



דברי חכמה

גליון שבועי | גליון מספר: 7
פרשת מטות | פ' ברכות | מ. - מ.ז:

כתיבה: הרב עקיבא משה סילבר. הוצאה לאור: מכון כתר תורה.

ברכות מ ע"א. ובעפר תיחוח אפילו בעמידה, וכן בבתי כסאות שלנו אפשר דה"ה אפי' בעמידה, והעיקר נמדד אם דרך ניצוצות שניתזין ממקום בהכ"ס או לא. וה"ה אם יכול שלא יהיו ניצוצות, באופן המותר על ידי ביצוי או בנשוי, מבואר בפ"ב דנדה [יג ע"א] דאין בזה משום ניצוצות.

ברכות מ ע"א. רש"י ד"ה אין מי רגלים כלים, מן הגוף אלא בישיבה, לפי שכשהקילוח קרוב לפסוק הוא דואג שלא יפלו ניצוצות על רגליו ומפסיק עכ"ל, רש"י פירש לה על הניצוצות הבאין מגופו בסוף הקילוח, ולפ"ז מתבאר מ"ט אין חשש לניצוצות הללו בישיבה, אמנם בגמ' להלן מבואר דגם בעפר תיחוח ליכא ניצוצות, וכדפרש"י להלן [ד"ה בעפר תיחוח], והוא מנדה [יג ע"א], וכן במקום מדרון ליכא ניצוצות, וזה יתבאר רק אם נפרש דהניצוצות הם ניצוצות החוזרין מהקרקע מחמת הקילוח, שאינן חוזרין אם הוא במקום מדרון או בעפר תיחוח, אבל אם החשש הוא שיפלו מגופו מאי נפק"מ מה הקרקע שתחתיו דהרי החשש שכשהקילוח חלש יפול על רגליו.

אמנם בנדה שם מבואר דאם עומד בסתם מקום הרגיל אם אינו אוחז איכא ניצוצות ואם אוחז ליכא ניצוצות, ומשמע דהם גם ניצוצות מגופו, אמנם רש"י שם פי' דאם אוחז משתיין למרחוק ולפ"ז ניחא דגם ניצוצות החוזרין אליו מהקרקע ליכא כיון שמשתיין למרחוק, וכי תימא דגם כאן מ"ש עפר תיחוח ומקום מדרון מיירי שאוחז, זה אינו דבגמ' בנדה שם מוכח שהאחיזה היא חילוף לעפר תיחוח ומקום מדרון עי"ש.

ואולי צ"ל בדעת רש"י כאן דאם הקרקע אינה מחזרת ניצוצות אינו חושש מתחילה כבר לקלח בחוזק והכל כלה קודם לכן ולהכי עפר תיחוח ומקום מדרון גם יועילו לו לבסוף שלא יפלו ניצוצות מגופו על רגליו.

ברכות מ ע"א רש"י ד"ה אין מי, הוא דואג וכו' ומפסיק, וסכנה היא כדאמרין [לעיל כה ע"א] סילון החוזר מביא את האדם לידי ירקון.

ברכות מ ע"א. אמר רב וכו' הבא מלח הבא ליפתן וכו' ור' יוחנן אמר אפי' הביאו מלח הביאו לפתן וכו', רב נקט בל' יחיד ור' יוחנן נקט בל' רבים, יל"ע אם דוקא הוא דנקט ר' יוחנן בלשון אחרת מרב או דמר כי אתריה וכו', וצל"ע בספרים ישנים ובראשונים אם נמצא גם שם שינוי זה, ואם הנוסחא נכונה יתכן לפרש דרב שבא להחמיר קאמר דאפי' אם מדבר לאדם המסויים דאיכא למימר שהוא בודאי צורך מ"מ הוה הפסק, ור' יוחנן שבא להקל קאמר דאפי' אם אינו מדבר לאדם המסויים אלא למי שיקדים ויביא ג"כ לא הוה הפסק אע"ג דהוה איכא למימר שלא יועיל לו כקידרא דבי שותפי, ויל"ע להלכה באופן שרק בספק יועיל דיבורו, ולא עיינתי כעת.

ברכות מ ע"א. ורב ששת אמר אפילו גביל לתורי נמי אינו צריך לברך, יל"ע במאי קאי, אם כבר יש מורסן לפני השוורים וא"צ אלא לגבל וקמ"ל דאפי' לזה בלבד אינו הפסק או דילמא שעכשיו עדיין אין לפנייהם מורסן כלל, ואגב שמותר לומר הביאו לפנייהם מורסן מותר לומר ג"כ בלשון זה ועכ"פ בכה"ג שאינו מאריך לשונו יותר כשאומר בלשון זו.

וכפ"ל הלשון לא שייך לכאן לדון על טעם ההיתר בזה דבזה יש לדון בכל אופן שיאמר בטעם התר האמירה בכפל הלשון, דמדברי ר' יוחנן משמע דפשיטא ליה דאין מקום לחלק בין כפל לשון לאינו כפל לשון, ומן הסתם ה"ה לרב ששת וק"ל, ומה דרב ששת לא חזר בכפל לשון יל"ע בזה, ויש לציין דאע"ג דנקיטנא כאן ל' איסור והתר מ"מ קי"ל שאינו לכתחילה לומר כן לאחר המוציא אלא בדיעבד בלבד].

ואם תמצא לומר שאף אם עומד כבר המורסן לפנייהם מ"מ מותר לומר גביל לתורי לצורך הגיבול בלבד, יש להסתפק בטעם ההתר בזה, דמחד אפשר דהטעם הוא דכיון דהוא צורך אכילת השוורים מישך שייך ג"כ לענין סעודה כיון שאכילת שוורים קודמת לזה, ולהכי אי"ז הפסק לברכה, ומאידך גיטא יש לומר דמצד זה לא מהני שלא להחשיבו הפסק, אלא דס"ל כרב ששת אכילה על ידי הדחק לא שמה אכילה, ולהכי אסור בעצמו לאכול עד שיגבל, אכן לכאורה צד זה נסתר מסוגי' דשבת [קנה ע"א] לגבי מיטרח באוכלא עי"ש.

ברכות מ ע"א. אין הלכה כר"י, וכן בנדרים (מט ע"ב) אי שהיה מברך ר' יהודה על מעיל ברוך שעטני מעיל וגם בזה אין הלכה כמותו במה שחידש ברכה לפי הענין, אלא מברך מלביש ערומים על כל בגדיו (להלן ס ע"ב), וכן לעיל (לז ע"א) גבי בורא מיני זרעים נמי אין הלכה כמותו.

ומיהו צ"ע דהנה טעמא דר' יהודה דדריש ברוך ה' יום יום, ובסוכה (מו ע"א) הובאה דרשה זו לראיה למאן דאמר דאין מברך על המצוות אלא על כל אחד בפני עצמו וקיי"ל כוותיה.

ויש לומר דהכי השתא הא הכא דעת ר' יהודה שעל כל דבר יש לחדש ברכה גם דבר שלא טבעו חכמים בברכות דומי' דעטני מעיל הנ"ל דבזה אפשר דכו"ע מודו שאינו ברכה קבועה, ואילו התם בסוכה מברך ברכות שטבעו חכמים ואינו כוללן, ואדרבה אפשר עוד דגם ברכה הכוללת הנ"ל על המצוות נמי אינה ברכה שטבעו חכמים, נמצא דכאן ושם אזלינן בחדא דעה. ועי' להלן (ע"ב) אנא דאמרי אפי' לר' יוסי התם אלא משום דקאמר ברכה דלא תקינו רבנן וכו' ע"ש.

ואפשר עוד דקיימא לן כר' יהודה בעיקר דרשתו דבכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו, ורק מה שמסיים כאן ה"נ בכל מין ומין בזה לא קי"ל כוותיה באופן זה.

ברכות מ ע"א. **אם שמוע תשמע ואם לאו לא תשמע**, וכן כתיב יהיב חכמתא לחכימין וגו' (דניאל ב, כא).

ברכות מ ע"א. **מאן תנא וכו'** ר' יהודה היא, יש לעיין דמשמע דמתני' דהכא לא אתיא כרבנן דהתם, ומנא לן דפליגי על דינא דמתני' דהא במתני' מיירי שמודה על שעבר על מה שפרי זה יצא מן האדמה וזהו שאומר בברכתו שהקב"ה בורא פרי האדמה, אבל שם הרי מודה על אדמתו כדקאמר פרי האדמה אשר נתתה לי (דברים כו, י), ואין יכול להודות אם אין הדבר ברשותו כעת, ועיין בתוס' (ד"ה יבש) דבאופן שיבש וכו' ג"כ לא יודה דמשמע שהוא כקובל שנתן לו אדמה שאינה ראויה לפירות, (ועיין שבת (ק"ח ע"ב) הקורא הלל בכל יום וכו', ודו"ק).

ונראה דזה פשיטא דכשאומר ויתן לנו את הארץ הזאת (דברים כו, ט), סגי במה שיש לו אדמה אף בלא מעיין, אבל במה שאומר הבאתי את פרי האדמה אשר נתתה לי (דברים כו, י) בזה צריך שיהיה פרי שגדל באדמה שהיא קיימת עכשיו, וע"ז קאי גם דברי הי"מ הנ"ל בתוס'. וכן מבואר ברש"י (ד"ה מביא) שכתב דקאי עה"פ מן האדמה אשר נתתה לי, וכוונתו לקרא דכתיב ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי וגו'.

אבל אכתי צ"ע דהרי בבכורים יש חסרון בקריאה כשאין האדמה שלו ולקח פירות מן השוק, אבל כאן הרי לא אכפת לן של מי האדמה וא"כ מנא לן שלא יוכל לברך כשאין האדמה בעולם, כגון באילן דלא אמרי' עיקר אילן ארעא הוא.

ונראה דודאי נכללה בברכת בורא פרי האדמה הודאה גם על האדמה, אבל בבכורים הוא דין מיוחד שההודאה תהיה על אדמה שלו, וכאן א"צ שההודאה תהיה על

אדמה שלו דוקא, וסגי במה שמודה על פרי האדמה, אבל אם הוא פרי אילן אינו שייך לאדמה.

ויש לעיין דאפילו בירק שגדל באדמה אבל יבש המעיין שמשקה את הירק אטו אינו יכול לומר בורא פרי האדמה לרבנן, וכדפרש"י לגבי בכורים דכיון שיבש המעיין בטלה לה ארעא.

ועוד יל"ע שפסק הרמב"ם בבכורים (פ"ד הי"ב) כרבנן, וכאן קיימא לן כר' יהודה, ואולי מזה מוכח דלית מאן דפליג אמתני', אכן בתוס' (ד"ה רבי יהודה) משמע דמשנתנו לא אתיא כרבנן דהתם, ושמא גי' אחרת היתה לו להר"מ.

ועוד יש לעיין דמכדי כל זמן שהמעין והאילן קיימים יכול לומר פרי האדמה בפרשת בכורים, וא"כ מ"ט הכא א"א לומר בורא פרי האדמה. בל כבר כתבתי בזה בעם סגולה (ח"א ס"י ע"א) בזה"ל:

הנה ז"ב לכו"ע שאין הפרי בא מכח האילן בלבד, אלא גם הוא יכול הקרקע, והמחלוקת הוא האם עיקר אילן ארעא או עיקר אילן האילן עצמו, ורבנן נהי דס"ל עיקר אילן האילן עצמו הוא, אמנם מ"מ שייך לומר שהוא מן האדמה, הלכך לענין ברכות החיוב לשבח הוא על עיקר הדבר ולכך בעינן לשבח על האילן, הלכך לדידהו אם משבח רק על האדמה לא יצא, משא"כ בכורים ענין אחר הוא, דמעיקרא השבח הוא על האדמה שקיבלנו בנחלה מאת ה', כמ"ש ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה', ולכך עיקר השבח הוא על האדמה בכל גוני.

ואע"ג דביכורים עיקר דינם הוא לשבח על הקרקע מ"מ אם אבד קיום הפרי מן הקרקע כבר אין שייך בפרי זה שבח על הקרקע, כמש"ש התוס' יש מפרשים לכך מביא ואינו קורא מפני שאינו נראה כמשבח להקב"ה אלא כקובל על מה שנתן לו אדמה שאינה ראויה לפירות. ע"כ מעמ"ס.

וכיון דחזי' שקיום הפרי לעניין בכורים הוא האילן עצמו וכשהוא אינו קיים אין עליו להודות על דבר שהוא פרי האדמה מאחר ואין חיבור כעת לפרי אל האדמה על ידי האילן, חזי' דהעיקר הוא האילן, ורק דמחמת שיש מצוה בבכורים להודות על הקרקע שקיבל בחלקו בא"י האילן הוא המקשר לקרקע, וכ"ז דוחק גדול.

וגם יל"ע א"כ נימא דרבנן יברך על המעיין שמשקה דהא חזי' שאם יבש המעיין אינו יכול לקרוא בכורים לרבנן, וא"כ בפרי שגדל מאילן ומעיין אטו עליו לברך על המעיין ואם בירך על הקרקע לא יצא, אלא ע"כ דמה שיבש המעיין שאינו קורא אינו ראיה שעיקר הפרי הוא המעיין וצ"ע.

ברכות מ ע"א. תוס' ד"ה הבא מלח, **ואנו אין אנו רגילין להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן וכו'**, לכאורה ממה שנקטו התוס' דברים על דברי רב משמע דגם למאן דאמר א"צ לברך היינו משום שהוא צורך הברכה, ולכך נסמכו לאלתר דברי רבא בר שמואל אין הובצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן וכו', אבל לולי זה חשיב

הפסק, ונמצא דכל הדברים המנויין בגמ' כאן הם דברים שיש בהם ממצוות סעודה, דטול ברוך מצוה לאכול מפרוסת הברכה, והביאו מלח משום דאין רשאי לבצוע בלא מלח, וגביל לתורי הוא משום דאין רשאי לאכול קודם שווריו.

אבל אם יש לו כבר מלח ורוצה להביא עוד תבלין דבזה ליכא שום מצוה גם משמע מהתוס' לכאורה דיחשב הפסק, ומש"ה כ' התו' דהאינדנא אין אנו רגילים להביא מלח משום שהיא פת נקיה וממילא הו"ל הפסק, ודומה למי שאומר גביל לתורי באופן שכבר קיבלו השוורים מאכלם דבזה הוא הפסק להוסיף להם עוד מאכל עכשיו, אבל לפי דברי ה"ר מנחם גם בזמנינו שיש מצוה במלח אינו הפסק לכאורה, אבל באופן שהפת נקיה ורוצה להביא לפתן שאינו מלח דבזה אין ברית מלח לכאורה חשיב הפסק אם אין בזה מצוה ויל"ע בזה.

ברכות מ סוף ע"א, סד"א הואיל ואמר ר' יהודה חטא מין אילן הוא ליבריך עליה בורא פרי העץ, יל"ע לפי מאי דאמר' בפסיקתא ובמדרש רבה מתמרות היו כארזי הלבנון והיו משירות זרען לארץ שנאמר ירעש כלבנון פריו (תהלים עב, טז), וכע"ז איתא בשלהי כתובות [קיא ע"ב] לגבי לעתיד לבוא, ועי' יומא [לט ע"ב] לגבי פירות שלמה בבהמ"ק, ומשמע דרב נחמן בר יצחק לית ליה שכך היה קודם חטא אדם הראשון, דאם כן מאי ס"ד לברך עליהם העץ כיון שמתחילה היו עץ, הרי עתה הם גדלים על האדמה, ואין לומר דס"ד שתחילתם הוכיח על סופם, דהרי נשתנו כבר ממה שהיו בתחילתן, ומה שהיו אז אינו ענין לעכשיו.

ואולי יש לומר דאי לאו שסובר ר' יהודה שצורת גידול החיטה השתא ג"כ חשיבא כעץ לא היה אומר שזה היה עץ הדעת של אדה"ר, אלא דסובר שצורת גדילה כזו היא עץ, אבל כדי להחשיבן כעץ גמור היו גדולים יותר, משא"כ אם החיטה היא כשאר עשבים דעלמא לא יתכן להעמיד כלל שזה היה עץ הדעת אפי' אם נשתנה מאז.

והנה בסוף הגמ' אמרי' קמ"ל היכא מברכינן וכו', ויל"ע מ"ט לא אמרי' הני מילי דאתקרי חיטה עץ מעיקרא אבל השתא הא אשתני, ואולי מזה משמע חדא מתרי, או דס"ל להגמ' דלא איתיה לגוואא גם מעיקרא, או דס"ל לגמ' דמעיקרא לא היה כלל כמו שכתבתי מתחילה ודלא כהמדרשים, וממ"ש במדרש והיו משירות את זרען לארץ משמע שהגזע עצמו נשאר.

ברכות מ ע"ב, תוס' ד"ה נימא, **אבל** בשתכל מודה, יל"ע דזה גופא תירוץ הגמ' לר' יוחנן, ולפ"ז ה"ה בפת ויין יוצא ידי חובתו בשהכל לתירוץ זה כדמוכח בגמ' וכדעת ר' יוחנן, ואם נתרץ כן לרב הונא ע"כ נעמיד כן רק בשאר דברים מלבד פת ויין דבזה דמי כמאן דמברך ברכה דלא תקינו רבנן כלל כעין הברכות הנזכרין בברייתא דהכא, והרי לא נזכר בברייתא רק פת ואילו יין לא נזכר כלל בברייתא ולא שהכל ומנ"ל להעמיס כל חילוקים הללו בלשון הברייתא להעמיד ר' יוסי כדעת רב הונא.

ברכות מ ע"ב, תוס' ד"ה אמר, **דמלך בלבד אינו מלכות**, וניחא דהתוס' אזלי לשיטתם להלן דסבירא להו דברכה

שאינן בה פתיחה אין בה מלכות, ובשמונ"ע שאין פתיחה בברכותיה אין בהם מלכות, מלבד ברכה ראשונה שיש בה פתיחה להכי אמרי' דע"כ יש בה מלכות, אבל שאר ברכות שנזכר בהם מלכות כגון מלך אוהב צדקה ומשפט בכל ימות השנה, והמלך המשפט והמלך הקדוש בעשרת ימי תשובה, שבהם אין פותח בהן בברוך אין בהם מלכות, וכיון דאמר' דמלך בלבד בלא מלך העולם לא חשיב מלכות ניחא.

ויל"ע מקור סברתם, דאילו לגבי מלכויות של פסוקי ר"ה לא מצינו דבר זה, והתוס' בסוה"ד לגבי שמע ישראל נראה מדבריהם שנתכוונו להביא ראייה ממלכויות דר"ה דקי"ל [ר"ה לב ע"ב] שמע ישראל (דברים ו, ד) מלכות כר' יוסי דהתם.

ומיהו הך דעה דכל ברכה שאין פותח בה בברוך אין בה מלכות צ"ע, דנמצא לפ"ז דלר' יוחנן ולהרי"ף והר"י שפסקו כמותו כל ברכה שאין פותח בה בברוך אינה ברכה, והרי אמרי' [להלן מו ע"א] יש מהן פותח וכו' ומשמע דאין הפתיחה בברוך תנאי לברכה, ומיהו בלאו הכי ק' דבר מן דין ובר מן דין הרי אין מלכות ברוב ברכות שמונ"ע, והא קי"ל בכל דוכתי דכל ברכות שמונ"ע יש להם דיני ברכה, ויעוי' בסוגיין דלעיל [כא ע"א] ובגירסאות ובראשונים שם על שמונ"ע אם אית בה מלכות או לא, ואמר' לעיל במתני פ"ק [נא ע"ב] בשחר מברך וכו' ואילו בברכת אהבה רבה בשחרית ואהבת עולם בשחרית או בערבית ואמת ויציב שחרית ואמת ואמונה והשכיבנו ערבית בכולהו אין פותח בברוך ואין בהם חתימה במלכות, ומ"ט קרי להו ברכה, ונראה דלהתוס' ניחא, משום דאמר' [לקמן סו] שבברכה הסמוכה לחברתה אין פותח בברוך וסגי במלכות דלעיל, ולהכי גם שמונ"ע כולו חשיבי ברכות אע"פ שאין בהם מלכות.

וזה ג"כ הטעם דפשיטא להו להתוס' שבברכת מעין שבע יש מלכות עוד לפני שהביאו ראייה לזה, דכיון שברכת מעין שבע אינה סמוכה לברכה אחרת פשיטא דבעי' בה מלכות כמו בברכה ראשונה שבשמונ"ע.

אבל יל"ע על שאר הברכות הנזכרות [להלן מו ע"א] ובתוס' שם.

ברכות לט ע"ב, תוס' ד"ה אבל, **אבל** אם פת של נכרי חביב ונקי ופת של ישראל אינו חביב מברך לאיזה שירצה כדאיתא בירושלמי פת נקי טמא ופת קיבר טהור מברך לאיזה שירצה עכ"ל, משמע דסברו התוס' דאיזה שירצה אינו דין חביב אלא הכונה כפשוטה דאין בזה דין קדימה לאחד מהם אלא מה שירצה יקדים, דהנה בירושלמי לא נזכר שאחד מהם חביב לו יותר, אלא יש מום לומר שהנקי חשוב יותר.

ולכאורה כן יש להוכיח עוד שדעתם כן מהתוס' לעיל נד"ה [מכר] דלא הוה ניחא להו דרב הונא מקדים גדול ור' יוחנן מקדים שלם, וקשה להו שם דהם סברות הפוכות, ומאי קושי' הא במתני' ג"כ [מ ע"ב] מר מקדים חביב ומר מקדים מין שבעה, אמנם אם נימא דבאמת מש"כ במשנה איזה שירצה הכונה איזה שירצה כפשוטו ולא דין חביב כלל,

ניחא דגם במתני' אין זה סברא הפוכה, אלא כעין תירוץ ר"ת בתוס' הנזכר דמר סבר להקדים שלמה ומר סבר איזה שירצה, וה"נ מר סבר להקדים מן שבעה ומר סבר מה שירצה.

אבל יל"ע דלהלן בגמ' [מא ע"א] מבואר דאיזה שירצה היינו חביב, ושמא יפרשו התוס' בדמקום שאין חביבות אחרת ידועה מחשבי' את רצונו כחביבות, וזה יפרש מתני' ואולי גם ר"ת דלעיל וצ"ע.

ובגוף דברי התוס' לפי מה שהביאו דברי הירושלמי נראה דהוה פשיטא להו דנקי לעולם הוא חביב ודלא כמו שכתבתי להציע דהיינו משום חשיבותו, ולהכי הוה מוכרח להו לבאר בדברי הירושלמי דאיזה שירצה היינו כפשוטו, ואילו מתני' דלעיל אפשר דשם המשמעות איזו שירצה הוא בע"א רק דצ"ע קושיית התוס' הנ"ל כמו שכתבתי.

ברכות לט ע"ב, תוס' ד"ה אבל, (בסוף הדיבור). **שני שלמין ממיין אחד וכו'**, יל"ע מה נתחדש בזה על דברי התוס' לעיל כדמוכח בירושלמי דרק באופן שיש מעלה לקיבר מברך על איזה שירצה אבל באופן שיש לפנינו פת נקיה בלבד ופת קיבר בלבד פשיטא דנקיה עדיפא, וכמו שהוכיחו מהתוספתא ג"כ דמיירי לענין גלוסקאות דה"ה נקיה לעיל בתוס' בריש הדיבור, וא"כ צ"ע למה חזרו ע"ז כאן בסוף דבריהם.

ושמא כאן הוא המשך דברי ה"ר שמשון דקאמר מה טעם להגביה הלבן של נכרי מע"ג השלחן כדי של יתחייב בברכה, דהרי שני שלמין ממיין אחד וכו', ויל"ע דמשמע שלמין דוקא ולמה לא פירס פת הגוי, וצ"ל דעדיפא ליה לטלו מלפרסו כדי להגישו אח"כ שלם בפני האורחין ולא דוקא דפריסה לא מהני.

אי נמי אולי יש ליישב באופן אחר, דלעיל לא מיירי אלא באחת פת נקיה גמורה ואחת פת קיבר גמורה, אבל באופן שאחת מהן נקיה יותר מחברתה ושניהן אינן נקיות לגמרי ולא קיבר לגמרי, אפ"ה חידשו כאן התוס' דאם שניהן שלמות אזלי' בתר הנקיה יותר מביניהן.

ברכות מא ע"א, וכי תימא ה"נ דלית ליה והתניא ר"י **אומר אם מחמת צנון בא הזית מברך על הצנון וכו'**, אע"ג דהך ברייתא מיירי נמי בצנון וזית כברייתא דלעיל, מ"מ מסתבר דאין זו אותה הברייתא, דא"כ הו"ל להגמ' לדייק טפי, דמדנקט ר' יהודה בסיפא הכי ש"מ דברי שא לא מיירי באופן שהזית באה מחמת הצנון אלא מחמת עצמה, וש"מ דאפ"י בהא קאמר ת"ק שהצנון פוטר את הזית וכמו שסברה הגמ' בקושייתה ודלא כתירוצה אליבא דעולא דמיירי ת"ק כשהצנון עיקר, אבל אם נימא דברייתא אחרינא היא ניחא, דאפשר דת"ק דהך ברייתא קמייתא נמי מודה לזה דאם מחמת צנון בא הזית הצנון פוטר את הזית והיינו גופא מה דקאמר ת"ק לפי תירוץ הגמ'.

ועוד יש לדייק כן ממה דמעיקרא נקטינן אימא סיפא ר' יהודה אומר מברך על הזית וכו' ושוב אח"כ נקטינן והתניא ר' יהודה אומר אם מחמת וכו', וממה ששינתה הגמ' בלשונה ונקטה מתחילה אימא סיפא ואח"כ והתניא

שמעי' שהיא ברייתא אחרת, ואפ"י בלא החילוק בין לשון אימא סיפא הלשון והתניא מצד עצמו משמעותו שהיא ברייתא אחרינא, ועם זה יש לדייק ג"כ מאי דקאמר רבי יהודה אומר רבי יהודה אומר תרי זמני, דכל אחד הוא ענין אחר במקום אחר.

ועוד יש להביא ראיה חדשה להוכיח דהך ר"י אומר תניינא אינה הברייתא הראשונה דהא למסקנא שמיישבת הגמ' כל דברי הברייתא ברציפות לא נזכרו שוב דברי ר' יהודה הללו אם מחמת צנון בא הזית וכו', מלבד אוקימתא דאוקימנא בדעת ת"ק דאם הצנון עיקר וכו', אבל בל מאמר ר"י זה, ועל כרחך שאינו מדברי ברייתא קמייתא.

אמנם יל"ע הך ברייתא תניינא גופא דמיירי בה ר' יהודה וקאמר אם מחמת צנון בא הזית וכו', ת"ק דהתם מאי קסבר ומ"ט לא מייתנין לה לענייננו. ושמא פליג ת"ק דהתם על הא דקיי"ל עיקר פוטר טפל והיא דעה דחוויה לכך לא הובאה כאן ויל"ע.

ברכות מא ע"א, אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות במאי פליגי א"ר ירמיה להקדים, צע"ק דלעיל דמקשה על עולא ובעי למימר דפליגי גם לפטור, דלת"ק בפה"א פוטר דבר שחיובו בפה"ע, וא"כ הכא למאן דלית ליה דעולא מנא ליה לר' ירמיה שלא לפרש בדעתו דלת"ק הוא גם לפטור, וי"ל דמסברא הוא מילתא דלא מסתברא שיפטור בפה"א את בפה"ע מלכתחילה דאינו אלא בדיעבד ורק כשנתכוון לפוטרו אבל לכתחילה שיתכוון לפוטרו לא, ורק שהיה קשה ע"ז לעיל מברייתא, אבל אחר שתירצו הברייתא הדרא עיקר סברא שאין פוטרת ברכה זו.

ובתוס' [ד"ה במאי] משמע שעיקר שאלת הגמ' במאי פליגי הוא לר' יהודה דלדידיה לא שייך לפטור צנון בזית כיון דברכת הזית אינה פוטרת צנון אפ"י בפני עצמה, ויל"ע אם כוונתם דלרבנן הוא כדברי המקשן הנ"ל דאה"נ דפוטר, וכל שאלת הגמ' היא רק לר' יהודה.

והנה ברש"י [ד"ה דאמר ר' יצחק] ותוס' [ד"ה א"ר] לדעת ה"ר שמעיה רבנן מודו דחביב קודם אפ"י צנון לזית ומזה נשמע גם לדעת התוס' בשם רש"י והר"י דרבנן מודו דחביב קודם אפ"י צנון לזית, דבזה לא שמענו דפליגי בזה רש"י והר"ר ש עם התוס' בשם רש"י והר"י בדעת רבנן, וא"כ גם לרבנן יהיה להקדים ויל"ע בזה.

ברכות מא ע"ב, **ואידך** שיעורין מי כתיבי וכו', צ"ע דבפ"ק דסוכה [ו ע"א] משמע דלית מאן דפליג דאסמכתא היא, והכא משמע דלמסקנא פליגי בזה ורק לרב יוסף ילפי' מכאן סדר הברכות ולגבי שיעורין אסמכתא היא, ורב חנן פליג ע"ז, הא גם לרב חנן אסמכתא הוא, ודוחק לומר דממ"ש ואידך ואילך הדרין בן, ויל"ע.

ברכות מא ע"ב, **אמר רב פפא הלכתא דברים הבאים מחמת וכו'**, הך בבא ראשונה דרב פפא לכאורה לא אתא לאשמעי' בזה הלכתא דכבר נזכר בברייתא דבן זומא וגם אמוראי דלעיל לא שמענו דפליגי ע"ז, וכמ"ש רש"י לעיל [ד"ה הביאו], ולא ללפת את הפת דא"כ הו"ו להו טפילה ואין

חולק בדבר שאין טעון ברכה וכו', וה"ה כל מה שבא מחמת הסעודה, אלא עיקר מה דבא ר"פ לאשמעי' הוא המשך דבריו.

ברכות מא ע"ב, תוס' ד"ה אלא, ועוד אמאי קאמר כיסנין לימא נמי אורז ודוחן, אולי יתרץ רש"י על קושייתם דלא היתה כוונתו שהפת הבאה בכסנין שווה בכל דיניה לאורז ודוחן, אלא שווה לה לענין שיש לברך לפנייה ואין לברך לאחרייה שלא בתוך הסעודה, אבל לענין בתוך הסעודה אפשר דאורז ודוחן לעולם חשיבי דברים הבאים מחמת הסעודה, והוה להו כבשר ושלקות שאינו מברך עליהם, דהוא כעין לחם ובא להשלים רעבונו עם לחם הסעודה, ממילא לא הוה מצי רב ששת למכלל במילתיה אלא פת הבאה בכסנין ואורז ודוחן בלבד, דאילו אורז ודוחן אינו מברך עליהם בתוך הסעודה.

אבל אין להקשות דכיון דאורז ודוחן עכ"פ חוץ לסעודה אינו מברך אלא לפנייהם ולאחרייהם לא היה לו לומר כן על פת הבאה בכסנין בלבד, אין להקשות כן, דזה פשיטא דעיקר סוגי' ועיקר מילתיה דרב ששת לא קאי על אחר בהמ"ז ורש"י לא נסבה אלא לאשמעי' חידוש דין דגם מחוץ לסעודה דין פת הבאה בכסנין כך הוא, אבל לא דכוונת רב ששת היא גם לכך, דהא קאי על דברי אמוראי דלעיל שאמרו להדיא בתוך הסעודה. והתוס' חלקו על חידוש דין זה אבל תרווייהו לא פליגי דלא מיירי רב ששת גופיה אלא בתוך הסעודה.

ברכות מג ע"א, תוס' ד"ה בא להם יין וכו', ולא דמי לנוטל ידיו לפירות דהוי מגסי הרוח כיון שאינו נוטל שתי ידיו עכ"ל, וה"ה אם אינו נוטל כדיני נטילה כגון כלי וחציצה ורביעית וכח גברא, ועי' בפוסקים בהל' פסח נטור וד"מ סי' תע"ג אות י"ב ועוד, ומה שהוקשה להם דמשמע שהוא דומיא דנטילה דסיפא שהוא באופן נטילה כשרה ולזה אין היתרם לכך אלא משום שהוא רק ידו אחת, וקולא הוא דאפי' ששייך שיהיה נטילת ידו אחת לטהרות כדאי' במתני' פ"ג דחגיגה (כ ע"ב), אם הוא כדיני נטילה בפירות לא החמירו לאסור בכך שנוטל ידו אחת כששתי ידיו בסתם ידים, משום דלסתם ידים לא מהני נטילת ידו אחת.

ברכות מג ע"ב, ואם שמש ת"ח הוא טחו בראש הכותל וכו', לקמן בעמוד זה נתבאר דהני מילי בבגדיו אבל בבשרו לא, וא"כ נעמיד ג"כ דמ"ש טחו בראש השמש הכונה בכובע שעל ראשו, ולמאן דאמר לקמן שער כבגדו ה"ה דיש להעמיד בשערו, אבל יש לעיין דאם שמש ת"ח הוא למה יתן בראש הכותל ולא על בשרו הנגלה בראשו.

ויש לומר חדא מתרי, דיתכן לתרץ דמקום הגלוי דינו כבגדו כיון דלא שכיח שם ריח זיעה.

או דיש לומר באופן אחר דגם ת"ח עדיף לו למעט בבשמים אפי' על גופו משום הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו, ואפי' על גופו לא הותר אלא לצורך, כגון שמויע וצריך להעביר הזיעה, אבל בסתמא לא הותר.

והיה מקום לומר ג"כ דאם מזיע מוכחא מילתא משא"כ באין מזיע, אבל דוחק וחומרא גדולה לומר דהותר רק היכא דמוכחא מילתא.

ואין להקשות לפ"ז מ"ט אמרי' הטעם כאן שגנאי הוא לת"ח וכו', והרי לקמן מוקמינן דבר זה בבגדו, ואילו גופו לא מיירי כלל, רק סברא הוא, א"כ מה שייך טעם זה שגנאי הוא לת"ח וכו' דלא מיירי בהכי, אין להקשות כן, דאין הכונה שאם אינו לאעבורי זיעה איכא סברא לאסור ומסברא נפקא לן, אלא הכוונה דהכל היו בכלל איסור זה בין בגדו ובין גופו, ומה שיצא גופו להתיר אינו אלא באופן שהוא באמת לאעבורי זיעה, נמצא דמ"ש בגמ' אבל בגופו זיעה מעברא ליה, אינו רק טעם שבני אדם יתלו בזה ולכן שרי בכל גוני אלא הוא גם תנאי בהיתר, דאם אינו לאעבורי זיעה אסור חזר הדין לאסור משום גנאי הנ"ל וק"ל.

ברכות מג ע"ב, רש"י ד"ה וטחו בראש השמש כדי שלא יצא בידיו מבושמות בשוק, שגנאי הוא לת"ח עכ"ל, הכונה על בעה"ב שיתנער מהשמן שבידיו ולא יצא עמו לשוק אלא יטוחנו בראש השמש משום שהשמש אינו ת"ח כדמוכח מסיפא דקאמר ואם שמש ת"ח הוא וכו', ועי' להלן (נב ע"ב) מחלוקת ב"ש וב"ה אם מותר להשתמש בשמש ע"ה, וגם כאן משמע דשרי ועי' להלן שם לגבי הלכתא בהא בענין פלוגתא דב"ש וב"ה.

אבל לא מיירי רש"י בשמש עצמו לומר דהטעם שטחו בראשו של שמש ולא בידיו של שמש כדי שלא יהיו ידיו דשמש מבושמות, דהרי כאן ברישא לא מיירי בת"ח כלל, אלא בשמש שאינו ת"ח, דהא מסיים ואם ת"ח הוא וכו', ועוד אפי' בת"ח לא אשכחן חילוק בין ידיו לראשו אלא בין בשרו לבגדו, ואפי' אם תימא דיש חילוק בין מקום מגולה למקום שאינו מגולה כמו שכתבתי לצדד לעיל בדרך אפשר, מ"מ הרי ידיו וראשו תרווייהו מגולין בסתמא.

ועכ"פ צריכינן לחדא מתרי תירוצי שכתבתי לעיל ליישב מ"ט ראשו דת"ח הוא בכלל האיסור, מחמת שהוא מגולה או מחמת שלא הותר אלא במקום זיעה, וגם כאן במ"ש רש"י כן יש ליישב דמה שבעה"ב הת"ח אינו יוצא בידים מבושמות לשוק היינו מחמת חד מהנך תרי טעמי.

ואמנם ברמב"ם [פ"ה מה' דעות הי"ג ע"יש] משמע מתוך לשונו שהנהגות שהחמירו חכמים על ת"ח משום דרך ארץ הם לכל אדם הרוצה להחמיר על עצמו, שסיים שם ואדם שעושה כל המעשים האלו וכיוצא בהן עליו הכתוב אומר וכו' ופשטות מיירי על כל הדברים שנזכרו בהלכות שקודם לזה, עי"ש, ועי' לעיל בספ"ב [נז ע"ב] ובפסחים פרק מקום שנהגו [נד ע"ב] ותענית [נז ע"ב] וכאן הוא ודאי דבר של צער שאינו אלא משום הרחק מן הכיעור, ובודאי הוא על כל אדם אפשר לנהוג בזה, מ"מ הא מוכח מסיפא דמסיים ואם ת"ח הוא כנ"ל וגם למה שיחמיר על השמש שלו ומ"מ חזינן דאע"ג שהיה מקום לומר דכיון שבידו להחמיר לא יכוף עליו להקל לא אמרי' הכי.

ברכות מב ע"א תוס' ד"ה אתכא דריש גלותא (הראשון), מי ששכח לאכול אפיקומן ואמר הב לן ונבריד וכו', עיקר חידוש שבאו התוס' לאשמעינן דגם אפיקומן הוא כמו דעת בע"ב, אבל אגב אורחן יש בדבריהם חידוש אחר

שנתפרש יותר להדיא בסוף דבריהם, דהב לן ונבריק הוא ג"כ כמו סילוק לענין שהוא על דעת בעה"ב, דהיה מקום לומר דסילוק היא אומדנא שכסבור שאין מה לאכול עוד, ולהכי כל מה ששייך לסמוך על אומדנא של דעת בעה"ב הוא במקום אומדנא של סילוק, דחזינן אנן איזו אומדנא חזקה יותר, ונקטינן שהאודנא של דעת בעה"ב עדיפא שאין בדעתו לסיים אם יתן לו בעה"ב עוד, אבל אם פירשו להדיא שכוונתם לברך הוא כבר סילוק גמור ולא סמך תו על דעת אחרת.

אבל דעת התוס' לגבי סילוק אפשר דהוא כעין סילוק בטעות דלא היה דעתו לסלק אם אין דעת בעה"ב לכך, וסבירא להו דסילוק לא הוה אומדנא בלבד אלא גילוי דעת גמור והכי מסתבר, וממילא ה"ה לגבי הב לן ונבריק, אבל יל"ע א"כ כל שלא גילה בעה"ב דעתו יאסר כיון שלא היה כאן טעות ולא נשתנה ונתחדש כלום מאחר אמירתו דאורח, ובתוס' בסוף הדיבור משמע דאפי' אמירה גרידא דאורח לכשהיא לעצמה אינה מחייבת כלל, ומשמע דבאמת לא סמך דעתיה כלום על עצמו אלא על בעה"ב ואם אמר הב לן ונבריק לא הוה יותר מאמירת אדם חיצוני מן השוק שאין תוקף וחלות באמירתו. ובפוסקים [שו"ע סי' קע"ט ס"ב] נקטו כדברי התוס'.

ברכות מב ע"א תוס' ד"ה אתכא דריש גלותא (הראשון). **אינו הסח הדעת דאנן אתכא דרחמנא וכו',** ואע"ג שדעת התוס' להלן [בהמשך הדיבור כג"ה הבי"ח אות ו'] דבדיעבד אם כבר בירך סגי במצה שאכל מתחילה מ"מ למצוה כל שלא בירך עליו לאכול אפיקומן, וסגי במצוה זו כדי לומר שיש דעת בעה"ב כל שלא בירך לחזור ולאכול.

ברכות מב ע"א תוס' ד"ה אתכא דריש גלותא (השני). **ויש מפרשים וכו',** לשונם מגומגם וכוונת דעה זו דאפי' בבעה"ב אין סמיכות דעת אלא באופן שדרך בני אדם לסמוך דעתם אפי' בספק, אבל באופן שכבר הביא בעה"ב פירות לקינוח הנקרא מנה אחרונה, כבר סילקו המסובין דעתם ממחשבה שבעה"ב יביא עוד פירות, דסתמא דמילתא אינו מביא אלא פעם אחת, ובוזה הוה הסח הדעת אפי' באורח במקום בעה"ב.

ברכות מב ע"א תוס' ד"ה סילק אתמור, **ולכאורה קשה למנהג שלנו וכו' אבל אנו וכו' אין נאה לסלק השלחן וכו',** צע"ק שהקשו על מנהגנו ולא הזכירו ע"ז סוגיא ערוכה [סנהדרין צב ע"א] כל שאינו משייר וכו', ואולי להסיר מחומר הקושיא יש לומר דהיכא שאין הדלת פתוחה וגם לא שכיחי שיבואו עניים ויבקשו לחם כמו בזמנינו שאין מבקשין אלא ממון ולא שכיחי שמבקשים לחם ברוב המקומות, להכי מצד עניים אין צורך לשייר, ואינו אלא סברא מצד בהמ"ז ואינו שייך להך גמ' דסנהדרין, ולפ"ז אפשר דניחא.

ברכות מב ע"ב תוס' ד"ה ואע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר סעודה, **וכבר בירכו ברכת המזון**

ויש הפסק בין יין למוגמר עכ"ל, לכאורה היה מקום לשאול למה הוזקקו התוס' לאשמעי' צריכותא בזה, דפשיטא שאינו דבר מובן מצד עצמו כלל שהוא אומר על המוגמר, דמ"ט לא נחלק הכיבודים לכל המסובין, ואינו מילתא דפשיטא ובודאי מילתא דצריך לאשמעי' הוא.

אמנם דברי התוס' לא קשיין כלל, דהתוס' לא קיימי על מה שנוכר במשנה והוא אומר על המוגמר דודאי הוא מילתא דצריך לאשמעי', אלא התוס' רק קיימי לבאר מה שהוסיפה המשנה לומר אע"פ שאין מביאין וכו', דבוזה באה המשנה לאשמעי' דאע"ג שיש כאן הפסק מ"מ הוא אומר על המוגמר וק"ל.

ברכות מג ע"א תוס' ד"ה הואי, **ושמא י"ל מתוך שקובעין עצמן כדי לצאת ידי הבדלה קבעי נמי וכו',** מתוך לשונם משמע דהבדלה ודאי א"צ עמידה בשביל שיקבעו עצמם, והנידון על ברכת היין, ולפ"ז א"ש מה שהביאו בצדו בדפו"ח הגירסא בשם המרדכי (סי' קמה) שהקושי' היאך יוצאים מין ההבדלה, דאילו לגירסת הספר מייין ומהבדלה משמע דהיה קשה להם דגם בהבדלה בעי' קביעות ישיבה, וא"כ מה תירצו.

ומילתא אגב אורחא משמעות דבריהם שהיו נוהגים לצאת גם בברכת יין הבדלה ולשתות עם המבדיל, ובפוסקים האחרונים [משנ"ב סי' רצו סק"ו בשם המ"א] מבואר שלא נהגו בזה עי"ש, ושמא כוונת התוס' שהיו שותים עמו להשלים שיעור שתיה כמו בקידוש, ובשו"ע [סי' רע"א סוף סי"ד] משמע דהבדלה כ"ש דמהני.

ברכות מג ע"ב בתוס' ד"ה האי, **ודוקא כשמריח בהם אבל אם בא לאכול מהם אין לברך ברכת ריח כי אם ברכת אכילה עכ"ל,** ויש לעיין דאם אינו מריח פשיטא שאין עליו לברך ברכת הריח דברכה לבטלה הוא, דהיאך יאמר הנותן ריח טוב בפירות אם אינו מריח, ולכאורה כוונתם ודוקא שאינו מריח בלבד, אבל אם גם בא לאכול מברך על האכילה ועל הריח בברכת בורא פרי העץ.

והנה לפי הדעה הנזכרת בתו' לעיל [ע"א ד"ה ועל] דשהכל מוציא בכל ברכות הריח פשיטא דגם בורא פרי העץ מוציא ידי חובת ברכת הריח של אתרוג, אבל להר"מ מקוצי שם שפסק דיש לברך בורא מיני בשמים יש להסתפק אם משום דלכתחילה יש לו לפרט יותר ובדיעבד יצא בשהכל, או דילמא שדעת הר"מ מקוצי דלא יצא בשהכל כלל.

ולהתוס' יש לעיין עוד באופן שרוצה לאכול פרי אחד ולהריח פרי אחר אם לכתחילה גם בזה יברך בורא פרי העץ על שניהם או לא, דשמא רק באותו פרי שכבר בירך עליו חשיב כפרי שנפטר כבר מברכה, והוה ליה כמברך ברכה לבטלה, אבל בפרי אחר שמא מברך רק על אותו פרי ולא הו"ל כברכה שאינה צריכה, דהנה אם בירך על פרי עץ בורא פרי האדמה אינו חוזר ומברך על המשך אכילתו בורא פרי העץ, אע"ג שאם בירך בורא פרי

האדמה על פרי האדמה וממשיך לאכול פרי עץ חוזר ומברך, והטעם דרך היכא שחלה הברכה על אותו הפרי הוה ליה כמברך ברכה על פרי שכבר בירך עליו וה"ה הכא, ומ"מ אפשר דנראה טפי דה"ה בב' פירות ויל"ע.

ואם תמצא לומר דבזה יברך בורא פרי העץ על שניהם יש להסתפק באוכל בשר ומריח אתרוג אם סגי דמברך שהכל על שניהם, דבזה יש לצדד דהוה ליה כאוכל בשר ואתרוג דבזה לכתחילה אינו מברך שהכל על שניהם ויל"ע בכל זה.

ויעוי' בבה"ג [הלי ברכות פ"ו] שכתב אמר מר זוטרא האי מאן דמרח באטרוגא או בחבושא לימא ברוך אשר נתן ריח טוב בפירות, כד אכיל ליה בורא פרי העץ, לבסוף בורא נפשות רבות ע"כ, ואולי יש במשמעו דגם כשאוכל אחר שמריח ואף שיודע מעיקרא שיעשה כן מברך מתחילה ברכת הריח.

ולהלכה לענין שהכל גופא הובא במשנ"ב [סי' רטז סק"ג] חילוקי דעות להלכה בזה, ויל"ע למעשה בשאר אופנים הנזכרים.

ברכות מג ע"ב, **מאי תקנתיה להרריה בקידושא דבי שמשא**, אבל לכתחילה לא ילך בפסיעה גסה ויסמוך שיחזר מאור עיניו עי"ז, דאינו בדרך הטבע, וקי"ל דאין סומכין על הנס והגם דאינו נס ממש אלא דבר המסוגל ואפשר דאינו כשאר נס דלכתחילה אין נהנין ממעשה ניסים, מ"מ לענין אין סומכין על הנס מעיקרא לא סמכין.

ברכות מג ע"ב, **ויש אומרים אף לא יפסיע פסיעה גסה וכו'**, יל"ע דכיון שא' מחמש מאות כמעט אינו מורגש, א"כ למה יש מצוה בזה ומי שירצה יקפיד לעצמו, וכי תימא דסכנת עין חמירא, ויעוי' בע"ז [כח ע"א], א"כ מאי טעמא הזהירו בזה רק ת"ח, ונראה דאין בזה משום סכנה, אלא ת"ח הואיל וקורא בתורה מחוייב לשמור על מאור עיניו יותר, וכשמאור העין מתחיל להנזק יוכל להנזק יותר לכך צריך מתחילה לשמור עצמו.

ברכות מג ע"ב, **ואל יהלך בקומה זקופה דאמר מר המהלך וכו'**, יש לעיין בגדר האיסור בזה, דכל הילוך האדם הרגיל הוא בכלל קומה זקופה, כדאי' בחגיגה [טז ע"א] ו' דברים נאמרו בבני אדם וא' מהם שמהלך בקומה זקופה כמלאכי השרת, ולא נתחייבנו לילך רק בכפיפות קומה דא"כ עשית כל ישראל כבעלי מומין [עיי' סוטה יב ע"ב], דבעל מום הוא הכפוף [יעויין בכורות מג ע"ב עיי"ש], ולא חייבו לכוף ולהתשחוות אלא בתפילה [עיי' לעיל כח ע"ב] ואף נזכר בבכורות [מה ע"ב] שהנראה ככפוף הוא ג"כ גנאי, וא"כ לא אסרו אלא קומה זקופה באופן דמוכחא מילתא שהוא דרך גאוה, ואפשר דהוא דווקא באופן המיוחד והידוע בזה, ובזמנם נראה שהיה דרך שרי או"ה הידוע בכך.

ברכות מד ע"א, **באוכלי פירות גינוסר שנו**, ולרש"י משמע דהמליח הוא הפרי עצמו אבל להתוס' מליח הוא נאכל אחר אכילת הפירות, ואין להקשות לרש"י היכא אשכחן שמליח נקרא דבר שאינו מלוח, דשמא מיני תבואה וקטניות היו שגם הם בכלל פירות, ודרך להוסיף להם מלח, ומה דהוה מנקטי להו עשרה עשרה וכו' משום שהיו גדולים, עי' בגמ' שלהי כתובות [ק"ב ע"א] וספרי [האזינו פסקא טז] ובירושלמי. ודוחק.

והנה בגמ' להלן לאלתר איתא גבי מעשה דינאי המלך על תאנים, וא"כ גם מחמת זה פ"ה התוס' ניחא טובא, דגם רישא יש לפרש בתאנים וכי דרך לאכול תאנה במלח, ומיהו יש לומר שלא נזכר אלא לשבח ארץ ישראל כמו מעשה דגופנית דלא שייך לפירות, אלא הואיל ונזכר שבה א"י דברו בזה עוד.

ואולי יש לפרש דאין כוונת רש"י דמליח דמתני' היינו פירות גינוסר אלא דבר משובח מאוד כעין פירות גינוסר, ומ"מ מליח היינו דבר מלוח ממש.

ויש להוסיף דהנה פרש"י במתני' כל דבר מלוח, וכיון שדעת רש"י שכל דבר מלוח הוא בכלל מליח, לכך שפיר מקשי הגמ' וכי כל דבר מליח הפת טפלה לו, וע"ז משנה דאה"נ לא כל דבר מליח הפת טפילה לו אלא רק מאכל חשוב.

אבל יל"ע לפ"ז מ"ט לא תרצו בגמ' במאכל חשוב שנו ומאי שייך כ"ז לפירות גינוסר, ויש לומר דלפרש"י יפרש דכוונת הגמ' לאוקמי מתני' על מאכלות דומיא דפירות גינוסר שחשובין ביותר ורק בהם אכן מצינו שחשובין מן הפת, אבל אין מצויין כ"כ בינותינו מיני אוכלין שחשובין מן הפת.

ונמצא דלדעת רש"י טפל לפת אינו דבר שהוא צורך הפת אלא בעי' שיהיה דבר החשוב מן הפת, ולולי זה אפי' הפת באה בגללו הוא טפל לפת, ואולי יש להביא ראיה מדאמרי' כל שיש בו מחמשת המינין מברך עליו במ"מ והיינו אפי' המין השני עיקר כל עוד שלא בא הקמח רק לדבק בלבד, ולעיל ביארתי בזה יותר דהיינו מחמת שמחשיבותו של הדגן כל דבר נעשה טפל לו, ולהכי פרש"י בגמ' פירות ים כינרת חשובים מן הפת עכ"ל, והיינו מטעם זה דלולי זה המאכל השני מתבטל לפת ולא הפת אליו. ואפשר דיש להאריך בזה עוד.

ברכות מד ע"א, **מנקטי** ליה לכל חד וחד וכו' **מנקטינן** ליה כל חד וחד וכו', אע"פ שהפירוש שוה גם אי גרסי' לכל וגם אי גרסי' כל, מ"מ מסתבר שיש לגרוס שניהם בשווה, וצל"ע בספרים ישנים ובספרי היד.

ברכות מד ע"א, **עד דמריד**, וכ' רש"י דעתו מיטרפת, ואינו ע"פ פשוטו כמשמעו, דלמה יעשה כן ריש לקיש, ועי' רמב"ם [מו"נ ח"ג ח] הובא בארחות צדיקים [שער ט] שכ' והשכרות הוא ממעשי הרעה כי הוא מפסיד השכל וכו'.

ועוד יל"ע דביומא [ט ע"ב] מקשי' על ריש לקיש היכי משתעי בהדיה וכו' ולא מתרץ שהיה בזמן שאכל ירות גינוסר, ואין לדחוק ולתרץ דא"כ לא הוה משתעי כלל כיון שנטרפה דעתו, או לדחוק ולתרץ דא"כ לא היה שם בנהר.

וגם יל"ע למה שלח אוכלוסא דהיינו ריבוי בני אדם, דאם שלח לו כדי שלא יתבייש אח"כ ומשום כבוד התורה, א"כ אדרבה הוה ליה למשלח גבורים לקחתו, ולמה שלח אוכלוסין דאדרבה בכך יתבייש יותר.

אלא דלא היה כאן טירוף הדעת ממש אלא עת רעווא של שמחה גדולה וריבוי צלילות הדעת שהגיעתו על ידי פירות ארץ ישראל [וזה הטעם שאכל ר' יוחנן פירות הללו כ"כ], ושלח אליו ריבוי בני אדם לרצותו לחזור לביתו, ואפשר שחשש שמא לא יוכל ר"ל להכיל אור גדול כ"כ, או משום הא דר"פ אין עומדין [מעיל לע"א] עי"ש והוה קודם דשמעה ריש לקיש או שסבר דאי"ז בכלל מילוי פיו שחוק. ומה ששלח ריבוי בני אדם משום שאם ישלח יחידים לא ידבר איתם וכו"ל בגמ' דיומא.

ברכות מד ע"א, ומשתבע דלא טעים זיונא וכו' מזונא, ופרש"י דבר הסועד, וברש"י עירובין [לא ע"א] כ' עוד לא אכלתי לשובע ועדיין אני רעב ע"כ, ואפשר דאין הכונה דאינו שבע לגבי מאכלים אחרים, שכשחוזר לביתו צריך לאכול סעודת פת, דהא קללה היא מארה בבטן כדכתיב ואכלתם ולא תשבעו [ויקרא כו, כז], וכן כתיב אכול ואין לשבעה וגו' [חגי א, ו], ובברכה כתיב ואכלתם אכול ושבע [ויאל ב, כז], וכתיב ועמי את טובי ישבעו [ירמיה לא, יג], אלא לגבי פירות אלו עצמם עדיין אינו רעב דרווחא לבסימא שכיח [מגילה ו ע"ב].

ומיהו אפשר דמארה בבטן חשיבא מארה רק אם כ"ה בכל המאכלות, אבל אם יש מין אחד שרוצה לאכול ממנו הרבה ואין דרך בני אדם לרצות לבטל מחמת מאכל זה סעודתם אינו קללה אם מין זה אינו משיבע. ואע"ג דפרש"י [ויקרא שס] דהיינו מארה בתוך המעים בלחם ומשמע דאף במין אחד שייך מארה במעים, י"ל דהיינו דוקא בלחם שהוא נאכל לשם שובע ולא לטעם והנאת אכילה משא"כ פירות.

ברכות מד ע"ב תוס' סוד"ה ולבני, אבל אשאר מצוות וכו', אין להקשות היאך הביאו התו' ראייה משאר מצוות לתפילין למאן דאמר לילה זמן תפילין שבת לאו זמן תפילין, דהרי כל הנך מצוות זמנם עכ"פ מן התורה בכלום אפי' בשבת משא"כ בתפילין, אין להקשות כן, דכיון דסבירא לן לילה זמן תפילין א"כ לא דרשי' לה להא דשבת לאו זמן תפילין מדכתיב ושמרת את החוקה הזאת אלא מדכתיב והיה לאות על ידכה, בעירובין [צו ע"א], וא"כ לא שייך לשון שמירת חוקיו על תפילין, ועוד דאפי' אם סברי בני מערבא למאן דיליף מדכתיב ושמרת וגו' דמשמע איסורא בלילה מ"מ אידך דרשה דממעט שבתות

וי"ט לא משמע להוסיף איסור מצד מצוות תפילין על הנחה בשבתות וי"ט.

ברכות מד ע"א תוס' ד"ה אינהו, דשמא הכא קים ליה למקשן דבאותה שעה וכו', ולולי דבריהם הו"א דלגבי ללמוד תורה ולישא אשה דהוא הלכה שנאמרה רק לתלמידים שייך לפרש שאמרה לתלמידיו ממקום אחר, אבל ברכת מעין ג' שהיא הלכה לכל ולא יתכן שכשאמרה כוונתו היה רק לתלמידים א"כ היה לו לומר בלשון המועיל לכל העם. ועוד יש לחלק דבשלמא התם כשבאו בני בבל לא"י לא נשתנה דינם, משא"כ הכא שנשתנה דינם מאז שבאו לא"י לברך כמו א"י וא"כ לא יתכן שכשאמר להם היאך לברך כוונתו היתה על הזמן שיחזרו לבבל בלא לפרש להדיא שכוונתו כך. ומסתפינא לומר שלזה כוונת התוס'.

ברכות מד ע"א תוס' ד"ה מברך על המליח, ואע"ג דאשמעינן וכו', נראה דאינו קושי' אלא פירוש, והכי קאמרי התוס' דהואיל ואשמעינן שפת פוטר את הפרפרת אצטריך לאשמעי' דפעמים הוא להפך, לכך נסמכה הלכה זו לכאן.

ברכות מה ע"א מנין לעונה אמן שלא יגביה קולו וכו', יש שכתבו דה"ה שלא ינמיך קולו יותר מהמברך, ואמת דכן מוכח להלן גבי קורא דאמרי' ואם אי אפשר למתרגם להגביה קולו כנגד הקורא ימעך הקורא קולו ויקרא, ומבואר דלא סגי אם ינמיך קולו.

אמנם אפשר דלא נהגו בזה, ויתכן לומר חילוק מצד המקור ומצד הסברא, מצד הסברא יש מקום לחלק דהקורא והמתרגם שניהם באים להוציא רבים ידי חובתן ולהכי סברא הוא שיאמרו בקול שווה שלא תתבלבל דעת השומעים משא"כ בעונה אמן שהמברך לעתים אומר להוציא רבים ידי חובתן וכן לגבי זימון גופא, דבוה מיירי סוגיין ומהא אתא למדרש פסוק זה דגדלו לה' אתי.

ולענין קראי דאייתי יש לחלק בין קרא והאלהים יעננו בקול דמשמע בקולו של משה בלא שינוי, ואין בזה נפק"מ בין מגביה למנמיך דבתרווייהו הוה ליה שינוי מקולו ואי"ז קולו של משה, משא"כ גבי קרא דכתיב גדלו לה' אתי דמשמע שיצטרפו שבחן של העונים עם שבחו של המברך, ולגבי צירוף עם מגביהים קולותיהם ממנו חשיב כאומרים שבח בפני עצמן, משא"כ אם מנמיכים קולם עדיין כלולים בברכתו, דאייתי קאי על השבח ולא על הקול, דבעי' שצורת השבח תהיה שהיא איתו דהמברך, משא"כ קרא דיעננו בקול קאי על הקול ממש.

אבל אכתי יש לעיין דקאמר ברייתא ואם אי אפשר למתרגם וכו', והא עד השתא לא שמעי' שלא ינמיך אלא רק שלא יגביה, ולמה לא אמרה הברייתא שלא יגביה ושלא ינמיך ואם אי אפשר וכו', אלא משמע דבאמת הוא כלול במה שאמרה שלא יגביה דה"ה שלא ינמיך, וע"ז קאי הברייתא ואם א"א וכו', וא"כ גם ברישא יהיה כלול גבי

אמן שלא יגביה דה"ה שלא ינמיק, ויל"ע בראיה זו, דשמא גם בברייתא נזכר הלימוד בקול בקולו של משה ורק מזה משמע דה"ה שלא ינמיק, ורק בגמ' נשמט מחמת הכפלות.

ברכות מה ע"א תוס' ד"ה שלשה, וכן לקמן פריך וכו', כוונתם דממה שמקשה הגמ' בבלי שיש כפלות במשניות נמצא דהבבלי סבר דשני משניות אלו משמעות אחת להן, וזה ג"כ כסברת התוס' בקושייתם כנגד הירושלמי הנ"ל דאינו מובן מה הסתירה דמשמע בירושלמי שיש בין ב' לשונות הללו, ומה שכתבו לפרש בדעת הירושלמי אפשר דהבבלי חולק ע"ז וצ"ע א"כ למה הביאו דברי הרי"ף דמשמע שדברי הירושלמי להלכה.

ברכות מד ע"ב, וא"ר יצחק אסור לאדם שיאכל ירק וכו', צ"ע דכבר אשמעי' שהאוכל וכו' אסור לספר הימנו, ואם הבל פיו רע כ"ש שהירק עצמו רק לאכילה, ואמאי צריך לאשמעי' תו, ושמא חדא מכלל חברתה אתמר, אולם מהא דאמר מר זוטרא להלן אנא כאידך דר"י סבירא לי לכאורה משמע ששניהם נאמרו ע"י ר' יצחק, ולא משמע לומר דכוונתו שמימרא דאסור לספר לא נאמרה כלל.

ברכות מג ע"ב, ואפילו היא אשתו ואפילו היא בתו וכו', לכאורה אחר דאשמעי' אשתו לא צריך לאשמעי' תו בתו ואחותו דכ"ש הוא דאסור, ויש מקום לתרץ ולומר דזו ואין צריך לומר זו קתני.

אכן יותר נראה דנחזי אנן, דאם הכל היו בקיאים בקרובותיו לא היתה מניעה לספר עם אשתו בשוק, דהא מסיים עלה שאין הכל בקיאים בקרובותיו, נמצא דאם היה מקום להתיר אחת מהם יותר, ע"כ זה לא היה מחמת שאשתו קרובה אליו יותר ושאשתו כגופו, אלא מי שיותר בקיאים העולם שהיא קרובתו יש יותר מקום להתיר.

ונמצא לפי זה דבאשתו יש מקום יותר להתיר דכיון שהם דרים יחד מכירים העולם את קרובותם יותר, ומאידך אשתו פעמים שנישאו רק עכשיו ועדיין אין מכירין העולם, וא"כ בזה יש מקום להתיר יותר אחותו שהם קרובין מעת היוולד האחרון שבהם, ומסתמא מכירים העולם קרובותם זל"ז יותר מקרובות אשתו, ומאידך לפעמים אחותו דרה במקום אחר ואינם מכירים, לכך הזכיר גם בתו שהיא דרה עמו וגם קרובה אליו מיום הולדה, ואפי' אשתו שדרין יחד בקביעות על דרך כלל.

ואין להקשות דלימא תרווייהו ולא לימא אחותו, דפעמים בתו קטנה היא ממנו ואינה מעורבת עם אותם הבריות שהוא מעורב בהם, והמכירים אותו אין מכירין אותה וכן להפך, משא"כ אחותו שעל דרך הרוב היא בת גילו פחות או יותר והמכירים אותו מכירים אותה.

נמצא דלפי מה שנתבאר דעיקר החידוש הוא מצד מה שמכירין הבריות כולוהו צריכי.

ברכות מד ע"ב, אנן תברין לה בבשרא וכו', וברש"י [ד"ה מבלי בשר] כ' היא קשה אבל כשמבשלה עם בשר שמן מתיש כחה, ולפי מה שמבואר [הובא במשני"ב, לפי מה שתורגם שם] שגם הנקרא אצלינו גזר הוא בכלל לפת, יתכן לבאר כוונת הגמ' שהיא קשה ממש ולכך היא קשה לגוף לירד ולהתעכל ואין לאוכלה כמות שהיא, אבל כשמבשלה הרבה היא מתרככת, וזה הלשון שבירה הנוכח כאן.

והנה רש"י לגבי בשר הזכיר שמבשלה עם בשר ולגבי יין הזכיר ששותה אחריה, ולולי שפי' רש"י כן להדיא אפשר דהו"א דה"ה גבי בשר הכונה שאוכל עמה בשר וכיון שהבשר הוא כבד הוא מועיל להוריד המאכל ולעכלו, ומה שזכר בגמ' עצים הכונה בישול, דהבישול הוא דבר המרכך את הגזר, ומנין העצים הנוכח כאן הוא גוזמא כמו שכתבו הראשונים בהרבה מקומות אין חקר על מניינים כיו"ב וציינתי מהם לעיל [לכ ע"ב], והגע עצמך וכי גזר מבושל הוא יותר קשה מכל מאכל אחר שאינו מבושל, דבעי' דווקא הרבה עצים או לבשלו עם בשר דווקא, ולמשנ"ת ניחא.

ואפשר דעל זה סמכו האידנא מה שלא חשו לאכול גזר, ואף בשר אפשר דדוגמא הוא למאכל כבד מגזר המעכל, וה"ה שאר מאכל כבד או שמן גרידא כעין בשר אפשר נמי דמהני, ואפשר דכ"ש אם אוכל עם הגזר מאכל המשלשל ממש, וכן יש לדון על מי שאינו שותה יין אבל שותה מים בשיעור של קיתון לגזר אחד לפי מה שנתבאר לעיל דהשותה כך אינו בא לידי חולי מעיים, ומ"מ יש לומר בהא דמים אין כוחן חזק להחליש חוזה הגזר, ולכך נקט דווקא יין, ויל"ע בזה, ומ"מ בפני עצמו יש להזהר בזה, ובוה יותר קשה לומר שנשתנו הטבעים כיון שהטעם נזכר בגמ' והטעם קיים גם בזמנינו.

ואולי יש ליישב מה דנקט רש"י שלא לפרש כפשוטו כנ"ל משום דהך סוגי' דפלוגתא דבשר יין, כע"ז נזכר בשבת [כט ע"א] לגבי הקזה בלא עצים, (והואיל דאתאן לזה יש לציין דגם מנין ימי החדש הנזכרין כאן לגבי מליח נזכר שם דומה לזה לגבי הקזה ולכאורה הלא דבר הוא דמייירי כאן מדיני סכנה השייכים ליו"ד [ס"י קטז] והבן), וזה מוכיח דיש כאן יותר מענין ריכוך התבשיל בלבד אלא גם שבירת כחו ויל"ע בזה.

ברכות מד ע"ב, א"ל רבא לרב פפא סודני אנן תברין לה בבשרא וחמרא אתון דלא נפיש לכו חמרא במאי תבריתו לה, יל"ע דפתח בבשרא וחמרא וסיים בחמרא בלבד, ואם אינו טעות סופר יש לבאר דהואיל ושכיח לן חמרא מצרפי' לזה גם בשרא, אבל בשרא לחוד אין לנו די בשר בשביל לשבר כחו, וצל"ע הגירסא בספרים ישנים.

ברכות מה ע"א תוס' ד"ה אם רצו, ושנים הוה התם, יל"ע דהרי היו שם בר קפרא עצמו וב' תלמידיו, ומנא להו להתוס' שבר קפרא עצמו לא היה בדעתו לאכול עמהם, ואדרבה אית שם הביאו לפניו וכו' וקאי על בר קפרא.

ברכות מה ע"א תוס' ד"ה בקולו, וא"ת והיכי מייתי, קושייתם אינה מבוררת ויתכן שנפלה טעות סופר בהעתקת התוס', ולא זכיתי להבין אי איתא שאין כאן ט"ס והיתה כוונתם למה שכתבו לבאר בדעתם למה הקשו כך וק"ל.

ברכות מה ע"ב תו' ד"ה שאני, והא דקאמר בריש ערכין הכל מחוייבין בזימון לאתויי נשים לענין רשות קאמר ולא לענין חובה עכ"ל, בקידושין פ"ק נלג ע"א תוס' ד"ה אין ובעוד דוכתי אשכחן דלשון חייב ורשאי מתחלפין זב"ז ואפשר דה"ה אפכא.

ברכות מו ע"א לא סבר לה מר וכו' בוצע מברך, כוונתו דר' אבהו יברך, כמו ברישא דמילתא דהוה כוונתו שר"א יבצע, אין להקשות דלקמן [נה ע"א] אמר' זה שנותנין לו כוס של ברכה לברך ואינו מברך מקצר ימיו של אדם, דיש לומר שאם עושה כן מחמת טעם חשוב כמו כאן לית בזה חששא.

ברכות מו ע"א, ואיהו כמאן סבירא ליה כי הא דאמר ר' יוחנן משום רשב"י וכו', צע"ק היכי שייך לומר דאיהו סבירא ליה כמאמר זה, דאם איתא דסבירא ליה כמאמר זה הוה ליה מרישא לבצוע בעצמו, ואולי יש לומר דסבירא ליה כסיפא דמאמר זה בלבד, דאורח מברך כדי שיברך לבעה"ב אבל לא שמיע ליה מאמר זה דר' יוחנן כצורתו דאמר בעה"ב בוצע ואורח מברך או לא סבירא ליה, ומ"מ גמ' אייתי לה דהגמ' ס"ל ככל מאמר זה.

ברכות מו ע"ב שאני פרסאי דמחוי ליה במחוג, יל"ע דהא בכלל מאתים מנה ואם בדיבור בקול שאין הראיה מוכרחת לזה אין דרך הגדול לדבר עם השני לו בלא שיראה הדול ראשו, א"כ במחוי במחוג כ"ש היאך ידבר עמו שאפי' לא יוכל לשמעו במחוג ולידע אם קיבל דבריו או לא.

ברכות מו ע"ב בזמן שהן שתי מיטות וכו', לכאורה נמצא סתירה בדברי רש"י בכוונת למעלה ולמטה, דהנה יש ב' אופנים לבאר כוונת הגמ', הא' דלמעלה ולמטה לאו דוקא, אלא הכונה לצד ראשו ולצד מרגלותיו, ומי שרגליו בצד ראשו של אחר חשיב שהוא למעלה מנו, והב' יש לבאר דהמיטות שלהם היו כעין מדרגות זה למעלה מזה וזה אחורי זה וכל היושבים על המיטות פניהם אל הבית והמיטות לצד הקיר, ונמצא שמי שהוא למעלה רואה את כל אלו שלמטה ממנו כי פניו אל הבית וכמה שלמטה יותר הוא לצד הבית, ואילו מי שלמטה אינו רואה מי שלמעלה ממנו שהוא לאחוריו.

והנה ברש"י [ד"ה ושנן] כתב ושני לו למעלה הימנו מטת השני לצד מרגלותיו של גדול עכ"ל, וכן אח"כ [בד"ה ובזמן] כ' שלישי לו למטה הימנו לצד מרגלותיו עכ"ל, ומשמע

כהאופן הראשון הנ"ל.

אולם אח"כ [בד"ה וכן] כ' וז"ל, ואם רצה הגדול לדבר עם שני לו צריך הוא לזקוף עצמו ממסיבתו לישב זקוף, דכל זמן שהוא מוטה אינו יכול לדבר עמו לפי שהשני לו אחורי ראשו של גדול הוא לפני הגדול מסובין לצד אחר וטוב לו שישב שני לו למטה הימנו וישמע דבריו כשהוא מוטה עכ"ל, ובדבריו אלו משמע כהאופן השני הנ"ל ויל"ע.

ויש ליישב דברי רש"י האחרונים דאין הכונה שהוא לאחורי ראשו ממש בדרך ישיבתו, אלא שבדרך ההסיבה ראשו כפוף לצד מרגלותיו ידידה גופיה, והשני שבצד ראשו למעלה ממנו הרי הוא לאחורי ראשו.

אבל בתוס' [ד"ה בזמן] משמע דלמעלה ולמטה פירושו רק ימין ושמאל, וצריך ביאור בלשונם, דמשמע בדבריהם שמי שלמעלה ממנו הוא למד שמאלו ומי שלמטה ממנו הוא לימינו, והרי הסיבה היא לשמאל והסיבת ימין לא שמה הסיבה [פסחים קח ע"א], והרי בגמ' כאן נתבאר דמי שהוא למעלה מהגדול הגדול אינו רואה ותו ומי שהוא למטה מהגדול הגדול רואה אותו, וא"כ למעלה היה צריך להיות לימינו שהוא אחורי פניו ואילו למטה היה צריך להיות לשמאלו שהוא בצד פניו ונראה לו.

ואפשר לומר [ע"פ מה שמצאתי כתוב] דהתוס' סבירא להו להיפך מרש"י דבדיבור אין עיקר הענין שהמדבר יראה את זה שמדבר אליו אלא שכשמדבר הגדול יראה אותו השני לו כשהוא מדבר אליו ולפ"ז לק.

ברכות מו ע"ב, פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מיניכונ, היינו יהודים פרסיים, ולא נכריים פרסיים כדאמר' בעלמא [קעג ע"ב] האי דינא דפרסאי, דהיינו נכריים או דבר שאינו ע"פ תורה, [וע"ע ב"ב נה ע"א], והרא"י דכאן היו יהודים דלהלן קאמר מים ראשונים מהיכן וכו' מים אחרונים וכו' אלא ע"כ כמשנ"ת.

ולפ"ז א"ש תשובת ר"ש דאמר אנא מתניתא ידענא, דלפ"ז נמצא דפרסאי גופייהו הדרו בהו כשישמעו המתניתא, ונמצא דפרסאי לא בקיאי בצרכי סעודה מרבנן קשישי.

ברכות מו ע"א בתוס' ד"ה ולמאן, ולפי שיטתו פירש כן וכו', אע"ג דגם פי' הרי"ף יוכל להתפרש כשיטת רש"י דלעיל המובא בתוס' בדיבור הקודם, דבפשטות אם ברכת זימון והזן אינן מחולקות זו מזו אין צריך היחיד לברך ברכת הזן כשם שאין צריך לברך ברכת הזימון, נמצא דאין פירוש רש"י דלעיל הכרח מצד עצמו לפרש כאן כפירושו, מ"מ פירוש רש"י כאן לא יוכל להתפרש כשיטת התוס' בדיבור הקודם אלא רק כפירושו שם, וק"ל.

להשיג בדוא"ל: kesertora@gmail.com או בכתובת: <http://ketertorah.vikidrasha.site>

להערות על תוכן הדברים: akivamoshesilver@gmail.com