אינן רשאין ליחלק להפקיע מהם חובת הזימון, אף על פי שיכולין לזמן רשות.

[דף מה עמוד ב]

והא מאה נשי כתרי גברי דמיין -

לענין קבוץ תפלה ולענין כל דבר שבעשרה,
ואפילו הכי חשבינן להו כשלשה, וה"ה לשנים.
אבל לא מצי למימר כחד דמיין,
דאינן יכולות לזמן,
דהא קתני נשים מזמנות לעצמן.

ורש"י פירש,
כתרי לענין חובה, **דאין חייבות לזמן,**
ואם רצו - מזמנות,
והוא הדין לשנים.

גדרן של הנשים בזימון

הברייטא אומרת כי נשים או עבדים בהיותם שלושה יזמנו, אבל לא יחדיו נשים ועבדים, כי צירופם הוא בבחינת פריצות. וחקרה הגמרא שהרי מצד אחד נאמר עליהן, שמאה נשי - כתרי גברי דמיין. והקושיא הינה, שאם הן רק שנים ובכל זאת מזמנות, מכאן שניתן לזמן בשניים. ועונה על כך הגמרא כי כאשר יש שלוש דעות - זה יותר משני גברים.

התוס' הלוקים על רש"י

וכתבו התוס', והא מאה נשי כתרי גברי דמיין [לאו כפירש"י דלענין ברכת המזון קאמר, שאין חייבות לזמן, אא"כ רצו אלא] לענין קיבוץ תפלה, ולענין כל דבר שבעשרה, דמדמינן להו כתרי גברי, דכי היכי דתרי גברי, אע"ג שמצטרפין למנין עשרה, מ"מ בפני עצמם - אין מהם קיבוץ תפלה. הוא הדין במאה נשים, שאין חשבות לענין זה יותר משני אנשים, שאין מהם קיבוץ תפלה. ואפילו הכי חשבינן להו כשלשה לענין זימון, דהא קתני נשים מזמנות לעצמן. והוא הדין לשנים, [אנשים דכש"כ הוא שיהיו רשאים לזמן, דהא עכ"פ מצטרפין לקיבוץ תפלה, ומאה נשים - אין מצטרפות לקיבוץ תפלה.]

אבל לא מצי למימר כחד דמיין, [אע"ג דלענין קיבוץ תפלה, שפיר הוי מצי למנקט, דכחד גברא דמיין, שבפני עצמן - אין מהן קיבוץ תפלה, אלא דלא מצי למינקט הכי, שהרי לענין זימון תו תהיה המשמעות] דאינן יכולות לזמן, [דמאי זימון שייך גבי אחד, ואיהו בעי לאסוקי שיכולות לזמן], דהא קתני, נשים - מזמנות לעצמן. [ולכן משום ענין זימון, הוכרח למינקט גם גבי קיבוץ תפלה, דכתרי דמיין.]

ורש"י פירש, כתרי, לענין חובה, שאין חייבות לזמן, ואם רצו מזמנות, והוא הדין לשני אנשים. והא דלא ניחא להו

התוס' מתוך הקושי סללו הבנה חדשה לתרי בחילוק [כרגיל מילות המפתח מחלקות את שלבי התוס'. 'פירש"י' .. ולא נהירא .. ועוד .. על כן נראה לי .. ד .. אבל ויש מפרשים דיש חילוק בין .. אבל". שני הקשיים בפירוש רש"י מכריחים אותנו למצוא חילוק, אלא שיש שני כיוונים שונים מה הטעם לחילוק.]

שלשה שאכלו כאחד אין רשאין ליחלק -

מפרש"י,
אמאי אין רשאין ליחלק האחד מפני השנים,
כיון דב' נמי מזמנין - ליזיל הוא,
והא לא מיפקעא ברכת זמון?

תימה,
דילמא טעמא דאין רשאין ליחלק,
משום דיפטרו לשלישי מברכת הזמון,
וגם הוא,
אין לו להפקיע ממנו ברכת הזמון.

וי"ל,
דעיקר פרכתו סמך אסיפא,
דקתני, ד' - אין רשאין ליחלק,
אף על גב דאיכא שנים מכאן וב' מכאן,
והוי כמו וכו'.
וכה"ג תמצא בהרבה מקומות.

ותימה,
אם כן, אמאי לא מקשי מן הסיפא בהדיא?
ע"כ פירש רבינו יהודה, דודאי - פריך מרישא,
וה"ק,

דליכא למימר דמשום היחיד קאמר,
דא"כ ה"ל למימר אין היחיד רשאי ליחלק,
אי נמי,

אין אחד מהם רשאי ליחלק.
אבל מדקתני - אין רשאין ליחלק,
משמע, מכלהו פקע זמון,
אם נסתלק אחד מהם.

ביאור דברי רש"י שהתוס' מביאים תחילה, ומקשים עליו

מפירש"י נראה, דהגמ' מקשה, אמאי אין רשאין ליחלק האחד מפני השנים? כיון דב' נמי מזמנין, ליזיל הוא, והא לא מיפקעת ברכת זימון מהם, בהכי. תימה, דילמא טעמא דאין רשאין ליחלק, משום דייפטר לשלישי שהלך מבר' הזימון, וגם הוא אין לו להפקיע מעצמו בר' הזימון וכו', וא"כ מאי קא מקשה לה עכ"ל.

בתוס' הרא"ש מאריך להוכיח כי השאלה היא על הרישא

"הילכך נראה לפרש, דמרישא - דייק שפיר, דשנים - רשאים ליחלק, ואם רצו לזמן - אין מזמנין, דאם איתא

והא דאמרינן במגילה (פ"ב ד' יז.),

לועז ששמע אשורית - יצא,

פרסומי ניסא בעלמא - שאני,

כדאמרינן התם (דף יח.),

האחשתרנים בני הרמכים - מי ידעינן מאי ניהו?

זימון בנשים שלוש אפשרויות - לא ניתן, רשאויות או חייבות

דעה אחת היא, הא לענין זימון - מאה נשי כתרי גברי דמיין, שהרי אין בהם חובת זימון לעולם. דעה שניה, כיון דאיכא שלש דעות. ולמדו מ"גדלו לה" אתי" שברכת זימון היא הודאה הנאמרת מפי שלשה בני דעה לפחות. מה שאין בשני אנשים בפני עצמם. הרי אם רצו לזמן - יכולות לזמן. דעה שלישית שיש עליהן חיוב לזמן.

לאחר הקדמה זו מובן שהתוס' פותח כדעה השניה. כי הן יכולות לזמן לעצמן, ומביא מעשה רב שכך נהגו הבנות של רבינו אברהם, אלא שמקשים על כך שלא נוהגים כן. ואפילו מקשים שמה שנאמר שנשים מזמנות הוא ממש חובה כדעה השלישית. ומתרגמים התוס' (לשון תוס' הרא"ש) "הא דקתני נשים מזמנות לעצמן, היינו אם רצו לזמן, וכן משמע לשון הברייתא, מדקתני בסיפא נשים ועבדים אם רצו לזמן - אין מזמנין, משמע הא דקתני ברישא, נשים ועבדים - מזמנין, היינו אם רצו לזמן, אבל חובה - ליכא."

ההתייחסות לסוגיה בערכין

הגמרא בערכין לומדת "הכל חייבין בזימון לאתווי מאי? לאתווי נשים ועבדים, דתניא: נשים מזמנות לעצמן, ועבדים מזמנין לעצמן." לשון התוס' בערכין "וצריך לומר, דרשות הוא לנשים לזמן, אבל חיובא - ליכא. ותדע, מדקא מייתי מיניה סייעתא למיד בפרק שלשה שאכלו (ברכות מה:) דנשים אם רצו לזמן - מזמנין, משום דמאה נשים כתרי גברי, ואם היו חייבות, א"כ קשיא ליה דהא רצו לזמן קאמר, ועל זה סמכו נשים שלנו שאינן מזמנות."

השאלה היא האם הנשים יוצאות בזימון של הגברים

יש כאן חילוק האם הנשים מבינות או לא. כי אפילו הסופר שיכול להוציא את הבור, זה רק מאחר והבור יודע משהו. אבל אם מדובר באשה שכלל אינה יודעת, יתכן שלא יוכל להוציא. דוחים התוס' ראייה מקריאת המגילה, שהרי אפילו לועז ששמע קריאה - כן יוצא. ויש לחלק, כי המגילה אינה לשם הבנה, אלא רק לצורך פרסומי ניסא. כי כל אחד מאיתנו אינו מבין את כל המילים במגילה.

אי הכי אימא סיפא -

לא גרס אי הכי,

דהא אפילו מעיקרא,

נמי הוה מצי למפרך מסיפא דאין מזמנין.

השלבים בסוגיה והאם נדרשות מילות המפתח "אי הכי"

הגמרא מביאה ברייתא, להוכיח כדעה שניתן לזמן אף עם שנים בלבד. "נשים מזמנות לעצמו ועבדים מזמנים לעצמם,

להתוס' בפירוש רש"י, י"ל, שלא ראו הכרח לפרש בדעת המקשן, דס"ל שאין חובה בנשים לזמן, שהרי אמרינן בערכין, הכל חייבין בזימון, לאתווי נשים, ואכתי איכא לספוקי אי חובה קאמר, או רשות, ואע"ג שבדיבור הסמוך דחו הראיה, וכתבו, דלענין רשות קאמר, באמת לא כתבו כן, אלא כדי ליישב המנהג, אבל לדינא משמע, שנסתפקו בזה. ולכן פירשו כאן, שהמקשן לא משתעי כלל מענין זימון דנשים, אי חובה או רשות. ושיטת רבינו יונה והרא"ש, דלפי המסקנא דאיכא דיעות - אין זימון בנשים רשות, אלא חובה.

שאני התם דאיכא דעות -

מכאן משמע,

דנשים - יכולות לזמן לעצמן,

וכן עשו בנות רבינו אברהם,

חמיו של רבינו יהודה ע"פ אביהן.

ומיהו,

לא נהגו העולם כן.

וקשה,

אמאי לא נהגו?

מדקתני מזמנות,

משמע דקאמר חייבות לזמן.

וי"ל,

דנשים מזמנות לעצמן,

היינו, אם רצו לזמן - מזמנות,

וכן משמע קצת הלשון,

מדקתני בסמוך,

נשים ועבדים, **אם רצו לזמן - אין מזמנין.**

ועוד,

דמדמה ליה הגמרא לשנים,

משמע, דחובה - ליכא,

והא דקאמר **בריש ערכין** (דף ג. ושם),

הכל מחוייבין בזימון,

לאתווי נשים,

לענין רשות קאמר, ולא לענין חובה.

ונשים - **צריך עיון,**

אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים,

מאחר שאין מבינות,

ויש מביאין ראיה שיוצאות,

מדאמר לקמן סופר מברך ובור יוצא,

מכאן משמע שאף הנשים יוצאות בבהמ"ז שלנו,

מיהו יש לדחות אותה ראיה,

דשאני בור שמבין בלשון הקדש,

ויודע קצת מאי קאמר, אבל אינו יודע לברך,

אבל נשים שאינן מבינות כלל,

מצי למימר דלא נפקי.

היכן ראוי לומר אמן לאחר ברכות

הגמרא מביאה כי יש ליישב את הסתירה, מתי ראוי לומר אמן לאחר ברכה. תני חדא: העונה אמן אחר [כל] ברכותיו של עצמו, הרי זה משובח. ותניא אידך: הרי זה מגונה.

מבאר הגמרא: לא קשיא, הא שנחשב "משובח", הוא בברכת "בונה ירושלים" שבברכת המזון, כי היא הברכה האחרונה שחיובה מדאורייתא, וענייתו נסובה על כל שלשת הברכות, ואילו הא שנחשב "מגונה", הוא כשעונה אמן בכל שאר ברכות, כי כל זמן שלא סיים ברכותיו מגונה הוא לומר "אמן".

אביי עני ליה, ל"אמן" שאחר ברכת "בונה ירושלים", בקלא, כי היכי דלשמעו פועלים שנגמרה ברכת המזון, שהרי אין עונים "אמן" אלא אחר כל הברכות, וליקומו ללכת לעבודתן, ולא היה איכפת לו שיפסידו ברכת "הטוב והמטיב", כיון דהטוב והמטיב לאו דאורייתא, וכשתקנוה חכמים לא התירו לפועלים לבטל ממלאכתן לצורכה. ואילו רב אשי עני ליה בלחישא, כדי שלא ישמעו ויבינו שנגמרו הברכות, כי היכי דלא נזולו בברכת "הטוב והמטיב".

בתוס' רא"ש מרחיב את דעת בה"ג ורבינו חננאל

"פר"ח וה"ג דלאו דוקא נקט בונה ירושלים אלא כל סיום ברכה כעין בונה ירושלים, דליכא למימר דדוקא בונה ירושלים משום היכרא דפועלים דהא לרב אשי, דעני ליה בלחישא, מאי איכא למימר, אלא ודאי כל סיום ברכות כעין ישתבח, דהוי סיום ברכה לסוף פסוקי דזמרה, וכן יהללך דהלל וסוף ברכות די"ח, וכן אמן אחר גאל ישראל, ואין בזה הפסקה, כיון דצריך הוא לאומרו, וכן פרש"י."

התוס' מעירים על כך, שעם היות והם מביאים את דעתם, שהעם נהג שלא לענות אמן, אלא רק בבונה ירושלים. ובדבר המצוי, כן ראוי להסתכל על דעת העם.

רב אשי עני ליה בלחישא -

וכן פסק בה"ג.

ועוד,

לדין דליכא פועלים - אפילו אביי מודה.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בהנהגתם באמירת

אמן לפני ברכת הטוב והמטיב

אביי עני ליה, ל"אמן" שאחר ברכת "בונה ירושלים", בקלא, כי היכי דלשמעו פועלים שנגמרה ברכת המזון, שהרי אין עונים "אמן" אלא אחר כל הברכות, וליקומו ללכת לעבודתן, ולא היה איכפת לו שיפסידו ברכת "הטוב והמטיב", כיון דהטוב והמטיב לאו דאורייתא, וכשתקנוה חכמים לא התירו לפועלים לבטל ממלאכתן לצורכה. ואילו רב אשי עני ליה בלחישא, כדי שלא ישמעו ויבינו שנגמרו הברכות, כי היכי דלא נזולו בברכת "הטוב והמטיב".

מאחר והמצייאות השתנתה לגבי פועלים - לכן גם הדין על אמירת אמן

הב"ח כתב, שהחשש שיזלזלו היה רק בזמן הגמרא, שלא היו הפועלים אומרים הטוב והמטיב, וכיון שיפסיקו - יבואו אחרים לזלזל בה, אך כיום שגם הפועלים מברכים אותה [קצא

אבל נשים ועבדים - אינן מזמנים, אף אם רצו. ומדייקים, כי מאחר והנשים מאה נשים נחשבות כשני גברים, סימן להוכיח שרק עם שנים ניתן לזמן.

דוחה הגמרא: שאני התם, בנשים ועבדים, כי אף שאינם בני חיוב זימון, יש בהם מעלה על שני אנשים, כיון דאיכא שלש דעות. ולמדו מ"גדלו לה" אתי" שברכת זימון היא הודאה הנאמרת מפני שלשה בני דעה לפחות. מה שאין בשני אנשים בפני עצמם. מקשה הגמרא: אי הכי, אימא סיפא של הברייתא: נשים ועבדים שאכלו יחד, אפילו אם רצו לזמן, אין מזמנין. אמאי לא מזמנין יחד? והא איכא דעות!?

התוס' נעמדים ורוצים להשמיט את המילים אי הכי, שאת השאלה הזאת היה יכול לשאול כבר מקודם. ואין בתוספת שהם נחשבים לדעות, כי כל בעיית הזימון של נשים ועבדים, אינה בעיית כמות, שדעות קשורה לכך, אלא בעיית איכות, מצד הפריצות.

רב זביד אמר ברוך הוא ומבורך -

ובה"ג פסק,

ברוך הוא ומבורך שמו תמיד לעולם ועד,

ואי הוה עשרה,

עני בתרייהו,

ברוך הוא אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד.

מה היחיד שאינו מצטרף צריך לומר על הזימון

דנה הגמרא: באופן שבא אדם שלא אכל, ומצאן כשהן מברכים [מזמנים], ואינו יכול לומר "ברוך שאכלנו משלו", מהו אומר אחריהם? רב זביד אמר "ברוך ומבורך", רב פפא אמר עונה "אמן". ולא פליגי, כי דבריהם נסובה על אופנים חלוקים. הא, רב זביד עסק באופן דאשכחינהו דקא אמרי [המזמן] "נברך", ואילו הא, רב פפא דיבר באופן דאשכחינהו דקא אמרי [העונים] "ברוך". והיינו, כי אם אשכחינהו דקא אמרי "נברך" אומר אחריו "ברוך ומבורך", ואם אשכחינהו דקא אמרי העונים "ברוך", ולא שמע שהמזמן אומר "נברך" ובכך מבקש מהשומעים לברך, אינו יכול לומר "ברוך ומבורך", ולכן עונה עמהם "אמן".

האופן שנדרש להגיב לפי בעל הלכות גדולות

מדייק הגר"א: "טעות סופר הוא. שבגמ' אין מזכיר כלל הלשון הוא. וכצ"ל ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד. וכן ברא"ש ליתא תיבת הוא, וכן בבה"ג לפנינו ליתא תיבת הוא."

הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות -

פר"ח וה"ג,

די"מ בכל ברכה וברכה,

כגון אחר ישתבח וכיוצא בו.

ומיהו,

פוק חזי מאי עמא דבר,

שלא נהגו לענות אמן,

אלא אחר בונה ירושלים דבהמ"ז.

עד היכן ברכת הזמון וכו' -

פירש רש"י עד הזן,
והזן בכלל שנים אינם מברכין הזן.
ולא נהירא,

דברכת הזן דאורייתא, ואיך יחיד פסור מינה?

ועוד,

**הא קיימא לן כרב ששת באיסורי,
ולדידיה - יחיד אומר שנים,
ובכל דוכתא נקט שלש ברכות,
ודוחק לומר,
דלא מיירי אלא ביש זמון לרב ששת.**

ועוד,

דמעשים בכל יום, דיחיד - מברך שלש ברכות.

ועוד,

**דמדתניא לקמן בפרקין (דף מח:),
וברכת - זו ברכת הזמון,
את ה' אלהיך - זו ברכת הזן,
וקשה לרב ששת,
דאמר הזן - זו ברכת הזמון.**

לכן יש לפרש,

דקאי אדלעיל,

**דקאמר אחד מפסיק לשנים,
ובעי נמי [עד] היכן צריך להמתין,
רב נחמן אמר,**

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,

והשתא ניחא, דקיימא לן שפיר כרב ששת,

וכפירוש זה איתמר בירושלמי.

הגמרא מביאה מחלוקת רב נחמן ורב ששת לגבי ברכת הזימון

מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים. "עד היכן ברכת הזמון?
רב נחמן אמר: עד נברך; ורב ששת אמר: עד הזן." מביאים
התוס' תחילה את פירוש רש"י, שברכת הזימון היא בשלושה.
ואלו דברי רש"י. "ברכת הזמון שנים ושלוש - פעמים שהם
שתי ברכות, פעמים שהם שלש, כיצד: כשהם שלשה - הן
שלש ברכות, וכשהם שנים - הן שתי ברכות, כדמפרש ואזיל.
דקסבר - ברכת זמון עד הזן, וכשהם שנים אין אומרים אלא
ברכת הארץ ובונה ירושלים. ומאן דאמר שלש וארבע - כשהן

בן - אין לחוש לזלזול, ויכול לאומרו בקול. והכוונה שאין
פועלים הוא שאין דין פועלים. כי על דעת זו שוכרים פועלים,
שיהיו קורין ומתפללים כשאר בני אדם.

והמסקנה שעם היות ומותר לענות בקול רם, הרי נכון יותר
לנהוג כדינא דגמרא ולומר בלחש.

[דף מז עמוד א]

לא סבר לה מר להא דאמר ר"ה דמן בבל כו' -

מיהו יש ליישב,

הני תרי לישני דר' יוחנן,

כשבעל הבית מסב עמהם,

ודאי - הוא בוצע ואורח מברך וכו',

אבל כשאין בעל הבית מסב עמהם,

הגדול שבהן - יעשה המוציא,

וגם הוא יברך ברכת המזון.

סעודת החלמה, ואופן הבציעה וברכת המזון

הגמרא מספרת, כיצד רבי אבהו מבקר את רבי זירא החולה,
ומעודד אותו, שלכשיבריא יעשה סעודת הודאה. ואכן
לכשהבריא ערך את הסעודה. מבקש רבי אבהו מרבי זירא
שיבצע ויוציא את כולם. על כך עונה לו רב זירא בתמיהה.
וכי לא סבר לה מר להא דרבי יוחנן, דאמר, בעל הבית בוצע,
והוא זה שמוציא את המסובים בברכתו? ואכן בעקבות כך
בצע רבי אבהו. כשהגיעו לברכה, שוב מבקש רבי אבהו מרב
זירא שיברך, ואף כאן תמה עליו רב זירא, וכי לא סבר לה
מר, להא דרב הונא דמן בבל, דאמר, בוצע מברך! וכיון
שאתה בצעת בתחילה למסובים, עליך גם לברך ברכת המזון.

ומבררת הגמרא: ואיהו, רבי אבהו, שאמר לרבי זירא לברך
אף שהוא עצמו בצע תחילה, כמאן סבירא ליה? - כי הא
דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: בעל הבית בוצע
ומוציא את המסובים בברכת המוציא, ואורח מברך ברכת
המזון. והטעם לחלוקה זו: בעל הבית בוצע, כדי שיבצע בעין
יפה, כי הלחם שלו, ואילו האורח אין דרכו לקחת ולחלק
לאחרים פרוסה גדולה משל בעל הבית, ואורח מברך, כדי
שיברך את בעל הבית. ומה שבכל זאת כיבד את רב זירא,
מאחר וחשב כי מאחר והסעודה היתה לרפואתו, הרי הוא
כבעל הבית.

התוס' עולים על התמיהה של שתי אמירותיו של רבי יוחנן

האימרה הראשונה שבעל הבית בוצע, היא כאשר הוא
נמצא ואוכל עימהם, ועל מנת שיברכוהו, נותנים לאורח לברך.
אבל כאשר בעל הבית אינו נמצע, הרי מי שמקבל את
התפקידים, הוא הגדול שבהם. כי כאן אין אורח, שהוא הנדרש
לברך את בעל הבית, ולא נדרש בעל הבית על מנת שיבצע
בעין יפה. ובציור כזה מתקיים הכלל של רב הונא שאותו
הבוצע הוא גם המברך. ויש שתי גירסאות בתוס', האם באים
ליישוב רק את דברי רבי יוחנן, או לקיים את דברי שניהם, גם
רבי יוחנן וגם של רב הונא.

שנים הרי שלש: הזון, וברכת הארץ, ובונה ירושלים, וכשהם שלשה - הם מוסיפים נברך עד ובטובו חיינו."

התוס' הקשו על פירוש רש"י

תמהו תוס', איך יפטר יחיד מברכת "הזון" שהיא מדאורייתא? ועוד הקשו, על כך שההלכה היא כרב ששת באיסורי. ומהמשך הגמרא רואים אנו כי ברכת הזון תהיה רק כשיהיה זימון. רב ששת מתיר לטעמיה כך: דכולי עלמא ברכת הזימון נמשכת עד סוף ברכת "הזון", מאן דאמר שבברכת המזון יש רק "שנים ושלוש ברכות" שפיר, כי במקום זימון יש שלש ברכות [הזון, הארץ, בונה ירושלים], ובלא זימון יש רק שנים, ואילו מאן דאמר שבברכת המזון יש "שלש וארבע ברכות" קסבר שברכת "הטוב והמטיב" דאורייתא היא. קושיה נוספת, היא כיצד אנו רואים בכל יום שנוהגים שהיחיד מברך שלוש, ועוד הקשו על לשון רב ששת מברייטא בהמשך.

מאחר ויש קושי רב יש לסלול מהלך חדש

[מילות המפתח "יש לפרש" מופיעות קרוב לשלוש מאות פעמים בתוס'. והמעניין הם מילות המפתח המקדימות להם. (על כן/ אלא ודאי/ ומיהו/ כך/ לכך/ וכן/ ועוד). והרעיון הכולל שכל פעם זה מהלך מחודש. שזה פירוש השונה ממה שחשבנו בתחילה.]

לאחר סוללת הקושיות מפרשים התוס' באופן מחודש

ולכן פירשו, שנידון זה נסוב על האמור לעיל [מה ב] שאחד מפסיק לשנים, ונחלקו אם די שאותו אחד יפסיק רק לברכת הזימון, או ש"נברך" בפני עצמה אינה ברכה, ורק אם שמע עד סוף "הזון", נחשב שהשתתף בברכת הזימון. ובכך הרוויחו שההלכה היא כרב ששת, אלא מאחר ונברך אינה ברכה, לפיכך מוסיף להמתין עד הזון. ורק אז היחיד רשאי לאכול.

בתוס' הרא"ש התבאר מה הצורך ליחיד להמתין עד מולל ברכת הזון

"ונראה לפרש, עד היכן ברכת זימון? - אדלעיל קאי. דאמרינן שלשה שאכלו, אחד מפסיק לשנים, כלומר, שמפסיק לברך ברכת זימון, ואח"כ יחזור ויאכל, וקאמר עד היכן ברכת זימון? רב נחמן אמר עד נברך, ואח"כ יחזור לאכול. ורב ששת אמר עד הזון, והזון בכלל. משום דנברך - אינה ברכה, הילכך, מסתבר שיפסיק אכילתו ברכה אחת, כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו, ולא משום דחשיב ברכת הזון ברכת זימון, דהא כל יחיד נמי אומר הזון, אלא לענין זה שיפסיק עד שיברכו ברכה אחת."

ולמאן דאמר שנים ושלושה קסבר עד הזון -

ופירש"י שנים ליחיד ושלושה לזמון,

ולפי שיטתו פירש כן.

ודוחק גדול הוא כדפרישית,

וכי יחיד פטור מברכת הזון שהיא דאורייתא?

ועוד,

הואיל וקאי אברכתא,

אמאי נקט לשון זכר שנים ושלושה?

הוה ליה למנקט לשון נקבה, שנים ושלוש.

לכך נראה פירוש של רב אלפס,

דקאי אבני אדם,

והכי קאמר,

ברכת זמון בשנים ושלושה בני אדם,

היכא שכל אחד אינו יודע,

כי אם ברכה אחת;

למאן דאמר שנים ושלושה קא סבר עד הזון,

כלומר ברכת הזמון עד הזון,

שמברך עד סוף הזון,

דכולה כברכה אחת של זמון היא.

ולהכי קאמר שנים או שלושה,

כלומר לפעמים נשלמה בשנים,

והוא הדין באחד אבל נקט שנים לרבותא,

ופעמים בשלושה בני אדם,

שאחד יברך מנברך עד הזון,

והשני נודה לך,

והשלישי עד בונה ירושלים.

אבל לחצאין אין לברך,

אם האחד אינו יודע כי אם החצי ברכה.

אבל רביעי - לא,

דנברך לבד לא חשיב ברכה,

ולכן אי אפשר לחלק לשנים נברך והזון,

ומאן דאמר בד', קסבר עד נברך,

דנברך חשיב ברכה אחת בפני עצמה,

והזון ברכה אחרת,

והיינו בד' שארבעה בני אדם מברכין אותן,

שאחד יאמר נברך,

והשני הזון, והשלישי נודה לך,

והרביעי עד בונה ירושלים.

התוס' הביאו את פירוש רש"י שהקשו עליו לעיל וסללו הבנה מחודשת

מאחר והתוס' הקשו והעדיפו את פירוש הרי"ף נביא כאן את לשון תוס' הרא"ש, "ורב אלפס פירש, בענין אחר על פי הירושלמי, ועל פי גירסת רוב הספרים, שכתוב בהם, נימא כתנאי, דתני חדא שנים ושלושה מברכין ברכת המזון, ותניא אידך שלשה וארבעה, והכי פירשו,

עד היכן ברכת הזמון? כלומר, שאם אכלו ג', והוצרך אחד מהם לצאת, שיושב עד שיגמרו אותה ברכה, רב נחמן אמר עד נברך, כלומר עד שיאמרו ברוך הוא אלהינו שאכלנו משלו ובטובו חיינו שזהו ברכת הזימון, רב ששת אמר עד הזון את הכל, נימא כתנאי, דתני חדא ב' או ג' מברכין ברכת הזימון, ותניא אידך ג' וד', פירוש, ג' או ד' שאכלו, ואין אחד מהם יודע לברך ברכת המזון כולה בברכותיה, אלא אחד יודע ברכה ראשונה, והשני יודע השניה, והשלישי יודע השלישית, וקאמר דחייבין בברכת המזון, לפי שכל אחד יברך ברכה שלו, ונמצאת ברכת המזון עולה משנים מהם או משלשתן, וגמרינן מינה, דברכת המזון עם הזימון אינה אלא ג' ברכות בלבד, ולפיכך אינה נחלקת אלא לג' אנשים בלבד, ולאידך ברייתא,

ולעסוק בדברי תורה והערב נא,
הכל ברכה אחת היא,
וצריך לומר והערב נא.

וישתבח סמוכה לברוך שאמר,
ולכן יש ליזהר שלא לספר ביניהם,
אף על פי שיש הפסק טובא פסוקי דזמרה,
מכל מקום, לא מפסקי.

ובזה ניחא ברכה אחרונה שבק"ש אמת כו',
אמת היא סמוכה אל אהבה וכו',
ופסוקי ק"ש לא מפסקי.

ואם תאמר,
ברכה אחרונה למי שהוא קורא בתורה,
אמאי צריכה לפתוח בברוך,
הא סמוכה לחברתה לברכה ראשונה?

ויש לומר,
לפי שהיו רגילים, שלא היו מברכים,
רק הראשון ברכה ראשונה והאחרון ברכה אחרונה,
ואיכא הפסק גדול בין ראשון לאחרון,
שוב שתקנו שתיהן לכל א' וא',
משום הנכנסין ומשום היוצאים,
שוב לא זזה ממקומה.

תוס' ארוך זה עושה סדר במבנה הברכות
כלל ראשון הוא ברכת אשר יצר, כי אם קם בבוקר ואינו
נזקק לנכביו, הרי ברכת הנטילה עומדת בפני עצמה. ולכן
אינה פותחת בברוך. וגם להיפך, לגבי אלהי נשמה, ברכת
אשר יצר, אם ידיו טהורות, הרי אינו סמוך לה. אבל מה שהיא
אינה פותחת בברוך, הוא בגלל שהיא הודאה בעלמא, ומה
שהיא כן חותמת בברוך, היות והיא ארוכה קצת.

ומתוך כך הברכות הקצרות הינן כברכת הפירות. שאינן
קשורות ומחוברות אחת לשניה, אלא שכל ברכה היא קשורה
במעשה שלה.

הנה בתוס' דנו הרבה בגדרי פתיחת וסיום הברכות, ובתוך
דבריהם הביאו את דברי ר"ת האומר דיהי רצון הוא סיומא
דברכת המעביר שינה כו', והקשו התוס', וא"ת והלא בכל
הברכות כולן צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן, והא ליכא?
ותירצו, דשפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה, מהמעביר
דסמוך לחתימה איכא ותגמלנו חסדים טובים, והיינו גמילות
חסדים שהקב"ה מעביר שינה מן האדם ומחדש כחו כדאמרינן
במדרש חדשים לבקרים רבה אמונתך, שהוא מחזיר הנשמה
שלימה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלה, אע"פ שהיתה
עיפה, והיינו כעין פתיחה.

לגבי ברכת התורה - התקנה המקורית היתה שהראשון
לעלות לתורה מברך רק 'אשר בחר בנו' והאחרון בסוף קריאתו
מברך 'אשר נתן לנו תורת אמת', ושאר העולים לא ברכו
כלל. ומאחר שהיה הפסק גדול בזמן, אע"פ שעצם הקריאה
לא מהווה הפסק, תיקנו שהאחרון לא יסמוך על ברכת
הראשון, אלא גם הוא יפתח ב'ברוך'. ואע"פ שהיום התקינו

עם ברכת הזימון הם ד' ברכות, וקיי"ל כרב נחמן, דאמר עד
נברך, וכן עמא דבר, דהא כל יחיד מברך ברכת הזון, אלמא
ברכת הזון - אינה בכלל ברכת הזימון."

כל הברכות כולן פותחות בברוך וחותמות בברוך חוץ מברכת הפירות וברכת המצות וברכה הסמוכה לחברתה וברכה אחרונה שבקריית שמע -

והא לך הסדר,
ברכת אשר יצר אינה סמוכה לנטילת ידים,
דנטילה - שייכא בלא אשר יצר,
והרבה פעמים אומרה לבדה.

אלהי נשמה אמאי אינה פותחת בברוך,
דאינה סמוכה לאשר יצר וכו',
כגון אם לא בא מן הנקבים דידיה טהורות,
אין צריך לברכת אשר יצר.
וצריך לומר,
הואיל ואין בה אלא הודאה בעלמא,
אינה פותחת בברוך,
ומכל מקום חותמת בברוך, הואיל וארוכה קצת.
וכן נמי צריך לומר,
גבי אתה הוא עד שלא נברא העולם וכו'.

וכל הני ברכות קטנות,
כל אחת ברכה לעצמה כדאמרן בעלמא,
כד הוה מהלך הוה מברך מצעדי גבר,
וכן כולן.

ועוד,

דהוו קצרות **והיין כברכת הפירות.**

יהי רצון למי היא סמוכה,
ואומר רבינו תם **שהיא מן הברכה,**
ברוך אתה ה' המעביר שינה מעיני וכו',
וצריך לומר ויהי רצון.

ואם תאמר,
והלא כל הברכות כולן,
צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן, והא ליכא.

וי"ל,
דשפיר הוי מעין פתיחה סמוך לחתימה,
מהמעביר דסמוך לחתימה איכא ותגמלני חסדים
טובים,

**והיינו גמילות חסדים שהקב"ה מעביר שינה מן
האדם,**

ומחדש כחו כדאמרינן במדרש חדשים לבקרים וגו',
שהוא מחזיר הנשמה,

שלמה ושקטה בגוף כאשר היתה בתחלה,
אף על פי שהיתה עיפה והיינו כעין פתיחתה.

ריבנו, שמסדר שבח להקב"ה, ובתוספתא דברכות תניא אלו ברכות שמקצרים בהם ואין חותמין בהם בברוך, כגון ברכת הפירות וברכת המצוות וברכת הזימון וברכה אחרונה של ברכת המזון, ר' יוסי הגלילי חותם בברכה אחרונה של ברכת המזון, ומאריך בה.

הטעם לכתיבה בכתב גדול את המילים ונאמן אתה

ולכך הוא בכתב גדול וכו', כוונתם דבמחזורים שבזמנם כתובים היו האותיות של נאמן אתה בכתב גדול. והטעם כפי שמבואר בתוס', להיכירא. שבימים הראשונים היו רגילין לעמוד כל הקהל, ולומר בקול רם, מנאמן אתה וכו' כשהיה התינוק מגיע שם להימול.

להיכן הוא חוזר -

פירש רש"י,
דקאי לאחד דפסיק לשנים,
וממתין לאחרים עד הזן,
והיכן חוזר לאחר סעודתו,
רבנן אמרי למקום שפסק,
והלכתא למקום שפסק.

ותימה,
דא"כ היכי הלכתא למקום שפסק,
אחרי שאכל אחר כך,
פשיטא דיחזור להזן,
דהא הזן דאורייתא.

ע"כ צריך לומר,
דקאי אהא דאמרינן לעיל,
דהמברך אומר - נברך שאכלנו משלו,
והמסובין עונים - ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו,
להיכן הוא חוזר,
המברך,
לאחר שיענו המסובין,
חוזר לראש,
שהמברך חוזר ואומר,
נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו,
ורבנן אמרי למקום שפסק,
שאומר ברוך שאכלנו משלו, וכן הלכתא.

והר"מ מאייבר"א פירש,
דקאי אשלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק,
קוראים לו ומזמנים עליו,
ולעיל נמי הכי פירוש,
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,

שכל עולה מברך, וא"כ אין הפסק גדול בזמן בין ברכה לברכה, ומן הראוי שלא כל אחד יפתח ב'ברוך', כי ברכתו סמוכה לברכת קודמו, לא רצו חז"ל לשנות את הנוהג המקורי, ש'אשר בחר בנו' פותחת ב'ברוך' וגם 'אשר נתן לנו' פותחת ב'ברוך'.

[דף מז עמוד ב]

והטוב והמטיב -

וא"ת,
ואמאי פותחת בברוך?
והלא סמוכה לחברתה היא.

ויש לומר,
דנתקנה בפני עצמה (היא),
בשביל הרוגי ביתר.

וא"ת,
אמאי אינה חותמת בברוך?

וי"ל,

משום דקצרה היא,
רק שתקנו לאחר כך,
שלש מלכיות ושלש גמולות ושלש הטבות.

ונאמן אתה של ברכת ההפסרה,
הוא מן הברכה העליונה,
ולכך הוא נכתב גדול,
שבימים הראשונים היו רגילין לעמוד כל הקהל,
ולומר בקול רם,
נאמן אתה וכו' כשהיה התינוק מגיע שם.

גדרה של ברכת הטוב והמטיב

לומדת הגמרא, כיון שבברכת "הטוב והמטיב" פותחת ב"ברוך" ואין חותמת ב"ברוך", מכלל זה אתה למד דברכה בפני עצמה היא, ואינה מכלל ברכת המזון שהיא מדאורייתא. ואמר רב נחמן בר יצחק: תדע, ד"הטוב והמטיב" לאו דאורייתא, שהרי עוקרין אותה בבית האבל, ואומרים ברכה אחרת תחתיה.

התוס' שאלו בכפליים על פתיחתה בברוך ושאינה חותמת בברוך

עולות שתי שאלות, על מה שפותחים בה בברוך, שהיות והיא ברכה בפני עצמה. ומה שלא חותמים בה בברוך. ומעט האריך בזה בתוס' הרא"ש.

ונביא את לשון תוס' הרא"ש ד"ה הטוב והמטיב פותח בברוך ואינו חותם בה בברוך - "תימה, בשלמא פותח בברוך נוח, משום דהטוב והמטיב מדרבנן, ואינה סמוכה. אלא למה אינו חותם בה בברוך? והלא ארוכה היא, וי"ל, דכל עיקרה לא תקנו אלא הטוב והמטיב, אף על גב דאמר רב פפא לקמן בפרקין שיש בה שני מלכיות לבר מדידה, ואמרינן במדרש שיש בה ג' גמילות ג' הטבות ג' מלכיות, מ"מ אינו מזכיר אלא שמונתיו של הקדוש ברוך הוא, האל אבינו מלכנו אדירנו בוראנו וכו', ולא דמיא לברכת מגילה, שאומר האל הרב את

הוא יגדור פרצה זאת מעלינו,
ומעל האבל שבתוכנו לחיים ולשלום.
הרחמן הוא ימלוך עלינו לעולם ועד וגו'.

ופירש בה"ג,

דאין לומר במשפט,

דקיימא לן בפרק במה בהמה יוצאה (דף נה:),

דיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון,

ומיהו, בכך - אין למחוק.

מאחר ודנו על ברכת הטוב והמטיב, קשרו אותה לבית האבל

ואמר רב נחמן בר יצחק: תדע ד"הטוב והמטיב" - לאו דאורייתא, שהרי עוקרין אותה בבית האבל, ואומרים ברכה אחרת תחתיה. כדנטיא: מה הם אומרים בברכת המזון בבית האבל? - תנא קמא אומר שמברכים כרגיל "ברוך הטוב והמטיב", ואילו רבי עקיבא אומר שאינה נאמרת, אלא אומרים תחתיה "ברוך דיין האמת", ובהכרח שרק רבנן תקנוה, כי אילו חיובה מדאורייתא לא היתה נעקרת.

ותמדה הגמרא על דברי תנא קמא: וכי "הטוב והמטיב", אין, [אומרים] ואילו "דיין אמת" לא אומרים, והרי בבית האבל אי אפשר להודות על הטובה בלא להזכיר את הדין, אלא אימא "אף הטוב והמטיב", ועל כך נחלק רבי עקיבא ואמר שבבית האבל אין אומרים כלל "הטוב והמטיב".

מר זוטרא איקלע לבי רב אשי, איתרע ביה מלתא, נפטר אחד ממשפחת רב אשי, פתח מר זוטרא בברכה הרבעית בברכת המזון וברוך כן "ברוך אתה ה'... האל אבינו מלכנו בוראינו קדושנו קדוש יעקב המלך הטוב והמטיב, אל אמת, דיין אמת, שופט בצדק, לוקח במשפט, ושליט בעולמו לעשות בו כרצונו, כי כל דרכיו משפט, שהכל שלו, ואנחנו עמו ועבדיו, ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו, גודר פרצות בישראל הוא יגדור את הפרצה הזאת בישראל לחיים".

התוס' פוסקים כי אנו אומרים כמר זוטרא

הגמרא במסכת שבת מוכיחה כי יכולה להיות מיתה אף ללא חטא. ארבעה אנשים, במשך כל הדורות, לא היו ראויים למות, ולא מתו אלא בעטיו בגללו של נחש, שהשיא את חוה בעץ הדעת, ועל ידי כן ירדה מיתה לעולם. ולא מחמת חטאם מתו, לפי שלא חטאו מימיהם. ואלו הם: בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד. וכולהו ידענו על כך מגמרא [בקבלה]. לבר מישי אבי דוד, דמפרש ביה קרא שלא חטא מימיו. דכתיב "ואת עמשא שם אבשלום תחת יואב על הצבא. ועמשא בן איש ושמו יתרא הישראלי, אשר בא אל אביגיל בת נחש אחות צרויה אם יואב". וצרויה היא אחות דוד. נמצא שאביגיל שהיא אחותה של צרויה, הרי היא בת ישי אבי דוד. ונקראת "בת נחש". וכי בת נחש הוא, והלא בת ישי הוא? - דהכתיב בבני ישי, "ואחיותיהן צרויה ואביגיל"? אלא, מכאן שלא חטא ישי. ולכן קראו לבתו "בת נחש". לומר: בת מי שמת רק בעטיו של נחש!

ולכאורה זה הרי קשה, על מה שנאמר לגבי מיתה את לשון הברכה, ולוקח במשפט, ואכן בשל כך רצה בעל הלכות גדולות למוחקו. אלא שמסכמים התוס' שבגלל היוצאים מן

למקום שפסק,

דהיינו למר - מהזן ואילך,

ולמר - מנברך,

והשתא ניחא דלא קשה מהזן,

שהרי לא סעד בינתיים.

מחלוקת להיכן הוא חוזר?

דנה הגמרא: אחד שהפסיק לצורך שנים שרוצים לזמן, והמתין עד שסיימו ברכת הזן [כדעת רב ששת], ואחר כך סיים סעודתו ורוצה לברך, להיכן [לאיזה ברכה] הוא חוזר? - רב זביד משמיה דאביי אמר, חוזר לראש, ומתחיל מתחילת ברכת המזון, כי כבר התחייב בברכת הזן כאשר סעד בשלשה, ורבנן אמרי, שחוזר רק למקום שפסק, והיינו שמברך רק מ"נודה לך" ואילך. ומסקנת הגמרא: והלכתא חוזר למקום שפסק.

התוס' מקשים על רש"י, שלא ניתן להעמיד שחוזר למקום שפסק

התוס' לאחר שמביאים כיצד רש"י ביאר את הסוגיה, (שזה איך שביארנו) מקשה על כך. שהרי לא ניתן לומר שיברך רק מנודה לך, שהרי מאחר וחוזר ואכל, הרי וודאי שיצטרך לברך מהזן. באשר חיוב הזן הוא מהתורה, ומאחר שיש קושיה חזקה זו, חייבים להעמיד את הסוגיה על עניין אחר.

ולכן הם מבארים, כי מדובר על עניין אחר והוא הזימו והשאלה להיכן הוא חוזר הולכת על המזון.

וכך נכתב בתוס' הרא"ש "ורב אלפס פירש, להיכן הוא חוזר, אותו שהוא אומר נברך שאכלנו משלו, רב זביד משמיה דאביי אמר - חוזר לראש ואומר, נברך שאכלנו משלו פעם אחרת, ורבנן אמרי למקום שפסק, שאומר ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו, וכן פסק בה"ג."

התוס' מביאים אפשרות אחרת על מה הנידון כאן

התוס' מביאים על פי מה שפסק לעיל (מה, ב) לגבי מי שקראוהו רק לצורך ברכת הזימון. אמר רב דימי בר יוסף אמר רב: שלשה שאכלו כאחת, ויצא אחד מהם לשוק, קוראין לו ומזמנין עליו. וכאן השאלה מה אותו שלישי יעשה לאחר שילך מהם, וירצה לברך. והתשובה היא כמו שנחלקו עד היכן הוא צריך להישאר. מי שמספיקה רק הזימון, וזו שיטת רב נחמן, הרי כשיברך השלישי יברך בתחילת הזן, ואילו לשיטת רב ששת, שהוא נדרש להמתין להם עד שיברכו ביחד ברכת הזן, גם הוא יצטרך בסוף הזן ובתחילת נודה לך. ומאחר ולא אכל בינתיים, הרור שאינו נדרש בהכרח לחזור לתחילת הזן.

מר זוטרא איקלע לבי רב אשי איתרע ביה מילתא -

וכותיה קיימא לן,

והכי מברכין בא"י אמ"ה האל הטוב והמטיב,

אל אמת דיין אמת,

שופט בצדק ולוקח במשפט,

ושליט במעשיו, ואנחנו עבדיו ועמו,

ובכל אנחנו חייבין להודות לו ולברכו,

גודר פרצות בישראל,

וי"ל,

כשיצאו לדרך כאחד - מכבדין בדרכים,

אבל אם כל אחד ילך לדרכו,

ופגעו זה בזה, ואירע להם דרך למקום אחד,
אין מכבדים.

אין לכבד בדרכים

לומדת הגמרא בברייתא, תנו רבנן: אין מכבדין אדם את חברו שילך לפניו, לא כאשר נפגשו בדרכים, (ויש שחילקו האם הדרך בתוך העיר או מחוצה לה), ולא בגשרים מפני הסכנה בשחייה על גבי הגשר.

התוס' הקשו מגמרא בשבת

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש עם הערות והרחבות. "וא"ת והא אמרינן בשבת בפרק במה בהמה לוי ורב הונא בר חייא הוו קאזלי באורחא קדמיה חמרית דרב הונא לחמרית דלוי, בעי רב [הונא] לאפוקי מדעתיה דלוי (שלא יחשוב כי בכוונה היה עושה כן לעקוף אותו על מנת להיות לפניו, ולא כיבדו כראוי, ולכן המציא שאלה, שתוכנה מה גידרו של חמור זה שעסקיו רעים, כלומר, הוא עושה מעשים ללא שליטת הבעלים). אלמא משמע שצריך לכבד בדרכים (שאם לא כן מה צורך היה לו להתנצל שאין זה בשליטה שלו, אלא החמור מעצמו הקדים ללכת), ואמרינן נמי פ' אמר להם הממונה וכן מצינו בשלשה מלאכים שבאו אצל אברהם מיכאל באמצע וגבריאל בימינו רפאל בשמאלו,

(עונים על כך התוס' בחילוק) וי"ל אם מתחלה נועדו ללכת יחדיו - אז מכבדין אף בדרכים, אבל אם לא נתחברו יחד אלא פגעו זה בזה, ואירע להם דרך למקום אחד - אין מכבדין."

על מנת שלא יהיה קושי מהמעשה המובא בגמרא לאחר מכן שחמוריו של רבין שבא מארץ ישראל הקדים את חמורו של אביו, וחלשה דעתו של אביו מכך. הרי לשיטת ארץ ישראל, שהובאה משמו של רבי יוחנן כי ההקדמה היא דווקא בבית הראוי למזוזה, ולא בדרכים. ורבינו תם בתוס' בשבת הביא חילוק, "ותירץ רבינו תם, דהתם כשאין הולכים בחבורה אחת, אלא כל אחד הולך לצורך עצמו, אבל כשהולכים בחבורה אחת - מכבדים בכל מקום." כלומר, אם מלכתחילה נועדו לצאת יחדיו - הרי הם כקבוצה בה יש לנו את הכלל מיומא "שלשה שהיו מהלכין בדרך הרב באמצע גדול מימינו וקטן משמאלו." אבל כאשר מדובר על שכל אחד הולך בפני עצמו בכך אין הדרך מחברת ביניהם, ואפילו חלק מהדרך אכן ילכו ביחד.

[דף מז עמוד א]

אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך -

ותימה,

מההוא סבא דערבי פסחים (דף קו.),

דגחין ושת',

אלמא דשתי קודם המברך.

הכלל אין אנו מוחקים את נוסח הברכה. שהרי התורה על הרוב תדבר, ואפילו על משה ואהרן יש דעה שם שנענשו במיתת בשל חטא. והקב"ה יודע מה הוא עושה, ולעתים יש סיבה אחרת, שאין הדור ראוי להגנה של צדיקים הללו.

בזמן שהן שתי מטות גדול מסב בראש שני לו למעלה הימנו -

דהיינו כלפי ראשו,

שמסב על המטה דרך שמאל,

ולמטה - מקרי דרך מרגלותיו, דהיינו מימינו.

ובזה מדקדק רב ששת,

דאם כן בעי גדול,

לתרוצי כפשוטיה כשמדבר עם השני,

כיון שהשני למעלה הימנו.

ולקמן במתניתא גרס,

גדול מסב בראש, השני למטה הימנו,

וזהו כלפי מרגלותיו, והוא מימינו,

ואז לא מתריץ וייתב,

כי בעי לאשתעווי בהדי שני.

רב ששת היה בקיא בברייתות, ועונה לראש הגלות

אמר רב ששת, בתשובה לטענתו של ריש גלותא שמנהגי הסעודה של הפרסיים מעולים משל חכמי ישראל: אנא מתניתא ידענא, וממנה למדו את המנהגים הנכונים בסעודה. דתניא: כיצר סדר הסבה, בזמן שהן שתי מטות, גדול שבמסובים מסב בראש [ראשון], ושני לו למטה הימנו לצד רגליו, כדי שיוכל הגדול לשוחח עמו בנוחות. בזמן שהן שלש מטות, גדול מסב בראש, שני לו למעלה הימנו, לצד ראשו, כי הוא המקום המכובד ביותר אחר הראשון, ואם ירצה הגדול לדבר, יוכל לעשות זאת עם השלישי לו שמקום הסבתו למטה הימנו.

התוס' מבארים את צורת הישיבה

כלל ראשון שהוא צריך להיות מוסב לצד שמאל, שלא יקדים קנה לוושט. וההתייחסות היא לגבי ראשו. ומה שנאמר למעלה, הוא בצמוד לראשו, ואז הלמטה הוא לימינו לכיוון רגליו. והרעיון שאנו לא מדברים כמו הפרסיים בשפת סימנים, ולכן נדרש שהגדול יוכל לדבר עם השני. ואם לא היית מסדר כך, הרי יאלץ הגדול להזדקף ולפשוט את עצמו ישר. וכל המבנה צריך להיות שהקטן לא ישים את רגליו ליד ראשו של גדול. וכן שתהיה להם יכולת לדבר בקלות.

אין מכבדין וכו' -

וא"ת,

הא אמרינן בשבת, בפרק במה בהמה (נא:),

לוי ורב הונא בר חייא הוו קא אזלי באורחא,

קדמה חמרית דרב הונא לחמרא דלוי,

בעי רב הונא לאפוקי מדעתיה דלוי כו',

אלמא מכבדים בדרכים.

הבוצע מן הפת, כי הוא מוציא בברכתו את כל המסובים, ובברכת הנהנין אין אדם יוצא בשמיעה מחברו עד שיהנה המברך.

יתיב רב ספרא וקאמר: אין רשאין "לטעום" איתמר בשם רב, [ולא "אין רשאין לאכול"]. תמדה הגמרא למאי נפקא מינה, והרי ודאי שגם לפי רב שילת שאמר "אין רשאין לאכול" אסור אפילו לטעום?

מבאר הגמרא: באמת אין נפקא מינה בין הלשונות, ורב ספרא לא בא אלא לצטט במדויק את לשון רב, משום שחייב אדם לומר בלשון רבו.

מקשים התוס' מהסיפור בפסחים, על הזקן שגחן ושתה לפני המברך

התוס' מקשים קושיית תימהון, מסיפור בו נשמע סתירה, למה שנאמר כאן. באשר הגמרא במסכת פסחים מביאה סיפור בו אחד מהמסובים שתה בטרם שתה המברך.

רב אשי איקלע למחוזא [שם עיר]. אמרו ליה בשבת בבקר: ליקדש לן מר קידושא רבה! יהבו ליה - נתנו לו כוס שיקדש עליו. סבר תמה רב אשי, מאי ניהו "קידושא רבה"? שלא ידע לאיזה קידוש הם מתכוונים. אמר בלבו: מכדי, הרי כל הברכות כולן שאומרים על היין [כגון קידוש והבדלה] - "בורא פרי הגפן" אמרי ברישא. בתחלה מברכין בורא פרי הגפן, ואח"כ אומרים את הברכה עצמה.

לכן, אמר רב אשי תחילה ברכת "בורא פרי הגפן", ואגיד ביה, האריך בה כדי להתבונן, שאם יתחיל מישהו מיד לשתות הרי זה הוא הקידוש. ואם לאו, יאמר את כל נוסח הקידוש, כמו בלילה. שכנראה כך הם נוהגים. חזייה רב אשי לההוא סבא דגחין התכופף מיד לאחר ברכת בורא פרי הגפן ושתה. והבין מכך שהקידוש אינו אלא בורא פרי הגפן [וקראוהו "קידושא רבה" משום שאומרים ברכה זו בכל הקידושים]. קרי רב אשי אנפשיה "החכם - עיניו בראשו"!

והקושי ברור, כיצד שתה לפני רב אשי. ומתרגמים התוס' בשני אופנים. הראשון שיש לחלק, הרי כאן מדובר על פת, שבו ניכר יותר המברך ואכילה היא דבר גדול ומשמעותי, שבוחרים לכבד את המברך, ואפילו בפת יש גדר של איסור. באשר הרא"ש כתב, שהטעם שאסור לטעום הוא משום שאין אדם יוצא בברכת הנהנין ע"י שמיעה מחברו עד שיהנה המברך, ולדבריו אפילו אם יש לכל אחד פת בפני עצמו, אסור לאכול עד שיטעום המברך. ותירוץ זה אמנם נאמר בלשון שמא, אך הוא המשמעותי יותר, ויש בו הגיון רב. והתירוץ השני, הוא רעיון מבריק, שכל מה ששתה הזקן הוא רק כמות מועטה, לא עבור עצמו, אלא לרמוז לרב אשי, שכאן מסתיימת הברכה. ועם היות שהוא מתרץ לגמרי את הקושי, אבל להעמיד שכך היו הדברים עם היות ויש בו חידוש, הרי זה נראה מעט מוזר מלהיות אמיתי. ולכן הביאו התוס' רק כתירוץ שני.

התוס' מביאים שלכאורה יש חילוק בין אכילה ושתיה, אלא מתרצים זאת מכיוון אחר

הירושלמי מביא מחלוקת אמוראים. משמו של רב המיקוד הוא על איסור הטעימה בפת, ומשמו של רבי יהושע בן לוי המיקוד הוא ההיתר לגבי שתיה. וכאן הם מכניסים גורם נוסף המסייע להם לומר שאין כאן מחלוקת, אלא שכל ההיתר נבע

שמא,

יש חלוק בין אכילה לשתיה.

אי נמי,

יש לומר **דלא שתה**,

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 שתה 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 דאמרינן 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 ידיו 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 ידיו 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.

איסור אכילה לסועדים היוצאים בברכת הבוצע לאכול לפניו

מביאה הגמרא אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: אין המסובין רשאין לאכול כלום עד שיטעום

אבל הכא מיירי,
שאינם יודעים כלל היכן החזן עומד ומתפלל,
ובאיזו ברכה הוא עומד,
 אלא עונה אחר האחרים,
בלא שמיעה ולא ידיעה.

שנינו בברייתא את אופן עניין האמן בצורה שאינה ראויה

תנו רבנן: אין עונין לא אמן חטופה, שלא יבטא את אות אלף שב"אמן" בשוא במקום בקמץ, ולא אמן קטופה, שאינו מסיימה ברור, ונשמע כאומר "אמ", ולא אמן יתומה, שעונה אמן על ברכה שלא שמעה, אלא רק שמע שאחרים עונים. ולא יזרוק ברכה מפיו, שלא יאמרנה במהירות, ויראה בכך שהיא לעול עליו, ואינו מברך אלא מפני הרגלו.

והוסיף על כך בחריפות בן עזאי - בן עזאי אומר: כל העונה אמן יתומה, יהיו בניו יתומים. חטופה, - יתחטפו ימיו, ימות קודם זמנו. קטופה - יתקטפו [יתקצרו] ימיו. וכל המאריך באמן, מאריך לו ימיו ושנותיו.

התוס' מביאים את המשמעות כרש"י, ואת הביאור על מה שמבואר המעשה באלכסנדראי

מבארים התוס', מאחר ולא שמע את הברכה, ישירות מפי המברך, הרי האמן שהוא אומר הינה כמו יתום שאין לו אבא, שהוא המברך, וכאן האמן אינה שייכת לברכה. אלא שהוא אינו רוצה להיראות שאינו עונה, אבל אמירת האמן צריכה להיות צמודה לשמיעת הברכה.

הגמרא בסוף מסכת סוכה מבארת על הנהגת בית הכנסת באלכסנדראי שהיה כה גדול, שלא היה ניתן לשמוע מפי המברך, ולכן היו מניפים סודרים, להודיע שהברכה נסתיימה ושיענו אמן. ולכאורה כיצד עשו כן? והרי כל העונים יכשלו באמן יתומה.

עונים התוס', שהיתה לשומע ידיעה על איזו ברכה מדובר, ואילו כאן מדובר שאינו יודע כלל היכן החזן בתפילתו. אלא הוא רק כנגרר אחר האחרים. ומדייקים התוס' שיש כאן צמד בעיות - לא שמיעה ולא ידיעה.

ומובא בתוס' הרא"ש זאת משם הירושלמי, וכן מבאר טעם נוסף. "ירושלמי סוף פרק אלו דברים איזו היא אמן יתומה א"ר אבא דין דיתבי למברכה ולא ידע למה הוא עונה, והא דאמרינן בפ' החליל גבי דיופלטטין של אלכסנדראי של מצרים, החזן עומד על הבימה ומניף בסודרין בשעת גמר ברכה כדי שיענו אמן, התם היו יודעין סדר הברכות ועל איזה ברכה עונין אמן, אי נמי כבר התפללו, ולא היו חייבין באותה ברכה."

כל המאריך באמן מאריך לו ימיו ושנותיו -

ובלבד, שלא יאריך יותר מדאי.
 וטעמא לפי שאין קריאת התיבה כמשמעה,
כשהוא מאריך יותר מדאי.
 ומסקנא דמלתא,
דאין הבוצע רשאי לבצוע,
 עד שיכלה אמן מפי רוב העונים.

כי היה לכל אחד ואחד כוס בפני עצמו לשתות. ואילו אצל רב שהיה רק כוס יחיד, הוא היה חייב גם לברך וגם לפתוח בו.

השר מקוצי הלך במהלך שונה, יש לחלק בין פעולת הבציעה לפעולת האכילה

לשיטת הרב מקוצי ברגע שהוא גם ברך גם בצע וגם חילק לכל אחד ואחד - הרי הם כבר רשאים לאכול. וכל האיסור הוא רק שיבצעו לפני המברך. ולכן הוא יכול ליתן כבוד לרבו, כי שני הדברים התרחשו, המברך קיבל את הכבוד לברכתו, ואין מניעה שיאכלו לאחר שבצע עבורם.

מסכמים התוס', שמאחר וכל אחד יכול לשתות מכוסו, הרי אם היא ראויה ואינה פגומה, אכן כל אחד יכול כבר לשתות בעצמו. ורק אם יש להם כוסות פגומים, הרי ב"כוח" נקרא הדבר שאין להם כלל כוס, וחזרנו למקרה של רב עם כוס יחידה, שלכן לא היו רשאים לשתות לפניו.

יש להעיר את היחס בין היחיד לרבים

ה"מתיקות" כאן היא שהיחיד לא "נבלע" בתוך המברך. הוא יוצא ידי חובה דרכו, אבל הוא לא הופך להיות צל שלו. הכבוד הוא בחיבור הרוחני (השמיעה), אבל במישור המעשי (האכילה והשתייה), התורה וההלכה נותנות מקום לכל סועד וסועד כאישיות בפני עצמה, כל עוד יש לו את הכלים לכך.

ונדגיש בשיטת השר מקוצי הגדלות האמיתית של המברך (והסעודה כולה) היא ביכולת לייצר מרחב שבו הפרט הוא בן חורין. דווקא בגלל שהיחיד קיבל את ה"כלים" שלו (הפת או הכוס), והמברך סיים את שלוש הפעולות שלו, הברכה, הבציעה והחלוקה, יש ליחיד את החופש לפעול עצמאית. החופש הזה לא מפחית מהכבוד של הכלל, אלא הופך את היחיד לישות חשובה ומשמעותית יותר בתוך הסעודה.

במילים אחרות: סעודה שבה כולם "גרוורים" היא סעודה של ביטול; סעודה שבה לכל אחד יש חופש פעולה לאחר הברכה, היא סעודה של בני אדם בני חורין. ויש להתפעל מראייתו המבריקה של השר מקוצי הוא היכולת לפרק פעולה אחת של ברכה, לשלוש פעולות, ולהסתפק בכך, שכבר זכה לכבוד הראוי. ובו זמנית לאפשר לסועד לאכול מכאן, עוד לפני המברך.

אמן יתומה -

שאינו שומע הברכה מפי המברך,
 ועונה אחר האחרים ששמעו אמן.

תימה,

דהא אמרינן בסוכה (פ"ה דף נא:),
 באלכסנדראי של מצרים שהיה שם קהל גדול,
ולא היו יכולים כולם לשמוע מפי המברך,
והיו מניפים בסודרים,
 כדי שידעו חתימת הברכות ויענו אמן.

וי"ל,

שהיו יודעים באיזו ברכה החזן עומד,
 אמנם לא היו שומעים אותו,

יש לנתח את ההכרעה באופן למדני

כלומר, אכן אנו הולכים אחרי ה"כוח" ולא אחר בפועל. ויש לזה שני כיוונים. נכון שבפועל הם סיימו לאכול, אבל ב"כוח" אם יביאו להם פרפראות - מאחר וימשיכו לאכול, הרי אין זה סיוס. מצד שני, אמירת ה"ב" לך ונברך, הרי למרות שטרם בירכו בפועל, הרי ב"כוח" הם סיימו את ארוחתם, מאחר והסיחו את דעתם להמשיך עוד לאכול, וכפי שנראה במצב כזה, אף אם יביאו להם פרפראות - לא ירצו לאוכלם.

והלכתא גדול מברך -

ומיהו,

אם הגדול נותן רשות לקטן לברך - שפיר,

נדאשכחן (לעיל דף מג. ודף מו:),

דאמר ליה לרב משי ידך וכו'.

הגמרא מסיקה שעצם הצטרפות הגדול אף בסוף - גורמת לו לקבל את זכות הברכה

הגמרא לומדת ממעשה. תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא. על רב אחא ורצה להצטרף עמהם. אמרי, אתא גברא רבא דמברך לך, שהרי הגדול שבסעודה מזמן ומוציא את המסובים בברכת המזון. אמר להו, מי סבריתו דבאופן זה גדול מברך? - אין דין זה אמור אלא אם הגדול אכל עם כולם, אך כשהצטרף לסעודה אחר שכבר התחילו בה, רק עיקר שבסעודה [אחד מהמסובים מתחילתה] מברך. ואולם, מסקנת הגמרא: הלכתא, גדול מברך, אף על גב דאתא לבסוף.

התוס' מבארים כי למרות שהגדול הוא המברך - רשאי הוא להעביר זכות זאת למישהו אחר

התוס' מסייגים את הכלל שהגדול מברך, שלמרות כל זאת, ניתן לגדול הרשות להעביר למי שירצה. התוס' תומכים את הכלל הזה במעשה רב. באשר הגמרא לעיל מביאה מקרה המוכיח זאת. רב ורבי חייא הוו יתבי קמיה דרבי בסעודתא. אמר ליה רבי לרב: קום משי ירך [עמוד וטול ידיך]. חזייה רבי לרב דהוה מרתת [שהיה רועד] מחשש שמא ראה רבי שידי מלוכלכות או שהאריך בסעודה יותר מדאי ולכן גוער בו שימהר ויטול ידיו.

אמר ליה רבי חייא לרב: בר פחתי [בן גדולים], אין לך לפחד שלא ראה רבי בך דבר שאינו הגון. אלא עיין בברכת מזוןא קאמר לך! שבזה נתן לך רבי רשות לברך ברכת המזון, דקיימא לך: הנוטל ידיו מים אחרונים תחלה - הוא מברך ברכת המזון.

ומאכילין את האכסניא דמאי -

מיירי באכסניא ישראל,

ומוטלין עליהם לזונם,

והם כעניים,

ודוקא דמאי, אבל טבל - לא,

דקספו להו איסור מיתה.

ואי נמי,

באכסניא של נכרים שהטיל עליהם המלך,

האופן בו נדרש הבוצע להמתין לאומרי האמן

מספרת הגמרא מעשה. רבה בר בר חנה הוה עסיק ליה לבריה לסדר סעודה לנשואיו בי רב שמואל בר רב קטינא, קדים ויתיב רבה בר בר חנה לפני הסעודה וקמתני ליה לבריה שהיה צריך לבצוע את הפת למסובין: "אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן [על ברכת המוציא] מפי העונים".

רב חסדא אמר: אין כוונת הברייתא שיכלה מפי כל העונים, אלא די שיכלה מפי רוב העונים, ואינו צריך להמתין למאריכים. אמר ליה רמי בר חמא לרב חסדא: מאי שנא רובא שצריך להמתין שיכלה אמן מפיהם - משום שנחשב כמו דאכתי לא כליא ברכה - אם כן מיעוטא - נמי ראוי להמתין שיסיימו לענות, שהרי עדיין לא כליא ברכה? אמר ליה רב חסדא: שאני אומר, כל העונה אמן באריכות יותר מדאי - אינו אלא טועה, כי משמעות התיבה משתנה כשמאריך בה.

בהמשך מובא מאמרו של בן עזאי "וכל המאריך באמן, מאריכין לו ימיו ושנותיו".

מדייקים התוס' לחבר את שני הדברים יחדיו. שיש לצמצם את המאריך, שלא יאריך יתר על המידה. ומבארים, כי בשעה שהוא מאריך, הרי הוא מושך את התיבה שלא כתיקונה. ומכאן הם מוציאים למסקנה, כמו שנאמר לעיל, שהבוצע מנוע לבצוע רק עד שרוב העונים יענו אמן, אך למאריכי היתר, הרי הם כטועים, ואין לו להתחשב הם.

אילו מייתו לי ארדיליא וכו' -

משמע, דכן הלכה.

דרב - נמי לא פליג.

אבל, אי אמר ה"ב לך ונברך,

שהסיחו דעתם מלאכול,

אין שלישי מצטרף עמהם.

הגמרא מביאה את תמיהת שמואל על רב

רב ושמואל הוו יתבי בסעודתא, אתא רב שימי בר חייא, הוה קמסרהב [ממהר] ואכיל כדי להצטרף עמם לברכת המזון. אמר ליה רב לרב שימי: מה דעתך מה הסיבה שאתה ממהר באכילתך? - אם כדי לאיצטרופי בהדן לזימון, הרי אנן כבר אכילנא לך, וסיימנו את הסעודה לפני שהתחלת בה, ואין אתה מצטרף עמנו לחייבנו לזמן.

אמר ליה שמואל לרב, אילו מייתו לי כעת לקינוח סעודה מאכל החביב עלי, כגון ארדיליא [כמהין ופטירות] וכן אם היו מביאים כעת גוזליא [גוזלות] שהוא מאכל החביב לאבא [תואר כבוד שחלק לרב], מי לא אכלינן? ולפיכך עדיין אינו נחשב כסיום הסעודה, ויכול רב שימי להצטרף עמנו לחיוב זימון.

יש לנתח מה דעת רב, ומהי ההלכה?

שמואל שאל שאלת תמיהה, ורב לא ענה עליה, ומתוך כך יש להבין שקיבל את דבריו. ונביא את תוס' הרא"ש שמעט הרחיב. "נראה דקיי"ל כשמואל, דרב נמי לא פליג עליה, הילכך שני בני אדם שאוכלין והביאו לפנייהם מיני פירות - מצטרף שלישי עמהם, אבל אי אמרו ה"ב לך ונברך, כיון שהם הסיחו דעתם מלאכול אין שלישי מצטרף עמהם."

ויש לומר,
דקא משמע לן,
דאי משכחת תנא דאמר אין מאכילין,
בית שמאי היא,
ולא תיחוש לאותה משנה או ברייתא.

הגמרא מביאה את הכלל שמאכילים אכסניא בדמאי

ראינו כי הגמרא מצטטת את המשנה ממסכת דמאי, להיתר האכלת אכסניא בדמאי. דתנן [דמאי ג א] מאכילין את העניים דמאי [כי הקלו בו משום שרוב עמי הארץ מעשרין], ואת האכסניא [חיילי המלך שמוטל על בני העיר שחנו בסמוך לה לספק להם מזון] ויכולים לאכול דמאי, כי במקום זה הם נחשבים כאשר אין להם מה לאכול כעת.

התוס' מבארים מדוע הביא רב הונא את דעת בית שמאי

לאחר שמובאת המשנה, קיימת תמיהה גדולה, מדוע בא רב הונא האמורא ומצטט את דעת בית שמאי? והרי אין זה תפקידו של האמורא. עונים התוס' שיש לזה מטרה שונה לחלוטין. רב הונא בא לשלול כל דעה שתאמר אחרת, ולהגדירה מראש שאינה להלכה. וזה אחת מהסיבות שהדעה הובאה בשם, וזאת כבר כן אחריות של האמורא, למנוע טעויות. ומעירים התוס' שקיימים עוד מקרים כאלו בש"ס, ובכך רואים שיש שיטה בדבר.

[דף מז עמוד ב]

אמר רב הונא הלכה כאחרים -

והאידנא,

אין אנו מדקדקים, ורגילים אנו לזמן בעם הארץ,
כדאמרין בחגיגה (פ"ג דף כב.),
כמאן מקבלינן האידנא סהדותא מע"ה,
כמאן? כרבי יוסי,

כדי שלא יהא כל אחד הולך ובונה במה לעצמו.

הגמרא מביאה מספר דעות מה גדרו של עם הארץ

שנינו בברייתא, תנו רבנן: איזהו "עם הארץ"? - כל שאינו יודע כלום, עד כדי כך שאפילו אינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית, דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר: כל שאינו מניח תפילין. בן עזאי אומר: כל שאין לו ציצית בבגדו אף שיש בו ארבע כנפות. רבי נתן אומר: כל שאין מזוזה על פתחו. רבי נתן בר יוסף אומר: כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה. אחרים אומרים: אפילו קרא מקרא, ושנה משנה, ואולם לא שמש תלמידי חכמים ללמוד מהם את טעמי המשנה התלויה בסברא - הרי זה עם הארץ, כי אינו יודע לחלק בדינים הדומים, כגון באיסור והיתר וממונות. אמר רב הונא, הלכה כאחרים.

יש חילוק בין עם הארץ שהוא ממש עבריין לעומת שאין לו ידיעה כלל, בבחינת בור. יש לזמן רק לסוג של עם הארץ שלא למד, כי אם ירחיקוהו יפרוש מן הציבור.

מכל מקום, דוקא דמאי,
אבל טבל - לא,
דאם כן פורע חובו מממונו של כהן.

ההתייחסות לדמאי בזימון ולמי מותר להאכילו

המשנה לומדת, שניתן לזמן גם אם אחד מהשלושה אכל דמאי. מזדעקת הגמרא, והרי הדמאי אינו ראוי לו, כי אסרו רבנן לאוכלו בלא הפרשת מעשר, ואין מזמנים על אכילת איסור? עונה הגמרא, כי עם היות וכעת ב"פועל" אסור לו, אבל ב"כוח" - זה כן ראוי לו, ואין כאן איסור. שהרי אם היה מפקיר את נכסיו - הרי הוא כן עני.

הגמרא מביאה ראיה כיצד ניתן להאכיל אפילו מדובר על דמאי

כמו דתנן [דמאי ג א] מאכילין את העניים דמאי [כי הקלו בו משום שרוב עמי הארץ מעשרין], ואת האכסניא [חיילי המלך שמוטל על בני העיר שחנו בסמוך לה לספק להם מזון] ויכולים לאכול דמאי, כי במקום זה - הם נחשבים כאשר אין להם מה לאכול כעת. ואמר רב הונא: תנא, בית שמאי אומרים אין מאכילין את העניים ואת האכסניא דמאי.

התוס' מצמצמים את אכילת האכסניא דווקא שמדובר בישראל

התוס' לומדים כי קיים חיוב על ה"גברא", כלומר על הציבור להאכיל אותם. ומי שנדרשים להאכילו הרי הוא בגדר עני, וממילא ניתן להאכיל את העניים דמאי. שהרי החיילים היהודים אין להם כעת ממנה לאכול. ומדייקים התוס', מצד שני, כי ההיתר מוגבל מבחינת ה"חפצא" לדבר שאין גדר איסור. כי אם היה מדובר בטבל, הרי נאסר להאכיל דבר שהוא אסור לאחר, וכאילו הוא גורם להם גדר של מיתה, כי האוכל טבל במזיד - מחוייב מיתה בידי שמים, ואף האוכלו שוגג - הרי הוא חוטא, ונמצא כי המאכילם עובר על 'לפני עיור לא תתן מכשול'.

פירוש נוסף אכסניא של נוכרים

אלא שכאן עולה מאליה השאלה, מדוע רק דמאי ולא טבל? ועל כך מתרצים התוס', כי מאחר ומדובר בצו המלך להאכילם, לא ניתן לפרוע זאת ממון הכהן, ולכן היתירו רק דמאי. וזה עצמו החידוש שבדבר.

והדברים נכתבו נאה בתוס' הרא"ש: "איכא דמוקי לה בירושלמי באכסניא גויים, ואין זה כפורע חובו מן הטבל, ואיכא דמוקי לה באכסניא ישראל ואפילו חברים, כיון שאינם בביתם - הו' כמו עניים." ויש להביא את דברי התוס' בעירובין יז, ב ד"ה ואת אכסניא דמאי - "פירש הקונטרס, וישראלים הם. מיהו בירושלמי איכא פלוגתא, דאיכא דמוקי לה בנכרים, ואפ"ה איצטרך לאשמועינן דמאכילין אותם דמאי, דטבל - אסור בהנאה, ובדמאי - הקילו."

ואמר רב הונא תנא בש"א אין מאכילין -

וא"ת,

רב הונא - טעמא דב"ש אתא לאשמעינן?

דהכי פריך בכמה דוכתין.

דמי שמת לו מת בי"ט האחרון, דאבילות נוהג,
ולא אתי י"ט האחרון דרבנן, ודחי אבילות
דאורייתא,

דכתיב (עמוס ח) ואחריתה כיום מר,
דהכא חזינן דאתיא תפלה דרבנן,
ודחיא קרא דלעולם בהם תעבודו.

וכן משמע נמי בריש כתובות (דף ד.),
 גבי חתן נוהג ז' ימי המשתה,
 ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות,

ומדשבעת ימי המשתה - מבטלין אבילות דאורייתא,
כל שכן יום טוב שני.

ההיתר לשחרר עבד לצורך תפילת הרבים

הגמרא מקשה, כיצד שחרר רבי אליעזר את עבדו. ומתרת, כי כאן היה מצווה של הרבים, וכפי שמביאה את המעלה להיות בין העשרה הראשונים בתפילה. מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת להתפלל בציבור, ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה.

תמדה הגמרא: והיכי עביד הכי, והאמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר [ויקרא כה מן] לעולם בהם תעבודו?

מתרת הגמרא: לדבר מצוה שאני. שבה הגמרא ומקשה: הרי מצוה הבאה בעבירה היא? מתרת הגמרא: מצוה דרבים, להוציא את הציבור ידי חובתם בקדושה - שאני. ועוד אמר רבי יהושע בן לוי: לעולם ישכים אדם לבית הכנסת, כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים, שאפילו מאה באים אחריו, קבל עליו שכר כולם. תמדה הגמרא: "שכר כולם" סלקא דעתך, וכי שאר המתפללים, חוץ מעשרה ראשונים, אין להם שכר כלל? מבארת הגמרא: אלא אימא, "נותנין לו שכר כנגד כולם".

התוס' מוכיחים כי בכוח מצוות הרבים לדחות אבל ביום טוב השני

הדברים הובהרו בתוס' הרא"ש. המחלק דבריו לשנים, בתחילה מבאר עד כמה כוח העניין של עשה דרבים. "דאליים עשה דרבים, דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, דהיינו עשה דמקדשין את השם ברבים בעשרה, ואפילו הוי מילתא דרבנן, כגון לשמוע קדושה וברכו, שלא מצינו לו עיקר מן התורה אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לומר, דאיירי בעשה דאורייתא, כגון לקרות פרשת זכור שהיא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי."

ומוסיף מתוך כך לחלוק על בעל הלכות גדולות. "מכאן תשובה לבה"ג, שכתב שאם נקבר לו לאדם מת בי"ט אחרון של חג, שהוא מדרבנן, דאתי אבילות יום ראשון שהוא דאורייתא, ודחי עשה דרבים שמחת רגל י"ט האחרון שהוא דרבנן, דהכא משמע, דעשה דרבים דרבנן - דחי עשה דלעולם בהם תעבודו, ועוד שלא מצינו אבילות יום ראשון דאורייתא, ולא אמרינן הכי אלא לענין אנינות ולקדשים."

אם כי הרא"ש עצמו השיג על התוס', ולמד כי עשה של רבים הוא להוציא חובה את הרבים, ולא מעשה של היחיד. ולכן יום טוב האחרון אינו כאן מצווה דרבים, כי רק כאשר

הגמרא בחגיגה מבארת מדוע ניתן לקבל עדות אף מעם הארץ

הגמרא בחגיגה לומדת. דתניא: אמר רבי יוסי: שנינו במשנה לקמן כד ב: חומר בתרומה מבקודש, שנאמנין עמי הארץ כל ימות השנה לומר על יין ושמן שהם מביאים לנסכיהם ושמן שהם מביאים למנחותיהם [והקדישום בשעת הגיתות והבדים, רש"י שם] ששמרום בטהרה, ובשעת הגיתות והבדים [שהכל מטהרים את כליהם על פי חברים] אף על התרומה.

ופירש רבי יוסי: מפני מה הכל, ואפילו עמי הארץ, נאמנין על טהרת יין ושמן של נסכים כל ימות השנה, ונאמנים אף על שמירת טהרת פרה אדומה [תוספות]?

כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה [מזבח שעושה אדם בראש גגו] לעצמו בשעת איסור הבמות, ומקטיר בה לשמים, אם לא נקבל הימנו את קדשיו, והולך ושורף פרה אדומה לעצמו.

אמר רב פפא: כמאן [כדעת מין] מקבלינן האידנא סהדותא [מקבלין עדות לכל דבר] מעם הארץ?

כמאן? כרבי יוסי, ומשום איבה. מאחר שלא נעשה חשוד באי זה עדות בפרט, וישנו בדרך ארץ [מאירי]. אבל לדעת חכמים, אין מקבלין מעם הארץ עדות כלל, שמן הסתם כל עם הארץ חשוד שלא להיות בקי בעדותו, ואין מקבלין עדותו כלל לכתחילה, [מאירי].

החילוק בין קבלת עדות לזימון בברכת המזון

מבואר בתוס', שהגם שמצד הדין לא היה לנו לקבל עדות מעם הארץ, מכל מקום מחשש זה שלא יהא כל אחד וכו' - מקבלין עדותם. ולפי"ז אומרים תוס', שגם בזמנינו מזמנים אנו בעם הארץ, כדי שלא יצא מכאן מכשול. וצ"ע והלא מדאמרינן בגמ' סברא זו רק לגבי עדות, ולא אמרינן שמצטרפים אותם לענין זימון - הא חזינן שבזימון לא חששו לכך.

ונראה לומר בזה, ברור שאע"פ שלא אמרו חכמים כן, אלא לענין עדות ולא לענין זימון, מ"מ כתוב כאן יסוד, שהגם שמצד הדין יש לנו לעשות הרחקה מסוימת מעמי ארצות, מ"מ אם קיים חשש שמחמת התרחקותינו יהיה להם קילקול - לא עבדינן הרחקה זו, ולכן הגם שבזמן הגמ' לא היה חשש לגבי זימון, מ"מ מכיון שבתקופת בעלי התוס' היה חשש זה, הוא הדין שמצטרפים אותם.

בתוס' בחגיגה המריעו על חובת הזימון גם לעם הארץ, וביארו את הטעם לכך

ראוי להביא את התוס' בחגיגה: "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."

מצוה דרבים שאני -

מכאן קשה לה"ג,
 דפירש,

מתוך קושי זה מביאים התוס' את פירוש רבינו חננאל

רבינו חננאל משנה שני פרטים בקטן הפורח. ראשית, שמה שהוא נקרא קטן, זה בהיותו בתוך י"ג שנה. כלומר, דווקא כשנכנס לגיל י"ג שנה. ושנית, מה גדר השערות, ומדוע נקרא הקטן פורח. כי שערות שנחשבות סימנים, הם שערות משמעותיות, שיכול לכופף אותן לאחור. ואילו פורחות הוא רק שיש פלומה, שהן שערות ראשוניות, כדוגמת הפרח. וכך המשמעות היא דבר והיפוכו, מצד אחד יש כאן שערות הנראות, ומצד שני אין בהן דין שערות, שהרי אינן מקיימות את גדר השערה.

גדרו של הקטן המוטל בעריסה, למה יוכל להצטרף

התוס' מתייחסים לנאמר קודם שכבר בקטן המוטל בעריסה, שוודאי שהוא קטן בהרבה מהקטן הפורח וכבר עושין אותו סניף. ומתוך קושי זה מבארים התוס', ששני הדברים נאמרו על עניין אחר. באשר לעיל דנה הגמרא בגדרו של קטן המוטל בעריסה. שנינו במשנה: נשים ועבדים וקטנים - אין מזמנין עליהן. אמר רבי יוסי: קטן המוטל בעריסה - מזמנין עליו. מקשה הגמרא: והא תנן "נשים ועבדים וקטנים - אין מזמנין עליהם"? מתרצת הגמרא: הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי. דאמר רבי יהושע בן לוי: אף על פי שאמרו [במשנה] קטן המוטל בעריסה - אין מזמנין עליו, היינו דוקא שאינו מצטרף לחייב זימון בשלשה, אבל עושין אותו סניף לעשרה, כי כיון שכבר חל עליהם חיוב זימון, יכול להצטרף עמם כדי שיוכלו להזכיר את השם, ועל כך נסובו דברי רבי יוסי. ונמצא כי בחילוק זה של התוס', ניתן להעמיד שאין כאן מחלוקת ביניהם. או שמעירים התוס', שאולי הדעות חלוקות.

[דף מח עמוד א]

ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא קטן היודע -

משמע, דקאי נמי ארבי יוחנן.

ולא נהירא, שהרי אין דרך הגמרא שסותר דברי אמוראים, והביריתא שהביא ראיה לדברי ר' יוחנן, בלא שום טעם.

וי"ל,

דקאי אקטן פורח,

כלומר, קטן פורח דמזמנין עליו,

היינו דוקא היודע למי מברכין,

ותרווייהו בעינן.

ולפירושינו צ"ל,

דלא מייתי עובדא דאביי ורבא לענין אזמוני עלייהו,

אלא לפרש, מהו קטן היודע למי מברכין,

דמסתמא לא פורחים הוו,

דאם כן מהו רבותייהו אם יודעים למי מברכין?

ורבה נמי דעבד,

שחרר את העבד יכלו הרבים לקיים מצווה, ולא היו מתעכבים לראות האם יגיע מישוהו נוסף.

קטן פורח מזמנין עליו -

פרש"י שהביא שתי שערות,

ועדיין לא הגיע לי"ג שנה ויום אחד.

ולא נהירא,

דא"כ אמאי אמר בסמוך,

לא תווי קטן פורח,

היינו שהביא שתי שערות,

דקתני בביריתא בהדיא.

ע"כ פר"ח,

קטן פורח בתוך י"ג שנה,

ועדיין לא הביא שתי שערות ידועות,

שאינן גדולות כדי לכופף ראשו לעיקרון,

שכן הוא שיעורם,

ולהכי קרי ליה פורח,

שפרחו וצמחו בו שערות,

אבל אינן גדולות כל השיעור,

והשתא ה"פ,

אמרת הביא, דמשמע - הביא דוקא,

והדר קתני אין מדקדקין בקטן,

דמשמע, אפילו לא הביא,

אלא ש"מ לא תווי קטן פורח,

ואתי סיפא לגלויי רישא,

דמה שהוא אומר ברישא, הביא שתי שערות,

היינו פורחות שאינן שערות ממש,

וכדפירש שנכנס בתוך י"ג שנה.

וא"ת,

והא אמרינן לעיל,

קטן המוטל בעריסה - עושין אותו סניף.

וי"ל,

דהתם - איירי בעשרה,

והכא - מיירי בשלשה,

או שמא פליגי אהדדי.

מיהו הקטן פורח שמזמנים עליו?

הגמרא מביאה את דברי רבי יוחנן "אמר רבי יוחנן: קטן פורח מזמנין עליו." התוס' מביאים את רש"י, המגדיר קטן פורח "שהביא סימנים, ולא בא לכלל שניו." כלומר, סימנים הכוונה לשתי שערות, ועדיין לא הגיע לגיל י"ג שנה ויום.

אלא התקשו התוס' מה הצורך לכתוב זאת, והרי הברייתא בסמוך מבארת זאת, באומרה "תניא נמי הכי: קטן שהביא שתי שערות - מזמנין עליו, ושלא הביא שתי שערות - אין מזמנין עליו, ואין מדקדקין בקטן".

היינו להראות שיש בהם בינה, והם קטנים ולא מזמנין עליהו.

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 דישיכים,
כגון תשעה וארון, ושבת, ושנים, ותשעה נראין כעשרה,
ושנים מחדדים.

וקטן פורח,
אף על גב דתנא ברייתא הכי לאתויי פורח,
יעמידנה רב נחמן, באינו יודע למי מברכין,
והיינו נמי כריב"ל,

דאמר לעיל קטן אין מזמנין עליו,
פירוש, מוטל בעריסה,
עד שידע למי מברכין,
אבל עושין אותו סניף לעשרה,
פירוש, לברכת המזון.

וה"ה לתפלה,
דבהא - לא פליג רב נחמן,
דכי בעי יודע ופורח כדפירשתי,
ה"מ לזמון שלשה,
אבל לסניף - מודה לריב"ל,
דסניף לעשרה,
וה"ה לתפלה דקטן מצטרף,
ודיקא נמי,
דפריך עלה ממעשה דר' אליעזר שהיה לתפלה,
לריב"ל דמיירי בבהמ"ז.

ומיהו תימה,
דבב"ר (פ' צא) קאמר עלה דריב"ל,
הדא הוא דתימא לברכת המזון,
אבל לתפלה - לא.

והיה אומר ר"ת,
דאין הלכה כן,
לפי שחולק על הגמרא שלנו,
דודאי ריב"ל לענין תפלה נמי קאמר,
מדפריך מעובדא דר' אליעזר דמיירי בתפלה.

ויש מצרפין קטן לתפלה,
רק שיהא חומש בידו.
ואומר ר"ת,
דמנהג שטות הוא,
דכי היכי דאמר אטו ארון גברא הוא,
ה"נ אטו חומש גברא הוא?

ועוד,
הא דקאמר קטן מצטרף,
היינו אפילו בלא חומש.

ועוד,
דלא חזינן בשום דוכתא דמהני,
אלא בעובדא דעבור השנה כשעולין בעליה,
בפרקי דרבי אליעזר (פ"ח),
דקאמר בשלשה מעברין את השנה,
ר' אליעזר אומר בעשרה,
ואם נתמעטו מביאין ספר תורה ועושין עגולה וכו',
ואין מזכיר שם שיהא הקטן אחוז הס"ת,
והתם נמי,
לא קאמר אלא ספר תורה העשוי בגליון,
אבל חומשין שלנו - לא.

ומיהו קאמר בירושלמי,
א"ר יוסי כמה זמנין,
אכלית עם ר' חלפתא אבא,
ועם ר' חנינא בר סרסי חביבי,
ולא מזמנין עלואי עד שהבאתי שתי שערות,
ומשם משמע,
דלהצטרף לזמון,
לא עבדין עובדא עד שיביא שתי שערות,
הא לתפלה עבדי,
ומתוך ירושלמי זה פירש ר"י,
דאין עושין קטן סניף לעשרה,
לא לתפלה ולא לברכת המזון.

וגם היה אומר ר"י,
שגם רבינו תם עצמו לא היה נוהג לעשות כן,
לעשות קטן סניף לעשרה,
ולא עשה מעשה,
והלכך אפילו חומש בידו לא מהני כדפירשנו,
כיון דלא אתהני קטן לבדו,
גם חומש בידו לא אתהני,
ומיהו, **קטן פורח ויודע למי מברכין,**
משמע שמברכין עליו גם בשלשה כברייתא,
וליכא מאן דפליג.

וזה לשון רבינו,
שפוסק מסקנא דמלתא,

התוס' חולקים על המנהג להתפס לקטן ספר תורה או חומש, שאפילו המעשה שהוזכר היה רק בספר תורה

"ומה שנהגו להתפס לקטן ס"ת או חומש לא מוכחא בשמעתתא אלא בפרקי דר' אליעזר איתיה גבי עיבור שנה ומתוך אותו מדרש התירו גם כאן אף על גב דלא דמו אהדדי דהתם לאו משום דבר שבקדושה הוא."

"ואף על פי שהתיר ר"ת לעשות קטן סניף לעשרה לתפלה, בלא חומש בידו - הוא לא היה נוהג לעשות מעשה כן, ומה שנהגו לתת חומש בידו - לא מצינו זה בשום מקום, רק בפרקי ר' אליעזר לענין עיבור שנה, ושם מזכיר ס"ת, והכי איתא התם, בשלשה - מעברין השנה, ר' אליעזר אומר בעשרה, ואם נתמעטו - מביאין ס"ת וכו', ואין מזכיר שם שיהא הקטן אוהו הס"ת, ואפילו אם ישנו בשום מקום לענין תפלה, נראה דהיינו דוקא ס"ת או חומש אחד מחמשה חומשי תורה העשויין בגליון, אבל חומשין כעין שלנו - לא היו בימי חכמים, ומה שיש בירושלמי קטן וס"ת עושין אותן סניפים, היינו קטן או ס"ת, וס"ת היינו כענין תשעה וארון, כעין גמרא דידן, ולית הלכתא הכי."

וכפי שתמדה הגמרא, וכי ארון גברא הוא? הרי מה תועלת בחומש, על מנת שחפץ יהיה נספר כאדם שלם.

המנהג לצרף קטן עם ספר תורה, יש להעמידו רק בקריאת התורה, ששם מלכתחילה מובא שיכול הקטן להימנות משבעת הקוראים. ששם אלמלא כבוד הציבור היו מתירים אף באשה. ומאחר ובירושלמי מובא על רבי יוסי בן חלפתא, שמוכח שהיה יודע, שהרי הצטרף לשמוע את הלימוד, ואעפ"כ לא צירפו אותו לזימון עד שהביא שתי שערות, וכן לא לתפילה. וגם אפילו למי שמצורפו הרי זה דווקא עם ספר תורה ממשי עם גליון ולא חומש המודפס, שכלל לא היה בימיהם, ודווקא כשמדובר על ילד אחד בודד, שלכן היה נדרש רבי אליעזר לשחרר את עבדו, על מנת שיהיה מנין.

אביי ורבא הוו יתבי וכו' -

ואם תאמר,

היכי דמי?

אי הוו קטנים פורחים,

מאי רבותא הוה בהו שהביטו כלפי מעלה?

אלא צריך לומר,

דהאי - לאו לאזמוני עלייהו קא מנסי להו,

כי היו קטנים טובא,

אלא לנסותינהו קא עביד, שהיה בהם בינה.

זימון של קטנים, האם ניתן ומאיזה טעם

הגמרא מבארת שני מהלכים להתיר צירוף קטן לזימון. מהלך ראשון הוא עצם זה שיש לו סימני גדלות, אף שמבחינת הגיל בשנים טרם הגיע לגיל י"ג. אמר רבי יוחנן: קטן פורח שהביא סימני גדלות לפני גיל שלש עשרה, מזמנין עליו אפילו בשלשה. תניא נמי הכי: קטן שהביא שתי שערות - מזמנין עליו, ושלא הביא שתי שערות - אין מזמנין עליו, ואין מדקדיקין בקטן."

אין עושין קטן סניף לעשרה לזמון ולתפלה ולשלשה, עד שיביא שתי שערות,

כעובדא דר' יוסי ברבי חלפתא בירושלמי,

והא דאמרינן בירושלמי קטן וס"ת עושין אותו סניף,

אומר ר"י דגרס התם קטן לס"ת,

כלומר סניף לקריאת התורה קאמר,

ודוקא התם,

כדאיתא במגילה (פ"ג דף כג.),

דקטן עולה למנין שבעה,

דקאמר הכל עולין למנין שבעה - אפילו קטן,

אפילו אשה, אי לא הוה משום כבוד צבור,

אבל לשאר דברים - לא.

ואפילו אם אשכחן בשום דוכתא,

דקטן [וחומש מצטרף] אפילו לתפלה,

היינו דוקא העשוי בגליון,

אבל חומשין שלנו - לא.

ולפירוש ר"ת,

חומש - אינו מועיל כלל ביד קטן,

אבל קטן לחוד - הוי סניף,

אבל תרי - לא,

כדקאמר גבי עובדא דר' אליעזר.

ור"ת פירש,

דהיא דירושלמי דרבי יוסי בר' חלפתא,

דוקא בשלשה מיירי.

על מה נאמר בגמרא לית הלכתא ככל הני שמעתתא

התוס' מקשים כיצד הגמרא באה לחלוק שלא כדרכה, על דברי אמוראים ומבלי שהביאה טעם לדבריה, ובפרט שיש לו ברייתא כמותו. ומתוך קושי זה ביארו התוס', שדברי הגמרא המבטלת את ההלכה אכן לא נאמר על דברי רבי יוחנן, אלא על שאר הסוגיות שדנה בהם הגמרא קודם, אבל כן השאירו את דברי רבי יהושע בן לוי, לענין לצרף תינוק המוטל בעריסה שניתן יהיה לומר אלו קינו בברכת המזון.

ונביא את לשון תוס' הרא"ש המבאר זאת. "נפירש ר"ת דקאין אהא דאמר ר' יהודה תשעה ונראין כעשרה, ואהא דרב הונא ט' וארון מצטרפין, ואהא דר' אמי שנים ושבת, ואהא דשני ת"ח, ואהא דקטן פורח, (ואהא) [והא] ברייתא, דאין מדקדיקין בקטן - מוקי לה רב נחמן בקטן פורח שלא הגיע לפלגות ראובן, ואינו יודע למי מברכין, או א"נ באינו פורח, אלא שיועד למי מברכין, אבל לא קאי אדריב"ל דאמר קטן המוטל בעריסה - עושין סניף לעשרה, אפילו אינו יודע למי מברכין ולמי מתפללין, דרב נחמן נמי ס"ל כריב"ל בברכת המזון, דקאמר ריב"ל קטן המוטל בעריסה - אין מזמנין עליו, הא אם יודע למי מברכין - מזמנין עליו, ובתפלה לא פליג עליה, דאפילו אינו יודע - מצי סבר דמצטרף לתפלה, מדקאמר קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו, ולא איירי בסניף לעשרה, אלמא סבר דאפילו אינו יודע - עושין אותו סניף לעשרה, דכולה שמעתין מוכחא, דזימון חמור מסניף לתפלה."

והשר מקוצי מפרש, דאין הלכה כאותה ברייתא דירושלמי.

חדא,
שהרי מסיק עלה,
התם מתניתין כרבן שמעון בן גמליאל,
**כלומר ורבנן פליגי, דלא מצטרפי,
ואין הלכה כיחיד.**

ועוד,
דא"כ קשה דרבי יוחנן אדר' יוחנן,
**דהכא א"ר יוחנן,
דלעולם אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן,**
הא מצטרף שפיר, אפילו לא טעם אלא שתייה,
כעובדא דר"ש בן שטח.
ובירושלמי קא"ר יוחנן,
**לעולם אין מזמנין עד שיאכל כזית,
ומשמע אפילו מצטרף,
אלא ש"מ - כאן לעשרה,
ובירושלמי - איירי בזמן שלשה,
ולהשלים לעשרה,
אפילו איכא שנים ושלשה ששתו - מצטרפין,
ושתייה בכלל אכילה,
ולא קפדינן, אלא ארובא דמינכר.**

על מנת להצטרף לזימון נדרש רוב הניכר

וכך לומדת הגמרא "אמר רבי יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: תשעה אכלו דגן ואחד אכל ירק - מצטרפין. אמר רבי זירא, בעאי מיניה מרב יהודה: שמנה מהו? שבעה מהו? - אמר ליה: לא שנא."

התוס' מחלקים את הנושא לשניים, הצטרפות לעשרה ולשלושה

מחדשים התוס' שלהצטרף יכול אף רק מי ששתה כוס יין, ואף יכולים לענות נברך, כי שתייה הינה בכלל אכילה. אולם לגבי צירוף לשלושה עם היות והירושלמי מתיר, ואפילו ר"י פסק כמותו, הרי השר מקוצי חלוק עליו. מכמה טעמים. ראשית כל ההיתר הוא כרבן שמעון בן גמליאל שאינו אלא יחיד ואין פוסקים הלכה כיחיד. ועוד שבעשרה מקילים אפילו יש שלושה ששתו, כי מה שחשוב לנו הוא רק רוב הניכר. ואילו לזמן אומר רבי יוחנן שמצריכים ממש שיאכל כזית.

עד שיאכל כזית דגן -

משמע,
**שאם אכל כזית דגן,
שיכול להוציא אף אחרים שאכלו על השובע.**

ותימה,
והרי כזית - אינו חייב אלא מדרבנן,
והיכי אתי דרבנן ופטר דאורייתא,
דהא אמרינן בפרק מי שמתו (כ:),

ומדייקת הגמרא שלכאורה הברייטא נאמרה בלשון של דבר והיפוכו. אם אמרת בתחילה כי הבאת שתי שערות היא סיבה לזימון, מה היה הצורך בסיומת שאין מדקדקין בקטן, ולמדה הגמרא כי הכוונה שאין מדקדקין, הוא שאם הביא שתי שערות זה גובר אף שהוא עדיין קטן, ואכן ניתן לצרפו.

אלא שהגמרא שוללת את המהלך הראשון, ומביאה רק את ההקלה של רב נחמן, שהוא מהלך שני, דאמר רב נחמן: קטן היודע למי מברכין - מזמנין עליו. הגמרא מדגימה כיצד לבצע בדיקה כזו. ומספרת כיצד רבה בדק את תלמידיו לידע האם יכולים לצרפם לזימון.

אביי ורבא הוו יתבי בקטנותם קמיה דרבה, וכשרצה לברך, בדקם אם ראויים להצטרף לזימון. וכך אמר להו רבה: למי מברכין? אמרי ליה: לרחמנא. ורחמנא היכא יתיב? רבא אחוי [הצביע] לשמי טללא [כלפי התקרה], אביי נפק לברא, אחוי כלפי שמיא. אמר להו רבה: תרוויכו, רבנן הויתו! שניכם תהיו חכמים, כי היינו דאמרי אינשי: בוצין בוצין מקטפיה ידיע! [טיב הדלעת ניכר בה משעת חניטתה, כשיוצאת משרף האילן]. ומשל הוא, שטיבם ניכר מילדותם.

התוס' מקשים, שאם היו כבר פורחים, לא היה צורך בדיעה על כך

התוס' מקשים שאם היו קטנים פורחים, לא היה כלל נדרש המבחן שרבה עשה להם. ומתוך קושיא זו ביארו התוס', שהמבחן כלל לא היה קשור לצרפם לזימון, וקובעים התוס' כי היו קטנים בהרבה, כך שאפילו חריפים הם לא יהיה ניתן לצרפם, אבל רק רצה לנסותם אם יש בהם בינה, והוא היכולת להבין דבר מתוך דבר.

וכך מובא בתוס' הרא"ש

ור"ח ז"ל פי', הא דאמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו, היינו כשנכנס בשנת י"ג ולא הביא שתי שערות ידועות, שעדיין חשוב קטן, ואף על פי כן כשהוא בן י"ג, אם הוא יודע למי מברכין מזמנין עליו, אבל פחות מכאן - אין מזמנין עליו כלל, והא דמיייתי עובדא דאביי ורבא לאו לזמוני עליהו, אלא אגב דאיירי בקטן היודע למי מברכין, מיייתי הך עובדא להודיע שהיו חריפין בקטנותן.

תשעה שאכלו דגן ואחד ירק מצטרפין -

**והכי הלכתא,
שאחד שאכל ירק או שתה כוס יין - מצטרף,
ואפילו נברך שאכלנו יכולין לומר,
שהרי שתייה בכלל אכילה.**

ויש שרוצים לומר,
דהיינו דוקא לזמן עשרה,
אבל לשלושה - לא מצטרפי,
דהרי לעיל נמי,
מחמרינן טפי בצירוף שלשה מעשרה,
ומיהו בירושלמי תני,
שנים שאכלו פת ואחד ירק - מזמנין,
וכן פסק ר"י בתוספתו.

**והיינו טעמא, דכל ישראל ערבין זה בזה,
והוא הדין בברכת המזון,
אף ע"פ שיצא - מוציא, כדפרישית,
וכזית דגן אינו צריך,
אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו.**

**הגמרא מוכיחה מהמעשה שרבי שמעון בן שטח לא
נהג כראוי, שזימן על מה שרק שמה יין**

הגמרא מספרת כיצד שמעון בן שטח הצטרף לסעודת ינאי המלך ואשתו. ועל מנת שיהיה להם זימון הביאה את אחיה שמעון בן שטח, אלא שהוציא את עצמו בכך ששתה עימם ובכך התחייב לדעתו בזימון. שמעון בן שטח מה דעבד, לגרמיה [על דעת עצמו] הוא דעבד, ולא הודו לו חכמים. דהכי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לעולם המזמן אינו מוציא את הרבים ידי חובתן בברכת המזון, עד שיאכל כזית פת העשויה מדגן ויתחייב בברכת המזון, כי בברכת המזון - אינו יכול להוציא את חברו אלא אם הוא מחויב בה.

**התוס' מבארים כיצד פירש רש"י והקושי שיש על
דבריו**

אכילת כזית הוא רק שיעור דרבנן, ועולה השאלה כיצד יוכל להוציא אחרים שאכלו על השובע והתחייבו מהתורה? פרש"י אף על גב דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא, כדאמר בפרק מי שמתו כיון דמחוייב מדרבנן - מחוייב בדבר קרינא ביה, ומוציא אחרים ידי חובתן, והא דלא אמרינן הכי בקטן שלא הגיע לחנוך, איהו - אפילו מדרבנן לא מיחייב, אלא חיובא על אביו לחנכו.

מקשים התוס' על כך בכפליים, היאך מי שאינו מחוייב מהתורה יכול להוציא מי שמחוייב מהתורה, כי אפילו בקטן אינו יוכל להוציא את אביו אם שבע. וקושי שני שהגמרא בכל מקום כן מתייחסת לקטן שמכיוון שהגיע לחינוך יש עליו חיוב מדרבנן. כי אם לא היה מחוייב מדרבנן לא היה יכול להוציא את אביו.

**מחדשים התוס' ברכה מדין ערבות, וכל מה שאוכל הוא
רק על מנת שיוכל לומר שאכלנו**

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "הילכך נראה, דאע"ג דלא אכל אלא שיעורא דרבנן, מה שהוא מוציא מי שאכל שיעורא דאורייתא, היינו משום דאפילו לא אכל כלל - יכול להוציאם, כדאמרינן בר"ה בפרק ראווהו ב"ד כל הברכות כולן אף על פי שיצא - מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין. וטעמא משום דכל ישראל ערבין זה לזה, ומיהו ברכת הלחם והיין, שהם מטעם שרוצין ליהנות, ואסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, הילכך אינו מוציא אלא א"כ צריך לה המברך, אבל קידוש וברכת מצה שאינן אלא מצוה - מוציא אף על פי שיצא, והוא הדין ברכת המזון, ואין צריך כזית דגן, אלא שיוכל לומר שאכלנו, אבל להוציא אותן שאכלו מן התורה - יכול להוציאם אפילו בלא אכילה."

**החילוק עם שמעון בן שטח שאף שלא היה מחוייב -
הם לא ידעו לברך**

"מסקנא דמילתא, אפילו בעלה של ירק או בשתייה - מצטרף לזימון. אבל להוציא אחרים ידי חובתן - עד שיאכל

תבא מארה למי שאשתו ובניו מברכים לו, ולא מצי לאוקומי, [הא] דשרו לקטן שיכול להוציא אביו, אלא בדאכל אביו כזית, דאתי קטן דרבנן שהגיע לחינוך, ופטר אביו שאינו חייב אלא מדרבנן, הא אם אכל אביו כדי שביעה, אינו יכול לפטרו?

ופרש"י **דמחוייב דרבנן - מחוייב קרינן ביה, אבל** [דף מח עמוד ב] **קטן שהגיע לחינוך, לא מיקרי מחוייב דרבנן, דאביו חייב לחנכו, אבל עליו - אין שום חיוב.**

וקשה לפירוש, מכל מקום כיון שאינו מן התורה, אינו מוציא אחרים שמחוייבים.

ועוד דוחק, לומר בקטן שהגיע לחינוך, קרי אינו מחוייב מדרבנן, דאם אינו מחוייב אפילו מדרבנן, אם כן אינו פוטר את אביו.

ובה"ג פירש, **דאחד שאכל כזית, אינו יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה, דלא אתי דרבנן ופוסר דאורייתא, אבל כשלא אכלו גם האחרים רק כזית, פוסר אותם.**

ולא היא, **דהא סמכינן אעובדא דינאי וחבריו, והם אכלו כדי שביעה, ואפילו הכי, קא חזינן דקא פטר להו שמעון בן שטח.**

אלא נראה לחלק, **דקטן שאינו בר חיוב כלל דאורייתא, אפילו אכל כדי שביעה, הלכך, אינו מחוייב בדבר קרינן ביה, ולכך לא מפיק ליה, אי אכל שיעורא דאורייתא, אבל גדול שהוא בר חיובא מן התורה, כי אכיל כדי שביעה - מחוייב בדבר קרינן ביה, אפילו לא אכל כלל,**

כדאמרינן בראש השנה (פ"ג דף כט.), כל הברכות, אף על פי שיצא - מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין,

המשנים בשבת הוא כדי שלא לומר תחנונים, ודחו דבריהם, כי גם "רחם" לשון נחמה.

התוס' מתירים לומר תחנונים אף בשבת

ונביא את מהות העניין בלשון הזהב של המאירי "בתלמוד המערב בראשון של שבת התבאר, שאע"פ שאמרו לא ישאל אדם צרכיו בשבת, רשאי הוא לומר בברכת נחמה זוננו פרנסנו וכו', ומכאן אנו סומכים להאריך בתחנונים שאחר ברכה, כגון הרחמן וכו' כדרכנו בחול, וכן בתפלה באלקי נצור."

ברית ותורה -

אין צריך להזכיר ברית ותורה וחיים ומזון, ודי להזכיר על בריתך שחתמת בבשרנו, ועל תורתך שלמדתנו וכו',
דהיינו ברית ותורה,
והגמרא לסימנא בעלמא נקטיה.

החובה לומר ברית ותורה

הובאה דעה כפולה המדברת על חיוב אמירת ברית ותורה בברכה השניה בברכת המזון. "רבי אבא אומר: צריך שיאמר בה הודאה תחלה וסוף, והפוחת - לא יפחות מאחת, וכל הפוחת מאחת הרי זה מגונה. וכל החותם מנחיל ארצות בברכת הארץ ומושיע את ישראל בבונה ירושלים - הרי זה בור, וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים - לא יצא ידי חובתו. מסייע ליה לרבי אילעא, דאמר רבי אילעא אמר רבי יעקב בר אחא משום רבינו: כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים - לא יצא ידי חובתו."

הגר"א מבאר, שהתוס' ביארו, כי הגמרא דק נקטה קיצור, ובכך שאנו אומרים את הפירוש - זה עצמו ראוי

ומובא בגר"א "פירוש, דהמנהג הוא אצל הספרדים שאומרים מתתלה דרך כלל ברית ותורה, ואת"כ דרך פרט, על בריתך שחתמת בבשרינו וכו' וכן הוא בנוסח בהמ"ז של הרמב"ם [ובהרמב"ם איתא רק בדרך כלל לבד], וראייתם מדנקט בגמ' תיבות ברית ותורה ותו לא, משמע שצריך לומר מעיקרא דרך כלל, לכך פירש התוס' דאינו כן, דמה שאמרו ברית ותורה - היינו מה שאנו אומרים על בריתך שחתמת בבשרינו כו', ומה שאמרו בגמ' ברית ותורה לחוד, היינו משום דנקט ליה, בקצרה לסימנא בעלמא."

[דף מט עמוד א]

מאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא -

הקשה רש"י, הואיל והיא דאורייתא, אמאי פותחת בברוך - הא סמוכה היא? ותירץ,
דקצרה היא,

כוית, ואז מוציא אף אותן שאכלו כדי שביעה, ולא כדברי ה"ג שכתב דמי שאכל כוית - אינו מוציא אלא אותם שאכלו שיעורא דרבנן, דהא ינאי וחבריו - אכלו כדי שביעה, ולכו"ע אם אכל שמעון בן שטח כוית - היה מוציאם, ומיהו, נראה אם יודעים כולם לברך - מצוה מן המובחר שיברך אותו שאכל כדי שביעה, דומיא דינאי וחבריו שלא היו יודעים לברך, ולכך הוציאם שמעון בן שטח."

מתחיל בנחמה -

פירש הקונטרס, לאו דוקא מתחיל בנחמה ומסיים, **אלא כלומר, דאין צריך להזכיר של שבת,** לא בפתיחה ולא בחתימה אלא באמצע, אבל מתחיל ומסיים **בנחמת ירושלים, כמו בחול,** שאומר רחם וחותרם בבונה ירושלים.

ויש שמתחילין בנחמנו, וחותרים בנחמת ציון עירך ובבנין ירושלים, **ונותנים טעם לדבריהם, דרחם - הוי לשון תחנה, ואין אומרים תחנונים בשבת,** אבל נחם אינו לשון תחנונים, אלא כמו והנחם על הרעה לעמך (שמות לב).

ולא נהירא, דהכל משמע לשון תחנונים, **ואין להקפיד אפילו אי הוי לשון בקשה,** כדאמר בירושלמי דשבת בפרק אלו קשרים, מהו לומר רוענו זוננו פרנסנו בשבת, **א"ל סופס ברכות כך הוא, ומנהג שטות הוא המשנה ברכה של חול.**

סדר הברכות והאם יש שינוי בשבת?

שינוי בברייתא - תנו רבנן: סדר ברכת המזון כך היא: ברכה ראשונה - ברכת הון, שניה - ברכת הארץ, שלישית - בונה ירושלים, רביעית - הטוב והמטיב. וגם בשבת, אינו צריך לפתוח ולסיים את הברכה השלישית בענין שבת, אלא מתחיל בנחמה, בבקשה על נחמה בבנין ירושלים, ומסיים בנחמה, ואומר קדושת היום באמצע.

התוס' מביאים את פירוש רש"י, שעם היות והוא מזכיר את שבת בברכה השלישית, הרי הוא נדרש להזכירה רק באמצע, ואין לו כל חיוב להזכיר שבת בפתיחה או בחתימה, מכיוון שהוא פותח ומסיים בדוגמת חול.

התוס' דחו את נוסח הרי"ף

והרי"ף כתב שבשבת משנים מטבע הברכה בתחילתה ובסופה, ופותח ב"נחמינו ה' אלקינו" וחותרם ב"מנחם עמו ישראל בבנין ירושלים" [וביאר בפסקי רי"ד שהטעם לכך כי שבת היא מעין עולם הבא, ומזכירים בה את נחמת ישראל שתהיה בעת הגאולה], וביאר שזו כוונת הברייתא שבשבת פותח ומסיים ב"נחמה". ובתוס' [ד"ה מתחיל] כתבו שטעם

ההתייחסות שהיא מדרבנן וחיוב הזכרת שתי מלכויות

בתוס' הרא"ש הבא, שחילק את דבריו מובא. "מאן דאמר צריכה מלכות קא סבר דרבנן. והכי קיי"ל והכי נמי קאמר רב פפא לקמן לפרושי דברי ר' יוחנן שצריכה שתי מלכויות לבר מדידה, חדא - בשביל בונה ירושלים, וחדא - בשביל ברכת הארץ, אף על גב דברכת הארץ לא הויא צריכה מלכות כיון דסמוכה לחברתה, מ"מ כיון שתקנו בשביל בונה ירושלים, דלא סגי דלא תקון משום מלכות בית דוד, תקנו נמי משום ברכת הארץ."

לומר שצריכה ב' מלכויות בר מדידה -

חדא דבונה ירושלים דלאו אורח 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,
אף על פי שהיא סמוכה לחברתה,
הואיל ולא נתקנו כאחד,
דיהושע תקן ברכת הארץ,
ומשה תקן ברכת הזן,
מש"ה תקינו מלכות דלא הוי סמוכות.

ומיהו,

אנן הואיל ונתקנו על הסדר,
אין אנו פותחין בברוך.

ויש שנוהגין לומר בבונה ירושלים מלכות.

הגמרא סופרת כמה מלכויות יש לומר בברכת המזון

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ברכת "הטוב והמטיב" צריכה להזכיר בפתיחתה מלכות שמים.

תמדה הגמרא: מאי קא משמע לן? ואם תאמר שרצה להשמיענו את הכלל ש"כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה", והא כבר אמרה רבי יוחנן חדא זימנא [ראה לעיל יב א?]

אמר רבי זירא: כוונת רבי יוחנן לומר שברכת הטוב והמטיב צריכה שתי "מלכויות", חדא דידה, שאומר בפתיחתה "מלך העולם", וחדא שאומר בה "מלכנו" להשלים את ה"מלכות" ד"בונה ירושלים" שלא מזכירים בה מלכות לא בפתיחתה ולא בחתימתה.

מקשה הגמרא: אי הכי, שאומר בה "מלכנו" להשלים את ה"מלכות" של ברכת "בונה ירושלים", נבעי להזכיר תלת פעמים "מלכות": חדא דידה, וחדא דבונה ירושלים, וחדא להשלים את ה"מלכות" דברכת הארץ שהרי גם בה אין מזכירים מלכות לא בפתיחתה ולא בחתימתה? - אלא בהכרח ברכת הארץ מאי טעמא לא צריך להשלים לה "מלכות" - משום שלא היה צריך לאומרה בה, כיון דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה, ואם כן, "בונה ירושלים" נמי לא תבעי השלמה ל"מלכות", שהרי גם בה אינו יכול לאומרה, כיון

והויא הודאה בעלמא,
כברכת פירות וכברכת מצות.

ותימה,

אמאי שינו אותה יותר משאר ברכות הסמוכות,
שחותמות ולא פותחות,
הואיל ודאורייתא היא,
היה לנו להאריך בה ולחתום בברוך,
ולא לשנות משאר סמוכות?

וי"ל,

דאין ה"נ,

ולמאן דאית ליה שהיא דאורייתא,
היה חותם ולא פותח,
וכן איתא בתוספתא [פ"א] בהדיא,
ר' יוסי הגלילי היה מאריך בה וחותם.

ומיהו,

אנן קי"ל שהיא מדרבנן,
ולכך צריכה מלכות,

כדאמר צריכה שתי מלכויות בר מדידה.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים האם ברכת הטוב והמטיב הינה מדרבנן או מהתורה

פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן, חד אמר: הטוב והמטיב צריכה להזכיר בפתיחתה מלכות שמים [לומר "מלך העולם"], וחד אמר: אינה צריכה להזכיר בפתיחתה מלכות. ומבאר הגמרא שמחלוקתם תלויה במחלוקת הברייתות לעיל [מח ב], שהרי מאן דאמר "צריכה מלכות" בהכרח קסבר שחיוב ברכת הטוב והמטיב רק דרבנן, ואינה נחשבת סמוכה לחברתה עם הברכות שלפניה שחיובן מדאורייתא, ולכן צריך להזכיר בה שם ומלכות, שהרי "ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה", ואילו מאן דאמר "אינה צריכה מלכות" בהכרח קסבר שחיוב ברכת הטוב והמטיב הוא דאורייתא, ולכן אינה צריכה הזכרת שם ומלכות, שהרי היא סמוכה לחברתה.

בתוס' הרא"ש הרחיבו כאן את מחלוקת רש"י ותוספות בשיטת האומר מי היא מהתורה

"פרש"י ואף על פי שהיא מן התורה - פותח בה בברוך. ואף על פי דסמוכה לחברתה, לפי שכולה הודאה אחת היא, ואין בה הפסק, ודומה לברכת הפירות וברכת המצות, ולא נהירא, כי למה יש לשנותה משאר ברכות שלפניה שאין פותחין בהם בברוך? הילכך נראה, דלמאן דאמר דאורייתא - לא היה פותח בה בברוך, והיה חותם בה בברוך כשאר ברכות הסמוכות, ותניא נמי בתוספתא ר' יוסי הגלילי היה מאריך בה וחותם בה, ומדהאריך בה - משמע דסבר הטוב והמטיב דאורייתא, והיה עושה אותה ארוכה כמו שאר הברכות, ולכך היה חותם בה, ומסתמא לא היה פותח בה בברוך.

וכן אמרינן לעיל, תדע דהטוב והמטיב - לאו דאורייתא, שהרי פותח בה בברוך ואינו חותם בה בברוך. משמע שאם היתה מן התורה - היה לה להיות כמו הארוכות, שתחתום בברוך ולא תפתח בברוך, כיון דהיא ברכה הסמוכה לחברתה."

אלא לאומרה לפרקים כששכח רצה והחליצנו,
אין זה קרוי סמוכה,
וצריך פתיחה בברוך.

ובברכות של י"ח ברכות,
כולם סמוכות לברכות אל חי וקים.

אי נמי,
אלהי אברהם היינו מלכות,
כדאמרינן (לעיל ז:),
משנברא העולם, לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון,
עד שבא אברהם וקראו אדון,
שנאמר אדני אלהים מה תתן לי (בראשית טו).

ואם הוא י"ט, כולל ואומר,
ברוך שנתן שבתות למנוחה,
וי"ט לעמו ישראל לשמחה,
וכן כי מקלע שבת ור"ח.

גדר השוכח ברכת שבת

מספרת הגמרא כיצד הובא דין זה. יתיב רבי זירא אחורי דרב גידל, ויתיב רב גידל קמיה דרב הונא, שהיה רבם של שניהם, ויתיב רב גידל וקאמר: טעה ולא הזכיר של שבת [שלא אמר "רצה"] בברכת המזון - אומר "ברוך שנתן שבתות למנוחה לעמו ישראל באהבה לאות ולברית, ברוך מקדש השבת". אמר ליה רב הונא לרב גידל מאן אמרה? - ענה לו רב גידל: רב אמר דין זה.

מקשים התוס' והרי לכאורה ברכה זו סמוכה

מלכתחילה מקשים התוס', והרי היא סמוכה לבונה ירושלים. ומדוע ברכה זו נפתחת ונחתמת בשם ומלכות, וכתבו תוס' לתרץ, שאע"פ שהיא נאמרת אחר "בונה ירושלים" והיא סמוכה לחברתה, כיון שלא נתקנה לאומרה שם בקביעות, אלא רק כששוכח, אינה חשובה כ"סמוכה". ובמלים אחרות זו אינה ברכה העומדת כרצף הברכות, אלא שהיא יחידה עצמאית למקרה חירום.

ובתוס' רא"ש כתב שכיון שהיא ברכה דרבנן, אינה נחשבת סמוכה לברכה דאורייתא שלפניה [וכדלעיל]. והרשב"א כתב שהזכרת שבת אינה טעונה שם ומלכות, משום שהיא כלולה בברכת בונה ירושלים, ומועיל לה שם ומלכות של ברכה ראשונה, אך כשאומרה בפני עצמה, יש לה דין ברכה בפני עצמה, וכיון שאינה נחשבת סמוכה, טעונה שם ומלכות.

מדוע ברכות התפילה אינן פותחות בברוך?

התוס' התייחסו מדוע התפילה אינה פותחת בברכה של מלכות כלומר מלך העולם, ותיירצו שהיא סמוכה לברכת מלך אל חי וקים, ויש האומרים כי הכוונה היא לברכת גאל ישראל.

תירוצ' נוסף הוא שברכת שמונה עשרה פותחת באברהם, שעניינו מלכות, וכמובא בתחילת מסכת ברכות. מעלת אברהם אבינו, מובאת בברכות שלא רק שהיה מעולה בפני עצמו אלא אפילו דניאל התפלל בזכותו. "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא

דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה, ולשם מה צריך להזכיר שתי מלכויות בהטוב והמטיב?

מתרצת הגמרא: אמנם, הוא הדין דאפילו בונה ירושלים נמי לא בעיא להזכיר מלכות" כי היא סמוכה לחברתה, אלא אידי דאמר בה "מלכות בית דוד" שהיא מלכות בשר ודם, לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים, ולכך צריך להשלים ולומר "מלכות" בברכה שאחריה.

רב פפא אמר: הכי קאמר רבי יוחנן: "צריכה שתי מלכויות לבר מדידה", והיינו שחוץ מהזכרת "מלך העולם" בפתחתה, צריך לומר בה עוד פעמיים "מלכות", אחת להשלמת מלכות של ברכת "בונה ירושלים", ואחת להשלמת מלכות של ברכת הארץ.

התוס' מבארים את החשבון

התוס' בתחילה עורכים את החשבון שהשלמת שתי המלכויות, בבונה ירושלים הוא מאחר ואמר בה מלכות בית דוד, אין ראוי שלא לומר לגבי מלכות ה'. מה שהגמרא מגדירה "לאו אורח ארעא", ואילו השני הוא מה שפותחים בהטוב והמטיב, שזה הכוונה מדידה. והברכה השלישית של על הארץ ועל המזון, הוא מאחר והזכרנו לגבי בונה ירושלים, וכל ברכה ניתקנה בנפרד, לכן ראוי גם לומר על ברכת הארץ מלכות שלישית. כי שם לא אומרים מלכות בהיותה ברכה רצופה.

אמירת מלכות בבונה ירושלים היא באופן אחר

ויש שנוהגין לומר מלכות בבונה ירושלים. [מיהו, אין הכונה שנהגו לומר מלכות בתחלת הברכה, דהא לדידן סמוכה היא, ולדידהו נמי משמע דאמר מלכות דידה בהטוב והמטיב, להשלים מלכות דברכת בונה ירושלים, אלא הכונה, שבאמצע הברכה אומרים מלכות, כגון אבינו מלכנו רוענו, וכדאיתא במרדכי. ולדיעה זו י"ל דס"ל שזה שאין להשוות מלכות בית דוד למלכות שמים, היינו דוקא שלא לומר ומלכותך ומלכות בית דוד, אבל כשמוכיר שלא במקום מלכות בית דוד, לא מיקרי השואה אפילו באותה ברכה.

ולהסוברים שאין להזכיר מלכות באמצעיתה של ברכה, היה נראה לכאורה לומר, שבכל ברכה שהיא סמוכה ואין מזכיריו מלכות בתחלתה, אין מזכירין בה מלכות אפילו בתוכה, אלא שיש להסתפק בזה שהרי מצינו מלכות בברכות הסמוכות, כגון באתה גבור ובקדושת השם בעשרת ימי תשובה ובהשיבנו ובסלח לנו וברפאנו ובאהבת עולם ובאמת ואמונה ובאמת ויציב. ולכן ודאי עיקר הטעם הוא בבונה ירושלים, כדי שלא להשוות מלכות דארעא למלכות שמים, ומשום הכי לא אמרינן נמי מלכות באמצע ברכת הארץ, כדי שלא לעשותה מעולה מברכת בונה ירושלים, ועכ"פ זהו פירוש חדש לגמרי שלא נזכר בסוגיין, ולכן מעיקר הדין יש להזכיר מלכות באמצע כל ברכות הסמוכות ואפילו בברכת הארץ.]

ברוך שנתן שבתות למנוחה וכו' -

וא"ת

והא סמוכה היא?

וי"ל,

הואיל ולא נתקנה שם,

לאחר שיפסקו הגשמים,

דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות,

אבל בשאר ימים - אינו צריך.

והא דאמרינן בפרק אלו דברים (פסחים סח:),

מר בריה דרבינא - הוה יתיב בתעניתא כולה שתא,

משמע שהיה מתענה ביום טוב,

מפרש ר"י,

דבתענית חלום קאמר,

אבל בשאר תעניות - אסור.

וסעודה שלישית של שבת,

היה מסופק ר"י,

דשמא אי בעי לא אכיל - אלא מיני תרגימא,

כדפירש ר"ת,

כדאמרינן בסעודת סוכה.

ומיהו,

בכתובות פרק אף על פי (דף סד:),

חשיב גבי משרה אשתו על ידי שליש,

שלוש סעודות משל שבת,

א"כ משמע דכולן שוות.

ועוד,

כיון דילפינן ממנו - אלמא דשוות הן.

ומיהו,

אם אכל סעודה רביעית ושכח של שבת,

לא הדר לרישא,

דודאי - אי בעי,

לא אכיל הך סעודה רביעית כלל.

הטועה ולא הזכיר בברכת המזון את ראש חודש

הגמרא דנה על החילוק שאם טעה ולא הזכיר ראש חודש בברכת המזון אין מחזירין אותו, בניגוד לתפילה שמחזירין אותו. ורב נחמן מצא מעצמו את החילוק. כי מאחר ויש חובה בתפילה, לכן מחזירין אותו, ואילו מאחר ויכול הוא לא לאכול - לכן אין מחזירין אותו.

מקשים התוס' והרי ראש חודש אסור להתענות בו

מאחר ורב נחמן אמר שאם הוא רוצה יכול הוא לאכול, הבינו התוס' בקושייתם, כי הכוונה שאינו אוכל כלל. ומאחר ונאמר במגילת תענית שאסור לצום בראש חודש, לא מובן תירוץו של רב נחמן. אלא שהתוס' מבארים כי יש חילוק בין לצום, ולבין חובת אכילה בפת. ועם היות וביום טוב מחוייב הוא בפת, הרי בראש חודש כל עוד אינו צם, וכגון שאוכל פירות, הרי לא עבר על מה שנאמר במגילת תענית, וברכת המזון ניתקנה על הפת, שאותה אכן אינו מחוייב לאכול בראש חודש, ולכן אם שכח להזכיר בה את ראש חודש, היות ולא היה לו חיוב לאכול פת ולהתחייב בברכת המזון - אין מחזירין אותו, אם בכל זאת אכל, אך רק שכח להזכיר ראש חודש.

חילוק נוסף בין אכילה בסוכה בכל הימים

מקשים התוס' כי בסוכה נאמר שרשאי הוא לא לאכול רק בלילה הראשון, ונלמד בהיקש מחג המצות. ועונים התוס'

היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון, עד שבא אברהם אבינו וקראו אדון, שנאמר: ויאמר אדני (אלהים) במה אדע כי אירשנה. אמר רב: אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם, שנאמר: ועתה שמע אלהינו אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקדשך השמים למען אדני. למענך מבעי ליה! אלא - למען אברהם שקראך אדון."

תירוץ זה מוסיף על תירוץ ראשון, שתירוץ ראשון לא מועיל לתפילת מנחה ומוסף, למאזן בין בהם מלכות, שהרי אינן סמוכות לברכות ק"ש, ונצטרך לומר משום שחכמים הלכו אחר רוב התפילות שחרית וערבית, ולא רצו לשנות את מנחה ומוסף מהם, ולכך לא התקינו בהם מלכות כמו שחרית וערבית שהם סמוכות, משא"כ לתירוץ השני, אין צריך לזה, שאלהי אברהם הוא מלכות, ואומרים אותו בכל התפילות, ולעולם אין התפילות סמוכות לברכות ק"ש.

החתומה במה ששכח במקרה בו יש יותר מאירוע יחיד

מאחר והחתומה של שבת יום טוב וראש חודש שונות הן, לכן בשעה ששכח צריך להזכיר את כולן. וכוללן ביחד, כי השבתות הינן למנוחה והימים טובים הינם לשמחה.

[דף מט עמוד ב]

אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל -

וא"ת,

והא הוי ר"ח,

מימי דלא להתענות בהון במגילת תענית?

וי"ל,

דה"פ,

אי בעי - אכיל,

ואי בעי - לא אכיל, **פת שחייבנו בברכת המזון,**

אבל ביום טוב - צריך לאכול פת.

ותימה,

דאמרינן בסוכה (פ"ב דף כז.),

אי בעי אכיל,

ואי בעי לא אכיל - **חוץ מלילה הראשונה,**

דיליף ט"ו ט"ו מחג המצות.

וי"ל דה"פ,

שאינו צריך לאכול בסוכה, אם לא ירצה,

אבל בשביל יום טוב - צריך לאכול.

וא"ת,

מאי נפקא מינה אם צריך לאכול,

בשביל יום טוב או בשביל סוכות?

ומיהו, אומר רבינו יהודה,

דנפקא מינה כגון שידדו גשמים,

ואכלו חוץ לסוכה,

דהשתא אם לכבוד יום טוב - שפיר,

אבל אם בשביל סוכה,

ביום טוב ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה,

שרק נתנו את הזימון כדוגמא, אבל הדיון הוא רחב יותר, ומתייחס גם אם אכל בעצמו לב מזון, מהו השיעור להתחייב בו. ומצד שני "אלא רבותא אשמעינן", כלומר שיש כן חידוש בכך שהביא דווקא את הדין על הזימון, שנלמד ממנו כי השיעור לזמן הוא אפילו על השיעור הנמוך של כזית. ואכן המהלך של מילות המפתח "אלא רבותא מופיע קרוב לעשרים פעמים בתוס'".

אם עבר צופים -

פירש"י בפסחים (פ"ג מט.),

מקום ששמו צופים.

ול"נ,

דאם כן - הוה ליה למימר וכמדנתו לכל רוח,

כדקאמר התם [דף צג:]: גבי מודיעים ולפנים.

אלא י"ל,

שאינו מקום, וצופים - הוי לשון ראיה,

וה"פ,

אם הרחיק מירושלים כ"כ,

שאינו יכול לראות ירושלים - שורפו במקומו.

הגמרא דנה על שיעור המחייב את ברכת המזון,

ששינויה כמחלוקת תנאים

שנינו במשנה: עד כמה מזמנין, עד כזית, רבי יהודה אומר עד כביצה: דנה הגמרא: למימרא דרבי מאיר [ש"סתם משנה" הוא אמרה], חשיב ליה שיעור "כזית", ואילו רבי יהודה מחשיב רק את שיעור "כביצה", וזה טעם מחלוקתם לגבי השיעור המחייב בברכת המזון ובזימון?

מקשה הגמרא על כלל זה ממשנה בפסחים

והא איפכא שמעינן להו, דתנן [פסחים מט א] "וכן [כמו] הדין שהזכר קודם לו, שהמוצא חמץ בפסח שצריך לשורפו, כך גם] מי שיצא מירושלים ונזכר שהיה בידו בשר קודש, ונפסל ביציאתו מחומת העיר, וטעון שריפה, ומדרבנן - צריך לשורפו במקום שראוי לאוכלו.

אך הקלו בדין זה, שאם עבר את המקום הנקרא "צופים" [כי רק עד מקום זה הוא יכול לראות את בית המקדש] - יהא שורפו במקומו, ואם לאו - חוזר לירושלים, ושורפו בהר הבית, לפני ה"בירה" [מקום המיועד לשריפת קדשים פסולים], וכששורפו שם, יכול לקחת מעצי המערכה לצורך השריפה.

עד כמה הם חוזרים? - רבי מאיר אומר בין זה היוצא עם בשר קודש, ובין זה שמצא חמץ ברשותו - שניהם שיעורים ב"כביצה", ואילו רבי יהודה אומר זה וזה שיעורם ב"כזית". ונמצא שרבי יהודה מחשיב את שיעור "כזית" ורבי מאיר מחשיב את שיעור "כביצה", ולהיפך משיטותיהם במשנתנו.

התוס' דנים בהגדרה צופים

מביאים התוס', שרש"י בפסחים פירשו, שהוא הגדרת מקום. ותוס' הקשו, שאם שם מקום הוא, היה ראוי לומר "וכמדנתה לכל רוח", כלומר, שיעור מרחק הוא לא יכול להיות רק על נקודה מסויימת בודדה. ואף יש ראייה לכך, כדאמרין

בחילוק, כי יש שני דינים. אכן לגבי האכילה בסוכה החיוב הוא רק בלילה הראשון, אולם מדין חובת אכילת לחם ביום טוב חייב הוא לאכול פת. ולכאורה הרי זה מגוחך, כי בכל מקרה הוא אוכל, ומה משנה לי מהי הסיבה. אלא שמבארים התוס', שאם ירדו גשמים, הרי סר ממנו החיוב לאכול בסוכה. ואז יהיה מחוייב לאכול פת מחוץ לסוכה, ומאחר וכבר נפטר מחיוב הסוכה, לא יצטרך לחזור ולאכול בה. אבל בלילה הראשון, החיוב עדיין קיים, ולאחר שיפסק הגשם יצטרך לחזור ולאכול בסוכה.

התוס' דנים על מי שיצא כל השנה, כיצד נהג כן בראש חודש

לאחר שראינו כי יש חיוב אכילה בראש חודש, תמיהה הגמרא כיצד אחד האמוראים היה יושב בתענית כל השנה. וביארה, כי שם מדובר היה על תענית חלום. והרי לאחר שחולם חלום רע, אינו מסוגל לאכול. ולא כי הוא אינו רוצה לאכול. אבל מרצון אכן אסור היה לו לצום בראש חודש.

התייחסות לסעודה שלישית וחיוב אכילת פת

מתייחסים התוס' כיצד יש לנהוג בסעודה שלישית, לעניין שבת. ובתחילה מביאים כרבינו תם שיכול לצאת במיני תרגימא, ולא מחוייב בפת. אלא שמביא שתי סברות על חיוב. האחד שמי שמשרה את אשתו על ידי שליש הדואג לה, מחוייב הוא לתת לה בשבת שלוש סעודות שהם שוות, וראייה נוספת מאחר ונלמדו מפת, הרי הן שוות. אבל מעירים כי וודאי שלסעודה רביעית אינו מחוייב בה, ולכן אם שכח אינו מחוייב לחזור.

עד כמה מזמנין וכו' -

ה"ה ברכת המזון בלא זימון,

אלא רבותא אשמעינן, דאפילו על כזית מזמנין.

המשנה שואלת מהו שיעור הזימון

תוס' זה בנוי על המשנה. השואלת עד כמה מזמנין - והכוונה מהו שיעור הפת המחייב את הסועד בזימון - ומביאה על כך מחלוקת תנאים. עד שיאכל לפחות כזית, רבי יהודה אומר עד שיאכל לפחות כביצה. הגמרא דנה מי מהתנאים אומר כך. ושואלת הגמרא: למימרא דרבי מאיר [ש"סתם משנה" הוא אמרה], חשיב ליה שיעור "כזית", ואילו רבי יהודה מחשיב רק את שיעור "כביצה", וזה טעם מחלוקתם לגבי השיעור המחייב בברכת המזון ובזימון. ומאחר והקשו על כך, נביא את התירוץ. אמר רבי יוחנן: מוחלפת השיטה - צריך להפוך את דבריהם במשנתנו, כי באמת רבי מאיר סובר שהשיעורים ב"כביצה" ורבי יהודה סובר ב"כזית".

אביי אמר: לעולם לא תיפור, כי אפשר לחלק בין השיעורים הנדרשים לזימון ולשריפת חמץ ובשר קדש, שהרי הכא במשנתנו, בקראי פליגי, רבי מאיר סבר "ואכלת" - זו אכילה, "ושבעת" - זו שתיה, ואכילה - שיעורה בכזית כמו שאר הלכות התלויות ב"אכילה". ורבי יהודה סבר כי אף שכל "אכילה" שיעורה בכזית, לגבי ברכת המזון נאמר "ואכלת ושבעת" ומשמעו אכילה שיש בה שביעה, ואיזו זו - כביצה.

התוס' מרחיבים כי הדיון אינו רק לגבי הזימון

[בתוס' נוקטים במילות המפתח בשני מהלכים משלימים. מצד אחד "הוא הדין", מהלך של הרחבה,

מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה עד כמה מזמנים

מבאר אביי את שיטת התנאים. "הכא בקראי פליגי, רבי מאיר סבר: ואכלת - זו אכילה, ושבעת - זו שתיה, ואכילה בכזית. ורבי יהודה סבר: ואכלת ושבעת - אכילה שיש בה שביעה, ואיזו זו - כביצה."

התוס' מבארים כי מהתורה אכן יש צורך בשביעה

מדייקים התוס', כי כל הפסוקים הללו אינם אלא אסמכתא. שהרי מהתורה נדרדת שביעה גמורה. וגמרא מפורדת לעיל, שהקב"ה משתבח בישראל שמחייבים עצמם בברכה אף שאין חיוב ברכה, ולכן הוא נושא להם פנים. וגם בן שחיובו הוא מדרבנן יכול להוציא אביו כאשר האב אכל רק שיעור מדרבנן, ושם ביאר רש"י שזה זית או ביצה, שאינם שביעה גמורה.

התוס' מכריעים להלכה כזית

על מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה יש שתי גישות. או כרבי יוחנן שמחליף שיטתם, ואז רבי יהודה הוא כזית, והכלל ההלכתי הוא שפוסקים כרבי יהודה לעומת רבי מאיר. ומוסיפים התוס' שאפילו לשיטת אביי שלא מחליף, כאן פוסקים כרבי מאיר בשם מה שנאמר קודם, שאינו יכול להוציא הרבים, אם לא אכל כזית.

ההכרעה בשתיה היא שונה

כאן אומרים התוס' שראוי להחמיר אף בפחות ממלוא לוגמיו. ואין להשוות זאת ליום הכיפורים, שעל מנת להתחייב ביום הכיפורים נדרש שיעור של ככותבת. שהוא שיעור הגדול מזית, ואילו חיוב ברכת המזון הוא אף בזית, ולכן אין כל השוואה בין דיני יום הכיפורים לשאר ענייני אכילה.

נברך אלהינו גרסינן -

ולא גרסינן נברך לאלהינו בלמ"ד,
דדוקא גבי שיר והודאה כתיב למ"ד,
כמו שירו לה' הודו לה' גדלו לה',
אבל גבי ברכה - לא מצינו זה הלשון,
וכן מפורש בסדר רב עמרם.

המשנה דנה על אופן ברכת הזימון, והאם יש חילוק מעל עשרה

אומרת המשנה "כיצד מזמנים? בשלשה - אומר: נברך, בשלשה והוא אומר: ברכו, בעשרה אומר: נברך אלהינו, בעשרה והוא - אומר: ברכו; אחד עשרה, ואחד עשרה רבוא. במאה - הוא אומר: נברך ה' אלהינו. במאה והוא - אומר: ברכו, ובאלף הוא אומר: נברך לה' אלהינו אלהי ישראל, באלף והוא אומר: ברכו, ברבוא - אומר: נברך לה' אלהינו אלהי ישראל אלהי צבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו, ברבוא והוא - אומר: ברכו." ובהמשך מובא שזו מחלוקת רבי יוסי הגלילי הסובר שיש לשנות את נוסח הזימון לפי כמות האנשים ורבי עקיבא החלוק עליו, ומדמה זאת לתפילה שבה השליח ציבור אומר ברכו, ללא קשר לכמות האנשים.

במשנה, בפרק מי שהיה טמא, איזו היא דרך רחוקה? מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח. (דברי רבי עקיבא). וכפי שהגמרא מבארת שמידה זו מבוססת על קצב הליכת האדם, ושמידה זו היא מוכיחה שאינו מסוגל להספיק ולהקריב את קרבן הפסח.

ולכן ביארו ששיעור ראיה הוא, ובאמת הכוונה לכל מקום שעד אליו ניתן לראות את המקדש. ויש שהרחיבו שהכוונה לאו דווקא שהוא עצמו רואה, אלא שניתן לראות משם, ואפילו את הר הבית.

רבי מאיר סבר ואכלת זו אכילה ואכילה בכזית -

ואומר הר"י,
דהני קראי - אסמכתא בעלמא נינהו,
דמדאורייתא בעינן שביעה גמורה,
כדאמר פרק מי שמתו (ד' כ:),
וכי לא אשא פנים לישראל וכו'.
וכן אמרין התם,
בן מברך לאביו,
ומוקים לה במאן דאכיל שיעורא דרבנן,
ופירש"י היינו כזית או כביצה.

ועוד,
אי כזית או כביצה הוי דאורייתא,
איזוהי שיעור דרבנן.

וקי"ל בכזית,
דלפי מה שמחליף רבי יוחנן,
קאמר רבי יהודה בכזית,
ור' מאיר ורבי יהודה - הלכה כרבי יהודה.
וגם לאביי דלא מחליף,
ור"מ אית ליה עד כזית,
נראה דהלכה כר"מ בכזית,
אף על גב דבעלמא,
ר"מ ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה,
בהא הלכה כר"מ,
דהא קים ליה ר' יוחנן בשיטתו לעיל,
דאינו מוציא רבים ידי חובתן עד שיאכל כזית,
וכן לעיל גבי שאכל זית מליח,
וכן פסק בה"ג ור"ח ושאלתות.

ולענין שתיה אומר ר"י,
דיש להחמיר, ולברך עליו אפילו בפחות ממלא
לוגמיו,
אף על גב דלענין יום הכפורים ליתא,
לא ילפינן מינה לענין ברכה,
תדע, דלענין ברכת המזון בכזית,
ולענין יום הכפורים, עד דהוי דוקא ככותבת.

יש לדייק שדבריהם רמזים במילות המשנה

וי"ל, דלהכי קאמר התנא אחד מרובין ואחר מועטין, ולא קאמר אחד עשרה ואחד עשרה רבוא כמו שאמר לעיל, להורות הטעם גם לר"י דמודה בבית הכנסת, דאינו ניכר המספר והמנין בבית הכנסת רק בין מרובין למועטין. והתוס' בלשונם העתיקו גם בכאן אחד עשרה וכו', דהרי בדברי ר' עקיבא קיימין, דאינו מחלק בין בית הכנסת לברכת המזון, והבן.

מלכתחילה תיקנו נוסח אחד

ומכיון שיש נכנסים ויוצאים לאחר ברכו, ואין הש"ץ יודע כשאומרו, כמה יצאו וכמה ישארו, לכן תקנו נוסח קבוע לברכו.

לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל -

ופריך בירושלמי, מן הקורא בתורה,

ומן החזן **שאומר ברכו**,

ומפרש, **כיון שאומר המבורך**,

אין זה מוציא עצמו מן הכלל.

הגמרא מבארת שראוי לו לומר באופן שלא יוציא עצמו מן הכלל

מבארת הגמרא - אמר שמואל: אף על פי שאם יש שלשה או עשרה חוץ מהמזמן, יכול הוא לומר להם "ברכו" כי חיוב הזימון או הזכרת השם חל גם בלעדיו, מכל מקום עדיף שיאמר "נברך", כי לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל המברכים יחד.

בתוס' הרא"ש הרחיב הדברים

"ירושלמי אמר שמואל אינו מוציא עצמו מן הכלל, מתיבין הרי ברכת התורה הוא אומר ברכו, א"ר אבין מכיון שאומר המבורך - אינו מוציא עצמו מן הכלל.

וה"ר יהודה אלברצלוני כתב בשם רב סעדיה גאון, שהעולה לס"ת אחר שאמר ברכו והשומעים אומרים ברוך ה' המבורך לעולם ועד, גם הוא יש לו לחזור ולומר, ברוך ה' המבורך, דכי היכי דאמרינן לעיל שהמברך ברכת המזון חוזר למקום שפסק, ואומר ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו, כמו שאמרו האחרים, הוא הדין נמי הכא, חוזר ואומר מה שאמרו האחרים, ואף על פי שאמר המבורך, ולא הוציא עצמו מן הכלל, הכי נמי המברך כשאומר נברך - אינו מוציא עצמו מן הכלל, ואפילו הכי - חוזר ואומר ברוך שאכלנו משלו."

תנן בשלשה והוא אומר ברכו -

ס"ד השתא דברכו עדיף,

משום דברכו - **היינו צווי לברך את השם**,

אבל נברך - אינו אלא נטילת רשות.

שיטת שמואל ממבט ראשון בניגוד למשנה

במשנה התבאר כיצד הוא הנוסח שבו מזמנין? - בשלשה מסובין, המזמן אומר "נברך שאכלנו משלו", וכולל עצמו עמדם. בשלשה והוא [אם הסבו שלשה חוץ ממנו, דהיינו מארבעה עד עשרה מסובין], שגם בלעדיו היו חייבים בזימון, הרי הוא קורא להם לזמן, ולכן אומר "ברכו שאכלנו משלו".

התוס' משאירים את הנוסח הראשון לגבי עשרה נברך אלוהינו לכל המשנה

התוס' מחלקים כי הלשון להוסיף למד מופיע רק בשיר והודאה, תוך שמדגימים זאת, אבל בברכה, לא נאמר למד, ולכן מתקנים את גירסת המשנה. וכמו שהנוסח בעשרה, כך למאה אלף או רבבה.

אף דמצינו בדה"א כ"ט כ' ויכרכו לה', אך בלשון ציווי - לא מצינו, וכן בלשון נטילת רשות.

הטעם לכך שבברכה אין אומרים בלשון לאלוהינו

כתבו בתוס' דדוקא גבי שיר ושבח שייך לומר לה' כמו שירו לה' גדלו לה' הודו לה' וכדו', אבל בברכה לא מצינו לשון זה ע"כ דבריו. ונראה לענ"ד לבאר, כי לכאורה, מאי שייך לברך את ה', שהוא מקור הברכות, ואיך אנו יכולין לברכו? וכבר ביאר בנפש החיים, דאין הכונה בכל הברכות שאנו מברכים את ה', אלא שאנו מתפללים שיתרבה ויתגדל שמו הגדול בעולם. וברוך - הוא לשון ריבוי. וא"כ לא שייך לומר ברוך לה', אלא ברוך ה', וכן נברך לאלקינו - אין שייך, אלא נברך אלקינו, אבל הודאה שבח ושיר - שייך שפיר לשבח לה', וכמו שכתבו התוס', ופשוט הוא.

אמר ר"ע מה מצינו בבית הכנסת אחד

עשרה וכו' -

משמע,

דרכי יוסי הגלילי מודה בבית הכנסת,

מדקאמר מה מצינו וכו',

כלומר, שאתה מודה לי,

ומאי שנא,

דפליגי בברכת המזון, ומודו בבית הכנסת.

ויש לומר,

דודאי לא חלקו בין עשרה למאה בתפלה,

דאלו נכנסים ואלו יוצאים, ולא אדעתיה דש"צ,

אבל בברכת המזון,

שהן קבועין ומעוכבין שם יחד,

אין לטעות בזה,

שאין יוצאין עד לאחר ברכת המזון.

המשנה מביאה את מחלוקת התנאים

[התוס' מדייקים על תשובת רבי עקיבא לרבי יוסי הגלילי, שהיא בסגנון בו הם מושווים. ויש כאן דיוק לשוני. כי הלשון הוא מה מצינו, שמשמעותו הינה שהרי בזה הינך מודה לי. ונראה, שיש כאן ביאור נפלא של מילות המפתח. בתחילה, הדיוק הלשוני, "מדקאמר, מה מצינו .. כלומר". וזה מזמין את הצגת המחלוקת, ומיד את השאלה מה טעם נחלקו בעניין אחד והסכימו בדבר האחר. "ומאי שנא דפליגי ב .. ומודו ב ..".

ואת התשובה לכך עם מילת המפתח לחילוק "אבל". ועם טעם ברור "שאין לטעות בזה". וממש התוס' מובילים אותנו להבנה עמוקה יותר, שמחלוקתם אינה כה גדולה, ובכל זאת מה טעם מחלוקתם.]

נוסל לברכו, סימן שזה עדיף. ותירצה הגמרא כי בארבעה עליו לבחור, ואעפ"כ נברך עדיף.

הגמרא מוכיחה מכך שבאשר יש ששה עדיין הם רשאים להתחלק, כי יישאר זימון, שיהיה כאן שתי שלשות. ואם יש מעלה באמירת ברכו לעומת נברך, לא היו רשאים להתחלק, כי אז היו מפסידים אותו. ולכן אנו רואים כי אין כלל מעלה בברכו לעומת הלשון נברך.

התוס' מדייקים כי הכוונה שאין הנוסח נברך עדיף

בתחילה חשבנו כי עדיף הוא לשון מנצח. וכשאומרים שהאחד עדיף על השני, הרי רק אחד יכול להיות עדיף. אלא מפרשים התוס' בהבנה מחודשת, כי עדיף משמעו חשוב, וכאן כבר יש מקום לשניים להיות חשובים. ואין בכוח האחד לגבור על השני, ושניהם יכולים להיות עדיפים. כי כפי שביארנו שיש גם מעלה בלשון ברכו, שיש בו ציווי. אלא שאין הוא בא לשלול את הפירוש השני, אלא להשאירו גם חשוב.

התוס' מביאים הוכחה, לכך שאמרו גם ההיקש וגם על הגזירה שווה את הלשון עדיף. ואילו רש"י גורס ללא המילה עדיף, כי הוא אינו סובר שעדיף יכול להיות ששניהם חשובים.

על המזון הרי זה בור -

דמשמע, **דמברך לבעל הבית** המאכילו, **דאי לרחמנא - למה הוא מזכיר מזון, בלא מזון** - יש הרבה לברכו.

ניסוח טעות המורה שאומרו הוא בור

הגמרא מביאה ניסוחים שונים, שמהם ניתן לזהות האם מדובר בתלמיד חכם או בבור. ומברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו, כיצד? - רבי אומר: האומר "ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו" הרי זה תלמיד חכם, ואילו האומר "ומטובו חיינו" הרי זה בור, כי "ומטובו" משמעותו מקצת טובו, ונראה כממעט בטובותיו של הקדוש ברוך הוא, וכאילו אומר שנותן לנו רק כדי מחיה ולא יותר. וממשיכה הגמרא ונותנת עוד דוגמאות, ומבארת מה הטעות של הבור בכל אחת מהן.

אמר רבי יוחנן: האומר בזימון "ברוך שאכלנו משלו" הרי זה תלמיד חכם, ואילו האומר "על המזון שאכלנו" הרי זה בור, כי כיון שלא אמר "משלו" נראה שמברך את המזון שאכל ולא את הקדוש ברוך הוא. וכך סברו חלק מהפוסקים, ואילו התוס' גם נעמדו על ההשמטה של משלו, שהולך על הקב"ה, ומאחר והוא מברך, הרי כאילו הוא מברך לבעל הבית שמאכילו. ובנוסף התוס' דיברו על ההוספה. ובשעה שהוא מוסיף את המילה מזון, הרי הוא בבחינת כל המוסיף גורע, כי בכך שמזכיר רק את המזון, הרי כאילו הוא מתעלם משאר הטובות המרובות שעושה עימנו.

ונחלקו הפרשנים מה יאמרו התוס' אם יאמר גם המזון וגם משלו, איזה צד כאן יגבר. כי בכך שמזכיר מזון, הרי ברור שרוצה להודות לבעל הבית שכעת הוא זוכה למזון ממנו. או שאמירת משלו מבליטה, שגם בעל הבית מקבל זאת מהבורא. אלא נראה לי לומר, שהיות והדיון לגלות מי התלמיד חכם ומי הבור, הרי התלמיד חכם לא נכנס כלל לאף מוקש, ואומר מלכתחילה באופן שלא תהיה טעות.

על כך אומר שמואל שתמיד עדיף לומר נברך, כי לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל המברכים יחד.

מקשה הגמרא ממשנתנו: תנן: בשלשה והוא אומר "ברכו", ומשמע שעדיף לומר "ברכו" כי מכבד בכך את שאר המסובין, כאומר להם הרי אתם מרובים ויכולים לזמן גם בלעדי, ויקשה לשמואל, שהרי הוא מוציא עצמו מכלל המברכים?

עונה על כך הגמרא, לא כמו שחשבת, בקא סלקא דעתך, שמה שנאמר במשנה ברכו בא לשלול את האפשרות לומר נברך, שהוא באמת עדיף, אלא שרק נפתחת לו עוד אפשרות.

התוס' נעמדים על השלב האמצעי, של המקשן לשמואל

מאחר ושמואל הרי נתן טעם ראוי לדבריו, הרי על מנת לחלוק עליו חייבים טעם נגדי. והמקשן סבר, שאמירת ברכו היא לשון ציווי, בעוד נברך היא רק לשון שאלה ובקשה, האם הינכם מוכנים שנברך בזימון? וכפי שהמשיכה הגמרא, באופן שעוקר לחלוטין את קושיית המקשן, שלא כדבריו שחשבת כי שמואל אינו רוצה לשלול את היכולת לומר ברכו, אלא נברך לשיטתו הוא עדיף.

היכולת של התוס' למקד את השלב עליו שואלים

[שאלת התוס' אינה על המסקנה, אלא מתעוררת בשלב קודם. ואכן מילות המפתח "דס"ד השתא" או "למאי דסלקא דעתך השתא" מצויות עשרות פעמים בתוס' (בצורה עם ר"ת או בצורה פתוחה). ואז עוברים לגוף הדיון של החילוק "משום .. היינו" מצד אחד "אבל .. אינו אלא", בניגוד לכך. והצד השלילי לבד גם מופיע למעלה מעשר פעמים בתוס'.]

[דף נ עמוד א]

אלא ש"מ נברך עדיף -

לאו דוקא עדיף,

אלא כי הדדי נינהו,

ועדיף - היינו חשוב,

כמו הקישא עדיף וג"ש עדיף,

פרק איזהו מקומן (מח.),

ר"ל דההיקש **חשוב, ואין לבטלו מפני** הג"ש.

וה"נ קאמר נברך **חשוב כמו** ברכו,

ולפיכך לא יוציא עצמו מן הכלל.

והקונטרס מוחק עדיף,

ומיהו אתי שפיר עדיף כדפירש.

הגמרא מוכיחה כי לשון נברך עדיפה, מדעת שמואל

ראינו כי מה שנאמר ברכו אם יש יותר משלושה, לדעת שמואל עדיין עדיף לומר נברך, שיש בכך את המעלה שאינו מוציא את עצמו מהכלל, וכאילו אומר להם, אתם אלו שמצווים לברך. ואילו באמירה נברך, הוא נכלל עימם. ועל כך הקשתה הגמרא מהמשנה, מדוע בשלושה והוא מחליפים

רבי אבא אמר שמואל: שלשה שישבו לאכול כאחת, ואפילו עדיין לא אכלו, אינן רשאים ליחלק.

לישנא אחרינא: אמר רבי אבא אמר שמואל: הכי קתני - שלשה שישבו לאכול כאחת, אף על פי שכל אחד ואחד אוכל מכבר, בכל זאת הם מצטרפין, וחלה עליהם חובת זימון, ולכן אינן רשאים ליחלק.

התוס' מבארים את הלישנא אחרינא, מה התחדש בחובת הזימון

התוס' מבארים כפי שביאר הרי"ף מה הצורך בשתי המשניות, והובא בתוס' הראשון של הפרק. כי היה לנו מקום לסבור כי הפת, כלומר, הכבר - הוא המאחד את כולם. ובשעה שכל אחד אוכל מכבר - הרי הוא נפרד, וממילא לא יצטרכו לזמן. ומחדשים לנו, כי איננו הולכים אחר ה"חפצא" האוכל, אלא הדגש שהם ה"גברא" ישבו לאכול באותו הזמן. ולכן הדגש הוא על השלושה, ולא על מה הם אוכלים, והאם כשאין אכילה משותפת אין סעודה אחת.

אבל אי אקדימו ואזמינו עליהו בדוכתייהו -

פירוש,
שאכל כל אחד מהשלשה,
והפסיק לשנים שהיו מסובין עמו עד הזן,
כדאיתא לעיל (דף מה:),
פרח חובת זמון מעליהם,
כלומר פטורין מן הזמון,
ורשאים עתה ליחלק.
ורש"י - לא פירש כן.

יש לבאר כאן את המציאות

כתב רבינו יונה, דאחד שמפסיק לשנים והפסיק עד הזן, והיה בדעתו להמשיך ולאכול, אע"פ שלבסוף נמלך ולא אכל - צריך לחזור לראש, כיון שלא נתכוון לצאת ידי חובה בברכת הזמון.

לעיל הובא דין מעט שונה. 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. עמיהם "ברוך שאכלנו משלו", אך אם הוא רחוק ואינו יכול לענות עמיהם, אינו מצטרף. ואז מאחר והוא הלך, ואינו חוזר, שוב אין כאן גדר זימון, ופטורים הם מהזימון, וכי מה יכלו עוד לעשות?

הדברים התבארו בט"ז אורח חיים סימן קצ"ג ס"ק ז

זה לשון הט"ז, ולאחר שמצטט את הטור, הוא דן בדבריו. "הנה מ"ש התוס' כלומר פטורים כו' זהו לאפוקי ממה שהוא ע"ד רש"י, שכבר זימנו שפיר, אלא שלא בירכו עדיין - אז יש איסור לאלו הג' לזמן, כיון שכבר זימנו. משא"כ לפי התוספות שאם הפסיק לב' ואכלו אח"כ, בזה אין איסור אם היו רוצים לזמן על אכילה השנייה, אלא דפטורים הם מזימון. והטור כ' כפי' התוס', אלא דפליג עליהו במ"ש כלומר פטורים מזימון, דמשמע אבל איסורא ליכא, אם ירצו לזמן על אכילה השנייה. ובזה ס"ל להטור, דיש איסור אם ירצו לזמן, כיון שכבר יצאו ידי זימון בהתחלת הסעודה."

אמר רבא הלכה כר"ע -

פירש ר"ח דהכי קיי"ל,
והלכך בין בעשרה בין במאה בין ברבוא,
אומר נברך אלהינו על המזון שאכלנו,
אבל בג' - לא יזכיר על המזון,
כדאמר לעיל.

וגם בעשרה,
אם אינו רוצה להזכיר על המזון,
הרשות בידו. ואומר ובטובו חיינו.

רבא פסוק כרבי עקיבא

לאחר הבאת מחלוקת התנאים מובאת הכרעה. אמר רבא: הלכה כרבי עקיבא. הט"ז [קסז ד] כתב שהוצרך לפסוק הלכה כרבי עקיבא - אף שכלל הוא בכל מקום שהלכה כרבי עקיבא מחברו - כדי שלא נלמד מהירשא של המשנה שסתמא כרבי יוסי הגלילי.

בתוס' הרא"ש מחלק את דברי רבא

בתוס' הרא"ש מבהיר את דברי רבא, ומצמצם שהם נאמרו רק בעניין מסויים. "בהא דקאמר בין בעשרה בין ברבוא - הכל שוין, אבל במאי דקאמר ברכו [את] ה' - נהוג עלמא כר' ישמעאל, ואף על גב דקאמר שבעשרה אומר על המזון, מיהו אם אינו רוצה להזכיר המזון - הרשות בידו, דלא אמרינן לעיל אלא דבעשרה מצי להזכירו, דכיון דאיכא שם שמים - מוכחא מילתא."

יש הבדל בין אפשרי למצב של רצוי

בדיבור הקודם קבענו שהזכרת שם ה' מאפשרת צירוף המלה 'מזון' בלי חשש, שהמברך מתכוון לבעל הבית. ולכן בעשרה ועוד - רשאי לומר 'מזון', כי אומרים 'אלהינו'. ואין זאת אומרת שעם הזכרת שם ה' רצוי לומר 'מזון', אדרבה, אפילו עם שם ה' - רשאי המברך להשמיט את המלה 'מזון'.

שלשה שישבו לאכול כאחד -

אף על פי שהיו חלוקין בכבר,
שכל אחד ואחד אוכל מכברו - אינן רשאים ליחלק,
כלומר אף על פי שהן חלוקין בכברות,
וס"ד אין זה צדוף,
ולא חל עליהם חובת זימון,
אפ"ה - אינן רשאים ליחלק.

הגמרא ביארה מה באה משנתנו להוסיף בדין הזימון

שנינו במשנה: "שלשה שאכלו כאחת, אינן רשאים ליחלק", ותממה הגמרא: מאי קא משמע לן? - הרי כבר תנינא חדא זימנא במשנה לעיל [מה] א [שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן], ופשיטא שכל עוד לא קיימו חיובם אינם יכולים להחלק? מבארת הגמרא: הא קא משמע לן - כי הא דאמר

[דף נ עמוד ב]

וכפי שמבארת הגמרא בסוכה כיצד כן ניתן להשתמש בחצי המיטה השבור.

עונים התוס', על מנת שלא תהיה סתירה, כי בסוכה מדובר באופן שגם הדיוט יכול להרכיבו. ולכן לא פורחת ממנה הטומאה.

התוס' מקשים מדוע לא השוו זאת לכלי שנשבר לגמרי
התוס' הולכים בכיוון השני, שאם עדיין נשארו בה שלושה חלקים, ולא פרחה הטומאה, ניתן לכאורה כן להביא מקרה שבו היה שבר מוחלט. ועונים על כך שכל המטרה היא להשוות לשלושה שיצאו מחבורות, שאלמלא החידוש של הדין היינו יכולים לחבר את השלושה וליצור מחדש זימון. ואילו כאשר הכל שבור לגמרי - כבר לא ניתן לצרפם בהמשך. כי אז היינו משווים למיטה, שאמנם פרחה הטומאה הישנה ממנה בהיותה איברים, אבל כל מה שניתן לבצע עימה שימוש, הוא רק שכעת בהיותה כלי, ניתן שתבוא עליה טומאה מחודשת.

שמש מצרפן לזמון -

וה"ה בשני בתים,
ובני אדם עומדים ומשמשין מזו לזו מצטרפין,
וכן איתא בירושלמי,
ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך.

והא דנקט במתניתין בית [אחד],
משום חדוש דסיפא,
דאפילו בבית אחד, אם לאו - אין מזמנין,
וכן בבית חתנים כשאוכלים בחופה בב' בתים,
ובני אדם משמשין מזו לזו מצטרפין,
ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך.

העיקרון של שמש המצרף

שנינו במשנה: שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו, הרי אלו מצטרפין לזמון. ואם לאו, אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן. תנא: אם יש שמש ביניהם, משמש את שניהן, שמש מצרפן, אף על פי שאינן רואין אלו את אלו כלל.

התוס' מרחיבים את המקרה על פי אותו העיקרון

הכוונה אינה דווקא בבית אחד, אלא מאחר וכל החידוש הוא שיש משהו ששייך לשניהם, הרי הוא המצרפן, לכן גם אם מדובר בשני בתים - וודאי שהוא יכול לצרפן לזימון. והתוס' תומכים את העיקרון מהירושלמי. פי יוֹנָה וְר' אָבָא פֶּר יִמְנָא אמרו בְּשֵׁם ר' זְעִירָא, לְשָׁנִי בְּתִים נִצְרָכָה מַה שְׁכָתוּב בַּמִּשְׁנָה בְּזִמְנָא שְׁמַקְצָתָן רֹאִין אִלּוּ אִתְּ אִלּוּ מִצְטְרְפִין לְזִימּוֹן, אִפִּילוּ אִם אוֹכְלִים בְּשֵׁנֵי בָתִּים וְהַבָּתִּים פְּתוּחִים זֶה לְזֶה, או בְּזִמְנָא שְׁמַקְצָתָן רֹאִין אִלּוּ אִתְּ אִלּוּ מִצְטְרְפִין.

אמנם התוס' מסייגים את ההרחבה, שעל מנת שיהיה צירוף עליהם לשמוע את הברכות מהמברך. וכפי שמובא בירושלמי, ר' בְּרִיכָה מוֹקִים לְאִמְרוּרִיהָ עַל תְּרַעָא מִצִּיעָא דְּבִי מְדַרְשָׁא הִיא מַעֲמִיד אֶת הַשֶּׁמֶשׁ שֶׁלּוּ בְּשַׁעַר הָאֲמַצְעִי שֶׁהִיא פְּתוּחָא לְכָאן וּלְכָאן, וְהִיא מִצְרֶף אֶת שְׁתֵּי הַחֲבוּרוֹת שֶׁהִיוּ מִצְוִיּוֹת מִשְׁנֵי צִדֵּי

שחלקוה אחין או שותפין טהורה -

תימה,
דאמר בסוכה (פ"ק דף שז.),
מטה - מטמאה אברים, כגון ארוכה ושתי כרעים.

ולי נראה,
דהתם מיירי,
שיכול להחזירה כאשר בתחלה ולתקנה,
שהכרעים בעין, והדיוט יכול להחזירה.

וא"ת,
אמאי לא פריך הכא, מכל כלי שנשבר וטהור?
אלמא כיון דפלגוה - פרח לה טומאה.

ול"נ,
דשאני התם,
שאינו ראוי עוד להצטרף הכלי יחד,
ולקבל טומאה - אפילו מכאן ולהבא,
ולא הוי דומיא דשלשה בני אדם,
דהוו ראויים עוד להצטרף לזמון.

גדר אוכלים בחבורה שפקע מהם חובת הזימון הראשון
על מנת לדמות שני עניינים, יש להבין את שניהם. המקרה הראשון הוא בגדרי זימון. כאן מדובר על מי שפרש מהחבורה הראשונה, וטרם הספיקו לזמן עליו בחבורתו הקודמת. אבל אם טרם שברך ברכת המזון, וכבר זימנו עליהם בחבורה הראשונה, הרי פרחה מהם חובת הזימון. וכעת לא ניתן שוב לזמן עליהם.

רבא מדמה אותם לדין מיטה ממסכת כלים

אמר רבא: מנא אמינא לה שצירופן יחד - אינו מחזיר עליהם את חיובן הראשון [אף על פי שפקע בצירופן לחבורותיהם]? דתנן [כלים יח ט]: מטה טמאה שנגנבה חציה, או שאבדה חציה, או שחלקוה אחין או שותפין, טהורה, כי כעת אינה נחשבת כ"כלי" המקבל טומאה. ואם תקנוה והחזירוה למצבה הקודם, מקבלת טומאה מכאן ולהבא. ומדייק רבא: מכאן ולהבא אין [- מקבלת טומאה], אך למפרע [- טומאתה הישנה] לא חוזרת עליה, אלמא, כיון דפלגוה - פרח לה טומאה מינה, ושוב אינה חוזרת עליה, הכא נמי לגבי צירוף יחידים שפרשו מחבורותיהם לזימון - כיון דאזמון עליהו, פרח זימון מינייהו, ואין הפורשים מצטרפים שוב לזימון.

התוס' מקשים שיש מצב בו המיטה כן נשארת טמאה, למרות שהתפרקה

מקשים התוס' על עצם הדין, כיצד אנו אומרים כי המיטה המפורקת פרחה הטומאה שהיתה בה. והרי למדנו בסוכה, כי אם נשאר מהמיטה פס האורך, קורת המיטה הארוכה, ושתי רגליו הקצרות - הרי היא כן מטמאה, גם כשהתפרקה לאיברים. אלא שעדיין צריך להיות שם כלי על מה שנשאר.

קנקנתום ונשתנו מראיהן - פסולין, אלמא אפילו מראה מים בעינן, ומי פירות אין בהם אפילו מראה מים, ושמא יש לחלק, דמים שנשתנו מראיהם - גריעי ממי פירות, שעומדין במראיתן, ושם מים עליהם."

היש מפרשים שלנטילת ידיים מותר רק מים אלו דברי הראב"ד, שהובאו ברא"ש

וזה לשון הרא"ש לאחר שהביא את מה שכתב לעיל בתוס' הראש. "וטפי נראה כפי' הראב"ד ז"ל, שפירש האי נוטלין ממנו לידים דקאמרינן הכא - לאו נט"י המכשירים לאכילה קאמר, דאין נט"י בשום משקה אלא במים. לפי שעשו נט"י לחולין כטהרת מקוה לתרומה, ואין עושין מקוה אלא מן המים] דכתיב וידיו לא שטף במים. מכאן סמכו (חולין דף קו א) לנטילת ידיים, אלא נטילה לנקיות בעלמא קאמר, וגרסינן בדברי ר' אליעזר ונוטלין הימנו לידים בין ברישא דלא נתן, ובין בסיפא דנתן לתוכו מים, ואית דגרסי משנתן לתוכו מים - אין נוטלין ממנו לידים, ופי' דמיירי במים אחרונים, דלאו אורח ארעא דמשי ביה ידיה, וחוזר ומברך עליה."

כמאן אזלא הא דאמר שמואל וכו' כר' אליעזר -

לכאורה משמע,

ממאי דאמר ר"א נוטלין וכו'.

ותימה,

דאמרינן בפרק במה שומנין (ד' נ:), אימר דאמר שמואל במידי דלא ממאס,

במידי דממאס מי אמר?

וא"כ היכי מוקים לה הא דשמואל כר"א?

דהא יין מידי דממאס בנטילת ידיים,

ובמידי דממאס - מודה שמואל.

ועוד קשה,

דהכא משמע דאין הלכה כשמואל,

מדמוקי לה כר"א,

ובפרק שני דביצה (ד' כא:),

קאמר סתמא דגמרא,

דסופלי לחיותא שדינן בוי"ט,

דמטלטלינן להו אגב רפתא כשמואל,

משמע דקי"ל כוותיה.

וי"ל,

דהכא - לא קאמר אלא לדברי רבי אליעזר,

דסבר לה כשמואל,

ועדיפא מיניה קאמר,

שמתייר אפילו היכא דממאס,

ולא נחת כאן, אלא לפרש טעמא דר"א כדפירשנו.

ובה"ג אמר,

דהלכה כרבנן דהכא,

והלכה נמי כשמואל,

דכי קאמר שמואל, הני מילי מידי דלא ממאס,

השער לזימון והוא מִזְמֵן עַל אֵילִין וְעַל אֵילִין וְהִיָּה ר' ברכיה מִזְמֵן עַל אֵלָה וְאֵלָה כְּקִבּוּצָה אַחַת.

החידוש בבית אחד

אלא שמאחר והעיקרון הוא כללי, מתייחסים התוס', מדוע בכל זאת דיברה המשנה דווקא על בית אחד. ומחדשים כי מדובר החידוש בסיפא שנאמר בה. ואם לאו שאינם רואים אלו את אלו אלו מִזְמֵנִין לְעֶצְמָן וְאֵילָו מִזְמֵנִין לְעֶצְמָן. ואותו העיקרון הוא בבית חתנים, וכפי שהבאנו מהירושלמי.

בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים -

פירש"י,

כי לא נתן לתוכו מים - לא הוי אלא כמי פירות, ומכאן משמע,

דמי פירות כשרין לנטילת ידיים.

ויש לחלק,

בין הני דאמרינן בפרק כל הבשר (דף קז.),

דאחזותא - קפדיתו.

ומיהו,

יש מפרשים לנטילת ידיים - בעינן מים,

דכתיב וידיו לא שטף במים.

לשיטת רבי אליעזר כן ניתן ליטול ממנו ידיים

שנינו במשנה: אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, מברכין.

תנו רבנן: יין עד שלא נתן לתוכו מים, הרי הוא בחוזק ואינו ראוי לשתייה, ונמצא שאין לו מעלה של יין, ולפיכך אין מברכין עליו "בורא פרי הגפן" אלא "בורא פרי העץ" כפי שברכו עליו מתחילה כשהיה בענביו. וכיון שאין לו מעלת יין, הרי הוא נחשב כשאר מי פירות, ונוטלין ממנו לידים. משנתן לתוכו מים, נחשב ליין, ומברכין עליו "בורא פרי הגפן", ואין נוטלין ממנו לידים, כי אין נוטלים ידיים אלא במים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, בין כך ובין כך [בין יין חי ובין מזוג] נחשב "יין", ולפיכך מברכין עליו "בורא פרי הגפן", ואין נוטלין הימנו לידים.

לכאורה יש סתירה מהגמרא בחולין שכן מקפידים על צבע המים

אמר ליה רב ששת לאמימר: האם קפדיתו אמנא? האם אתם מקפידים על כלי שלם לנטילת ידיים?

אמר ליה אמימר: אין! אחזותא - האם אתם מקפידים שיהיה למים מראה מים, שלא ישתנה מראיהם? אמר ליה אמימר: אין!, כלומר מהגמרא בחולין אנו רואים שלכאורה לא היה ניתן ליטול אפילו עם מי פירות בגלל הצבע.

החילוק בין מי פירות למים שנצבעו

נביא את לשון תוס' הרא"ש "פרש"י דשם מים עליהם, ומי פירות מקרי, משמע מתוך פירוש, דכל מי פירות ראויין לנטילת ידיים, אבל משנתן לתוכו מים - הרי שם יין עליו ואין נטילה ביין, ותימה, דבפרק כל הבשר אמרינן דקפדינן אמנא ואחזותא, ותנן במס' ידיים, מים שנפל לתוכן קומוס או

שתנאי התוספתא אוסרים מלאכה בדברי מאכל, ואילו בביצה אומרת הגמרא שגרעיני תמרים המשמשים למאכל בהמה בדוחק, והם מוקצה ביו"ט, אין להגביהם במגע ישיר, אולם אם הם מונחים על גבי פת - מרים את הפת, וממילא גם את הגרעינים, כלומר ההלכה כשמואל שמוותר להשתמש בפת.

מכריעים התוס' לאחר שעשו חילוק משמואל ורבי אליעזר, שניתן לפסוק כשמואל

יתירה מזו, התוס' מראים כיצד ניתן לפסוק גם כרבנן וגם כשמואל, וכך עושה הבה"ג. ולא כרבינו חננאל שהצמיד את שמואל רק לפי רבי אליעזר שנדחה. אלא אם סומך הקערה על הלחם, מאחר ואינו גורם ללחם כלייה, רשאי הוא לעשות כן.

התוס' סוללים הבנה אחרת

כאן המטרה אינה כשמואל, אלא היא נועדה לחדד ולהבין את דברי רבי אליעזר, שהוא מתיר אפילו שימוש בדבר שימאס. כלומר, רבי אליעזר מרחיק לכת משמואל, ולא רק שמתיר כמוהו להשתמש בפת, אלא אפילו בדבר שנמאס.

אלא מאחר ועלול הוא להיות לאחרים מאוס, יש האומרים שצריך לאוכלו כדייסה לאחר מכן. כי המאיסות מתבטלת בכך שהוא משתמש בזה. כי כל הבעיה במיאוס הוא חוסר השימוש וכאן כשישתמש, הרי זו הוכחה שאינו מאוס.

מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים -

תימה,

דאמרינן לקמן,

ד' דברים נאמרו בכוס של ברכה חי ומלא.

וי"ל,

דבעינן שיתנו חי לתוך הכוס,

ואח"כ ימזגנו.

אי נמי,

בעינן חי מן החבית.

אי נמי,

קאי אכוס עצמו,

ומאי חי? שלם!

כדאיתא במכות (טז:),

ריסק ט' נמלים ואחד חי וכו',

אלמא דאותו חי - היינו שלם,

ה"נ בעינן,

שיהא הכוס שלם בלא שבירה.

החילוק בין חכמים לרבי אליעזר, לגבי מציגת מים ליין

שנינו בברייתא תנו רבנן: יין עד שלא נתן לתוכו מים, הרי הוא בחזקו ואינו ראוי לשתייה, ונמצא שאין לו מעלה של יין, ולפיכך אין מברכין עליו "בורא פרי הגפן" - ואלו הם דברי רבי אליעזר. ובהמשך נאמר אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה - שעושים עליו קידוש או מברכים עליו ברכת המזון - שאין מברכין עליו

אבל מידי דממאיס - לא.

ודלא כפירש רבינו חננאל, שפסק דלא כשמואל,

מדמוקי ליה כר"א,

אלא ודאי קיימא לן כשמואל כדפירשנו.

וא"כ מותר לסמוך הקערה בפת, היכא דלא ממאיס.

וי"א,

דצריך לאכלו אח"כ,

ויש נוהגים לאכול דייסא בפת,

הואיל ואוכלין הפת אח"כ,

אבל במס' סופרים אוסרו,

דאמרינן במס' סופרים (פ"ג),

אין אוכלין אוכלין באוכלין,

אא"כ ראויין לאכילה בבת אחת,

ושמא, ההיא דלא כשמואל.

הגמרא מוכיחה כי דברי שמואל על שימוש בפת לא

רק לאכילה היא בשיטת רבי אליעזר

דנה הגמרא לפי מה ששנינו בברייתא זו: כמאן אזלא הא דאמר שמואל "עושה אדם כל צרכיו בפת" ומתיר להשתמש באוכלין לכל צורך, גם שלא לאכילה - כמאן? - כרבי אליעזר שהתיר בברייתא ליטול ידים ביין שאינו מזוג, ואינו חושש ל"הפסד אוכלין".

התוס' מבארים בשלב הלכאורה, שאנו מסתמכים על

הנטילה

שהרי בברייתא נאמר תנו רבנן: יין עד שלא נתן לתוכו מים, הרי הוא בחזקו ואינו ראוי לשתייה, ונמצא שאין לו מעלה של יין, ולפיכך אין מברכין עליו "בורא פרי הגפן" אלא "בורא פרי העץ" כפי שברכו עליו מתחילה כשהיה בענביו. וכיון שאין לו מעלת יין, הרי הוא נחשב כשאר מי פירות, ונוטלין ממנו לידיים. ומכאן מוכיחים התוס' שהכוונה היא, שמאחר וניתן לא להשתמש ביין שאינו מזוג לשתייה אלא לנטילה, זה נקרא כל צרכיו.

שלב ההכנה של התוס' הינו מרתק

[מילות המפתח "לכאורה משמע" מובאות למעלה מששים פעמים בתוס'. זה הצעד הראשון, המוביל למהפך שיבוא בעקבותיו. ואכן התוס' יקשו פעמיים, ויתרצו לאחר מכן באופן מחודש. אלא שאם זה אינו נכון למה פתחו בכך תוס'. אלא שזו ההבנה הטבעית וההגיונית, וכפי שפשטני הגמרא הבינו בדברי שמואל].

קושי ראשון זה ממש סותר את דברי שמואל במקום אחר

מעלים התוס' סתירה להבנה זו. הרי בשעה שהוא שופך את מי הפירות כנטילת ידיים הוא גורם להם מיאוס. ואפילו שמואל לא התיר שימוש כרצונו במקום בו יש מיאוס, ומקושי זה וודאי שלא היה ניתן להעמיד כפי שביארנו תחילה.

קושי נוסף כיצד כאן ההלכה לא כשמואל ואילו במסכת ביצה ההלכה כן כמוהו

מעלים התוס' קושי נוסף, שהיא סתירה בין סוגייתנו לסוגיא במסכת ביצה. כאן משמע שלא פוסקים כשמואל מאחר

פרי העץ" להגפן? מבארת הגמרא: אמר רבי זירא, יין חי ראוי לקורייטי - משקה העשוי מתערובת יין דבש ופלפלין, בלי מים.

יש לבאר את גדר ההבדל בין יין לקורייטי

ובתפארת ישראל [בועז ח] ביאר כי אף שיין חי ראוי לשתייה גם ע"י מזיגה במים - אין אפשרות זו נחשבת כסיבה לברך עליו "הגפן" כפי שהוא, משום שהמזיגה במים עושה לו "פנים חדשות", כי היא ביחס של שלשה חלקים מים כנגד חלק אחד יין, אך המזיגה לקורייטי עיקרה היין, ולכן גם קודם המזיגה ניתן לברך עליו כמזוג.

הוכחת התוס' ממסכת פסחים

עצם זה שהגמרא אומרת שתאן חי יצא, ואפילו שרבא העמיד שיא רק ידי חובת יין, הרי משמע שלכתחילה נדרשת מזיגה, ומביאים שאע"פ שלא היתה עדיין בדיעבד יצא. רוצה לומר, ידי מצות ארבע כוסות, אבל לא יצא ידי חירות, שאין זו שתייה מהודרה. אלא שהתוס' שם מסיימים, בחילוק, שיש שני סוגי יין. "ונראה, דדוקא ביינות שלהם שהיו חזקים - צריך מזיגה, אבל בשלנו - לא." כלומר, מאחר ויתן לצאת עם זה, הרי זה עצמו קובע ברכת בורא פרי הגפן. ועיקר ההשוואה הוא עצם המושג של ב"כוח". אפילו אינו משתמש בקורייטי, עצם זה שיכול לעשותו כבר מחשיבו כראוי, בדוגמת היין החי, שהוא קרוי יין, ואין לזלזל לו.

אין זורקין את האוכלים -

בהני שלשה מודה שמואל,

אין מעבירין כוס מלא על הפת,

וגם אין חותכין עליו בשר חי,

ואין זורקין את הפת - אפילו לא ממאס,

וכן שאר אוכלין - אסור לזרוק במידי דממאס.

שיטת שמואל המקילה והאיסורים בפת

הגמרא לעיל שאלה, כמאן אזלא הא דאמר שמואל "עושה אדם כל צרכיו בפת" ומתיר להשתמש באוכלין לכל צורך, גם שלא לאכילה? בהמשך הגמרא תבאר את ההשוואה בין זריקת הפת לזריקת אוכלים. כי בשאר אוכלים - יש חילוק בין דבר שנמאס, כדוגמת התאנה והתותים שמתמעכים בנפילתם. ומה שהתירו לזרוק אוכל הוא באופן שאינו נמאס, ואילו בפת יש חומרה יתירה, שמחמת בזיונה אפילו במקום בו לא תימאס - נאסר לזרוק אותה. שהפת חשובה יותר משאר אוכלין, ולכן אסור לבזותה, ואילו בשאר אוכלין - מותר להשתמש בהן לכל צורך, ורק אסור להמאסם.

מדייקים התוס' שמא שנאמר לעיל לגבי פת, אף שמואל מודה בכך שנאסר

תנו רבנן: ארבעה דברים נאמרו בפת, א. אין מניחין בשר חי על הפת, שלא תמאס מחמתו. ב. ואין מעבירין כוס מלא [יין] על הפת, שמא תשפך על הפת, ונמצאת הפת בזויה. ג. ואין זורקין את הפת באויר, ואפילו באופן שאין חשש שתיפול ותמאס, כי הוא דרך בזיון. ד. ואין סומכין את הקערה המלאה בתבשיל - כדי שלא תשפך - בפת, כי חוששין שהתבשיל יישפך עליה ותימאס.

ברכת המזון וקידוש עד שיתן לתוכו מים, מאי טעמא? - אמר רב אושעיא: כיון שעושה בו מצוה, בעינן מצוה מן המובחר.

התוס' מביאים שזה סותר לנאמר בהמשך, שיכוס של ברכה נדרש שתהיה חי, כלומר לא מזוג

בהמשך הגמרא (נא, א) לגבי כוס של ברכה מובא בתחילה, שנאמר על כוס של ברכה עשרה דברים, אולם מה שקשור לעניינו יש הסכמה. "אמר רבי יוחנן, אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד: הדחה, שטיפה, חי, ומלא." ואם כן כיצד מודים חכמים לרבי אליעזר? וזו סתירה ולכן היא קושיית תימה.

מתרצים התוס' בשלושה אופנים

תירוץ ראשון הוא חילוק בזמן. אכן בתחילה, כשהוא שם בכוס הוא מזוג לתוכו חי, ורק בשלב השני הוא צריך להיות מזוג, לאחר הוספת המים. ועל ידי החילוק סרה הסתירה, כי כל אחד מדבר על שלב שונה.

תירוץ שני גם חילוק בזמן. בתחילה לכוס מוזגים מים, ומן החבית שמים את החי.

תירוץ שלישי - עוקרת את המחלוקת מלכתחילה החי והמלא דין רק על הכוס, שהיא צריכה להיות שלימה ולא שבורה, ומוכיחים כי לשון חכמים לי, הוא שלם. כי מי שריסק תשעה נמלים ואחד חי, הרי כאן לא מדברים על חי לעומת מת, אלא הכוונה אינו מרוסק אלא חי, שמשמעו שלם. ואת זה דנים לגבי הכוס, שנדרשת להיות שלימה.

למאי חזי -

פירוש,

למאי אשתני לעילויא?

ומשני, לקורייטי,

וכן הלכה כרבנן,

דיין חי - מברכין עליו בורא פרי הגפן,

דאמרין (פסחים דף קח:),

שתאן חי - יצא.

כיצד הוספת המים מהפכת מגדר עץ לגפן

שנינו במשנה: אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, מברכין. תנו רבנן: יין עד שלא נתן לתוכו מים, הרי הוא בחוזק ואינו ראוי לשתייה, ונמצא שאין לו מעלה של יין, ולפיכך אין מברכין עליו "בורא פרי הגפן", אלא "בורא פרי העץ" כפי שברכו עליו מתחילה כשהיה בענביו. וכיון שאין לו מעלת יין, הרי הוא נחשב כשאר מי פירות, ונוטלין ממנו לידים. משנתן לתוכו מים, נחשב ליין, ומברכין עליו "בורא פרי הגפן", ואין נוטלין ממנו לידים, כי אין נוטלים ידים אלא במים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, בין כך ובין כך [בין יין חי ובין מזוג] נחשב "יין", ולפיכך מברכין עליו "בורא פרי הגפן", ואין נוטלין הימנו לידים.

הקושיא הוא על חכמים, מה העלה את דרגתו ליין?

ומקשה הגמרא על רבנן, שאמרו בברייתא שגם על יין שאינו מזוג מברך "בורא פרי הגפן" - למאי חזי? הרי אם אינו ראוי לשתייה, אין בו מעלה שתגרום לשנות ברכתו מ"בורא

שפעמים אדם בא מבית הכסא,
ואינו ראוי לברך עד לאחר הנטילה,
נהגו העם לברך,
כל שאר ברכת ידים לאחר נטילה.

החילוק בין טבילה לאכילה, לעניין ברכה לאחר הפעולה
מביאה הגמרא חקירה. בעו מיניה מרב חסדא: מי שאכל
ושתה ולא ברך ברכה ראשונה, מהו שיחזור ויברך כעת, לפני
שממשיך אכילתו? - אמר להו: וכי מי שאכל שום וריחו נודף,
יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף? והוא משל על
מי שכבר חטא, שוודאי אין לו לחזור ולחטוא שוב, ופשוט
שאסור לו לאכול שוב בלי ברכה.

אמר רבינא: הלכך, כיון שחייבו רב חסדא לברך באמצע
אכילתו, נלמד מכך כי אפילו באופן שכבר גמר סעודתו בלא
ברכה, יחזור ויברך אחריה ברכה ראשונה. וכן מוכח ממה
דתניא: טבל ועלה, אומר בעלייתו מהמקוה: "ברוך אשר קדשנו
במצותיו וצונו על הטבילה", וכשם שאפשר לברך אחר גמר
המצוה, כך אפשר לברך גם אחר גמר האכילה.

דוחה הגמרא: ולא היא, התם - בטבילה, מעיקרא לפני
שטבל לקריו, גברא - לא חזי, שאסור לברך קודם שיטהר,
ולכן הוא מברך מיד אחר הטבילה, ואילו הכא - במי שאכל
ולא בירך, מעיקרא, כשהתחיל לאכול, גברא חזי, והואיל
ואידחי כשאכל בלא ברכה, אידחי, ושוב אינו יכול לברך.

התוס' מבארים, כי אף טמא יכול לברך, ומבארים מדוע
מנעו ממנו הברכה

לאחר שמקשים התוס', הם סוללים מהלך מחודש. והרי
לכאורה מה הבעיה לטמא לברך? ואפילו שהחמירו על בעלי
קרי בלימוד תורה, עדיין כאן לכאורה לא צריכה להיות בעיה.
ומחדשים התוס', כי מאחר וגר אינו מחוייב במצוות, ברור כי
לא יוכל לברך קודם טבילתו, ומאחר וחכמים השתמשו רבות
בעיקרון של לא פלוג, הרי קבעו שתמיד יברכו רק לאחר
טבילה. ועל פי עיקרון זה, גם מי שמגיע מבית הכסא, עליו
לברך רק לאחר הנטילה, ומכאן הצמידו תמיד את הברכות
לאחר נטילה. ובפרט שהניגוב הוא חלק מהאכילה, שהרי רבי
אבהו אמר בסוטה האוכל לחם בלא ניגוב ידים, כאילו אוכל
לחם טמא.

להלכה נחלקו האם הוא באמצע סעודתו שהברכה תועיל
גם למפרע. שהרי אם ממש סיים, הרי נדחו דברי רבינא, ולא
על כך התוס' דיברו.

אין לנו אלא ארבעה דברים -

ומיהו,

לא משמע (כן) דפליג ר' יוחנן אההיא דנותנו לימינו,
כדאמרין לקמן,
א"ר יוחנן ראשונים שאלו,
מהו שתסייע שמאל לימין,
משמע, שכן היו נוהגים.

ומיהו,

מדהאמוראים היו עושים עישור ועישוף,
משמע שהיו מחמירים על עצמן,

ונמצא, כי שמואל מה שהוא מתיר בפת, הוא לא בהעברת
הכוס המלאה, וחיתוך בשר חי, שאין לזה כל תועלת, ובהכרח
יוביל לביזיון הפת. כי השימוש הוא רק באופן שאינו בא
להמאיסם.

ולא בימות הגשמים -

אף על פי שבאגוזים, אין האוכל נמאס בתוכו,
מ"מ כשהן נופלים בטיט - נמאסים.

ומיהו,

עכשיו **שדרכן לזרוק חטים בבית חתנים,**
צריך לזהר שלא יזרקום, **אלא במקום נקי.**

עם היות וזורקים אוכל לשמחה לפני החתן והכלה, יש
למנוע בזיונם

שנינו בברייתא: תנו רבנן: ממשיכין - מזרימים - יין
בצינורות לפני חתן ולפני כלה, כסימן טוב שתמשך שלוותם,
וזורקין לפניהם קליות - גרעיני חטה קלויה - ואגוזים, ומנהג
זה נעשה רק בימות החמה, שאין חשש שימאסו האוכלין
בנפלים על הארץ, אבל לא בימות הגשמים שאז חוששין
שימאסו בבבץ. אבל לא זורקים לפניהם גלוסקאות - מיני
מאפה - לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, כי הן נמאסות
בנפילתן אפילו בימות החמה.

התוס' דנו לגבי האגוזים

התוס' כתבו, כי אף על פי שהאוכל שבאגוז מוגן מלכלוך
ע"י קליפתו, מכל מקום כשנפל בטיט הוא נמאס [כך ביארם
הב"י], אך בשעה"צ [ס"ק יט] הביא מתוספתא [שמחות ח]
שמותר לזרוק אגוזים בקליפתן, אפילו בימות הגשמים, ולכן
ביאר שההאיסור רק באגוזים קלופים. ויתכן שדין זה תלוי
אם האיסור הוא רק באופן שיש הפסד בשעת הזריקה, או
שכל הפסד אסור. שהרי אפילו הוא יכול להרים מהטיט,
בהיותו לח, ימנעו מלאוכלו, אף שיוכל להוציא ממנו את הטוב
שנשאר.

זריקת הקליות אינו כדוגמת פת שמעצם זריקתה יש בזיון.
אלא שעל מנת שלא יתקלקלו מראש, יש לזרוקם במקום נקי,
ויש האומרים שאף צריך לאוספם לאחר מכן. כך שבשעת
הזריקה אין זה כמאבד בידיים, ולמשל בחצר של טיט לא היה
רשאי לזרוקם.

[דף נא עמוד א]

מעיקרא גברא לא חזי -

תימה,

והלא טמא - אינו אסור לברך,

ובקונטרס פירש,

דבעלי קריין - אסורים בדברי תורה.

וי"ל,

דמייירי בטבילת גרים,

ומפני אותה טבילה,

הצריכו לכל שאר טבילות לברך לאחר טבילה,

וכן בנש"י,

והיו נזהרים בכולן,

ולפיקך יש להחמיר בכוס של ברכה.

מיצד יש לנו לנהוג בכוס של ברכה, כעשרה דברים או כארבעה

הגמרא מביאה שתי שיטות. אולם לא רק שזו עוד שיטה, אלא היא נאמרה בסגנון אין לנו אלא, שמשמעותה שבאה לשלול. "אמר רבי זירא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה: טעון הדחה, ושטיפה, חי, ומלא, עיטור, ועיטוף, נוטלו בשתי ידיו, ונותנו בימין, ומגביהו מן הקרקע טפח, ונותן עיניו בו; ויש אומרים: אף משגררו במתנה לאנשי ביתו. אמר רבי יוחנן, אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד: הדחה, שטיפה, חי, ומלא."

התוס' מבארים שמדות הלשון השוללת, כן ראוי לנהוג ולהחמיר בכוס של ברכה

נביא את לשון תוס' הרא"ש, שמביא את עיקר הדברים. אולם אין בו את משפט המחץ כלפינו להחמיר. אלא שהוא רק השאיר כי מה שנהגו האמוראים כך, אין זה בא לשלול את דברי רבי יוחנן, וראוי הדבר לכבוד הברכה. "נראה דר' יוחנן לא פליג אההיא דמקבלו בשתי ידיו ונותן בו עיניו, כדאמר לקמן א"ר יוחנן ראשונים שאלו, שמאל מהו שתסייע לימין? ואמר רב אשי כיון דלא איפשיט להו - עבדינן לחומרא, משמע שהיו נוהגין כך, ואמרינן נמי לעיל בפ' כיצד מברכין, אווחו הכוס בימינו, דלכל מצוה - ימין עדיף, ואמוראי דלקמן עבדי עיטור ועיטוף - היו מחמירין על עצמן לכבוד הברכה."

שטיפה חי ומלא -

ירושלמי דסוף פירקין א"ר אחא,
שלשה דברים נאמרו בכוס של ברכה,
מלא עיטור ומודח,

ושלשתן מקרא נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה',
שבע - עיטור, רצון - מודח, ומלא כמשמעו.

הגמרא הביאה מהעשרה דברים שנדרשים בכוס

אמר רבי זירא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה: טעון הדחה, ושטיפה, חי, ומלא, עיטור, ועיטוף, נוטלו בשתי ידיו, ונותנו בימין, ומגביהו מן הקרקע טפח, ונותן עיניו בו; ויש אומרים: אף משגררו במתנה לאנשי ביתו.

בהמשך מבארת הגמרא כיצד עושים "עיטור": רב יהודה מעטרהו בתלמידים, שהיו יושבים סביבו כשהיה מברך. רב חסדא מעטר ליה בנטלי - היה מניח סביב הכוס, כוסות מלאות יין. אמר רבי חנן: וממלא את הכוסות שמעטר בהן, ביין חי, כי אינם עומדות לשתייה בכוס של ברכה, ומראה בהן את שבח הארץ שמוציאה יין זה.

התוס' מביאים את הירושלמי [פ"ז ה"ה]

ר' אָחָא, שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים נֶאֱמָרוּ בְּכֹס שֶׁל בְּרָכָה. מֵלֵא שֶׁהַכֹּס תְּהִיָּה מְלֵאָה עֵיטוֹר שֶׁהַכֹּס תְּהִיָּה מְעוּטָר בְּכֹסוֹת סָבִיב וּמוֹדָח שִׁדִּיחַ אֶת פָּנִים הַכֹּס בְּמִים. וְשֶׁלֶשְׁתָּן נִרְמְזוּ בְּפָסוּק

אָחָד (דברים לג, כג) נִפְתָּלִי שָׁבַע רָצוֹן וּמֵלֵא בְּרָכָת ה'. שָׁבַע רֹמְזוּ עַל עֵיטוֹר (כשמעטרו נראה כשביעה בכוסות הרבה). רָצוֹן רֹמְזוּ עַל מוֹדָח שֶׁהוּא נְקִיּוֹת וְהוּא הַרְצוֹן. מֵלֵא כְּמִשְׁמָעוֹ. אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, אִם עֲשִׂיתָהּ בֵּין מָה כְּתִיב תִּמְן מִה הַתּוֹרָה מִבְּטִיחָה לָךְ יָם וְדָרוֹם יִרְשָׁה. אֶת זֹכָה לִירֵשׁ הָעוֹלָם הַזֶּה וְהָעוֹלָם הַבָּא. כְּלוּמַר הַחִידוּשׁ שְׁבָאוֹתוֹ הַפְּסוּק נֹאמַר בּוּ בְּרַכַּת ה', הַרְמִזוּ לְכֹס שֶׁל בְּרַכָּה.

שטיפה מבחוץ והדחה מבפנים -

ופירש ר"י,

דוקא שאין הכוס יפה,

שיש בו שיורי כוסות,

אבל אם הוא יפה,

בלאו הכי - שפיר דמי,

דלא בעינן, אלא שיהא כוס של ברכה יפה.

מהדברים המדרשים בכוס של ברכה, שטיפה והדחה

בשני הגדרים של שטיפה והדחה, יש הסכמה הן לדעה הראשונה. אמר רבי זירא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא: עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, והן לדעה השנייה - אמר רבי יוחנן: אנו אין לנו אלא ארבעה מדברים אלו בלבד. וביארה הגמרא מהם שתי עניינים הללו. תנא: "הדחה" היא רחיצה מבפנים, ואילו "שטיפה" היא רחיצה מבחוץ.

הוסיפו התוס', כי בוודאי שאם הוציאו כעת את הכוס נקייה, לא נדרש שיעשו בה פעולה חיובית של ניקוי. אלא כל ההדחה והשטיפה היא רק לוודא שתהיה נקייה. וכמו שנשתיירו בה פירורי פת ששרו בתוך הכוס, אע"פ ששירי כוסות הוא מבפנים, מ"מ שוטף גם מבחוץ משום שהתלכלך מפיו של השותה, ויש בו משום מאיסות. רק בזה נדרש שתהיה פעולה חיובית בכל עניין. וכאן כבר המנהג לחלק אם השתמשו בארוחה, שאפילו הוא נקי נהגו לשטוף ולהדיח, אבל כשמוציאים ממש חדש לא נהגו.

זוכה לשני עולמות -

פירש הרב רבי יוסף ממרשיליי"א,

מדהוה ליה למכתב ים ודרום - רש, **וכתב ירשה,**

הרי יו"ד ה"א יתירה,

וביו"ד ה"א נבראו שני עולמות,

כדאמרינן בהתכלת (מנחות כט:),

כי ביה ה' צור עולמים.

(אל תקרי צור אלא צר וכו').

הברכה של כוס מלא - יש בה ברכה מיוחדת

אמר רבי יוחנן: כל המברך על כוס מלא נותנין לו נחלה בלי מצרים, שנאמר [דברים לב כג] "ומלא ברכת ה' - ים ודרום ירשה" ודורשים שהמברך את ה' על כוס מלא יירש בארץ ישראל בצד "ים" שאין שם יישוב, וכן בצד "דרום" שהוא מקום המדבר בארץ ישראל, ובמקום שאין יישוב אין שם גבול. רבי יוסי בר חנינא אומר: זוכה ונוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא.

התוס' מבארים מה היה בכלל צורך לשמאל לסייע

התוס' ביארו מדוע הוא לא יכול להסתדר ללא סיוע השמאל, וענו בשני אופנים משלימים. אופן אחד, גוף הדבר, שהכוס גדולה, ומחמת המשקל. והאופן השני שיש כאן ברכה ארוכה מהרגיל, וכמו שנדרש להוסיף גם שבת וגם ראש חודש וגם על הניסים, או בנישואין שיש תוספת שבע ברכות.

הרחבה מעניינת על הדין. בשבלי הלקט כתב שהאיסור הוא רק אם מחזיק את כל הכוס ביד שמאל, אך לסייע מותר, והביאו הב"י [שם] ותמה שהרי רב אשי הסיק לחומרא שלא יסייע. וכתב שהשבלי הלקט ביאר שנידון הגמרא רק באופן שאוחז את הכוס גם ביד שמאל, אך אם אוחזה רק ביד ימין, ואילו בשמאלו הוא רק מסייע לימין, מותר.

הגר"א ביאר זאת בצורה מעניינת, בבחינת האם הוא רק מסייע שאין בו ממש

"לכאורה קשה, מאי בעי התוס' בזה? ונראה, משום דקשה להו, מאי בעי בגמרא? הא מסייע אין בו ממש (כמ"ש שבת צג), וא"כ - ודאי מותר. על זה תירצו, מיירי בכוסות גדולות או בר"ח טבת כו' ולא יכול בימין לבד, והוה ליה זה אינו יכול וזה אינו יכול, ובזה קיי"ל דהוה ממש, כמ"ש שם, אבל כוסות קטנות, הכי נמי דמותר."

[דף נא עמוד ב]

אין מסיחין על כוס של ברכה -

פירש"י שלא יסיח (דעת) המברך,
משנתנו לו כוס של ברכה,
וה"ה המסובין שאין רשאים להסיח,
דבעינן שיתכוין שומע ומשמיע,
וגם אין להפסיק השומעים בשיחת חולין,
כמו שאין המברך רשאי להסיח,
ואף על פי שאמר התם (פרק בתרא דר"ה לד:),
שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום - יצא,
משמע, שהשומע סח בינתים,
ואפילו הכי יצא,
אך לכתחלה - אין לעשות כן.

ומיהו,

נראה דהיינו דוקא,

בשעה שהמברך שותק מעט בין ברכה לברכה,
אבל בשעה שהוא מברך,
אם היה מדבר - אפילו בדיעבד לא יצא.

איסור הסחה במוס של ברכה

לומדת הגמרא - "אמר רב אסי: אין מסיחין על כוס של ברכה." מביאים התוס', שהכוונה אינה רק על המברך, מרגע שקיבל את הכוס שיהיה ברצף עד הברכה, אלא יש להרחיב זאת, גם לשומעים. כי מה שהוא מברך על הכוס אינה ברכה לעצמו, אלא הוא מזמן עבור כולם, ולכן גם בהם החמירו. ולא שישיהו שיחת חולין.

הלימוד של בריאת שני העולמות ביוד והא, במסכת מנחות

"כדבעא מיניה רבי יהודה נשיאה מר' אמי, מאי דכתיב: בטחו ביי' עדי עד כי ביה יי' צור עולמים? אמר ליה: כל התולה בטחונו בהקב"ה - הרי לו מחסה בעולם הזה ולעולם הבא, אמר ליה: אנא הכי קא קשיא לי, מאי שנא דכתיב ביה ולא כתיב יה?

כדרש ר' יהודה בר ר' אילעאי: אלו שני עולמות שברא הקדוש ברוך הוא, אחד בה"י ואחד ביו"ד, ואיני יודע אם העולם הבא ביו"ד והעולם הזה בה"י, אם העולם הזה ביו"ד והעולם הבא בה"י, כשהוא אומר: אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, אל תקרי בהבראם אלא בה"י בראם, [הוי אומר: העולם הזה בה"י, והעולם הבא ביו"ד].

ומפני מה נברא העולם הזה בה"י? מפני שדומה לאכסדרה, שכל הרוצה לצאת יצא; ומ"ט תליא כרעיה? דאי הדר בתשובה מעיילי ליה. וליעייל בהך! לא מסתייעא מילתא; כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש, מאי דכתיב: אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן? בא לטהר מסייעין אותו, בא לטמא פותחין לו. ומ"ט אית ליה תאגא? אמר הקדוש ברוך הוא: אם חוזר [בו] אני קושר לו קשר. מפני מה נברא העולם הבא ביו"ד? מפני שצדיקים שבו מועטים."

בתוס' הרא"ש בסופו ביאר הדברים

בתחילה הביא תוס' הרא"ש מהלך משל עצמו. "נוחל שני עולמות שנאמר ים ודרום ירשה, וא"ת האיך לומד מכאן דזוכה לעולם הבא, ויש לפרש דלא איצטריך למילף אלא שזוכה לעולם הזה מפני ששכר רוב המצות הוא לעולם הבא ויש מהם שאוכל פירותיהן בעולם הזה והקין קיימת לעולם הבא, וכיון שמכלם יש שכר לעולם הבא לא צריך קרא להכי אלא שנטול שכר בעולם הזה וממילא שמעינן לעולם הבא."

והמשיך ביש מפרשים את ביאור התוס' שלנו, מהיכן בכלל יש לנו ייתור, ומה משמעות הייתור. "וי"מ דבכה"ג יליף מפני שהי' לו לומר ים ודרום רש שהוא צווי נשאר י"ה שהוא כי ביה יי' צור עולמים העוה"ב נברא ביו"ד והעוה"ז נברא בה'."

שמאל מהו שתסייע לימין -

בכוסות גדולות מיירי,

או בראש חדש טבת שחל להיות בשבת,
שהוא בחנוכה, או בנישואין,
וצריך להאריך בברכת המזון.

בעת הברכה יש שתי פעולות משלימות נטילה, ונתינה

הגמרא לומדת על הפעולה הראשונה. "נוטלו בשתי ידיו": אמר רבי חנינא בר פפא: מאי קראה שמלמד על דין זה? - [תהלים קלד ב] "שאו ידיכם קדש, וברכו את ה'" והיינו שלצורך ברכה יגביהנו בשתי ידיו.

וממשיכה בפעולה השניה, "ונותנו לימין": אלא שכאן עולה השאלה, עליה דנים התוס', אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, ראשונים שאלו: יד שמאל מהו שתסייע לימין באחיזת הכוס? אמר רב אשי, הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשטא להו, אנן נעבד לחומרא, ולא נסייע את יד ימין על ידי יד שמאל.

הגמרא החמירה בברכת המזון לברכו דיוקא בשיבה

מביאה הגמרא - אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא: האוכל ומהלך, מברך ברכת המזון מעומד, דהיינו שצריך לעצור מהליכתו כדי לברך בכוונה במקום אחד. וכשהוא אוכל מעומד, מברך מיושב, שבישיבה הוא מכוון יותר מבעמידה. וכשהוא מיסב ואוכל, יושב ומברך, כדי שיברך באימה, ולא בהסיבה דרך גאווה. והלכתא, בכולהו - בכל אופן שאוכל, בהליכה, בעמידה, או בהסיבה - יושב ומברך, והחמירו בברכת המזון יותר משאר ברכות, כי חיובה מן התורה.

התוס' חיזקו את הטעם, מדוע החמירו בה להיות יושב ומברך

הנוטריקון לא בא לחדש הלכה, אלא לחזק ולתת טעם מתוק להלכה שכבר קיימת. ואכן התוס' הביאו רמז לכך מהכתוב "ושבעת וברכת" שהוא נוטריקון "שב - עת", ומשמעו "שב בעת הברכה".

יש לדייק כי מה שמביא מהעשרה דברים שנאמרו בו, לא לענין שבהמ"ז דאורייתא, דזה לא צריך ראיה, אלא מייתי מהעשרה דברים, דחזינן שהחמירו חומרות בכוס ברכת המזון טפי משאר ברכות, ולנן יש להרחיב, שהוא הדין לענין עצם הברכה, יש לומר שהחמירו לענינו יותר משאר ברכות. ויש שניסו להרחיב זאת גם לברכה מעין שלוש. ויש שהדגישו כיצד ברכת המזון חשיבותה עוד יותר מתפילה. שניתן להתפלל בעודו מהלך.

החילוק משמיעת שופר, ואופן השמיעה הראויה לברכות

התוס' מקשים על עצמם, מהדין של התוקע תשע תקיעות בכל היום הרי הוא יוצא בכך, וברור לנו כי מסתמא השומע סח בינתיים. אלא שמתרצים, שעם היות ובדיעבד הוא יוצא, הרי לכתחילה אין לעשות כן.

ועוד מבארים התוס' שיש לחלק בין ברכה לברכה, שאז זה דומה לתקיעה, שכל תקיעה עומדת בפני עצמה, אך יש לדמות כל ברכה, שתהיה ברצף וללא הפרעות, על מנת שיצא, וכאן החומרא שאפילו בדיעבד שלא יפריע. ואמנם יש מי שניסה לחדש, כי אם שמע את עיקר הברכה הוא יוצא. אך כאן הכוונה היא שעליו להתרכז בברכה, כי כמו שהביאו את השומע תקיעת שופר, שהברכה היא לשמוע, גם כאן יש לשומע הברכה גדר דומה.

והלכתא בכולהו יושב ומברך -

לפי שברכת המזון דאורייתא,

החמירו בה להיות יושב ומברך,

שהרי עשרה דברים נאמרו בו,

מה שאין כן בשאר ברכות,

והוא נוטריקון,

ואכלת ושבעת - שב עת, וברכת - לברכת המזון,

מפי רבי משה אלברט.



תוספתו מרובה על העיקר מסכת ברכות - פרק שמיני - אלו דברים

[דף נב עמוד א]

ורבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול -

ואם תאמר,

א"כ קשה הלכתא אהלכתא,

דהיא דרבי יהושע דתנור של עכנאי,

קי"ל כרבי יהושע וקי"ל כב"ה.

וי"ל,

דדוקא התם קאמר, דאין משגיחין בבת קול,

דהבת קול היה כנגד הרוב,

וכבר אמרה תורה אחרי רבים להטות (שמות כג),

אבל ב"ה היו רבים,

אף על פי שמייני רבי יהושע הכא,

אף על גב דלא דמי,

דשאני התם דהבת קול היה כנגד הרוב,

האי תנא סבר שפי מרבי יהושע,

דאמר אין משגיחין בבת קול,

אף על פי שהרוב מסייע לבת קול,

הואיל וב"ש מחדדי שפי.

וא"ת,

מ"ש דבקדוש והבדלה - מברכין קודם על היין,

ובברכת המזון - אין מברכין עד לאחר שלש ברכות.

וי"ל,

דהיכי נעביד?

אם נברך קודם ברכת המזון,

א"כ יהא ברכת המזון היסח הדעת,

דבשלמא בשאר ברכות לא עקר נפשיה משתיה,

דבקדוש - היה רוצה לאכול,

ובהבדלה - היה רוצה לשתות,

אבל בברכת המזון - עקר נפשיה משתיה.

הגמרא הביאה בברייתא מחלוקות בין בית שמאי ובית הלל בסעודה, והכריעה לפסוק כבית הלל

הברייתא פתחה והביאה: "תנו רבנן, דברים שבין בית שמאי ובית הלל בסעודה." אלא שמאחר וסיימה הברייתא, כי הלכה כבית הלל, תמחה על כך הגמרא. "והלכה כדברי בית הלל - פשיטא! דהא נפקא בת קול! - איבעית אימא: קודם בת קול, ואיבעית אימא: לאחר בת קול, ורבי יהושע היא, דאמר: אין משגיחין בבת קול." כלומר, ההכרעה שיש לפסוק כבית הלל אינה קשורה למציאות הבת קול. כי יכולנו לומר, כי הברייתא שהיתה נדרשת להוסיף שההלכה היא

כבית הלל, הוא מאחר ונאמרה קודם שיצאה הבת קול. ועוד ניתן לתרץ את הקושי בברייתא לתוספת, שהלכה כבית הלל, שאפילו לאחר שיצאה הבת קול, אין בכך כלל הוכחה, שהרי רבי יהושע סובר כי אין משגיחין בבת קול, כי ההלכה אינה בשמיים.

מקשים התוס' שהרי בתנורו של עכנאי ההלכה גם כרבי יהושע וגם כבית הלל

בתוס' הרא"ש הרחיב את שאלת התוס', ולכן העלה מסתם ואם תאמר, לדרגה של תמיהה. "תימה, דהא ר' יהושע אמרה למילתיה על פלוגתא דרבי אליעזר וחכמים, ואנן נמי - לא סבירא לן התם כרבי אליעזר וכבת קול, דב"ש וב"ה עבדינן כבת קול, ואפשר דרבי יהושע - נמי מודה בהא." כלומר, לא מפריע לנו שרבי יהושע אמר שאין משגיחין בבת קול, ואעפ"כ ניתן עדיין לפסוק כבית הלל.

הסיפור עם תנורו של עכנאי, ומדוע בכל זאת באה הבת קול

ומבאר את הדברים בצורה ייחודית בתוס' הרא"ש. "מדאמר ר' יהושע בהאי לישנא, אין משגיחין בבת קול שנאמר לא בשמים היא, משמע דבשום מקום אין לנו לחוש בבת קול, ואנן עבדינן כבת קול כב"ה, משום דב"ה רובא, והאי דאיצטריך בת קול משום דב"ש מחדדי שפי, אבל בת קול דר' אליעזר לא באה אלא לכבודו דר' אליעזר ולסתור הפסוק דאחרי רבים להטות."

כי הסיפור שם היה שבת הקול לא היתה יכולה להכריע לטובת רבי אליעזר וכנגד הרוב. ומה שכאן אנו פוסקים כבת קול, מכיוון שהיא מסייעת להכריע לטובת בית הלל בהיותם גם רוב, אולם מצד שני יש מעלה לבית שמאי והיא החריפות. וזה כעין כמות כנגד איכות. ולכן היה צורך בבת קול שתכריע. וגם הבת קול שיצאה לטובת רבי אליעזר לא היתה מצד להכריע, שהרי זה כנגד היותו רוב, אלא רק לכבודו.

עולה השאלה על מיקום ברכת היין השונה בקידוש והבדלה לעומת ברכת המזון

התוס' גם דנים בשיטת בית הלל, על מה שמקדימים את היין תחילה בקידוש. והרי זה נכון בקידוש והבדלה, אך בברכת המזון היין הוא מגיע רק בסוף. לאחר שלוש ברכות, ובתוספת הטוב והמטיב אפילו אחרי ארבע ברכות. ועונים על כך התוס', כי כל ברכת המזון באה רק לאחר את דעתו משתייה, ואם היינו מברכים יין בתחילה הרי ברכת המזון היא כהיסח הדעת. ואילו בקידוש והבדלה הסדר הוא שהיין בא לפתוח לאדם לקראת האכילה, בקידוש לקראת אכילה, ובהבדלה לקראת שתייה.

מניחו עד לאחר המזון -

הכא משמע,

שמותו לסעודת קודם הבדלה.

החמיר על עצמו. וזה גדר נפלא בחילוק, שיש הבדל בין מה מותר לכולם, להנהגה האישית עבדו.

טעמו פגמו -

פרשב"ם,

דוקא לקדוש ולהבדלה - צריך שלא יהא פגום,
אבל לשתות,
צריך לברך עליו, **אף על פי שהוא פגום,**
דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה.

וקדוש והבדלה,

נמי לא אמרן, אלא במקום דאפשר,

אבל אי אפשר,
מברך אפילו אפגום,
ונותן לתוכו מים,

כדאיתא בירושלמי, רבי יונה טעים אכסא ומתקן ליה,
פירוש לאחר ששתה ממנו,
הוסיף עליו כל שהוא מים או יין,
והיה מברך עליו.

הבנת שיטת בית שמאי מול הקושי שאם ישנה הכוס יפגום אותה

הגמרא מקשה סתירה נוספת בין המשנה לברייתא בדעת
בית שמאי: שהרי בברייתא שנינו שאם אין לו אלא כוס אחד,
מניחו לאחר המזון, ולכאורה תמוה, וכי סברי בית שמאי
ברכת המזון טעונה כוס? - וזה במשנתנו תנן: "בא להם יין
לאחר המזון, אם אין שם אלא אותו כוס, בית שמאי אומרים
מברך על היין ואחר כך מברך על המזון" מאי לאו כוונת בית
שמאי דמברך עילויה ושתי ליה, ומשמע שאין צריך להניחה
כדי לברך עליה ברכת המזון, ושלא כדבריהם בברייתא?
מתרצת הגמרא: לא, כוונת דברי בית שמאי במשנה היא
דמברך עילויה ומנח ליה כדי לברך עליה ברכת המזון.

תמזהה הגמרא, איך יתכן שמניח את הכוס לברכת המזון
ואינו שותה ממנה כלל, והאמר מר [פסחים קה ב] "המברך
ברכת המזון או קידוש על הכוס, צריך שיטעום" כדי שתחשב
ברכתו כברכה על הכוס וכל שכן שהמברך עליה ברכת "הגפן"
כדי לשתותה צריך לטעום.

מבאר הגמרא: כוונת המתיר לומר שמניחו לברכת המזון
אחר דטעים ליה. שבה הגמרא ומקשה: אם כן יקשה והאמר
מר [שם], טעמו [את כוס היין], פגמו בכך שלא יהיה ראוי
לכוס של ברכה. ואם כן, כיון שלדעת בית שמאי מברך וטועם,
איך יוכל לברך עליו אחר כך ברכת המזון?

הרשב"ם מתיר בחילוק בין קידוש והבדלה ולבין עצם הברכה

כוס של ברכה מפאת חשיבותה יש לה כמה גדרים. ולכן
מבאר הרשב"ם את מה שנאמר בגמרא שטעמו פגמו הוא
כאשר משתמשים עם הכוס המושלמת לקיום מצווה כמו
קידוש או הבדלה. אבל כל כוס שבא לשתות אפילו פגמו יש
עליו חובת הודאה לקב"ה על מה שנהנה ממנו על ידי הברכה.

תימה,
הא אמימר בת שוות (ע"פ דף קז.),
פירוש לן מעונה,
לפי שלא היה לו יין להבדיל עליו.

וי"ל,

דשאני אמימר,
שהיה סבור שיהיה לו כוס למחר,
או מחמיר על עצמו היה,
והכא - שאני,
דקסבר, **ברכת המזון - טעונה כוס,**
ולכן מניחו לברכת המזון.

הטעם שאם יש לו כוס אחת, שרשאי לאכול תחילה, לפני הבדלה

מקשה הגמרא על הטעם שאמרו בית שמאי, שברכת
קדושת היום קודמת לברכת היין, מפני שעיקר הקידוש הוא
בברכת היום: וכי סברי בית שמאי דברכת היום עדיפה? -
והתניא: הנכנס לביתו במוצאי שבת, מברך על היין ועל
המאור ועל הבשמים, ואחר כך אומר ברכת הבדלה. ואם אין
לו אלא כוס אחד, ואם יבדיל עליו לא יוכל לברך ברכת המזון
בלילה על הכוס, מניחו לאחר המזון, ומשלשלן, מסדר את
הברכות האלו כולן לאחריו. ואם ברכת היום עדיפה, למה
יקדים את ברכת היין לברכת הבדלה.

התוס' מבארים מה הטעם שהתירו לו לאכול לפני הבדלה

תוס' ביארו, שהתירו לו לאכול לפני הבדלה, כדי שיוכל
לברך על הכוס, וכמאן דאמר ברכת המזון טעונה כוס. ועוד
כתבו, שהאיסור לאכול קודם הבדלה הוא רק כשהוא סבור
שיהיה לו כוס למחר, אך כשנראה לו שלא תהיה לו כוס
נוספת, אינו צריך להתענות, אלא יאכל תחילה כדי לברך על
הכוס, וגם יבדיל עליה.

הגמרא בערבי פסחים מספרת את האירועים שהיו עם אמימר

הגמרא בפסחים קז, א מספרת. אמרי ליה מר ינוקא ומר
קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: זימנא חדא פעם אחת
איכלע אמימר לאתרין, לעירנו, ורצה להבדיל במוצאי שבת,
ולא הוה לן חמרא. אייתינא ליה הבאנו לו שיכרא שכר ולא
אבדיל. לא רצה להבדיל עליו, ובת טוות, הלך לישון מבלי
לאכול כלום, כי לא רצה לאכול לפני הבדלה. למחר, טרחנא
ואייתינא ליה חמרא, ואז אבדיל הבדיל, וטעים מידי לאחר
הבדלה.

לשנה, כעבור שנה, תו איקלע אמימר לאתרין. לא הוה לן
חמרא. אייתינא ליה שיכרא. אמר: אי הכי, שאין יין בעיר.
הזאת אלא רק שיכר - חמר מדינה הוא! ואפשר להבדיל עליו.
אבדיל, וטעים מידי!

התוס' מבארים באופן שמעשהו של אמימר לא יהיה סתירה

מאחר ויש הבדל מיד התוס' מחלקים כי יש כאן הבדל,
או מצד שהיה משוכנע שיביאו לו כוס למחר, או מצד שהוא

[דף נב עמוד ב']

התוס' מבארים כיצד ניתן לברך אף לקידוש והבדלה על כוס פגום

מאחר וכבר שטה ממנו פגמו, אלא שניתן לתקן זאת שהוספה תהיה לאחר מכן. ומביאים על כך מעשה רב בירושלמי. כלומר התוס' מחלקים לשני עניינים, אכן מלכתחילה אסור לפגום, אבל אם פגם עדיין יש לו אפשרות לברך, אלא שיתקן לאחר מכן.

סגויית הירושלמי וההוכחה מרבי יונה

נביא את הירושלמי (ברכות פ"ז ה"ה) - במשנה אין מְבַרְכִין על היין עד שִׁיתֵן לְתוֹכוֹ מִיָּם, דְּבָרֵי ר' אֱלִיעֶזֶר. וְחֻכְמִים אוֹמְרִים מְבַרְכִין. רַבִּי זְרִיקָא אָמַר בְּשֵׁם ר' יוֹסִי בֶן חֲנִינָא, מוֹדִים חֻכְמִים לְר' אֱלִיעֶזֶר בְּכֹס שֶׁל בְּרָכָה שֶׁהוּא נוֹתֵן לְתוֹכוֹ מִיָּם כֹּל שֶׁהוּא שְׂתֵּהִיהָ מִן הַמּוֹבָחַר. נְהִיגִין רַבָּנִן בְּהֵהָן כֶּסֶא דְקִידוּשָׁא חֻכְמִים נִהְגוּ כר' יוֹסִי לִתֵּן מִיָּם בְּכֹס יֵין שֶׁל קִידוּשׁ. וּכְתָבוּ הַמְקוֹבְלִים לְפִי שֶׁהֵינן הוּא בַחֲוִי גְבוּרָה, וְהַמִּים בַּחֲוִי חֹסֵד. וְנוֹתְנִים מִיָּם בֵּינן לְמִתָּק אֶת הַגְּבוּרוֹת.

מִלְתָּא דְר' יוֹסֵה פְּלִיגָא אֲדָרְבֵי יוֹנָה מַה שֶׁאָמַר ר' יוֹסִי, לִתֵּן מִיָּם בְּכֹס יֵין, חוֹלֵק עַל מַה שֶׁאָמַר ר' יוֹנָה דְרָבֵי יוֹנָה טַעַם כֶּסֶא וּמִתְקֵן לָהּ - הִיָּה שׁוֹתָה מִעַט מֵהַכֹּס שֶׁל בְּרַכַּת הַמִּזוֹן אַחֲרֵי הַבְּרָכָה, וְאַחֲרֵי כֵן הִיָּה מוֹסִיף מִיָּם וּמִתְקֵן אֶת הֵינן, כִּי בִּרְגַע שֶׁשֶׁתָּה מִמֶּנּוּ פָּגַם אוֹתוֹ, וְאִינוּ יָכוֹל לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּאוֹתוֹ יֵין לְאִיזוֹ מִצּוֹה. וּכְשֶׁנוֹתֵן מִיָּם - מִתְקֵן אֶת הֵינן, וְיָכוֹל לְחַזֹּר וּלְהִשְׁתַּמֵּשׁ בּוֹ לְמִצּוֹה אַחֲרָת. מִכָּל מְקוֹם מִשְׁמַע, שֶׁהִיָּה שׁוֹתָה מִהֵינן, וְלֹא הוֹסִיף מִיָּם רַק לְאַחֵר שֶׁשֶׁתָּה.

גזרה שמא יטמאו משקין שבידים -

אבל בתוך הסעודה - ליכא למיחש,

שהרי אדם מנגב ידיו יפה קודם אכילה,

כדאמרין, האוכל בלא ניגוב ידים וכו',

אבל בשתיה - אין אדם מדקדק לנגב ידיו כל כך.

התוס' מצמצמים את הגזירה רק בשעת הסעודה

הובאה ברייתא בגמרא "תנו רבנן, בית שמאי אומרים: נוטלין לידים ואחר כך מוזגין את הכוס, שאם אתה אומר מוזגין את הכוס תחלה - גזרה שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס מחמת ידיו, ויחזרו ויטמאו את הכוס."

הטעם שאין לחוש בתוך הסעודה

התוס' מצמצמים את האיסור רק בתוך הסעודה. שהרי אדם מנגב ידיו יפה קודם אכילה, כדאמרין בסוטה דף ד' ב', האוכל בלא ניגוב ידים - כאילו אוכל לחם טמא. אבל בשתייה - אין אדם מדקדק לנגב ידיו כ"כ עכ"ל. וכ"כ בתוס' רי"ה משיריליאן והרא"ש.

וטעם החילוק הוא מבואר היטב עפ"מ"כ רש"י שם בסוטה וז"ל בלי ניגוב ידים - דבר מאוס הוא, וחשוב כטומאה, שנאמר כו' ע"ש, וטעם זה שייך על אוכלין דרגילין ליאכל בהידים, ושפיר הויא מאוס לאוכלן כך בלי שינגב ידיו, משא"כ בכוס משקין דשותין אותן מהכוס, ואינו נוגע בידיו במשקין דבתוך הכוס, כי אם באחורי הכוס, ואינו ממאס בכך את מה שבכוס, על כן כתבו התוס', דבשתייה - אין מדקדקין כ"כ לנגב ידיו.

תכף לנטילת ידים סעודה -

והאי דלא חשיב ליה לעיל,

בפרק כיצד מברכין (דף מב.),

בהדי אידך תכיפות,

משום דשנויה במשנה - לא חש למתנייה.

תיכף לנטילת ידים לסעודה הינה תוספתא, ולא משנה

ומביאה הגמרא תוספתא: דבר אחר, טעם נוסף לשיטת בית הלל שאין נוטלים ידים אלא אחר שתית היין, כי צריך שיהיה תכף לנטילת ידים, סעודה. והיינו, שאין להפסיק בין נטילת ידים לאכילה, אפילו במוזיגת הכוס.

התוס' נעמדו לבאר מדוע השמיטו לעיל את הכלל של תכיפה זו

נאמר בפרק כיצד מברכין "ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, אלא כי הא דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב, שלש תכיפות הן: תכף לסמיכה שחיטה, תכף לגאולה תפלה, תכף לנטילת ידים ברכה." ותוס' העלו זאת בשאלה על השמטת תכיפה זו.

פרט לתירוץ התוס', יש להוסיף טעם נוסף

ובברכת הזבח למנחות צג ע"א הקשה ג"כ על דברי התוס' כאן כקושיית הפרי חדש (או"ח סי' קסו) דאדרבה, התם - חשיב תיכף לסמיכה שחיטה, והיא משנה מפורשת במנחות (צג ע"א). וכתב ולכן דברי תלמידי רבינו יונה עיקר, שכתבו דלא חשוב אלא אותן שיש להם ראייה מן המקרא, ויש לדחוק דגם התוס' כיונו לזה, ורצונו לומר, משום דשנויה במשנה, ואין לו ראייה מהקרא - לא חש למחשביה.

דבר אחר אין נטילת ידים לחולין מן התורה וכו' -

יש ספרים שכתוב בהן,

הכי קאמרי להו ב"ה לבית שמאי,

אפילו לדידכו דאמריתו,

אסור להשתמש בשלחן שני משום אוכלי תרומה,

הא עדיפא,

דאין נטילת ידים לחולין מן התורה,

מוטב וכו' ואל יטמא וכו'.

ול"נ,

דהא קאמרי ב"ש,

דאסור להשתמש בשלחן שני,

ודוחק לומר כמו שפירש רש"י,

שמא במקרה בעלמא ישתמש,

אלא נראה כספרים שכתוב בהן,

מאי דבר אחר?

הכי קאמרי להו ב"ה לב"ש,

וכ"ת מאי שנא גבי אוכלין דחיישינן,

ומאי שנא גבי ידים דלא חיישינן וכו',

הלל קאתי, ולא כדבר אחר דלעיל, דהוי טעמא בפני עצמו, ואינו צריך לטעם הראשון.

פירורין דלית בהו כזית מותר לאבדן ביד -

מיהו קשה לעניותא,

כדאמרין בפרק כל הבשר (דף קה:).

הדרך לטפל בפירורין על ידי בית הלל

בית הלל אומרים, שיכול להקדים וליטול ידיו קודם שמפנה את השלחן, שהרי אם השמש שמשמש בסעודה תלמיד חכם הוא, נוטל פירורין שיש בהן כזית, ומניח רק את הפירורין שאין בהן כזית, שבהם אין איסור הפסד אוכלין. ובכך הוא מבטל את החשש של בית שמאי, שהמים האחרונים יגרום לפת להימאס, וכאן מדובר על כמות כזאת, שאין בה איסור. ומביאה הגמרא מכאן סיוע לדברי רבי יוחנן.

ובדרך אגב לומדת הגמרא מדבריהם: מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן: פירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד, שאין איסור "בל תשחית" בהמאסת מאכל שאינו עומד לאכילה.

התוס' מעלים בעיה לאבדן אפילו פירורים שאין בהם כזית

התוס' מבארים, כי למרות ההיתר לאבדן פירורים שאין בהם כזית, עדיין יש בעיה אחרת. של עניות. הגמרא בחולין מספרת מעשה עד כמה ראוי להיזהר שלא יפלו פירורים לריצפה, ואף שהשיעור שלהם וודאי קטן מזית.

ומובא בחולין המעשה. ואמר אביי: מריש בתחילה הוה אמינא האי דכנשי שמטאטאים נשוורא את פירורי האוכל מן הבית, הוא משום מנקירותא משום נקיון הבית. אמר לי מר רבה בר נחמני - משום דקשי לעניותא שהמזלזל בפירורים, קשה הדבר ועלול להביאו לידי עניות.

ההוא גברא, דהוה מהדר עליה שרא דעניותא, השר הממונה על העניות רדף אחריו ללכודו ולהביאו לידי עניות, ולא הוה יכול ליה ולא יכל ללכודו, משום דקא שהיה זהיר אותו אדם אנשוורא טובא. שתמיד היה מקפיד לטאטא את פירורי האוכל שנשארו.

יומא חד כרך ואכל אותו האיש ריפתא פת איבלי, במקום עשבים. אמר השר הממונה על העניות: השתא ודאי נפל בידאי עכשיו, בודאי יפול אותו האיש בידו, כי הוא לא יוכל ללקוט את הפירורים מבין העשבים והם יהיו למדרס רגלם של בני אדם, ובאותה שעה אלכדנו. בתר אחרי דאכיל שאכל אותו האיש, אייתי מרא הביא מעדר, עקרינהו ליבלי, ועקר את העשבים, ושדינהו, וזרקם לנהרא יחד עם הפירורים שביניהם. שמעיה אותו האיש לשר של העניות דקאמר, ווי אוי לי דאפקיה ההוא גברא מביתיה! שאותו האיש הוציאני ממקום מנוחתי ואיני יכול לשלוט בו.

יש להבין מדוע לא חוששים לעניותא

התשובה היא, שמאחר ולא דורס על הפירורים, הרי אין כאן ביזוי גדול, אבל משפיכת מעט מים, שלא יגיע לכלל זית - לא אמורה להיות בעיה.

והשתא לא הוי האי דבר אחר, כי ההיא דלעיל שאינו צריך לטעם ראשון,

אבל הכא - האי ד"א,

לא בא אלא לפרש טעמא דב"ה קאמר,

וליישב דבריהם.

הגמרא מבארת על מה נסובה מחלוקת בית שמאי ובית הלל

הגמרא מגדירה בתחילה את הנושא. הכא בשלחן "שני לטומאה" עסקינן, וכלל הוא שאין "שני לטומאה" עושה "שלישי לטומאה" בחולין, אלא על ידי שמשמא משקין, שבהם גזרו רבנן שאפילו אם נגעו רק ב"שני לטומאה" ייעשו הם "ראשונים לטומאה" ולכן הם עושים את האוכל הנוגע בהם "שני לטומאה".

הגמרא מגדירה את טעם מחלוקתם - במאי קא מיפלגי

בית שמאי העדיפו, שיניח את המגבת על השלחן, משום שהם סברי, אסור להשתמש בשלחן שהוא "שני לטומאה" אפילו בסעודת חולין, והטעם שגזרו גזרה זו, הוא משום אוכלי תרומה, שלא יטעו לאכול בשלחן כזה, שהרי התרומה נפסלת גם על ידי מגע ב"שני לטומאה", ולפיכך אין בכך חשש שיטמאו המים שעל המגבת ויטמאו את האוכלין.

ואילו בית הלל שאסרו להניח את המגבת על השלחן, סברי, מותר להשתמש בשלחן שני, ואין לגזור מקום לגזור, כדי שלא יטעו אוכלי תרומה ויאכלו על שלחן טמא, שהרי אוכלי תרומה זריזין הם, ולפיכך חששו, שאם יניח את המגבת על השלחן - יטמאו המים שעליה, ויטמאו את האוכלין.

הגמרא מביאה טעם נוסף לטובת בית הלל

הגמרא מביאה מתוספתא: "דבר אחר" - טעם נוסף לשיטת בית הלל שאין מניחין את המגבת על השלחן - משום שאין חיוב נטילת ידים לחולין מן התורה כמבואר להלן. ומבארת הגמרא: לשם מאי הוצרכו בית הלל לומר "דבר אחר"?

הכי קאמרי להו בית הלל לבית שמאי: וכי תימרו מאי שנא גבי אוכלין שאסרנו להניח את המפה עמם על השלחן, משום דחיישינן שמא המים שבה יטמאום, ומאי שנא גבי ידים דלא חיישינן שמא באמצע הסעודה ינגב במפה שעל הכסת והמים שבה יטמאו את ידינו? - תשובתינו היא, כי אמנם יש לחשוש גם על טומאת ידיו, אך אפילו הכי, הא הנחת המפה על גבי הכסת, עדיפא, משום דאין חיוב נטילת ידים לחולין מן התורה אלא רק מדרבנן, ולכן מוטב שיטמאו ידים דלית להו [לטומאתן] עיקר מדאורייתא, ואל יטמאו אוכלים דאית להו עיקר מדאורייתא.

מבארים התוס' מדוע עדיפה גירסא זו בגמרא

כאשר מביאים טעם אחר, הרי יש שני מצבים. האחד שהוא טעם העומד בפני עצמו. והשני שהוא טעם המחזק את דבריהם. ומעירים התוס', כי כאן מדובר באופן השני. וכפי שניסח זאת בתוס' הרא"ש בקיצור. "לפרושי טעמא קמא דבית

לי משום דאנשאי יונה דדהבא! אויל ובריר, ואשכח וקרה לו נס ואכן נמצאה שם יונה דדהבא.

מבאררת הגמרא: ומאי שנא שנקט דוקא "יונה"? - דמתילי [שנמשלה] כנסת ישראל ליונה, דכתיב [תהלים סח] "כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ", ודרשו: מה יונה אינה ניצולת כשאר עופות שנלחמים במקורם או בראשם, אלא היא נלחמת רק בכנפיה [או שעפה בהם ונמלטת] - אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות.

תשובת התוס', הינה מעניינת. עם היות והם מסכימים לדברי בית שמאי, הרי להלכה לא הטריחו אותנו. ומאחר והסכימו להם, לא שההלכה נפסקה בבית שמאי בניגוד לבית הלל.

נהגו העם כב"ה אליבא דרבי יהודה -

תימא,
דאנן - אפילו לכתחלה נוהגין כן.
ובפרק הדר (דף סב:),
אומר נהגו, אורוי - לא מורין,
ואי עבד הכי - לא מהדרין ליה.

וי"ל,
דהתם איכא אמוראי דפליגי,
חד אמר להלכה,
והוה פירוש הלכה לכתחלה ומורין הכי,
א"כ נהגו דקאמר אידך - **הוי דיעבד,**
אבל הכא,
יכול להיות דאין כאן אלא נהגו גרידא.

מה הסדר הקודם בשמים או נר?

הגמרא מבאררת שני עניינים, את שיטת רבי יהודה, ושרבי יוחנן אומר שכך נהגו. וכיצד הקשו על רבא שהקדים בשמים לנר. עני רבא בתריה כתשובה לשאלתו: "משנה זו - דברי רבי מאיר היא, אבל רבי יהודה אומר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל, כשיש לו במוצאי שבת רק כוס יין אחת, על ברכת המזון שהוא בתחלה, ועל ברכת הבדלה שהיא בסוף, על מה נחלקו? - על ברכת המאור ועל הבשמים, שבת שמאי אומרים יקדים ויברך על המאור ואחר כך על הבשמים, ובית הלל אומרים בשמים ואחר כך מאור. ואמר רבי יוחנן נהגו העם בבית הלל אליבא דרבי יהודה", ולכן הקדמתי לברך על הבשמים תחילה.

התוס' מתעכבים על לשון נהגו

כאן כולם נוהגים כך, ומשמע שזה לכתחילה. ואילו במסכת עירובין ראינו כי הלשון נהגו הוא בדיעבד. ורק שאין למחות בידי מי שנוהג כך. ונביא את לשון תוס' הרא"ש שפותר כדרכו את הדברים. "תימה, דמשמע הכא נהגו כב"ה אליבא דר' יהודה, דאורוי מורין הכי. וקשה, מהא דאמרין בעירובין פ' הדר ובפ' בתרא דתענית אמר רב יהודה אמר רב - הלכה כר"מ, ורב הונא אמר - מנהג כר' מאיר, ור' יוחנן אמר - נהגו העם כר' מאיר. ומפרש התם מ"ד נהגו - אורוי לא מורין כן, ואי עבדי - לא מחינן בידיהו, וי"ל דהתם דוקא דקאמר הלכה ומנהג ונהגו, שכל אחד בא לפחות מחבירו, אבל היכא

בכוליה פירקין הלכה כב"ה לבר מהא -

וא"ת,
והא בההוא דיחזור למקומו ויברך,
משמע דהלכה כב"ש לקמן (דף נג:),
בשמעתין מדעבדי אמוראי בתרייהו.

וי"ל,
דלא חשיב לה,
משום דהתם אפילו ב"ה מודו לב"ש,
אלא שלא הטריחוהו לכך.

התוס' מקשים כיצד אומר שבכל הפרק הלכה בבית הלל פרט לזו, ויש עוד הלכה

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "וא"ת הא לקמן בסוף פרקין בההיא דמי ששכח ואכל ולא ברך משמע דהלכה כב"ש דיחזור למקומו ויברך, וי"ל דאפי' ב"ה מודו שטוב לעשות כב"ש, אלא שלא הטריחוהו לכך."

נראה כי צריך להראות עד כמה כוחם של בית שמאי בהלכה זו, מכמה הוכחות.

הוכחה ראשונה. "אמר רב זביד ואיתימא רב דימי בר אבא: מחלוקת בית הלל ובית שמאי, היא רק בשכח ויצא לפני שבירך, אבל אם יצא במזיד לפני שבירך, דברי הכל יחזור למקומו ויברך. תמזהה הגמרא: פשיטא שמחלוקתן באופן ששכח, שהרי "ושכח" תנן? - מבאררת הגמרא: מהו דתימא הוא הדין שנחלקו אפילו באופן שיצא במזיד לפני שבירך, והאי דקתני "ושכח", הוא רק כדי להודיעך כחן דבית שמאי - שאפילו אם שכח ויצא, צריך לחזור למקומו כדי לברך - קא משמע לן שבית הלל מודים באופן שיצא במזיד שצריך לחזור למקומו ולברך.

הוכחה שנייה בביריתא המובאת שם, כי תשובתם של בית שמאי אכן חריפה יותר.

תניא: אמרו להם בית הלל לבית שמאי, לדבריכם מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא ברך, וכי אומרים לו שיטרח ויחזור לראש הבירה ויברך?

אמרו להן בית שמאי לבית הלל, לדבריכם שלצורך ברכה אינו צריך לחזור למקומו, וכי מי ששכח ארנקי בראש הבירה, לא יעלה ויטלנה? והרי כל אדם יטרח כדי להחזיר כספו, ואם לכבוד עצמו הוא עולה - לכבוד שמים לא כל שכן?!

הוכחה שלישית, מהנהגתם של האמוראים, כיצד משמיים חפצו בדרך של בית שמאי

נהגו תרי תלמידי, חד עביד בשוגג בבית שמאי וחזר למקומו לברך, ואשכח ארנקא דדהבא, וחד עביד במזיד בבית הלל, ויצא ממקומו וברך במקום אחר, ואכליה אריא.

רבה בר בר חנה הוה קאזל בשירתא. אכל, ואשתלי [שכח] ולא בריך. אמר בלבו היכי אעביד? - אי אמינא להו לאנשי השיירה שימתינו לי בהליכתם כי אנשאי [שכחת] לברך, - הרי אמרו לי: בריך כאן, כי כל היכא דמברכת, לרחמנא מברכת! לכן, מוטב דאמינא להו "אנשאי יונה דדהבא [שכחתי] יונה של זהב ועלי לקחתה". אמר להו: אנטרו לי, המתינו

אלא שמבררת הגמרא מהי משמעות הגדרה זו? והסבירו שמדובר בנר שלא נעשתה בו עבירה. כגון נר שהודלק בשבת אין מברכים עליו במוצאי שבת הואיל ונעשה מלאכת הבערה בשבת באור זה בעבירה ואפילו הדליקו נכרי לצורך עצמו, כיון שאם היה ישראל מדליקו - היה עובר עליו, הרי זו מלאכת עבירה.

הגמרא מביאה שלושה מקרים ואומרת רק על השלישי שלא ניתן לברך עליו

תנו רבנן: נכרי שהדליק במוצאי שבת את נרו מנר של ישראל, וכן ישראל שהדליק את נרו מנר של נכרי, מברכין עליו. אבל נכרי שהדליק במוצאי שבת את נרו מנר של מנכרי, אין מברכין עליו. ומבררת הגמרא: מאי שנא נכרי שהדליק מנכרי דלא מברכין על נרו? - אם משום שהדליק את נרו מנר דלא שבת, אי הכי ישראל שהדליק מנכרי נמי למה מברכין על נרו, והא לא שבת?

וכי תימא הך איסורא אזל ליה, כי האש מתחדשת בכל רגע ורגע, ונמצא שהאש שהדליק מהנכרי כבר איננה, והא השלהבת שלפנינו - אחרינא הוא, ובה לא נעשה איסור, שהרי בידא דישאל קא מתילדא, אם כן יקשה, אלא הא דתניא "המוציא שלהבת מרשות היחיד לרשות הרבים, חייב", ואם כל רגע נוצרת אש אחרת, אמאי חייב על הוצאת חפץ מרשות אחת והנחתו ברשות אחרת, והרי מה שעקר לא הניח, ומה שהניח לא עקר?

התוס' מדייקים שהיה יכול להקשות גם על נר שהדליק נכרי מנכרי

תוס' כתבו, שהגמרא יכולה להקשות, שא"כ יברך גם על נר של נכרי שהדליק מנכרי אחר, כי עתה שלהבת אחרת היא, אלא שעל כך יכלו לתרץ כדלהלן, [שגזרו משום נכרי ראשון] ולכן העדיפה להקשות מישראל.

אולם יש להדגיש ולחלק, כי לא אסרו לברך על אור שלא שבת ממלאכת עבירה דהיינו נר שהודלק בשבת, אלא על אותו נר עצמו. אבל אם הדליק ישראל ממנו נר אחר במוצאי שבת - מברכים עליו, שאף שיש בנר זה אור מהנר הראשון שלא שבת, מכל מקום יש בו תוספת של היתר, דהיינו מה שהאור מתוסף מאליו בהדלקת השני במוצאי שבת, שהוא זמן היתר, והרי הוא מברך על התוספת של היתר.

גזירה משום נכרי ראשון ונכרי ראשון משום עמוד ראשון וכו' -

חזא גזרה היא דגזרו חכמים,

כל אש נכרי שביד הנכרי,

דאי לא הא, לא קיימא הא,

אבל נכרי שהדליק מישראל, וישראל מנכרי, מברכין עליו, והכי קיימא לן.

החילוק שקיים הוא האם יש יד ישראל באמצע

ונביא את לשון שולחן ערוך אדמו"ר הזקן "אבל נכרי שהדליק נר במוצאי שבת - אין מברכים עליו, אלא אם כן הדליקו מישראל. אבל אם הדליקו מנכרי אחר - אין מברכים עליו, גזירה שמא יבאו לברך על נר שהדליק נכרי בשבת, ויברכו עליו במוצאי שבת, מיד קודם שיתוסף האור של היתר,

דקאמר אמורא נהגו גרידא - עבדינן הכי, כדאמרינן (כ"ב א') נהגו עלמא כחלתא סבי."

נברא כ"ע ל"פ -

וא"ת,

הואיל ול"פ בלשון ברא - אמאי אמר בורא?

וי"ל,

דלשון קרא - עדיף.

מהי הלשון הראויה בהבדלה ברא או בורא?

שנינו במשנה: בית שמאי אומרים שנוסח ברכת הנר הוא: "שברא מאור האש", ובית הלל אומרים: "בורא מאורי האש". אמר רבא: ב"ברא" כולי עלמא לא פליגי שאפשר לאומרה, כיון ד"ברא", בעבר משמע, ונוסח זה עדיף כשמברך על בריאת האש שהיתה בעבר. כי פליגי ב"בורא", בית שמאי סברי "בורא" משמעותו דעתיד למברא, כי לשון הווה משמעותו שממשיך תמיד ובורא, ולפיכך אי אפשר לומר את הברכה על בריאת האש בלשון "בורא", ואילו בית הלל סברי, "בורא" נמי דברא משמע, כי לשון הווה כולל גם את העבר, וכיון שלשון הכתוב הוא "בורא" עדיף לברך בלשון זו.

שאלת התוס' אם בית הלל לא חלוקים על לשון ברא, מדוע בחרו בורא

כאשר יש מחלוקת, הרי בדרך כלל היא נובע מאי הסכמה. ואם כאן יש הסכמה, נדרש להבין מדוע בכל זאת בחרו בית הלל בנוסח שונה, ולא העדיפו נוסח זהה וללא מחלוקת? ותירצו התוס' כי העדיפו לשון המובא בפסוק 'בורא חשך ובורא רוח בורא השמים ונוטיהם'. ובתוס' הרא"ש נקט תירוץ אחר. "והאי דנקט האי ברא והאי בורא - כל חד מיניהו נקט לשון שהוא רגיל בו."

התוס' נקטו כמסקנה שמובאת לאחר מכן בקושיית רב יוסף לרבא

מתיב רב יוסף לרבא: הרי נאמר [ישעיה מה ז] "יוצר אור ובורא חשך", וכן [עמוס ד יג] "יוצר הרים ובורא רוח", וכן [ישעיה מב ה] "בורא השמים ונוטיהם". ובשלשת פסוקים אלו מדובר על ששת ימי בראשית, ומוכח ש"בורא" משמעותו גם על העבר? אלא אמר רב יוסף: בין ב"ברא" ובין "בורא" כולי עלמא לא פליגי דברא בעבר משמע, ולכולי עלמא אפשר לברך באחת משתי הלשונות. ויש מי שלמד כי בית הלל סברו שבורא הולך גם על עבר וגם על עתיד לכן לשון זו עדיפה, שכוללת את שניהם.

[דף נג עמוד א]

וכי תימא הך איסורא אזל ליה -

ה"מ לאקשוויי אי הכי נכרי מנכרי נמי,

אלא עדיפא מיניה פריך,

דה"מ לשנויי כדמשני בסמוך.

על איזה אור ניתן לברך?

הגמרא מביאה ברייתא. תנו רבנן: אור ששבת ממלאכה בשבת - מברכין עליו, ואור שלא שבת - אין מברכין עליו.

והא דאמר לעיל בכיצד מברכין (מג.),
האי משחא כבישא - מברכין עליו בורא עצי בשמים,
היינו **בבא להרית, ולא מיירי בתוך הסעודה**.

הברכה היא כשממלא את תפקידו

הגמרא מביאה אמר רב הונא: בשמים שאיטניס נוטל עמו כדי להעביר ריח של בית הכסא, ושמן מבושם העשוי לסוכו על הידים אחר הסעודה, כדי להעביר בו את הזוהמא, אין מברכין עליו בורא מיני בשמים.

התוס' מביאים כי דעת רש"י, לכאורה היא אחרת, אלא שהברכה עליו היא שונה, שברא שמן ערב. ויש להתבונן במטרת הדבר. השמן הערב הולך על גוף הדבר, ואילו שנועד להביא ריח ולא לסלק בעיה של ריח או זוהמה, הרי השימוש בו אינו כהרגלו. ולכן הברכה הרגילה אינה באה לידי שימוש. ולכן הברכה היא על גוף הדבר.

התוס' דנים בחילוק בשמן שכן מברכים עליו בורא עצי בשמים

הגמרא לעיל דיברה על שמן כבוש שכן מברכים עליו. אמר רב אדא בר אהבה: האי כשרתא [עץ בושם הקרוי קושט], מברכין עליו "בורא עצי בשמים", משום שמריחים את העץ עצמו. אבל משחא כבישא, שמן שטמון בו הקושט, ונודף ממנו ריחו של הבושם הטמון בתוכו, לא מברכים על ריחו ברכה זו הואיל והקושט אינו נראה לעינינו אלא השמן, [והוא הרי אינו גורם את הריח מצד עצמו שיברכו עליו]. ורב כהנא אמר: אפילו משחא כבישא מברכים על ריחה, כי מ"מ הוא קיים לפנינו בצורתו אף שאינו נראה לעין. ומאחר והוא כבוש, הרי תהליך הכבישה גורם שאכן הריח נקלט בצורה חזקה.

נעמדים התוס' על ההבדל, ומבארים כי שם הביאו את השמן בכונה תחילה על מנת להרית, והרי אכן מריחים בו, ועושה הוא את מטרתו. אבל כאן שהביאוהו לסעודה לא למטרת הרחה, ממילא אין בו ברכה. כי בעצם הברכה היא על מה שהאדם נהנה בעולם. ואין ברכה על השלילה של מניעת ריח רע, או העברת הזוהמה.

[דף נג עמוד ב]

באכילה מרובה -

ד' מילין - כך פירש"י.

ולי נראה,

דזה מועט יותר מאכילה מועטת,

אלא נראה לפרש איפכא,

אכילה מרובה - כל זמן שהוא צמא,

דאין שם קצבה,

אבל מועט - ד' מילין.

המשנה נתנה גדר עד מתי רשאי לברך

לומדת המשנה "מי שאכל ושכח ולא בירך, בית שמאי אומרים: יחזור למקומו ויברך, ובית הלל אומרים: יברך במקום שנזכר. ועד מתי מברך? עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו." הגמרא מביאה על שיעור עיכול את מחלוקת האמוראים.

אבל כשאור זה של נכרי שמברך עליו בא מישראל, אף על פי שגם הישראל הדליק מנכרי, כל שיד הישראל באמצע - אין לגזור משום עמוד הראשון של נר שהודלק בשבת."

מקור הדברים מהגמרא ומה הוסיפו התוס',

מקשה הגמרא: אי הכי, שמברך על תוספת אש ההיתר, נכרי שהדליק את נרו מנר של נכרי נמי יוכל לברך על תוספת האש המותרת שבו? - מתרצת הגמרא: אין הכי נמי, מעיקר הדין היה יכול לברך על התוספת, אך גזרו גזרה שלא יברך על נר שהדליק נכרי מנר חברו, משום שחששו שיבא לברך על הנר של הנכרי הראשון, ואפילו כאשר עדיין לא נוספה בו אש של היתר, דהיינו ב"עמוד ראשון", שהוא השלהבת הראשונה הדולקת מיד בצאת השבת.

תוס' [ד"ה גזירה] כתבו שאין זו "גזירה לגזירה", כי גזרו גזירה אחת על כל אש של נכרי שהיא ביד נכרי [אך לא על אש שמקורה מישראל או שבאה ליד ישראל].

הא דאיכא אדם חשוב -

אם כן משום כבודו של חשוב,
ולא לאורה כך פרש"י.

ור"ח פירש איפכא,

באדם חשוב - לאורה,

ובדליכא אדם חשוב - **עשוי לכבוד בית הכנסת.**

הגמרא מבארת סתירה בין הברייתות לגבי ברכה על הנר בבית המדרש

הגמרא מקשה עוד סתירה בין הברייתות: תני חדא "אור של בית הכנסת ושל בית המדרש מברכין עליו", ותניא אידך "אין מברכין עליו?"

מתרצת הגמרא: לא קשיא, כי הא - הברייתא ש"אין מברכין עליו" - עוסקת בבית כנסת דאיכא בו אדם חשוב, והנרות הודלקו לכבודו ולא בכדי להאיר, ואילו הא - הברייתא ש"מברכין עליו" - עוסקת באופן דליכא אדם חשוב, והנרות דולקות בבית הכנסת כדי להאיר. ומאחר ואין זה לצורך הנאת אדם - הרי אין על כך ברכה.

התוס' מביאים דעה הפוכה של רבינו חננאל

המהלך שביארנו היה בשיטת רש"י, כי האדם החשוב הוא סיבת הדלקת הנר. ונמצא כי כמו שעבור מת - לא מברכים, כי ההדלקה אינה לצורך השימוש של הפצת האורה, כך גם בצד החיובי.

אך תוס' הביאו שרבינו חננאל ביאר להיפך, כי אם יש שם אדם חשוב - מדליקים נר להאיר, ואם אין שם, הרי הדלקת הנר - היא לכבוד בית הכנסת [ולביאורם גורסים בתירוצו השני "הא והא דליכא אדם חשוב"].

אין מברכין עליו -

פירש"י,

מיהו מברכין עליו, ברוך שברא שמן ערב.

אחרונים. "כי קדוש", זה שמן, שהמברך סכו בסוף הסעודה כדי להעביר את הזוהמא מהידיים, "אני ה' אלהיכם", זו ברכה.

התוס' מחלקים כי הצורך במים אחרונים הוא בגלל הסכנה, אלא שכעת אינה קיימת

ונבאר את דברינו על פי תוס' הרא"ש בתחילה הוא מקשה, שאצלנו נלמד הדבר באופן החיובי, שהאדם מתקדש, ואילו בחולין נאמר סיבה שלילית, מניעת סכנה מהמלח סדומית. "דמה שמעביר הזוהמא מעל הידיים - הוי קדושה וטהרה ונקיות. ותימה, דהכא משמע דמים אחרונים מצוה משום קדושה, ובפרק כל הבשר - משמע שהם חובה מפני הסכנה, משום מלח סדומית שמסמא את העינים."

מתרצים שאין כלל מחלוקת בדבר, בתחילה היה זה מצד החיוב, ובגלל הסיבה השלילית עשוהו חובה. "וי"ל דמשום קדושה אמרו שהם מצוה, ומסכנת מלח - הוסיפו לעשותן חובה."

החילוק להתקדש הוא רק למברך

הם מביאים את דעת הגאון שהסיבה החיובית היא רק עבור המברך שמתקדש לקראת הברכה, ואילו השאר, הסכנה אינה תלויה בברכה, ולכן הם רשאים ליטול אף לאחר הברכה. "אבל רב אחא משבחא גאון כתב דהא דאמרי' הכא שהם מצוה משום קדושה, היינו למברך, לפי שמזכיר את השם צריך ליטול ידיים קודם שיברך, אבל נטילת אחרים - אינה משום קדושה, אלא משום סכנה בלבד, ואם רצו נוטלין קודם ברכה ואם רצו נוטלין אחר ברכה."

הגדרת ידיים מזוהמות תלוי באדם וברגילותו, ולכן לאיסטניס זה חובה

"ומה שלא נהגו האידנא במים אחרונים, אותם שאינם מברכין - אינם צריכים, לפי שאין מלח סדומית מצוי בינינו, והמברך נמי, כיון שאין אנו עושין כמו שהפסוק אומר כי קדוש זה שמן הטוב, גם בנטילה נמי לא נהגו, ולא מיקרי לדידן ידים מזוהמות, כיון שאין אנו רגילין ליטול ואין אנו מקפידין, והכי נמי אמרי' לעיל בפרק כיצד מברכין, אמר רב אשי כי הוינא בי רב כהנא הוה אמרי כגון אנן דרגילין במשחא - משחא מעכב לן, אלמא אותם שלא היו רגילין - לא היו חוששין בו, ולא היה מעכב עליהם."

עם היות ומובא פסוק, הרי הדין אינו נלמד מהפסוק, אלא רק הובא כסיוע אסמכתא

אף על גב דנפקא לן הכא מקרא - אסמכתא בעלמא הוא, ומים אחרונים הם לדידן כמו שמן לאותם שלא הורגלו בו. ומיהו, אם יש אדם שהוא איסטניס, ורגיל ליטול ידיו לאחר הסעודה, לדידיה הוו ידים מזוהמות, וצריך ליטול קודם שיברך."

"אמר רבי יוחנן: כל זמן שאינו רעב; וריש לקיש אמר: כל זמן שיצמא מחמת אכילתו." אלא שהגמרא מקשה על שיטת ריש לקיש, שאמר שהשיעור הוא כדי להלך ארבע מילין, שהוא זמן ארוך בהרבה. ועונה על כך הגמרא שיש לחלק. שהשיעור שצוין ריש לקיש שהוא זמן מרובה הוא כדי להלך ארבעה מילין, מגיע רק לאחר אכילה מרובה.

התוס' מהפכים את הדברים

מקשים התוס' כי שיעור הליכת ד' מילין יוצא שהוא פחות זמן מלאחר אכילה מועטת, והרי זה לא יכול להיות. ומתוך כך ביארו כי באכילה מועטת מספיק הליכת ד' מילין שהוא 72 דקות. ואילו לאחר אכילה מרובה, אין קיצבה, אלא כל זמן שהוא צמא. כלומר מחמת הקושי מהפכים התוס' את שני השיעורים של ריש לקיש בהתאמתם.

והייתם קדושים אלו מים אחרונים -

דוקא להם,

שהיו רגילין ליטול ידיהם אחר הסעודה,

מפני מלח סדומית,

אבל אנו,

שאין מלח סדומית מצוי בינינו,

ואין אנו רגילין ליטול אחר הסעודה,

אין הנטילה מעכבת עלינו לברך.

ומיהו,

אנשים מעונגים,

הרגילין ליטול ידיהן אחר הסעודה,

ודאי להם מעכבת הנטילה לברך ברכת המזון,

וצריכים ליטול את ידיהם קודם בהמ"ז.

מה מונע את הברכה בסוף הסעודה

הגמרא מביאה כמה אמרות על דברים המעכבים. תנו רבנן: שמן שהיו רגילים לסוכו בסוף הסעודה כדי להעביר את הזוהמא מהידיים, כל זמן שלא הובא, הוא מעכב את הברכה, ואסור לזמן עד שיביאוהו, דברי רבי זילאי. רבי זיואי אומר, אינו מעכב. רבי אחא אומר, גם שמן טוב [מבושם] מעכב, למי שרגיל לסוך ידיו בו אחר הסעודה. רבי זוהמאי אומר, כשם שכהן מזוהם פסול לעבודה, כך ידים מזוהמות פסולות לברכה.

אמר רב נחמן בר יצחק: אנא, לא "זילאי" ולא "זיואי" ולא "זוהמאי" ידענא, אלא מתניתא ידענא.

דאמר רב יהודה אמר רב, ואמרי לה במתניתא תנא: "והייתם קדושים", אלו מים ראשונים. "והייתם קדושים", אלו מים



תוספתו מרובה על העיקר מסכת ברכות - פרק ה' ה' ה'

[דף נד עמוד א]

הרואה וכו' אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו וכו' -

פירש רבינו שמעיה,

דכל הני ברכות צריכות להזכרת שם ומלכות,

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם,

וכן כתב רבינו שמשון מקוצי,

כי הרי"ה היה רגיל לברך על הברקים,

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם,

שכחו וגבורתו מלא עולם.

וכן פר"י,

ומייתי ירושלמי דפירקין,

רבי זעירא כו' כל ברכה שאין בה וכו'.

ונראה לרבינו,

דדוקא לרואה משלשים יום לשלשים יום,

דומיא דרואה יום הגדול לפרקים,

דאמר בירושלמי, דפרקים - היינו שלשים יום.

חייב הברכות הוא בנוסח של ברכה עם שם ומלכות

מאחר והמשנה אמרה בלשון קצר "הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה". באו התוס' וביארו שהברכה חייבת להיות בשם ובמלכות. (בניגוד לדעות הסוברות שאינן ברכות קבועות או בהיותן ברכות שבח והודאה, ואין בהן צורך בשם ומלכות.

לשון תוס' הרא"ש "וכל הברכות השנויות בזה הפרק - צריך להזכיר שם ומלכות, והכי איתא נמי בירושלמי דפירקין ר' זירא ורב יהודה בשם רב, כל ברכה שאין בה מלכות - אינה ברכה. א"ר תנחומא אנא אמינא טעמא - ארוממך אלהי המלך. רבה אמר צריך לומר אתה, ושמואל אמר אלהינו."

דין שני שהוסיפו התוס' הוא שיש לברך רק אחת לשלשים יום

"וכל הברכות אלו אינן אלא משלשים יום לשלשים יום והכי נמי אמרינן בגמרא הרואה את חברו לשלשים יום אומר שהחיינו ותנן נמי ר' יהודה אומר אף הרואה את הים הגדול לפרקים, ומפרש בגמרא, דהיינו אחת לשלשים יום.

שעקר עכו"ם מארצנו -

בירושלמי מתני, כשנעקרה עכו"ם מכל ארץ ישראל.

ההבדל בין גירסת הבבלי לירושלמי

לדעת הבבלי בארץ ישראל אומר "מארצנו", ואפילו כשנעקרה רק ממקום אחד. כלומר הברכה היא על פעולת

העקירה, שכל עקירה מועטה - הרי היא עקירה. בעוד שבירושלמי הברכה היא יותר על התוצאה. ואילו התוס' מביאים כי בירושלמי מובא: פיסקא במשנה מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה אומר ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו כו'. מתניתא המשנה מדברת כשנעקרה מכל מקומות ארץ ישראל, אבל אם נעקרה ממקום אחד, אומר ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה.

נעקרה ממקום אחד ונקבעה במקום אחר מה יאמר? מקום שניתנה בו אומר ברוך ארץ אפים שמאריך אף ואינו מעניש ומקום שנעקרה ממנו אומר, ברוך שעקר עבודה זרה מן המקום הזה. יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו כשם שנעקרתה אותה מן המקום הזה כך תעקור אותה מן המקומות כולם ותחזיר לב עובדיה לעובדך. ולא נמצא כלומר, אין חשש שהוא מתפלל על עובדי עבודה זרה.

על הנהרות -

לאו על כל נהרות איירי,

אלא ארבע נהרות דכתיבי בקרא,

כמו חדקל ופרת.

ברכה על הנהרות שהובאה במשנה

המשנה מביאה מהי הברכה על הנהרות. "על ההרים ועל הגבעות, ועל הימים, ועל הנהרות, ועל המדברות אומר: ברוך עושה בראשית."

התוס' מצמצמים כי ברכה זו אינה נאמרת לכל הנהרות

התוס' מבארים, כי הכוונה רק לנהרות שנעשו בזמן הבריאה. וביאר המהרש"א, אפשר דאלו ד' הנהרות - נקראו מעשה בראשית, כמפורש בענינו ונהר יוצא מעדן וגו', ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים. אבל שאר נהרות - אפשר שנשתנו ע"י אדם, כדאמרי' לקמן נמי גבי חדקל ופרת גופיה, ולכך נקטו התוס' בדבריהם אלו ב', אף שהם מאוחרים במקרא, לפי שהיו מצוים בעיניהם, ונשתנו בקצת מקומות כדאמרינן לקמן. ויש לבאר זאת שהרי הלשון היא על הנהרות בהא הידיעה, כלומר הידועים.

להלכה עדיין יש דיון

מאחר והתוס' נקטו לאחר שהביאו את הכלל דכתיבי בקרא, הרי המילה כמו היא באה לומר לאו דווקא, ולכן חמד המגן אברהם, שרק צריכים להיות דומים לנהרות הללו, שיהיו גדולים וידועים שהם מששת ימי בראשית.

[דף נד עמוד ב]

אבני אלגביש במורד בית חורון -

וה"ה מקום שנפל שם מחנה סנחריב,

דלא גרע חזקיה מאדם המסוים,

בבחינת חייב, שהרי חטאיו הם אלו שגרמו לו שיבא לידי סכנה. ויסורים הללו וע"ז גופא מודה להקב"ה, שעל אף היותו בבחי' חייב גמל ה' עמו כל טוב.

ולפי דבריו י"ל דקרא נקט הסדר לפי חומר העון, ומתחיל בהולכי מדבר אשר לא נזכר שם עון כלל, ואח"כ חבוש בבית האסורים, שנאמר בו, כי המרו אמרו א"ל וגו' ואח"כ בחולה שנאמר בו אוילים מדרך פשעם, ואח"כ יורדי הים שנאמר בהם נפשם ברעה תתמוגג, אשר אפשר לפרשו שהיו רעים וחטאים לה' בנפשותם.

ואימא בי עשרה ותרי רבנן -

ועבדי לחומרא, ואפילו ליכא תרי רבנן, **ונהגו העולם לברך** אחר שקורא בתורה, **ודוקא בחולה שנפל למטה**, אבל חש בראשו או במעיו, ואינו מוטל למטה - לא. ה"ר יוסף.

כמות האנשים הנדרשת לברכת הגומל

הגמרא מדייקת מהפסוק להודות (תהלים קז, לב) "וְיִרְמְמוּהוּ בְּקִהְלֵי־עַם וּבְמוֹשָׁב זִקְנִים יִהְלָלוּהוּ". את כמות האנשים הכוללת הנדרשת (קהל) ואת איכותם. "אביי אמר: וצריך לאודווי קמי עשרה, דכתיב: וירוממוהו בקהל עם וגו'. מר זוטרא אמר: ותריין מינייהו רבנן, שנאמר: ובמושב זקנים יהללוהו. מתקיף לה רב אשי: ואימא כולהו רבנן! - מי כתיב בקהל זקנים? בקהל עם כתיב. - ואימא: בי עשרה שאר עמא, ותרי רבנן! - קשיא."

התוס' מבארים כיצד להמריע

מדייק תוס' הרא"ש את הטעם מדוע נוהגים להחמיר, שיהיו גם עשרה וגם מתוכם שני תלמידי חכמים. "וכיון דלא איפשטא לן - לחומרא בעינן תרויהו". ויש אומרים שזאת טעות סופר, והיה צריך להיכתב לקולא, כי בתוספות מבואר אפילו אין שני רבנן.

ויש האומרים שמאחר והרא"ש פסק לחומרא, והוא צמוד לתוס', הרי אכן יש להחמיר. ולכן נהגו לומר זאת לאחר קריאת התורה. ומאחר והמנהג להצמיד לקריאת התורה, הרי וודאי שעשרה יהיו, וממילא לא ידקדקו בשנים רבנן, כי המנהג יורה שזה עצמו מספיק.

התוס' מדייקים, כי על מנת להיות חולה, זה צריך לעבור סף מסוים באיכות המחלה, שהוא מוטל למיטה ושוכב, ולא סתם כאב ראש או במעיו.

פסרתן יתי מלאודווי -

וא"ת,

והא אמרינן,

ברכה שאין בה מלכות - אינה ברכה.

וי"ל,

דבר יהודה היה מתלמידי דרב, ורב סבר לעיל,

אלא לא חש למרש,

לפי שידוע המקום סביב ירושלים.

ושוב היה נראה לרבינו יהודה,

כיון שאין הנס ידוע ע"פ המקום כי הנך,

אין מברכין עליו, אלא אותם שנעשה להם הנס.

וכן כל אדם מברך על ניסו,

אף על פי שאינו ניכר מתוך המקום.

ההבדל בין נס ליחיד או לרבים

על נס של יחיד הוא המחויב לברך, אך על נס של רבים - כולם מחויבים לברך, ואז מביאה הגמרא בברייתא רשימת נסים, ובין השאר אבני אלגביש שהשליך ה' על האמוריים כשנלחמו עם יהושע במורד בית חורון, על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום.

התוס' מתעכבים מדוע הנס של חזקיהו עם מפלת מחנה סנחריב לא נימנה

כתבו התוס', שעל נס של רבים - מברך דוקא בניסים כגון אלו, שניכרים מתוך המקום, ולכן אינו מברך על מקום שנפל בו מחנה סנחריב, אך בעל הנס עצמו מברך אפילו אם הנס אינו ניכר במקום. וביאר המ"ב כי אף אם אפשר לכוון היכן היה הנס, כיון שלא נעשה בגוף האדמה אין מברכין עליו.

ונתבאר, כי כל עיקר טעמא דנקט אבני אלגביש - הוא להודיענו שהרואה אותם במורד בית חורון זהו מקומם, ויברך עליהם, שלא יטעה האדם לומר אלו אבנים אחרים שבאו לאותו מקום ע"י אדם, אבל מפלת סנחריב, ידוע הוא מקומה סביב ירושלים, ופשיטא שיש לברך עליה.

ארבעה צריכין להודות יורדי הים וכו' -

ובתהלים - לא חשיב כזה הסדר,

אלא חשיב הולכי המדבר ראשון,

דקרא - נקט **סדר המסוכנין יותר תחלה,**

וגמרא - נקט **המצויין תחלה.**

הגמרא קובעת סדר מסוים, שהוא שונה מהסדר של פסוקי תהילים

אמר רב יהודה אמר רב: ארבעה צריכין להודות כשיוצאים ממצבם אשר שכיח בו סכנה. ואלו הם: א. יורדי הים ב. הולכי מדברות ג. ומי שהיה חולה ונתרפא ד. ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. לעומת זאת בתהילים הסדר של המזמור של המזמור שנאמר בסוף כל אחד מהם. "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם".

ואילו בתהילים הסדר הוא שונה פותח במדבריות, עובר לחבוש בבית האסורים, עובר לחולה שנתרפא, ומסיים ביורדי הים.

מבארים התוס', כי יש הגיון בכל אחד מהסידורים. הפסוק הראשון הוא המסוכן יותר, בעוד שבגמרא הולך לפי מי שנפוצ יותר תחילה.

ומבאר השפע חיים, עפ"י המהר"ם שיק, כי לא בכדי יסדו חכמינו את הלשון הגומל לחייבים טובות, כי האדם היה

ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה וכתוב בדעתו תהומות נבקעו. אמר רבי יוחנן: אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר יהי חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה. שמע רב תחליפא בר מערבא ואמרה קמיה דרבי אבהו, אמר ליה: אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה - דכתיב ובלב כל חכם לב נתתי חכמה."

התוס' מקשים היכן נכתב לעשות משכן תחילה

שאלת התוס' אינה שאלת בירור גרידא, היכן ציווה הקב"ה לעשות משכן תחילה, כי אם התקפה, המחזקת את השאלה, והרי בפרשת תרומה, שהיא הפרשה הראשונה של כלי המשכן, מופיע תחילה ההוראה לגבי ארון. ומתמצים התוס', כי בפרשת כי תשא נכתב.

יש שתירצו, כי אפילו בפרשת תרומה הובאה לא רק העשייה אלא גם כלול בזה הסדר. (תרומה כה, ט) אַתְּ תִבְנֶינָה הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תִּבְנִית פְּלִי וְכֵן תַּעֲשׂוּ. ורק לאחר מכן אומר לו את הארון. והיינו שהראה הקב"ה למשה את תבנית המשכן תחילה ואח"כ תבנית כל כליו ורמוז לו וכן תעשו. כלומר שלבסוף יתעורר בצלאל לעשות כזה הסדר, ומשה חשב שמראה לו הקב"ה זאת רק לשם תבנית ולא לשם קדימת עשייה, ולכן לענין קדימה סמר על מה שכתוב ועשו ארון תחילה, והיה סובר שזהו מטעם שאין כבודה של חורה להיות באחרונה, ולבסוף כתיב ואת המשכן תעשה. (כ"ו א').

אי נמי שמשה חשב שאין חילוק בדבר והברירה בידו, כיון שכתוב כך וכך, וכמו שיתבאר בסוף הענין.

ואין בית המדרש בלא חידוש, כי הפסוק בו מקדים את המשכן תחילה נאמר בפרשת כי תשא (לא, ז) אַתָּה אֶהְיֶה מוֹעֵד וְאֶת־הָאֶרֶץ לְעֵדוֹת, בו מבואר על בצלאל שיבנה אותו.

[דף נה עמוד ב]

שבע זימנים לגזרו עלך -

כך הוא הלחש - שבע זימנים לגזרו עלך.

ויש מפרש,

דשבע זימנים צריך לומר חלמא טבא חזאי, וכן לענות אחריו.

אבל ר"י,

לא היה רגיל לאומרו, אלא שלש פעמים.

אופן הטבת החלום

אמר רב הונא בר אמי אמר רבי פדא אמר רבי יוחנן: הרואה חלום, ומחמת כן נפשו עגומה עליו, ילך ויפתרנו בפני שלשה! תמדה הגמרא: יפתרנו? - והאמר רב חסדא לעיל: "חלמא דלא מפשר, כאגרתא דלא מקריא", וכיון שנפשו עגומה, מסתבר שהיה זה חלום רע, ואם כן עדיף לו שלא לפותרו, כדי שלא יתקיים ממנו דבר.

מתרצת הגמרא: אלא אימא, יטיבנו בפני שלשה! וכך יעשה: לייתי תלתא אנשים מאהביו ולימא להו: "חלמא טבא חזאי", ולימרו ליה הנך שלשה אנשים: "טבא הוא, וטבא ליהוי, רחמנא לשוייה [יעשה את החלום הזה] לטב, שבע זימנים לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא, ויהוי טבא!"

בפרק כיצד מברכין (דף מ:),

דלא בעינן אלא הזכרת השם,
(או שאמרו - בריך רחמנא מלכא דעלמא).

הגמרא מספרת מעשה רב שבעניית אמן יצא חובה

הגמרא מביאה מעשה "רב יהודה חלש ואתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה: בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא. אמר להו: פטרתון יתי מלאודויי. והא אמר אביי: בעי אודויי באפי עשרה! - דהוו בי עשרה. והא איהו לא קא מודה! - לא צריך, דעני בתרייהו אמן." והחידוש שיש במעשה זה, שהוא נפטר אף ללא שאמר בעצמו את הברכה. והתוס' ידגישו שלכאורה לא רק שהברכה לא נאמרה כתיקונה, אלא נוסח הברכה הוא חסר, ולכאורה לא היה מקום להחשיבה.

התוס' הקשו כיצד נפטרו בברכה ללא שם ומלכות

התוס' מקשים על הסיפור, שהרי ברכה ללא שם ומלכות אינה נחשבת ברכה. ומתמצים, שרב יהודה בהיותו תלמיד של רב יכול להסתמך על הכלל שלו, שהזכרת השם מספיקה. ובתירוץ נוסף אומרים התוס', שאכן היו את שני המרכיבים, אלא בלשון ארמית.

נעשתה הגהה לפי תוס' הרא"ש "וכגון שהיה באותה ברכה שם ומלכות דאמרי בריך רחמנא מריה דעלמא."

[דף נה עמוד א]

לך אמור לבצלאל עשה משכן ארון וכלים -

ואם תאמר,

היכא אשכחן,

שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות משכן תחלה?

הרי בפרשת תרומה - כתיב ארון תחלה.

ויש לומר,

דבפרשת כי תשא כתיב,

את אהל מועד ואת הארון לעדות.

הגמרא מספרת את מעלתו של בצלאל, וכיצד ידע

לעשות משכן תחילה

הגמרא מדייקת כי בשמו של בצלאל רמוז שהיה בצלאל, וידע מעצמו את סדר הדברים. "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: בצלאל על שם חכמתו נקרא. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך, ואמר לו: עשה ארון וכלים ומשכן. אמר לו: משה רבינו, מנהגו של עולם - אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר: עשה לי ארון וכלים ומשכן! כלים שאני עושה - להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקדוש ברוך הוא: עשה משכן ארון וכלים. אמר לו: שמא בצל אל היית וידעת!"

הגמרא ממשיכה ומדייקת, כי מאחר וכבר היתה חוכמה לבצלאל זכה לקבלה: "אמר רב יהודה אמר רב: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. כתיב הכא וימלא אתו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת, וכתוב התם

שיטות שונות על אופן האמירה

ואם ירצה לצאת ידי שני הסברות, היה צריך לומר הלחש י"א פעמים, ג' פעמים יענו אחריו בנוסח שבע זימנים וכו', וז' פעמים בנוסח טבא הוא וטבא ליהוי בלבד. אבל בב"ח סי' ר"ב הביא מהמהרש"ל עצה כדי לצאת ידי שני סברות אלו בז' פעמים בלבד. דיאמר ארבע פעמים חלמא טבא חזאי, ועונין אחריו ארבע פעמים טבא הוא וטבע ליהוי בלבד, ואח"כ אומר עוד ג' פעמים חלמא טבא חזאי, והן עונין אחריו שלש פעמים טבא הוא וטבא ליהוי שבע זימנים וכו', דאי שבע זימנים הוא חלק מהלחש = הרי אין צריך לאומרו רק ג' פעמים, וכן עשה. ואי אינו חלק מהלחש - הרי אמר טבא הוא וטבא ליהוי ז' פעמים. אבל בטור סי' ר"כ כתב לאומרו ז' פעמים וכתבו שם הב"י והב"ח דכן הוא מנהג העולם.

כתב בחי' הגר"א דלפי גירסא שלפנינו, דאחר דאמר אחר מלות שבע זמנים לגזור עלך מן שמאי דלהוי טבא כו' אין ספק שהוא מלשון הלחש.

פותרי חלומות -

פירש ר"י,

דמזל - שעת הלידה גרים,

ואין הדבר תלוי בחכמה.

הגמרא מספרת כיצד הלך לקבל פתרון מפותרי החלומות בירושלים

אמר רב בינא בר זבדא, אמר רבי עקיבא, אמר רבי פנדא, אמר רבי נחום, אמר רבי בירים משום זקן אחד, ומנו [אותו זקן]? - רבי בנאה הוא: עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים, פעם אחת חלמתי חלום, והלכתי אצל כולם, ומה שפטר לי זה, לא פתר לי זה. ופתרונות כולם נתקיימו בי. ודבר זה יש בו כדי לקיים מה שנאמר "כל החלומות הולכים אחר הפה!" - כפי שהפה פותר את החלום, כך הוא מתקיים. מקשה הגמרא על הלשון "לקיים מה שנאמר": אטו, וכי כל החלומות הולכים אחר הפה, קרא הוא!?

מבאר הגמרא: אין, אכן, אף שלא מצינו בכתוב לשון זה, כך היא משמעות הכתוב. וכדרכי אלעזר.

דאמר רבי אלעזר: מנין שכל החלומות הולכים אחר הפה? - שנאמר בדברי שר המשקים לפרעה [בראשית מא יג] "ויהי כאשר פתר לנו כן היה!" ומשמע כי משום שכך פתר יוסף, נתקיים כן.

התוס' מבארים מדוע רק עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים

אלא שנראה שהדבר תלוי בשעה ובמזל שנולד בו האדם (הכוונה הפותר), שפתרון חלומותיו מתקיימים, ולא הכל ברוב חכמתו, ואלו (העשרים וארבעה) נולדו במזל לפתור חלומות. (שאם לא כן הרי ניתן לפתור אצל כל אדם, כי מה שיאמר יתגשם.)

[דף נו עמוד ב]

הרואה מרקוליס -

בתוספתא תנן,

במקום מרקוליס דהכא עבודת כוכבים,

וא"כ לאו דוקא מרקוליס,

אלא לפי שבמקומו של תנא היו עובדים לה.

ועתה אין אנו רגילים לברך,

לפי שאנו רואים אותה בכל יום,

וכל הנך הרואים,

אמרו לעיל דהוי משלשים יום לשלשים יום.

הברכה על מרקוליס, ומדוע נקטו עבודה זו

לומדת הגמרא בברייתא, תנו רבנן: הרואה עבודה זרה של מרקוליס, אומר: "ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו!".

לדבריהם לאו דוקא מרקוליס, וביאר הב"ח דנקט מרקוליס, משום שהיא בחוץ והכל רואים אותה, מה שאין כן שאר עכו"ם, כיון שהם בתוך בית, ולא רואים אותם אי אפשר לברך. והמור וקציעה מבאר דנקט מרקוליס לחדש, דלא נאמר דכיון שעבודתה שרוגמים אותה, אינה חשובה ולא מברכים עליה.

הטעם לכך שאין אנו מברכים עליה היום

ביאר בתוס' הרא"ש, "ומה שאין אנו רגילים לברך ברכה זו, לפי שאנו מצויין ביניהם, ואנו רואין בתי ע"ז שלהם, וברכה זו אינה אלא משלשים יום לשלשים יום, כדפרישית לעיל."

ביאור נוסף לסיבה לברך דוקא עליה. רבינו יונה כתב שאין מברכים על ע"ז הקבועה במקומה, אלא על ע"ז המתחדשת, כי הברכה היא על "שנתן ארך אפים" לעובדי ע"ז אף שמחדשים אותה שוב ושוב. ומרקוליס היא דוגמא לזה, כי היא מתחדשת בכל יום, שהרי עבודתה בהשלכת אבנים ע"ג אבנים, [ולמחר משליכים אבנים על אלו שהשליכו היום, ונמצא שהוסיפו עליה שוב].

הרואה מרקוליס -

פירש ר"י,

לא ידענא אמאי נקט מרקוליס,

יותר משאר עבודת כוכבים.

ונראה לי,

דא"צ לברך,

רק במקום שבונים עכו"ם או שהועמדה שם מחדש,

ולכך נקט מרקוליס,

שרוגמין בה אבנים בכל יום, והוי כמגדל עכו"ם,

אבל לא על עכו"ם קבועה שם מקודם.

ובירושלמי יש,

נעקרה עכו"ם ממקום אחד, ונתנה למקום אחר,

במקום שנתנה אומר,

ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו,

ובמקום שנעקרה אומר,

ברוך שעקר עכו"ם מן המקום הזה.

ההתייחסות לתוס' הקודם

יש כאן ג' שיטות. שיטת התוס' לעיל בד"ה הרואה מרקוליס קמא, דמרקוליס - לאו דוקא. (וסמכו זאת על לשון התוספתא,

פרט לכוכב שביט שאינו יודע מה הוא. וידוע היה לחכמים, כי מעולם לא עבר את קבוצת הכוכבים הנקראת כסיל (כסלא). ומה שאנו רואים כאילו הוא עבר, זה רק השביט שלו מאחוריו הוא שעבר, אבל הוא עצמו לא עבר. ואילו רב הונא בריה דרב יהושע אמר "וילון" הוא דמקרקע [דמגלגל], ומחזי נהורא דרקיעא דרך הקרע הזה! ששבעה רקיעים הם. ווילון הוא התחתון שבכולם. וכשהוא נפתח, נראה אור הרקיעים שמעליו. ומיד לאחר מכן מתרץ רב אשי על השאלה הקודמת, שאין זה שהכוכב שביט עובר, אלא בתוך קבוצת הכוכבים כסיל, עוקר כוכב אחד ממקומו והכוכב כנגדו נבהל ומזדעזע, ואז נראה כאילו השביט עבר את כסיל.

התוס' מדייקים מסדר מהלך הגמרא

התוס' באים לשלול את דברי רב הונא שבא לתרץ את שאלת המשנה מהו זיקין, כפירוש רש"י. וההוכחה שלהם, שגם רב אשי לאחריה מתרץ את מה שהגמרא דנה היאך אנו חושבים שהכוכב שביט עבר את קבוצת הכוכבים כסיל. ומאחר וגם רב אשי מתרץ זאת, סימן שגם רב הונא שקדם לו במהלך הסוגיא דן על כך.

[דף נט עמוד א]

על הרוחות אומר שכחו וגבורתו מלא עולם - ירושלמי - מתני' כשבאים בזעם, אבל כשבאין בנחת - אומר ברוך עושה מעשה בראשית.

המשנה אמרה את הברכה על הרוחות, אך יש לחלק בסוג הרוח

תוס' הביאו מירושלמי שרק על רוחות הבאות בזעם מברך "שכוחו וגבורתו", אך על רוחות הבאים בנחת אומר "מעשה בראשית". (וזה לשון הירושלמי - במשנה על הרוחות מהו אומר? ברוך ששכחו מלא עולם. מתניתא בשבאין בזעם, אבל שבאים בנחת, אומר ברוך עושה בראשית.)

וכתב הגר"א שגם הבבלי לא חולק בזה, כי אביי נקט "זעפא" - רק לברכת "שכוחו וגבורתו", אך גם על שאר רוח - מברכין ברכת "מעשה בראשית". וביאר הגר"א מדוע דחק בפירוש. אע"פ שהפירוש דחוק קצת, מכל מקום פסקו כל הפוסקים כהירושלמי, לכך צריכין אנו לדחוק, שיהיה הגמרא שוה עם הירושלמי.

הלכך נימרינהו לתרויהו -

אומר ר"י,

דאין חותמין בברוך בברכה זו, והיכי מברך?

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם,

נאמן בבריתו וקיים בשבועתו **וזוכר הברית.**

הברכה על הקשת

הגמרא הביאה שתי אמרות רצופות של רבי אלכסנדר ממשמו של רבי יהושע בן לוי, הקשורות על הברכות וההתפעלות מהעוצמה של הטבע. אמר רב אלכסנדר

וביאר כי נתנו דוגמא למרקוליס, כי היא היתה אצלם). שיטת הר"י שכתבו התוס' כאן, דרך במקום שבונים עכו"ם או שהועמדה שם מחדש (שהעתיקה ממקום אחר, כלומר היא כבר היתה בנויה ורק ביצעו שינוע לכאן) הוא שמברכין, ודינא הכי בכל ע"ז. (ובכל זאת מבארים מה טעם בחרו במרקוליס, שהיא סוג של דבר שנבנה בכל יום ביומו מחדש.

ומביאים התוס' תימוכין לכך מהירושלמי המציין את שתי הברכות, אחת למקום שהתחדש בו הבאתה, ואחת על עקירתה) ושיטת רבינו יונה דרך על מרקוליס מברכין. (מאחר ודרכה להתחדש בכל יום).

[דף נח עמוד ב]

הרואה חבירו אחר שלשים יום אומר שהחינו

-

אומר ר"י,

דוקא חבירו החביב עליו,

אבל בענין אחר - לא.

ההפתעה בראיית חבר - גוררת ברכה

מובא בגמרא אמר רבי יהושע בן לוי: הרואה את חבירו, לאחר שלשים יום שלא ראהו, אומר: "ברוך שהחינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה!" ואם לא ראהו עד לאחר י"ב חודש, לכשרואהו אומר: "ברוך מחיה המתים!"

התוספות מבארים הטעם לכך, ומצמצמים זאת דווקא בחבירו החביב עליו

אחת ממילות הקישור המצמצמות הוא "דווקא", וכאן באים התוס' משמו של ר"י ואומרים כי לא מדובר בכל חבר שהוא, אלא יש לצמצם זאת רק בחבר מיוחד, שהוא חביב עליו, ולכן הוא שמח בראייתו, וזה מה שגורם לברכת שהחינו. ונמצא כי חבר זה הוא לשון חיבור, שמחובר עימו ונצמד לקירות ליבו. כי ברכת שהחינו הותקנה לאירוע שמשמח ובעת מגיע וגורם שמחה לאדם. ואכן הטור הוסיף חביב עליו הרבה, ושמח מאוד בראייתו.

וילון הוא דמקרקע ומחזי נהורא ברוקיע -

לפי הענין,

משמע דבא רב הונא לתרץ,

דלא עבר כסלא,

ולא קאי אמתניתין,

לפרושי מאי זיקין,

דהא רב אשי דבתריה,

קאי אשנויא דלא עבר כסלא,

ודלא כפירוש רש"י.

הברכה על הזיקין

שנינו במתניתין: על הזיקין וכו' אומר: ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם! מתוך כך באה הגמרא לברר מה זה זיקין. ובתחילה הביאה את דעת שמואל שהוא כוכב שביט. והוסיף ואמר, כי הוא מכיר את שבילי השמים כשבילי נהרדעא, עירו.

בהרים וגבעות, אינו מברך אלא "עושה מעשה בראשית", כי "עושה מעשה בראשית" איכא בהם, אבל "שכחו מלא עולם" - ליכא בהם, שהרי אין הם נראים אלא במקומם, ולא בכל העולם.

והתוס' הכריעו, כשיטת הרי"ף, שעם היות ויש שתי לשונות, הרי אין לברך על דבר אחד ברכה כפולה, אלא הכפל רק מאפשר לו לבחור כרצונו, איזה ברכה שירצה, כי שתי התכונות קיימות בזה.

הלכך נימרינהו לתרוייהו. רוב ההודאות ואל ההודאות -

לפיכך תקנו בישתבח אחר סיום הברכה, ברוך אתה ה', אל מלך גדול בתשבחות, אל ההודאות.

אופן הברכה על הגשמים

שאלה הגמרא ומאי מברכין על הגשמים? - אמר רב יהודה: "מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו". ורבי יוחנן מסיים בה הכי: "אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנחנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו", וממשיך עד "כל קומה לפניך תשתחוה", וחותם בה "ברוך אתה ה' רוב ההודאות".

אלא שתמזה הגמרא על נוסח החתימה: וכי יש להודות לקדוש ברוך הוא רק על "רוב ההודאות", ולא על "כל ההודאות"? והגמרא פתרה את קושייתה בשני אופנים, או להחליף את הנוסח, או לחבר את שתי הפתרונות. אלא אמר רבא: אימא, ברוך האל ההודאות". אמר רב פפא: הלכך נימרינהו לתרוייהו, כלומר, לחבר את שתי הנוסחאות, ויאמר "רוב ההודאות והאל ההודאות".

בתוס' הרא"ש מבאר מה משלים נוסח האחד את השני תוס' הרא"ש כדרכו מרחיב את שיטת רב פפא. ד"ה הילכך נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות ואל ההודאות - "שאם היה אומר רוב - משמע רוב ולא כל, כדאמרין ורצוי לרוב אחיו ולא לכל אחיו, ואם היה אומר אל ההודאות בלבד - היה נראה אל מקצת ההודאות, ויש זולתו למקצת האחרות. לפיכך - הוצרכו שתייהן, רוב ההודאות ואל ההודאות על המקצת שנשאר".

התוס' למדים שעיקרון זה הובאה בחתימת ישתבח

בחתימה הצירוף מלך גדול - הוא כמו רוב ההודאות, כי גדולה וריבוי עניינם שווה. כונתם בזה, דלכאורה אין לקל ההודאות שייכות לברכה ותשבחות, רק רוצה לומר, דכמו שהקב"ה הוא קל ההודאות, שהוא תקיף יותר מהודאות, שאין מספיקין להודות לו כנ"ל ה"נ הוא גדול מהתשבחות כמ"ש לעיל (לג): משל למלך שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף.

[דף נט עמוד ב]

הטוב והמטיב -

אבל אשינוי לחם ואשינוי בשר,
אין מברכין הטוב והמטיב,

רבי יהושע בן לוי: לא נבראו רעמים אלא כדי לפשוט את העקמומית שבלב. שהרי לא ידועה שום תועלת שיש בהם, מלבד מה שהם מחרידים את הלבבות לשוב בתשובה.

ואמר רב אלכסנדר אמר רבי יהושע בן לוי: הוראה את הקשת בענן, צריך שיפול על פניו. לפי שהוא מראה כבוד ה'. שנאמר במעשה מרכבה [יחזקאל א כח]: "כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם, כן מראה הנגה סביב, הוא מראה דמות כבוד ה', ואראה ואפל על פני, ואשמע קול מדבר".

לייטי עלה במערבא, קללו את מי שעושה כן. משום דמחזי כמאן דסגיד לקשתא. אבל ברוכי ודאי מברך על ראיית הקשת.

מאחר והגמרא דחתה שיפול על פניו, והסיקה שיש לברך שואלת הגמרא מה הברכה הראויה. מביאה שתי דעות, ודעה הכוללת את שתי הברכות יחדיו. ומאי מברך? - "ברוך זוכר הברית". שהקשת היא אות על הברית שכרת ה' לנח, שלא יביא עוד מבול לעולם. במתניתא תנא: רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר "ברוך נאמן בבריתו וקיים במאמרו". אמר רב פפא: הלכך נימרינהו לתרוייהו. ויאמר כן: "ברוך זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו". ובנוסח זה הוא כולל את שני השיטות האמורות בברכה זו.

ומעניין שבעוד כמה מקומות בש"ס, רב פפא נוקט הלכך נימרינהו לתרוייהו, או נימרינהו לכולהו.

מדוע התוס' דייקו בנוסח, והוא לשלול נוסח שיש בו טעות

אומר ר"י דאין חותמין בברוך וכו' עכ"ל. רוצה לומר, לפי שיש טועין וחותמין בברוך, והם מברכין נאמן בבריתו וקיים במאמרו, בא"י זוכר הברית (ב"ח סי' רכ"ט), וכן הוא נוסח הכרכה בדקדוקי סופרים בשם הכתב יד. לכן כתבו התוס' דאין מברכין כן, אלא הכי מברך בא"י זוכר הברית וכו'.

מבאר המהרש"א דכונת ר"י, דלא תימא דמשום שצריכים לומר את שניהם, הוזה ליה ברכה ארוכה, שצריכה לחתום בברוך, אלא אין חותמין בה בברוך. ועדיין נחשבת כברכה קצרה.

רבא אמר התם מברך שכחו וגבורתו מלא עולם ועושה מעשה בראשית -

פירוש,

אומר או האי או האי, איזה שירצה.
וכן פירש רב אלפס.

אופן הברכות על פי אביי ורבא

שנינו במשנה: על ההרים, ועל הגבעות, ועל הימים, ועל הנהרות, ועל המדברות, אומר: "ברוך עושה בראשית". מקשה הגמרא: אטו כל הני דאמרן עד השתא במשנה, כגון ברקים וכדומה, שברכתם "שכחו וגבורתו מלא עולם", לאו מעשה בראשית נינהו? והכתיב [תהלים קלה ז] "ברקים למטר עשה", ולמה נשתנתה ברכתם מהרים וגבעות?

אמר אביי: כרוך את כל אלו האמורים במשנה, ותני אותם בבבא אחת, כי בכולם הוא מברך שתי ברכות הללו יחד.

רבא אמר: התם, על ברקים וכדומה, מברך אחת מתרתי, ויכול לברך בין "ברוך שכחו מלא עולם", על שהם נשמעים ונראים למרחוק, ובין "עושה מעשה בראשית". אבל הכא,

לקבורה, ולפי שבצרו כרמיהם ז' שנים והקיפו כרמיהם מהרוגיהן - תקנו לומר על היין שהוא כמו הדם."

האם נדרש לברך הטוב והמיטיב דווקא אם יש שיפור

לשיטת הרשב"ם בפסחים - דווקא כשיש עליית דרגה מברך הטוב והמיטיב. לשיטת רבינו תם, כל עוד שאינו יורד דרגה מברך. ולכן נחלקו כיצד יש לפרש את מעשהו של רבי, שעל כל חבית שפתח בירך הטוב והמיטיב. מי שאמר שאינו נדרש שיפור, הרי זו הוכחה לדבריו, ובא לחלוק על מי שאומר שנדרש שיפור. או מצד שהוא ישן יותר או טעים ומשובח יותר. ולשיטה שלא, הרי עצם המיגוון היא הסיבה שמתחייב בברכה.

התם דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה -

וה"ה אם אשתו ובניו עמו,

אבל יחיד - לא.

ואפילו שהחיינו,

אין מברך יחיד על שינוי יין,

דלא אשכחן יחיד שמברך שהחיינו רק אחדתא,

וכן כל פרי חדש, כשאכלו - **מברך שהחיינו,**

כדאמרין בסוף בכל מערבין (עירובין דף מ:).

מתי יש לו לברך מחדש, ומתי יש לברך הטוב והמיטיב

תא שמע שמברך "הטוב והמיטיב" אפילו על טובת עצמו בלבד, שהרי שינוי: מי ששתה יין בסעודה, והביאו לו יין אחר טוב מהראשון, על אותו שינוי היין אין צריך לברך שוב "בורא פרי הגפן". אבל על שינוי מקום [שיצא מכאן והלך לבית אחר, והביאו לו שם יין] צריך לברך שוב.

ואמר רב יוסף בר אבא אמר רבי יוחנן: אף על פי שאמרו "שינוי יין אין צריך לברך שוב בורא פרי הגפן", אבל הוא אומר על שתית היין השני: "ברוך הטוב והמיטיב". על ריבוי ההטבה שהטיב עמו הקדוש ברוך הוא. הרי שמברך גם על שתית יין, אף שאין בה טובה אלא לו, ולא לאחרים. מתרצת הגמרא: התם נמי מדובר באופן דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה.

ברכת הטוב והמיטיב קיימת כשכמה נהנים

ואף על גב דכל אחד מברך לעצמו, כיון דחברו שותה ונהנה גם הוא מיינ זה, קרינא ביה הטוב לדידיה והמיטיב [לאחרנין], מידי דהוה אאמרו לו אשתך ילדה זכר, מברך הטוב והמיטיב משום דאיכא טובה גם לאשתו, ומי לא עסקינן שהיה בעלה בעיר אחרת, בשעה ששמע.

הברכה היא רק כשיש עוד אחרים. ולכן עם היות והגמרא נתנה את הדוגמא, שיש בני חבורה רבים ששתו עימו ביחד. כי הטוב והמיטיב הוא בנוכחות נוספים. ולכן באו התוס' ויצרו הרחבה נוספת, שגם אם אשתו ובניו עימו.

התוס' מתייחסים לברכת שהחיינו

ברכת שהחיינו אינה יכולה להיות על שינוי, אלא רק על דבר חדש. ולכן על המין השני יכול להיות רק הטוב והמיטיב, ולא שהחיינו, כי שהחיינו זה על חידוש, הן בפרי והן ביין.

דווקא איין - דאית ביה תרתי,

דסעיד ומשמח - מברכין הטוב והמיטיב,

אבל בשר ולחם - לא.

ופרשב"ם בערבי פסחים (דף קא. ושם),

דדוקא כשהאחרון משובח - מברכים הטוב והמיטיב,

אבל בכיוצא בו - לא.

וקצת משמע כן בירושלמי דכיצד מברכין,

א"ר אבא בר רב הונא,

צריך לברך על יין חדש וישן,

שינוי יין - א"צ לברך,

שינוי מקום - צריך לברך,

היסח הדעת כשינוי מקום.

משמע, דוקא כשהאחרון ישן, דעדיף טפי.

ור"ת פירוש,

דאפילו אין האחרון חשיב,

רק שלא ישתנה לגריעותא יותר מדאי,

דהכי מסיים בה,

רבי על כל חבית וחבית שהיה פותח,

היה מברך הטוב והמיטיב,

ומשמע,

דלא קפיד אם האחרון משובח אם לאו,

אף על גב דישן אידכר בסוף,

מ"מ נימא דרבי פליג עליה.

ולפרשב"ם **יעמידנה להך דרבי,**

במסופק אם האחרון טוב,

ומספק היה מברך על כל אחד,

שמא משובח הוא,

אך ר"ת מפרש דעובדא דרבי בא לחלוק, כדפרשת.

וי"מ, **דההוא דחדש וישן,**

מיידי בברכת בורא פרי הגפן,

דומיא דשינוי מקום דבתר הכי,

אבל לא מצינו כן בגמרא שלנו.

הכלל של החילוק בין שהחיינו להטוב והמיטיב

אומרת הגמרא את החילוק המובא בברייתא. והתניא [בניחותא]: קצרו [כללון] של דבר, על טובה שלו הוא אומר "ברוך שהחיינו וקיימנו", ואילו על טובה שלו ועל של חבריו יחד, אומר: "ברוך הטוב והמיטיב".

הטעם לברך דווקא על יין ולא על לחם ושינוי בשר

בתוס' הרא"ש דן בזה באריכות. "שאלו לר' יצחק הלוי, למה מברכין על שינוי יין הטוב והמיטיב ועל שינוי לחם ובשר אין מברכין? והשיב, משום דיינן משמח וסועד, אבל פת סועד ואינו משמח. ועוד דלא אשכחן שירה אלא על היין, כדאמרין לעיל בפרק כיצד מברכין, וגם כיון דיינן חשוב, שקובע ברכה לעצמו - ראוי לברך הטוב והמיטיב, א"נ הטוב והמיטיב על הרוגי ביתר תקנוה, הטוב - שלא הסריחו, והמיטיב - שנתנו

שכן מול רב הונא שהוא תלמידו של רב. ולכן גם בקנה וחזר וקנה יש לו לברך שהחיינו.

התוס' מודגשים כי לא בכדי נאמר יחדיו גם בית וגם כלים. כי רק בגדים חשובים, הם הגורמים לברכה. ובלשון תוס' הרא"ש התבארו הדברים. "ונראה, דדוקא בדברים חשובים, דכלים חדשים משמע דומיא דבית חדש, אבל דבר קטן שאינו חשוב כל כך, כמו מנעלים ואנפילאות וחלוק של פשתן וכיוצא בהן - אין צריך לברך שהחיינו."

התוס' מדייקים מהירושלמי, שלא דווקא בגדים חשובים, אלא שהוא משומשים, אבל עבדו בהיותו עני הם שמחה, גם נצרך לברך, כי הברכה אינה על פעולת הלבישה, אלא על שמחת הלב. ולכן ההסתכלות של החשיבות אינה על הבגד מצד עצמו בבחינת ה"חפצא", אלא על ה"גברא", האם עבדו הם כחדשים.

[דף ס עמוד ב]

אשר יצר את האדם בחכמה -

בתנחומא ויברא אלהים את האדם, א"ר בון **בחכמה, שהתקין מזונותיו ואח"כ בראו,** היינו דאמר בסנהדרין, בס"פ אחד דיני ממונות (דף לח.), **לכן נברא בערב שבת, כדי שיכנס לסעודה מיד,** וע"כ יסדו אשר יצר את האדם בחכמה.

מה משמעות יצירת האדם בחוכמה

החוכמה היא היכולת לסדר את הבריאה כראוי. באופן טבעי רוצים לברוא את החשוב תחילה. אלא שכאן הקב"ה נהג בחוכמה, בכך שלא ברא את האדם, לפני שהכין עבורו את מזונותיו. ואף הגמרא בסנהדרין מביאה זאת, שלכן נברא האדם בערב שבת, על מנת שייכנס מיד לסעודה.

ועם היות שאם לא היה עושה כן, ממה היה האדם מתקיים, אלא שיש כאן עוד שני פרטים משמעותיים. הראשון הוא המבחר, והשני הוא שמברכים זאת דווקא לאחר שיוצא מבית הכסא, ששם הוא לומד לא לטרוף את האוכל, כי מרוב אוכל יצא הפסולת. ולכן הנקבים הם אופן שימורו משלב האכילה ועד שלב היציאה של הפסולת, ולמרות כל הנקבים, רוחו לא פורחת. ונראה כי חלק מהחוכמה הינה היכולת להודות על כל מה שמקבל האדם.

מפליא לעשות -

משום דאמרינן בב"ר, כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אלהים לבדך, אדם עושה נאד, אפילו יש בו נקב אחד מלא מחט סדקית, הרוח יוצא, ואינו יכול לשמור בו יין, **והקב"ה ברא נקבים נקבים באדם, ושומר הרוח שאינו יוצא ממנו.**

ורבי יוחנן אמר אפי' קנה כיוצא בהם -

והלכתא כר' יוחנן אליבא דלישנא בתרא, אפילו קנה והדר קנה, שהיו לו כלים חדשים כיוצא באלו, צריך לברך.

דקי"ל כרבי יוחנן לגבי דרב, מכ"ש דלגבי רב [הונא] - הלכתא כוותיה.

ואומר ר"י,

דוקא בבגדים חשובים,

דומיא דבית חדש - נקט כלים חדשים,

אבל שאינם חשובין כ"כ,

כמו מנעלים ואנפילאות וחלוק וכיוצא בהן,

אין צריך לברך.

בירושלמי א"ר חייא בר אבא,

לא סוף דברים חדשים,

אלא אפילו שחקים, **כאילו חדשים הן לו,**

ר' יעקב בשם רבי חייא בר אבא אמר,

קנה - אומר שהחיינו,

ניתן לו - אומר הטוב והמשיב;

לבש בגדים - אומר מלביש ערומים,

וצ"ע בגמרא שלנו,

דלא אשכחן הטוב והמשיב,

אלא בדאיכא אחרינא בהדיה.

מחלוקת רבי יוחנן ורב הונא לגבי קנה וחזר וקנה

המהלך הראשון לגבי קניית כלים. שנינו במשנה: בנה בית חדש וקנה כלים חדשים, אומר: "ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה". אמר רב הונא: לא שנו שמברך כן, אלא כשאין לו כלים אחרים כיוצא בהן, אבל אם יש לו כבר כלים כיוצא בהן, אין צריך לברך. ורבי יוחנן אמר: אפילו יש לו בירושה כלים כיוצא בהן, צריך לברך. משום שלענין קניה - הם חדשים אצלו.

מדייקת הגמרא: מכלל, דכי קנה כלים, וחזר וקנה כלים אחרים כמותם [אף שכבר אינם בידו] דברי הכל - אין צריך לברך על השניים. ורק כשנפלו לו הראשונים בירושה, אמר רבי יוחנן שמברך על השניים, כי הם ראשונים לקניה.

מאחר ואנו פוסקים כלשון האחרונה, נביא גם את הלשון האחרונה. ואיכא דאמרי את המחלוקת באופן אחר: אמר רב הונא: לא שנו שמברכים "שהחיינו" אף אם יש לו כיוצא בהן, אלא כשלא קנה וחזר וקנה, אלא הראשונים נפלו לו בירושה. אבל קנה כלים וחזר וקנה כיוצא בהם, אין צריך לברך. לפי שאף בקניה אינם חדשים. ורבי יוחנן אמר: אפילו קנה כלים והם עדיין בידו, וחזר וקנה כיוצא בהן, צריך לברך עליהם.

התוס' מכריעים את ההלכה על פי הלשון השניה

התוס' לא רק שמכריעים כרבי יוחנן, אלא גם מכריעים כלשון האחרונה. ואם ההלכה היא כרבי יוחנן מול רב, וכל

ברכת אשר יצר, ובמה הותם

מבאר הגמרא, כי נפיק מבית הכסא, אומר: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר יצר את האדם בחכמה, וברא בו נקבים ונקבים, חלולים חלולים [שסגורים מסביב] גלוי וידוע לפני כסא כבודך, (37) שאם יפתח אחד מהם [מהחללים הסגורים, כגון הלב או הכרס], או יסתם אחד מהם [מן הנקבים כגון הפה או החוטם או פי הטבעת], אי אפשר לעמוד לפניך".

ומאי חתים בברכה זו? אמר רב: "ברוך.. רופא חולים". אמר שמואל: בנוסח חתימה זו שוינהו אבא [רב] לכולי עלמא קצירי [חולים]. וכיון שאין הדבר כן, אלא יחתום: "ברוך.. רופא כל בשר". שהציאה היא רפואת כל הגוף. רב ששת אמר: יחתום "ברוך.. מפליא לעשות". כי הגוף חלול כמו נאד. ונאד שיש בו נקב אין הרוח עומדת בתוכו, וגוף האדם נברא עם הרבה נקבים, ובכל זאת הרוח עומדת בתוכו, וזו היא פליאה וחכמה. אמר רב פפא: הלכך נמרינהו לתרוייהו, ויחתום: "ברוך.. רופא כל בשר ומפליא לעשות".

מבארים התוס' על פי המדרש, כי הפלא הוא יכולת קיום רוחו של האדם, למרות שיש בו נקבים שממנו יוצאת הפסולת. ויש הגורסים זאת ללא היין שאינו מופיע במדרש.

כי שמע קול תרנגולא אומר ברוך שנתן לשכוי בינה להבחין -

והוא הדין אפילו כי לא שמע,

דאין ברכה זו,

אלא להבחנה על הנאת האורה,

שתרנגול מבחין והוא נהנה מן האור.

הברכה בשמיעת קול התרנגול

אומרת הגמרא "כי שמע קול תרנגולא, לימא: ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה." מרחיבים התוס', שהברכה אינה הולכת על שמיעת התרנגול. אלא התרנגול הוא הדוגמא עד כמה ניתן ליהנות מכך שיש אור, ולכן התרנגול קורא זאת בקול ובשמחה, וממחיש לנו עד כמה ראוי ליהנות מעצם האורה. ואפילו כתרנגול ניתן ליהנות. ולכן אף שאינו שומע את קול התרנגול, הרי יכול הוא ליקח את הלקח ממנו. גם על השמחה ביכולת ההבחנה, וכאן בעלי החיים חושיהם מחודדים יותר, ואפילו בהיותו בבית אפל, יכול הוא לשמוע את התרנגול. וכן יכולת ההנאה מהאור. כי יש ברכות שהן על מה שהוא עצמו נהנה, ויש שניתקנו על סדר העולם, כיצירת האור.

בתוס' הרא"ש הובאה הרחבה מעניינת

"הלב נקרא שכוי בלשון המקרא, דכתיב מי נתן לשכוי בינה, והבינה - תלויה בלב, וע"י הבינה אדם מבחין בין יום ובין לילה. ומפני שהתרנגול מבין גם כן, ובערביא - קורין לתרנגול שכוי, התקינו ברכה זו לומר בשמיעת קול תרנגול, ונראה, דאפילו לא שמע נמי קול תרנגול, שהוא מברך ברכה זו, שאין הברכה זו אלא על הנאת האורה."

כי פריס סודרא על רישיה -

וה"ה לכל כובע ולכל כסוי,

ודוקא כשנהנה,

אבל אם אינו נהנה,

כגון שהוא שוכב על משתו,

לא יברך לא זו ולא מלביש ערומים,

ולא ברכות כיוצא בהן,

כיון שלא נהנה,

כדמשמע בפרק שלישי דמגילה (דף כד:),

גבי מי שלא ראה מאורות מימיו,

דכולי עלמא בעי, **שיהנה מן האורה.**

ברכת עוטר ישראל בתפארה על הכובע

שנינו בסדר ברכות השחר, שהברכה היא בסמוך למעשה בו נהנה. כי פריס סודרא על רישיה, לימא: "ברוך עוטר ישראל בתפארה". התוס' כדרכם לוקחים את העיקרון, ומרחיבים את הסודר, אלא על כל כובע או כיסוי, גם נדרש לברך. ומצד שני צמצמו, כי לא הכובע עצמו פועל, אלא ההנאה שיש לו ממנו. ומבארים כי ללא הנאה, ונותנים על כך דוגמא ששוכב במיטתו - לא יברך, ומביאים על כך סיוע מסומא, כי ללא ראייה לכאורה אין לו הנאה.

ואפילו רבי יוסי, הבין כי גם לסומא יש הנאה, כי בזכות האורה רואים אותו ויכולים לסייע לו. וזו שיטת התוס', אך יש הסוברים שאין לצמצם זאת, אלא על כל דבר מברך על מעשה בראשית, ומנהג בני האדם, ומאחר ונוהגים ממילא תגיע להם הנאה אף שזה לאחרים.

במסכת מגילה רואים אנו כי הסומא יש לו ליהנות מהאור, ואפילו בעקיפין

הגמרא במסכת מגילה מביאה מחלוקת חכמים ורבי יהודה. שנינו במשנתנו: סומא פורס על שמע וכו', רבי יהודה אומר: כל שלא ראה מאורות מימיו - אינו פורס על שמע.

תניא, אמרו לו לרבי יהודה: הרבה צפו לדרוש במרכבה שניבא יחזקאל, ואף על פי שלא ראו אותה מימיהם. הכא נמי, מה אכפת לן שלא ראה מאורות מימיו, הא מכל מקום יודע את עניינן על ידי לימוד? ורבי יהודה אמר לך: התם, במרכבה, באבנתא דליבא [בהבנת הלב] תליא מילתא, והא קא מיכוין - וידע, ולהכי לא אכפת לן שדורש במעשה מרכבה, למרות שלא ראה אותה מימיו. מה שאין כן הכא, דמשום הנאה ממאורות הוא דמברכין ברכת יוצר המאורות, והא - לית ליה הנאה, שהרי לא נהנה מימיו מהמאורות!

ורבנן אמרי לך: אף שלא ראה מאורות מימיו, אית ליה הנאה מן המאורות, וברבי יוסי. דתניא, אמר רבי יוסי: כל ימי הייתי מצטער על מקרא זה להבינו, דכתיב: "והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה". וכי מה אכפת ליה לעור בין אפילה לאורה? עד שבא מעשה ליד.

פעם אחת הייתי מהלך באישון לילה ואפלה, וראיתי סומא, שהיה מהלך בדרך - ואבוקה בידו.

אמרתי לו: בני, אבוקה זו למה לך? אמר לי: כל זמן שאבוקה ביד, בני אדם רואין אותי, ומצילין אותי מן הפחתין

כי מאחר וכבר החל להניח, אינו יכול לברך להניח על הראש, ולכן תיקנו בשעת הנחתו ברכה אחרת.

הסוגיא במנחות, פירוש רש"י, הקושי ופירוש רבינו תם

הגמרא במנחות מביאה את דעת רב חסדא ורבי יוחנן.

אמר רב חסדא: סח בין הנחת תפילה של יד להנחת תפילה של ראש - חוזר ומברך על של ראש! ומדייקת הגמרא, שהברכה על הראש תלויה בכך שאם סח: סח, אין, צריך לברך על של ראש, אך אם לא סח, לא מברך על של ראש. והקשתה על כך הגמרא, והא שלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דרבי יוחנן: על תפלה של יד - אומר "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין", על תפילין של ראש - אומר "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין". ומוכח מדברי רב חייא שבין סח בין לא סח - מברך שנים, אחת על של יד ואחת על של ראש?

ומתרצת הגמרא: אביי ורבא דאמרי תרוייהו לפרש שאם לא סח בין הנחת תפילה של יד לתפילה של ראש - מברך אחת רק על של יד בלבד, ופוסט בברכה זו גם את של ראש, ורק אם סח בין הנחת תפילה של יד לשל ראש - מברך שנים, דהיינו שמברך על של ראש ברכת "אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין" בנוסף לברכה שבירך על של יד, וזהו ששלח רב חייא, שבאופן זה שסח יברך שנים.

ביאור התוס' במנחות

ביארנו את הגמרא על פי רש"י, אלא שעולה מכך קושי גדול. וכי רק במידה והיה פושע ועבר עבירה יגיע לשימוש בשתי הברכות, ובמקרה הרגיל כלל לא יגיע לידי שימוש בשתייהן? והתוס' במנחות ביארו משמו של רבינו תם, שבכל מקרה יברך לחוד על של ראש ברכת על מצוות תפילין, וכל החילוק אם סח או לא יתפרש אחרת. אם לא סח, אז יברך על ראש את הברכה הבודדת הראויה לתפילין של ראש, ואם סח, הוא יברך את שתי הברכות על הראש. וכאילו מאחר והיה הפסק, הרי שתי הברכות נדרשות להיות ברצף לשיטתו, ולכן מאחר וסח ונוצר הפסק, אזי את שתי הברכות הנדרשות יברך על הראש. גם להניח, שהרי כעת הוא פותח דבר חדש, וגם על מצות, שהיא הברכה הראויה בלאו הכי לראש.

כאן פירש רבינו תם טעם אחר, מדוע יש לברך על ראש את שתי הברכות. והוא מצד חשיבות תפילין של ראש. הן שהיא גמר המצוה, בצד של היותם ביחד, והן שהיא העיקר והחשובה שיש בה את השין וד' בתים, וזה מעלתה בפני עצמה.

כשיש לו רק תפילין אחד

כאשר יש לו רק תפילין של ראש בלבד, וכמו שחסרה לו תפילין של יד. ומצד כזה יכול לחול אם התקלקל לו, או אבד, או בזמן השואה, או מי שאין לו ידיים להניח בהיותו פצוע. אבל אם יש לו באופן זמני רק תפילין של ראש, הרי בקלות יוכל לילך ולקנות לו את תפילין של יד להשלים לו. ולכן הגמרא כלל לא הביאה את הדיון על כך, אבל במידה וזאת היתה המציאות, מובן שעל תפילין של ראש לשיטת רבינו תם יברך את שתי הברכות.

[בורות], ומן הקוצין, ומן הברקנין. חזינן דאית ליה לסומא הנאה מן המאורות, ולהכי יכול לברך עליהן.

אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין -

כיון דתחלת הנחתו בזרועו - יש לברך להניח, אבל בשל ראש - מברך על מצות ולא להניח, שכבר התחיל והניח אחד מהם.

ובפרק הקומץ (מנחות דף לו. ושם),
אמר לא סח - מברך אחת,
סח - מברך שנים,
פ"ה דעל שתי התפילין קאמר,
דמברך ברכה אחת על שתיהן,
בלא סח בינתיים.

ודוחק לומר,

דלא הוצרכו שתי ברכות,

דלהניח ועל מצות אלא כשסח ועבר עבירה.

לכן פר"ת,

דעל של ראש שהיא **גמר מצוה ועיקר,**

דיש בה ד' בתים ושי"ן,

מברך על מצות,

אבל סח - **חוזר ומברך שנים על של ראש,**

וכן הוא בשימושא רבא דגאונים.

ולפר"ת גבי סח מברך שנים,

אם יניח של ראש לבד,

דאין מעכבין זה את זה,

מברך שנים על של ראש בלבד,

ומה שלא הזכיר הגמרא,

על של ראש בלבד - מברך שנים,

לפי שאין רגילות כלל להניח זה בלא זה,

דתפילין בי בר חבו שכיחי (ב"מ ד' כט:),

וכן פירש רבינו תם בתשובותיו,

וכן רבינו אלחנן בסדר תקון תפלה שלו כתב כן.

אופן הברכות על תפילין, וצורת חלוקתם לחד ולראש

בסדר ברכות השחר מבאר, כיצד על כל פעולה יש לו לברך. ומאחר ויש שתי ברכות שונות בתפילין וכן יש שתי מצוות של יש ושל ראש, מחלקת הגמרא, כי מנח תפילין אדרעיה [על זרועו], לימא: "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין". וכשמניח תפילין ארישיה, לימא: "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין".

מבארים התוס' כי לא ניתן לברך להניח על תפילין של ראש

להניח היא על הפעולה שהוא עושה, אבל בתפילין יש צד בו כל תפילין הוא מצווה, וכן יש בו צד שמעשה הנחת התפילין היא עבור שניהם כיחידה אחת. ולכן מבארים התוס',

[דף סא עמוד א]

יתכן לפרש שאין הכוונה שהלך ממש אחרי אשתו, אלא שהלך אחרי דבריה ואחרי עצתה של אשתו, לצאת ולפגוש במלאך ה'.

התוס' מקשים שאין כזה פסוק

התוס' קוראים לכך שיבוש, שהרי אין פסוק כזה בכל המקרא, ומתוך כך בחרו התוס' לא לגורסו כלל.

במהרש"א ניסה למצוא רמז

המהרש"א מתייחס גם למהרש"ל, אשר מנסה למצוא לכך פיתרון "נ"ב בילקוט בסוף שופטים מביא הגירסא בענין אחר והא כתיב וילך אלקנה על ביתו ואלקנה נביא היה .. וע"ז סמך התלמוד, שמקשה והא כתיב וילך אלקנה אחר אשתו, ומשנה לשון המקראות, להודיע שעל אלקנה קאי, שהיה נביא, ודרך הגמ' לשנות המקראות."

וזה לשון המהרש"א: "ואני אומר לקיים גירסת הילקוט, דפריך מדכתיב וילך אלקנה הרמתה על ביתו, דמשמע לפי פשוטו שהלך בדרך מירושלים לעירו הרמתה, ומדכתיב על ביתו ולא כתיב אל ביתו, משמע להו דביתו הוא אשתו, שהלך בדרך זה על ובסמוך לה ואחריה, כמו ויבואו האנשים על הנשים, דהיינו בסמוך להם."

[דף סא עמוד ב]

רבי עקיבא אוסר בכל מקום -

מזרח אחוריו ופניו למערב,
ומסקינן אפילו בחוץ לארץ,
ומפרש בירושלמי,
ובלבד שאין שם כותל.

מחלוקת תנאים היאך יכול הוא להתפנות

תניא אידך ברייתא: הנפנה ביהודה, אל יפנה מזרח ומערב, אלא צפון ודרום. ובגליל צפון ודרום אסור, מזרח ומערב מותר. ורבי יוסי מתיר להפנות במקומות אלו לכל צד, משום שהיה רבי יוסי אומר, לא אסרו אלא במקום שרואה ממנו את ירושלים. רבי יהודה אומר: בזמן שבית המקדש קיים, אסור לפנות לצד ירושלים, אבל בזמן שאין בית המקדש קיים, מותר. רבי עקיבא אוסר בכל מקום לפנות לצד ירושלים.

מקשה הגמרא: הרי רבי עקיבא היינו תנא קמא, כי גם תנא קמא אסר אף במקום רחוק, ובמה נחלק עמו רבי עקיבא? מתרצת הגמרא: איכא בינייהו, חוץ לארץ, כי תנא קמא לא אסר אלא בארץ ישראל, ובא רבי עקיבא וחידש שאף בחוץ לארץ - אסור.

התוס' ביארו היטב את לשונו של רבי עקיבא האוסר בכל מקום

מאחר והשכינה במערב, הרי הכיוון בו אחוריו למזרח, נאסרו ללא המיגבלה של בר הבית, אלא אכן בכל העולם כולו. וכפי שהגמרא דייקה, והרחיבה זאת. משמע אף במקום בו מצויים בעלי התוס' במערב לארץ ישראל. ומצד שני הירושלמי צמצם שבמקום בו יש כותל, הרי יש להקל. ואכן בתוס' הרא"ש פסק זאת "הילכך, בתי כסאות שלנו שיש שם מחיצות - אין להקפיד."

וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק לעוה"ב -

פירוש,

אם רגיל בכך,

לפי שיבא לידי נאוף, וסופו יורד לגיהנם.

האיסור לילך אחורי אשה בנהר

מביאה הגמרא ברייתא "דתניא: לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפילו אשתו, נודמנה לו על הגשר - יסלקנה לצדדין, וכל העובר אחורי אשה בנהר - אין לו חלק לעולם הבא."

הרגילות מביאה ב"מזח" למציאות של ניאוף

אלא שהתוס' מצמצמים זאת, שדווקא אם רגיל בכך. שהרי מדובר על איסור כה חריף. ובפרט שלא מדובר בלשון של חד פעמי כמו עבר, אלא העובר, שיש לו תואר שתמיד הוא עושה כך.

כוונת התוס' דלא מיירי באחד שעובר בכוונה אחרי אשה בנהר להביט בה, שזה כבר נקרא מנאף, אלא מיירי באחד שעובר לתומו אחרי אשה בנהר. ולכן כתבו תוס', שאם כי בתחילה עושה זאת ללא שום כונה רעה, אמנם אין אפטרופוס לעריות, וסופו שיהיה נמשך אחרי מראות אלו, ויגיע לידי ניאוף, ולכן הוא נחשב כבר כמי שאין לו חלק לעולם הבא, כלומר אם ירגיל עצמו בכך, ויסבור שאין בזה רע. כי בשעה שחושב שמעשהו נכון, עלול הוא לא להיזהר מכך, ולתקן זאת.

מאידיך גיסא אסור ללילך להיוון ההפוך, ולהתחסד במקום בו נדרשת הצלה

כוונת התוס' אלו לציין דדוקא בכזה"ג אסור לעביר אחורי אשה בנהר, משא"כ כשהאשה בסבנת טביעה מותר, וגם חייב להצילה, ואל לו להתחסד ברגע זו כדאיתא בירושלמי סוטה (פ"ג ה"ד) איזהו חסיד שוטה, הרואה אשה טובעת בנהר ואינו מציילה.

אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו וגו' -

שבש הוא,

שאר פסוק זה בכל המקרא, ול"ג ליה.

הליכה אחר אשה אצל אנשים גדולים

אומרת הגמרא, אמר רב נחמן: מנוח [אבי שמשון], עם הארץ היה, דכתיב [שופטים יג יא]: "ויקם וילך מנוח אחרי אשתו" והרי שנינו לעיל: "לא יהלך אדם אחורי אשה ואפילו אשתו". מתקיף לה רב נחמן בר יצחק לרב נחמן: אלא מעתה, גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו, וגבי אלישע דכתיב גם בו [מלכים ב, ד ל], "ויקם וילך אחריה" [אחר האשה השונמית], וכי הכי נמי פירושו שהלך "אחריה" ממש? - והרי ודאי אין הפסוק מתפרש כך, אלא הכוונה שאלישע הלך אחרי דבריה של השונמית ואחרי עצתה, שביקשתו להחיות את בנה, ואם כן הכא נמי לגבי מנוח, מנין שהיה עם הארץ, והרי

משמיעים קול טיף טיף, והנחש מתיירא מלקרב אליהם. וכן מצינו שהמזיקים מתייראים מקול, כי סבורים שיש כמה אנשים [ראה ע"ז יב ב].

לבתר דמלך ונעשה ראש ישיבה, והיה צריך שימור יותר [כי המזיקין מתקנאים בתלמידי חכמים יותר מבשאר אנשים], עבדא ליה לבית הכסא כוונתא [חלון], וכשהיה רבא נכנס לשם, היתה אשתו מכניסה ידה דרך החלון, ומנחא ליה ידא ארישה.

התוס' מתייחסים למספר סתירות, ולכן המילה תימה מופיעה פעמיים

שהרי יש לנו כביכול סתירה. מקרה ראשון, רבא חלם שאשתו תמות, ובשעת החלום עדיין היה בחיים. מקרה שני, בר הדיא אמר לרבא, שאביי ימות ותמידי ישיבתו יבואו אליך. מקרה שלישי, כשחומה אלמנת אביי הגיע לרבא, על מנת להסיר את תשלומי כתובתה, אשת רבא גרמה שהיא תסתלק מהמקום. ועל מנת לפתור את סבך הסתירה, החלום אכן התרחש בחיי אביי, אבל אשתו של רבא נפטרה אחר פטירת אביי. ולכן החלומות לא נתקיימו בסדר הזה.

במהרש"א מבאר מה היתה קושיית התוס'

ראשית נביא את דברי המהרש"א. "ופירוש לדבריהם, דעל כורחך לא מלך עד אחר פטירתו של אביי כו', ואם כן על כורחך מוכח, דבת רב חסדא חיתה אחר פטירתו של אביי. כדקאמר הכא דבתר דמלך - עבדה ליה כוונתא כו'. וכן בכתובות מוכח דחיתה בת רב חסדא אחר פטירתו של אביי, דקאמר חומה דביתהו כו', דאלמנת אביי חומה, אתיא לקמיה דרבא, ובת רב חסדא חיתה אז, כדקאמר התם בההוא עובדא. וזהו תימה לב' המאמרים דלעיל משמע."

מבאר המהרש"א דכונת תוס' להקשות דלכאורה מהמעשה בדף נו שמסופר על אביי ורבא שבקשו פתרון לחלומותיהם, משמע שאשתו של רבא נפטרה מיד כשבר הדיא פתר לו את אחד החלומות, וא"כ אביי היה חי אחריה, ואילו כאן משמע שאחרי שאביי נפטר ורבא מלך, עדין אשתו של רבא היתה בחיים, ועשתה לו את הדברים הללו.

(פ"ט ה"ה) במשנה לא יקל אדם את ראשו וכו'. תני, המטיל מים ביהודה הרי זה הופך פניו כלפי צפון. המטיל את רגליו שמתפנה לגדולים הרי זה הופך פניו כלפי דרום. אמר רבי יוסי בי רבי בון, הדיא דאמר מתניתא זה שאמר בברייתא מן הצופים ולפנים. רבי עקיבה אומר בכל מקום. ובלבד במקום שאין שם כותל.

[דף סב עמוד א]

רבא מקמי דהוה רישא כו' בתר דמלך עבדה ליה כוונתא ומנחא ליה ידא כו' -

תימה, דע"כ לא מלך רבא עד אחר פטירתו של אביי, כדמשמע לעיל בעובדא דבר הדיא, וכן בכתובות דקאמר, חומה דביתהו דאביי אתיא לקמיה דרבא, בסוף פרק אף על פי (ד' סה.), וזהו תימה, דלעיל (ד' נו.) משמע, דראה בחלום פטירתה, קודם פטירתו דאביי.

וי"ל, מכל מקום לא נפטרה, עד אחר אביי.

הגמרא מספרת כיצד אשתו של רבא שמרה עליו בבית הכסא מחמת המזיקין

רבא, מקמיה דהוה רישא [קודם שנעשה ראש ישיבה], כשהיה נכנס לבית הכסא, הוא מקרקשא [מרעיש] ליה בת רב חסדא שהיתה אשת רבא, אמגוזא בלקנא [היתה נותנת אגוז בספל נחשת ומרעיש בו, מחוץ לבית הכסא], ובכך היה נשמר מפני המזיקין. (ביאר המהרש"א שנחש מתיירא מרעש, כמבואר בתרומות [ח ד] שאין חשש גילוי במים נוזלים, כי

