משנה · אחרונים · הון עשיר · סדר זרעים

# הון עשיר על משנה ברכות

רבי עמנואל חי ריקי

**ספריית אור ברסלב** · or-breslev.co.il

# הון עשיר על משנה ברכות

רבי עמנואל חי ריקי

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

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

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/הון-עשיר-על-משנה-ברכות/
הקובץ נוצר ב־17 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

# תוכן העניינים


**פרק א** ..... 4
משנה א ..... 4
משנה ב ..... 7
משנה ג ..... 9
משנה ד ..... 10
משנה ה ..... 13
**פרק ב** ..... 14
משנה א ..... 14
משנה ב ..... 15
משנה ג ..... 15
משנה ה ..... 15
משנה ו ..... 15
משנה ח ..... 15
**פרק ג** ..... 16
משנה א ..... 16
משנה ג ..... 16
משנה ד ..... 18
משנה ה ..... 18
משנה ו ..... 19
**פרק ד** ..... 19
משנה א ..... 19
משנה ב ..... 19
משנה ג ..... 20
משנה ד ..... 20
משנה ה ..... 21
משנה ו ..... 21
**פרק ה** ..... 22
משנה א ..... 22
משנה ב ..... 23
משנה ג ..... 24
משנה ד ..... 26
משנה ה ..... 26
**פרק ו** ..... 26
משנה ג ..... 26
משנה ה ..... 27
משנה ו ..... 30
משנה ז ..... 32
משנה ח ..... 33
**פרק ז** ..... 35
משנה א ..... 35
משנה ב ..... 35
משנה ג ..... 35
משנה ד ..... 36
משנה ה ..... 37
**פרק ח** ..... 37
משנה א ..... 37
משנה ב ..... 37
משנה ד ..... 39
משנה ו ..... 39
משנה ז ..... 41
משנה ח ..... 41
**פרק ט** ..... 41
משנה א ..... 41
משנה ב ..... 42
משנה ג ..... 44
משנה ד ..... 44
משנה ה ..... 45

# פרק א

## משנה א

**זרעים** יש בו י"א מסכתות, כשתחשוב מעשרות ומעשר שני לשנים. אע"ג דלפי החשבון של ששים מסכתות אינם אלא אחת, וטעם לזה כבר כתבתי בפירוש השיר המתחיל מלכות ששים, ועוד אכתוב מזה בטעם מנין פרקיהם. והנה י"א עם הכולל הוא י"ב, וכנגדם מצאנו וראינו י"ב אותיות בשם השולט על סדר זה, שהוא בחסד דנוקבא דזעיר, והוא שני פעמים אל במלואו:

**ברכות** יש בו תשעה פרקים, וכנגדם מצאנו בה ט' מיני ברכות. דק"ש (פ"א מ"ד), דתפלה (פ"ד מ"ג), דמצות - כדתנן בפ"א משנה ד' שלא לחתום וכו', ופי' הר"ב כגון ברכת המצות. דהודאה, כדתנן בפ' ט' משנה ב' על הגשמים ועל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב, הרי ד'. ועוד יש לנו חמשה מיני ברכות, כנגד חמשה חושים. חוש השמע - על הרעמים (פ"ט מ"ב), חוש הראות - על הראיה כדתנן (רפ"ט) הרואה מקום וכו', חוש הריח - על המוגמר (פ"ו מ"ו), חוש הטעם - על הפירות (רפ"ו), חוש המישוש - ברכת חתנים, דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה (מס' כלה רפ"א), והכא תנן (פ"ב מ"ה) חתן פטור מק"ש וכו', ואין זה אלא בשכבר בירך ברכת חתנים (עי' תוס' רעק"א פ"ב אות יז). ועוד טעם אחר יש לומר על מנין זה. והוא, כי מורה מקום המחזיק ברכה לישראל, והוא השלום, שהוא תשיעי מלמעלה למטה כידוע. וסימניך וברכה לראש משביר (משלי יא, כו) זה יוסף, כדכתי' (בראשית מב, ו) ויוסף הוא המשביר (סנהדרין צב.). וא"כ המסכתא היא הברכה העשירית, המתמלאת מתשע פרקים עליונים:

**ברכות** מבואר בבמדבר רבה פ' י"ג במאמר שהעתקתי בהקדמתי, שהיא ראש סדר זרעים. ושמה גורם לה, להיות קבועה בראש המשנה, אעפ"י שלמצות השנוים בה, מצינו מצות אחרות הקודמות להם בתורה, והוא על שם הכתוב (משלי יא, כו) וברכה לראש משביר. כי נוטריקון של משביר מסיפיה לרישיה מדריש "רבי "יהודה "בן "שמעון "מחבר, שהוא ר' יהוד' נשיאה, בן רבן שמעון בן גמליאל, הנקרא רבינו הקדוש, והוא חיבר המשנה הזאת. ורישיה דקרא (שם) כתי' מונע בר יקבוהו לאום, שפירשוהו ז"ל (סנהדרין צא:) על המונע הלכה מפי תלמיד. וידוע הוא שעד רבינו הקדוש לא ניתנה התורה שבעל פה ליכתב, ולפי שראה שנתמעטו הלבבות, והתורה משתכחת, וההלכות נמנעים מהתלמידים, חיבר חיבור זה שעד ימיו לא נמצא כי אם מגלת סתרים, שהיה כל אחד כותב לעצמו כפי כחו, מה ששמע מדברי התורה (עי' בבא מציעא צב. וברש"י

ד"ה מגילת סתרים) והוא הראשון שחיבר התורה שבעל פה כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לספר הי"ד.

**ברכות** נקראת המסכתא הזאת, אף כי מתחלת מדיני ק"ש, להיותה ראש התורה שבעל פה, להשוותה לתורה שבכתב, שמתחלת בבית (בראשית), מפני שהיא לשון ברכה כדאיתא בב"ר פרשה א' (פיס' י). ועיין בבמ"ר פ' י"ג (פיס' טו) במאמר שהעתקתי בפירוש השיר:

**מאמתי**. המשנה מתחלת במם פתוחה, להיותה ראש התורה שבעל פה, אשר היא סמוכה לתורה שבכתב, שסופה למד (לעיני כל ישראל), שהיא אות הקודמת למם פתוחה, הסמוכה לה באלפא ביתא. ועיין בבמ"ר פ' י"ג במאמר שהעתקתי בהקדמתי ובמאמר שבפי' השיר:

**מאמתי**. תנא אקרא קאי (ברכות ב.), ליחד ולקשר התורה שבע"פ עמו, לרמוז דא"א לה לעמוד רחוקה ממנו, כי הוא נותן טעם לכל דבריה. והכי איתא בזהר פ' ואתחנן דף רס"ח ע"א ז"ל דהכי אמר אבא, תורה שבכתב לא אשתמודעא אלא בגין תורה שבעל פה, ע"כ. וסימניך תיבת מאימתי שבראשה, שצרופו את"י מים, כלומר שהתורה שבעל פה, שהיא אש כמשאז"ל (עי' תענית ז.), מבקשת אתה התורה שבכתב שהיא המים כמשאז"ל (שם):

**קורין את שמע**. פתח התנא במצוה הזאת, על כי המצוה ראשונה שחייב בה האדם מדאורייתא היא זאת, על כי אינו חייב במצות עד שיעברו עליו י"ג שנים שלמים, דהיינו שיכנס ביום שאחר י"ג, וכפי מסקנת הפוסקים כנז' בא"ח סימן נ"ג במגן אברהם (ס"ק יג), ותכף ומיד שעבר יום אחרון של י"ג שנה, ברגע הכנסו ביום אחד שאחריו, נתחייב במצות, והוא רגע יציאת הכוכבים של יום שאחר י"ג, שהוא זמן ק"ש דשכיבה.

**נכנסים**. מותרים לא קתני, אלא נכנסים, דבכהנים טמאים שנטהרו איירינן (עי' ברע"ב), דהותרו ליכנס במחנה, שהיו אסורים בו בהיותם טבולי יום. ועוד רמז לנו, דהאיש המטהר נקרא נכנס לקדושה, מכלל דהטמא, יוצא מהקדושה מקרי, כי הטהרה תלויה ברשות היחיד, ושרש הטומאה הוא רשות הרבים כנודע.

**לאכול בתרומתן**. על כי המצוה הזאת היא ראשית כל המצות כמ"ש לעיל, רצה התנא לתלות זמנה באכילת תרומה הנקראת ראשית (דברים יח, ד). ועוד לרמוז דמצוה זו של ק"ש היא הראשית המבחר מכל המצות, דומיא דתרומה שהיא ראשית המבחר שבתבואה, כדכתיב (במדבר יח, יב) כל חלב (תירוש ו)יצהר [וכל חלב תירוש וגו'] ראשיתם וגו'. שהרי עיקר ק"ש היא קבלת עול מלכות שמים, וכשם שא"א לגורן שתעקר

אלא אם כן נתרמה תרומה הגדולה (ירושלמי מעשרות פ"ג טו.), כך א"א לו לאדם לקבל עליו עול מצות אלא אם כן כבר קבל עליו עול מלכות שמים תחלה, כי כל המצות בה תלויות: **בתרומתן**. שלהם, שאינם מצפים לשלחן חבריהם הצריכים להתאחר מזמן זה, אלא אוכלין משלהם, דמסתמא מחמת חשק קיום המצוה של אכילת תרומה, שעבודה היא (עי' פסחים עג.), ונאסרו בה עד עתה, אינם מאחרים זמן אכילתם מהעת שחזרו להיתרם: **המשתה**. צ"ל שהתחילו אותו קודם זמן ק"ש:

**הקטר חלבים ואברים**. דקתני הכא, לא אמרו בו חכמים עד חצות, ולא נקט ליה הכא אלא להודיע דדבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, כן פי' הר"ב. ומזה מוכח דעד חצות דק"ש, אינו אלא כדי להרחיק אדם מן העבירה, ולא מן הדין, דלהיות מצותו בלילה הוא כשר כל הלילה מן הדין, כהקטר חלבים. ועוד רמז לנו התנא בשנותו הקטר חלבים הכא, שתפלת ערבית כנגדם נתקנה (עי' ברכות כו:). ואע"ג דבק"ש איירינן, הא קי"לן כר' יוחנן דצריך לסמוך גאולה לתפלה בערבית (עי' שם ד:), ואם כן אין תפלה כתקונה בלא ק"ש, כל זה צ"ל לדעת רש"י והר"ב. ולדידהו אתי שפיר דחילק התנא הקטר חלבים ואברים מהנאכלים ליום אחד ולא כללם בבבא אחת. אבל הרמב"ם ס"ל דאף בהקטר חלבים אמרו עד חצות, כמ"ש התי"ט. וכוותיה מסתברא מדקפיד קרא שיעלם על המזבח מתחילת הלילה כדאיתא בת"כ פ' צו פ' א' (סי' יג), וטעמא נ"ל מדאיתא התם (סי' טו) דעד הבקר (ויקרא ו, ב) לימד שיהיו תורמים כל הלילה עד הבקר. על כרחך דרצה הכתוב שבאיזו שעה מן הלילה שיתרום את המזבח ישתדל שיהיה שם אפר מאברים ופדרים של כל קרבנות אותו יום, וזה יהיה כשיעלם בתחילת הלילה, והכי מוכח מפשטא דמתניתין והכי מפרש לה הרמב"ם כן נלע"ד. דלא כמ"ש התי"ט דלא ממתניתין שמעה לה הרמב"ם, אלא כמ"ש הכ"מ (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב). דההכרח שהביא רש"י (ברכות ב. ד"ה כדי להרחיק) ממשנה דמגילה (דף כ:), כמ"ש התי"ט דלא אשתמיט בשום דוכתא למתני עד חצות, אע"ג דתני התם (שם) בפירוש דכשר כל הלילה, אינו הכרח, דכשר כל הלילה דקתני התם לאו דווקא הוא, אלא ה"ה דמצותו עד חצות, דהא בש"ס (שם כא.) מרבה מזה הכלל דהתם אכילת פסחים שכשר כל הלילה, ואף הוא מצותו עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה (עי' זבחים נז:). ולא כלל התנא הקטר חלבים בנאכלין ליום א', אע"ג דדמו לפי' הרמב"ם, משום דשעור חצות דהקטר חלבים יש לו שרש באורייתא, כדתנן בפ"ט דזבחים משנה ו' ע"ש, משא"כ הנאכלין ליום א'. ומשום דהקטר קודם לאכילה, כי הקטר החלבים מתיר הבשר לאכיל', לפיכך הקדימו לאכילה, אע"ג שיש

בו רבותא יותר מבאכילה שמצותו עד שיעלה עמוד השחר, אעפ"י ששיעור חצות בו יש לו שרש באורייתא משא"כ האכילה כמ"ש:

**חלבים**. פי' הרב של קרבנות, ונראים דמ"מ החלבים של קרבנות הנאכלים, מצוה מן המובחר להקטירם ביום שלא למעט זמן אכילתם, ובתמיד פשוט הוא שהדין כן כדאיתא בפסחים דס"ח ע"ב משום דחביבה מצוה בשעתה:

**ליום אחד**. לישנא קלילא דקרא נקט דכתיב (בראשית א, ה) ויהי ערב ויהי בקר יום אחד. דיום ולילה כאחד נקראים יום אחד, וז"ל הזהר פ' בשלח דף מ"ו ע"ב, יום ולילה אקרי יום אחד:

## משנה ב

**בשחרין**. ה"ג לשון רבים. כדאיתא ברעיא מהימנא פ' צו דף רמ"ג סוף ע"א מילתא בטעמא. ודמי למאי דאמרינן בחולין דף ס' ע"א מקרין תרתי משמע:

**בין תכלת ללבן**. שני פירושים פי' הרב, והראשון הוא מהתוספות (דף ט: ד"ה אלא) והשני הוא מרש"י (שם ד"ה בין תכלת שבה), והראשון נראה עיקר, דגרסינן בש"ס (שם) מאי בין תכלת ללבן, אילימא בין גבבא דעמרא חיוורא לגבבא דעמרא דתכלתא, הא בליליא נמי מידע ידיע, אלא בין תכלת שבה ללבן שבה ע"כ. ופי רש"י כפי' השני שכתב הר"ב, וטעמו נ"ל דאם היה כפי' הראשון דהיינו משיכיר בין חוט תכלת לחוט לבן שבציצית, הרי כל חוט דומה לגבבא בפני עצמו והא בליליא נמי מידע ידיע, אבל התוספות הוכיחו כפי' הא' מדגרסינן במנחות (מג:) ראה מצו' זו וזכור מצוה אחרת, ואיזו זו ק"ש, כדתנן משיכיר בין תכלת ללבן, ע"כ (במנחות). ואם היה פירושו בגיזת צמר כפי' רש"י, אין זה תלויה בציצית, ע"כ (דברי התוס'), ואם כן האי בין תכל' שבה ללבן שבה אחוליות קאי, ולא אחוטי' המופרדים, דכל שני חוליו' זה אצל זה מחמת חבור דמו לגבבא א', ולא לשני גבבות, ואפשר שזו היא כוונת התוספות באמרם ז"ל: ע"כ יש לפרש בין תכלת שבה, בציצית שהיה קבוע בו תכלת, וגם שני חוטי לבן, ועושין בו חוליא של תכלת וחוליא של לבן, עכ"ל. דאריכות הלשון הזה של עשיית החוליות, אי לא הוי משו' דיוק לשון 'שבה', דא"א לפרשו אציצית דהוא לשון זכר, אלא אחוליות שהוא לשון נקבה, אינו אלא להמלט ממה שיש להקשות ולהוכיח כפי' רש"י, ולפיכך הפי' הראשון שכתב הר"ב הוא העיקר:

**עד שלש שעות**. כן פסק הר"ב, דגמרא ערוכה היא (דף י:). ומה שפי' עד סוף שלש שעות, וכן פי' הרמב"ם בפירושו, ופסקו בחיבורו (ה' ק"ש פ"א הי"א). לא כן משמע בש"ס דהא גרסינן התם בדף ג' ע"ב ור' נתן סבר ליה כר' יהושע, דתנן ר' יהושע אומר עד שלש שעות

שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות, שית דליליא ותרתי דיממא הוו להו שתי משמרו', ע"כ. דמשמע דהוי עד ולא עד בכלל, וכן פי' רש"י בד"ה ור' נתן וכו', בשלש שעות בתחילת שעה שלישית, ע"כ. ואע"ג דרב אשי מוקמי לדר"נ בשנויא אחריתי, מ"מ לא נדחה מפני זה פירוש המימרא דר' יהושע, וליכא למימר דה"ק דוד קדמו עיני אשמורות דהיינו שני משמרות קודם התחלת קימת בני מלכים, כי הם מתחילים לקום בתחילת שעה השלישית, ואני חצות לילה אקום, אבל לעולם זמן הקמתם נמשך כל השעה השלישית ההיא, ועד סוף זמן הקמתם הוא זמן ק"ש, דא"כ ה"ל לר' יהושע למימר שכן דרך בני מלכים לעמוד בשעה השלישית, דבאמרו בשלש שעות, נראה שזהו המשך זמן הקמתם המתחיל מתחילת היום ונמשך עד ג' שעות, אלא דלא הוי עד בכלל, ודוד דקאמר קדמו עיני אשמורות, ר"ל לסוף זמן קימת בני מלכים. ובדוחק אפשר לישב דהאי דלא קאמר ר' יהושע בשעה השלישית אלא בשלש שעות, סירכא דתחילת דבריו דקאמר עד שלש שעות נקט, אבל לעולם אין משך זמן קימת בני מלכים נמשך אלא כל השעה השלישית דווקא, ודוד אתחילת זמן קימת בני מלכים קאי, דייקא נמי דלא קאמר ר' יהושע שכן דרך בני מלכים לעמוד עד שלש שעות, כדבריו הראשונים ממש, כדי שלא נפרש אותם כפירוש דבריו הראשונים שהוא מתחילת היום ועד שלש שעות, דאינו כן.

אחר כתבי זה ראיתי שגם בעל הגהות מימוניות פ"א דהק"ש שקיל וטרי על זה ע"ש:

**שעות** אלו הם זמניות, כמ"ש הר"ב שאין שעה של יום אחד דומה לשעה של יום אחר, אלא היא מתארכת או מתקצרת כפי אריכות היום וקיצורו. אבל המדקדק היטב יראה שאף המקרה כזה יארע לשעות השוות, שהרי השעה היא אחת מכ"ד של יום אחד עם לילו הקודמת, והוא שיעור סיבוב כל ש"ס מעלות של גלגל היומי ומעט יותר, מפני שאין השמש מסבב בגלגלו כסבוב גלגל היומי ממזרח למערב, אלא הולך לאחור ממערב למזרח כמו מעלה אחת בכל יום, ולכן אחר שסבב גלגל היומי כולו, צריך שיסבב עוד מעט כדי להביא גוף השמש על הארץ, או כדי להביא תחת הארץ, וזה המעט אינו שוה בכל יום, על כי אין הלוך השמש לאחור סביב מרכז הארץ כמו סבוב גלגל היומי לפנים, אלא סובב על מרכז אחר היוצא מן הארץ, ולכן מתחיל לסבב סבובו סמוך לסבוב גלגל היומי, ובכל יום ויום מרחיק עצמו ממנו עד ששה חדשים בשנה, ומשם עד סוף השנה חוזר להתקרב מעט מעט על הערך עצמו שנתרחק, עד שבסוף ששה חדשים האחרי' חוזר לאיתנו הראשון, על הנקודה הראשונה הקרובה לסבוב גלגל היומי, שאין קרובה הימנה, שממנה נסע בתחילת ששה חדשים הראשונים, ומפני זה כפי ריחוק גוף השמש מסיבוב גלגל היומי, כן ישהה בעליתו, שמצדו הקרוב, יעלה הגלגל היומי

בחלק קטן ממנו חלק גדול מגלגל השמש, ומצדו הרחוק יהיה להפך, שבעלית חלק גדול מגלגל היומי, יעלה מגלגל השמש כי אם חלק קטן, וזה יגרום השינוי בימים השלמים, ובהסתכל בצורה זו, הוא דבר פשוט לבקי בחכמת התכונה, ואין צורך להאריך:

**שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות.** והואיל ותלה הכתוב זמנה בזמן הקימה, ומצינו קימה לקצת בני אדם בשעה זו, אשר לא בטלה דעתם אצל כל אדם, והם הבני מלכים, אע"ג דכל ישראל לאו בני מלכים הם, מ"מ יצאו בשעה זו הואיל ועדיין לא עבר זמן קימת כל אדם. והיינו דאמרינן בש"ס (דף י:) הלכה כר' יהושע, ולא אמרינן ולאו מטעמיה, כדאמרינן בכמה דוכתי, כי מטעמיה הוא. ואפשר שזו היא ממש דעת ר"י שכתב התי"ט:

**לא הפסיד.** שכר ברכות, מכלל שצריך לברכם, וקמ"ל שלא נזלזל בברכות להיותם דרבנן (ברכות דף ט"ו.), דהא מהכא דייקינן שאם אינו מברכם מפסיד, אעפ"י שאינם מעכבות:

**כאדם הקורא בתורה.** מכלל דהקורא אותו בעונתו לא מקרי קורא בתורה (עי' ירושלמי כאן ה"ב ח:) אלא הרי הוא כמתפלל, ונפקא מינה לירושלמי (ה"ה ט:) דס"ל דאין אדם נפטר מברכת התורה באהבת עולם אלא אם כן שונה על אתר, אין ק"ש בעונתו חשיב לימוד, ועיין בש"ע א"ח סי' מ"ז. אבל בש"ס דידן (עי' דף י:) אמרו דקמ"ל תנא דחביבא מצוה בשעתה יותר מתלמוד תורה, ואפשר דאחד דבר התנא האלהי, ושתים זו שמענו. ועוד יש לי לומר, דרמז רמז לנו דק"ש חשוב כקריאת התורה, ויוצאים בו ידי חובת והגית בו יומם ולילה כדאיתא במדרש (עי' ילקוט תהלים תריד, ועי' מנחות צט: זוהר רע"מ פנחס רכח.):

## משנה ג

**כדברי ב"ש.** מכלל דאפשר לקרות בהטיה אף כדברי ב"ה, והוא כשהיה מוטה מתחילה, והאי הוא דקמ"ל תנא:

**וסכנתי בעצמי מפני הלסטים.** הידועים לי, ובאו אלי ללכדני, ואני איני יודע אם מפני שלא נכנסתי בכי טוב לעיר (עי' פסחים ב.), באה אלי הצרה הזאת, או אם מפני שירדתי מעל החמור, לעשות כדברי ב"ש, אמרו לו כדי היית וכו', כן נלע"ד. דלא כמ"ש הרמב"ם - סכנתי, שמתי נפשי בכפי, לפי שהוא ירד מעל בהמתו וישב לארץ והטה, עכ"ל. דמשמע דלא באו אליו הלסטים. דא"כ לא הל"ל הלסטים, בה"א הידיעה, ועוד דהל"ל בלשון זה אני הייתי בא בדרך וסכנתי בעצמי מפני לסטים, והטיתי לקרות כדברי ב"ש. ועוד דאיתא במ"ר דשיר השירים על פסוק כי טובים דודיך מיין (פיס' ב), על האי עניינא, את חמי אם לא קרא הי' עובר על מצות עשה בלבד, עכשיו שקרא נתחייב בנפשו. ש"מ

דמעשה בא לידו שהלסטי' באו עליו, ועוד דגרסינן בירושלמי פ"ד דשביעית (סוף ה"ב י:) ר' טרפון ירד לאכול קציעות וכו' כל המעשה כנזכר בבבלי (נדרים סב.), והדר אמר באילין תרתין מילייא נהג ר' טרפון כב"ש וסכין, בהדא ובק"ש, ע"כ. הרי מבואר דנסתכן ממש כמעשה דקציעות שהיו רוצים להמיתו:

**שעברת על דברי ב"ה**. דאסרי להטות לכתחילה, ולא התירו לקרות בהטיה לכתחילה אלא א"כ היה מוטה כבר, כן משמע בש"ס (דף יא.), ומזה מוכח דמה שהוכיח רב נחמן בר יצחק (שם) ממשנה זו דהעושה כדברי ב"ש חייב מיתה, אינו אלא בכיוצא בזה שעובר על דברי ב"ה דאסרי לעשו' כן, אבל כשלא אסרי ב"ה אלא דלא מצריכי לעשות כן לכתחילה, העושה כן לכתחילה כב"ש לא יהיה חייב מיתה, אלא אדרבא אפשר שיקבל שכר, כההוא דאכל ושכח ולא בירך וחזר למקומו כב"ש (דף נג:) ואפשר שזו היתה דעת ראב"ע אשר היה זקוף, והטה לקרות כדברי ב"ש כדאיתא בש"ס (דף יא.), ואע"ג דהאמת יהיה כך דב"ה אסר ההטיה לכתחילה, לא שייך להקשות דהוה ליה מקולי ב"ש וחומרי ב"ה, ולמה לא נשנית בעדיות אצל האחרים, דהא אם ב"ה מחמיר ואוסר ההטיה, אף ב"ש מחמיר ואוסר העמידה, וההטיה עצמה דמתיר ב"ש, חומרא הוא דמטיל על האדם ומחייבו להטות:

## משנה ד

**בשחר**. תימא לי, דבק"ש דכתיב בקרא, נקט התנא שחרין. וערבית דלא כתיב בקרא, ובברכות דלא כתיבי בקרא, נקט שחר וערב הכתוב בקרא. וכן בתפילות דלא כתיב בקרא זמן חיובם, נקט שחר וערב, דתנן (רפ"ד) תפלת השחר עד חצות תפלת הערב אין לה קבע. ואין בידי לומר אלא דנקט התנא לישנא דרבנן בדאוריית', ולישנא דאוריית' בדרבנן, לרמוז דלעולם צריך לכלול מדת יום שהיא תורה שבכתב, במדת לילה שהיא תורה שבעל פה, כאשר הוכחתי מהמדרש שהבאתי בפירוש השיר, להודיענו דאין לתורה שבע"פ עמידה, כי אם על ידי תורה שבכתב, המביאה ראיה לדבריה, וא"א ליכנס בפירוש התורה שבכתב, כי אם על ידי התור' שבעל פה הפותחת פתח בביאורה:

**בשחר מברך**. למאן דס"ל דפתח התנא בק"ש דערבית ברישא משום דיליף מברייתו של עולם, הכא פתח בשחרית משום דקאי ביה, ש"ס דף ב' ע"א. ולמאן דס"ל דממקרא דק"ש יליף, דכתיב (דברים ו, ז) בשכבך ובקומך, י"ל דהואיל וזמן אחת מהברכו' שלפני ק"ש ראויה להאמר בזמן השכיבה, וזו היא אהבת עולם, כדמשמע בש"ס דף י"א ע"ב, וכן כתב רש"י התם (ד"ה אי אמרת וכו') בפירוש, וכמו כן יהיה באהבת עולם דערבית, ואפילו מעריב ערבים אפשר דיכול לומר קודם הלילה, ולא דמי ליוצר אור דאין אור

בלילה, משא"כ ערב, דמקרי ערב מכי נטי שמשא למערב, כדאיתא בזהר פ' שמות (דף כא.), משום הכי בהקדים התנא בברכות שחר לערב, הוא הולך על פי דרכו אשר התחיל בה ביסוד הכתוב דכתיב בק"ש, אשר ברכות אלו עליו נאמרו, בשכבך ובקומך, דהטעם שכתב התי"ט בשם התוספות (דף ב. ד"ה ליתני דשחרית) דבברכות סמיך אתמיד דקדים בקר לערב, לא ניחא כל כך, דיש להקשות דמאי אולמיה דקרא דתמיד, להפוך סדר המקרא דק"ש, בברכותיו שעליו נתקנו, ולא על התפלה שכנגד התמיד. א"נ י"ל על פי הירושלמי (ה"ה ט.) דאמר, דשבע ברכות אלו נתקנו על שבע ביום הללתיך, דמשום הכי פתח בהם בשחר על שם היום הנזכר בקרא:

**שתים לפניה**. לשון הר"ב יוצר אור ואהבה, ע"כ. ובשתים שלפניה דערבית כתב, מעריב ערבים ואהבת עולם, ע"כ. ואין לטעות ולומר דבשחרית מספקא ליה אי אמרינן אהבה רבה או אהבת עולם, ומשום הכי לא פירש דבריו, ובערבית פסיקא ליה. דלפי דברי התוספות שכתב על הא דאיתא בש"ס (דף יא: ושם ד"ה ורבנן אמרי) תניא נמי הכי אין אומרים אהבת עולם אלא אהבה רבה, ורבנן אמרי אהבת עולם וכו'. הלכך תקינו לומר בשחרית אהבה רבה ובערבית אהבת עולם, עכ"ל. משמע דבין אדשחרית בין אדערבית פליגי. דאי לא פליגי אלא אדשחרית, ודערבית כ"ע סל"הו אהבת עולם, מה הועילו בתקנתם, הלא בשחרית דבו פליגי באמרם אהבה רבה לא עבדינן אלא כחד מינייהו, ואין תקנת ערבית הפך לדשחרית מועלת לאידך דבה כ"ע מודו, אלא ודאי דבתרויהו פליגי, ומ"ש הר"ב בדשחרית אהבה לבד, ובדערבית אהבת עולם, הוא משום דס"ל כבעלי התוספות, ואהבה הוא מופרד מרבה ומשום הכי לא הוצרך לומר רבה, ואהבת הוא סמוך לעולם ומשום הכי הוצרך לומר אף עולם. ומ"מ אחר הדקדוק היטב מצאנו וראינו שאין הלכה כפסק זה מכמה טעמים, חדא דרבנן אינון אמרי אהבת עולם והלכה כרבים, והמקרא שהביאו ראיה לדבריהם מסייע להו דכתיב (ירמיה לא, ב) אהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד, ומאותו הפסוק עצמו יש לדייק נגד התוספות ולומר בשחרית אהבת עולם, שהרי כתיב בו על כן משכתיך חסד, וכתיב (תהלים צב, ג) להגיד בבקר חסדך. ואע"ג דבש"ס התם (דף יא:) גרסינן אח"כ באותו ענין דאמר להם הממונה, כמה פעמים אהבה רבה, אין לתמוה שהרי רב יהודה אמר שמואל הוא דאמר הכי בריש שמעתין, והוא הוא דשקיל וטרי בסיפא דשמעתין, ועל דבריו קא שקלו וטרו. ומדאמרינן אהבת עולם בשחרית, כ"ש דאמרינן הכי בערבית ולא אהבה רבה, שהרי על דרך האמת אהבה רבה היא במדרגה יותר עליונה מאהבת עולם, וק"ש דערבית היא במדרגה תחתונה יותר מק"ש דשחרית. ועוד לפי פשטא דתלמודא פלוגתייהו לא קאי

אלא אשחרית, שהרי הזכיר יוצר אור, והדר אמר ואידך מאי היא, וכל אותה סוגיא לא איירי אלא בברכה שניה שלפניה בשחרית ע"ש, ומזה משמע דבערבית ליכא פלוגתא אלא כ"ע מודו בה דאמרינן אהבת עולם, משום דהיא במדרגה פחותה מדשחרית כמ"ש, א"כ אפוא צ"ל אף בשחרית אהבת עולם, והכי מבואר בזהר (עי' זוהר ויקהל רב: פקודי רס:, אולם עי"ש ואתחנן רסג:) וכן כתוב בכתבי האריז זלה"ה שכך ראוי לומר ולא אהבה רבה. ועיין במ"ש בהקדמתי הנקראת עולם קטן בספרי משנת חסידים, ותמצא טעם נכון על פלוגתא זו וכיוצא בה, מפני מה אנו חייבים לעשות כדברי התנא או האמורא האחד ולא כדברי השני, אע"פי שאלו ואלו דברי אלהים חיים:

**אחת ארוכה ואחת קצרה**. מקום שאמרו להאריך מצאתי כאן ואיני רשאי לקצר, והוא שהר"ב והרמב"ם פירשו, דארוכה ר"ל פותחת בברוך, וקצרה דאינה פותחת, ואשתים שלפניה בשחרית ודערבית קאי. ולכאורה הדין עמהם, דקתני סיפא מקום שאמרו להאריך וכו' לחתום וכו' ש"מ דלהאריך ר"ל לפתוח, אבל כשנדקדק היטב יש להקשות עליהם, חדא מ"ט קרא התנא לברכה הפותחת בברוך ארוכה, ולאינה פותחת קצרה, משא"כ בחתימה דפירש לחתום אינו רשאי וכו', שהרי מהירושלמי (סוף ה"ה יא.) והביאו התי"ט, אמר ר' יודן מטבע קצר פותח בברוך ואינו חותם מטבע ארוך פותח וחותם, ע"כ. משמע דדוקא על החתימה נקראת הברכה ארוכה או קצרה. ויש לתמוה על הכ"מ (ק"ש פ"א ה"ה) והביאו התי"ט, שכתב בכח אותו הירושלמי דהרמב"ם מפרש להאריך ולקצר דמתניתין על הפתיחה ועל החתימה. דא"כ הוא, הא תו למה לי, סיפא לחתום אינו רשאי וכו', הלא כלל הכל בלהאריך אינו רשאי וכו'. ועוד קשה דבתוספתא פ"ק דברכות בפירוש תנא שארוכה וקצרה פירושה כמשמעה שהברכה ארוכה או קצרה, ואין פירושה לא פתיחה ולא חתימה וכן פירשה רש"י ז"ל. ועוד קשה לפירושם ז"ל, מ"ט לא כלל התנא כל הברכות באמור שנים ארוכות, והשאר קצרות.

**והנה** רש"י ז"ל (דף יא. ד"ה אחת ארוכה) פירשה על דרך התוספתא וכתב דאשתים שלאחריה קאי, דאמת ואמונה ארוכה והשכיבנו קצרה. וטעמו נ"ל משום דמנייהו סליק, אבל אף לפירושו ז"ל יש להקשות מאי טעמא לא הזכיר התנא אלא מטבע שתים אלו. ועוד פירושו נופל במה שהקשו עליו בעלי התוספות (שם ד"ה אחת ארוכה) כמה קשיות, ע"ש. ועוד יש לי להקשות, מ"ט הזכיר התנא לחתום אינו רשאי וכו' ולא הזכיר דין הפתיחה. ור"ת פירש (שם) דאחת ארוכה ואחת קצרה, דר"ל בין שתהיה ארוכה כלומר שיאריך בה, בין שתהיה קצרה, וקאי אאמת ואמונה לבד, דלמ"ד שצריך להזכיר מצות ציצית בלילה, צריך לאומרה במטבע ארוך כמו שאנו אומרים אותה, ולמ"ד שאין צריך

להזכיר אומרים אותה במטבע קצר, כדאיתא בפ' היה קורא דף י"ד ע"ב, ויהיה פירוש המשנה כך, בין שתהיה אמת ואמונה ארוכה, בין שתהיה קצרה, אין אנו יכולין לשנות בה, דבמקום שאמרו להאריך אינו רשאי וכו', כל זה היה אפשר לפרש לדברי ר"ת, שכתב דקאי אאמת ואמונה לבד. אבל כשנדקדק היטב אף זה אינו נכון, חדא דלית הלכתא אלא כאחד משתי הדעות, ואי מתניתין דלא כהלכתא לעולם אמת ואמונה קצרה, ואי הוי כהלכתא לעולם היא ארוכה, ואין זה דרך התנא להרכיב בבא אחת דמתניתין אתרי רכשי. ועוד אף לדידיה קשיא מ"ט הזכיר התנא לחתום אינו רשאי וכו', ולא הזכיר דין הפתיחה. ומדברי רבינו יונה (דף ה: מדה"ר) משמע דלא גרסינן בתוספו' דקאי אאמת ואמונה לבד, אלא אכל ברכות קאי שאם ירצה יאריך בהם ואם ירצה יקצר בהם, וכתב עוד רבינו יונה דמקום שאמרו להאריך וכו' מלתא באנפי נפשא היא, דאסר התנא לשנות מטבע ארוך למטבע קצר או איפכא, משום דלחתום אינו רשאי וכו' ואם ישנה מטבע ארוך למטבע קצר נמצא שאינו חותם בו, מה שלא היה כן אם היה אומרו במטבע ארוך שהיה חותם בו, כדאמרינן לעיל בשם ר' יודן דהמטבע קצר פותח בברוך ואינו חותם, ולא כן מטבע ארוך שפותח וחותם. וצ"ל שמה שהתיר התנא ברישא באמרו אחת ארוכה ואחת קצרה שיכול להאריך ולקצר, היינו בענין שלא ישנה הברכה ממטבע ארוך למטבע קצר או איפכא, שלא יצטרך לשנות החתימה בשביל אותו האריכות או הקיצור, וליכא לישב לישנא דמתניתין על פי פירושא דרבינו יונה, באמור דאחת ארוכה ואחת קצרה לא קאי אברכות דלעיל, אלא ה"פ אחת שתהיה הברכה איזו ברכה שתהיה ארוכה שתיקנוה רז"ל במטבע ארוך, ואחת שתהיה קצרה שתיקנוה במטבע קצר, אין לשנותה מהמטבע, וזה הוא במקום שאמרו להאריך אינו רשאי וכו', וכן איפכא, וטעמא משום דלחתום אינו רשאי וכו', וכן איפכא, כמ"ש בשם רבינו יונה. דא"כ אחת ארוכה ואחת קצרה הוא מיותר, והיה יכול התנא להתחיל במקום שאמרו וכו'. ויהיה מה שיהיה, נפקא מינה דכל שאין האריכות או הקיצור רב שיצטרך לשנות בעדו החתימה, שרשאי להאריך או לקצר לעת הצורך, ולא מקרי משנה ממטבע שטבעו חכמים, דזיל בתר טעמא. ומ"מ אינו נכון לעשות כן כי אם בשעת הדחק דילמא אתי למטעי, דכל ברכות אשר תקנום במשקל ומספר, הם מדוקדקים על פי שרשם העליון:

## משנה ה

**בלילות**. נקט ליה לשון רבים כנגד כל ימי שהוא לשון רבים. דבו זיכא בן זומא לחכמים. או אפשר לומר, דהואיל וכל לילה היא חלוקה לשתי לילות, כדאיתא בזהר (עי' זוהר תרומה קלא.) דעד חצי לילה נקראת ליל, ומחצות לילה ואילך נקראת לילה, ולפעמים

אדם הולך לישן אחר חצי לילה, וקי"ל דאעפ"י שקרא אדם ק"ש בבה"כ מצוה לקרותו על מטתו, קמ"ל דאף באותו ק"ש יזכור יציאת מצרים, והוא בקרותו כלו, ואף פרשת ציצית, כי כן ראוי לעשות על דרך האמת:

**כבן שבעים שנה**. כתב האר"י בספר הגלגולים שבאותו העת נשלמו שנותיו שחסרים ממנו בגלגול ראשון, לכן היה אז כבן ע' שנה שימי שנותיו היו ע' שנה והבן, עכ"ל. ובזה גם תיבת כבן מדוייקת דהיו לו י"ח שנה באותו היום, כדאיתא בש"ס (ברכות כח.), והיה נראה כאילו היו לו עוד נ"ב שנה, שבין הכל הם שבעים. עוד י"ל דרמז לנו שהוא היה עזרא, כמ"ש בכתבי האר"י ז"ל (עיין בס' גלגולי נשמות לרמ"ע מפאנו אות א' ס"ד). אשר היה באותם שבעים שנה של גלות בבל, ואעפ"כ לא זכה כו', עד שדרשה בן זומא וכו':

**כל ימי חייך הלילות**. דס"ל דמשמעותא דכל ימי, ר"ל כל היום, דהיינו עם הלילה, וכל ימיו:

**להביא**. מרבויא דכל, שאין במשמעות הכתוב ימות המשיח:

## פרק ב

### משנה א

**בפרקים**. בהפסקות שבין פרשה לפרשה, כן הוא משמעות לשון פרקים, לגבי האמצע. כמו קולף עד שמגיע לפרק (עי' פסחים פה: ורש"י שם. ד"ה עד שמגיע לפרק):

**ומשיב**. אגב סיפא דר' יהודה דהלכתא כוותיה, דהוו בבות דמשיב, לגבי בבות דשואל, כל אחת לשלפניה, לא זו אף זו. שנאם נמי הכא הכי, אע"ג דהוו זו ואצ"ל זו. ועוד משום דמשיב שייך אחר השואל, וקמ"ל דחייב אדם להשיב לכל מי ששואל בשלומו. ומטעם זה י"ל דנקרא הנותן שלום לחבירו שואל, מפני ששואל ממנו השלום, שחייב להחזירה לו:

**רבי יהודה אומר באמצע**. פתח בו, לשנות כסדר, יראה, וכבוד, וכל אדם. ורמז לנו שהיראה והוא רמז לגבר דחיל חטאין, אע"ג דהכא אין משמעותו כך, קודם לכבוד, דהיינו לבר אוריין הנקרא כבוד, כדכתיב (משלי ג, לה. ועי' אבות פ"ו מ"ג) כבוד חכמים ינחלו. ובר אוריין, קודם לכל אדם סתם שאינו בר אוריין. ועוד רצה לשנות כל אדם, דלא נזכר בדברי ר"מ, בסוף:

**ומשיב שלום לכל אדם**. שלא לעבור על מאי דאמור רבנן (ברכות ו:, כל שיודע בחברו שרגיל ליתן לו שלום יקדים וכו' ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן) בפסוק (ישעיה ג, יד) גזלת העני בבתיכם:

## משנה ב

**בין הפרקים**. בין הפרשיות, לשון הלומד מחבירו פרק א' (אבות פ"ו מ"ג):
**והיה אם שמוע**. שקצתו נכתב לשון יחיד, למה קדם לויאמר, שכולו לשון רבים. והתי"ט פירש פירוש אחר:

## משנה ג

**הקורא למפרע**. הפסוקים, לא יצא. אע"ג דלכתחילה תקנו סדר הפרשיות, שלא כסדר הכתוב בתורה, מ"מ בששינה סדר הפסוקים, לא יצא אפילו בדיעבד. משום דקי"ל דבענין אחד יש מוקדם ומאוחר, דאל"כ היינו יכולים לעשות מכלל ופרט פרט וכלל, או איפכא, כדאיתא בפסחים דף ו'. ועל דמצינו כן אף בפרשה אחת, כגון בפ' יום הכפורים, ונגעי בתים וכיוצא בזה, יש לבקש ולמצוא טעם:

## משנה ה

**בלילה הראשון**. לילה נקראת אחר חצות לילה, מדקבילת דכורא, כדאיתא בזהר פ' בא (לח:) בפסוק הוא הלילה הזה. ולכן נקט התנא לשון כזה, באמרו בלילה הראשון, לרמוז דאז הוא זמן הראוי לזווג, וכמו כן הדמיון דנקט התי"ט, ונחלמה חלום בלילה אחד (בראשית מא, יא), אתי שפיר על פי זה, כי החלומות אמתיים כאלה נראים אחר חצות לילה:
**עד מוצאי שבת**. ועד בכלל, ועל זה כתב הרב שהם ד' לילות. דלא כמו שכתב עליו התי"ט, דאפשר דס"ל דבלילות דווקא פטור, ושמשום הכי כתב מנינם:

## משנה ו

**לילה**. חסר בית. רמז שביתו זו אשתו (ריש יומא), שאבד ביתו, במיתתה:
**לילה הראשון**. הדעת מכרעת שרחץ אחר חצות לילה, כשקם ממטתו ללמוד תורה, דרבים צריכים לו (מו"ק כא. שו"ע יו"ד שפד ס"א). או שהיה עוסק בדיני אבלות, דמותר (יו"ד שם ס"ד):

## משנה ח

**חתן וכו'**. הפסיק בין חתן לחתן, בענייני מיתה, אגב מעשה דר"ג, דכולהו שייכי ביה. ועוד בזה רמז לנו, שאף ביום טובה שהוא בטוב, יראה ביום רעה (ע"פ קהלת ז, יד. ועי' רדב"ז ה' אבל פ"א ה"א ד"ה ומשה רבינו), שלא יחטא מרוב שמחה:
**לילה**. סירכא דלילא הראשון דלעיל, נקט ואתא. ורמז לנו שהרוצה לקרות, יהי דומה בעיניו כאלו אין לו אשה, שאינו טרוד במחשבתו בה. ודע כי יש נוסחאות אחרות בש"ס והרי"ף באלו הלילות, ואני על פי המשנה המדוייקת שלפני פירשתי:

# פרק ג

## משנה א

**ומן התפילין**. אע"ג דהקורא ק"ש בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו (ברכות יד:), ותפילה בתר ק"ש גרירא, משום דצריך לסמוך גאולה לתפלה, מ"מ שנה דין תפילין אחר ק"ש ותפלה, משום דאין התפילין עיקר מכלתין, כמו ק"ש ותפלה, ואע"ג דתפלה היא דרבנן, וק"ש דאורייתא, מהטעם הנ"ל דבתר ק"ש גרירא, שנאה אחריו. ועוד דמריש מכלתין ועד כאן, ועד בכלל, עדיין בק"ש מדברת, ולכן עדיין דין ק"ש הוא עיקר, ואי בעי' אימא דבמה שלא הקדים תפילין לק"ש, רמז לנו דאף מק"ש דלא שייך ביה תפילין, דהיינו של לילה, פטרו. דלא תימא שאם אינו יכול לקברו כל אותו זמן הראוי לאותו ק"ש, ומסתמא זה יארע בלילה שהרבה מונעים יש בה, דלא יפטר. ולגלות זה לא הקדים תפלה לכלם, דאם היה מקדים תפלה לכלם, הייתי אומר דסדר תפילין בסוף, לא מפני דבק"ש דלא שייך ביה תפילין איירי, אלא משום דלא זו אף זו קתני, דתפלה דרבנן היא ודאי כמו שהוכיח לקמן, וק"ש איכא למ"ד דכי הזכיר כבר יציאת מצרים, אף הוא אינו אלא מדרבנן, וכמ"ש התוספות בדף כ' ע"ב ד"ה ובעל קרי. ואע"ג דכבר אפסיקא הלכתא דמ"מ הוא דאורייתא, מ"מ קיל הוא מתפילין, דליכא מ"ד דהוו דרבנן, אלא לכ"ע הוו דאורייתא. ועוד דהבלתי מניחם עובר בשמונה עשה (מנחות מד.), ומשום הכי הייתי אומר דכל כוונת התנא בשנותו תפילין אחר ק"ש, הוא משום דבעי לשנות הדברים בסדר נאות דלא זו אף זו, אבל בשנותו תפלה אחר ק"ש כבר גילה לנו שלא דרך דרך זה במשנה זו, וא"כ למה איחר התפילין לק"ש, אלא ודאי לגלות מה שאמרנו דאף בק"ש דלא שייך ביה תפילין, איירי שהוא פטור, אם דעתו לקברו, אע"פ שיש מונעים הרבה, שאינו יכול לעשות כן אלא בדוחק. אבל אם אסור לעשות כן, כגון בשבת או י"ט ראשון, או שאינו רוצה לקברו כל אותו היום או הלילה, כגון בי"ט ראשון שאינו רוצה לקברו ע"י עממים מפני כבודו של מת, או באיזה יום שיהיה מטעם אחר כיוצא בזה, וכן בלילה, אז חייב בק"ש כמבואר בש"ס (עי' מו"ק כג: ברכות יז: ובתוס' ד"ה ואינו מברך) ופסקוהו הפוסקים (עי' או"ח סי' עא ס"ב):

## משנה ג

**מק"ש ומן התפילין**. חיוב ק"ש אם היו חייבים, היה מקדים עליהם קודם חיוב התפילין, שהרי ק"ש הראשון שמתחייבים בו הוא ק"ש של לילה, וכמ"ש בריש מכלתין בטעם למה הקדים התנא דיני ק"ש לשאר מצות הקודמים אליו בתורה, ובאותה שעה אינו זמן תפילין, משום הכי הקדים הכא הק"ש לתפילין, אע"ג דהוי זו ואצ"ל זו, שהרי אם מק"ש

שיש בו עול מלכות שמים פטירי משום דהיא מ"ע שהזמן גרמא, כ"ש דפטירי מתפילין מטעם זו, שמ"מ אין במצותם עול מלכות שמים כק"ש:

**וחייבין בתפלה**. כתב הרב דמדרבנן היא. ואף כי הרמב"ם ז"ל (ה' תפלה פ"א ה"א) רצה לומר דהיא דאורייתא, ולכאורה נראה שהדין עמו, מכמה ראיות שהביא לו הבעל מגדל עוז (שם), ואף ממאי דאמרינן אמתניתי' דהכא בש"ס (דף כ:), וחייבין בתפלה דרחמי היא, מהו דתימא הואיל וכתיב בה (תהלים נה, יח) ערב ובקר וצהרים, כמצות עשה שהזמן גרמא דמי קמ"ל, ע"כ. דמכאן מבואר דמצות עשה היא דאורייתא, אלא שזמנו אינו מפורש בתורה, אלא רמוז בכתובים, ואילו לא היה רחמי הוה סמכינן אקרא דדוד לקבוע לה זמן, ושתהיה מצוה זו כשאר מצות עשה דאורייתא שהזמן גרמא ונשים פטורות, אלא דמשום דהיא רחמי לא חשבינן הזמן המפורש בכתובים כאלו כתוב בתורה. ומה שרצו לדחות בעלי התוספות (שם ד"ה בתפלה) באמרם דאף אם הוא דרבנן שייך למימר בה מצות עשה, ולפטור האשה אם יש לה זמן קבוע, ומביאים ראיה מהלל, דתנן מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין, דש"מ דהם פטורים בה מטעם שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, עכ"ל. לעד"נ דאין זו דחייה כלל, דמאן לימא לן דפטורים מהלל מטעם זה, דילמא לא חייבום משום דלאו רחמי היא כמו התפלה, ואי בעית אימא דמחייבי בהכל, ואפילו הכי אינם מוציאות את אנשים, דומיא דמגילה, אשר קריאתה היא במקום הלילא כמבואר בש"ס (מגילה יד.), דאע"ג דמחייבי אין מוציאים לאנשים י"ח, כמ"ש התוספות ברישׁ ערכין (ג. ד"ה לאתויי נשים) שכך פסק בעל ה"ג מכח התוספתא. מ"מ איכא למדחי ראיה זו במאי דגרסינן בשבת דף כ"ג ע"ב, אמר ריב"ל נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הם היו באותו הנס, ע"כ. דמשמע דאי לאו הכי הוו פטורות, משום דהוי מ"ע שהזמן גרמא, אע"ג דמצוה דרבנן היא, ואינה אפילו דברי קבלה כמגילה, וממימרא כזו דאיתא בד' כוסות בפסחים דף ק"ח ע"ב, ועוד בכח סוגיא דפרקין דף כ"ב ע"א ע"ש, וגם בראיות אחרות דחה הרמב"ן ז"ל (בהשגות לסהמ"צ מ"ע ה) פסק הרמב"ם, והוכיח דמסקנא דתלמודא הוא דתפלה דרבנן, ואף כי הכ"מ טרח להליץ בעבור הרמב"ם, מ"מ כל המדקדק בדבריו יראה כי תשובות דחוקות הם נגד סוגיא מפורשת, ושהדין עם הרמב"ן דתפלה דרבנן וכמו שפסק הר"ב:

**ובמזוזה**. הקדימה לברכת המזון, דהיא עיקר מכלתין, בשביל הנשים, דכל כבודה בת מלך פנימה, ולכן נוח לה שתצמצם במזונותיה ולא תתחייב בברכת המזון, עד שתתחייב במזוזה, במה שתשכור בית לישב בצלה, ומשום הכי אין להוכיח דנתחייבו נשים בבה"מ

דאורייתא, מדלא שנאו התנא אחר התפלה שהיא דרבנן, אלא אחר המזונה שהיא ודאי דאורייתא:

## משנה ד

**ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה**. ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. מזון לשון זכר הוא, ושמע, מחובר אליו לעולם קריאה, שהיא לשון נקבה:

## משנה ה

**היה עומד בתפלה, ונזכר שהוא בעל קרי**. הקדימו לירד לטבול וכו'. כסדר הענין, שהטומאה קודמת לטבילה:

**עד שלא תנץ החמה**. גרסינן בש"ס (דף כה:) לימא תנן סתמא כר' אליעזר, דאמר עד הנץ החמה, אפילו תימא ר' יהושע ודילמא כותיקין, דאמר ר"י ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, ע"כ. ומדקאמרי כותיקין בכף, ולא בותיקין בבית, ש"מ דמתניתין בכל אדם איירי, וקמ"ל מתניתין, דאף למי שאינו ותיק, דאינו רגיל לקרות בכל יום עם הנץ החמה, התירו לו להתכסות במים כל שאינו יכול לעלות ולקרות בעת הותיקין. או אפשר, דהחדוש הוא להפך, דאעפ"י שאינו ותיק, אינו יכול להשמט עצמו מלישב בתוך המים עד שיקרא ק"ש, באמור, כבר אני יכול לעלות ולהתכסות ולקרות בזמנו, ואע"פי שאיני יכול לעלות ולקרות בזמן הותיקין, כבר אינו רגיל לקרותו אז. אלא כל שאינו יכול לעלות ולקרות בזמן הותיקין, מחייבינן ליה להתכסות שם, ולקרותו בתוך המים, דחיישינן דילמא יאריך בעלייתו ובהלבשו, ויעבור מתוך כך זמנו. או אפשר, דתרתי אשמועינן מתניתין, חייוב העלייה אם יכול, שא"א לו לכוין דעתו בתוך המים כמו בזמן שהוא לבוש, וחיוב כסוי במים כשאינו יכול, כדי שלא יעבור זמנו. ובענין זה אתי שפיר, דנקט מתניתין בפירוש אם יכול וכו', ואם לאו וכו', ולא קיצר לשונה, באמור ירד לטבול, אם אינו יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה, יתכסה במים ויקרא, דמכלל לאו היינו שומעין הין:

**מים הרעים**. סרוחים מחמת צואה וטיט סרוח שהיו תחתיהם. ומי המשרה אינם סרוחים מחמת דבר מאוס בעצמו, ואפילו הכי אסור לקרות בתוכן עד שיטיל לתוכם מים לבטלם, וזה כמעט א"א דעד כמה רמי ואזיל, הלא מרובין הם, וימהר יותר אם יעלה ויתכסה, ולכן לא יקרא בתוכן כלל, ושנה התיקון ללמד על כיוצא בהם, והם המי רגלים שאפשר לבטלם בזמן מועט מפני שהם מועטים:

**וכמה ירחיק מהם**. וה"ה לכיוצא בהם, ארבע אמות. וכדי שלא נטעה לומר דדין ההרחקה אמי רגלים החמורים, דאסר לקרות אף כנגדן, לבד קאי, לא שנא דינו באמצע בפירוש,

שבענין זה נהיה מוכרחים לפרש מהם אמה ששנוי לעיל, ובזה יובן החסרון שכתב הר"ב וטעמו:

### משנה ו

**והמשמשת שראתה נדה**. שנאו אחר נדה שפלטה שכבת זרע, משום דנדה וכו', דומה לזב שראה קרי. ועוד סמך המשמשת לר' יהודה, דבה אית רבותא לדידיה יותר מאחריני, כמ"ש הר"ב. ובהרי"ף לא גריס בבא זו במתניתין, ונראה שכך היא גרסת רש"י ורבינו יונה:

## פרק ד

### משנה א

**ושל מוספין**. אין בהם תחינה, שהיא אחת מעשר לשונות של תפלה, כמו בתפלות אחרות, משום הכי לא קתני תפלת המוספין. ועוד כללם בתפלת הערב, לרמוז דהיא רשות, שמשום הכי הויא דומיא דידהו שאינה תדירה:

**מוספין**. אין לך קרבן מוסף שכנגדו נתקנה תפלה זו, שלא יהיה בו יותר מבהמה אחת, משום הכי קתני מוספין לשון רבים:

**רבי יהודה אומר עד שבע שעות**. כתב התי"ט בשם התוספות (כז. ד"ה תא שמע) דלא גרסינן ליה במתניתין, דהא ר' לא ס"ל כותיה בהא. ואנכי לא ידעתי מה טעם הוא זה, דכמה פלוגתות שנא רבי במשנה והוא ודאי לא ס"ל כחד מנייהו, ובריש מכלתין שהיא ראש כל המשנה סתם דלא כותיה, דקתני מאמתי קורין וכו' עד סוף האשמורה הראשונה דר"א, ובש"ס (דף ג.) אמרו דר"א ס"ל דשלש משמרות הוי הלילה, דנמצא לפי זה דסוף האשמורת הראשונה הוא אחר שליש הלילה. ור' ס"ל ארבע משמרות הוי הלילה כדאיתא התם (שם:), דנמצא לפי זה דלדידיה אין זמן זה סוף אשמורה הראשונה כי אם שליש אשמורת השניה, והוא קרי לה סוף האשמורה הראשונה דלא כותיה, וכן במשנה ה' פ"ד סתם דלא כותיה, והרבה מצינו במשנה כיוצא בזה:

### משנה ב

**רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבה"מ וכו'**. לרמוז דחובה לממרינהו, כמ"ש הרב, שנא משנה באמצע תפלות חובה:

**מה מקום הוא זה, מיוחד לתפלה זו שאתה מתפלל אותה כאן** (עי' ברמ"ז מובא בתוס' אנשי שם), **ולא בבית הכנסת ששם תפלתו של אדם נשמעת** (ברכות ו.).

**א"ל בכניסתי וכו'**. ותפלות אלו שייכים לבה"מ. והר"ב פי' מה טיבה, ובירושלמי ה"ג בפירוש:

## משנה ג

**שגורה**. אין לפרשו הכא כפשוטו, שגורה בפיו במרוצה. דלא היה פוטרו ר"ע בלאו הכי בלא שעת הדחק, אם הוא למוד ורגיל בה. ובזה נחה הרגשת התי"ט על הר"ב:

## משנה ד

**ואומר**. ה"ג בש"ס בבבלי ובירושלמי. ועוד נוסף בירושלמי, תפלה קצרה מעין שמנה עשרה, ואומר וכו'. וא"כ הוא לא ידענא מי הכריחו להרמב"ם והר"ב לפרש, דהאי ואומר פירושא דתפלה קצרה היא, דלפי דבריהם הל"ל אומר בלא וא"ו, ואפילו כל התיבה היא מיותרת, ולא הל"ל אלא מתפלל תפלה קצרה הושע וכו'. ועוד דגרסינן התם בבבלי (דף כט:) ת"ר המהלך במקום גדודי חיה ולסטים מתפלל תפלה קצרה, איזו היא תפלה קצרה, ר' אליעזר אומר עשה רצונך בשמים ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה בא"י ש"ת, ר' יהושע אומר שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י ש"ת, ר"א בר' צדוק אומר שמע צעקת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י ש"ת, אחרים אומרים צרכי עמך וכו'. הרי שר' יהושע עצמו מזכיר התפלה קצרה בסגנון אחר ממה שהזכירה במתניתין. לכן נלע"ד שזו היא התפלה קצרה לדברי ר' יהושע, והאי ואומר הוא נוסף על התפלה קצרה, והוא דאחר בקשתו יאמר הכתוב הושע ה' את עמך את שארית ישראל, ואחר זה הפסוק אומר ומוסיף עוד בכל פרשת העבור וכו', ואע"פ שלא נזכרו בתפלה קצרה זו ענין הי"ח בפרט, מ"מ קרי לה בירושלמי מעין שמנה עשרה, כי כל פרטי הי"ח הם בכלל שועת ובקשת עמו ישראל. ואע"ג דאין זה אלא מעין האמצעיות, גם הביננו אין בה אלא מעין האמצעיות, ואפילו הכי קרו לה מעין שמנה עשרה כי עיקר כל השמנה עשרה נתקן על האמצעיות, ובהם עינינו תלויות לשאול בקשתנו, והאחרונות והראשונות הם לתקן האמצעיות, כי כך ראוי לעשות כל אשר ירצה לשאל שאלה מאת המלך, וכמשאז"ל (דף לב.) שצריך אדם להסדיר שבחיו של הקב"ה ואח"כ יתפלל, וכיוצא בו:

**בכל פרשת העבור**. פי' הר"ב פרישה לעברה. הכי איתא בש"ס (דף כט:), ועוד שם איכא דאמר בשם אותו חכם עצמו פרישה לעברה, שאתה מתמלא עליהם עברה כאשה עוברה, ותרויהו כאחד נמי חשיבי בלישנא דמתניתין, מדלא נקט עברה בפירוש, אלא עבור, לשון אשה עוברה. ועוד בלשון זה דמתניתין, אני מוצא בו רמז למה מוסיפים דברים אלו בזמן הזה שהוא זמן סכנה, מדלא קתני פרישת, אלא פרשת, שהוא לשון פרשת הכסף

אשר אמר המן, והוא מפני שהשטן מקטרג דווקא בשעת הסכנה (עי' בר"ר פצ"א ט), והולך ומזכיר בפירוש כל העוונות אשר חטא האיש העומד בסכנה, והוא גורם שמדת הדין מתמלא עברה על העבירות שפורט ופורש לפניה, לכן אנו מתפללים שלא תאבה לו ולא תשמע אליו להפילו באותה הסכנה, אלא תאריך אף:

## משנה ה

**היה רוכב על החמור**. הא דלא קתני בהמה סתם, אלא פירש חמור, רבותא קמל"ן דאפילו רוכב על חמור, ולא על סוס, דאין זה דרך גאוה, דהא על סוס מלך, ועל חמור בן חורין (עי' שבת קנב.), ואדרבא הוא דרך עניות, כדכתיב (זכריה ט, ט) עני ורוכב על חמור, מ"מ ירד: **כנגד בית קדש הקדשים**. כאלו הוא נגד בית קה"ק, לא מאחריו ולא מצדו. ועוד יש לפרש לבו כנגד דווקא. ועוד י"ל שיכוין לבית קה"ק של מעלה, שהוא כנגד בקה"ק של מטה, דהכי מפורש בשיר השירים רבא:

## משנה ו

**בקרון**. בנוסחאות הרבה לא גרסינן ליה, אבל לפי גרסתינו צריך ליתן טעם למה ניתן בין ספינה ואסדא דהם במים, והוא בארץ לעולם עומד. ונראה דלא זו אף זו קתני, דספינה יש בה בעיתותא דמיא, מחמת הנענוע, הרי תרתי לרעותא, הפחד והנענוע, ובקרון אין בו כי אם הנענוע, ובאסדא אין לה נענוע לפי פי' הר"ב, לפי שאין לה דפנות, אלא מהלכה חלק על פני המים, ומשום הכי אין בה בעיתותא דמיא כספינה, כי יותר בקל תתהפך הספינה מהאסדא, כידוע לבקיאים במלאכתה:

**באסדא**. הר"ב פי' עצים הרבה קשורים יחד. והדין עמו דהכי איתא בירושלמי (ה"ה לה:) היא אסדא, היא אסכריא, היא רפסודות, ונביאם רפסודות על ים יפו (דה"י ב' ב, טו). ותמהני מהרמב"ם שפי' ספינה קטנה מאד אשר יעברו בה נחלים גדולים. שהרי ממקרא זה נראה שמהעצים עצמם שכרתו מהלבנון לצורך בנין הבית עשו רפסודות, מדלא כתיב ברפסודות (דכתיב שם, וַאֲנַחְנוּ נִכְרֹת עֵצִים מִן הַלְּבָנוֹן כְּכָל צָרְכֶּךָ וּנְבִיאֵם לְךָ רַפְסֹדוֹת וגו'), וכמו כן במלכים (א' ה, כג) כתיב דוברות, ולא כתיב בדוברות. וא"א לומר בשום ענין שכרתו העצים ועשו מהם ספינות קטנות מאד, ושזה יהיה פירוש רפסודות, שהרי עצים גדולים וגבוהים מאד הוצרכו לבנין הבית. ואין לומר דפירושא דירושלמי הכי הוא, היא אסדא היא אסכריא היא רפסודות, דלכלהו יש להם דין אחד שיכוין את לבו ודיו, ושלא נחית הירושלמי לפרש לנו צורת הכלי, דא"כ קרא דנביאם וכו' דמביא בסוף דבריו למאי אצטריך, הלא אין זה ראיה לדין זה כלל. אלא ודאי ששלשה אלו אינם ספינות משונות זו מזו, אלא כולהו ספינה אחת, אעפ"י שנזכרה בשמות משונות, וזהו דקמל"ן הירושלמי,

וע"י המקרא מורה לנו צורתה, והם עצים קשורים כמ"ש הר"ב, ועוד היום במקומנו בדרך זה שולחים העצים ממקומות רחוקים דרך המים ובענין זה. ובערוך (ערך אסדה, ועיע"ש ערך סדה) יש עוד פירוש אחר מלבד זה שכתב הר"ב, ואף הוא יכול להתיישב על הירושלמי הזה:

**בחבר עיר**. לשון הרמב"ם חבר שם תלמיד חכם, ופי' חבר עיר חכם המדינה, והוא כנוי בעד תפלת הקהל שלא יתקבצו אלא לפני החכם, ע"כ. הרי שרמז לנו התנא בלשון זה, שישתדלו בני המדינה למנות ש"צ היותר מוכתר בתורה ובמעשים שבעיר. ורמז לנו זה בתפלת המוספין, שאין בם תחנונים כל כך כמ"ש התי"ט, כדי שנדון ממנו קל וחומר לשאר התפלות:

## פרק ה

### משנה א

**כובד ראש**. ממש. כדי שיהיו עיניו למטה, כי כן הוא דין המתפלל (כדאי' יבמות קה: שו"ע או"ח צה ס"ב):

**שעה אחת, דווקא הוא, כמ"ש התי"ט**. וטעם לזה י"ל, כי היו מכוונים לעורר בשיעור זה, השעה אחת העליונה אשר היא רומזת לשכינתא, כידוע בלמודי האר"י זלה"ה בביאור א"א להתקיים אפי' שעה אחת:

**למקום**. הגם כי פשוטו ר"ל להקב"ה, שהוא מקומו של עולם, מ"מ י"ל דרמז לנו התנא בלשון זה, דצריך לכוין למקום הראוי לעבור אותה תפלה, ולזה היו מכינים עצמם החסידים הראשונים, דאע"ג דכל התפלות עולות בקנה אחת בכלל, מ"מ דרך עלייתם בפרט, הם דרך כלים מכלים שונים, והאדם התועה מדרך השכל במחשבתו, בקהל רפאים תנוח תפלתו, ולא תעלה מעלה לפני כסא כבודו, ולכן לא יהיה נענה. והיינו מאי דאמור רבנן מפני מה ישראל צועקים ואינם נענים, מפני שאינם יודעים להתפלל בשם. כדאיתא במדרש על פסוק (תהלים צא, יד. ובמד' תהלים שם) אשגבהו כי ידע שמי, וכתיב בתריה (פסוק טו) יקראני ואענהו. ואף כי הרשות ביד ה' לשדד המערכות, מ"מ אינו רוצה לאבד עולמו, לשנות סדרי בראשית, אשר בסדר ההוא סדרם לקיים עולמו, מפני השוטים (עי' ע"ז פ"ד מ"ז) הרחוקים מאור תורתו, החוננת לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה, להבין ולהשכיל המדרגות העליונות, אשר על פי דרכם תעבור תפלתו למקום הראוי לה להתקבל ברצון, ויפיק רצונו:

**המלך**. הידוע, והוא ישראל:

**אפילו נחש כרוך על עקבו**. האי אפילו לא קאי אכרוך, אלא אנחש. דכשאינו כרוך, אלא מרתיע ובא כנגדו, הוא מסוכן, כדאיתא בירושלמי (סוף ה"א לח.):

**על עקבו**. לאו דווקא, אלא דנקט ליה על שם הכתוב (בראשית ג, טו) ואתה תשופנו עקב:

**לא יפסיק**. כתב התי"ט ז"ל לא יפסיק בדבור, דאלו בהליכה לא מצינו בשום מקום הנקרא הפסק כ"פ רבינו יונה, עכ"ל. ואע"ג דהדין עמו דהליכה בשעת הדחק לא נקרא הפסק, דהכי איתא בירושלמי (שם) היה עומד ומתפלל באסרטיא או בפלטיא, הרי זה מעביר מפני החמור ומפני הקרון, ובלבד שלא יפסיק את תפלתו, ע"כ. דש"מ דהעברה ממקום למקום לא נקרא הפסק. ומ"מ האי לא יפסיק דמתני', ר"ל אפילו בהילוך ד', דהכי איתא בירושלמי (שם) ר' אילא אמר לא אמרו אלא כרוך, אבל אם היה מרתיע ובא כנגדו, הרי זה מסתיר מלפניו, ובלבד שלא יפסיק תפלתו, ע"כ. ואם איתא דהאי לא יפסיק ר"ל בדבור, אבל בהלוך שרי, מאי אבל אם היה וכו' הלא שוים הם, אלא ודאי דהאי לא יפסיק ר"ל אפילו בהלוך, דלא מקרי שעת הדחק, דהואיל וכבר כרוך בעקבו ולא הזיקו, מסתמא כל עוד שיעמוד על עמדו ולא יהלך, לא יזיקנו עוד, ולכן יכול לגמור תפלתו ואחר כך ישתדל להסירו מעליו:

## משנה ב

**בתחיית המתים**. כתב התי"ט בשם ר"י והוא מהירושלמי (ה"ב שם), דתקנו הזכרת זו בתחיית המתים, על כי הגשמים הם חיים לעולם כתחיית המתים, ע"כ. ונראה דזה רומז למאי דק"ל בטעם איסור כלאי זרעים ע"ד האמת (עיין כתבי אר"י שער המצות פר' קדושים), דהיא משום שלא להרכיב איזה נפש המגולגלת בזרע אחד, הצריכה תיקון מועט, בזרע אחר אשר בה נפש המגולגלת הצריך תקון רב, ושאינה ראויה לעלות מאותה מדרגה למדרגה אחרת מעולה אלא אחר זמן מרובה, שבהרכבה זו מעכב תיקון הראשונה יותר מהראוי לה. והנה הגשמים מצמיחים האילנות והצמחים, אשר בתוכם מגולגלים הנפשות האלה, ומעלים אותם מדומם לצומח, ואם זה הצומח נאכל לאדם, הרי שהנפש הזה על ידה ראויה מכאן ולהלאה לבא לעולם בצורת אדם, כמו שהיתה בראשונה, נמצא שהגשמים מחיים המתים. וסדר הברכה הכי מוכחת דכתיב בה, משיב הרוח ומוריד הגשם, והדר מכלכל חיים בחסד, והוא שמכלכלם על ידי צאצאי הארץ הצומחים עליה בכח הגשמים, והדר מחיה המתים ברחמים רבים, והם אלו הנפשות אשר היו שם אשר נפלו בקליפות מחמת חולי חטאתם, ונאסרו שם בבית האסורים שלהם, ועל ידי זה הוא סומכם ומרפא אותם ומוציאם מבית האסורים. וזה הוא סומך נופלים, ורופא חולים,

ומתיר אסורים. ובזה נ"ל דמתיישב למה נזדעזע העולם דווקא במחיה מתים השני במעשה דר' חייא משום דכבר כיון למדריגות הצריכות לתחיה:

**ושואלין הגשמים בברכת השנים, והבדלה בחונן הדעת.** אדקאי בגשמים, סיים מילי דגשמים. ועוד בהבדלה צריך להאריך בה בפלוגתא:

**והבדלה בחונן הדעת.** מלשון המשנה נראה דושואלין קאי אף אהבדלה. ואע"ג דההבדלה היא הזכרה, ולא שאלה. מ"מ כללה בלשון שאלה, לרמוז דצריך לשאול בה שאלה, והוא החל עלינו וכו', שצריך להוסיף בה כדאיתא בירושלמי (סוף ה"ב לט:):

## משנה ג

**האומר.** בתפלתו על קן צפור רחמת יגיעו רחמיך אף אלינו משתקין אותו. שהרי בהתפללו לה' שירחם עליו כמו שרחם על קן צפור, הוא טועה ושואל שלא כהוגן, דמצוה זו אף כי נראה ממד' רבה (ריש) פרשת כי תצא דמדת רחמים היא, דגרסינן התם דכשם שנתן הקב"ה רחמים על הבהמה, כן נתמלא רחמים על העופות, מנין שנאמר (דברים כב, ו) כי יקרא קן צפור, ע"כ. מ"מ מדת אכזריות היא, דהכי איתא בתקוני זהר תקון ששי (דף כג.), ת"ח מלאכא אית דממנא על עופין דאינון נשמתין דאתקראה צפורין, סנדלפון שמיה, ובזמנא דישראל מקיימין האי פקודה, ואזלת אימא מתתרכא ובנין צווחין, איהו אוליף זכו על עופין, ויימא לקב"ה והא כתיב (תהלים קמה, ט) ורחמיו על כל מעשיו, אמאי גזירת על עופא דאתרכת מקנה, ע"כ. אבל כשאומר דרך דרש, שמצות שלוח הקן היא מדת רחמים, אין משתקין אותו, שהרי על ידי מצוה זו הקב"ה מרחם על ישראל, דהכי איתא בתקון הנ"ל ובזמנא דישראל מקיימין האי פקודא, כל ממנא אוליף זכו על עופין דיליה, וקב"ה מה עביד כניש לכל חלין דיליה, ויימא וכי ממנא דעופין דלתתא, אוליף זכו על עופין דיליה דממנא עלייהו, ולית בכו מאן דאוליף זכו על בני דאינון ישראל וכו', בההוא זמנא צווח קב"ה ואמר, למעני למעני אעשה. ובמדרש רות זהר חדש (דף כט:) איתא נמי ענין זה, וגרסינן נמי התם מאן גרים למיחם על עלמא וכו', ההוא גברא דשלח ההוא צפור לצערא, הרי מבואר דשלוח הקן צער הוא לצפור, ומ"מ גורם רחמנות לעולם. ולפיכך צ"ל דמ"ש המדרש רבה הנ"ל דבמצוה זו רחם על העופות, הוא במה שלא צוה לרדוף אחר מצוה זו, כשאר כל המצות שבתורה, אלא כי יקרא דווקא היא דצוה לצער העוף ההוא, כדי לעורר הרחמים כנ"ל, ודייקא נמי דקאמר מנין כי יקרא קן צפור, ותו לא מידי, וגם לא קאמר וגו', דהוה קאי אסיפא דקרא, הרי מבואר שהרחמים שריחם הקב"ה על העופות, הם במה שלא צוה לקיים מצוה זו אעפ"י שאנו צריכים אליה לעורר

הרחמים עלינו, אלא בבואה לידו דרך מקרה, ולא חייב לרדוף אחריה, וגם פטר המזומן ממקרא זה, כדאיתא בש"ס (חולין קלט:) כי יקרא פרט למזומן.

**ובש"ס** (דף לג:) **פליגי בה תרי אמוראי חד אמר מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות, וזה הוא מ"ש בשם הזהר, וחד אמר מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית.** וכשנדקדק היטב, נראה דהמתפלל בלשון זה, הא והא אית ביה, דאף כי אמת הוא שאינם אלא גזירות, בהתפללו בלשון זה מראה למעשה בראשית דמדת רחמנות היא, ובזה מטיל קנאה בין העופות לשאר הבריות, ונמצא ששתים רעות הוא עושה, חדא דקא משקר, ועוד דשקר זה מטיל קנאה, ולפי זה אין מי שיחלוק על מדה זו דשלוח הקן שלא תהיה מדת אכזריות, אלא לכ"ע מדת אכזריות היא, אף כי היא סבת הרחמים כמ"ש, ולכן בלשון תפלה דווקא הוא דאסור, ולשון המשנה כן מוכיח, מדקאמר יגיעו לשון עתיד, ואלו היה אסור אף דרך דרש הל"ל הגיעו, דלשון זה יכול אדם לאומרו בין בדרך דרש שמזכיר אותו ענין שהיה לו לדרוש עליו, בין דרך תפלה שמזכירו להתפלל לה' שיעשה לו כמו שעשה לאחר, אבל יגיעו לשון עתיד, לא שייך לפרשו כי אם בדרך תפלה:

**ועל טוב יזכר שמך.** אף זה נראה דאינו אסור אלא דרך תפלה, וכדקתני יזכר לשון עתיד, אבל דרך דרש לומר דעל הטוב נזכר שמו של הקב"ה ולא על הרע, שפיר קאמר דכתיב (בראשית א, ה) ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה. ולא כתיב קרא אלהים לילה (עי' בר"ר פ"ג ו). והרבה פסוקים כיוצא באלו שדקדקום רז"ל דווקא על כל זה, שאין הקב"ה מזכיר שמו על הרע:

**מודים מודים.** דרך לשון הקדש בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה, הוא כשמזכיר כמה דברים זה אחר זה, אשר הם תחת סוג אחד, מטיל וא"ו בראש כל אחד מהם, באמרו זה וזה, ולפחות מטיל הוא"ו בראש האחרון. אבל שיטיל וא"ו בראשונים לבד שלא כדרך כל הארץ הוא, והכא מצינו הכי, דתנן האומר על קן צפור וכו' ועל טוב וכו' מודים מודים, ולא תנן ומודים מודים. ובכל הנוסחאות ה"ג בלא וא"ו. ולפיכך אני אומר, דרצה התנא לרמוז לנו בזה, דהאומר על טוב יזכר שמך, דומה ממש כאלו היה אומר מודים מודים, דמורה שיש שתי רשויות, שאף הוא מבקש שעל הטוב לבד יזכר שמו, מכלל שעל הרע אין הזכירה ראוי לו כי אם לרשות אחר:

**העובר לפני התיבה.** נראה דרמז לנו התנא, בקרוא לש"ץ עובר לפני התיבה, ולא עומד. דצריך להיות מקצר ועולה, כשהוא מתפלל על הצבור, כאלו הוא עובר דרך שם, ולא עומד. כי כן היה עושה ר"ע כדאיתא בש"ס (דף לא.):

**באותה שעה**. מכלל דשלא באותה שעה, צריך לסרב:

### משנה ד

**רשאי**. אף לענות אמן, כן נלע"ד. וכמ"ש התי"ט מן המדרש דכי תבא, דילמד סתום שבמשנה מן המפורש במדרש רבה. ומה שהוכיח נגד זה מהמימרא דשמואל שאין למדין מן ההגדות (ירושלמי פאה פ"ב ה"ד יג.), לע"ד אין זה הוכחה, דאין זה אלא כשמפורש בש"ס להפך, וכ"ש בספרי חושב מחשבות בחלק טהרה וקדושה מאמר תפילין דמרי עלמא פרק ששה עשר ע"ש שהארכתי. ונמצא לפי זה דהתנא בין ברישא בין בסיפא אשמועינן רבותא, בסיפא כמ"ש התי"ט, וברישא דזכר טעם הטירוף בעניית אמן, שאינו אלא תיבה אחת, וכ"ש נשיאת כפים שהטעם הזה שייך בו. אבל באמת אלו לא היה המדרש מפורש להיתר זה, גם אני הייתי מודה דאסור, דכשנדקדק היטב יש בו יותר טירוף בעניית אמן, מבנשיאת כפים, שהרי שלשה פעמים צריך לענות אמן, בשביל השלשה פסוקים, ואחד בשביל הברכה, ובקל בענייתו הוא שוכח ואינו זוכר באיזה פרק הוא, משא"כ בברכת כהנים שכשגמר עבודתו אין דרכו לשכח מלהתחיל בברכת שים שלום, כ"ש שגומר בתיבת שלום:

### משנה ה

**שגורה**. סדורה בפי במרוצה, שאין לפרש למוד ורגיל בה, דודאי כן היה. ובזה נחה ההרגש שהרגיש התי"ט בפ"ד משנה ג' ועיין מ"ש שם:

## פרק ו

### משנה ג

**החלב וכו'**. אע"ג דהם פרי מבריות הגדלים מגדולי קרקע:

**הגבינה**. אפילו העמידה בעשבים, לא אזלינן בתר המעמיד לענין ברכה, אלא בתר ההנאה:

**כל שהוא מין קללה**. מדלא קאמר כיון שהם מין קללה, דמשמע דקאי אכל הנזכר במתניתין, אלא קאמר כל שהוא מין קללה, לאפוקי מהנזכרים שאינם מין קללה, ש"מ דגרסינן במתניתין חלב וגבינה ובצים שאינם מין קללה, למאן דס"ל דחומץ ונובלות וגובאי כלהו מין קללה נינהו, וה"ט דחילק התנא בין טוב לרע, באומר שהכל. ולמאן דלא גריס חלב וכו' במתניתין, וזו היא גירסת הבבלי והירושלמי, צ"ל דלא קאי אחומץ, כמו שלא הזכירוהו הרמב"ם והר"ב, משום דחומץ סתמא קתני ת"ק, ואין כל חומץ מין קללה, דיש שעושים אותו לכתחילה מן המים, וליכא למימר דלא קאי אגובאי שאינו

מין קללה, וכפירוש הראשון שכתב ר"י שהביא התי"ט, שהרי בירושלמי (ה"ג מו:) משמע דמין קללה הוא, משא"כ החומץ דלא הוי מין קללה אלא כשהחמיץ יינו, דהכי גרסינן התם החמיץ יינו מברך ברוך דיין האמת, בא לאוכלו אומר שהכל נהיה בדברו, ראה גובי אומר ברוך דיין האמת, בא לאוכלו אומר שהכל נהיה בדברו, ראה נובלות שנשרו אומר בדה"א, בא לאכלן אומר שנ"ב, ע"כ. הרי דבחדא מחתא מחתינהו כולהו לרעה, ודייק נמי דלא קאמרא ראה חומץ, כדקאמר ראה גובי ראה נובלות, אלא קאמר החמיץ יינו, דמשמע דדוקא חומץ כזה הוא מין קללה:

## משנה ה

**בירך על היין**. בשבתות וי"ט (דף מב: הובא בר"ב). משא"כ בירך על הפרפרת דאיירי בכל יומא, ומשום הכי לא כללם בבת אחת. ומ"מ תמהני מהר"ב, דלא הזכיר אלא שבתות וי"ט, דבש"ס (שם) הזכירו נמי ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ, ובשעת הקזת דם. והכי פסק הרמב"ם (ה' ברכות פ"ד הי"ב), כי באמת אין חולק על מימרא זו, וראיתי אחר כתבי זה בכ"מ (שם) שדבר זה תלוייה בגירסת הש"ס דאית דלא גריס להא:

**בש"א אף לא מעשה קדרה**. לא ידעתי איזה דרך ישכון אור, דברי הר"ב בפי' משנה זו, אשר דרך בה בדרך בעלי התוספות, והנה הוא לע"ד נגד הבבלי והירושלמי. והוא דבבבלי (דף מב:) ה"ג, אבעיא להו ב"ש ארישא קאי, דקאמר ת"ק בירך על הפת פטר את הפרפרת וכ"ש מעשה קדרה, ואתו ב"ש למימר לא מבעיא פרפרת דלא פטרא להו פת אלא אפילו מעשה קדרה נמי לא פטרא, או דילמא אסיפא פליג דקתני בירך על הפרפרת לא פטר את הפת, פת הוא דלא פטרא אבל מעשה קדרה פטר, ואתו בית שמאי למימר דאפילו מעשה קדרה נמי לא פטרא, תיקו. ומדטרח הש"ס לבאר דעת בית שמאי, שמע מינה דכותיה בעי לפסוק, והרב כתב דאין הלכה כב"ש. ואין לומר דכונת הש"ס לברר דעת הת"ק מדברי ב"ש, שהרי בשני צדדי האבעיא דעת הת"ק עולה בקנה אחת, דבצד הראשון אנו רואים דפרפרת חשיב יותר ממעשה קדרה, דמעשה קדרה טפל הוא לגבי הפת, במכ"ש דפרפרת, דקאמרא בירך על הפת פטר את הפרפרת וכ"ש מעשה קדרה, ודמפרפרת חשיב ממעשה קדרה אעפ"י שהוא טפל לפת, מכלל דמעשה קדרה יהיה טפל לפרפרת, ויצא בברכת הפרפרת, אע"פי שאין הפת יוצא בו, כי הוא חשוב מפרפרת. והן הן הדברים שבצד השני של האבעיא, דקאמרא או דילמא וכו' דקתני בירך על הפרפרת לא פטר את הפת, פת הוא דלא פטרא, אבל מעשה קדרה פטר. אלמא דפשיטא ליה לתלמודא דמעשה קדרה טפל לגבי פרפרת, ודפרפרת טפל לפת לדעת ת"ק, ולא מספקא ליה אלא לדברי ב"ש, אי ס"ל דתרוויהו פרפרת ומעשה קדרה, חשיבי

ולא מיפטרו בברכות הפת, אע"פי שמעשה קדרה הוא גרוע קצת מפרפרת, לפי זה פליג ארישא וכ"ש אסיפא, דאם אין כח בפת החשוב מכלם לפטור המעשה קדרה הגרוע, כ"ש שלא יהיה כח בפרפרת לפטרו, כי הוא גרוע מפת, אע"פי שאינו גרוע כל כך להיות נפטר בברכת הפת, או דילמא דווקא אסיפא פליג, וס"ל דאין כח בפרפרת הגרוע מפת לפוטרו, אבל ברישא מודה דיש כח בפת החשוב לפוטרו, במכ"ש דפרפרת, וכסברת הת"ק ממש.

**וא"כ** אפוא למה לו להרב לפסוק הלכה דלא כב"ש, דעליה דידיה קטרחא הש"ס לבאר דבריו, וכמה הלכות נפסקו נגד הכללים מטעם זה. ועוד קשה דמי הרשה אותו לבאר דברי ב"ש, כפי צד השני של האבעיא, הואיל ונשארה בתיקו, אי אריסא פליג, או אסיפא. ואלו רצה לפסוק הלכה כמותו החרשתי, דהייתי אומר דלקח הצד הראוי לפסוק באבעיות שנשארות בתיקו, אבל מכיון דאינו פוסק כמותו, ושלא נפקא לן מידי מדבריו לת"ק, כמו שהוכחתי, היה יכול לפסוק כת"ק, ולומר דלב"ש איבעיא לן וכו' אי אריסא פליג או אסיפא. ועוד קשה הואיל ולקח לב"ש הצד השני של האבעיא, היה לו להעתיקה בצורתה, דבלשון אפילו מורה שאף הוא ס"ל דיש למעשה קדרה גריעות מהפרפרת, ולא היה לו לכתוב כשם וכו' כך וכו', דמשמע דבמדרגה אחת הם לב"ש. ועוד קשה דבירושלמי (ה"ה מח.) גרסינן בירך על הפת פטר את הפרפרת ואת מעשה קדרה כדברי ב"ה, בש"א לא פטר את מעשה קדרה, אבל בירך על הפרפרת תחילה כל עמא מודו דלא פטר את הפת ולא מעשה קדרה, ע"כ. הרי מפורש דארישא פליג וכצד הראשון של האבעיא דבבלי, דב"ש ס"ל דכי בירך על הפת לא פטר מעשה קדרה, וכ"ש הפרפרת.

**וא"כ** אפוא הואיל ובבלי נשאר בתיקו, ובירושלמי מפורש בצד אחד, היה לו להר"ב להעתיק צד הירושלמי ולפסוק הדין עליו, ולומר דאם בירך על הפרפרת לא פטר אף מעשה קדרה ככ"ע, ולפי זה הוה אתי שפיר דנפקא מינה באבעיין אף לדעת ת"ק, שאם נאמר דב"ש ארישא פליג, יכולים אנו להסביר סברא זו, דכי בירך על הפרפרת לא פיטר אף מעשה קדרה לת"ק, דאע"ג דהזכיר פת ולא הזכיר מעשה קדרה, לרבותא היינו יכולים לישב באמור דמדתני רישא פת תני נמי סיפא פת, אבל אם נאמר דב"ש אסיפא פליג, והוא הוא דס"ל סברא זו דאין ברכת הפרפרת פוטר אפילו מעשה קדרה, נמצא דלת"ק אינו כן, אלא דפת הוא דאינו פוטר, אבל מעשה קדרה פוטרו, והואיל ונפקא מינא לת"ק, הוה אתי שפיר שלא לפסוק כב"ש, אע"ג דבש"ס שקיל וטרי על דבריו, ולומר דאם בירך על הפת פיטר את הפרפרת, וכ"ש מעשה קדרה, דלא כב"ש, ובסיפא לפסוק ככ"ע כמ"ש על פי הירושלמי.

**וכמדומה** לי שעל הירושלמי זה סמך הרמב"ם במה שפסק בפ"ד מה' ברכות (הל' ו'), וז"ל בירך על הפת פיטר את הפרפרת, שאוכלים בהם הפת, ממיני תבשיל ופירות וכיוצא בהן, אבל אם בירך על הפרפרת לא פיטר את מעשה קדרה, עכ"ל. וקודם שנבארנו צריכים אנו לברר במאי קמפלגי הני אשלי רברבי בפירושא דפרפרת, דמ"ס דהוא פת הצנומה בקדרה, וזו היא סברת ר"ח שכתבוה התוספות (דף מב. ד"ה ברך על הפת) ומ"ס דהם מיני תבשיל של בשר וכיוצא בה, וזו היא דעת רש"י (שם) והרמב"ם ז"ל. ובמעשה קדרה, כ"ע מודו דהוא מין דגן חלקא טרגיס וטסני, ובפשטא דתלמודא מוכח דמעשה קדרה נפטר בברכת הפת מכ"ש דפרפרת, ואין חולק עליה. ולכאורה קשה למ"ד דפרפרת הוא מין תבשיל, דלפי דבריו המעשה קדרה שהוא מין דגן חשיב ממנו, הפך הנזכר בש"ס. אבל כשנדקדק היטב יבא הכל על נכון, והוא דקמפלגי במעלה שיש לפרפרת, משונה ממעשה קדרה, שהיא חשובה לגבי פת יותר ממעשה קדרה, אם הוא מחמת קרבתו אל הפת, דכמעט זיין כמוהו יותר ממה שזן המעשה קדרה, ולכן לא היה מן הראוי להיות טפל אל הפת, ולהפטר מברכתו כמו המעשה קדרה שהוא גרוע ממנו, וזו היא סברת ר"ח, דס"ל דפרפרת הוא פת הצנומה, משא"כ המעשה קדרה שהוא דגן ועדיין לא הגיע לתורת פת. או אם נאמר דטעם מעלתו הוא גריעותו דלא זיין כפת, ולכן לא היה מן הראוי להפטר בברכת הפת אשר עיקר כוונתו בה מסתמא היא על דבר הזן כמוהו, וזו היא סברת רש"י והרמב"ם ז"ל, דסלה"ו דפרפרת הוא מיני תבשיל דלא זן, משא"כ המעשה קדרה שהוא מין דגן, וקרוב לזון כפת, נמצא דאין חולק על הש"ס דמעשה קדרה נפטר בברכת הפת, מכ"ש דפרפרת, אלא דמ"ס דהאי כ"ש הוא מחמת מעליותא דפרפרת, ומ"ס מחמת גריעותא.

**ועל** פי הדברים האלה נבאר דברי הרמב"ם, ועל פיהם יובן פירושא דמתניתין על בוריה. והוא דבאמרו בירך על הפת פיטר את הפרפרת, שהוא מין תבשיל, ובירך על מעשה קדרה פיטר את התבשיל, ש"מ דפוסק כפי הירושלמי, דקאמר דלב"ה בירך על הפת פוטר את הפרפרת, שלפי דבריו הוא התבשיל, וכ"ש המעשה קדרה שנפטר על ידי ברכת הפת, שהרי דומה לפת יותר מן הפרפרת, דבמעט זו כמוהו להיותו דגן, משא"כ הפרפרת דהוא מין תבשיל, ומה"ט המעשה קדרה פוטר את התבשיל, שהרי קרוב אליו המעשה קדרה לתבשיל יותר מהפת, לפי שהמעשה קדרה דומה מעט לתבשיל, על כי אינו זן כל כך כמו הפת, ולכן נפטר התבשיל בברכת המעשה קדרה, במכ"ש דנפטר בברכת הפת. ומכח זה פסק הרמב"ם זה הדין אשר לא נזכר לא במשנה ולא בש"ס, ואח"כ אמר בירך על הפרפרת לא פיטר את הפת, ובירך על התבשיל והוא הפרפרת לא

פיטר את מעשה קדרה, הרי שאין ברכת הפרפרת פיטר לא הפת ולא המעשה קדרה, וזה הוא כך"ע כמ"ש בשם הירושלמי, והטעם הוא דהפרפרת שהוא תבשיל לפי דברי הרמב"ם, טפל הוא לגבי פת ומעשה קדרה, ומסתמא המברך על דבר דלא זיין, כתבשיל, לא מיכוון אדבר דזיין כפת, ומעשה קדרה, משא"כ כשמברך אפת, או המעשה קדירה דזיין קצת, דמסתמא דעתו אף אדבר דלא זיין, כי הרעב ללחם תאב כל דבר אשר יביאו לו, אעפ"י שמחשבתו לעולם קודמת למאן דזיין טפי, כמ"ש לעיל. כן נלע"ד ביאור פי' משנה זו:

## משנה ו

**לאכול**. לפי מ"ש התוספ' בדף מ"ב ע"ב ד"ה הסבו, לא גרסי' לאכול:

**והוא אומר על המוגמר**. גרסינן בש"ס (דף מג.) והוא אומר על המוגמר וכו', מכלל דאיכא דעדיף מיניה, ואמאי, הואיל והוא נטל ידיו תחילה באחרונה, הוא מזומן לברכה, ע"כ. משמע דוהוא, אמברך ברכת המזון, ובמוגמר דמביאין אחר ברכת המזון איירי, וכן פירשום הרמב"ם והר"ב. ויש לתמוה דמברך ברכת המזון, מאן דכר שמיה במתניתי'. ועוד קשה דא"כ הוא, דוהוא אומר על המוגמר ר"ל אמוגמר דאחר ברכת המזון, מ"ט חזר התנא להזכירו בסיפא, באמור אע"פי שאין מביאין את המוגמר וכו', אע"פי שאין מביאין אותו וכו' הל"ל. ובדוחק אפשר ליישב התמיה, באמור דכיון דמהסיבו אחד מברך לכלם, למדו שמצטרפים נמי לזמון, הוי כאלו היה מפורש במשנה דאחד מברך ברכת המזון. אבל מ"מ הקשיא במקומה עומדת.

**ורש"י** ז"ל פירש דוהוא, המברך על היין שלאחר המזון קאי, כמ"ש התי"ט, והדין עמו דמיניה סליק. אבל קשה דמאין יצא לו לפרש מתניתין דלא כש"ס, דבשלמא לפי' הרבינו יונה (דף ל: מדה"ר) בשם הגאונים דאהיסבו אחד מברך לכלן, דהיינו ברכת המוציא קאי, ובמוגמר שהביאו בתוך המזון איירי, יש לו סמך בירושלמי כמ"ש הכ"מ בפ"ז מה' ברכות. אבל פירוש רש"י ז"ל ליתא לא כהא ולא כהא. והתוספו' (דף מג:) כתבו ז"ל אע"פי שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר הסעודה וכבר ברכו ברכת המזון ויש הפסק בין יין למוגמר עכ"ל. ולדידהו דאומר על המוגמר, אינו ר"ל על המוגמר דהביאו אחר המזון כפי' רש"י, אלא על המוגמר דהביאו אחר ברכת המזון, יש לישב הש"ס דידן, ולפרש מתניתין הכי, והוא שבירך על היין שלאחר המזון, אומר על המוגמר, שיביאו אחר ברכת המזון, אעפ"י שברכת המזון מפסיק ביניהם, דאיכא למימר דאין שייכות זה לזה, משום דכיון שנתנו לו רשות להתחיל בברכה מברכות אחרונות, יתנו לו רשות נמי שיטול ידיו תחילה באחרונה, כדי שיהיה הוא מזומן לברכת המזון, שהיא ברכה אחרת, מברכות

אחרונות, ואז הדין נותן שיהיה הוא המברך על המוגמר הבא אחר ברכת המזון, דהיא סוף ברכות אחרונות, אע"ג דאיכא דעדיף מיניה, משום דהמתחיל במצוה אומרים לו מרוק (עי' ירושלמי ר"ה סופ"א. ועי' תוס' חולין כט. ד"ה ומירק).

**ומ"מ** אף פירוש זה דחוק הוא בעיני וכ"ש שיש להקשות עליו מה שהקשתי לפירוש הרמב"ם, דהל"ל אע"פי שאין מביאין אותו. אבל אי לא גרסינן בש"ס, אלא והוא מכלל דאיכא דעדיף מיניה, מסייע ליה לרב דאמר רב חייא בר אשי אמר רב כל הנוטל ידיו תחלה באחרונה הוא מזומן לברכה. כגירסת הרי"ף, ונראה שכן גירסת רש"י ור"י, אין להוכיח ממנה האי והוא דמתניתין אהיכא קאי, ובאיזה מוגמר איירי, דהכי פירושה והוא, מכלל דאיכא עדיף מיניה, מדאצטריך לאשמועינן דוהוא הנזכר ברישא, דבירך על כלם, יש לו רשות לברך על המוגמר הבא אחר אותה הברכה, מכלל דאיכא עדיף מיניה, דאל"כ אלא דהוא עדיף מכולם, פשיטא שיש לו רשות לברך על המוגמר (הר"י), וכיון דאיכא עדיף מיניה, ואעפ"כ הוא אומר על המוגמר, מפני שכבדו אותו בברכה אחרת הקודם לו, מסייע ליה לרב, דאמר דמי שכיבדו אותו שיטול ידיו תחלה באחרונה, אין צריך שיטול רשות פעם אחרת, על ברכת המזון, שהוא תכף לנטילה, אלא הוא מזומן לברכה, אע"ג דאיכא עדיף מיניה.

**וא"כ** יש לישב לישנא דמתניתין הכי, והוא האחד המיוחד, הנזכר ברישא, ובריש דרישא, דמברך על כולם, מברך על המוגמר השייך אחריו, אע"ג דאיכא עדיף מיניה, בלי שיטול רשות אחר ממנו, והמוגמר השייך למברך הנזכר ברישא דרישא, והוא המברך המוציא, הוא בעת שהביאו אותו בתוך המזון, וכמ"ש הר"י בשם הגאונים. והמוגמר השייך למברך הנזכר ברישא, והוא המברך על היין שלאחר המזון, הוא בעת שהביאו אותו אחר המזון, קודם ברכת המזון כמ"ש רש"י, אע"פי שאין מביאין מסתמא את המוגמר אלא לאחר ברכת המזון, ואיכא למימר דלא סמכא דעתיה דגדול כשנתן רשות לאחד לברך המוציא, או לברך על היין שלאחר המזון, שיביאו המוגמר מיד אחריה, שיהיה עדיין כבודו של מורשה במקומו מונח, מ"מ כיון דהאידנא הביאו אותו מיד אחר הברכה, ועביד לחדא עביד נמי לאידך בלי רשותו. והרמב"ם ז"ל שפסק בפ' ז' מה' ברכות, דעל המוגמר הבא אחר ברכת המזון, מברך עליו אותו שמברך ברכת המזון. לדידיה דס"ל דשייכי אהדדי, י"ל שממשנה זו למד כן במכ"ש דסמכא דעתיה דגדול כשנתן רשות לאחד לברך ברכת המזון, שיברך על המוגמר הבא אחריו, כי כן דרכו:

**אומר**. בכוליה מכלתין לא קתני אמירה במקום ברכה, אלא היכא דשונה אחריו נוסח הברכה כדרכו, בלי שם ומלכות, שלא להוציא שם שמים ללא צורך, לרמוז דכל ברכה

שאין בה הזכרת השם ומלכות אין שמה ברכה (דף מ:), והכא בלא נוסח הברכה קתני אומר, ולא קתני מברך כמו ברישא דמתניתין. משום דהברכה זו משונה מהברכות דרישא, שנתקנה על הנאת הנשמה לבד (כדאי' דף מג: איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו וכו' הוי אומר זה הריח), משא"כ הם:

**לאחר הסעודה**. לאחר ברכת המזון, וקרי לה סעודה, משום דלא נתקנה אלא על הפת, דהוא סעדא דלבא, כדכתיב (בראשית יח, ה) וסעדו לבכם:

## משנה ז

**הביאו לפניו, מליח בתחילה**. לחתך הליחות הנדבק בגרונו מחמת רוב הפירות שאכל, מברך על המליח ולא נפטר בברכת הפירות, דמיירי שלא היו לפניו, ולא הביאום לפניו באותו מעמד, ואפילו הביאום לפניו באותו מעמד, הואיל ולא היו לפניו בשעה שאכל הפירות, לא מצי בברכת הפירות למפטר להו, כשלא ידע מתחילה שיהיה צריך להם. שאילו ידע מתחילה כשבירך על הפירות, היה צריך לברך על דעת לפטור אותם, דאסור לברך ברכה שאינה צריכה, וזה דווקא כשאוכלם אח"כ באותו מעמד, אבל כשיודע בבירור שלא יביאום לפניו באותו מעמד, אף אם יודע שהפירות יזיקו לו ויצטרך למליח ופת, אין לו לברך על הפירות על דעת לפטור המליח ופת שיאכל במעמד אחר. כן נלע"ד פי' שני התרוצים שכתבו התוספות (דף מד. ד"ה באוכלי פירות), שהביא התי"ט. ואין אנו צריכים למה שנדחק הוא למצוא הפרש בין תירוץ הראשון לשני, ע"ש. כי די לי במ"ש לפרש המשנה בטעמיה:

**ופת עמו**. מדנקט עמו, ש"מ דאין הפת החשוב, נפטר בברכת המליח, אפילו בענין זה שאינו אוכל המליח לתאותו, אלא כדי להסיר היזק מן הסתם, באמור מסתמא כשמברך על המליח, לאכילת הפת המסיר היזק המלח נמי קמכוין, כי כל עיקר אכילתו הוא להסיר היזק. לא אמרינן הכי, דאין הפת נעשה טפל מסתמא להיות נפטר בברכת חבירו, אלא אם כן הוא עושה אותו טפל בבירור, ויכוין בברכת החשוב לפוטרו, והיינו דתנן ופת עמו, שכשיברך על המליח קמכוין ליה להיותו שם עמו, ולגלות זה קתני עמו, אע"ג דלאו דווקא הוא, משא"כ במשנה ו' דקתני סתם, בירך על הפת פיטר את הפרפרת, דמשמע מן הסתם, וכמו שכתבתי הטעם התם ע"ש ועיין למטה:

**שהפת טפלה לו**. ואע"ג דאשמועינן דפת פוטר את הפרפרת, אצטריך לאשמועינן דפעמים דפת טפל, כן כתבו התוספות, והביאו התי"ט. וקשה דמאי אע"ג דקאמרו, אדרבא משום דקאמר ברישא דפת עיקר, אצטריך לאשמועינן דפעמים הפת טפל. לכן נלע"ד דה"פ, ואע"ג דאשמועינן דפת פוטר את הפרפרת, וזיל בתר טעמא והוא מפני

שהפרפרת טפל לפת, כי כן פי' רש"י בברכות דף מ"א ע"ב, וא"כ לא היה צריך התנא לפרש ענין זה לאשמועינן דעיקר פוטר את הטפל, דהא שמעינן ליה ממתניתין דלעיל (מ"ה), מ"מ אצטריך לאשמועינן דלפעמי' הפת טפל, דאי ממתניתין דלעיל, הוה אמינא הואיל ונקט התנא לדוגמא דעיקר וטפל, פת ופרפרת, ש"מ דלעולם הפת עיקר, שאילו לא היה לעולם עיקר, לא היה סותם התנא דבורו באמור בירך על הפת פיטר את הפרפרת, דמשמע לעולם, והא דסתמו הוא מפני שאינו יוצא מן הכלל, כי אם בענין זה של מליח ודומה לו, שאינו אוכל העיקר לתאות אכילה, כי אם להסיר ההיזק, דמהאי טעמא נאמר, דהוסיף התנא תיבת לו, דמשמע דווקא לו הוא טפל, לא לדבר אחר. ועוד יש לי לומר, דנצרכה משום מאי דדיקנו מתיבת עמו, שהפת משונה משאר הטפלים, מפני חשיבותו. א"נ אפשר דבהאי עמו אתא לאשמועינן, דאע"פי שהפת שם יכול לברך לכתחילה על המליח, ולעשות לפת טפל ולא חיישינן לבשתו, דאין בשת לפת, אלא אם כן אין אנו עושים דבר מצוה בו אלא בדבר אחר, כגון לענין הקידוש וכיוצא, דראוי אף הוא לאותה מצוה, דמשום הכי התם אנו מכסים אותו, אבל בענין זה וכיוצא בו, שאינו ראוי לאותו מצוה כגון בהבדלה, אינו צריך כסוי כשמפסיקין להבדלה, כדאי' בפסחי' ד' ק' ע"ב, וה"ה על מליח שאין בו מצוה, שאין לו בשת. ועוד נצרכה משום המליח עצמו, דלא תימא דהואיל ואוכלו לרפואה, ליפטר מברכה, דומיא דמים דבמשנה דלקמן (מ"ח), ולקמן אפרש מ"ש ממים:

## משנה ח

**אכל תאנים וענבים ורמונים**. תנא ושייר הכתובים אחר ארץ השני (זית שמן, ודבש. - דברים ח, ח), וה"ט נמי לדבכורים פ"ג משנה א', והתם שייר נמי פרי האדמה:

**שלק**. ירק שלוק, וה"ה חי, אלא דרמז רמז לנו דלא יאכל אדם ירק חי, כי מזיק לגוף, כדאיתא בירושלמי (עי' ברכות מד:):

**והוא מזונו**. בש"ס (דף מד:) גרסינן מי איכא מידי דהוה שלק מזוני, אמר רב אשי בקלח של כרוב שנו, ע"כ. א"כ אפוא אין פי' והוא מזונו, שהוא מכוין עליו למזון, שאף אם הוא כוונתו להיות ניזון בו, אם אין שלק זה ראוי למזון, אינו מברך אחריו ג' ברכות אפילו לר"ע, אלא פירושו הוא שזה השלק הוא מין הזן, והוא הכרוב, על זה מברך עליו ג' ברכות לדידיה, ומדקתני מזונו ולא קתני והוא מזון, ש"מ דגם בכוונתו תלייא, שיקבע עליו מזונו, שאם אינו קובע עליו מזונו, אע"פי שהוא זן, אפשר שיודה שאין מברכין אחריו ג' ברכות, וכדמצינו (דף מב.) במיני לחמניות, ואעפ"י שהם זנים, מ"מ יש חילוק בין קובע סעודה עליהם לאינו קובע:

**השותה מים לצמאו**. גרסינן בש"ס (דף מד:) לאפוקי מאי, אמר רב אידי בר אבין לאפוקי למאן דחנקתיה אומצא, ע"כ. וכתבו התוספות (מה. ד"ה דחנקתיה אומצא) דדוקא מים, אבל השותה שאר משקים אף מחמת דחנקתיה אומצא, מברך כדאמרינן בש"ס (דף לו.) בענין השתית, דכיון דאית ליה הנאה מיניה אע"ג דלרפואה קא מכוין בעי ברוכי, זה הוא תורף דבריהם. וכן פסקו הפוסקים (שו"ע או"ח רד ס"ח). אבל אחר העיון היטב, לע"ד יש לפקפק בפסק זה, דמדתלה הש"ס פיטור ברכתם, בענין זה דחנקתיה אומצא, ולא קאמר סתם לאפוקי מאן דשותה אותו לרפואה, ש"מ דדוקא על זה מיפטר, דהא החיך יטעם האכל והמשקה, והשותה אותו משום דחנקתיה אומצא, אדרבא אינו מניח לחיך להטעימו, אלא בולע אותו במהירות, כדי שמכוחו תרד האומצא למטה, ואם הוא מטעם זה, מ"ש שאר משקין ממים. ואם שותה אותם לרפואה, אבל לא חקנתיה אומצא, דמסתמא הוא שותה אותם דרך שתייתם, שהחיך נהנה בהם, מ"ש מים משאר משקין, כמו שיתחייב לברך אשאר משקין, אע"ג דלרפואה קא מכוין כדאיתא בש"ס (שם), כך יתחייב לברך על המים. הא למה זה דומה למליח דמתניתין (מ"ז) דלעיל, שאינו אוכל אותו אלא לחתך הלחות שבגרונו וזה הוא לרפואה, ואעפ"כ מברך עליו, על כי לא חנקתיה אומצא, דאילו חנקתיה אומצא, והיה אוכלו בשביל זה, לא היה חייב לברך עליו, מכיון שבולעו במהירות ואינו טועם בו טעם, וכדאמרינן (פסחים קטו:) בלע מרור לא יצא, טעם מרור בענין וליכא.

**וכן** פסק רבינו ירוחם (נט"ז ח"א קמג:) וכ"כ הרמ"ה בתשובה (מובא בר"י, הו"ד בב"י סי' ר"ד), דהאוכל או שותה דבר מה לרפואה אינו מברך עליו, אלא דלא חילק בין חנקתיה אומצא לרפואה אחרת, ועל זה שפיר עבד הב"י (או"ח סי' רד ד"ה ומ"ש בשם ר"י) דהשיג עליהם מהש"ס הנ"ל (דף מד:), אבל כשנחלק חילוק זה לא תקשה מידי, דע"כ לא מיחייב הש"ס בלרפואה, אלא היכא דלא חנקתיה אומצא, אבל היכא דחנקתיה אומצא, נלמוד מהמים דפטירי, והא דקתני במתניתין מים לאו דווקא הוא, אלא משום דמתניתין דין ברכת המים אתא לאשמועינן, ודין זה אגב שמעינן ליה, משום הכי נקט התנא מים. ועוד רמז רמז לנו שלא יזלזל בשאר משקים, היכא דחנקתיה אומצא, אם אפשר לו במים, שהרי עובר משום בל תשחית, הואיל וצריך הוא לבלוע אותם, ולא יטעם בהם טעם. ואין לדקדק ממתניתי' כרב עמרם (עי' דף מה. תוד"ה דחנקתיה אומצא) דפסק דדווקא לפניהם אינו מברך אבל לאחריהם חייב, מדקתני דין זה בהשותה שהוא לשון עתיד, דלא כרישא דקתני אכל, דהא הואיל וכל עצמו לא בא אלא לאשמועינן מה מברך בראשונה על מים,

צריך היה לומר השותה ולא שתה, אע"ג דעל מה ששתה נמי דינו כך, שיש הפרש בין לצמאו ושלא לצמאו, כמסקנת הפוסקים (עי' טור ושו"ע או"ח רד ס"ז):

**אומר**. על כי ברישא איירי בברכה אחרונה, והכא בברכה ראשונה, משום הכי שינה נמי בלשונו וקתני הכא אומר, מה שלא עשה כן ברישא דקתני מברך:

**בורא נפשות רבות וכו'**. מ"ש הר"ב בנוסח ברכה זו, על כל מה שברא. דע כי בלמודי האר"י זלה"ה מצאתי שצריך לומר שבראת, לנוכח. ועל החתימה בשם, שכתב על פי הירושלמי, רוב הפוסקים לא סלה"ו הכי (עי' שם ר"ס), משום דלא נזכרה בבבלי, ולא משום דלא סמכינן הירושלמי בדבר שאינה הפך הבבלי, שזה אינו כי ראוי הירושלמי לסמוך עליו, אלא משום דסלה"ו דהוא הפך הבבלי, דמדלא כתבה החתימה, ש"מ דלא ס"ל הכי, אלא שאין לחתום בה, דלא נקראת מטבע ארוך. וגם בנוסח המובא בכתבי האר"י לא ראיתיו:

## פרק ז

### משנה א

**אכל דמאי וכו'**. סירכא דסיפא דאכל טבל וכו', דהתם הוי רבותא, שאפילו על אחד מהם לבד שאכל טבל וכיוצא בו, אין מזמנין עליו, נקט:

**והשמש שאכל פחות מכזית**. הואיל ואגב רישא נקטיה, כמ"ש הר"ב. נקט שמש, אע"ג דאף באיש אחר העומד על השלחן עמהם, דינא הכי:

### משנה ב

**עד כמה מזמנין**. עד זה הוא מלשון אתה סכת בעדו (איוב א, י), וסימניך דכתיב אחריו (שם) מעשה ידיו ברכת. ופירושו, על כמה מזמנין. א"נ עד כמה מגיע כמות האכילה, של כל אחד, שמזמנין עליה, מכלל דפחות מאותו השיעור אין מזמנין עליו, ולא קתני בפירוש עד כמה אין מזמנין, כדי שלא נטעה לומר, דאאין מזמנים עליהם דנשים ועבדים וקטנים דסליק מיניה קאי:

### משנה ג

**לאלהינו**. תקנו בברכת המזון אלהינו, משא"כ בתורה דתקנו בשם של הויה, משום דברכת הזמון נתקנה על הכוס, כל היכא דאפשר, וכוס בגי' אלהי"ם, והתורה ניתנה לכ"ו דורות (עי' רש"י שבת פח: ד"ה תתקע"ד דורות) כמנין שם הויה. והתי"ט נתן טעם אחר על זה. אבל נלע"ד, כי זה הוא אמיתי:

**אחד עשרה ואחד עשרה רבוא, זה לבד, דברי ר"ע הוא**. ושארית הרישא, דברי הכל. וכדי שלא נטעה לומר דכולה ר"ע היא, לא שנה אחריו בפירוש דברי ר"ע:

**במאה**. עד אלף, מספר המאות. ומאלף ועד רבוא, מספר האלפים. ומריבוא ואילך אין למספר שם מיוחד, אלא אותו השם בריבו'. ומשום הכי נראה, דלא עלה על דעת התנא לחלק ממנו ולמעלה. ואי לאו דמסתפינא הייתי אומר, דאלו המספרים אשר הם משונים זה מזה בברכת המזון, הם רומזים למקומות העליונים המשונים זה מזה, דהכי איתא בס' מבוא שערים שער ג' חלק ב' פ"ט, שהחשבון כל מה שהוא בעולם העליון, הוא יותר גדול, כי הג', יהיו רומזים לשלש עדרי צאן, הרובצים על הבאר. וכשמגיעים לעשרה, רומזים שעלה למעלה בקדושתם, כל עולם העשייה, ולכן מוסיפים שבח. ובהגיעם למאה, רומזים שעלה קדושתם עוד למעלה, בעולם היצירה, ולכן מרבים בשבחם. ובהיותם אלף, תרבה הקדושה ביניהם, עד למעלה בבריאה, ששם סוד האלף, ולכן מרבים עוד בשבח. ובהגיעם לרבוא, יהיה מורה קדושתם הגדולה, אשר מגעת עד עולם האצילות, ולכן אז מאריכים בשבחם, יותר מבשאר המינים, כי באמת, ברב עם הדרת מלך מרבה עליהם, אבל מרבוא ולמעלה, אין מי שישיג, ולכן לא נשתנה שבחם משם ולמעלה. נמצאו היות ראשי המספרים ארבעה, והם עשרה, מאה, אלף, ורבוא. והאחד, הוא ראש לכלם, והוא בסוף כלם, והוא באמצע כלם. שהרי כל המספרים האלה, בין כל אחד לבדו, בין כלם כאחד, יכולים להיות לאחדים בידך. וכמו כן מאחד עד עשרה, עד סוף כל המספרים כלם. משא"כ במספר אשר הוא מאחד ולמעלה, שלא בכל המספרים תמצא אותו שלם, וזה מורה היות האחד יחיד ומיוחד, כלל כל העולמות כלם, ואין עוד מלבדו, וה' יאיר עינינו בתורתו:

**רבי יוסי הגלילי אומר וכו'**. ועל פי הדברים האלה, חלק התנא בין המספרים, אבל ר' יוסי לא חלקם בפירוש. ומשום הכי לא קתני ר"י הגלילי אומר במאה וכו', ולא אמר ר' יוסי משום דפליג אאחריני:

**אמר רבי עקיבא וכו'**. להשיב לר' יוסי הגלילי דדעתו כבר היא מפורשת ברישא, ואין זו סברא חדשה, ומשום הכי לא תני רע"א מה מצינו וכו'. וכן הוא בכל מקום שהחולק הוא כמקשה לבר פלוגתיה בראייתו:

## משנה ד

**עשרה אינם נחלקים**. משום דלפעמים נחלקים מלזמן בשם, כשהחבורה גדולה, כדאיתא בש"ס בפרקין (דף נ.) ופסקוה הפוסקים (טושו"ע ר"ס קצג), לא קתני אינם רשאים ליחלק, כמו ברישא:

### משנה ה

**בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו**. בעת שהיו אוכלין, משום הכי קתני שהיו אוכלות, ולא קתני שאכלו:

**אין מברכין על היין וכו'**. לא תנא דין זה בכיצד מברכין, אלא הכא אחר דיני ברכת הזמון, לרמוז דטעון כוס כל היכא דאפשר:

## פרק ח

### משנה א

**אלו דברים וכו'**. מקומו הראוי, היה קודם שלשה שאכלו. אלא איידי דבפ"ז קתני היו יושבין לאכול, ובמשנה אחרונה נמי קתני כמה פעמים אכל, פתח בפ' שלשה שאכלו:

### משנה ב

**נוטלין לידים**. על שם הברכה שהיא על נטילת ידים. דומיא דלולב דתקנו על נטילת לולב, קתני לשון זה. והא דתקנו ברכה זו, דומיא דברכת לולב, נראה בעיני משום דדמו לאהדדי, דתרויהו מעוררים החסדים העליונים לירד למטה, כידוע:

**מוזגין את הכוס**. הא דלא קתני ממלאין הכוס, אלא קתני מוזגין. רמז רמז לנו דמצוה מן המובחר, למזוג כוס של קדוש, אע"ג דהלכתא כרבנן (לעיל סופ"ז) דמברכין על היין אע"פי שאין בתוכו מים. דה"ג בב"ב פ' המוכר פירות ד' נ"ג ב' על האי דאמר רב אין אומרים קדוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. למעוטי מאי וכו', אי למעוטי מזוג עלוי עלייה, דאמר ר' יוסי בר חנינא מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. ש"מ דמצוה מן המובחר הוא למזגו, דעלוי עלייה. ועוד דהכי אמרינן בירושלמי דהאי מתניתא (פ"ז ה"ה נה:) רבי זריקא בשם ר' יוסי בן חנינא מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה, שהוא נותן לתוכו מים כל שהוא, נהיגן רבנן בההן כסא דקידושא. והא דאמר בכוס של ברכה מודים, ובכוס של קדוש נהיגין. נראה בעיני דבכוס של ברכה הודו ממש, שאין מברכין עליו בפה"ג אלא א"כ נתן בתוכו מים, וכן משמע מן הבבלי הנ"ל (ב"ב שם) ודמכלתין (דף נ:), דגרסינן בלשון שלילה אמר רבי יוסי בן חנינא מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו, עד שיתן לתוכו מים, מ"ט א"ר אושעיא בעינן מצוה מן המובחר, ע"כ. וא"כ אפוא מי שיברך בפה"ג על כוס של ברכה מבלי נתינת מים בו, עבר אדרבנן, ואם יברך עליו בפה"ע, עבר נמי אדרבנן, שהם תקנו ברכת הזמון בכוס יין כשיש לו, וזה היה לו ולא קיים המצוה, כי פרי חשוב, ולא יין, כל זמן שלא נתן בתוכו מים, אבל בקדוש אינו כן, אלא נהיגי רבנן הכי, כי כן הוא מצוה

מן המובחר, אבל אין המים מעכב, ואם קדש בכוס יין בלתי מזוג יצא, דאלו היה מודים בקדוש הודאה ממש, הואיל וברכת היין קודמת לברכת היום, היה ברכת היום הפסק בין ברכה לשתייה, שהרי אינה מעניינו, הואיל ולא היה יוצא בכוס זה מידי קדוש, כן נראה. וגם בלמודי האר"י זלה"ה איתא (עיין פע"ח שער השבת פכ"ד), שצריך למזוג כוס של ברכה, ושל קדוש. אבל לא של הבדלה:

**ובה"א על הכסת**. ולא על השלחן, שמא יטמאו האוכלין על ידו, דס"ל דמותר להשתמש בשלחן שהוא שני לטומאה, ולאוכלי תרומה לא חיישינן כי זריזים הם. ויש לתמוה, דהואיל ולא חיישינן לאוכלי תרומה, בדבר שמטמא את התרומה מדאורייתא, דהיינו השלחן שהוא שני לטומאה, כ"ש שלא נחוש להם בדבר שאינו מטמא לה אלא מדרבנן, והוא טומאת ידים. וא"כ אפוא, למה תקנו נטילת ידים לחולין משום סרך תרומה, לפי דברי ב"ה. ולכאורה היה אפשר לישב ולומר, דרבנן עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, דחששו שמא לא יזהרו בהו. אבל לפי מה דאיתא בש"ס (דף נב:), נראה דלא כן דעת ב"ה בענין זה. שהרי זו היא תשובתם לב"ש התם, מוטב שיטמאו הידים דלית להו עיקר מדאורייתא, ואל יטמאו אוכלין דאית להו עיקר מדאורייתא.

**ומיהו** אחר העיון נלע"ד, דהאמת כך הוא, דטעם נטילת ידים הוא, על כי חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, אלא דאין זה אלא כשהם שני עניינים הנוגעים בדבר אחת, שבאחת מאלו אפשר לבא לידי חטא דרבנן, ובשני אפשר לבא לידי חטא דאורייתא, כגון הכא שע"י שיאכל בשלחן שני, אפשר שגם אוכלי תרומה יבואו לאכול, ותהיה התרומה מקבלת טומאה מהשלחן, ותיעשה שלישי שהיא טמאה מדאורייתא, והכהן יעבור ע"ד תורה ויאכלנה בטומאה, וכמו כן בידים מסואבות, איכא למיחש שיאכל בהם תרומה כמו שאוכל בהם החולין, ונמצא שאוכל תרומה טמאה, שהרי שניות הם ועושות שלישי בתרומה, אלא שזה השלישי אינו אלא מדרבנן, כי סתם ידים טהורות הם מדאורייתא, ובזה חששו חשש זה, דשמא יעבור על דבריהם, ולאו אדעתיה, ומשום הכי עבידו ליה הרחקה, והצריכוהו נטילת ידים אף לחולין, אבל בשלחן לא עבידו הרחקה, דהואיל ואתי בה לידי איסור תורה, מזדהיר בה טפי שלא לעבור על ד"ת. אבל כשיש שני חששות, אחת דאורייתא ואחת דרבנן, התלויים במעשה אחד, שאם יעשנו בענין אחד, יש לחוש שיעבור אדאורייתא, ואם יעשנו בענין אחר יש לחוש שיעבור אדרבנן, כגון הכא בהאי מפה, שאם יניחנה על השלחן יבא ליגע בדאורייתא, ואם יניחנה על הכסת יבא ליגע בדרבנן, בכגון זה לא אמרינן עשו חיזוק לדבריהם, אלא צריכים אנו להרחיקו מאיסור תורה, ולצוות עליו שיעשה המעשה ההוא, בענין שיתרחק

מאיסור תורה, אע"פי שבהתרחקו מאיסור תורה הוא מתקרב לאיסור דרבנן, שלא עשו רבנן חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, אלא בדבר שאין החיזוק שלהם פוגם הד"ת, כגון בשני עניינים אחד מדאורייתא ואחד מדרבנן, ושחששו בדרבנן חשש אחד, ועשו לו הרחקה, ולא חששו באותו חשש עצמו בדאורייתא, ומשום הכי לא עבידו ליה הרחקה, דאין זה פגם לדאורייתא, אלא אדרבא עילוי הוא לה, שלא הוצרכו לעשות לה חיזוק, כי יודעים שבני אדם מזדהרים בה יותר מדבריהם, וע"י החזוק שעשו לדבריהם, אינם מקרבים הבני אדם לאיסור תורה כלל. אבל כשהשני החששות תלויים במעשה אחד, דא"א להחזיק אחד אלא א"כ נחליש חבירו, אין ספק שמחוייבים אנו להחזיק הד"ת, ולא נחוש אם נחליש ע"י חיזוק זה הד"ס, כי ספיקא דאורייתא לחומרא, וספיקא דרבנן לקולא (עיי' ביצה ג:) ולא נחזיק הד"ס, אשר ע"י חוזק זה אנו מחלישים הד"ת, כי זה גנאי הוא לה, והרי הוא כאילו אנו רוצים להתכבד בקלונה, כן נלע"ד:

## משנה ד

**בש"א מכבדין וכו'**. דסלה"ו דמותר להשתמש בשמש ע"ה, וב"ה ס"ל דאסור, ומשום הכי יהיה מותר להשתמש בשמש ת"ח, משא"כ לב"ש, דמשום הכי הלכה כמותו, כמ"ש התי"ט. ונמצא דלא הוי מקולי ב"ש, דחומרת איסור זלזול כבוד תורה, עדיף מחומרת איסור שימוש ע"ה, דאיסור שימוש ע"ה הוא שמא יחטיאנו, ואיסור שימוש ת"ח הוא מפני שמזלזל בכבודו, ונמצא שחוטא ודאי בעבודתו. והראיה שכן הוא שהרי שקלנו בכף מאזנים שני החומרות היוצאים מפלוגתא זו, ומצאנו וראינו כי צריך לחוש יותר לחומרת ב"ש, מחומרת ב"ה, דפסקנו כמותו נגד הכלל שיש לנו דהלכה כב"ה, ולפי זה אין אנו צריכים למ"ש התי"ט, על מה שלא נשנית משנה זו בעדיות, גבי קולי בית שמאי:

## משנה ו

**ולא על הנר ולא על הבשמים של מתים**. לא כללם בהדי עכו"ם, משום דאין טעמם שוה: **שלפני**. לאו דווקא, ומפני שאין לה משלה מאומה, לא קתני של. ואל תתמה על המת, כי הוא מוריש ומעשיר. או אפשר, דלרבותא קתני לפני, וכ"ש כשהנר עצמו הוא ע"ז:

**שלפני ע"א**. בש"ס (שם) גרסינן, מה טעם קאמר, מה טעם אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של גוים, מפני שסתם מסיבת גוים לע"א, ע"כ. ואע"ג דקא מזכיר אף הנר, מ"מ לאו דווקא הוא, דנר של גוים הוא מפני שלא שבת, אלא דעל הבשמים לא מצא בו טעם, וקאמר דמשום ע"א נגעו בה. וכדי שלא תקשה לו הך סיפא, דמשמע דהאי משום ע"א הוא, מכלל דרישא לאו משום ע"א הוא, השיב ר' חנינא מסורא דמה טעם קאמר, ה"ט דלא קאמר בש"ס אלא אמר ר' חנינא וכו', דהוה משמע שסותר התירוץ הראשון, אלא

קאמרא, אמר ר' חנינא וכו', דמשמע דטעם הראשון שנתנו בנר במקומו עומד. משום הכי לא הזכיר הר"ב במה טעם, כי אם הבשמים, ומדכלל התנא נר בהדי בשמים, ש"מ דתרוייהו מטעם איסור הנאה אין מברכים עליהם.

**ויש** לתמוה, שהרי מפורש בירושלמי (ה"ו ס:) והכי משמע בבבלי (דף נד:) שמברכין על השלהבת, ופשוט בש"ס (ביצה לט.) וכן פסקו הפוסקים (יו"ד קמב ס"א) דשלהבת של ע"א מותרת בהנאה, אפילו מדרבנן. וא"כ למה לא יברכו עליה, אם שבת ממלאכת עבירה של איסור שבת, כגון שהוא ע"ז של ישראל, וכדמשמע בירושלמי. ואין לחלק ולומר דלא התירו בהנאה שלהבת של ע"א אלא היכא דאודויי אדייה מהגחלת, שאינה דבוקה בה, או שמשח כלי חרס בשמן שאין שם גחלת, וכמו שחילק בעל טורי זהב (שם סק"ג) בהנאת החימום. דלא דמי הנאת החימום להנאת הראייה, דהנאת החימום עיקרה היא בגחלת, ומשום הכי שייך לאסור הנאת השלהבת להתחמם כנגדה כשהיא דבוקה עמה, אע"פי שבהיותה בפני עצמה מותרת, כי השלהבת טפילה לגחלת לענין זה, משא"כ בהנאת הראיה, שהשלהבת היא עיקר, והראייה שאין מברכין על הגחלת, אלא אם כן היא ראויה להוציא שלהבת להדליק ממנה קיסם, וא"כ אע"ג דבנר אית ביה גחלת ושלהבת, יהיה מותר להנאות מאותו שלהבת דרך ראיה. אבל אחר העיון בדיני ע"א, ראה ראיתי, דלא נאמר הדבר זה של שלהבת ע"א, אלא בשלהבת ע"א הנשרפת, ולא בשלהבת המונחות לפניה לכבודה, והראיה שאסרו לישב בצל אשרה אע"פי שיש תחתיה ע"א, שאינם עובדים לאשרה עצמה (ע"ז מח: שו"ע יו"ד קמב ס"ט), והרי אור הנר שלפני ע"א, הוא במדרגת צל אשרה העומדת על הע"א, ומדקדוק לשון הפוסקים הכי משמע. ולפי זה, אתי שפיר דכללם בבבא אחת, אע"ג דאחד מהם לבד בא ליתן טעם לרישא. ועוד יש טעם אחר, משום דתרוייהו בע"א הם, ומטעם זה אתי שפיר נמי רישא דגוים, דמשום דתרוייהו בגוים כללם, אע"ג דמשני טעמים הם, דנר הוא מפני שלא שבת, ובשמים משום איסור הנאה. ולמאן דגריס בש"ס, דטעם נר דגוים הוא כטעם הבשמים, ודכוליה סיפא דע"א לפרושי רישא דגוים אתא, אין אנו צריכים לטעמים אלו, אבל עדיין צריכים אנו למודעי, דהואיל וסיפא פירושא דרישא הוא, למה הפסיק ביניהם, בבבא דלא על הנר ולא על הבשמים של מתים. וי"ל דרמז לנו, שמה שלפני ע"א מקרי זבחי מתים. או אפשר דגלה לנו, דמשני טעמים אין מברכין על הנר שלפניה, חדא דאסור בהנאה כבשמים, ועוד דלא נעשה להאיר אלא לקלון, דומיא דנר של מתים, דנעשה לכבוד ולא להאיר:

### משנה ז

**יברך במקום שנזכר**. אם ירצה. ולאשמועינן באמר' שנזכר, דלא פליג אלא בשכח מתחילה, לא קתני בפירוש אינו צריך לחזור. ועוד נראה, דרמז לנו דבאותו מקום שנזכר, חל עליו חיוב הברכה כאילו אכל שם, ונפקא מינה שאם הזיד אח"כ ולא בירך באותו מקום, אינו מחייבו ב"ה לחזור עד מקומו הראשון, אלא עד אותו מקום שנזכר, ולא נימא הואיל והוצרך לחזור מפני שהזיד, נחייבנו לחזור עד מקומו הראשון, כי גלה דעתו דאף אם היה נזכר במקום שאכל, היה מזיד ולא היה מברך שם, אלא נימא דהאי דהזיד עתה, הוא מפני שכבר יצא ממקום אכילתו, וכסבור שאין בו איסור כל כך אם ילך עוד לדרכו קודם שיברך, הואיל ומ"מ כבר יצא ממקום אכילתו. ועוד נלע"ד, דדווקא שכח דהוא אנוס מקילין ב"ה, אבל אם שגג דלא שכח, אלא דכסבור שמותר לילך ממקום אכילתו ולהלאה, קודם שיברך, היינו מזיד, דקא מודו ב"ה לב"ש, והיינו דתנן שכח, ולא תנן שגג:

### משנה ח

**בש"א מברך על היין וכו'**. דאין ברכת המזון טעונה כוס, ובה"א דברכת המזון טעונה כוס, ומשום הכי מברך על המזון וכו'. והתי"ט כתב במשנה ד' דאף זו יש לישבה שתהיה מקולי ב"ה וחומרי ב"ש, באמרינו, כי אתשיל לענין דב"ש מחמיר אתשיל. ואנכי בער ולא אדע איזה ענין נמצא פה שיהיה ב"ש המחמיר ע"פ דרכו, שהרי אם אתשיל לענין שתיית היין שתי קולות ב"ש מיקל, חדא דשרי לשתותו, ועוד ע"י ברכת המזון מפטיר מברכה אחרונה, משא"כ לב"ה דאסור לשתותו עד אחר ברכת המזון, ומשום הכי יתחייב בברכה אחרונה. ואם לענין ברכת המזון אם טעונה כוס, אין ספק דהיא חומרא לב"ה דטעונה כוס, שהרי אסר ליה לשתות אם אין לו אלא כוס אחד, בשביל בה"מ הטעונה כוס, וצריך לחזור אחריו, משא"כ לב"ש שאינו צריך לחזור אחריו, כי אינה טעונה כוס. ובדוחק אפשר לומר, דחומרא דב"ש היא דאינו יכול לקום ממקום אכילתו, קודם שיברך כדי לחזור אחר הכוס, הואיל ובה"מ אינה טעונה כוס, ולב"ה שרי, מפני דטעונה כוס, וכי אתשיל, לענין זה אתשיל:

## פרק ט

### משנה א

**ברוך שעקר ע"א מארצנו**. על כי התנא בא"י הוה יתיב, קתני הברכה השייכה לא"י, כי בח"ל אומר מן המקום הזה. ובירושלמי (ה"א סג:) ה"ג, מתניתא כשנעקרה בכל מקומות א"י, אבל אם נעקרה ממקום אחד, אומר ברוך שעקר ע"א מן המקום הזה, ע"כ. ובתי"ט

הועתק לשון זה בטעות. ולפי דברי הירושלמי זה, מתניתין דלא כהלכתא, שהרי ה"ג בבבלי (דף נז:), ת"ר הרואה מקום שנעקרה ממנו ע"ז, אומר ברוך שעקר ע"ז מארצנו, וכשם שנעקרה מן המקום הזה כן תעקר מכל מקומות ישראל, והשב לב עובדיהם לעבדך, ובחוצה לארץ אינו צריך לומר והשב וכו', רשב"א אומר אף בח"ל צריך לומר כן וכו', ע"כ. הרי שלא חילקה בין נעקרה מכל המקומות לנעקרה ממקום אחד, ומלשון כשם שנעקרה וכו' כן תעקר מכל מקומות ישראל, נמי הכי מוכח דלא נעקרה מכל מקומות א"י, שהרי מתפלל שתעקר מהם, ודוחק לפרש דהאי מקומות ישראל, ר"ל מקומות שבח"ל שדרים בהם ישראל דווקא, שהרי סתם קתני, וכן פסקו כל הפוסקים ולא חילקו בא"י בין מקום אחד לכל המקומות, ואי לאו דבירושלמי מפרש המשנה בחלוק זה, היינו יכולים לישב לשונה שפיר על פי הברייתא דבבלי כהלכתא:

## משנה ב

**זיקין**. אם הם כוכבי דשביט דאמר שמואל דלא ידע מאי ניהו (דף נח:), הם כוכבים ממש, דהכי איתא בפירוש במדרש הנעלם דבראשית (זוהר חדש פ' בראשית ד"ה יהי אור), דלא כמ"ש התי"ט, וה"ט דהפסיק בזוועות שהם בארץ, בין ברקים ורעמים שהם בשמים כזיקין, לאשמועינן שאין הזיקין כברקים, שאינם כוכבים:

**זוועות**. הר"י (דף מב: מדה"ר) פירש רוחות חזקים הנושבות בשעת הגשמים. והרמב"ם פי' קול שאון נשמע באויר, כקול רחים סובבים לאטם. ולע"ד הפירוש הנכון הוא מ"ש הר"ב שהם רעדות הארץ, כמ"ש רש"י על מאי דאיתא בש"ס (דף נט. ושם ד"ה גוהא) מאי זוועות גוהא. ובירושלמי (ה"ב סד.) נמי ה"ג, אליהו ז"ל שאל לרבי נהוראי מפני מה באין זוועות לעולם, א"ל בעון תרומה ומעשרות, כתוב אחד אומר (דברים יא, יב) עיני ה' אלקיך בה, וכתוב אחד אומר (תהלים קד, לב) המביט לארץ ותרעד יגע בהרים ויעשנו, הא כיצד יתקיימו שני כתובים הללו, בשעה שישראל עושין רצונו של מקום, ומוציאין מעשרותיהן כתיקונן, תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה, ואינה ניזוקת כלום, בשעה שאין ישראל עושין רצונו של מקום, ואינן מוציאין מעשרותיהן כתקונן, המביט לארץ ותרעד, א"ל בני חייך כך היא סברא דמלתא וכו'. הרי מפורש כי זוועות הם רעדות הארץ, ובזה נמצא, שזכר התנא שהאלקים עשה שיראו מלפניו, ביסוד הפשוט שהוא עצם השמים, וכוכבים ומזלות הקבועים בו, ובארבע יסודות שבתוכו, שהרי זיקין הם כוכבים ממש, או נהורא דרקיעא הנראה כשהוילון נקרע כדאיתא בש"ס (דף נח:), והזוועות הם רעדות הארץ, והברקים הם כלפידי אש, והרעמים הם קול המון הגשם, ששופכים העננים זה לזה (דף נט.), והרוחות הם יסוד האויר:

**ועל המדברות**. אין בהם פליאה, לא בגובה כהרים, ולא בעומק כימים, משום הכי שנאם בסוף אחר ימים ונהרות, ולא חש להזכירם אצל הרים וגבעות שהם יבשה כמותם. והא דלא הקדים ימים ונהרות להרים וגבעות, דבזה יהיו המדברות אף בסוף אצל הרים וגבעות. י"ל דהואיל ועיקר הפליאה אשר עליה אנו מברכים, היא גודל הגובה, ורוב העומק, משום הכי נקט התנא סדר הכתוב, דכתיב ביה (תהלים לו, ז) צדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה, וגם על פי פסוק זה ראויים להיות המדברות בסוף, דספיה דקרא כתיב אדם ובהמה תושיע ה', ותשועתו ניכרת במדברות, יותר מבישוב, שהרי שם הרגיעה לילית, ובו תרמוש כל חיתו יער הקטנים עם הגדולים, וכפירים השואגים לטרף. ועוד י"ל, דכתב מדברות בין ימים ונהרות, למלתא דר' יהודה. דלא תימא דר"י את"ק דכלל כל הימים כאחד פליג, וקאמר דלא כל הימים שוים, כי הרואה את הים הגדול מברך ברכה אחרת, דאינו כן, שאף הת"ק מודה לר' יהודה, ורוב הימים קאמר, וכמו שאוכיח לקמן:

**רבי יהודה אומר וכו'**. מדכל הפוסקים פסקו דין זה (עיין שו"ע או"ח סי' רכ"ז ס"א), **ש"מ** דלא פליג את"ק. ואע"ג דקאמר רי"א ולא קתני אמר ר' יהודה, אין קושיא, שהרי לא קאי אמילתא דת"ק, אלא דין חדש קאמר, והראיה דלא קתני רי"א על ים הגדול וכו', דהוה משמע דעל הימים דת"ק קאי, וקא פליג עליו, דעל ים זה אינו מברך כמו על שאר הימים, אלא קתני הרואה את הים הגדול וכו', דומיא דריש פרקין דקתני הרואה, על כי הוא ריש עניינא כמוהו. ואין לומר דפסקו כמותו אע"ג דפליג, משום דבש"ס פירשו סוף דבריו, דגרסינן התם (דף נט:) לפרקים עד כמה, אמר רמי בר אבא אמר רבי יצחק עד שלשים, ע"כ. שהרי הוצרכו לפרש האי משום הת"ק, דאף הוא ס"ל הכי, שאינו מברך ברכת הראיה דימים ונהרות ודומיו, כי אם לפרקים, כמסקנת הפוסקים (עי' שו"ע או"ח ריח ס"ג, רכד ס"ב):

**הים הגדול**. התי"ט רצה לומר, דשלא כדין פסק הרב, שזה הים הוא שהולכים בו ממצרים לא"י, לפי שאין זה אלא הים אוקינוס המקיף את העולם. ואני אומר דעל שניהם מברך, שזה הים שהולכים בו לא"י, הוא נעשה ממימי אוקינוס עצמו, שהציף ועלה בימי דור אנוש, והגיע עד עכו, ועד יפו, ועד קלאבריא, ועד כיפי ברבריה, דהכי מבואר במדרש (בר"ר פכ"ג ד ירושלמי שקלים פ"ו ה"ב כו.). וכל אלו המקומות הם על שפת הים הזה שהולכים בו לא"י. ויונתן בן עוזיאל בתרגומו, קרא לים הזה ים אוקינוס, וגם אמר שבו נקוו מימי בראשית, כי ז"ל על פסוק (במדבר לד, ו) והיה לכם הים הגדול וגבול וגו'. ויהוי לכון ימא רבא אוקינוס ותחומיה, אינון מי בראשית, עם מייא קדמאי דהוון בגויה.

וכה"ג הוא בתרגום ירושלמי. ואין זה אלא מפני שעיקרו נעשה מאוקינוס המקיף, שבו נקוו מימי בראשית, כמ"ש. ור' יהודה עצמו במסכת פרה (פ"ח מ"ח) ובמסכת מקואות (פ"ה מ"ד), קרא ים הגדול, לים שנקוו בו מי בראשית, והוא השם שקרא הכתוב לים זה של א"י, לפי התרגום הנ"ל. הרי מבואר דביה איירי וכמ"ש:

**לפרקים**. פרקי השנה, הם החדשים, וסתם חדש ר"ל שלשים יום. והיינו דלפרקים פירושו, מל' לל' יום:

**ועל שמועות רעות**. ובטובות קתני בשורות טובות, כי סתם לשון בשורה מורה שבא אליו מבשר טוב לכתחילה לבשרו, אבל לשון שמועה, משמע שכך שמע מאנשים שהיו אומרים, אע"פי שלא באו לכתחילה לבשרו. ורמז לנו דלא ירגיל אדם עצמו לילך לכתחילה לבשר בשורה רעה לחבירו, משא"כ בבשורה טובה. ועוד יכולים אנו לומר, דשינה בלשונו בין הטובות לרעות, לרמוז דלא דמו, דהטובות אשר יברך עליהם הטוב והמטיב, היינו כשהם טובות לו ולאחרים דווקא (עי' דף נט:), משא"כ הרעות, דמברך עליהם ברוך דיין האמת בכל ענין:

## משנה ג

**בנה בית חדש**. קנה לא קתני כבכלם, משום דלא שכיח שיקנה אדם בית חדש, שאין דרך בני אדם לבנות בתים למכור:

**וקנה**. או קנה, אלא דמלתא דשכיח הוא, דהבונה בית חדש יקנה מיד אף כלים חדשים להניח בתוכו, וקמל"ן דבברכה אחת יכול לפטור הבית והכלים:

**כלים חדשים**. ירושלמי (ה"ג סה:) לא סוף דבר חדשים, אלא אפילו שחקים, כאילו הם חדשים לו. וכן פסקו הפוסקים (שו"ע או"ח רכג ס"ג). אבל בלשון המשנה לא יש רמז לזה:

**היתה אשתו מעוברת**. מולד שהזריעו שניהם בבת אחת, ואמר אחר ארבעים יום לעיבורה יהי רצון וכו', או שלא הזריעו כאחד, ואמר אפילו בתוך הארבעים יום יהי רצון וכו', הכי איתא בש"ס (דף ס.):

**היה בא בדרך**. הא קמל"ן דלשון תפילה זו, אינו מועיל אפילו להשקיט המריבה, או כדי שלא תשתרבב המריבה עד שיריבו בני ביתו, דמאן דצלי צלותא בעי לפרשא מלה כדקא יאות, דהכי איתא בזהר (וישלח קסט.):

## משנה ד

**ונותן הודאה וכו'**. ונותן בזה שהוא מתפלל שתים, הודאה וכו'. דלת"ק לפי פי' רש"י (ביציאתו מתפלל שיצא לשלום - נד. ד"ה ביציאתו) שהאחת שביציאתו היא דרך בקשה, נמצא דאינו נותן הודאה כלל על מה שעבר. א"נ יש לפרש אחת ביציאתו כפי' הרמב"ם, שיודה

לאל שהוציאו ממנו בשלום, והאי ונותן וכו' אתאן נמי לת"ק, וה"ק דכשנותן הודאה על שהוציאו בשלום, צועק נמי לעתיד לבא, ואומר כשם שהוצאתני לשלום כן תוליכני וכו', כדאיתא בש"ס (דף ס.). והר"ב פי' בענין אחר:

## משנה ה

**שנאמר ואהבת וכו' בכל מאדך**. ודרשינן ליה בדבר אחר, דבכל מדה ומדה שהוא מודד לך, הוי מודה לו במאד מאד. ש"מ, שצריך שיהיה לבו שוה בכל המדות שיקבל:

**בכל לבבך**. בשני יצרך, כי שני הבתים שבלבבך, מורים לשני בתי הלב, שבהם משכן לשני היצרים:

**וביצר הרע**. כתב התי"ט בשם הרמב"ם ז"ל, בשעת העברה והכעס והאף, שכל זה הוא יצר הרע עכ"ל. ואף כי האמת אתו, שאף באותם הזמנים צריך לעבוד ה', מכל מקום אין זה פירושו דוביצה"ר דמתניתין, אלא פירושו כמשמעו שיש כמה מצות שצריכים אנו להשתמש מהתעוררותו, כגון מצות עונה וכיוצא בה, וכמו שפירשו במדרש (בר"ר פ"ט ז) על פסוק (בראשית א, לא) והנה טוב מאד, זה יצה"ר:

**ד"א בכל מאדך, בכל מדה וכו'**. דלפירוש הראשון קשה, דה"ל לכתוב בכל מאדך, קודם בכל נפשך. ומ"מ אף פי' הראשון קיים, מדאפקיה רחמנא בלשון מאד, דפירושו ממון:

**בכל מדה ומדה שהוא מודד לך**. לשון זה דווקא הוא, דלפי מדה הקב"ה משלים, וכמו שאז"ל (סוטה ח:) על פסוק (ישעיה כז, ח) בסאסאה בשלחה תריבנה:

**במאוד מאד**. דהכי משמע לשון מאדך, ושנה שני פעמים מאד, כנגד שתי המדות:

**במקלו וכו'**. סדר משנה זו הוא, דהרחוק מן הגוף יותר מחבירו, חשיב ברישא, דהמקל שמביא אדם בידו, מרחיקו מן הגוף יותר מכל הבגדים, והמנעל היא על כל הבגדים, ואפונדתו אם היא אזור חלל שנותנים בו מעות, אין ספק שאין דרך בני אדם להניחם על כל הבגדים מבחוץ, ואם תאמר שכשהיא מבחוץ איירי, וכדמשמע בירושלמי (ה"ה סז:), היינו דסמכה למנעל הדומה לה, במה שאף הוא מבחוץ, ואם היא בגד שלובש על בשרו, הרי זה פשוט שהיא סמוכה לגוף יותר מהמנעל, כלל העולה, בכל ענין היא לפנים ממקלו, ואינה יותר בחוץ מהמנעל, ואבק שעל רגליו הוא דבוק לגוף ממש, ועוד אין זה כלי כמו אפונדתו, ומשום הכי לא סמכו למנעל, ומטעם זה נמי לא סמך הרקיקה למנעל, אע"ג דיליף מיניה בק"ו, ועוד באבק שעל רגליו הוצרך להאריך בו בדברים, משא"כ באפונדתו, שהיא תיבה אחת כמקל ומנעל, ולא יעשנו קפנדריא דבר זה נעשה אף ברגלים מגולים, שהם מהגוף עצמו, ורקיקה באה מתוך הגוף, ועוד סמך לא יעשנו קפנדריא לאבק שעל רגליו, ולא הפסיק ביניהם ברקיקה, משום דהקפנדריא נעשת

ברגלים, ועוד דברקיקה שנה מהיכא נפקא, משא"כ בכולהו אחריני, משום הכי שנאה אחר כלם:

**והתקינו שיהיה אדם שואל וכו'**. כדי שלא לגמור המסכתא הראשונה בקלקול המינים שנה התקנה הזאת, של שאלת שלום, כדרך הנפטר מחבירו. ועוד ראויה מסכתא זו המדברת בענייני ברכות, לגמור בשלום, על שם מ"ש רז"ל (סוף עוקצין) שלא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל, אלא השלום:

**בֹּעַז** בית פתח:

**אל תבוז את בועז**. לומר דמנפשיה הוא דעבד, באמור דקרא דגדעון אינו שאלת שלום, אלא המלאך הודיעו שהשכינה עמו, אלא למוד מזקני אומתך, שיפה כיון במה שעשה הוא הלכה למעשה, שמה שאמר המלאך לגדעון הוא שאלת שלום. ומ"ש התי"ט ליתן טעם למאי בעי הכא קרא דגדעון, דממנו מוכח דאל תבוז מדבר בבועז, לא ידעתי לישבו:

**כי זקנה אמך**. ולכן אל תבוז, כי סתירת זקנים בנין. ומ"ש התי"ט בשם הרמב"ם בפי' מקרא זה, לע"ד הוא נגד הסברא, ופשטא דקרא:

**ואומר עת לעשות וכו'**. המפרשים פירשו מה שפירשו. ולע"ד, דפסוק זה הוא אסמכתא למה שהתקינו במקדש שני, לומר מה שלא היו אומרים במקדש ראשון, מפני קלקול המינים לבד, שהלא מצינו שאף הקב"ה לא חש על קלקולם, שכשפקפק משה בכתבו (בראשית א, כו) נעשה אדם, שנותן פתחון פה למינים, השיב לו הקב"ה כתוב, והרוצה לטעות יטעה, כדאיתא במדרש (בר"ר פ"ח ח). והכי פירושא דמתניתין התקינו שיהיו אומרים וכו', והתקינו שיהיה אדם שואל וכו', ויש להם סמך לשתי התקנות האלה, שנאמר והנה בועז וכו', ואומר ה' עמך וכו' ואומר אל תבוז וכו', ואומר הכתוב סמוך לתקנה שניה, והוא עת לעשות לה' הפרו תורתך, שפירושו הוא שצריך לתקן תקנות לעשות לה', כשכבר הפרו התורה, כגון הכא שכבר קלקלו המינים, ומה שלא חש הקב"ה להם הוא לקלקול העתיד לבא, וגם משמעות המקרא כך הוא, עת לעשות לה', כשהוא עת לעשות לה' שכבר קלקלו המינים, הפרו תורתך, דהיינו הפרו סדר תורתך, שלא חשת לקלקולם שכתבת בה נעשה אדם, ותקנו תקנה שלא יקלקלו עוד. ולזה אתי שפיר דלא הקשו בש"ס על מקרא זה מאי ואומר, ולא אמרו עליו וכי תימא וכו', כמו שאמרו בואומר ה' עמך וכו', ובואומר אל תבוז וכו', כי אין מקרא זה מקושר עמהם, ולא בא ליתן טעם למה שנתנו טעם הם:

**רבי נתן אומר**. מלתא אחריתי במקרא זה, ולא קאי אדברי ת"ק כלל, אלא דדריש ליה מספיה לרישיה, אשר ממנו אנו למדים, כמה ענייניים הנזכרים בענין זה, בבבלי (ה"ג סה:)

ובירושלמי (ה"ג סה:) מיוסדים בפסוק זה מסורס, כנראה שיותר הם מתישבים על לשון המקרא מסורס, ממה שהיינו דורשים אותו ככתבו.

**או** אפשר דפליג ממש את"ק, וס"ל דאין לנו להביא ראיה ממקרא זה על תקנת קלקול המינים, אלא אם כן נדרשיה מספיה לרישיה, להקדים הפרו תורתך דהיינו הקלקול, לעת לעשות לה' דהיינו התקון, ות"ק ס"ל דהואיל והפרו הוא לשון עבר, משתמע שפיר טעם תקנתו, בדדרוש המקרא על פי דרכו כמ"ש. ולפי זה אתי שפיר למימר, ר' נתן אומר, דלפי דברי התי"ט דלא פליג, אלא שזה ר' נתן הוא סוף הראיה של התקנה שניה, ושראייתו היא תלויה דווקא בזה הסירוס שעושה ר"נ במקרא, הל"ל אמר ר' נתן, שהרי לא פליג וקאי אדברי ת"ק.

**ואע"פי** שהתי"ט פליג בהא וס"ל דיש במשנה כמה רבי פלוני אומר דלא פליג, מ"מ אני מצאתי טעם בכל מקום, או שהוכחתי דפליג, כאשר יבאו איש על מקומו, שאלו היו מסדרי המשנה הרבה, היינו יכולים לומר שכל אחד דבר כפי לשונו הרגיל בו, אבל מכיון שהאיש אחד ומיוחד רבינו הקדוש סידרה, אינו משנה בדבורו במקרה, כי אם בכוונה מכוונת, ולכן בטוח אני דמצוה קא עבידנא כל היכא דקא טרחנא למצוא טעם לסדר דבורו, ולשינוי לשונו, אף כי לכאורה לא נפקא מינה כלל לענין דינא כי סוף סוף כל דבריו שקולים בשקל הקדש, וגבוה מעל גבוה שומר, וגבוהים עליהם, ואני הצעיר עד מקום שידי מגעת מחוייב אני לבדוק, כי תועיל בדקתי לפחות, להרגיש הענין לבני אדם הראוים למלאות חסרוני.

**והנני** חוזר על מקומי הראשון דלפי התי"ט, הל"ל אמר ר' נתן, ולפחות לפי מאי דס"ל דלא קפדינן אהא, הל"ל ור' נתן אומר בואו, מדלא קתני הכי, וגם בש"ס לא כתבו טעם להאי ואומר, כמו שכתבו באחריני, ש"מ שאינו מקושר עמהם, ושר' נתן מלתא באנפי נפשא קאמר, או דפליג את"ק כמ"ש, והא דשנה טעם התקנה ראשונה אחר השניה, יש לומר דרצה לגמור המסכתא הראשונה בשם ה'. והאי טעמא נמי איכא למימר לפי' הראשון שפירשתי, שר' נתן מילתא אחריתי קאמר, דאינה שייכה לענייננו, דכדי שלא לגמור המסכתא בתיבת הפרו תורתך, שנא בבא זו דר' נתן, המדברת על פסוק זה, וגומרת בשם ה' כמ"ש:

**ברכות** מתחיל במם, ומסיים בהא, הרי מה. על שם הכתוב (דברים י, יב) מה ה' אלקיך שואל מעמך שאמרו רז"ל (זוהר רע"מ קורח קעט. ועי' מנחות מג: וברש"י ותוס' שם) אל תקרי מה אלא מאה, אלו מאה ברכות שחייב אדם לברך בכל יום. ומספר זה של מאה תמצאנו בתיבת מה, כשתמלאנו כזה, מ"ם ה"י, שעם ארבע אותיות והכולל הם מאה:

**סליק** מסכת ברכות. בפי הכל הם ערוכות:
**אל** חון מעשה ידי בם לא יעלו פרכות.
**הרק** טובך עד די על ראשי ובברכות: